



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE FILOSOFIA

PLATÃO E OS POETAS EM *A REPÚBLICA*

Érika Nunes Ferreira

São Luís
2016

ÉRIKA NUNES FERREIRA

PLATÃO E OS POETAS EM *A REPÚBLICA*

Trabalho apresentado como requisito parcial para a conclusão do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, orientado pelo Prof. Dr. José Fernandes Leite, com área de concentração em Filosofia.

São Luís

2016

ÉRIKA NUNES FERREIRA

Ferreira, Érika Nunes.

Platão e os Poetas em A República / Érika Nunes
Ferreira. - 2016.

55 p.

Orientador(a): José Assunção Fernandes Leite.
Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís-MA, 2016.

1. A República. 2. Platão. 3. Poesia. I. Leite,
José Assunção Fernandes. II. Título.

ÉRIKA NUNES FERREIRA

PLATÃO E OS POETAS EMA *REPÚBLICA*

Trabalho apresentado como requisito parcial para a conclusão do Curso de Licenciatura em Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, com área de concentração em Filosofia.

Data de aprovação: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr José Fernandes Leite.
(Universidade Federal do Maranhão)

Prof^a. Dr^a. Maria Olívia Serra.
(Universidade Federal do Maranhão)

Prof^a. Dr^a.Zilmara de Jesus Viana.
(Universidade Federal do Maranhão)

Aos meus pais.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por nos permitir realizar este trabalho.

Aos meus pais, por insistirem, apoiarem com todo amor, essencialmente divino, este projeto (Eu).

A todos os Professores do Departamento de Filosofia, em especial: José Fernandes, Hélder, Almir, Plínio, Judith, Olília, Zilmara, Luciano, pela acolhida, pelas palavras de incentivo, pelos sermões e por serem HUMANOS de Verdade!

Ao meu irmão, pelas palavras duras, mas essenciais.

Aos meus amigos e amigas da UFMA, que direta e indiretamente contribuíram para a execução deste trabalho.

Aos meus amigos, amigas e “Coração”, toda uma vida vivida com eles...

Aos meus novos e já velhos conhecidos.

Aos que acreditaram e principalmente, aos que nunca acreditaram.

Ao Platão, por me fazer ver as luzes, finalmente!

*“Não devemos de forma alguma
preocupar-nos com o que diz a maioria,
mas apenas com a opinião dos que têm
conhecimento do justo e do injusto, e com
a própria verdade.”*
Platão

RESUMO

O presente estudo buscou uma análise acerca da crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão. Justifica-se, pois, a escolha da temática para a pesquisa aqui desenvolvida com o claro intuito de investigar e compreender a crítica platônica à poesia grega tradicional. Dessa forma, o presente trabalho teve como objetivo principal investigar a crítica platônica à poesia grega tradicional, mais especificamente em sua obra *A República*. De maneira mais específica, visou analisar a crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão, bem como compreender em que termos são postas sob avaliação as possibilidades da poesia como formadora do homem justo e feliz e ao mesmo tempo estudar a crítica de Platão à poesia em sua obra *A República*. Para tanto, o percurso metodológico escolhido para a elaboração deste estudo foi o da pesquisa bibliográfica de cunho documental onde se buscou fundamentação teórica na leitura crítica-analítica de *A República*, de Platão, com ênfase no Livro X, bem como a de outras obras essenciais à compreensão da temática em questão. Inicialmente são apresentadas as considerações preliminares, contextualizando à temática desenvolvida. Em seguida, trata-se sobre *A República* e seus problemas, destacando-se neste contexto as questões relativas à justiça, à educação, à alma, às formas de governo e aos poetas. No capítulo seguinte, destaca-se o papel dos poetas, particularmente Homero e Hesíodo, que apesar de suas diferenças, pertencem ao mundo mítico que antecede ao nascimento do pensamento racional grego. No capítulo que segue Platão e os poetas na República, aborda-se o conceito de poesia apresentado por Platão inteiramente configurado com sua realidade e a dos gregos da época, na qual o mesmo busca mostrar, de maneira detalhada, a formação da cidade ideal sob as virtudes sabedoria, coragem, temperança, justiça bem como a influência da poesia nesse contexto. Por fim, são apresentadas as considerações finais para as quais a pesquisa direcionou.

Palavras-chave: Platão. A República, Poetas, Alma.

ABSTRACT

This study aimed at an analysis of the critical Platonic the traditional Greek poetry from the point of view of the citizen soul cultivation. It is justified, because the thematic choice for research here developed with the clear intention to investigate and understand the Platonic critique of traditional Greek poetry. Thus, this study aimed to investigate the Platonic critique of traditional Greek poetry, more specifically in his work *The Republic*. More specifically, aimed to analyze the critical Platonic the traditional Greek poetry from the point of view of the citizen soul cultivation, as well as understand what terms are put under review the poetry of possibilities as forming the just and happy man and at the same time study the critique of Plato poetry in his work the *Republic*. Thus, the methodological approach chosen for the preparation of this study was the literature on documentary evidence which we sought theoretical foundation in the critical-analytical reading of *The Republic*, Plato, with emphasis in Book X, as well as other essential works the understanding of the subject in question. Initially we present the preliminary considerations, contextualizing the theme developed. Then it is about the *Republic* and its problems, especially in this context issues relating to justice, education, soul, forms of government and poets. In the next chapter we highlight the role of poets, particularly *Homer* and *Hesiod* that despite their differences belong to the mythical world that predates the birth of the Greek rational thought. In the chapter that follows Plato and the poets in the *Republic*, addresses the concept of poetry presented by Plato fully configured with its reality and that of the Greeks of the time in which it seeks to show, in detail, the formation of the ideal city under the virtues wisdom, courage, temperance, justice and the influence of poetry in this context. Finally, we present the final considerations for which research directed.

Keywords: Plato. *The Republic*. Poets. Soul.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	A REPÚBLICA E SEUS PROBLEMAS.....	14
2.1	Justiça.....	17
2.2	Educação.....	21
2.3	Alma.....	26
2.4	As formas de Governo.....	33
3	OS POETAS: HOMERO E HESÍODO.....	37
4	PLATÃO E OS POETAS NA REPÚBLICA.....	43
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	50
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	53

1 INTRODUÇÃO

Afirmar que Platão é um dos filósofos mais lidos não implica necessariamente dizer que suas visões, pensamentos, ideias e concepções sobre o mundo e o homem sejam compreendidas por todos aqueles que já o leram ou que ainda o lerão. Ao mesmo tempo em que figura como um dos grandes filósofos da Grécia antiga é, reconhecidamente, o mais brilhante discípulo de Sócrates.

E é exatamente entre os seus trabalhos que se destaca uma categoria que é classificada como diálogos socráticos, isto é, trabalhos constantes das obras de Platão, em particular, os quais objetivam reproduzir os diálogos que Sócrates tinha com outros cidadãos gregos, nas quais explicitava suas ideias filosóficas. Como explica Coelho que:

A República de Platão é um diálogo no qual Sócrates e seus interlocutores buscam uma definição de justiça consonante com o projeto ético e político, de formação do indivíduo e constituição da pólis perfeita. O Livro X, último da obra, desenvolve, primeiramente, a justificativa de a poesia ser banida da cidade e, em segundo lugar, o relato mítico de Er, razoavelmente esperançoso, do que acontece com a alma após a morte do indivíduo. (COELHO, 2005, p. 3)

Com base nessa explicação, *A República* é considerada como a verdadeira essência da filosofia platônica. A obra é fecunda para as concepções das teorias metafísica, epistemológica, ética, política e psicológica, em particular pelo aprofundamento e abrangência na investigação destas temáticas, o que não se verifica em nenhuma de suas outras obras (PURSHOUSE, 2010).

Se cada leitura é apenas uma possibilidade dentre as inúmeras possibilidades de leitura que um texto oferece, levando-se em consideração o contexto histórico-social em que se inserem o texto e o leitor, isso muito se aplica à obra de Platão, *A República*. Neste estudo, apresenta-se não apenas as impressões pessoais a partir das inúmeras leituras da obra de Platão, mas uma possibilidade de compreensão acerca da questão da poesia no estado ideal platônico tratada de maneira mais aprofundada no Livro X de *A República*.

Deve-se levar em conta, aqui, o fato de que Platão reconhece de algum modo os poderes do mito quando elabora o mito de Er. É de se perguntar se em algum momento Platão quis mesmo expulsar da cidade perfeita a arte ou apenas a

formação da alma baseada nela, ou seja, o costume de se ter a arte como leitura da realidade, como fonte de verdade (HAVELOCK, 1996).

Porque a arte, mais especificamente a poesia, é assunto de discussão no início de *A República* e volta a ser um problema no último livro da obra? Devem-se procurar evidências na própria obra, principalmente no final dela e na crítica de Platão à arte (ou à vivência na arte), para responder essas questões ou pelo menos elucidá-las.

A grande discussão acerca da influência da poesia e da imitação na formação do cidadão se dá no Livro X. Nele, Sócrates mostra-se mais enfático quanto à intenção de banir da *polis* por ele idealizada tanto a poesia, quanto a imitação da arte. Para tanto, apresenta densa reflexão filosófica na qual estabelece distinção entre as ideias, os objetos sensíveis e os objetos da arte (TEIXEIRA, 1999).

Para Sócrates, o poeta e o pintor utilizam-se da mimese ao se referirem aos objetos sensíveis, ou seja, a aparência dos verdadeiros objetos, os inteligíveis; o que coloca essas descrições (as representações do poeta e do pintor) em um plano terciário em relação à verdade, pois, segundo ele, o imitador não possui nem ciência, nem opinião sobre aquilo que imita. Sendo estes os principais argumentos apresentados que justificam o banimento da poesia da cidade ideal (BERNARD, 1989).

Nesse particular, reside a grande inquietude que suscitou a temática da pesquisa aqui desenvolvida. Que razões levaram Platão a determinar o banimento da poesia na cidade perfeita, na obra *A República*? Essa questão, uma das mais controversas e incontornáveis dentro da reflexão filosófica platônica, ao longo dos tempos, tem dividido opiniões daqueles que se lançam como leitores que buscam entender o pensamento de Platão, mais ainda para os estudiosos da Filosofia. Acreditamos que uma investigação a partir dessa temática, sem a pretensão de apresentar todas as respostas, em muito acrescenta em termos de análise filosófica.

Refletir sobre a crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão faz-se necessário quando se busca elementos discursivos que auxiliem esta compreensão. Assim, as seguintes questões norteadoras são imprescindíveis: em que sentido a poesia figura como ameaça a cidade ideal de Platão? Tal proposição não seria apenas uma construção metafórica

para explicar as questões metafísicas explicitadas a partir dos conceitos de mundo sensível e mundo inteligível?

Assim sendo, neste estudo buscamos uma análise acerca da crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão. Justifica-se, pois, a escolha da temática para a pesquisa que se pretende desenvolver com o claro intuito de investigar e compreender a crítica platônica à poesia grega tradicional.

Dessa forma, o presente trabalho teve como objetivo principal investigar a crítica platônica à poesia grega tradicional, mais especificamente em sua obra *A República*. De maneira mais específica, visou analisar a crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão, bem como compreender em que termos são postas sob avaliação as possibilidades da poesia como formadora do homem justo e feliz e ao mesmo tempo estudar a crítica de Platão à poesia em sua obra *A República*.

Para tanto, o percurso metodológico escolhido para a elaboração deste estudo foi o da pesquisa bibliográfica de cunho documental onde se buscou fundamentação teórica na leitura crítica-analítica de *A República*, de Platão, com ênfase no Livro X, bem como a de outras obras essenciais à compreensão da temática em questão.

Em sua estrutura, o trabalho inicialmente apresenta as considerações preliminares, contextualizando à temática aqui desenvolvida. Em seguida, tratamos sobre *A República* e seus problemas, destacando-se neste contexto as questões relativas à justiça, à educação, à alma, às formas de governo e aos poetas. No capítulo seguinte, destacamos o papel dos poetas, particularmente Homero e Hesíodo, que apesar de suas diferenças, pertencem ao mundo mítico que antecede ao nascimento do pensamento racional grego. No capítulo que segue Platão e os poetas na *República*, abordamos o conceito de poesia apresentado por Platão inteiramente configurado com sua realidade e a dos gregos da época, na qual o mesmo busca mostrar, de maneira detalhada, a formação da cidade ideal sob as virtudes sabedoria, coragem, temperança, justiça bem como a influência da poesia nesse contexto. Por fim, são apresentadas as considerações finais para as quais a pesquisa direcionou.

2 A REPÚBLICA E SEUS PROBLEMAS

Discípulo de Sócrates, o filósofo grego Platão (428 a.C. – 348 a.C.) foi o precursor da tradição filosófica no Ocidente. Boa parte de seus escritos filosóficos foi produzida em forma de diálogos, cujo principal personagem era seu próprio mestre, Sócrates, a quem o fez de porta-voz de suas ideias (JAEGER, 2003).

Ao pensar sobre sua realidade, a realidade de seu tempo, Platão se propôs a resolver os problemas de sua época. Neste sentido, seu grande questionamento: como impedir que a *polis*, cuja tradição se encontrava ameaçada de naufragar na anarquia dos interesses particulares e da dispersa? Como, então, resgatar a cidade do caos em que estava imersa, chegando a ponto de condenar à morte aquele que tinha sido o farol da verdade nas discussões, ou seja, Sócrates?

A base da Filosofia ocidental teve como fundamento as ideias desenvolvidas por Platão, mais detidamente as ideias sobre a metafísica ocidental, cita-se, como exemplo, o próprio conceito de Ideia. Tanto é que, para Platão, “estamos destinados a viver diversas vezes, durante as quais passamos por um processo de purificação e temos a chance de evoluir” (BOBBIO, 2001, p. 47).

Por esse entendimento, sempre, e anterior ao evento das almas ocuparem um novo corpo, passa-se um período no mundo das Ideais. Por essa perspectiva, a partir dessa visão platônica, teríamos a oportunidade de contemplar as formas perfeitas. Como expõe Bobbio que:

Assim, contemplamos a forma perfeita da mesa, ou seja, o arquétipo de todas as mesas que são construídas em nosso mundo material. Contemplamos a forma perfeita de um cavalo, da qual todos os cavalos terrestres são cópias imperfeitas. Nesta dimensão contemplamos também o Bem, a Virtude, a Beleza e outros conceitos abstratos (BOBBIO, 2001, p. 47).

De acordo com Platão, todas as coisas no mundo perceptível não passam de uma imitação, de uma cópia imperfeita das coisas existentes no mundo das idéias, embora o filósofo não tenha feito uma lista de todos os entes Ideais que têm uma cópia no mundo material.

Segundo o pensamento de Platão, guardamos as lembranças do mundo ideal e as conservamos desde o momento em que viemos ao mundo, mas tais ideias tendem a se apagar com o passar do tempo. Por conseguinte, à medida que o tempo passa, gradativamente, as lembranças dos conceitos deste mundo ideal, perfeito nos chegam com mais clareza, e isso se dá principalmente através da busca do conhecimento, em particular pela prática da filosofia.

Podemos entender essa explicação sobre a condição do ser humano a partir do Mito da Caverna, narrativa metafórica bastante conhecida e difundida pela filosofia ocidental. Nesse episódio, encontrado no livro VII de *A República* e narrado por Sócrates, relata-se a história de alguns presos que se encontram acorrentados no fundo de uma caverna, sem nenhum contato com o mundo exterior. Do mundo exterior, têm apenas a projeção, nas paredes da caverna, do que lá acontece, e acreditam que aquilo que vêem é o mundo real. Ao conseguir libertar-se da caverna, um dos prisioneiros consegue ter a visão do mundo, retorna à caverna e tenta convencer os demais sobre a realidade do mundo exterior.

A grande mensagem implícita nesta metáfora consiste em mostrar e ressaltar o processo de aprendizado do homem rumo à sabedoria a partir do desvelamento do conhecimento, como pode ser entendida neste excerto de *A República*:

Quanto a mim, minha opinião é esta: no mundo inteligível, a idéia do bem é a última a ser apreendida, e com dificuldade, mas não se pode aprendê-la sem concluir que ela é a causa de tudo o que de reto e belo existe em todas as coisas; no mundo visível, ela engendrou a luz e o soberano da luz; no mundo inteligível, é ela que é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e é preciso vê-la para se comportar com sabedoria na vida particular e na vida pública (PLATÃO, 2001, p. 228)

Porém, Platão extrapolou esse entendimento e concebeu todo esse processo educativo não apenas como ação de conhecer, mas vinculou a esse processo a função especialíssima de preparar os futuros governantes e governados para a formação de uma Cidade ideal. Na sua visão, esta Pólis só poderia ser governada pelos filósofos, pois, para ele, estes são os mais preparados para administrar uma República.

A esse respeito, Sócrates, em um dos diálogos, reitera:

Aliás, Glauco, nota que não seremos culpados de injustiça para os filósofos que se formarem entre nós, mas teremos justas razões a apresentar-lhes, forçando-os a encarregar-se da orientação e da guarda dos outros. Diremos

a eles: “Nas outras cidades, é natural que aqueles que se tornaram filósofos não participem nos trabalhos da vida pública, visto que se formaram a si mesmos, apesar dos governos destas cidades; ora é justo que aquele que se forma a si mesmo e não deve o sustento a ninguém não queira pagar o preço disso a quem quer que seja. Mas vós fostes formados por nós, tanto no interesse do Estado como no vosso, para serdes o que são: os reis das colméias; demos-vos uma educação melhor e mais perfeita que a desses filósofos e tornamos-vos mais capazes de aliar a condução dos negócios aos estudos da filosofia. (PLATÃO, 2001 p. 231).

Nesta fala, fica evidente a posição que deve ocupar os filósofos na sociedade idealizada por Platão, pois “apenas na condição de o político se tornar filósofo (ou vice-versa) é que se torna possível construir a Cidade autêntica, ou seja, o Estado verdadeiramente fundado sobre o valor supremo da justiça e do bem. (REALI & ANTISERI, 1990, p. 163).

É notório, pois que a grande virtude dos governantes da república platônica é a sabedoria, cuja característica principal é a alma racional, aquela que aprendeu a contemplar o Bem, a partir do pleno exercício do ato de filosofar.

Seguindo um esquema hierárquico no Estado ideal platônico, Platão cita a classe dos guerreiros, na qual se destaca a força irascível da alma. Ele estabelece comparação entre os guerreiros e os cães de raça; ambos dotados, ao mesmo tempo, de mansidão e ferocidade, cujas principais virtudes são a fortaleza e a coragem.

Aos camponeses, comerciantes e artesãos, Platão reservou a terceira classe na hierarquia social. Segundo ele, o espírito concupiscível na alma, o apego e a sede por prazeres dos sentidos são as características dessa classe social, cuja virtude é a temperança, primordial para o correto desempenho de seu papel na sociedade idealizada, visto que esta virtude tem por princípio disciplinar seus desejos e prazeres, tornando-os submissos às classes superiores.

Pelo exposto, inferimos que:

Esta ordenação do Estado platônico é na realidade uma grande metáfora da alma humana – assim com o é também o mito da caverna. As três classes representam tendências inatas no homem que levam a alma para o desejo, para a ira e para a sabedoria. Neste aspecto a obra *A República*, apesar dos detalhes quanto ao governo que apresenta, é uma analogia sobre a vida humana, sob a ótica das Idéias.

Jaeger (2003, p. 752) corrobora essa assertiva ao informar que

O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a Alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da República platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a “imagem reflexa ampliada” da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é nunca atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude do modelador de almas. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado.

A esse respeito, são pertinentes as palavras de Guinsburg (2006, p. 52):

A experiência que o nosso filósofo teve em Siracusa, localizada na Nova Grécia (sul da atual Itália), parece tê-lo trazido de volta à realidade política. Platão chega então à conclusão de que é necessário elaborar constituições escritas, para que os governados possam ter mais controle sobre o governante, na forma de um compromisso entre as partes (se bem que uma, o governante, sempre tivesse mais poder).

Os diversos problemas nas formas de governo são mostrados e discutidos por Platão de maneira mais aprofundada em suas obras *A Política* e *As Leis*. Nas referidas obras, ele formula a real hipótese de que nem todos os Estados teriam governantes perfeitos como a sua República. Das grandes questões tratadas na obra, ganham destaque temas principais como a justiça, a educação, a alma entre outros que giram em torno da organização política e social.

2.1 Justiça

“De onde provém o surgir das coisas, de lá também vem o seu desaparecer – à medida que estas fogem indo dar no mesmo – de acordo com a necessidade; de fato, as coisas rendem justiça e prestam o que é devido umas às outras, de acordo com a ordem do tempo”.

Anaximandro

Sabemos que o pensamento filosófico passou por um longo período sendo gestado. Da mesma forma, é de nosso conhecimento que nasceu na poesia o pensamento pré-filosófico a qual lançou as bases para as grandes doutrinas morais da Grécia clássica e helênica.

A esse respeito, Luiz Antonio Belini acrescenta:

Embora em Homero não se encontre ainda uma noção elaborada de justiça, nem mesmo a palavra usada por Platão para designá-la, *dikaiosyne*, é certo que a noção de justo e injusto já estavam presentes. Alguns autores vêem no primeiro livro da *Odisséia*, o documento mais antigo entre os gregos que

revela, ainda que incipientemente, uma consciência da própria responsabilidade moral (BELINI, 2009, p. 14).

De acordo com o entendimento de Havelock (1996), a justiça no pensamento pré-socrático não ultrapassa os limites impostos pelas regras de comportamento e de regularidade, as quais se constituíam nas normas fundamentais da sociedade homérica; que "coisa a justiça é formalmente e definitivamente, não nos vem dito" (p. 334), pois o "vocabulário sobre a justiça reflete seguramente as conseqüências de uma aumentada prática e procedimento legal na cidade-estado, que podemos imaginar como leis e fórmulas legais que se multiplicam sempre que venham escritas" (p. 365).

Ainda não é certo como e quando ocorreu a mudança de significado na terminologia, contudo, como bem informa Del Vecchio (1946, p. 16), "o aparecimento de *dikaiosyne* nos textos históricos assinala o ponto de partida de um outro processo intelectual". Ainda que a justiça não existisse na condição de conceito, sua criação terminológica *dikaiosyne* já sinalizava a existência uma justiça intrínseca ao homem e outra praticada nas relações sociais.

A esse respeito, Havelock (1996, p. 265) explica que:

Dikaiosyne é uma qualidade pertencente ao *dikaios*, isto é 'homem de justiça', cujas características vêm descritas no mito da *Odisseia*. [...] Platão levará a termo este processo de interiorização da justiça como qualidade humana considerando-a uma virtude da alma.

A partir da questão da justiça, tal como apresentada por Sócrates, podemos listar alguns de seus elementos básicos.

Para ele, a justiça se apresenta intimamente ligada à questão do estado, e por isso entendida dicotomicamente como virtude moral e política, assim como outras virtudes se imbricam e se diluem na ciência, isso porque ele "concebe a ciência e toda virtude essencialmente como justiça interior, isto é, como consciente vontade do bem", e exatamente neste contexto que se inscreve sua grande missão, qual seja: "tornar os concidadãos melhores e conseqüentemente, justos. A isto empenhou sua vida radicalmente" (REALE, 1991, 314).

A tese da identidade das virtudes e ciência implicava, em primeiro lugar, a unificação das tradicionais virtudes, como a sapiência, a justiça, a sabedoria, a temperança e a fortaleza em uma só e única virtude, exatamente porque, na medida em que são virtudes, cada uma e todas se reduzem essencialmente ao conhecimento (Op.cit. p. 315).

Diante da cidade e suas leis, sem hesitar, Sócrates ratifica o princípio pelo qual “os privados não podem pretender se fazer superiores às leis e às sentenças públicas... que a cidade pode salvar-se e reger-se somente se os cidadãos saibam acolher as sentenças e respeitar as normas estabelecidas” (PAPPAS, 1995, p. 97). Sócrates pressupõe as leis como garantia da justiça entre os cidadãos.

Neste percurso histórico, num movimento de resgate à origem e evolução da justiça pré-platônica, é bastante nítido o entrelaçamento com realidades afins, que ora numa perspectiva mítico-religiosa, na qual se harmonizam vontade e ordenamento dos deuses; ora pelo prisma naturalista, sob a ordem cosmológica.

Contudo, ao se lançar a luz sobre a vida do homem na polis, vemos, pois uma justiça que se imbrica. Nas palavras de Belini (2009, p. 28):

Quando se reflete sobre a vida do homem na polis, a justiça se entrelaça com sua organização: a forma de governo, principalmente dique como virtude aristocrática; com as leis que regem as relações entre os cidadãos e dos cidadãos com o estado; sobre o caráter das virtudes, sua origem e possibilidade de ensino, etc.

Os registros filosóficos e as muitas análises a esse respeito nos conduzem a certeza de que, em se tratando da explanação e entendimento sobre justiça, Sócrates figura entre os homens como aquele que melhor pautou sua vida sobre esta concepção, fundando sobre esta base a concepção de justiça, seja enquanto consciência no agir em direção aos deuses e aos concidadãos, ou enquanto virtude, tomada como caminho possível em direção ao bem e à felicidade; ou ainda como sabedoria, virtude que conduz a uma missão, uma vez que possibilita a vivência das leis com liberdade (HAVELOCK, 1996).

No início de *A República*, Sócrates desenvolve seu diálogo e o primeiro interlocutor é Céfalos, pai de Polemarco. Quando questionado por Sócrates sobre a velhice, Céfalos se declara feliz principalmente por ter vivido de modo justo, muito por acreditar ter restituído o que era devido aos deuses e aos homens (ROSEN, 1990 *apud* BELINI, 2009, p. 42).

Todas as coisas surgem e desaparecem. Surgimento e desaparecimento, nascimento e morte, vêm do mesmo “lugar”, do apeíron - o abismo. É a partir do abismo que as coisas surgem e desaparecem, seguindo os ditames da necessidade, o destino. Cada coisa, que vem à luz, surge à medida que ocupa o lugar que lhe é destinado no universo. E cada coisa está relacionada com todas as outras coisas, num ajuste bem articulado. Essa justeza (a Justiça) rege, pois, o relacionamento das coisas no

universo: suas correspondências, seu dar e receber. Justiça significa, neste sentido, o que as coisas devem umas às outras, devido ao íntimo pertencimento que as liga (COELHO, 2005, p. 6).

Segundo Platão, há uma correlação entre justiça e virtude. Para ele, o projeto de uma cidade feliz perpassa por essa articulação; a justiça articulando-se com a virtude direcionada ao coletivo, única forma de garantir a finalidade da polis: ser um lugar seguro e promotor de felicidade.

Isso fica evidente nas palavras de Quillici Neto (2002, p. 42):

A justiça seria a virtude que atribui a cada um a sua parte, mas esse senso de justiça seria exercido tanto no interior do homem como no seio da cidade-estado, onde os homens se relacionam. Ou seja, o justo se manifestaria em dois planos. No interior do indivíduo, estaria atrelada a submissão dos instintos à razão; e na polis, estaria adequada à ordenação de cada um em sua melhor função, ou seja, marcada pela sistematização entre as classes laboriosas, como os artesãos (dedicados à produção de bens materiais), os guerreiros (soldados encarregados de defender a cidade), e os filósofos (guardiões incumbidos de zelar pela observância das leis e promotores principais da justiça idealizada). Dentre esses últimos, deveria ser escolhido o melhor indivíduo para governar a cidade, o rei-filósofo. Com isso, a cidade ideal se apoiaria numa divisão racional do trabalho, em que cada um exerceria uma função específica conforme sua competência.

Como bem ratifica Platão, essa ideia da justiça virtuosa harmoniza as vantagens dos indivíduos com o melhoramento do coletivo, uma vez que “é um bem que se pratica por si mesma e pelas consequências que produz”¹. Disso, depreende-se o entendimento de *bem alheio* enquanto o *bem do outro* vista como comum, isto é, vislumbram-se as necessidades individuais suprimidas de forma satisfatória.

De acordo com Silva (2007, p. 20):

O importante para Platão seria a construção do bem comum a partir de uma repartição adequada de funções, conforme a qualidade de cada tipo de homem e segundo a dotação de sua natureza. Nisto estaria a justiça da cidade: que cada um fizesse a sua parte visando o benefício geral da República. Será algo diferente de Aristóteles, que pensará a justiça como parelha a uma suposta igualdade proporcional; mas próximo de Hobbes, que conceberá a justiça independentemente da igualdade entre os homens, tendo em vista que a importância da justiça estará no respeito ao pacto social.

Nesse contexto, são pertinentes as ponderações de Belini (2009, p. 70):

Este problema da dificuldade em concretizar o estado justo é por si já um grande ponto de interrogação quanto à "naturalidade" da definição de justiça platônica. Afinal, é de se supor que todo indivíduo encontre interesse em

¹ Platão, 2001, 357c.

desenvolver aquilo que lhe é próprio, justamente porque faria aquilo que gosta e que, portanto, lhe dá prazer e conseqüentemente, de algum modo, felicidade. Ora, onde tudo deverá acontecer em conformidade com a natureza de cada um, também o estado justo deveria ser natural. Ao invés, é evado de elementos arbitrários e de falsidades.

Sobre isto escreveu Del Vecchio citado por Belinni (2009, p. 70):

[...] exatamente o desenho da República, qual é traçado por Platão, constitui neste propósito tantos elementos empíricos e arbitrários, que é por si a melhor demonstração da insuficiência daquele princípio para resolver plenamente o problema da justiça.

Como bem explica Platão, a justiça é a virtude das virtudes, é ela quem orchestra as diferentes ações dos homens na cidade visando o ordenamento e a unidade. E na tentativa de se definir o que é justiça a partir dos diálogos estabelecidos em *A República*, outras temáticas são introduzidas, a exemplo do processo educacional.

2.2 Educação

“Diferente dos animais, que estão na natureza como seres já dados, prontos, e, portanto, fechados, o homem traz consigo o imperativo de crescer sempre mais no seu ser. Sua vida se manifesta como abertura. Através da relação e na relação, existe a possibilidade de ser mais e melhor. A vida do homem, antes de mais nada, se apresenta como um encontro. Essa possibilidade aberta ao homem nós a chamamos de educação”.

Evilázio Teixeira²

Melhor que qualquer outro daquela época, foi Platão quem vislumbrou a importância da educação e da informação para a formação do homem e, conseqüentemente, para a estabilidade da polis. Tendo, pois, definido aquilo que é justo, ou seja, a ideia de justiça enquanto virtude das virtudes, ele afirma que

[...] devem os encarregados da cidade apegar-se a este sistema de educação, a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações, para que não haja inovações contra as regras estabelecidas na ginástica nem na música.

² Cf. TEIXEIRA, 1999, p. 26.

Platão busca, através dos diálogos, refletir profundamente sobre alguns problemas oriundos do contexto social e histórico. Questão ontológica é a educação, discutida exaustivamente.

Um dos primeiros diálogos de Platão parece refletir diretamente alguns problemas do contexto social e histórico. Um desses problemas consiste em saber qual o lugar do *logos* na cidade, pois os gregos, ao inventarem o diálogo e a democracia, a retórica e a lógica, não estão livres do mal entendidos (*sic*), dos discursos falsos (PAVIANI, 2008, p. 30)

Assim, entendemos que a grande meta de Platão em *A República* é a educação moral, e isso fica evidente nos diálogos, mais precisamente no seguinte questionamento: “a virtude, a excelência, a qualidade pode ou não pode ser ensinada?”.

A esse respeito, Paviani (2008, p. 36) esclarece que a questão do ensino, da virtude em particular, vincula-se a outras questões que passa necessariamente pela acepção do termo *Arete*, ou *Paidéia*.

As questões filosóficas que envolvem a compreensão e a possibilidade de se ensinar a *Arete* estão também relacionadas ao problema do uno e do múltiplo; as relações entre o mundo das ideias e o mundo do sensível, à passagem do conhecimento fundado na opinião para o conhecimento teórico. [...] O objetivo fundamental da educação e do conhecimento filosófico platônico consiste em alcançar a excelência humana, os valores morais e políticos, próprios do aperfeiçoamento humano.

Com base no exposto, somos levados a entender que em Platão a educação é concebida como um processo ético, cuja dimensão moral não é ignorada ou colocada em outros planos, como ocorre nos dias atuais. Isso muito em função de sua formação e conhecimento, uma vez que ele

Conhece a organização educacional. Leu Homero e Hesíodo. Participa do debate político. Respeita o pensamento político e jurídico de Sólon. Critica a visão cosmológica dos pré-socráticos, como Parmênides e Heráclito. Não ignora os sábios de sua época, os poetas e os trágicos, como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Conhece as comédias de Aristófanes e os textos de Tucídides e outros (PAVIANI, 2008, p. 39).

Ainda sobre a educação no contexto histórico e social de Platão, podemos fazer referência ao diálogo *Protágoras*, no qual fica explícito que a educação destinada às crianças de 7 a 14 anos de idade deve primar pelo ensino das letras, da educação física e da música, mas também deve, além disso, ultrapassar os aspectos mentais e físicos em direção a excelência moral. Segundo Platão, “é necessário que a educação comece desde a infância, precedida de grandes cuidados, para que se prolongue durante a vida”.

Em *A República* são abordados assuntos de natureza diversa, contudo, o principal tema é a justiça, pois percebemos claramente em toda a obra que Platão volta sua preocupação para com a estrutura de um Estado bem constituído, por isso sua grande preocupação com a educação do homem desde a infância, entendendo a educação dos jovens como preparação dos possíveis guardiões de cidade, principalmente com o intuito que de torná-los homens com a habilidade de discernir entre a justiça e a injustiça.

Pelo esboço de seu projeto educacional, Platão confere ao homem e ao contexto social em que se insere maior complexidade. Especificamente em relação à educação, propõe um ensino pautado em métodos dialéticos, éticos e epistemológicos apropriados e eficazes na explicação das tensões existentes nas dicotomias individual/coletivo, uno/múltiplo, sensível/inteligível, falso/verdadeiro.

Há uma relação direta entre a natureza e a aprendizagem. Cada pessoa nasce com uma disposição para efetivar uma função que lhe determinará a vida na *polis*, e cabe ao governo garantir que esta disposição seja cumprida pelos cidadãos. Há a prática manual para os cidadãos comuns, da terceira classe. Há aqueles que vão aprender a ter coragem e temperança, que são os guardiões, e, desta última classe, sairá para obter sabedoria provinda do conhecimento do Imutável. Os primeiros vão ser educados para assegurar uma vida de paz ao restante dos habitantes. Os segundos vão aprender a zelar para que a lei beneficie o coletivo. (SILVA, 2007, p.49)

Enfatizamos, porém, que, na visão de Platão, não são todos os habitantes da polis que serão submetidos ao processo educacional: negociantes e artesãos devem aprender com os pais suas funções; aos guardiões e governantes, uma longa preparação, especificamente de educação da alma, para que saiba governar a cidade com justiça.

No tocante ao processo educativo destinado aos guardiões e governantes, este se apresenta em etapas. Nas duas primeiras etapas, o aprendizado da música, a educação do físico por meio da ginástica e o aprendizado da formação militar são igualmente oferecidos a essas duas classes. Por último, o ensinamento da ciência do Bem àqueles que se mostrarem com perfil de governante (SILVA, 2007).

Nesse processo educativo, destaca-se o ensino da música. Como bem destaca Silva (2007, p. 50), “a música deve vir em primeiro lugar, por produzir harmonia e ordem na alma”, mas também por que

O ensino da música tem a finalidade de proporcionar um lugar saudável, desde a infância, para que os guardiões sejam conduzidos a imitar, apreciar

e se harmonizar com a razão formosa. Esta forma de imitação do belo e da perfeição, através dos ouvidos e olhos, tem o intuito de transportar para além da própria música, permitindo que se atinja a razão mais perfeita e harmoniosa. Pois, o que há na música é a imitação daquilo que a alma já traz em si mesma. (Op.cit. p. 51)

Quanto à ginástica, Platão julgava seu ensino indispensável à fortaleza do preparo físico, mas articulado com o ensino da música, por entender que esta conferia ao homem de aspecto atlético sensibilidade. Sempre enfatizava, em seus debates, a importância que deve ser dada aos jovens no período de sua formação, por entender que é nesta fase que melhor “conseguimos infundir, mais facilmente, na alma juvenil a orientação para vida, redundando mais em benefícios da segurança do próprio Estado”³.

Por essa razão, Platão recomendava vigilância quanto à influência da arte na formação sociológica, e isso não se restringia aos poetas, como enfatizado por diversas críticas e tratado de maneira específica nos livros II e III, e detidamente no livro X, mas aos artistas de um modo geral, desde que suas criações apresentassem a indício do vício, da intemperança, da vileza ou da indecência.

Platão afirma que “educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que arranjam a introduzir a ciência numa alma em que ela não existe como se introduzissem a vista em olhos cegos”⁴. Como bem o interpreta Teixeira (1999, p. 51):

O papel da educação não é dá a visão, mas orientar os olhos para a direção certa. E aqui é que se coloca justamente o problema: como se haverá de proceder a uma educação integral, de forma mais fácil e completa, que possibilite ao homem olhar para a direção certa e realizar na sua existência aquilo para o que é chamado a ser?

É certo que a resposta para tal questionamento não é tarefa das mais fáceis. Encontra-se, todavia, implícita na afirmação de que, segundo o discípulo de Sócrates, “a educação é a arte do desejo do bem”, o que pode ser comprovado nos livros VI e VII de *A República* nos quais Platão evidencia a importância do bem na e para a formação do homem, e do filósofo em particular.

E os inconsolados com tais resoluções, convenientes à moral social, deveriam ser proibidos de exercer função artística, para não corromper o bom gosto e, conseqüentemente, os costumes sociais que atingem a mocidade na escola da vida. Arte, dizia Platão, é aquela que educa e

³ MALVEIRA, Antonio Nunes. **A Educação na República de Platão**. Disponível em <http://www.filologia.org.br/abf/rabf/7/024.pdf>. Acesso 14 maio 2016.

⁴ A República, 518c.

orienta os jovens para a formação de uma sociedade sábia, livres da depravação moral. É necessário que a educação comece desde a infância, precedida de grandes cuidados, para que se prolongue durante a vida⁵.

No entendimento de Platão, “se o juiz julga a alma humana, aquilata seus defeitos e seus crimes, a condição primordial é ser íntegro”, para que tenha a capacidade de sentenciar os delitos alheios, então não pode ser contaminado pelos maus hábitos na juventude.

Para chegarem à idade adulta sendo justas e operosas, a educação oferecida às crianças deve ter como princípio norteador um sistema de normas, pois “o hábito da ordem é a base da educação”. Mas não apenas a educação teórica seria a ideal, em função de sua incompletude, uma vez que não apresenta objetivos comuns, tampouco resolve todos os problemas de uma comunidade social, por isso deve estar atrelada com a prática. Por este motivo Platão diz que “A verdadeira educação é aquela que mais contribui para civilizar os homens em suas relações entre si”, pois, “A alma convenientemente educada, melhor se encarrega de si mesma”.

A partir desse pensamento, Malveira afirma que:

A educação deve ter um objetivo na vida e, por isso, o professor deve transmitir aos alunos o que é útil, contudo, procurando sempre cultivar a virtude, ignorando as opiniões contrárias: este é o verdadeiro papel do educador. Os jovens devem receber uma educação adequada durante o período de crescimento, amadurecer o intelecto para que possam mergulhar no estudo da filosofia e da dialética, ensinamentos perigosos quando não há um estado de espírito bem alicerçado para recebê-los.

No projeto da polis ideal, a tese defendida por Platão é a de que somente os filósofos estariam aptos a governar, e a educação, somente ela, poderia oferecer ao homem a formação completa.

De acordo com Teixeira (1999, p. 29):

O filósofo, segundo Platão, é o mais bem preparado para governar a cidade, pois, graças ao seu conhecimento e sabedoria, adquiridos com a educação, poderá fazer boas leis que garantam a harmonia e a superação das conseqüentes contradições da vida em sociedade.

Assim, a educação, por essa perspectiva, tem a função primordial de resgatar o homem de seu estado de alienação. Segundo Pappas (1995, p. 149), a educação para Platão “é antes uma conversão, em que a alma leva a cabo uma reorientação”.

⁵ MALVEIRA, Antonio Nunes. **A Educação na República de Platão**. Disponível em <http://www.filologia.org.br/abf/rabf/7/024.pdf>. Acesso 14 maio 2016.

2.3 Alma

“Visto que toda a ética de Platão está ligada a diferenciação entre mundo ideal e mundo sensível, a sua Filosofia como um todo necessita de provas para os aspectos ligados a alma. Ao saber que, para a doutrina platônica, o objetivo do ser humano é purificar sua alma a fim de que retorne ao mundo ideal, todo o agir humano no mundo sensível, sua existência e escolha do mal está relacionado com o modo com que o homem vive a fim de que possa atingir uma vida plena após a morte”.

Pegoraro & Souza⁶

Em todo percurso de desenvolvimento e construção do pensamento filosófico, muitos conceitos importantes foram construídos nesse processo histórico e tiveram seu sentido ressignificado e ratificado na medida em que se deu o desenvolvimento do pensar, como por exemplo, o conceito de alma.

Foi exatamente a partir de Homero que surgiu uma nova concepção de alma relacionada à matéria, isto é, ao corpo e, desde os primórdios das religiões gregas até a filosofia inaugurada por Tales de Mileto, essa temática tem sido fundamental para as primeiras teorias acerca do pensar humano, assim como os achados em Tales, Anaxímenes, Heráclito, Pitágoras e Empédocles. Mas somente com Sócrates surgiu um ponto áureo de desenvolvimento conceitual da alma, mais tarde desenvolvido sistematicamente a partir do pensamento platônico.

Pelos achados filosóficos, sabe-se que Platão, para tratar sobre a alma, lança mão do conhecimento advindo da relação com os órficos, Pitágoras e o ensinamento de Anaxágoras, estudiosos que abordam o assunto. De acordo com Costa e Franco (2008)⁷, esse contato de Platão com o Orfismo e com Pitágoras está registrado na própria história da Filosofia, assim como sua experiência com os ensinamentos de Anaxágoras se encontra nos relatos encontrados em Fédon (96a-99d).

O Orfismo nasceu provavelmente no século VI a.C., baseado no mito de Orfeu. Sua doutrina elaborou a concepção da origem divina da alma. Era uma concepção marcadamente dualista. O corpo era o cárcere da alma e só a morte a libertava. Por isso propunha a abstenção como norma, desde a

⁶ PEGORARO, E., SOUZA, J. Concepção e imortalidade da alma em Platão. In: COSTA, Ricardo da (coord.). **Revista Mirabilia** 11 Tempo e Eternidade na Idade Média. Jun-Dez 2010/ISSN 1676-5818. Disponível em http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2010_02_02.pdf. Acesso em 16 maio 2016.

⁷ COSTA, MB, FRANCO, IF. **A concepção platônica da alma**. Disponível em http://www.puc-rio.br/Pibic/relatorio_resumo2008/resumos/ctch/fil/filo_moniacabc.pdf. Acesso em 16 maio 2016.

alimentar até a sexual, para fins de purificação. (COSTA & FRANCO, 2006, p. 01).

Abordava a respeito da reencarnação e da natureza da alma, e contemplava três ideias-chave quais sejam: a alma está presa ao corpo para pagar uma culpa originária; as reencarnações servem para sanar essa culpa; a conduta de vida, através de iniciações e ritos, purifica a alma. Dessa forma, o sofrimento configurava como uma longa educação da alma. Nesse aspecto, o sofrimento era purificação. E no mundo inteligível, tanto as punições pelas culpas quanto os prêmios pelos méritos seriam passíveis a qualquer alma, sem distinção.

Ao fazer referência a Anaxágoras, Platão o cita no Fédon, momento em que relata sua experiência com a Filosofia da Natureza, ao desenvolver o Problema da Física (96a – 99d). No princípio relata que foi Naturalista na mocidade, mas os naturalistas estavam ocupados com o Universo e ele perguntava-se a respeito do Ser. Ao renegar a Física, tomou conhecimento do ensinamento de Anaxágoras onde ele diz que ‘o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas’ (97c). Nesse sentido, Platão pensou

[...] ter encontrado a resposta para os seus questionamentos, entendendo o espírito como causa universal, mas ficou decepcionado quando constatou que Anaxágoras usava duas dimensões de causa – o espírito para o Ser; e buscava outra para a ordem do universo. (PLATÃO, 2001, p. 89)

Nesse contexto, cita-se a teoria da Reminiscência, formulada no Mênon e rerepresentada no Fédon (72e – 77a), a teoria dos Contrários, elaborada por Heráclito e retomada por Platão no Fédon (70c – 72e; 102b – 107b); e a teoria da Semelhança, também formulada no Fédon (77b – 80b) como sendo os principais argumentos que sustentam a concepção platônica a respeito da imortalidade da alma (81a–d) e rerepresentada no Fédon (72e – 77a). Além dessas teorias, inclui-se a concepção de alma como princípio de tudo, elaborada no Fedro (245d – 246a).

A esse respeito, Julia Annas destaca que:

Fédon é o diálogo mais completo no que diz respeito à elaboração do argumento da imortalidade da alma. Quando discorre sobre a teoria dos Contrários, Platão se utiliza da estrutura dialética de apresentar uma primeira versão do argumento para num momento posterior, a partir de uma questão levantada pelo seu interlocutor, retomá-lo, aperfeiçoando. Por isso a teoria nos é explicada em dois momentos do diálogo (ANNAS, 1994, p. 65).

Disso, pode-se inferir que, no mundo sensível, uma coisa nasce do seu contrário, gera e é gerada, desde que haja, de forma cíclica, relação entre ambos, visando uma compensação recíproca das gerações. Há de se destacar a importância do fator cíclico, uma vez que no sistema linear as gerações se esgotariam (70d – 72e).

Esclarece-se que o mais certo seria afirmar que se trata aqui de coisas que possuem qualidades contrárias, considerando-se que o contrário em si, no mundo inteligível, não sofre geração ou corrupção, sendo, pois, imutável.

Ao lado da geração recíproca há a rejeição recíproca, importante característica das qualidades contrárias. Segundo Platão, “uma coisa não admite a presença do seu contrário mesmo quando a oposição não é direta”. Platão explica que:

Quando uma coisa tem em si características que fazem parte do contrário de outra que com ela se relaciona, há rejeição (104e – 105a). Podemos nos utilizar do mais simples: o número 3 e o conceito de par. O número 3 não é diretamente contrário a par, porém uma das características de 3 é ser ímpar, que é o conceito contrário de par, assim, o número 3 rejeita o conceito de par. (PLATÃO, 2001, p. 92)

Partindo desse princípio, podem-se aplicar a teoria da geração e da rejeição recíprocas aos opostos vida/morte, introduzindo a alma como oposição indireta à morte. Por esta perspectiva, vida gera morte e morte gera vida, em compensação recíproca das gerações. Ainda que não seja diretamente contrária à morte, a alma a rejeita, ou mesmo não admite a sua presença, porque faz parte das características da vida, contrária à morte em relação direta (105d). Então, se a alma rejeita a morte, conclui-se que esta é imortal (PLATÃO, 2001).

Por essa lógica, concebendo-se o imortal como indestrutível, deduz-se que a alma não perece, nem no momento da morte, nem em qualquer momento em que esteja desvinculada de um corpo, no seu estado puro. Ou seja, se a alma traz em si a condição de imortalidade, entende-se que ela traz em si, também, a condição de eternidade (105e – 106e).

Assim, fundamentada pela teoria dos Contrários, a condição de eternidade da alma é reforçada pela teoria da Reminiscência. Sobre essa condição, Platão já havia feito um ensaio dela no Mênon, no qual estabelece diálogo que trata sobre a

natureza da virtude, momento em que ele atribui os créditos acerca da concepção da imortalidade da alma aos sábios em coisas divinas, provavelmente os órficos.

No que se refere ao ensaio inicial acerca da Reminiscência, a alma aprende porque nas tantas vezes em que se liga a um corpo, recebe as informações do mundo sensível; e nas tantas vezes em que está no seu estado puro, separada do corpo, contempla as coisas em si no mundo inteligível. Assim, não há nada que ela não tenha aprendido (81c). Paviani reitera esse pensamento ao comentar que:

Mas no Fédon Platão explica um pouco mais a teoria. Se, em função da sua natureza cíclica, não há nada no mundo sensível e no mundo inteligível que a alma já não tenha aprendido então aprender é, na verdade, recordar. O nosso saber nada mais é que reminiscência do conhecimento contemplado por nossa alma antes da geração da forma humana. Quando ouvimos ou vimos alguma coisa que nos provoca sensações e/ou nos remete a outra coisa, trata-se de uma reminiscência. O conhecimento que elaboramos das coisas no mundo sensível só é possível porque já contemplamos a coisa em si, no mundo inteligível. (PAVIANI, 2003, p. 67)

Ou seja, como aquilo que é captado no mundo sensível não passa de uma informação deturpada, e que participa da realidade em si existente no mundo inteligível, essa informação recebida é captada com certa estranheza, onde se enfrenta o processo de aprender a respeito dela. No processo de comparação das coisas, na realidade não se está comparando uma coisa com outra, mas comparando-as com a coisa em si mesma, resultado de uma contemplação anterior feita pela alma no mundo inteligível, considerando-se a ideia de que antes de nascer já se conhece tudo aquilo que pode ser definido como realidade em si.

Em síntese, Platão deixa implícito que, uma vez apropriado pelo homem, o conhecimento não se perde em cada ciclo de geração vida-morte. Para ele,

A alma já renasce com ele. O esquecimento seria apenas o abandono desse conhecimento; e a instrução seria, na verdade, a recordação do mesmo. A teoria da Reminiscência nos diz que, de alguma forma, já nascemos com o conhecimento das realidades em si, só precisamos resgatá-lo, recordá-lo. (PLATÃO, 2001, p. 99)

Uma vez entendida as teorias dos Contrários e a de Reminiscência e para que não restassem dúvidas, é apresentada por Platão a teoria da Semelhança, pela qual a alma se assemelha às coisas eternas, imortais e divinas. Nela, Platão

[...] inicia o argumento fazendo distinção de natureza entre coisas compostas e substâncias simples. Só se decompõe aquilo que tem por natureza compor-se. As coisas compostas são suscetíveis à decomposição, enquanto as substâncias simples não o são. Decompor-se significa sofrer

+corrupção, é ser instável, é perder identidade. Logo, ser composto significa ser mutável e os seres mutáveis pertencem ao mundo sensível. O corpo é composto, multiforme e corruptível. (PLATÃO, 2001, p. 102)

Assim, entende-se que, por semelhança, o corpo é mortal. Por outro lado, as substâncias simples não sofrem decomposição. São incorruptíveis, são estáveis, mantêm sempre a sua identidade.

Por esse entendimento, pode-se afirmar que uma substância simples é imutável e os seres imutáveis pertencem ao mundo inteligível. Dessa forma, a alma é uma substância simples, com forma única, indissolúvel e com identidade permanente. Assemelha-se, pois, aos seres imutáveis, ou espécies invisíveis, do mundo inteligível. Logo, pela teoria da semelhança, a alma é imortal.

Há, no Fedro, uma ideia mais complexa a esse respeito, a de que imortalidade está fundada pelo argumento da alma como coisa não gerada. Sintetizando: não sendo gerada, a alma é princípio. E se é princípio, não há como negar que é incorruptível e eterna, não move a si mesma, mas é animada por um movimento perpétuo. “Tudo o que move a si mesmo é imortal; diferentemente daquilo que é movido, pois cessa quando cessa o seu princípio impulsionador” (245c-d).

Nessa passagem, faz-se uma alusão à busca de Platão pela existência de um Ser como causa universal, indicada no Fédon, pois, segundo Platão,

[...] ele nos diz que o Ser realmente existente, que não tem forma nem cor, nem se pode tocar, e que é visível somente à inteligência, habita no supra celeste (247c). [...] é então princípio de movimento o Ser que se move por si mesmo E a esse não lhe é possível perecer nem nascer. “(...) esta é a essência da alma e o seu verdadeiro conceito.(245e) (PLATÃO, 1972, p. 52)

No Fedro, formula-se a tese de que quando a alma é perfeita, ela é munida de asas e consegue transitar pelo mundo inteligível, contemplando as coisas em si; mas perdendo as asas, torna-se imperfeita e é arrastada em direção ao mundo sensível, onde se une a um corpo. Por essa analogia, o que determina o acesso da alma ao mundo inteligível são as virtudes, ao passo que sua permanência no mundo sensível é determinada pelos vícios (246c-e). Portanto, Platão entende que:

À alma que ascende ao mundo inteligível, é dado conhecer não só as coisas em si, mas ao Ser em si. Contemplá-lo é contemplar a Sabedoria (247d-e). Por outro lado, às almas que não conseguem atingir o supra celeste, é dado apenas a formulação da Opinião. (BRUN, 1985, 28)

Com o argumento de que a alma é formada por três partes, deixa-se explícita a finalidade de se inferir que a alma é regida pela parte Racional. Disso, constrói-se a lógica de que quanto mais racional for, maior o condicionamento da alma para uma existência filosófica. E, por extensão, quanto mais filosófica se mostrar a existência, maximiza-se a possibilidade de alcançar, no mundo inteligível, às Idéias em si. Conforme comenta Rosenfield (1990, p. 123):

Na República, Platão concentra o seu discurso em questões que dizem respeito à política. Como seria o modelo de cidade ideal; que estrutura social uma cidade ideal deveria ter para um funcionamento harmônico; e qual o modelo político mais adequado para o governo dessa cidade. Quando elabora a respeito dos modelos políticos, o faz avaliando a eficiência e as deficiências de cada um, concluindo que um modelo gera outro a partir das suas deficiências, em escala degradante. Ao longo dos dez livros que compõem a República há várias passagens que fazem analogia entre os modelos políticos e as partes da alma. Nesse sentido, a alma também poderia variar do tipo ideal ao mais degradante.

Ademais, Platão formula a tese da completude da alma, ou seja, para ele a alma é inteiriça. Analogicamente, cita o fenômeno do corpo que pode, ao mesmo tempo, estar em movimento, movimentando-se a cabeça ou um dos membros, e em estado de inércia, em relação ao próprio eixo; “como um pião, parado em seu eixo enquanto sua circunferência gira (436d)”.

Por esse argumento, a alma é composta de três partes, quais sejam: a Racional ou Cognitiva, a Irascível e a Apetitiva. Na primeira, encontra-se o prazer pela contemplação do Ser, na qual se raciocina e se aprende, isto é, a parte responsável pela vida intelectual e serve de freio das outras duas partes. A segunda, a Irascível, o centro da ira, reside o prazer pelo poder e a captação das sensibilidades. A terceira parte, a Apetitiva, que guarda o prazer dos desejos fisiológicos, é a responsável pelas necessidades vegetativas, como fome, sede e outros desejos e paixões (439d / 580d).

A partir dessas especificidades, Platão conclui que “compete à parte Racional governar toda a alma. As outras partes devem ser a ela subordinadas (441e)”. Trazendo para os modelos políticos e as cidades esse raciocínio, temos que os filósofos deveriam ser governantes, ou os governantes deveriam tornar-se filósofos (473d).

Ao utilizar os mitos como estratégia de referenciar o mundo inteligível, Platão teve como intuito mostrar a experiência da alma em seu estado puro. Para ele, “a

contemplação das Idéias é fator primordial para a sua teoria do conhecimento”. Assim, entende-se que a alma é apta aos dois modos de conhecimento, a intelecção e a sensação, exatamente pelo fato de transitar pelos dois mundos, o sensível e o inteligível,. Como bem esclarece Hare (1998, p. 65):

No Fedro, Platão nos diz que o homem compreende as coisas de acordo com a Idéia. Através da reflexão, a Idéia vai da multiplicidade das sensações à unidade da verdade. Mas tal reflexão só é possível quando a alma traz em si reminiscências das realidades que contemplou no supraceleste, embora poucas almas consigam fazê-lo (249c250a).

Concluindo, pode-se dizer que, por esses argumentos, a alma é imortal, contempla as Idéias no mundo inteligível, encarna diversas vezes, e governa o corpo. Por isso aos amigos da sabedoria cabe o esforço de uma conduta no mundo sensível desapegada de todos os prazeres do corpo (Fédon, 65a) para a absolvição no julgamento ao qual a alma é submetida no mundo inteligível a fim de conseguir se aproximar e contemplar a Verdade em si, a Sabedoria, o verdadeiro Ser que rege todo o universo. O filósofo busca a essência, que não é desvirtuada nem pela ação da geração nem pela corrupção (República 485b). No entendimento de Manon (2003, p. 49):

A morte, para o filósofo, é momento importantíssimo nesse processo. É esperança de purificação através da separação de corpo e alma. Embora o primeiro argumento para justificar a importância da morte tenha sido o de encontrar com deuses e outros homens sábios e bons (Fédon, 63b); o argumento principal é o de que a única forma de contemplar a Sabedoria em si é em estado puro.

Nestes termos, as coisas em si mesmas só são acessíveis à alma quando captadas por um sentido independente do corpo. O saber elaborado com base em informações recebidas dos sentidos é falho, porque tais informações são deturpadas. Enquanto presa ao corpo, a alma não é capaz de alcançar à Verdade.

2.4 As formas de Governo

“O projeto educativo de Platão, aquele que deve traçar o caminho para a formação do homem equilibrado, maduro, sábio e feliz, é também o seu projeto político. Cidadão e cidade estão numa relação dialética de causa e efeito mútuos. Um e outra se refletem e se geram. Não há como pensar educação pessoal fora da realidade política formadora. Não há como pensar reforma social ou política senão através de uma ação educativa pessoal”.

Thiago Adão Lara

Retomando-se a ideia da dialética, Platão deduz que existem três espécies de constituições históricas, formas corrompidas da constituição ideal que se encontra no mundo das Idéias. A primeira, aplicada quando um só homem governa, imitando o político ideal; a monarquia. A segunda, quando vários homens ricos governam, imitando o político ideal.

Há democracia, quando o governo é do povo. Vale ressaltar que o conceito de democracia utilizado naquela época não é o mesmo que o atual. Efetivamente a democracia ateniense tinha como votantes somente os homens livres, que representavam aproximadamente 30% de uma população. Estrangeiros, escravos e mulheres não tinham direito a voto.

No entanto, quando estas formas de governo se corrompem, a monarquia se transforma em uma tirania; a aristocracia em oligarquia; e a democracia degenera em uma anarquia. Para assegurar a continuidade da ordem, mesmo com a decadência na forma de governo, Platão recomenda o respeito à liberdade, dosada com a manutenção da autoridade “com justa medida”.

A concepção política de Platão influenciou bastante a cultura ocidental. Basta analisarmos a estrutura social da Idade Média, para constatarmos que ela se aproxima bastante das três classes platônicas: a Igreja, os nobres e os servos, representando respectivamente os governantes-filósofos, os guerreiros e os camponeses e artesãos.

Destaca-se outro aspecto neste contexto, que é a classificação das formas de governo, também paralelos na história. Contudo, seja em relação às classes ou às formas de governo, é necessário considerar que se trata apenas de uma teoria, elaborada por um grande gênio, mas apenas uma forma esquemática – como tantas

outras – de interpretar a realidade. Cabe a nós estudarmos seus fundamentos e utilizá-los para aprofundar nossas análises da nossa realidade.

A esse respeito, Andrade (1993, p. 41) explica que:

Em várias das suas obras Platão (428-347 a.C.) fala das diversas modalidades de constituição, assunto que é desenvolvido particularmente nos três diálogos de *A República*, de *O Político* e das *Leis*.

[...] Consiste na composição harmônica e ordenada de três categorias de homens- os governantes-filósofos, os guerreiros e os que se dedicam aos trabalhos produtivos. Trata-se de um Estado que nunca existiu em nenhum lugar.

Todos os Estados que realmente existem, os Estados reais, são corrompidos - embora de modo desigual. Enquanto o Estado perfeito é um só (e não pode deixar de ser assim, porque só pode haver uma constituição perfeita) [...]

O autor afirma que a discussão dialogada sobre tipologias de governo está presente em diversas obras de Platão. Bobbio apresenta *A República* como um diálogo que descreve uma república ideal, que consiste na harmonia entre três tipos de homens: os governantes filósofos, os guerreiros e os artesãos. No final da obra de Platão, um interlocutor comenta que o estado ideal não existe em nenhum lugar do mundo. E os que existem são corrompidos em diferentes proporções.

Na verdade, Platão, [...] tem uma concepção pessimista da história (uma concepção "terrorista", como diria Kant).

[...] Platão examina demoradamente no livro oitavo são, em ordem decrescente, as quatro seguintes: timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Vê-se logo que faltam nessa enumeração duas das formas tradicionais - a monarquia e a aristocracia.

[...] não importa se são muitos ou um só que governam; nada se altera nas leis fundamentais do Estado, desde que os governantes sejam treinados e educados do modo que descrevemos. (BOBBIO, 2002, p. 64)

Bobbio (2002) afirma ainda que Platão apresenta visão pessimista do mundo, pois ele não vê o futuro como um progresso, mas sim como um regresso que tende ao fim. E esse pessimismo é explicado pelo ambiente em que Platão vivia, pois havia vivido na época em que a democracia ateniense estava se degradando.

Na parte final da obra *A República*, Platão dá a sua opinião, de forma positiva crescente, sobre a tirania, democracia, oligarquia e a timocracia. Observa-se que a monarquia e a aristocracia não foram mencionadas no diálogo exposto. Em outra citação, elas são examinadas como uma única forma de governo, pois independe se o Estado é governado por um ou por muitos, desde que seja governado por alguém competente.

Em substância, Platão também aceita que haja seis formas de governo; destas, porém, reserva duas para constituição ideal e quatro para as formas reais que se afastam, em grau maior ou menor, da forma ideal.

[...] a corrupção de um princípio consiste no seu excesso.

[...] Num Estado governado democraticamente, é a liberdade que verás proclamada como seu maior bem; por isso em tal Estado só pode viver quem for liberal por temperamento. (BOBBIO, 2002, p. 71)

Nessa parte da obra, Bobbio (2002) expõe que Platão acredita haver seis formas de governo. A oligarquia, que é a aristocracia deformada, a democracia, correspondente à politeia, de Aristóteles, e a monarquia, que quando corrompida se torna uma tirania. Afirma, também, que a timocracia estaria numa fase transitória entre a aristocracia e a oligarquia.

Platão examina o que corrompe cada governante do Estado. O aristocrático é corrompido pela fome de riqueza, desprezando o pobre; o democrático se deixa levar pelo desejo de liberdade; o monarca utiliza-se da violência para se manter no poder.

A crítica à democracia continua, afirmando que em um governo, onde a liberdade é o combustível do Estado, o espírito da liberdade reinaria acima de tudo. Portanto, os filhos não respeitariam mais os pais, os alunos ignorariam os professores e os jovens não dariam ouvidos aos mais velhos, pois todos seriam iguais perante a liberdade imposta pelo Estado. “Como se manifesta a corrupção do Estado? Essencialmente pela discórdia. “há duas modalidades de discórdia que levam uma cidade à ruína”

Bobbio justifica que através da discórdia, nascem outros tipos de males que arruinam o Estado, levando à anarquia, que representa seu fim, ou à tirania, que representa o pior tipo de constituição. Afirma, também, que a discórdia dentro da classe dirigente ou entre os governantes e os governados é a responsável pela degradação do Estado.

Como na república ideal, às três classes que compõem organicamente o Estado correspondem três almas individuais: a racional, a passional e a apetitiva. Há três espécies de necessidades: as essenciais, as supérfluas e as ilícitas. (BOBBIO, 2002, p. 76)

O mesmo autor apresenta uma teoria de Platão em que na república ideal, há três tipos de almas que compõem o Estado – a racional, a passional e a apetitiva. A constituição ideal é dominada pela racional, já a timocracia, pela passional. E por

último, a alma apetitiva domina a oligarquia, a democracia e a tirania, pois todos eles são alimentados por bens materiais.

Platão tenta distinguir os aspectos da alma apetitiva, apresentando necessidades oriundas de cada tipo de governante. O oligárquico possui necessidades essenciais, o democrático, supérfluas, e o tirano, ilícitas. É apresentado no texto, um exemplo para se entender melhor as três espécies de necessidades: “o desejo de alimentar-se é necessário; o de comer alimentos refinados é supérfluo. As necessidades ilícitas são uma modalidade das supérfluas, próprias dos tiranos, embora aflijam todos os homens.”.

No final do capítulo, o autor explica o raciocínio de Platão em relação a ordem das tipologias das formas de governo. Em ordem crescente, o pensador grego organiza a sua crença dos seis tipos de constituições: “monarquia, aristocracia, democracia positiva, democracia negativa, oligarquia e tirania”. Nota-se que a democracia é considerada a pior dos bons governos – monarquia, aristocracia e democracia, e ao mesmo tempo, é vista como a melhor dos governos corrompidos – democracia, oligarquia e tirania. Por fim, o texto propõe que as formas boas de governo são baseadas no consentimento e na vontade da população.

3 OS POETAS: HOMERO E HESÍODO

A poesia, com seus ritmos, linguagem figurada e estilo, tem sido apreciada e praticada na Europa ocidental como um tipo especial de experiência. [...] O poético e o prosaico apresentam-se como modos de auto-expressão que são mutuamente exclusivos. O primeiro é divertimento ou inspiração; o segundo é funcional. Ninguém irrompe em versos para censurar seus filhos, ou ditar uma carta, [...] e ainda menos para dar ordens ou rascunhar diretrizes. [...] Porém, na situação grega, durante a época não-alfabetizada, é justamente isso que se faria. [...] A memória toda de um povo era poetizada, e isso exercia um controle constante sobre as maneiras pelas quais eles se expressavam na fala cotidiana.

Eric Havelock

Homero e Hesíodo os educadores dos gregos, sobretudo antes do nascimento da filosofia. Num contexto onde a concepção mítica da vida e do universo e a religião pública se imbricam. E foi justamente através da poesia, unida ao direito, que os gregos "tiveram a primeira revelação da sacralidade da justiça".

Nos mitos tanto hesiódicos quanto homéricos encontramos personagens de extrema bravura, honestidade, sabedoria e um elevado senso de justiça. Esses heróis, como Aquiles, Ulisses e Heitor se tornaram arquétipos para os gregos, e esses tinham o dever de buscarem ser semelhantes aos seus heróis. O homem grego aprende desde pequeno a respeitar os deuses e a crer em seus mitos. Essas histórias ainda que fantásticas buscavam a formação de um cidadão ético, justo e sábio. Esse modo de educação pretendia educar os jovens para viver em sociedade, era um educar para a boa convivência entre todos os cidadãos.

A educação grega é dividida em dois períodos: o chamado período homérico e período histórico. É no primeiro período que a sociedade passa por muitas transformações e no qual se desenvolveram os sistemas educacionais. A educação relativa ao primeiro período é a que seria herdada nas gerações posteriores. Nesta época a educação não possuía nenhuma instituição específica, como uma escola, ou faculdade, não havia um lugar no sentido de espaço físico, como um prédio ou uma sala onde as pessoas se dedicassem ao estudo.

A educação era voltada, sobretudo para a prática de atividades físicas e não se dedicava a trabalhos literários. Os ensinamentos sobre aquilo que era minimamente necessário para a vida eram aprendidos em casa, com a

convivência da família e com as pessoas próximas; os jovens tinham contato com aquilo que praticamente não poderiam viver sem saber, quando adultos. Nas guerras e nos conselhos, nas assembléias da cidade, da polis, os jovens aprendiam o que era preciso no que diz respeito à vida pública. Homero no dizer de Platão foi “o educador da Hélade” (OLIVEIRA, 1999, p. 52)

De fato, Homero deu ao povo grego, juntamente com a paidéia, a língua, as artes e a fé religiosa nos seus deuses olímpicos. A Ilíada e a Odisséia são os textos de base da paidéia grega. Desse modo Homero, através de seus poemas acima mencionados, poemas esses que eram transmitidos pela oralidade através das gerações criou um ideal de homem, produziu uma espécie de arquétipo que deveria ser seguido por todos os homens.

Nos mitos homéricos encontramos dois personagens que deveriam nortear a educação dos jovens na Grécia são eles: Aquiles e Ulisses, que correspondem conseqüentemente às duas obras atribuídas a Homero: Ilíada e a Odisséia. Esses dois personagens representavam um ideal de virtude, bravura, temperança, poder e sabedoria. A figura desses heróis, muitas vezes comparados aos deuses, representava um modelo estereotipado que deveriam ser seguidos por todos; os jovens deveriam procurar ser iguais aos seus modelos e era principalmente nisso que consistia a educação homérica. Para Homero e para o mundo da nobreza desse tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com respeito e honra consoantes. Assentava nisso toda a sua ordem social

Esse ideal de um homem que age guiado pela razão, que é bravo, astuto, bondoso, piedoso, continua mesmo depois que os ideais filosóficos estão inseridos no contexto grego. Os gregos eram contra aos excessos da vida; um bom homem deveria ser sempre guiado pela temperança, isto é, pela exata medida, nunca errar pela falta ou pelo excesso, tudo deveria ter uma exata medida entre os extremos. Podemos observar claramente essa noção de mediania em uma passagem de Os trabalhos e os dias, escrito por Hesíodo, onde esse procurando alertar seu irmão e diz: “Néscios, não sabem quanto a metade vale mais do que o todo”

É com Homero que temos os primeiros registros sobre educação; que começa gradualmente as sementes da futura história da educação. O grande projeto educacional de Homero estendeu-se sobre todo o território grego e depois sobre toda a cultura ocidental. Homero teve a genial idéia de reunir as inúmeras histórias populares, que eram contadas de geração após geração; até ele essas histórias eram transmitidas oralmente e explicavam a

origem e o sentido das coisas, era um modo de explicação, de resposta aos questionamentos aos diferentes aspectos da vida daquele povo. (OLIVEIRA, 1999, p. 60)

A essas histórias denominam-se mitos. Por mitos se entendem narrativas fantásticas, que contém certa sabedoria popular, ensinam sobre a vida, sobre os fenômenos naturais e ilustram as crenças daquela civilização. Os gregos realmente acreditavam em seus mitos; essas histórias faziam parte daquela civilização, estavam intrínsecas a ela e constituíam o caráter básico daquela cultura.

Os gregos viam o sol, a chuva, ou se deparavam todos os dias com as pessoas morrendo ou nascendo, ou ainda ficavam tristes, alegres, eram leais ou traídos e se perguntavam “por quê?”? Procuravam nos mitos explicações sobre todas essas coisas e outras. Nessas narrativas os deuses são colocados como culpados das diversas situações sejam elas ruins ou boas. Até mesmo porque, segundo o poeta Teógnis, “Nenhum homem... é responsável pela sua própria ruína ou pelo seu sucesso: os deuses são os doadores de ambas as coisas”

São esses mesmos deuses que fazem o sol nascer e ir embora todos os dias. Mesmo sendo histórias onde o sobrenatural impera, elas já continham embrionariamente o conhecimento que seria desenvolvido posteriormente, no chamado pensamento filosófico.

Nos mitos podemos encontrar uma busca e preocupação com o racional, essa busca pela razão em tudo na vida, assim como as ações humanas e a vida em sociedade é que irão se desenvolver como um modelo pedagógico posteriormente. Os mitos eram uma forma de conhecimento, um meio pelo qual o homem procurava entender o mundo que o rodeava.

Essas narrativas também tinham uma função educativa na medida em que procuravam indicar o modo como o ser humano deveria se comportar. Nas histórias encontravam normas de comportamentos, não como um manual de instruções que diziam “faça isso ou faça aquilo”; através das aventuras dos heróis o povo encontrava um modelo que deveria ser seguido, vendo a conduta do herói durante a sua saga as pessoas buscavam ser como eles. Jaeger expõe que:

Os heróis encontrados na Ilíada e na Odisséia incorporam as características fundamentais de ser humano ideal, do seu *ethos*. De fato, em Aquiles, Ulisses e em outros heróis encontra-se um modelo, um arquétipo que

deveria ser imitado; neles encontram-se as virtudes que compõem o homem ideal, quase perfeito. (JAEGER, 1986, p.44).

Segundo Jaeger,

[...] o coração do poeta está com os homens que representam a elevação da sua cultura e costumes, e isso se percebe passo a passo. A contínua exaltação que faz das suas qualidades tem, sem dúvida, uma intenção educativa. [...] A educação converte-se aqui, pela primeira vez, em formação, isto é, na modelação do homem integral de acordo com um tempo fixo (JAEGER, 1986, p. 45).

Por isso Homero é chamado de educador dos gregos, isso porque através de suas histórias ele ditou o modo comportamental daquela época, os jovens eram educados tendo em vista a figura do herói, os homens deveriam, na medida do possível, possuir as virtudes de Aquiles ou Ulisses; cabia ao ser humano tentar se espelhar nesses heróis.

Em um tempo onde não havia leis escritas nem normas morais prescritas, não havia outro modelo a ser seguido, ao não ser as dos homens nos mitos, geração após geração os pais ensinavam aos filhos que um comportamento digno de um homem de verdade era um comportamento como o de Aquiles ou Ulisses; esses ouviam as histórias que eram contadas pelos seus antepassados e procuravam agir como agiram os heróis. No poema mais antigo a *Iliada*, encontra-se predominantemente a força bruta e o guerreiro é a figura central.

O comportamento do homem não está voltado apenas para a vida pública, em sociedade, mas para suas atitudes na guerra. A figura do herói nesses poemas está sempre inserida em alguma batalha e o que determina suas virtudes é sua bravura, lealdade para com o seu país, coragem e espírito de liderança.

[...] para o herói a luta e a vitória são a distinção mais alta e o conteúdo próprio da vida. Os heróis da *Iliada*, que se revelam no seu gosto pela guerra e na sua aspiração à honra como autênticos representantes da sua classe, são, todavia, quanto ao resto da sua conduta, acima de tudo grandes senhores, com todas as suas excelências, mas também com todas as suas imprescindíveis debilidades. É impossível imaginá-los vivendo em paz: pertencem ao campo de batalha. Fora dele só os vemos nas pausas do combate, nas suas refeições, nos seus sacrifícios, nos seus conselhos (JAEGER, 1986, p. 41).

O texto é uma acusação dos deuses em relação à prepotência humana (como por exemplo: *Odisséia*, XVI, vv. 386-388), causa de todas as suas desventuras. Debate que pressupõe já uma certa familiaridade com as idéias de bem e de mal, mérito e culpa, liberdade e ausência de liberdade. "A consciência grega aparece já dividida entre a tentação de imputar aos deuses a responsabilidade dos nossos males e a repugnância em associar as idéias de divino e injusto". Embora com

variantes e outros matizes, principalmente no que se refere à questão da vida após a morte, este mesmo debate aparece no livro XIX da *Ilíada*.

Não obstante tendo em conta que os poemas homéricos pertencem a períodos diversos e conseqüentemente apresentem uma diversidade na sua concepção da justiça, bem como na dos deuses e do próprio homem, no seu conjunto pode-se dizer que a idéia de justiça apresenta elementos bastante estáveis: a justiça é mencionada como harmonia, equilíbrio de forças, resultantes das ações humanas e divinas (o universo é regido pela justiça de Zeus, superior força harmonizadora), conseqüentemente, a justiça em relação aos deuses (piedade) e a justiça em relação aos homens são vistas inseparavelmente. A simples violação das leis humanas (consuetudinárias) representa uma ofensa aos deuses, já que estas são vistas como divinas, uma quebra da harmonia e, portanto, injustiça⁶. Em geral, o piedoso e justo é sempre salvo e o ímpio condenado⁷.

Os vocábulos que Homero utiliza para expressar a idéia de justiça são *dique* e *têmis*, que se alternam entre a evocação das pessoas de *Dique* e *Têmis* e os seus conceitos correspondentes⁸. Ainda que o mundo de Hesíodo seja diverso do homérico⁹, o ideal da justiça permanece inalterado: é justo quem não ofende aos deuses e nem aos semelhantes. Toda sua obra é um esforço para dar razão à existência do bem e do mal no mundo. Sua concepção de *Dique* irá abrir caminho a uma nova reflexão no que concerne à justiça. Além de organizar os deuses em uma teogonia sistemática, fez da justiça o problema central da existência humana e divina¹⁰.

Fora do contexto heróico de Homero, a injustiça que suscita a sua reflexão é antes de tudo a maldade humana identificada com a mesquinhez do pobre que inveja o rico e do rico que oprime o pobre.

Hesíodo inova, particularmente, na insistência com que descreve os sofrimentos causados pela injustiça. Bem como nos frutos da justiça e da injustiça. Sua obra é uma exaltação ao trabalho, dando-lhe uma atribuição moral e religiosa toda nova, assim, os frutos da justiça são a paz e a prosperidade enquanto os da injustiça, ódio e contendas. Exemplo singular neste sentido é sua obra *Trabalhos e Dias*, em que a idéia básica é o nexos entre justiça e trabalho, que não obstante ser

um sofrimento imposto pelos deuses aos homens como castigo é ao mesmo tempo uma forma de purificação.

Fora do contexto heróico de Homero, a injustiça que suscita a sua reflexão é antes de tudo a maldade humana. Mesmo sendo a lírica arcaica de relativo interesse ético, nos importa enquanto fez o trâmite entre a poesia épica e a grande poesia trágica e a especulação filosófica.

4 PLATÃO E OS POETAS NA REPÚBLICA

Platão não é o iniciador, e sim o herdeiro da “velha divergência” entre filósofos e poetas. A motivação ético-teológica, que já animava Xenófanes, vai se reatualizar na República. Para poder apreciar o sentido dessa reatualização, importa que não se considere o Livro X isoladamente, mas se atente para os primeiros livros do diálogo. Neles, e com vistas a uma melhor determinação do justo, que é o que está em pauta, Platão mostra a necessidade de se discutir as afirmações dos poetas. Trata-se assim de destituí-los da autoridade de que ainda gozam na educação e na opinião comum.

Só graças à discussão filosófica e a uma educação por ela inspirada, o que pressupõe a produção ou a seleção de mitos é que se pode esperar uma maior realização da justiça, tanto no plano do indivíduo (do governo de sua alma) quanto no nível da cidade. A leitura aqui proposta das “razões” de Platão na República não impede que reconheçamos a importância da tragédia para a compreensão da existência humana, inclusive no que toca à idéia do divino.

Como compreender a alusão do Livro X da República à velha divergência (palaià diaphorá) entre poesia e filosofia? Convém não esquecermos que, em seus primórdios, boa parte do que virá a ser chamado de filosofia fora enunciado em poemas.

A divergência a que se refere Platão não tem, pois a ver com o fato de o pensamento ser enunciado em versos, ou seja, sob uma forma poemática, embora, para ele, essa não possa ser mais o modo de exposição do filosofar, por não ser congruente com a prática do dialégesthai que, a partir de Sócrates, passou a caracterizar o pensamento filosófico.

A bem dizer, ao falar de poesia, Platão não está se referindo a tudo aquilo que se apresenta como poema. “Poesia” no contexto da República tem a ver com as composições dos grandes poetas da tradição, e, sobretudo, com a poesia mimética, seja ela épica ou trágica. Antecipa-se de certo modo aqui o que será explicitamente enunciado na Poética de Aristóteles, isto é, que nem tudo o que é exposto em verso deve ser considerado como poesia. O fato de escrever em versos não basta para definir o “poeta”.

Em suma, na Poética a denominação de poesia fica de certo modo reservada às obras de caráter mimético, como as de Homero e as dos poetas trágicos ou cômicos. Sabemos, no entanto, que, relativamente a Empédocles, a distinção estabelecida por Aristóteles não foi respeitada pelos Antigos.

Em sua *Ars Poetica*, por exemplo, Horácio não hesita em chamar de poeta o pensador da Sicília. Na verdade, a designação do poeta como poietés só aparece no séc. V a.C. Até então Homero e seus companheiros eram designados como cantadores, aedos (aoidói), isto é, aqueles que cantam os altos feitos dos homens e dos deuses.

Por ele conferir o kléos, a fama imperecível aos heróis, Homero poderia até receber como alcunha Phémios (de phéme)⁴, que foi o nome dado ao aedo da Odisséia.

Ademais, os que haveriam de ser chamados posteriormente de poetas eram freqüentemente qualificados de sophói. E é, como tal, que haveriam de ser tidos como concorrentes dos philosophoi. Disso testemunha, ironicamente, Sócrates no Íon de Platão⁵. Cabe ainda observar que uma das primeiras ocorrências de poietés se dá em Heródoto (2, 53), justamente numa passagem onde se trata de Homero e de Hesíodo como aqueles que em seus versos fundaram a teogonia e traçaram a figura dos deuses. (JAEGER, 1986, p.56).

Por outro lado, quando mencionamos o fato de que em sua origem boa parte do pensamento “filosófico” ou “pré-filosófico” fora formulado em poemas, o nome que primeiro nos ocorre é o de Parmênides. Mas já Xenófanés, originário de Cólofon, cidade iônica, que emigrara para a Grande Grécia, onde Parmênides teria sido seu discípulo, se exprimira também em poemas, como sói acontecer com os portadores de palavras essenciais numa comunidade onde predomina a tradição oral.

Segundo Diógenes Laércio, Xenófanés “escreveu versos épicos, elegias e jambos contra Hesíodo e Homero e se fez censor de suas afirmações sobre os deuses” (IX, 18). O caso de Xenófanés nos interessa particularmente, pois que, embora adotasse a forma tradicional versificada enunciando seu pensamento em poemas, ele não se privava de criticar os grandes poetas da tradição: Homero e Hesíodo.

Também em Heráclito nos deparamos com uma crítica feroz a Homero e a outros poetas. Lemos, por exemplo, em Diógenes Laércio que o filósofo de Éfeso costumava dizer que “Homero merecia ser afastado dos concursos a pauladas, como também Arquíloco”.

Tem-se aí a evidência de que na atitude dos primeiros pensadores em relação a Homero e Hesíodo o que estava primeiramente em causa é o mesmo que virá também à baila nas críticas de Platão : a imagem que apresentavam dos deuses. Como notaram vários comentadores e tradutores da República (penso em Émile Chambry), bem como Hans-George Gadamer em sua conferência, feita em 1934, “Platão e os poetas”, a crítica aos poetas não era nenhuma novidade. Daí a expressão de “velha divergência (ou disputa)” utilizada por Platão. (COELHO, 2005, p. 48)

Verifica-se ao mesmo tempo o quanto é errôneo lhe atribuir a origem da crítica aos poetas. E, no entanto, é o que de amiúde fazem os adversários de Platão, ou melhor, de um Platão caricatural—, com o intuito de acusá-lo, seja de algum imperdoável pendor contra a liberdade de pensamento no sentido moderno (Karl Popper), seja de um fatal desvio de onde resultou o começo do pensamento metafísico que virou as costas à grandeza do primeiro pensamento grego e do qual a crítica à “poesia” seria seguramente um sintoma.

Para apreciarmos a posição de Platão, é bom nos tornarmos mais atentos, graças à experiência dos antropólogos, ao que representa a palavra dos poetas dentro de uma sociedade onde prevalece a tradição oral. Não se constitui ela como a referência imprescindível enquanto depositária dos valores e ensinamentos éticos? A palavra dos poetas tinha então tudo a ver com a paideía, isto é, com a educação em sentido lato e, portanto, com a formação do êthos.

Os poetas eram verdadeiramente os mestres, os educadores da Grécia, como se dizia sobretudo de Homero. E foi disso que souberam se servir os sofistas. Sem tal situação em mente como ponderar a crítica que, em sua busca de uma verdade mais elevada, os primeiros pensadores dirigiram aos poetas, e ainda mais a posição assumida por Platão em sua luta contra a corrupção do êthos do indivíduo e da polis, agravada pelos ensinamentos dos sofistas?

No horizonte dessas considerações é que abordamos um diálogo como a República (Politeía), que é um diálogo sobre a justiça, como estão a indicar os subtítulos recebidos da tradição, e perì dikaíou, politikós. Se a questão da justiça e do governo justo é mesmo o que o diálogo se propõe a discutir, talvez caiba ainda perguntar: mas o governo propriamente de quê? Não somente o da cidade, da pólis, como parece óbvio, mas, antes de tudo, o governo da alma, o governo de si próprio. A vida individual sendo inseparável da vida da cidade, da vida pública, como bem sublinhou Ernst Cassire em defesa de Platão.

É deveras significativo que ao se iniciar a interrogação sobre a justiça o pensamento veiculado pelos poetas tenha que ser reiteradamente evocado, como vemos nos primeiros livros da República, e que a questão da poesia ressurgisse ainda no último livro. Este, quase sempre, é o único em vista quando se menciona a posição crítica de Platão relativamente aos poetas. Mas levar tão em conta somente o Livro X, excluindo os primeiros, é comprometer a interpretação do diálogo. (PAPPAS, 1995, p. 63)

Não há então como situar a verdadeira posição de Platão em relação à poesia, que é bem mais complexa do que sugere o famoso tópico da expulsão dos poetas. Vejamos, pois a República na ordem em que se apresenta. No primeiro Livro, Platão esboça as circunstâncias do diálogo.

Cumpridas as obrigações rituais e pronto para retornar a Atenas, cede contudo ao pedido dos jovens e vai à casa de Céfalo, o rico pai de um deles, que lhe oferece hospitalidade. O religioso constitui assim o pano de fundo do diálogo. Isto prepara o leitor para não estranhar que já de saída a questão do divino venha à tona.

O problema não é que as estórias destinadas às crianças sejam ficcionais, que é aqui o sentido que está sendo dado a “pseudos”, mas sim o fato que nem todas as estórias são boas para serem contadas às crianças. Muitas são feias, pois “representam os deuses e os heróis de maneira errônea...” (Resp. 377 E). Há portanto ficções boas e outras más. Feias ou más seriam aquelas cujo efeito na educação é pernicioso, induzindo a uma visão falsa das ações a serem imitadas.

É assim que não se pode pintar o Deus —note-se o singular em 380 B-C— como se fosse o autor dos males que se abatem sobre os homens. Temos aí um dos traços determinantes do que se poderia chamar de teologia platônica, contraposta à dos poetas. Deus não pode ser autor do mal. O que Platão critica nas fábulas dos poetas não é de modo algum que sejam *mûthoi*, mas que não sejam belas porquanto induzem a uma falsa idéia do divino e do que é justo.

A esta altura não somente o divino Homero é criticado mas até mesmo o caro Ésquilo quando declara que “Deus implanta o crime no coração dos homens quando quer arruinar completamente suas casas” (frag. 160]. Tríplice é o defeito, ou o dano, de tais declarações: são ímpias, não têm utilidade e, além do mais, são incompatíveis entre si. Outro pomo de discórdia com os poetas são as metamorfoses que imputam aos deuses.

Apresentam os deuses travestidos, enganando os homens, como se fossem fantasmas de si mesmos. Segundo Sócrates, isso tudo é inverossímil, pois

“um deus não pode mentir nem em palavra nem em ação”. Sabe-se o quanto essa conjunção entre palavra e ação era essencial para o êthos grego no que tinha de mais elevado. Também Sófocles a põe em relevo, como o vemos em particular no Filoctetes em torno da figura de Ulisses. (JAEGER, 2003, p. 79)

Platão sempre a isso retorna, pois a dissociação entre palavra e ação era aquilo mesmo que caracterizava o ensino de grande parte dos sofistas, o que comprometia a justiça que devia reinar na pólis.

O que já nos faz ver esse desenvolvimento em torno da poesia nos primeiros livros do diálogo é a unidade profunda que abraça todos os aspectos da vida e como, na busca da sabedoria, cada um deve tender a se unificar. Notável é também por nos mostrar um filósofo levando em conta todos os aspectos das artes e não apenas aqueles que têm a ver com as significações expressas pela linguagem. Por outro lado, o diálogo assume a relevância da arte para a vida e o seu efeito sobre a alma. A arte (o que chamamos de “arte”) pode ou não contribuir para a conquista da harmonia que segundo Platão caracteriza a alma justa.

É somente levando-se em conta esse horizonte de considerações que se pode proceder a uma leitura do Livro X, não o tomando, sem mais, ao pé da letra. Antes de abordá-lo, seria conveniente recordar as inúmeras referências à poesia e às artes em geral que comportam os livros centrais do diálogo.

Como esquecer o papel privilegiado da música na educação? É, no entanto, à pintura que recorre Platão ao forjar suas comparações, como é o caso quando Sócrates replica à objeção de Adimanto segundo a qual os guardiães podem não se sentir felizes com as interdições que lhe são feitas (somente a eles e não a todos, note-se).

Ao declarar que o que deve primar na cidade é a felicidade do todo e não a de cada uma de suas partes, Sócrates se serve da comparação com a pintura de uma estátua. Não há por que reservar as mais belas cores às mais belas partes do corpo —teríamos então o olho pintado de vermelho—; o que importa é a beleza e a perfeição do todo. (A questão que caberia levantar aqui é uma das mais essenciais em filosofia moral: qual a relação entre o singular, o universal e o todo?)

Não se pode também excluir que Platão seja crítico em relação sobretudo a Eurípides pelos excessos de seu teatro. E se dele remonta até Homero, que é o poeta dos poetas e tido por pai dos trágicos, não o faz antes de lhe prestar uma bela

e enfática homenagem, confessando a ternura e a admiração que por ele nutria desde sua mais tenra infância (595B 9595C 3). Só que o amor à poesia não deve impedir o filósofo de ser lúcido²⁸ e de banir de sua alma aquilo que no pensamento de Homero e dos outros poetas fica muito aquém da verdade ou mesmo a deforma, como é o caso da imagem que os poemas de Homero, de Hesíodo e dos trágicos propõem dos deuses.

A pergunta crucial a ser endereçada ao Livro X da República seria então a seguinte: será que a educação pode ser feita a partir somente de bons exemplos, quando inevitavelmente em nossa experiência da realidade confrontamos toda espécie de conduta? Platão parece não ter podido entrever os efeitos, muito diversos, que produzem as fábulas sobre a alma de cada um. Nem tampouco foi de todo capaz de avaliar o que a alma humana comporta de meandros, de desvios e de inclinações perversas. Donde sua confiança na educação.

Talvez não tivesse como vislumbrar a profundidade do mal, da *hybris* que nos ameaça e, portanto, o que as nossas ações podem ter de injustificável já que em cada alma tende a prevalecer o amor injusto ou ilusório de cada um por si mesmo ou pelos seus, mesmo ao preço do bem devido aos outros.

O trágico resiste assim à filosofia, ao amor do filósofo pela sabedoria, porque corresponde à experiência, por um lado, da *hybris*, por outro, da infelicidade que pode se abater sobre o ser humano, mesmo inocente. Esta última é que faz brotar do peito o grito ou o murmúrio: “Por quê? Por que tal coisa me acontece?”.

Também no livro de Bob encontramos um equivalente dessa interrogação, que atinge seu clímax no “Por que me abandonaste?” da Cruz. Em outras palavras, a tragédia enfrenta o enigma, ou melhor, o mistério da existência que a busca da sabedoria pelo filósofo não consegue de todo eliminar.

Daí sua contribuição para o autoconhecimento do homem e seu poder terapêutico, como o reconheceu Aristóteles. Só que quando o autor da Poética nela aborda a tragédia, não o faz em termos dialéticos.

Não está aí, como Platão na *República*, à procura de uma melhor definição do “justo”. Em resumo, o que se pode dizer é que se a poesia mimética oferece um espelho majestoso da condição humana, nem por isso dispensa o filósofo de

clarificar e retificar a diánoia dos poemas, com vistas às noções que norteiam e, de certo modo, moldam a existência dos homens, a começar pelas idéias que se fazem do divino. Foi o que Platão, o discípulo de Sócrates, tão bem compreendeu.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao término desta pesquisa, algumas inferências foram possíveis. Podemos observar que a crítica à poesia feita por Platão em *A República* se dá primordialmente nos Livros II e III, e direcionada à Paidéia grega. Já na leitura do Livro IX, percebemos de forma bem explícita que esta crítica se expande. Inicialmente, ela tem como ponto de partida a questão educacional, e logo em seguida a reflexão acerca da essência das coisas, quando, finalmente, chegamos ao Livro X, a crítica volta-se essencialmente para todos os cidadãos. Na realidade, a leitura atenta do último capítulo da obra em questão mostra um deslocamento, que vai da crítica a poesia cujo foco reside na educação à crítica da experiência poética numa perspectiva metafísica e psicológica.

Outra inferência possível acerca da poesia se refere ao mal que a esta faz à alma do indivíduo, o que é tratado em *A República* como um problema, pois, sendo ela, a poesia, a maneira pela qual a educação grega se processa, é ali onde reside e se manifesta o problema. Posteriormente, a poesia apresenta um poder de influência sobre todos os cidadãos; não apenas aos que estão ali para ouvir os rapsodos ou os atores no teatro, mas também aos que estão voltando da guerra, aqueles que estão em um banquete, aqueles que estão simplesmente escutando em praça pública, etc.

Nesse sentido, a crítica assume dimensão de maior proporção, uma vez que se refere a todo e qualquer indivíduo que ouvinte e espectador daquela apresentação, independente da sua intenção e contexto. Por essa perspectiva, a poesia tem seu caráter nocivo uma vez que quem a escuta não possui o discernimento suficiente para avaliar e separar a verdade da mentira. Dessa forma, a poesia, quase desprovida de verdade, só serve para confundir o elemento racional da alma. Por esse raciocínio, a poesia não serve positivamente para nada, muito menos para a educação.

Assim sendo, é precipitada a ideia de ter-se chegado a uma solução definitiva acerca da grande questão que envolve a poesia em Platão, como fica evidente ao analisarmos o debate entre os estudiosos sobre o tema em questão. Podemos

encontrar no texto diferentes possibilidades de soluções, mas não uma resposta única e absoluta.

Há de se concordar com a assertiva de que Platão é um filósofo cuja principal característica é justamente estar sempre em busca da sabedoria por meio do diálogo.

Somos induzidos acreditar, pela leitura da obra, que Platão parecia buscar, mais do que verdades absolutas, o estímulo a natureza inquisitiva dos indivíduos para que, dessa forma, pudessem chegar mais próximos ao conhecimento. Mais do que estabelecer uma doutrina fechada em si mesmo, ao que nos parece, o objetivo de Platão era inquirir, investigar e estimular.

Assim, depreendemos disso que, para Platão, há uma nova poesia a ser inaugurada em sua polis, a cidade ideal, qual seja: aquela que explicitará as ações humanas moralmente boas, mais que isso, que ajude na constituição e consolidação de virtudes na alma humana, que visem à formação do bom homem com vistas a se tornar cada vez melhor e sempre comprometido com a *kallipolis*.

Essas e outras questões, conforme dissemos acima, provavelmente não tenham respostas definitivas. Porém, o estudo persistente do texto platônico, assim como o da crítica que dele se ocupa, pode nos trazer diferentes possibilidades e hipóteses de interpretação. Uma pesquisa breve como esta não almeja tocar em todas essas questões com a profundidade que lhes é própria. Mesmo à questão do sentido de *mimêsis* ainda podemos trazer novas considerações e aprofundar a nossa análise.

Contemplamos aqui alguns dos estudiosos do assunto, cientes de termos deixado à parte muitos outros que são de importância crucial para o entendimento da censura platônica e de termos apenas nos aproximado superficialmente de outros. Este é apenas o início de um estudo o qual pretendemos dar continuidade para tentar compreender de forma mais completa as questões contidas nos Livros II-III e X da *República*. Com isso poderemos avançar um pouco na compreensão do universo do pensamento platônico, como proposto na nossa Introdução, e produzir um estudo que considere e discuta os vários questionamentos que surgem quando nos deparamos com a investigação de Platão sobre a poesia.

Acreditamos que pela importância e amplitude que tem esta temática, este estudo não esgotou todas as possibilidades de busca pelas respostas que a referida temática demanda, mesmo porque não foi esse seu grande objetivo. Esperamos que as considerações apresentadas neste estudo não apenas suscitem outros questionamentos, mas que contribuam para novas reflexões.

A realização desta pesquisa, longe de esgotar as discussões e apascentar polêmicas intrínsecas que a temática apresenta, oportunizou um entendimento mais aprofundado sobre a crítica platônica à poesia grega tradicional do ponto de vista do cultivo da alma do cidadão, conhecendo os diferentes posicionamentos dos mais renomados especialistas, o que agregou valores substanciais que farão diferença no exercício acadêmico e profissional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELINI, Luiz Antonio. **A justiça na República de Platão**. Sarandi: Humanitas Vivens, 2009.

BERNARD, Piètre. **Platão, A República**: Livro VII. Brasília, Ed. Universidade de Brasília: São Paulo, àtica, 1989.

BOBBIO, Norberto. **Diálogo em torno da República**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 2002.

BRUN, Jean. **Platão**. Tradução: Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985. Coleção Mestres do Passado, nº 10.

COELHO, Leandro Anésio. A poesia no livro X da República de Platão. “Existência e Arte”- **Revista Eletrônica do Grupo PET** - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei - Ano I - Número I – janeiro a dezembro de 2005.

DEL VECCHIO, G. **Giustizia**. In: Centro di studi filosofici di Galarate. Enciclopedia filosófica. 2. ed. Firenze: 1967.

HARE, R. M. **O pensamento de Platão**. 1ª edição. Lisboa: Ed. Presença, 1998.

HAVELOCK, E. **Prefácio a Platão**. Trad.: Enid Abreu Dobranszky. Campinas – SP: Papirus, 1996.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

HOMERO. **Ilíada**. Tradução Haroldo de Campos. 3. ed. Bilingue. São Paulo: Arx, 2002.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MALVEIRA, Antonio Nunes. **A educação na República de Platão**. Disponível em

MANON, Simone. **Para conhecer Platão**. 1ª edição. São Paulo: Ed. Instituto Piaget, 2003.

OLIVEIRA, Renato José de. **Platão e a filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Universidade do Rio de Janeiro. 1999.

PAPPAS, Nickolas. **Guias filosóficos: A República de Platão**. Lisboa: Edições 70. 1995.

PAVIANI, J. **Platão & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PLATÃO, **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbbenkian, 2001.

PURSHOUSE, L. **A república de Platão: um guia de leitura**. Trad.: Luciana Pudenzi. São Paulo: Paulus, 2010.

QUILLICI NETO, Armindo. **Educação, Justiça e Política na República de Platão**. São Paulo: Editora Altena, 2002.

REALE, G., **Storia della filosofia antica**. Vol.I: dalle origini a Socrate, Milano, 8ª ed, 1991.

SILVA, Rosemary Marinho da. **A justiça na República de Platão**. João Pessoa/PB, 2007.

TEIXEIRA, EFB. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo: Paulus, 1999.