

SOBRE A EDUCAÇÃO DO FILÓSOFO-REI E O ARGUMENTO CENTRAL DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

*On the education of the philosopher-king and
the central argument of Plato's Republic*

Henrique Gonçalves de Paula
USP

Resumo: Neste artigo pretendemos demonstrar como o argumento central da *República* de Platão que institui o filósofo como o indivíduo virtuoso por excelência e chefe político da cidade justa pode ser lido de modo a evitar a crítica de recentes estudiosos da obra que pretendem que a caracterização geral da educação filosófica descrita no plano pedagógico da *República* é incapaz de fornecer ao filósofo o elemento indispensável ao seu alto posto moral e político: a sabedoria prática para dirigir sua vida moral íntima e governar a cidade justa. Tal questão será resolvida dentro da problemática em que se insere através de uma correta interpretação sobre o que significa o conhecimento da Forma do Bem à filosofia platônica bem como de uma correta compreensão da concepção de educação que norteia Platão em sua obra.

Palavras-Chave: Platão. *República*. Educação. Forma do Bem. Filósofo-rei.

Abstract: In this paper we try to show how to read the main argument of Plato's *Republic*, that proclaims the philosopher as the truly virtuous person and political chief of the just city, in order to avoid the criticism of recent scholars who declare that the general characterization of the philosophical education described in the pedagogical scheme of the *Republic* is unable to provide the philosopher with the essential element of his high moral and political status: the practical wisdom to guide his own moral life and govern the just city. This question will be clarified along with all the issues involved in the correct interpretation of the meaning of the knowledge of the Form of Good in the platonic philosophy and a correct understanding of Plato's general conception of education.

Keywords: Plato. *Republic*. Education. Form of the Good. Philosopher-King.

A *República* destaca-se no conjunto das obras platônicas não só por sua extensão, mas também pela maneira singular como faz confluir em um mesmo argumento discussões dos mais variados gêneros. Platão faz perpassar os dez livros

que a compõem questões epistemológicas, ontológicas, estéticas, pedagógicas, morais e políticas. Todas elas subsumem-se, porém, ao propósito geral da obra, a saber, definir o que é a justiça e demonstrar que a vida justa é a melhor e mais feliz possível. A obra começa com uma discussão no Livro I a respeito do indivíduo justo e da felicidade que a virtude lhe consagra. No início do Livro II, porém, após as tentativas frustradas do livro inicial em dar conta da tarefa de desvendar a natureza da justiça, Sócrates constata que apenas ampliando os horizontes de sua análise poderá promover uma definição satisfatória da justiça que permita o sucesso de seu argumento. Sugere que apenas compreendendo a natureza da justiça na situação mais complexa da vida coletiva política é que podemos entendê-la em seu aspecto particular aplicada ao caráter dos indivíduos.

Em suma, o argumento platônico a partir de então consistirá em mostrar o que é uma cidade justa para poder aplicar as conclusões alcançadas nesta análise à alma humana e mostrar, assim, o que é a alma justa (368 d-369 b). Platão nos mostra no desenrolar do diálogo, entre os Livros II e IV, que a alma humana e a cidade possuem uma análoga estrutura tripartida e que a definição geral da justiça aplica-se, deste modo, igualmente à cidade e ao indivíduo. A cidade justa compõe-se de três diferentes classes sociais: a classe econômica, formada pelos artesãos, comerciantes e agricultores; a classe guerreira, formada pelos guardiões da cidade; a classe comandante, formada pelos sábios ou filósofos. A alma humana apresenta a mesma tripartição: um elemento apetitivo, onde se concentram nossos desejos corporais; um elemento irascível, onde situam-se, grosso modo, nossas emoções¹; um elemento racional, sede do pensamento e responsável pelo conhecimento (436 a-442 e). A justiça na cidade consiste em cada classe social ater-se a sua posição e cumprir sua função própria: a terceira classe deve sustentar materialmente a cidade, a guerreira defendê-la de ameaças externas, e a classe dos sábios comandar a cidade formulando suas leis e orientando a educação dos indivíduos (432 b-434 d). Na alma humana

¹ A palavra “emoções” aqui talvez não seja a mais apropriada para significar o que Platão realmente atribui a esta parte da alma, mas serve aos propósitos deste curto texto para evitarmos discutir acerca da unidade dos diversos elementos a ela atribuídos ao longo da *República* como a raiva, o medo, a ambição, o ímpeto para o combate e a honra.

encontramos o mesmo esquema: cabe à parte apetitiva promover a satisfação moderada de nossos desejos vitais, à parte irascível defender a vida do indivíduo, e à racional comandar sua existência buscando o equilíbrio entre seus diferentes impulsos em prol do melhor para toda a alma tomada no conjunto de suas partes (441 c-442 e). Em resumo, Platão define a justiça como o comando racional da vida humana em todos os seus múltiplos aspectos cujo resultado é a harmonia existente entre elementos diferentes de um mesmo todo – na alma humana, a harmonia entre suas partes, e na cidade, a harmonia entre suas classes.

Mas o que interessa-nos, sobretudo, aqui é que Platão fará tanto a justiça moral individual quanto a justiça política da cidade dependerem do poder da educação em moldar os indivíduos. Na cidade a educação deve promover a existência das virtudes cívicas nos cidadãos: a moderação à terceira classe para que ela jamais ouse transpor os limites de suas atribuições e reconheça a superioridade de seus comandantes; a coragem aos guardiões que a utilizarão para batalhar bravamente pela segurança da cidade; e a sabedoria aos chefes filósofos que devem governar segundo a compreensão da natureza do Bem. A educação dos cidadãos da cidade justa mostra-nos então a formação integral do ser humano com vistas ao aproveitamento de suas predisposições naturais à concretização do bem comum na sociedade em que vive. O processo educacional da *República* que começa já na infância nos mostra como os indivíduos são preparados para a perfeita execução de sua função social, condicionada pelo nível de intelectualidade que são capazes de alcançar e também pelo seu grau de elevação moral.

Sócrates descreve-nos no decorrer da obra como sua cidade justa promoverá ao longo dos anos dos indivíduos uma série de testes em que provarão sua capacidade em galgar novas etapas do processo educativo e assim avançar nas classes da cidade, condicionando, assim, a elevação social dos indivíduos ao seu progressivo e cumulativo desenvolvimento intelectual. Nem todos os cidadãos, contudo, percorrem todas as fases deste processo. Na verdade, a maioria dos cidadãos não passa das primeiras etapas em que a poesia e a música são ensinadas para sua formação moral. Apenas os

jovens aptos ao cargo de guerreiros são submetidos aos exercícios ginásticos mais duros e somente um pequeno grupo de raríssimos indivíduos de natural índole filosófica atinge a educação científica que os formará no conhecimento da verdadeira realidade das Formas imutáveis².

A estrutura geral do argumento platônico deixa-nos entrever, então, que o filósofo, por seu conhecimento, é não somente o único cidadão apto ao comando político da cidade justa, como também é o indivíduo virtuoso por excelência que exhibe de modo perfeito a unidade de todas as virtudes fundamentais em sua vida íntima particular. De acordo com o argumento da *República*, sua superioridade moral fundamenta-se em sua superioridade intelectual e esta é resultado direto da educação recebida por ele no interior da cidade justa. Precisamos agora entender de um modo mais claro as etapas percorridas pelo indivíduo que ao final do processo educativo torna-se apto a governar a cidade e realiza-se como o indivíduo perfeitamente justo e feliz.

O primeiro estágio do plano educacional proposto por Sócrates aos cidadãos da cidade justa, nos livros II e III da *República*, trata da formação das crianças através da poesia (376 c-403 c), que utilizando-se do recurso das histórias contadas sobre os deuses, deve fornecer aos jovens o modelo de conduta moral que devem imitar já desde a infância. Estes mesmos jovens passam posteriormente também pela educação ginástica que visa o fortalecimento corporal necessário aos futuros guardiões (403 c-409 e). Todas as prescrições da educação infantil visam já à formação dos princípios básicos necessários aos posteriores desenvolvimentos dos guardiões da cidade. Neste período os responsáveis pelo processo educacional devem observar nas crianças as predisposições naturais que determinarão o seu enquadramento em uma das classes da cidade, separando as naturezas mais nobres que ocuparão as posições mais

² Há na verdade uma polêmica discussão entre os comentadores da *República* quanto à inclusão da terceira classe dos indivíduos da cidade no plano educacional descrito, discussão iniciada por Aristóteles que critica Platão no Livro II da *Política* por não fornecer instruções claras acerca das prescrições devidas à terceira classe da cidade justa. Há evidências no texto platônico para sustentar tanto a tese afirmativa quanto o seu contrário. Não entraremos neste debate, no entanto, devido aos limites de extensão deste texto. Assumiremos, contudo, a tese que afirma a inclusão da terceira classe nos estágios iniciais do processo educativo. De qualquer maneira, a validade de tal tese não afeta a finalidade última de nossa argumentação que consiste em avaliar os méritos argumentativos do texto no que concerne somente à educação do filósofo.

elevadas das naturezas débeis que não ultrapassarão este estágio inicial da educação e farão parte da terceira classe exclusivamente dedicada às atividades econômicas da cidade.

As crianças que demonstram maior desenvoltura nas atividades corporais e maior diligência no estudo devem começar já a serem separadas das demais (537 a); para isto o Estado deve se valer de provas e testes para avaliar o vigor físico e moral dos educandos. Desde cedo introduz-se sutilmente a aprendizagem do cálculo e da geometria, sem contudo, forçá-los pela violência, mas através de brincadeiras que tornam as atividades prazerosas e seu desenvolvimento natural (536 d-e). Uma divisão crucial entre os jovens ocorre logo depois dos anos em que as atividades ginásticas intensificadas ao máximo formaram os então adolescentes educandos para a batalha: aos vinte anos de idade, especifica Sócrates³ (537 b), interrompem as atividades físicas para aprofundarem-se nos estudos científicos apenas esboçados na infância.

Aos trinta anos (539 a), após uma década de estudos e testes sobre as ciências discursivas, uma nova seleção é feita e somente os mais aptos prosseguem no estudo da dialética. Neste permanecem durante cinco anos (539 e), quando são convocados novamente ao serviço militar que durará cerca de 15 anos (540 a). Depois de tão longo processo, aos cinquenta anos de idade, um seletíssimo grupo de indivíduos conclui seus estudos dialéticos e concretizando sua compreensão do Bem está apto a governar a cidade (540 a-b). Com maior cuidado agora passemos em revista a educação final que forma os filósofos que chefiarão a cidade para podermos discutir acerca da concepção de educação presente no discurso platônico e sua relação com o argumento central da obra.

Até que possam, aos vinte anos de idade, dedicar-se às ciências, os educandos têm de provar que possuem as características próprias da natureza filosófica enumeradas por Sócrates no início do livro VI (485 a-487 a): desejo espontâneo de aprender que se direciona a todos os aspectos do estudo, já que o filósofo é aquele que ama a verdade como um todo; aversão à mentira e à falsidade; comportamento

³ Parece-me ser esta a primeira vez em que Sócrates assevera de modo pontual na *República* o término de uma etapa do processo educacional a partir da idade dos educandos.

moderado face aos prazeres corporais e pouco apreço à riqueza material, pois o filósofo é aquele que se importa apenas com os prazeres da alma; coragem, justiça e cordialidade em suas ações; facilidade de aprender e boa memória para fixar o que foi aprendido. Os indivíduos que apresentam e desenvolvem ao máximo tais características estão preparados para o que Sócrates chama de estudo do Ser.

Para compreendermos agora a natureza desta atividade temos que falar um pouco acerca das concepções epistemológicas e ontológicas da filosofia platônica. No livro V da *República* (474 b-480 a), Platão faz Sócrates dizer que o filósofo distingue-se dos outros indivíduos porque somente ele é capaz de conhecimento (*gnôsis, epistéme*). Por outro lado, a apreensão intelectual da maioria das pessoas recebe o nome de opinião (*dóxa*). Segundo Platão, a opinião dirige-se para aquilo que é múltiplo, sujeito à corrupção, instável e percebido pelos sentidos corporais. O conhecimento, pelo contrário, dirige-se ao que é uno, eterno, imutável e apreendido somente com a razão ou a alma. Deste modo, se pessoas comuns e filósofos entrassem em debate acerca do que é a beleza, as primeiras apontariam para os diversos casos de beleza física que encontramos em nosso mundo comum, como por exemplo, a beleza de um corpo humano, a beleza das cores de uma flor, a beleza de uma paisagem; já o filósofo diria que a única maneira de determinarmos o que é a beleza seria nos furtarmos às impressões pouco confiáveis de nossos sentidos corporais e através da pura razão procurarmos pela Idéia de Beleza, ou como ele diz, a Beleza em si. Esta não se encontra em nenhum objeto de nossa experiência comum senão em um plano diferente e invisível aos nossos olhos, onde encontramos também todas as outras essências que formam a verdadeira realidade, tais como o Grande em si, ou a Idéia de Grandeza, o Igual em si, ou a Idéia de Igualdade, o Justo em si, ou a Idéia de Justiça.

Para Platão, se alguma ação ou indivíduo neste mundo é justo é porque participa da Idéia de Justiça. Se uma pessoa ou um objeto pode ser dito belo é porque participa da Beleza em si. Este é o ponto central do que convencionou-se chamar de Teoria das Idéias ou Formas para explicar o modo como a filosofia platônica entende a

realidade. Nosso mundo, assim, estaria dividido em dois, a saber, um plano dos objetos corpóreos e sensíveis, e um plano das essências ou objetos inteligíveis. Este só pode ser acessado pela nossa razão, ou seja, pela nossa alma, já que segundo Platão nosso verdadeiro ser é espiritual. A Teoria das Idéias, portanto, liga-se ao dualismo platônico que nos diz que nossa condição neste mundo é o de uma alma aprisionada a um corpo⁴. As tais Idéias ou Formas, no entanto, são completamente independentes da realidade em que vivemos. Elas preexistem a ela. Na verdade, o mundo em que vivemos é uma cópia imperfeita ou imagem distorcida da verdadeira realidade das Formas (509 c-511 e). No entanto, pelo próprio fato dos objetos que nos circundam serem cópias ou imagens, a partir deles podemos chegar a compreender seus originais ou modelos, as Formas. O plano educacional proposto por Platão, então, tem por finalidade preparar os indivíduos a passar deste mundo corpóreo e sensível e alcançar a verdadeira realidade incorpórea e inteligível. Deve, portanto, fornecer os meios dos indivíduos libertarem-se das amarras de seu próprio corpo para que sua alma exerça livremente o exercício do pensamento que conduz ao conhecimento.

Desta maneira, o filósofo plenamente formado é a pessoa que conhece a verdadeira realidade, enquanto que as demais pessoas estão presas à ilusão constituída por nossa experiência diária e cotidiana comum. A diferença de condições entre o filósofo e as pessoas comuns é ilustrada no início do livro VII da *República* (514 a-517 a) através da famosa Alegoria da Caverna. Sócrates narra a seus interlocutores a situação de homens que vivem aprisionados em uma morada subterrânea e que não podem, devido aos grilhões que os prendem, mover-se do lugar nem voltar seus olhos para outra direção a não ser ao fundo da caverna. Atrás destes indivíduos uma íngreme elevação os separa da saída, por onde adentra a única luz que ilumina parcamente a caverna, auxiliada por uma espécie de fogueira ao fundo do espaço subterrâneo. Lá fora homens comuns passeiam carregando objetos, levando uma vida cuja existência sequer suspeitam os prisioneiros da caverna. Suas sombras são

⁴ O *Fédon* é o diálogo platônico que mais insiste nesta idéia do corpo como prisão da alma, entendendo a filosofia como uma atividade da alma de distanciamento da sensibilidade e da corporeidade em sua busca pela verdade.

projetadas no fundo da caverna para o qual olham os prisioneiros. Mas para estes indivíduos, tais sombras constituem toda a realidade da qual estão cientes; rigorosamente falando, para estes prisioneiros as sombras não são realmente sombras, mas objetos reais. Um único indivíduo, porém, torna-se capaz de libertar-se de tais correntes, olha para a saída da caverna e com muito esforço escala a subida ao mundo superior. Lá ele entra em contato com os objetos reais e descobre a respeito de sua antiga condição. Lamenta a existência de seus companheiros e sua condição de extrema distância da verdadeira realidade. Segundo a interpretação fornecida pelo próprio Sócrates após a descrição da imagem (517 a-519 b), a situação dos prisioneiros representa a condição comum e geral da humanidade; o escapar das trevas e do mundo de sombras bem como o alcance da verdadeira realidade retrata o percurso do filósofo em sua formação. Ainda de acordo com Sócrates, a imagem da caverna trata de modo figurado da possibilidade de transformação operada na vida dos indivíduos que são submetidos à correta educação (517 a-b).

O mundo comum em que vivemos opõe-se, assim, no pensamento platônico, ao plano acessado pelo filósofo, povoado pelos objetos inteligíveis que somente a mente treinada é capaz de apreender. O filósofo é aquele que fixa sua atenção no que é imutável e eterno, o modelo de existência que se deve utilizar para organizar este nosso mundo de constantes mudanças, onde a propriedade principal das coisas é o devir, ou seja, o surgir, o modificar-se e o desaparecer. O filósofo-rei da cidade justa é aquele que toma as Formas como a fonte paradigmática de suas decisões políticas, e encontra nas Formas eternas o modelo de ordenação e harmonia que empregará em sua vida moral (500 e-501 a). A realidade das essências é “governada” pela Idéia Suprema do Bem⁵. O filósofo é aquele que conhece o Bem em si e utiliza este conhecimento para organizar o mundo ao seu redor e sua vida interior.

Vejamos rapidamente em detalhe os componentes da educação filosófica. Todas as disciplinas presentes na educação do filósofo devem proporcionar a este indivíduo o aperfeiçoamento de seu duplo papel na cidade (521 d): por um lado,

⁵ Em 517 c Sócrates diz que a idéia do Bem criou a luz no mundo visível, “da qual é senhora (*kýrion*); e que, no mundo inteligível, é ela a “senhora (*kyría*) da verdade e da inteligência”.

devem ensinar-lhe o que é próprio a um chefe político saber para que possa governar a cidade com justiça, e por outro lado, devem proporcionar a ele o aprimoramento necessário das habilidades estratégicas de chefe militar, visto que ele deverá comandar a classe dos guardiões na guerra, classe social, aliás, da qual ele provém naturalmente e não se distanciará até que se torne chefe da cidade. Portanto, as disciplinas formadoras do filósofo devem, considerando o primeiro aspecto, permitir que ele possa alcançar conhecimento das Formas imutáveis e da Idéia do Bem, e considerando o segundo aspecto, aprimorar sua experiência na estratégia bélica.

Platão pensa que as primeiras disciplinas mais apropriadas a isto são as ciências dos números e da medida: a aritmética (521 b-526 c), a geometria (526 c-527 c) e o estudo da profundidade dos sólidos (527 d-528 e). Todas estas disciplinas são úteis à arte da guerra já que um estrategista digno deste nome não pode prescindir da capacidade de contar, calcular e medir, ações indispensáveis para dispor seu exército no campo de batalha. Mas, mais importante que isto, estas disciplinas matemáticas configuram-se a melhor introdução possível ao plano das Idéias ou Formas (523 a). Ora, a aritmética obriga-nos a pensar na essência dos números, uma vez que uma mesma coisa que apreendemos como uma unidade percebemos igualmente como múltipla, *aporia* que não podemos resolver com a ajuda dos sentidos corporais, senão unicamente através da inteligência (525 a). A geometria, por sua vez, não nos fala de quadrados ou triângulos que podemos traçar a lápis em um papel, senão a título de ilustração; ao aplicar as regras de medida para mensurarmos a área de um espaço geométrico qualquer, o estamos considerando em uma situação ideal; a acuidade de nosso cálculo incide sobre o triângulo perfeito ou o quadrado perfeito (510 c-511a). Logo, a geometria também nos faz passar deste plano imperfeito da sensibilidade ao plano perfeito das Idéias ou Formas (527 a-b).

A astronomia e a harmonia musical (529 a-531 b) constituem a próxima etapa, e são úteis por nos reportarem ao tipo de movimento ideal que encontramos nos astros e na precisão das notas musicais. A última e mais importante etapa da educação filosófica é o aprendizado da dialética. A dialética consiste, para Platão, em aproveitar-

se destas Idéias ou Formas mais simples apreendidas nas ciências matemáticas para elevar-se gradualmente às Formas mais elevadas até atingirmos, por fim, a Idéia do Bem (531 b-534 e). Assim, se no estágio inicial de sua educação os formandos filósofos valiam-se dos seres sensíveis para apreenderem os objetos matemáticos ideais, ou seja, moviam-se, através da inteligência, partindo da sensibilidade rumo à inteligibilidade, neste estágio final, percorrem os seres inteligíveis sem qualquer ajuda da sensibilidade: passando de um objeto ideal ao outro encontram finalmente a Idéia do Bem.

O argumento de Platão propõe, deste modo, que o conjunto das ciências propedêuticas e finalmente a dialética devem constituir o conhecimento que torna o filósofo o único indivíduo apropriado ao governo da cidade ideal. Ora, ele conhece o que é a justiça ideal, ele tem a concepção correta da unidade ideal, e sabe o que é o Bem em si mesmo. A helenista Julia Annas⁶, estudiosa da obra platônica, nos diz que exatamente neste ponto o argumento geral da *República* torna-se vulnerável. Sua crítica funda-se na percepção de que o filósofo não pode estar em uma situação melhor que os outros possíveis candidatos à chefia da cidade se o que justifica sua superioridade é o conhecimento de uma realidade ideal, distante de nós, apartada do mundo em que vivemos, enfim, separada de nossa existência comum. Afinal de contas, é a cidade de um mundo imperfeito, corpóreo e sensível, tudo aquilo que a ontologia platônica rebaixa como falso e ilusório, o que o filósofo irá comandar. Nas palavras de Annas⁷:

A Forma do Bem não está em nosso mundo da experiência, desde que não é idêntica a nada do que chamamos bem. [...] Este é um problema sério, porque o Bem é o que é estudado por aqueles que irão comandar: se eles aprendem sobre algo que nunca será encontrado na experiência, como seu conhecimento pode ser a sabedoria prática que eles devem ter?

Em outra passagem a comentadora acrescenta⁸:

⁶ ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1991, pp. 193, 194.

⁷ Ibidem, p. 244.

⁸ Ibidem, p. 262.

[..] a culminação de toda a jornada é a compreensão da Forma do Bem - e esta é precisamente não o que é o bem para o que o procura, ou o bem para os outros, ou o bem em relação a algo ou alguém, mas o que é simplesmente e irrestritamente bom, de um modo completamente impessoal e indiferente entre indivíduos.

Annas conclui dizendo: “o conhecimento filosófico é associado a disciplinas impessoais, como a matemática, mais do que com o desejo de resolver problemas morais verdadeiros”⁹. Acompanhando sua posição, perguntaríamos: como o conhecimento das Formas ou Idéias pode constituir a *sabedoria prática* que o filósofo necessita para suas tarefas políticas? Mais do que isso, como este conhecimento pode justificar sua excelência moral? ¹⁰ Ora, o que o conhecimento da Idéia do Bem pode proporcionar ao filósofo que deseja estabelecer a harmonia entre as diferentes partes de sua alma?

Pretendemos mostrar a partir de agora em nosso texto como podemos ler o argumento de Platão na *República* de modo a evitar críticas como estas apontadas por Annas. A resposta ao primeiro problema da inadequação do conhecimento filosófico à tarefa prática de governo da cidade deve ser construída a partir de uma correta interpretação do que significa o conhecimento da Forma do Bem. A resposta ao segundo problema da insuficiência deste conhecimento teórico para a formação moral do filósofo constitui-se a partir do entendimento preciso da concepção platônica de educação desenvolvida na *República* e sua estratégia pedagógica.

Tratemos do primeiro destes temas. O sentido geral da crítica é que o filósofo enquanto chefe da cidade deve ser detentor de um saber prático que lhe ensine como administrar a cidade em seus pormenores, objetando que a formação científica com suas disciplinas matemáticas abstratas está bastante longe de cumprir tal objetivo. Do mesmo modo, não se percebe com exatidão a relevância do

⁹ Ibidem, p. 262.

¹⁰ Também Pappas pensa que o problema mais importante da *República* é a possibilidade de reunir no filósofo o conhecimento prático e o conhecimento teórico. Observa, igualmente, que Sócrates propõe, de um lado, que o governo político depende de um saber prático especial, mas, por outro lado, caracteriza a filosofia como um saber altamente abstrato (PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2000, p.113).

conhecimento da Forma do Bem para isto. O que a crítica adverte é que esta Forma do Bem não nos informa claramente o que é o bem aos indivíduos ou o bem à cidade, mas pura e simplesmente uma noção muito geral e abstrata da idéia de bem. No entanto, tal problema pode ser superado se entendermos o papel que a Forma do Bem e, de modo geral, as Formas desempenham em nossa compreensão da realidade.

As Formas têm com relação aos sensíveis um duplo papel: são, de um lado, o modelo de realidade que eles aspiram concretizar, e de outro, a unidade inteligível de sua multiplicidade sensível. Assim, por exemplo, ao direcionarmos nosso olhar à Forma da Justiça não estamos, com efeito, lidando diretamente com qualquer matéria de fato acerca de nossa realidade, mas podemos perceber o quanto ela está distante de uma concepção ideal de justiça, o que por conseqüência nos permite descobrir como nossa realidade deve ou pode se comportar para ser apropriadamente denominada justa. A Forma da Justiça é o paradigma geral abstrato do que é ser justo. Paradigma que não pode ser imitado perfeitamente pelos sensíveis, mas que pode nos indicar quão distante algo em nosso mundo está da verdadeira justiça. A compreensão da Forma da Justiça, portanto, fornece ao filósofo organizador da cidade justa não uma lista de medidas particulares concretas que deve tomar para ordenar as coisas ao seu redor, mas a meta geral que ele deve alcançar com tais medidas para aproximar-se da justiça ideal. A Forma da Justiça, por outro lado, é a unidade inteligível da multiplicidade sensível de seres, objetos, ações e indivíduos que podem ser denominados justos, pois condiciona o modo como e em quais situações particulares algo pode *participar* da Justiça em si. Com efeito, só a Forma da Justiça é justa em si mesma, mas as outras coisas podem ser justas de modo condicionado, a saber, quando *participam* da Forma da Justiça. A Forma da Justiça, portanto, tem a função teórica de definir o que é a justiça em uma situação ideal e, a partir disto, a função prática de fornecer uma meta geral às ações do filósofo.

A Forma do Bem possui com relação às outras Formas a mesma relação, guardadas certas ressalvas¹¹, que estas possuem com os sensíveis. Em primeiro lugar, portanto, se as Formas são a unidade inteligível da multiplicidade sensível, o Bem é a unidade última da multiplicidade inteligível. Ele abarca toda a complexa relação que as Formas estabelecem umas com as outras para constituir a estrutura racional da realidade. Esta é também a opinião de outra estudiosa da *República*, Gail Fine¹² quando diz que o Bem é:

A estrutura teleológica das coisas; Formas individuais são suas partes, e os objetos sensíveis a exemplificam. (...) conhecer a relação de uma Forma com a Forma do Bem é conhecer seu lugar no sistema teleológico do qual ela faz parte. Cada Forma é boa porque tem a função de cumprir certo papel neste sistema; sua bondade consiste em sua contribuição para esta estrutura, para a ordenação rica e harmoniosa da estrutura, e porque ter um lugar neste sistema é parte do que ela é.

O conhecimento do Bem, portanto, nos informa acerca da estrutura racional *ideal* da realidade, e como o filósofo pode, deste modo, agir na multiplicidade sensível para concretizar a unidade racional *na cidade*, que é o fim último de seus objetivos. Sendo o modelo de inteligibilidade ao mundo inteligível, ou seja, sendo a Forma do que é ser uma Forma, como sugere N. Pappas¹³, o Bem estabelece ao filósofo o seu objetivo maior de mais longo prazo na organização da cidade. Se a Forma da Justiça lhe estabelecia um objetivo isolado de curto prazo, e a Forma da Coragem outro objetivo isolado de curto prazo, e assim com as demais Formas, a Forma do Bem o ensina quais as relações possíveis de todos os objetivos isolados de curto prazo na consecução do

¹¹Os sensíveis podem falhar em participar das Formas, podem deixar de participar delas se as características que garantem tal participação deixarem de lhes pertencer, sua relação com as Formas é accidental. Já as Formas participam plenamente da Idéia do Bem, sua relação com a Forma Suprema é essencial.

¹² FINE, Gail. "Knowledge and Belief in Republic 5-7". In: FINE, Gail (org.). Plato 1. *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 228.

¹³ Na passagem citada, N. Pappas nos diz que o Bem "is the Form of *Form-ness*" (PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2000, p. 137). Em um artigo dedicado especialmente à análise da Forma do Bem na *República* Gerasimos Santas nos diz: "é em virtude da participação na Forma do Bem que todas as outras Formas têm atributos ideais. (...) Os atributos ideais de todas as outras Formas além da Forma do Bem são atributos próprios da Forma do Bem" (SANTAS, Gerasimos. "The Form of the Good in Plato's Republic". In: FINE, Gail (org.). Plato 1. *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 255).

objetivo final de mais longo prazo de concretização da cidade justa. A Forma do Bem é a concepção geral que orienta as decisões particulares do filósofo, é o horizonte maior para o qual dirige seu olhar na tentativa de estabelecer a unidade dos elementos heterogêneos da cidade.

A cidade é unidade¹⁴: é unidade dos interesses dos cidadãos para o que é melhor à cidade como um todo, é unidade das diversas funções que cada classe realiza para o bem comum, é unidade das virtudes das classes sociais que constitui a justiça da cidade. O Bem é fundamento racional metafísico de tudo o que pretende ser uno. É o que amarra de modo consistente e firme os diversos fios que compõem o tecido complexo da cidade justa. Ora, não basta ao filósofo saber quais fios deve atar, mas como e em vista de quê deve fazê-lo¹⁵. Sobre o papel da educação do filósofo para sua formação a este tipo de tarefa, Sócrates nos diz em 518 d-e:

A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão [o órgão do conhecimento e do pensamento], não a de o fazer obter a visão, pois já a tem; uma vez que ele *não está na posição correta e não olha para onde deve*, dar-lhe os meios para isso. [...] a faculdade de pensar [...] nunca perde a força e, *conforme a volta que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil*, ou inútil e prejudicial. [grifo nosso]

A passagem nos indica que o estudo do Bem consiste em virar a atenção da inteligência do filósofo para a correta finalidade de suas ações, para que ela possa compreender o objetivo final de seus atos. A utilidade do filósofo à cidade e a vantagem que possui com relação aos outros cidadãos em sua tarefa de comando

¹⁴ Sócrates insiste no início do livro IV (418 a – 423 c) na importância da unidade da cidade: assevera que as funções realizadas por cada classe social devem confluir para o objetivo geral de garantir a felicidade de toda a cidade. Cada classe será feliz dentro dos limites necessários à conservação da harmonia com relação às outras classes. Os benefícios de uma classe não podem jamais ser a razão de uma classe revoltar-se contra a outra, como ocorre com as cidades divididas em pobres e ricos.

¹⁵ No *Político* (303c - 311c), Platão compara a arte política de administrar a cidade com a arte da tecedura. Assim como esta consiste no correto entrelaçamento dos elementos heterogêneos para a formação de um tecido uno e resistente, a arte política consiste em combinar os diferentes caracteres dos cidadãos à formação de uma cidade una e estável. Esta arte do político tem sua fonte na dialética. Deste modo, não somente o *lógos* das Formas, imposto pelo demiurgo, como nos explica o diálogo *Timeu*, está presente em nosso mundo, mas também o *lógos* imposto pelos responsáveis pelas produções humanas, como o filósofo, em seu ato de governar a cidade.

reside, assim, no fato de sua educação ter lhe proporcionado um horizonte final que guia suas decisões particulares em sua vida. A pertinência deste seu estudo para sua tarefa prática está garantida porque o estudo do Bem constitui a única forma definitiva de compreensão racional da realidade que fornece este horizonte final. Para caminhar corretamente não basta conhecer os passos a serem dados, é preciso saber para onde se está caminhando. A educação filosófica guia o olhar do filósofo em direção ao Bem.

Com efeito, ao comentar em outra passagem, no início do livro VII da *República* (519 c) a superioridade do filósofo para a tarefa política, Sócrates nos diz que os demais cidadãos que não são educados na filosofia não podem assumir a chefia da cidade precisamente porque “não possuem nenhuma finalidade na sua vida, em vista da qual devam executar todos os seus atos, particulares e públicos”. A finalidade das ações do filósofo-rei é garantir a unidade da cidade, e assim sua justiça, estabelecendo as corretas relações que as classes da cidade e suas virtudes devem ter entre si para que toda a cidade seja feliz, finalidade que só pode ser alcançada pela compreensão da estrutura racional ideal da realidade proporcionada pelo estudo do Bem.

Semelhante raciocínio aplica-se ao segundo problema: o filósofo exibe a genuína virtude em sua alma porque encontra no modelo da Forma do Bem a finalidade geral de sua existência e a correta compreensão de como conferir unidade à multiplicidade dos elementos constituintes de sua vida particular. Novamente é o Bem em si que lhe ensina como imprimir unidade de direcionamento dos diversos impulsos de cada parte da alma à realização do bem da alma como um todo, gerenciando os interesses da razão, da irascibilidade e dos apetites. É o Bem em si que informa ao filósofo a unidade fundamental que deverá imprimir na multiplicidade heterogênea de suas virtudes particulares, formando a justiça da alma a partir da sabedoria, da coragem e da temperança.

Mas subsiste ainda um problema crucial: porque o filósofo que conhece o Bem tomará a decisão de seguir o modelo fornecido pelo seu conhecimento? Porque devemos pensar que o conhecimento da Justiça implica necessariamente a prática da Justiça? Ora, o conhecimento das Formas só pode garantir a excelência moral do

filósofo se for *causa* não somente *necessária*, mas também *suficiente* de sua moralidade superior. Penso que a concepção platônica de educação desenvolvida na *República* resolve tal problema por mostrar que o filósofo conhecedor da justiça não será justo simplesmente porque conheceu a justiça, mas que ao ter completado o conhecimento da justiça em seu processo educacional de formação filosófica terá se tornado ao mesmo tempo justo.

Devemos entender, então, que a educação platônica fundada nas Formas e no Bem não atua simplesmente como fornecedora ao filósofo de um conhecimento de tipo teórico que deve ser utilizado por suas conseqüências práticas benéficas, como se produzisse um manual de conduta cuja aplicação apenas depende da decisão do indivíduo, ou um corpo teórico de proposições sobre a realidade do qual poderíamos derivar prescrições úteis à ação; não é neste sentido que Platão a concebe como o saber prático do filósofo. Pelo contrário, a concepção geral de educação presente na *República* é a de uma formação de tipo existencial que molda a vida íntima dos indivíduos em suas menores particularidades, determinando seus hábitos, moldando suas predisposições e direcionando suas inclinações.

Costuma-se pensar que o problema com o plano educacional da *República* está em que a educação em seus estágios iniciais - a educação musical e ginástica das crianças - começa com um caráter puramente moral e prático, passando posteriormente à formação guerreira dos guardiões, até encerrar-se na educação filosófica com um conjunto de saberes puramente científicos e teóricos. Este tipo de interpretação genérica do argumento platônico - à qual nos opomos - não é capaz de explicar adequadamente como o filósofo pode estar mais preparado que os outros cidadãos à vida prática moral e política. Tal reconstrução do argumento platônico é corrigida ao valorizarmos devidamente um detalhe fundamental - muitas vezes ignorado - na fala de Sócrates em seu comentário à imagem da caverna no Livro VII: que as disciplinas científicas têm por objetivo elevar "toda a alma" da caverna ao mundo luminoso, ou seja, fazer toda ela voltar-se do plano sensível para o inteligível. Este é o profundo sentido da chamada "virada da alma" (*periagogês*) (518 d) descrita

na imagem da caverna. Abaixo a passagem (518 c) mais significativa para a compreensão deste detalhe, nas palavras de Sócrates:

A presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, *juntamente com a alma toda*, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isso chamamos o bem [grifo nosso].

Isto quer dizer que a conversão da alma não é simplesmente o desenvolvimento exclusivo de sua parte racional, mas também das partes irascível e apetitiva. Não é simplesmente o desenvolvimento das potências lógicas do educando, mas direcionamento de sua irascibilidade e de seus desejos. Não devemos nos enganar pela ênfase dada por Platão, em algumas passagens da *República*, no caráter de subordinação dos impulsos das partes irracionais aos interesses da parte racional da alma em seu projeto educacional. Conclusões apressadas podem obscurecer a verdadeira intenção de Platão que é sustentar que a educação deve conservar o equilíbrio das partes da alma na realização do bem de “toda a alma”. A educação filosófica fundada nas ciências matemáticas não deixa de ser, assim, formação das partes baixas da alma também.

Platão estabelece, portanto, uma relação extremamente íntima entre a capacidade de conhecimento das Formas e o adequado exercício das funções irascíveis e apetitivas. O segundo é um elemento tão condicionador da primeira que só pode tornar-se perfeito conhecedor das Formas o indivíduo que já reformulou por completo seu comportamento moral. Isto percebemos claramente em 519 b quando Sócrates afirma:

[...] se desde a infância se operasse logo uma alma com tal natureza, cortando essa *espécie de pesos de chumbo, que são da família do mutável e que, pela sua inclinação para a comida e prazeres similares e gulodices, voltam a vista da alma para baixo*; se, liberta desses pesos, se voltasse para a verdade, também ela veria nesses mesmos homens, com a maior clareza, tal como agora vê aquilo para que está voltada [grifo nosso].

Observemos a consideração moral da afirmação de Sócrates ao comentar os benefícios da dialética ao dizer em 533 d que:

O método da dialética é o único [...] que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da *espécie de lodo bárbaro em que está atolada e leva-os às alturas*, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos [grifo nosso].

A dialética enquanto formação específica do filósofo está longe, portanto, de uma formação técnica ou puramente intelectual cuja teoria *pode ser aplicada na prática*. Pelo contrário, o aprendizado da dialética é ele mesmo uma prática, a prática da racionalidade na vida do filósofo. Desta maneira, os estágios iniciais da educação na infância não constituem toda a formação moral do filósofo que posteriormente será apenas acrescida de sua formação intelectual; esta, pelo contrário, constitui o aprofundamento e a concretização irreversível da formação moral inicial. Assim entendidas, as disciplinas científicas da educação filosófica são formação moral também, pois ao voltar a parte racional da alma do filósofo ao inteligível está exigindo deste a correta disciplina dos impulsos irracionais das partes baixas da alma.

O indício mais forte de que nossa interpretação se sustenta encontra-se no livro VI da *República* (500 c) onde Sócrates nos diz que o filósofo é imitador das Formas:

[...] olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantém sempre do mesmo modo, que não prejudicam nem são prejudicados uns pelos outros, todos em ordem e comportando-se segundo a razão, é isso que imitamos e a isso nos assemelhamos o mais possível. Ou achas que há alguma maneira de não imitar aquele com que convivemos, se o admirarmos? [...] Ora certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano.

Deste modo, se a *mimesis* filosófica consiste na incorporação da ordem divina das Formas na vida íntima humana, até onde isto é permitido ao filósofo, então ela permite a superação de qualquer abismo entre o que seria o saber filosófico teórico e o supostamente separado saber prático moral e político. Com efeito, a *mimesis* é descrita por Platão já no livro III como um fenômeno psicológico de disposição das

partes da alma para a produção de certas ações e para a constituição das virtudes; é entendida como um fato psicológico do dinamismo das partes da alma pelo qual a influência do meio externo na vida humana dispõe os indivíduos num certo padrão de comportamento. Como nos diz em 395 c: “(...) as *imitações*, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência”.

Entendemos que a decisão do filósofo de imitar o modelo de ordem das Formas em sua vida íntima pessoal não é necessariamente posterior ao conhecimento das Formas, mas concomitante a ele. Ocorre de modo gradual e progressivo durante o processo de formação filosófica proporcionado pelo plano educacional descrito. A formação filosófica não é somente uma formação da mente, mas uma formação dos costumes também. Deste modo, não devemos imaginar que o filósofo precisa olhar a todo o momento para o modelo da Formas para tomar cada uma de suas decisões morais, porque a conduta moral correta já terá se tornado o hábito do filósofo quando ele estiver plenamente formado.

Assim, equivocam-se os que afirmam que a educação moral inicial da infância apenas prepara o filósofo para a educação avançada que o elevará ao plano inteligível, como se a formação moral do início do processo todo fosse uma preparação para o que única e realmente importa: o avanço intelectual. Pelo contrário, a educação científica não é senão o clímax do processo de aperfeiçoamento moral do indivíduo. O conhecimento das Formas, portanto, não possui um valor em si mesmo no processo educativo descrito na *República*, mas constitui a formação moral própria do filósofo indispensável às suas tarefas práticas. Os objetivos morais do projeto educacional platônico não se concentram somente na formação rudimentar daqueles que não entendem as razões do agir correto, na educação infantil, mas acompanha a progressão da educação até os níveis mais altos cuja finalidade última não é de ordem intelectual, mas ainda moral: a moralidade que somente se alcança através do conhecimento do Bem. Temos então uma moralidade rudimentar que prepara o indivíduo à vida intelectual filosófica que, por sua vez, o prepara à vida moral superior.

Educar, para Platão, portanto, significa moldar o íntimo dos indivíduos ao fazê-los voltar o direcionamento de sua existência a um correto objetivo, o Bem, resultado de uma compreensão racionalmente construída acerca da realidade e dos valores mais altos da vida humana; compreensão que exige, por sua vez, para sua gradual concretização, uma constante e progressiva reestruturação dos costumes e hábitos dos indivíduos. A atividade intelectual filosófica, segundo Platão, não é somente o desenvolvimento de uma racionalidade abstrata, mas a vivência da racionalidade na vida íntima e prática, uma vez que ela modela também os impulsos irracionais dos indivíduos. Ou seja, ela é formação integral da existência humana já que a conversão da alma ocorre em todos os níveis de sua complexidade originária. A acusação de que o plano educacional da *República* propõe ao filósofo uma formação excessivamente intelectualista e abstrata não se sustenta quando entendemos o que significa, segundo Platão, educar para a vida racional.

Referências

- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1991.
- FINE, Gail. "Knowledge and Belief in Republic 5-7". In: FINE, Gail (org.). Plato 1. *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- PAPPAS, Nickolas. *Plato and the Republic*. London: Routledge, 2000.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena Pereira da Rocha. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- PLATON. *La République*. Texte établi et traduit par Emile Chambry. Oeuvres Complètes. Tomes VI & VII. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1947-49.
- SANTAS, Gerasimos. "The Form of the Good in Plato's Republic". In: FINE, Gail (org.). Plato 1. *Metaphysics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Doutorando em Filosofia (USP)
E-mail: henrigonpa@yahoo.com.br