

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

***MÍMESIS E EDUCAÇÃO NAS LEIS DE PLATÃO: A FORMAÇÃO MORAL DA
PSYKHÉ***

JOSÉ RENATO DE ARAÚJO SOUSA

Este exemplar corresponde à redação final de tese de doutorado apresentado à Comissão Julgadora em 27/02/2009, sob a orientação da Profa. Dra. Lídia Maria Rodrigo.

**Campinas
2009**

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

TESE DE DOUTORADO

Título : Mimesis e educação nas Leis de Platão: formação moral da psyché

Autor: José Renato de Araújo Sousa
Orientador: Profa.Dra. Lídia Maria Rodrigo

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida por José Renato de Araújo Sousa e aprovada pela Comissão Julgadora.

Data: 27/2/2009...

Assinatura: *L. Rodrigo*.....

Orientador

COMISSÃO JULGADORA:

L. Rodrigo
Prof. Dra. Lídia Maria Rodrigo
Jose Lourenco Pereira da Silva
Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva
José Fernandes Weber
Prof. Dr. José Fernandes Weber
Paulo Paulo Abreu Funari
Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari
César Aparecido Nunes
Prof. Dr. César Aparecido Nunes

2009

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

© by José Renato de Araújo Sousa, 2009.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**

Sousa, José Renato de Araújo.
So85m Mimesis e educação em As Leis de Platão : a formação moral da psykhe /
José Renato de Araújo Sousa. – Campinas, SP: [s.n.], 2009.

Orientador : Lídia Maria Rodrigo.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Platão. 2. Educação. 3. Mimese na arte. 4. Moral. 5. Alma. I. Rodrigo,
Lídia Maria. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação.
III. Título.

09-107/BFE

Título em inglês : Mimesis and education in The Laws of Plato : the moral development of psykhe

Keywords : Plato ; Education ; Mimesis in art ; Moral ; Soul

Área de concentração : Filosofia e História da Educação

Titulação : Doutor em Educação

Banca examinadora : Prof^ª. Dr^ª. Lídia Maria Rodrigo (Orientadora)

Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva

Prof. Dr. José Fernandes Weber

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

Prof. Dr. Cesar Aparecido Nunes

Data da defesa: 27/02/2009

Programa de Pós-Graduação : Educação

e-mail : renatocacto@hotmail.com

RESUMO

A teoria da *mimesis* na filosofia de Platão, quase sempre vista no âmbito estético, foi na maioria das vezes interpretada na tradição filosófica e literária como uma teoria negativa. Acreditamos que isso decorre de uma leitura e interpretação um tanto apressada dos diálogos, que não considera o aspecto educacional da atividade mimética. Uma teoria da educação em Platão jamais poderá se dissociar da questão da *mimesis*. Divergindo da interpretação corrente, que tem destacado mais o papel negativo da *mimesis* na formação do homem, esta tese tem o intuito de investigar o caráter positivo da *mimesis* platônica no processo de aprendizagem e aquisição de conhecimentos para a formação moral. Destacando-se a importância dessa mesma teoria na trajetória intelectual desse filósofo, partimos de um pressuposto ou hipótese de que Platão revisa a teoria da *mimesis* no seu último diálogo as *Leis*, acentuando sua importância na formação moral da *psykhé*.

PALAVRAS-CHAVES: PLATÃO, EDUCAÇÃO, MÍMESIS, MORAL, PSYKHÉ.

ABSTRACT

The theory of mimesis on Plato's philosophy it almost always was seen in aesthetics sphere and it was interpreted in philosophic and literary tradition like a negative theory. We need that your cause was the accelerate reading and analysis that not considered the educational aspect of mimetic activity. Plato's the theory of education could never set apart the mimesis issue. In contrast with the current interpretative thread, which has pointed out the most the negative aspect of mimesis in men's development, this thesis intends to ferret about the positive aspect of Plato's mimesis in the learning process e knowledge acquisition for the moral development. Emphasizing the importance of this theory the philosopher's intellectual track, it is supposed that Plato in his last dialog, the Laws, revise the theory of mimesis stressing its importance in moral development of psyche.

KEYWORDS: PLATO, EDUCATION, MIMESIS, MORAL, PSYKHE.

Para minha esposa Patrícia Lima e minha pequena filha Ana Victória, a graça da *mímesis*.

In memoriam

Elza Rodrigues

AGRADECIMENTOS

À professora Doutora Lídia Maria Rodrigo, pela paciência e orientação.

À professora Doutora Maria Carolina Alves Santos, pela co-orientação desde o Mestrado.

Ao Prof. Dr. José Lourenço Pereira da Silva, especial agradecimentos.

Aos demais Membros da Banca: Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari, Prof. Dr. César Aparecido Nunes, Prof. Dr. José Fernandes Weber, Prof. Dr. René José Trentin Silveira, Prof. Dr. Roberto Akira Goto, Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior.

Aos funcionários da Coordenação de Pós-Graduação em Educação.

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Educação, da Biblioteca do IFCH e do IEL.

Aos amigos Getúlio, Déborah, Paulo, Regina, João Menezes, Fábio Reis, Jailton, Cid, Eva, Wanderson, Lurdinha.

À CAPES pelo financiamento da pesquisa.

À Universidade Federal do Piauí

À Coordenadoria Geral de Capacitação Docente da UFPI, em especial Profa. Janete Paranhos.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UFPI.

“...de forma alguma devemos menosprezar a educação, por ser o que de melhor e mais elevado chegam a alcançar os homens superiores...”

“...kai deî dè tèn paideían medamoû atimázein, hôs próton tòn kallíston toís arístois andrásin paragignómenon...”

(Platão. Leis, 644 b)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I	
1. PSYKHÉ E EDUCAÇÃO EM PLATÃO	05
1.1 Sócrates e a <i>educação como cuidado da alma</i>	08
1.2 Educação da <i>psykhé</i> na <i>paideía</i> dos poetas e dos sofistas.....	16
1.3 A teoria psicológica de Platão.....	27
1.4 <i>Psykhé</i> e educação em <i>A República</i>	32
1.5 <i>Psykhé</i> e educação nas <i>Leis</i>	38
CAPÍTULO II	
2. MÍMESIS E EDUCAÇÃO EM PLATÃO	49
2.1 Arte e mimesis na filosofia de Platão.....	50
2.2 A mimesis no <i>Górgias</i>	53
2.3 A mimesis e a teoria dos nomes no <i>Crátilo</i>	56
2.4 Mimesis e dramatização em <i>A República</i> : a mimesis como representação.....	58
2.5 A mimesis no <i>Sofista</i> : cópia e simulacro.....	65
2.6 A mimesis e arte nas <i>Leis</i>	67
CAPÍTULO III	
3. A TEORIA DA EDUCAÇÃO NAS LEIS DE PLATÃO	73
3.1 O contexto histórico-dramático e o programa educacional.....	76
3.2 <i>Mimesis</i> e conhecimento	82
3.3 A importância do lúdico na educação.....	89
3.4 O legislador e o caráter educacional das leis.....	93
3.5 Educação e reforma religiosa no Estado das <i>Leis</i>	99
CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS	113

INTRODUÇÃO

Uma das características mais marcantes do pensamento de Platão é a estreita relação entre política e educação. Desde o julgamento e a morte de Sócrates, retratados na *Apologia*, o filósofo dos diálogos apresenta esses temas como inseparáveis. Sócrates parece ter sido condenado sob a suspeita de fomentar motivações políticas divergentes daquelas do grupo dominante na época, os democratas atenienses, embora o pretexto da acusação tenha sido religioso e ético, qual seja, cometer impiedade contra os deuses da *pólis* e corromper a juventude. O certo é que seus delatores poderiam tê-lo acusado de ser um “mau educador”, pois, embora o propósito dos seus ensinamentos fosse diferente do ensino sofístico e do ensino tradicional, nem por isso deixou de ser citado por alguns resultados desastrosos e de ser associado à prática sofista. Além disso, pesava sobre o filósofo o fato de pouco comparecer às assembleias, parecendo assim desdenhar das atividades políticas dos seus conterrâneos, o que constituiria um mau exemplo. Ele mesmo cita o fato de Aristófanes, em sua comédia *As Nuvens*, apresentá-lo como um sofista. Segundo Xenofonte, *Memoráveis* I, 2, 12, um dos acusadores de Sócrates teria mencionado contra ele que Alcibíades e Crítias foram seus discípulos, causando grande mal a Atenas.

Em sua ação educativa Sócrates professava que o bem mais precioso para o homem era a sua alma. Por isso o cuidado com a alma deveria sobrepor-se a qualquer interesse de ordem material. Platão percebeu nesta mensagem o cerne do problema político da *pólis* grega. Ou seja, até aquele momento nenhum líder ou grupo político teria apresentado uma legislação voltada para esta necessidade maior. Enquanto se aprendia com a tradição aristocrática que o fundamental era viver em função da honra pessoal, a nova educação promovida pelos sofistas defendia que a realização pessoal era alcançada com a satisfação dos desejos pessoais, e isso, conseqüentemente, exigia a participação no poder político, a conquista e a manutenção dos bens materiais. Nesse novo estilo de vida dos atenienses, adquirido com a expansão econômica e

militar de Atenas durante a Confederação de Delos, Platão viu a cultura do seu tempo impregnada de novos valores que, segundo ele, levariam o império de Atenas à ruína.

A partir daí, suas reflexões sobre a política o levaram a pensar as condições ideais pelas quais o Estado ateniense poderia soerguer-se e perpetuar-se na história como unidade integradora. Ademais, o fato que nos interessa nessa trajetória e contexto é a constatação do filósofo de que um projeto político não pode prescindir de um projeto educacional. A *República*, aos olhos de Platão, serve assim como um modelo perfeito para se mirar e tentar a execução da reforma educacional necessária que todo Estado político, em fase de decadência, reclama. Num primeiro instante, se a edificação da *pólis* utópica é feita em detrimento da *pólis* real, isso não se deve tanto ao seu tipo de regime político, mas à dissociação entre educação e Estado, que levou ao enfraquecimento da cultura (*paideía*) e dos valores pelos quais a *pólis* subsistia como unidade política.

O planejamento político de *A República* foi desenvolvido sob a ótica de um governante sábio; por isso exigia um programa de educação diferenciado, após aquela fase de assimilação dos costumes e conhecimentos propedêuticos. Ele privilegiava mentes bem dotadas, que deveriam tornar-se a estirpe do poder estatal, caso o Estado ideal viesse a concretizar-se. Esse modelo de educação prestava-se muito bem para servir na formação dos filósofos, mesmo que não viessem a exercer o ofício político, ainda que Platão acreditasse que a solução para todos os problemas da *pólis* estaria na chegada do filósofo ao poder, ou então, do poder até a filosofia. No entanto, o filósofo era um tipo social demasiado hostilizado por seus conterrâneos; nem a aristocracia nem a democracia o viam com bons olhos. A melhor alternativa talvez fosse mesmo educar algum governante com propensões para a virtude e a filosofia, visando trazer para a prática suas idéias. Platão pensou ter achado essa oportunidade em sua primeira viagem à Sicília, cerca de 388 a.C., quando foi tentar converter o tirano Dioniso I à filosofia. O velho tirano logo se aborreceu e o expulsou. Retornando a Atenas em 387, funda a Academia. Após a morte do tirano, seu cunhado Dion convidou Platão para retornar à cidade e pôr o plano do rei-filósofo em prática com a instrução do seu sobrinho Dioniso II. Por volta de 367 a.C., partiu outra vez para a Sicília para tentar convencer o jovem tirano, mas foi em vão. Pensou ter encontrado em Dion a pessoa e

as condições certas para implantar seu projeto de legislação e política (*Carta VII*, 327 e – 328 c). O trágico desfecho dessa história supostamente levou o filósofo a repensar seu plano de ação e, mais tarde, sugerir outra alternativa para conter a dissolução da *pólis* grega.

Platão tinha mais de 70 anos quando começou a redigir o que seria seu último diálogo, publicado postumamente por um de seus discípulos, Felipe de Opunte, a quem a tradição atribui a organização do diálogo e a redação da *Epínomis*, o que seria um possível complemento às *Leis* no que tange à educação do governante. Nas *Leis*, ainda que a tradição e a crítica especializada reconheçam como um diálogo inacabado, encontramos algumas respostas fundamentais para compreender o pensamento de Platão e fazer uma revisão de suas idéias, quase sempre associadas, unicamente, à obra *A República*. É bem verdade, como está nas entrelinhas das *Leis*, que seu projeto político principal ainda era aquele do governante-filósofo, mas nem por isso o filósofo deixou de dar inestimável contribuição ao que hoje compreendemos por Estado moderno, ao reconhecer que até o corpo jurídico-legislativo deve ser submetido à soberania das leis.

Ao sugerir o Estado das *Leis* como segunda opção e modelo para conter a crise política de Atenas, Platão novamente recai no problema da formação espiritual do homem e sua relação com o Estado. Nessa segunda opção nos deparamos com algumas concepções que indicam que o filósofo mudou seu ponto de vista acerca da natureza humana. Sua psicologia é, mais uma vez, pormenorizada e seu projeto educacional está devidamente relacionado com as conclusões a que chegou a respeito da *psykhé*, *mímesis* e *paideía*. Mais uma vez ele mostra a necessidade de ter um planejamento educacional condizente com as necessidades do Estado, ampliando desse modo o significado da *paideía* a um nível que, infelizmente, nós modernos estamos lançando ao esquecimento. Pesquisar e discutir esse diálogo certamente nos remeterá a velhos problemas que, de algum modo, estão ainda presentes em nossa estrutura político-social.

Essa tese tem, assim, o intuito de verificar a relação entre *paideía*, *psykhé* e *mímesis* na filosofia de Platão. No entrelaçamento desses temas e conceitos busca-se

mostrar que podemos inferir de sua teoria da educação uma mudança significativa em seu pensamento, sem necessariamente abrir mão de suas convicções filosóficas mais elevadas. Mediante esta suposição pretendemos investigar o que significa uma revisão ou finalização da teoria da *mímesis* na filosofia platônica, buscando responder, dentre outras, às seguintes indagações: qual a importância dessa revisão para a *paideía* platônica? Em que consiste a *paideía* das *Leis* e qual a sua relação com a política?

O primeiro capítulo procura situar a reflexão platônica sobre a educação com base no diálogo do autor com as teorias educativas vigentes no seu tempo. Evidencia-se, por um lado, o ponto de partida socrático de seu pensamento, centrado na idéia da educação como “cuidado com a alma” e, por outro, seu distanciamento ou recusa da *paidéia* dos poetas e sofistas. Do posicionamento de Platão em relação a essas concepções vai emergindo sua própria teoria sobre a *psykhé* e a configuração daquilo que concebe como educação da alma.

O segundo capítulo trata, de forma breve, da influência das artes plásticas gregas na filosofia de Platão. Observa-se a evolução conceitual do termo *mímesis* na obra do filósofo, sua multiplicidade semântica e as implicações da teoria da *mímesis* para a psicologia e a teoria da educação platônica.

No terceiro capítulo, que trata da teoria educacional de Platão nas *Leis*, a novidade em relação às obras anteriores consiste na confiança que o autor passa a depositar nas leis, no contexto da crise política grega, as quais adquirem um caráter educativo, na medida em que se mostram capazes de dotar a comunidade de senso crítico e consciência política. Também merece destaque, nessa obra, a importância que assume a religião na sustentação da ordem política do Estado, inspirando o respeito às leis. Platão também resgata a dança e institucionaliza os banquetes, ambos, respectivamente, reconhecidos como essenciais na formação das crianças e dos adultos por seu valor educativo. Também é digna de nota a inversão religiosa que o filósofo faz ao reconhecer Dioniso, o deus do vinho, como um deus educador.

CAPÍTULO I

1 *PSYKHÉ* E EDUCAÇÃO EM PLATÃO

Devido o caráter dramático e dialógico da exposição da filosofia platônica, quase toda pesquisa que busca delinear uma teoria em Platão sempre se depara com o velho problema de se especificar ou separar as idéias que seriam de Sócrates e as de seu mais ilustre discípulo. Enquanto Sócrates não deixou escritos, Platão se eximiu de escrever em primeira pessoa, com exceção de algumas cartas, tendo atribuído sua filosofia escrita ao Sócrates memorável¹. No entanto, contra a modéstia de Platão, podemos nos apoiar em alguns de seus discípulos, dentre eles Aristóteles, o qual nos deixou seu testemunho de que Platão foi o criador da Teoria das Idéias e, conseqüentemente, de todas as teorias afins dela. A partir desse testemunho e de outras inferências extraídas de uma minuciosa análise dos diálogos, muitos pesquisadores e comentadores da filosofia clássica ficaram tentados a encontrar um marco divisório entre o pensamento de Sócrates e o de Platão. Outros chegaram a afirmar que essa separação de pensamento entre os dois filósofos é mesmo impossível. Conforme Samuel Scolnicov:

Uma nítida distinção entre Sócrates e Platão é notoriamente impossível. Podemos, porém, e devemos distinguir o Sócrates de Platão – Sócrates como Platão o entendeu e retratou, sem profundas convicções sobre a alma e seu destino, inocente de influências pitagóricas –, repito, distinguir este Sócrates de Platão do Sócrates platônico, que não é o porta-voz de Platão e não abandona sua ironia, mas seus fins e seu aparelhamento filosófico podem-se distinguir com maior ou menor clareza dos de seu predecessor. (2006, p. 18)

Scolnicov recomenda ater-nos a duas imagens de Sócrates que são representadas no diálogo de Platão. A primeira, que ele chama de *Sócrates de Platão*, seria a representação de um Sócrates que tendemos a ver como uma personagem real

¹ Na Carta VII 314 c, Platão é enfático quanto a essa transferência de saberes ao dizer: “*Não há escritos de Platão, nem nunca haverá; o que por aí corre com esse nome é de Sócrates belo e remoçado*”.

da história da filosofia grega, como defendeu o helenista Heinrich Maier (JAEGER, 2003, p. 508-509). A segunda, chamada de *Sócrates platônico*, seria uma representação menos fiel ao Sócrates histórico, pelo fato de carregar em sua fala idéias que seriam do próprio Platão. Os estudiosos escoceses J. Burnet e A. E. Taylor apresentaram uma tese mais radical; para eles, o Sócrates histórico ou real não se limitaria a ser apresentado só nos diálogos da juventude de Platão, como defendeu Maier (JAEGER, 2003, p. 510). Na obra platônica, todas as idéias filosóficas, da política à metafísica, contidas nos diálogos socráticos, mesmo os da velhice, seriam de autoria de Sócrates. Essa tese, se aceita por completo, força-nos a ver Platão reduzido a um mero biógrafo, um literato que dedicou a sua vida à memória e ao pensamento de seu mestre, pois se atribuíssemos todas as teorias supracitadas a Sócrates, teríamos que nos perguntar onde começaria e onde terminaria a filosofia de Platão, ou mesmo, o que é a filosofia de Platão.

Se Aristóteles reduziu a importância de Sócrates ao atribuir-lhe somente a criação da lógica dos conceitos morais, certamente os helenistas escoceses se excederam ao atribuir toda a filosofia dos diálogos socráticos ao Sócrates histórico. Ora, sabe-se que todo o conflito de teses a respeito do “problema Sócrates” é oriundo do fato de esse filósofo não ter deixado nada escrito e não haver um consenso na literatura socrática acerca desta questão. Os estudiosos têm mostrado mais discrepâncias de testemunhos nas obras de Platão, Xenofonte e Aristóteles do que convergências. Todavia, seguindo uma linha de raciocínio diferente, ou seja, considerando os diálogos *per se*, o enredo dramático dos próprios diálogos platônicos, Gregory Vlastos se encarregou de enumerar e elucidar dez diferenças que supostamente apontam para uma possibilidade plausível de separar a filosofia de Sócrates da filosofia de Platão. Vlastos (VLASTOS apud CHAUI, pp. 184-187) observa que há uma diferença de conduta no pensamento de Sócrates entre os diálogos da juventude ou apologéticos e aporéticos e os diálogos da maturidade e velhice. Nos primeiros diálogos optou por chamar o Sócrates histórico de “Sócrates 1”, e nos diálogos da maturidade e velhice denominou o Sócrates platônico de “Sócrates 2.” Do Sócrates 1 (histórico) pode-se dizer que se ocupa exclusivamente com assuntos éticos; tem reduzido interesse pelas ciências; vive de maneira itinerante, examinando-se a si e aos outros; não desenvolve

uma teoria da alma nem tem certeza de sua imortalidade, apesar de vê-la como sede do conhecimento e dos valores morais; não formula uma teoria das Formas; limita-se a afirmar que a divindade recomenda o cuidado com alma em termos prático ou ético; demonstra respeito às leis, mas não tem uma teoria política a ser exposta; em sua psicologia moral defende que o intelecto ou a razão tem poder suficiente para levar o homem a agir de forma virtuosa; nega ser detentor de algum saber, estando por isso sempre à sua procura; desenvolve um método de investigação filosófica sem, no entanto, abordar os procedimentos empregados. Já o Sócrates 2, além da ética, expande o campo da filosofia para a ontologia, a ciência, a política, demonstrando um amplo domínio da matemática, da música e da astronomia (acrescente-se, também, o domínio teórico da medicina hipocrática, exposta principalmente no *Timeu*); ao contrário do primeiro, apresenta uma concepção elitista do conhecimento, de modo que esse conhecimento é naturalmente privilégio de poucos; justifica isso com uma teoria da alma bem elaborada e uma complexa teoria das Formas; estas duas teorias confluem para uma teologia que explica a relação da divindade com a alma imortal; desenvolve uma ampla teoria política em que pretende abranger todas as instâncias do Estado; não acredita mais que a razão ou conhecimento *per se* possa conduzir de modo infalível a conduta humana, por isso elabora uma psicologia e uma pedagogia como condições necessárias para o agir ético; ao contrário do modesto Sócrates 1, apresenta-se como um verdadeiro estadista pronto a educar os mais dotados de inteligência para se tornarem guias dos menos aptos ao discernimento moral; e por fim, o Sócrates 2 é considerado “...o primeiro filósofo a elaborar uma teoria do conhecimento e do método de investigação, fundamentado-os com argumentos racionais e praticando-os em sua filosofia”.

As diferenças acima, apontadas por Vlastos, são notoriamente percebidas na obra de Platão. Jaeger já havia argumentado que as idéias órficas-pitagóricas e a crença na imortalidade da alma que aparecem nos diálogos é exclusividade do pensamento platônico (2003, p.532). Para o helenista alemão, o dogmatismo religioso do Sócrates platônico não pode ser visto como uma característica do Sócrates histórico. Sócrates teria se limitado a definir o homem como um ser dotado de espírito, mas sem justificar convicções sobre o além-vida.

Ora, salientar essas diferenças a partir do conceito de alma entre Sócrates e Platão é importante para entendermos melhor o projeto político-educacional de Platão. O núcleo desse projeto gira em torno de uma visão antropológica e psicológica do homem. Concomitantemente à análise da natureza humana, Platão empreende seu projeto de reforma para a *pólis* grega. É um projeto complexo porque procura dar conta de questões abrangentes, tais como: o que é homem; qual a natureza do seu comportamento; quais os mecanismos de funcionamento da sua estrutura orgânico-espiritual; o que ele conhece e como conhece. São questões que, além de caracterizarem o nascimento de uma teoria do conhecimento, de uma metafísica, de uma teologia, apontam também para o desenvolvimento de algumas ciências que só mais tarde seriam reconhecidas como tais – antropologia, psicologia, sociologia, dentre outras, mas que, em Platão, resumem-se a uma só palavra: filosofia.

No mais, ainda que não seja possível, a partir dos diálogos, fazer uma distinção precisa entre esses pensadores, acreditamos que seja possível estabelecer alguns pontos cardeais de suas idéias filosóficas. Por sinal, não se poderia negar que a filosofia de Sócrates pode ser resumida nesta frase: “*o cuidado com a alma*” (therapeía tén psykhèn). Isto, sim, pode ser visto como uma característica genuinamente socrática e um ponto de partida para a compreensão da filosofia de Platão. Veremos também que, não por acaso, toda a filosofia de Platão principia por esse cuidado e encerra-se também nele. Afinal, o filósofo concebe a cultura do homem como formação da alma (JAEGER, 2003, p. 1353).

1.1 Sócrates e a educação como cuidado da alma

Ao se defender perante o tribunal de Atenas, no julgamento em que o acusavam de impiedade e de corromper a juventude, Sócrates se recusou a admitir ser “mestre” de alguém. Teria dito segundo Platão: “... O fato é que nunca ensinei pessoa alguma” e “Nunca me comprometi a dar lições a quem quer que seja, como de fato nunca dei” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 33 a-b). Esta declaração de autodefesa está ligada à outra célebre negação do filósofo: “Só sei que nada sei”. Decerto, ao compararmos Sócrates com os mestres sofistas – conhecidos por ensinarem várias

artes mediante pagamento, principalmente a retórica, e professarem-se detentores de vários saberes que levariam os seus discípulos ao domínio da *pólis* e da boa administração dos seus bens – notaremos uma grande diferença entre eles. Sócrates, ao contrário dos sofistas, nem mesmo professava ter habilidades especiais que pudessem tornar alguém perito em alguma coisa².

Contudo, não há como negar que Sócrates foi um filósofo educador: a posteridade e seus próprios discípulos o reconheceram como um mestre. Mas que tipo de educador ele seria e que tipo de educação ele proferia, se não defendia uma teoria e nem mesmo admitia ensinar alguém?

Para responder a essas indagações é necessário que se faça uma apresentação, ainda que geral, de Sócrates¹ e sua filosofia. O caminho que seguiremos aqui, para atingirmos nosso intento, é o caminho percorrido pela maioria dos estudiosos da filosofia clássica, ou seja, o itinerário socrático traçado por Platão, principalmente nos seus diálogos da juventude, bem como os testemunhos de Xenofonte e de Aristóteles.

Partimos dessas considerações acerca de Sócrates porque é no seu ideal de vida e em seus ensinamentos que a filosofia de Platão, nosso objeto de estudo, encontra sua fonte de inspiração e seu fundamento. Além disso, o que consideramos como “pensamento ou filosofia platônica”, quase como um todo, está exposto nos diálogos como fala de Sócrates. Acreditamos porém que, mesmo num texto dramático e dialógico, é possível captar as intenções do autor e delinear a trajetória de seu pensamento, principalmente quando se considera que em sua obra há uma meta a ser alcançada, ainda que ideal. Assim, esse itinerário nos introduz no pensamento de Platão, pois este, ao seguir a via dialética do mestre³, desenvolveu e problematizou

² O aparecimento e o sucesso dos Sofistas, como mestres das artes e das ciências em Atenas, coincide com a necessidade da formação de novas elites políticas que ansiavam por uma nova “...cultura político-jurídica baseada no conhecimento dos problemas intelectuais e morais e assistida por uma dialética capaz de impor-se e triunfar nas assembleias e nos tribunais”. (MONDOLFO: 1972, p. 13) Mas a fama e o prestígio desses nem sempre foram aprovados pela maioria dos gregos. A maior parte dos aristocratas desconfiava dos sofistas pelo fato de estarem a serviço da classe rival, os democratas (comerciantes, artesãos, dentre outros). De fato, era a classe mais beneficiada com o ensino dos sofistas nos séculos V e IV a.C., uma vez que a habilidade retórica era essencial para a defesa de interesses nas assembleias.

³ Desde Heráclito de Éfeso, o termo “dialética”, na história da filosofia, assumiu várias acepções. No filosofar socrático, Aristóteles enfatizou mais o aspecto lógico do método indutivo com o qual Sócrates buscava alcançar os conceitos universais. Mas segundo Reale e Antiseri a dialética de Sócrates, que

uma das questões mais pertinentes ao Estado grego: o homem e a sua formação espiritual.

Na primeira fase de sua escrita, Platão nos apresenta Sócrates como um pensador convicto de sua missão educativa: examinar os outros sempre que possível, através do seu método dialético. Nesse método, costuma-se apontar dois momentos: a *irônia* e a *maiêutica*. Com o primeiro, Sócrates abstém-se de responder às interrogações formuladas por ele ou seu opositor, dizendo num tom irônico “nada saber”. Às respostas dadas pelo seu interlocutor, segue-se a refutação para mostrar quão precário e insuficiente era o suposto saber que aquele acreditava possuir. Tomando consciência dessa ignorância, o interlocutor poderia começar a pensar numa outra solução. Esse esforço mental, orientado por Sócrates para chegar a uma resposta definitiva e precisa, ele próprio denominou-o de *maiêutica*. Uma alusão à profissão de parteira da mãe, mas com a ressalva de que, enquanto sua mãe auxiliava no nascimento de indivíduos, ele ajudava no parto das ‘idéias’, ao conduzir os indivíduos a um conhecimento genuíno. Vejamos a fala de Sócrates a esse respeito:

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. (PLATÃO, *Teeteto*, 150 b-c)

Ao iniciar uma conversa aparentemente banal sobre algo, Sócrates envolvia seu interlocutor com uma série de perguntas sutis, levando-o a um estado de perplexidade e reconhecimento da insuficiência dos argumentos expostos. Tanto os diálogos de Platão, como os testemunhos de Xenofonte, mostram que essas conversas giravam em torno de questões humanas de teor moral e político. Sócrates buscava saber dos seus interlocutores o que era a piedade e a impiedade, o belo e o feio, o justo e o injusto, em que consiste a sabedoria, o que é a coragem, o que é a covardia, o que é o Estado e o que é a cidadania (XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de*

“coincide com seu próprio dialogar [dia-logos]” em seus dois momentos refutatório e maiêutico, tinha mais uma finalidade ética e educativa do que lógica e gnosiológica. (2002, p. 96)

Sócrates, I, 1). Mas diferente da *erística*, ou seja, da disputa refutatória gratuita, comum em alguns grupos retóricos, o seu método tinha como objetivo despertar a consciência dos seus interlocutores⁴. Este despertar, por sua vez, era apenas a primeira etapa de um processo que deveria posteriormente levar o homem ao reconhecimento de sua natureza divina como algo essencialmente “bom”, e pela qual deveria pautar suas ações.

A convicção de que *o homem é um ser divino*, ou seja, dotado de alma⁵, levou Sócrates a reconhecer a sua prática político-educativa como uma missão divina para com os seus concidadãos (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23 c). Uma missão que soava como tentativa de reestruturar a consciência coletiva da *pólis* no sentido de uma moral interior⁶.

Alexandre Koyré diz que, com sua atividade maiêutica-dialética, Sócrates

ensina-nos o uso e o valor das definições precisas dos conceitos empregues na discussão e a impossibilidade de os chegarmos a possuir sem proceder, previamente, a uma revisão crítica das noções tradicionais, das concepções “vulgares”, recebidas e incorporadas na linguagem (1988, p.11).

Werner Jaeger, por sua vez, considera que o exame e a refutação do saber aparente, bem como de toda excelência imaginária, empreendido por Sócrates, é apenas parte de um processo educacional mais abrangente: o cuidado com a alma – *psykhês therapeía* (JAEGER, 2003, p. 527). Jaeger interpreta corretamente as palavras de Sócrates:

⁴ Scolnicov aduz que “a introspecção forçada por Sócrates a seu interlocutor toma a forma do exame de suas opiniões para purgar a alma das contradições”. Purgar a alma das contradições é fazer sua “conversão ao eidos”, “...à definição universalmente válida”. As contradições devem ser evitadas não só em relação às opiniões, mas também em relação às ações. Sócrates acredita que a contradição causa vergonha, quer por causa da consciência do indivíduo, quer perante o público. É dessa forma que “o princípio de não-contradição, de princípio ontológico e epistemológico, torna-se, assim, princípio social e moral”. (SCOLNICOV, op.cit., p. 27-28.)

⁵ A conseqüência dessa descoberta é uma mudança de interesse na filosofia, que antes se preocupava com o estudo da natureza, para agora se preocupar com o homem e as coisas humanas. E isso significa dizer que o homem está no comando, que o homem é responsável pelos seus atos e não mais uma vítima indefesa à mercê da sorte ou do acaso, como afirmava a antiga tradição. É bem certo dizer que os sofistas também cooperaram com essa mudança, a qual podemos designar como o nascimento de uma antropologia filosófica, ou seja, de uma filosofia voltada para a natureza humana. Mas a parte da filosofia que procura definir o humano como ser dotado de espírito, de natureza pensante, racional, é uma marca por excelência socrática. (JAEGER, 2003, p. 531-532)

⁶ Vale lembrar que o contexto em que Sócrates viveu é de uma Atenas sitiada pela dissensão e pela injustiça decorrente das guerras externas e das lutas internas pelo poder (JAEGER, 2003, p. 573).

Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares (PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 30 a-b).

Na escala dos bens humanos, o maior bem que o homem possui, segundo Sócrates, é a sua própria alma, pois ela é o que há de mais divino nele. Conseqüentemente, todas as ações deveriam visar, em primeiro lugar, ao aperfeiçoamento da alma, pois ela é o elemento superior do corpo e nela o homem encontrará sua plenitude, realizando sua *eudaimonia*. Os bens “espirituais” devem ser almeçados antes de qualquer satisfação material. Logo, o homem não deve buscar sua auto-afirmação na consecução de bens pessoais exteriores, mas no exercício permanente do cuidado com a alma.

Jaeger observou que o valor espiritual, proferido por Sócrates, contrastava com a escala de valores vigentes na época em que o filósofo empreendia sua missão educativa. Esses valores eram buscados conforme os bens listados nos seguintes versos:

O bem supremo do mortal é a saúde;
O segundo, a formosura do corpo;
O terceiro, uma fortuna adquirida sem mácula;
O quarto, desfrutar entre amigos o esplendor da juventude⁷.

Esses versos expõem o ideal de vida almejado pelo homem grego comum, especialmente o homem de negócios, que compunha a democracia de Atenas e

⁷ Versos de uma antiga canção báquica que refletia uma escala de valores vigentes para os gregos (SCOL. ANON. 7, *apud* JAEGER, op.cit, p. 529). Nas *Leis*, Platão dividiu os bens em humanos e divinos. Os bens humanos são: saúde, beleza, vigor físico e riqueza; as virtudes, as quais ele denominou de bens divinos, são: em primeiro lugar, a sabedoria; em segundo, a temperança; em terceiro, a justiça; em quarto, a coragem (PLATÃO, *Leis*, 630 c-d). No passo 697, ao comentar a tarefa minuciosa do legislador para com a cidade, o Ateniense diz que a felicidade da *pólis* depende da seguinte ordem: primeiro atribuir-se as mais altas honras às qualidades da alma; em segundo lugar às qualidades físicas dos belos corpos; e em terceiro aos bens materiais e à riqueza.

trunfara sobre a classe aristocrática enfraquecida após a guerra contra os persas⁸. Mas o ideal de vida proposto pelo filósofo também não se coaduna com o aristocrático, em que a *areté* é sinônimo de excelência física, ou seja, destreza guerreira e cultivo da fama. Para Sócrates, a glória e a honra não são alcançadas nos prazeres e na tranqüilidade que uma vida abastada pode proporcionar, nem numa cultura bélica em que o homem procura mostrar seu valor pela coragem e valentia. Contra o modelo de vida prazeroso da burguesia ateniense e a excentricidade viril da aristocracia guerreira, Sócrates prega uma nova forma de vida em que a excelência do ser humano só pode ser alcançada mediante o exame e domínio de si e o reconhecimento e aceitação da *alma* como fonte legítima dos supremos valores humanos. E na busca do conhecimento de si, preconizado pelo oráculo de Delfos, Sócrates descobre que o exercício da liberdade e a efetivação da felicidade humana dependem obrigatoriamente “...da entrega do Homem à sua própria alma, ou seja, ao cultivo e ao exercício permanente de aperfeiçoamento das virtudes espirituais”.⁹

Não por acaso a alma é fonte de valores morais. Isto decorre de premissas que remontam ao pensamento filosófico-religioso de outros sábios gregos, que Sócrates dá como tacitamente aceitas na cultura grega. Uma das principais premissas é a que diz que a *physis*, ou seja, a natureza e tudo o que ela comporta, é fruto de uma inteligência divina que a concebeu como ordem, *kosmos*. Xenofonte expõe claramente essas idéias ao narrar uma conversa entre Sócrates e um interlocutor de nome Aristodemo. Para convencê-lo da existência e providência da divindade, Sócrates encerra seus argumentos apresentando o homem como ser dotado de alma, da mais

⁸ O fortalecimento da democracia de Atenas adveio com a vitória dos gregos sobre os persas, fato esse decorrente da participação decisiva da classe média de Atenas nas guerras médicas. O uso das armas, que antes era privilégio da classe guerreira aristocrática, aumentou o prestígio dos atenienses que reivindicavam maior participação no poder político. Antes privilégio da classe guerreira aristocrática, o uso das armas legitima a cidadania e a participação política na administração da *pólis* (VERNANT, 2002, p. 65-68).

⁹ Sobre a tamanha influência desse legado à cultura ocidental, Jaeger comenta: “Foi o apelo de Sócrates ao “cuidado da alma” que realmente levou o espírito grego a romper caminho em direção à nova forma de vida. Se o conceito da vida, do *bios* (que designa a existência humana, não como um simples processo temporal, mas como uma unidade plástica cheia de sentido, como uma forma consciente de vida) ocupa doravante uma posição de tão grande relevo na filosofia e na ética, é à vida real do próprio Sócrates que, numa parte muito considerável, isso se deve. A sua vida foi uma antecipação do novo *bios*, baseado integralmente no valor interior do Homem. E os seus discípulos souberam compreender que era nesta renovação da velha arquetípica do filósofo como encarnação de um novo ideal de vida que residia a força principal da *paideía* socrática” (JAEGER, 2003, p.537).

perfeita alma, e, por isso, o mais privilegiado de todos os seres que habitam a natureza (XENOFONTE, *Memoráveis*, Livro I, cap. IV, 13).¹⁰

Ao afirmar que o homem é dotado da “mais perfeita alma”, Sócrates quer dizer que a alma participa em maior grau da inteligência divina, passando a possuir também seus principais atributos. Assim, quando exorta seus concidadãos a cuidarem da alma, está lembrando que esses devem agir conforme sua natureza divina. Ora, se a divindade é racional, justa e temperante, o homem, por possuir um elemento divino, ou seja, a alma, também deve procurar ser dessa forma, imitando a divindade o quanto puder. Segundo Xenofonte, Sócrates, ao retrucar Antífon sobre a natureza da felicidade, teria dito: “De mim, penso que nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela. E como a divindade é a própria perfeição, quem mais se avizinhar da divindade, mas próximo estará da perfeição”. (Livro I, cap. VI, 10). No diálogo *Teeteto*, Sócrates diz que a condição de alguém se tornar semelhante a deus é tornando-se santo com a sabedoria e justo (176 b – c)

Na identificação da natureza humana com a divina, Sócrates corrobora a concepção grega que acreditava haver uma harmonia entre a existência moral do homem e a ordem natural do universo. Mas essa existência moral, longe de ser uma satisfação das necessidades físicas, só é alcançada mediante o “domínio de si” (JAEGER, 2003, p. 535). Xenofonte enfatizou esse caráter exortativo de Sócrates, que pregava freqüentemente a necessidade de se viver uma vida comedida e com autodomínio.

Dois aspectos diversos da educação socrática foram ressaltados por Xenofonte e Platão. Enquanto o primeiro se preocupou em acentuar o caráter exortativo dessa educação – Sócrates nas *Memoráveis* geralmente aparece, com seu discurso e máximas de vida, exortando os seus concidadãos a serem virtuosos – Platão enfatizou mais o aspecto dialético do ensinamento socrático e suas implicações morais¹¹.

¹⁰ É interessante notar que após reproduzir o suposto diálogo ocorrido entre Sócrates e Aristodemo, Xenofonte diz: “Tenho para mim que assim falando, Sócrates ensinava seus discípulos a se absterem de toda a ação ímpia, injusta e reprovável, não somente em presença dos homens como também na soledade, visto convencê-los de que nada do que fizessem escaparia aos deuses” (Livro I, cap. IV, 19).

¹¹ Esse aspecto dialético que envolve a ironia e a maiêutica é vista por Scolnicov como um método de purificar a alma das opiniões contraditórias. Pois, para Sócrates, “...ser uma pessoa é ser uma unidade

É provável que esses dois aspectos, que não se excluem, fossem os usados conforme o nível intelectual de seus discípulos e ouvintes. Para os menos capacitados a percorrerem o método da dialética, ele recorria a “uma sabedoria da vida orientada para o aspecto prático”¹². Àqueles que tinham uma disposição para a filosofia, Sócrates avançava com base na pedagogia do método dialético, visando combater as idéias preconizadas pelos sofistas acerca da virtude¹³. Estes rivais educadores defendiam a relatividade dos valores, apresentando ora uma ética fundamentada no hedonismo, ora fundamentada no naturalismo, ou seja, no direito do mais forte. Mas o que essas correntes tinham em comum era o fato de conduzirem seus discípulos a um individualismo, a uma busca do reconhecimento pessoal.

Face ao ceticismo e à relatividade dos valores da ética sofística, Sócrates elege a sabedoria como a maior das virtudes. Nela encerra todas as outras: justiça, coragem, prudência, bondade. Mas a sabedoria de que fala Sócrates não é um conhecimento técnico, o saber especializado, nem o conhecimento geral de que falavam os sofistas. A sabedoria está vinculada à vida integral do espírito. Sua função é orientar, a cada instante, o pensamento e a ação conforme a lei interior do espírito, isto é, a unidade entre inteligência e vontade visando sempre o “agir bem” para um “viver bem”¹⁴.

A sabedoria expressa de forma enigmática no preceito delfico de Apolo – “Conhece-te a ti mesmo” – é levada a cabo por Sócrates até o fim de sua vida. Rodolfo Mondolfo resumiu, de modo preciso, o papel desempenhado por essa prática socrática:

de pensamento e de ação, e seguir o princípio único da razão – o princípio de não-contradição. (Idem, 2006, p. 57).

¹² Segundo Jaeger, esse traço da personalidade e do ensino de Sócrates apresentado por Xenofonte em suas *Memoráveis*, que levam alguns intérpretes a vê-lo apenas como um herói moral, não deve ser visto como algo distinto e incompatível com o caráter especulativo do Sócrates platônico, fundador da filosofia e personificação dela (JAEGER, 2003, p. 507-511). Thomas Szlezák, por sua vez, afirma que “O condutor do diálogo platônico pode filosofar deliberadamente em vários níveis – o nível eleito por Sócrates dependerá do interlocutor, de suas necessidades e de sua capacidade de compreensão”. (SZLEZÁK, T.A. 2005, p. 46.)

¹³ Scolnicov afirma que nem todos os jovens, aliás, somente poucos jovens, conseguiam acompanhar esse método, uma vez que ele exige uma predisposição natural para a filosofia (2006, p.57). Nas *Leis*, Platão enfatizará mais a importância dessa disposição natural.

¹⁴ “Mais que a arte de como bem viver, a virtude é a sabedoria do que é viver bem. Em outras palavras, a excelência humana, para Sócrates, é o próprio reconhecimento do valor normativo da razão”. (SCOLNICOV, 2006, p. 62)

O princípio do incessante escrutínio de si mesmo para conhecer-se intelectual e moralmente, para advertir as próprias falhas espirituais e melhorar-se mediante esse contínuo exame de consciência, constitui uma perene e imprescindível exigência cognoscitiva e ética. Convertido – por uma exigência de unidade entre teoria e prática – em norma de toda a vida, confere à existência humana uma seriedade e uma nobreza incomparáveis, e leva o homem, ao mesmo tempo, a tomar consciência da vinculação entre o seu próprio aperfeiçoamento interior e o dos outros, isto é, da sua obrigação moral de cooperar no aperfeiçoamento espiritual do próximo. (1972, p. 108)

Ao percorrer o labirinto do seu ser, o homem encontra-se na possibilidade de realizar a mais nobre educação que qualquer sistema ou instituição poderia lhe oferecer. Sem esse exame de si, de nada adiantariam todas as conquistas materiais. O maior dos tesouros reside na própria alma, verdadeira sede da felicidade, *eudamonia*. O cuidado da alma é um cuidado de si, e por onde deve principiar a reeducação do homem. Pelo cuidado permanente com a alma deveria começar a restauração da *pólis* grega.

1.2 Educação da *psykhé* na *paideía* dos poetas e dos sofistas

Desde os primeiros diálogos, ainda em sua juventude, Platão começou a travar uma luta ferrenha contra a *paideía* dos poetas e dos sofistas. Ambas as *paideías* forneciam os conteúdos e os valores essenciais para a formação dos jovens atenienses, que mais tarde ingressariam na vida política da *pólis*¹⁵. A poesia de Homero era vista pelos gregos como uma enciclopédia que trazia informações acerca das mais variadas técnicas, além de influir na formação do caráter das crianças e dos jovens livres de Atenas. No entanto, com o advento da democracia, após a guerra contra os persas, a sofística expandiu-se e fortaleceu-se como uma *paideía* moderna que atendia aos anseios da nova classe de homens livres que surgia em Atenas. Formada principalmente por comerciantes e artesãos, essa nova classe divergia dos ideais

¹⁵ Parece que o ensino sofístico não teve êxito entre os gregos da estirpe dórica, pelo fato de a educação dórica estar basicamente voltada para fins militaristas. Além disso, não havia uma assembléia democrática como em Atenas, onde as várias classes sociais disputavam seus interesses. Pode-se dizer que, em Esparta, só havia uma classe dominante, a classe aristocrática guerreira que dominava politicamente o estado espartano.

pedagógicos da educação aristocrática e da nobreza de sangue. Encontrara, assim, nos ensinamentos sofísticos as teorias que lhe deram voz e legitimaram sua participação política na administração do Estado.

Ao analisar os motivos da decadência política de Atenas, Platão viu como influência negativa esses dois modelos educacionais com os quais seus conterrâneos foram instruídos. Segundo Platão, mal instruídos. A par disso, o filósofo reservou alguns diálogos para tratar de maneira específica desse problema. No *Íon*, um dos primeiros diálogos, a ironia socrática se faz presente de modo jocoso diante da ingenuidade do rapsodo Íon, vencedor de um concurso de declamação poética de Homero. Supostamente nesse diálogo, Platão teve a intenção de registrar sua primeira impressão sobre a influência que a tradição poética exercia na formação dos helenos, fazendo notar que a poesia de Homero era constantemente citada não apenas como entretenimento, mas principalmente “...como uma espécie de biblioteca de referência ou um vasto tratado sobre ética, política, arte bélica ou algo semelhante (HAVELOCK, p. 69). De fato, o jovem rapsodo Íon se mostrava confiante sobre seus conhecimentos adquiridos da leitura e da memorização dos poemas de Homero. Orgulhava-se de professar o saber homérico e de encantar o público com sua performance teatral.

Ao refutar o rapsodo, Sócrates procura demonstrar que a obra de Homero não pode ser tomada como uma autêntica *paideía*. O simples fato de o poeta oferecer uma rica descrição das mais variadas técnicas não significa que ele seja dotado de experiência e exerça domínio em todas as atividades. Homero não foi general para saber tudo sobre estratégia militar, assim como não exerceu outras atividades que lhe dessem o mérito de se autodenominar um perito em qualquer que fosse a arte, com exceção da arte poética.

A superficialidade do pretense conhecimento do rapsodo não é fruto de conhecimento e arte genuínos (*epistéme* e *tekhné*), mas da inspiração divina que acomete todos os poetas (*Íon*, 532 c). Essa foi a alternativa escolhida por Íon ante ser tachado mero “artificialmente elogiador de Homero”. Ao escrever esse diálogo cômico, Platão se aproxima das comédias de Aristófanes, satirizando o modo de a sociedade da época cultivar e apreciar a poesia de Homero¹⁶. Não demorou muito para que Platão

¹⁶ NUNES, 1973, p.176.

percebesse que todo o fundamento moral da cidade se encontrava nos irresistíveis versos poéticos de Homero, Hesíodo, dos poetas trágicos, dentre outros, e nos ensinamentos dos sofistas.

Em *A República*, Platão dedicou boa parte desse do escrito para tratar da influência dos poetas na formação moral dos gregos. Os livros II e III, na fala dos irmãos Glauco e Adimanto com Sócrates, expõem de maneira detalhada a extensão e o alcance da influência exercida pela poesia na cultura grega. O ponto de partida de toda discussão do diálogo gira em torno da definição de justiça e termina numa ampla reforma da cultura vigente como uma única alternativa política para solucionar o problema da decadência do Estado. Essa reforma exigiu a revisão das formas de conhecimento até então praticados pelos gregos, tendo a poesia e a sofística como fonte de princípios morais. Coube a Glauco expor as argumentações sofísticas acerca da justiça, as quais, segundo ele, estavam em voga na mente dos seus contemporâneos. A Adimanto coube ilustrar as situações em que os poetas exerciam forte influência na consciência moral dos gregos.

A poesia exercia influência até mesmo nos costumes religiosos. Pois é com a poesia que os gregos aprendem que os deuses podem ser influenciados por oferendas e sacrifícios, atendendo às vontades do suplicante. Até mesmo a noção de justiça de muitas pessoas é apoiada nos testemunhos dos poetas¹⁷. A arte poética é responsável por desenvolver *lógoi* ambíguos acerca dos deuses e da virtude, chegando mesmo a professar “que os próprios deuses atribuíram a muitos homens virtuosos infelicidades e uma vida desgraçada, e aos maus o contrário” (*República*, 364 a-c).

Essa poética marcada por uma ambigüidade na sua descrição da divindade e das coisas divinas é vista como uma fonte de inúmeros mal-entendidos acerca das virtudes morais. Mesmo quando os poetas e as pessoas comuns entoam hinos afirmando a beleza da temperança e da justiça, ainda dizem que face à dificuldade de cultivá-las pode-se optar pela injustiça, pois essa é mais vantajosa, principalmente para os ricos e os que possuem o poder.

Platão acredita que, na poesia de Homero e Hesíodo, todos os versos que tratam das ações dos deuses, associadas aos atos condenáveis, estariam sendo

¹⁷ *A República*, 364 c.

usados por diversos grupos de pessoas para realizarem seus interesses. Diz então que adivinhos e mendigos eram vistos batendo nas portas das pessoas ricas, procurando convencê-las de que teriam o poder de purificar-lhes dos seus crimes ou dos seus antepassados, mediante os sacrifícios aos deuses¹⁸. E que, por meio dessas mesmas práticas, seria possível convencer os deuses a fazerem mal aos seus inimigos (*A República*, 365 c). Adimanto cita os versos seguintes de Hesíodo para dar provas de que os charlatões estariam se apoiando nos testemunhos dos poetas e reforçando assim a tese de que eles são responsáveis pela difusão de crenças perniciosas:

“Mal pode colher-se em abundância e com facilidade.
O caminho é plano, e mora junto de nós
Mas ante a virtude puseram os deuses o suor”. (*Rep.*, 364 d)

Esses versos de *Os Trabalhos e os Dias*, 287-289, são interpretados por Adimanto como um convite ao vício por suas facilidades práticas. Da mesma forma cita alguns versos de Homero em que o poeta afirma ser possível influenciar os deuses:

Flexíveis até os deuses o são
Com as suas preces, por meio de sacrifícios,
Votos apazíveis, libações, gordura de vítimas, os homens
Tornam-nos propícios, quando algum saiu do seu caminho e errou.¹⁹
Não só nos versos desses dois poetas maiores se encontram essas provas.

Platão amplia a lista das fontes de impiedade quando Adimanto fala:

¹⁸ *A República*, 364 a-c. Segundo as tragédias gregas, e os próprios versos de Homero, havia uma crença muito comum entre os gregos antigos de que eles poderiam sofrer as penas impostas pelos deuses por algum crime (ti adikema) cometido por seus antepassados. Essa crença esteve no cerne da tragédia por muito tempo. O orfismo, que segundo R. Flacelière (s.d., p. 239) era reconhecido pelo Estado ateniense não poderia então ser confundido com as pregações desses charlatões que Adimanto enumera. Platão ao escrever *As Leis* retoma a figura dos verdadeiros órficos fazendo a seguinte descrição destes, através da fala do Ateniense: “Como é fácil verificar, em muitos povos ainda persiste o costume dos sacrifícios humanos, como também já ouvimos contar o oposto disso: ter havido tempo em que não ousávamos comer carne de vaca nem oferecíamos animais em sacrifícios às divindades, mas apenas bolos ou frutas banhadas no mel, por acreditarmos que era ato de impiedade comer sangue ou sujar de sangue o altar dos deuses. Os homens de então seguiam o denominado regime órfico: só se alimentavam de coisas inanimadas e se abstinham do que tivesse vida”. (*Leis*, 782 c)

¹⁹ *A República*, 364 e. Sabe-se pelos versos de Homero, tanto na *Íliada* como na *Odisséia*, que a prática da oferenda às divindades era algo comum entre os gregos. Por meio de libações e sacrifícios de animais, procurava-se o auxílio dos deuses para realização de algum feito, outras vezes buscava-se aplacar a ira divina, ou mesmo exigia-se a punição de algum rival, caso do sacerdote Crises, que nos versos da *Íliada*, Canto I, pede a Apolo que o deus puna Agaménon por ter raptado a sua filha. Inúmeras passagens podem ser citadas para descreverem essa prática da qual falam Adimanto e Glauco.

Além disso, apresentam um monte de livros de Museu e Orfeu, filhos da Lua e das Musas, ao que dizem. É por eles executam os sacrifícios persuadindo não só particulares, como também cidades, de que é possível a libertação e purificação dos crimes por meio de sacrifícios e de folgedos aprazíveis, quer em vida, quer depois da morte. Ora isso é o que chamam iniciação, que nos liberta dos males no além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam²⁰.

Com esse testemunho indireto, Platão chama a atenção para um fato que mostra a efervescência cultural que se alastrou em Atenas do século V ao IV a.C.. Uma vasta produção intelectual circulava pela *pólis*, causando uma forte impressão naqueles que podiam pagar para adquirir essas informações. No tocante à religião, no passo 365 e, deixa claro que toda a tradição acerca da existência dos deuses é conhecida nas genealogias dos poetas, e esses mesmos disseram que os deuses deixam-se influenciar por meios de sacrifícios, preces e oferendas.

Platão acreditava que muitas pessoas encontrariam justificativas para agirem injustamente contra os outros evocando os ensinamentos que seriam atribuídos a poetas como Museu e Orfeu. Mesmo sem podermos precisar até que ponto o orfismo, que teria suas origens no mito de Dioniso, teria influenciado a vida pública dos gregos, não podemos deixar de notar que a insistência de Adimanto quanto a este fato ocupa extensão considerável no livro II. Portanto, devemos levar a sério essas informações que Platão primou por descrevê-las com tanto detalhes, como se estivesse realmente atento a um fenômeno religioso e social comum no seu tempo. Robert Flacelière, ao comparar a religião órfica com a religião oficial do Estado, diz que enquanto esta visava ao bem da cidade de uma forma coletiva, sem se interessar pela felicidade individual, o orfismo, ao contrário, prometia aos seus adeptos uma imortalidade feliz, desde que eles seguissem à risca os preceitos recomendados aos seus iniciados. Das várias seitas que

²⁰ *A República*, 365 a. Esta segunda observação de Adimanto faz menção, segundo Adam, à liturgia órfica (ADAM:1965. p. 82). Segundo Erwin Rohde o orfismo teria começado na Grécia por volta da segunda metade do século VI. Rohde aduz que as origens das seitas órficas seriam atribuídas ao poeta trácio Orfeu, que tinha sua fé no deus Baco. Ao mesmo Orfeu foi atribuído o culto de Dioniso. Rohde diz que o adivinho e poeta Onomácrato, que servia no palácio de Psístrato, também aparece como possível responsável por esse culto em Atenas. Quanto a data provável ele diz que “não há razão para se supor que na Grécia teria surgido seitas órficas antes da segunda metade do século VI [a.c], antes daquela época de transição, na qual, a partir de uma concepção mítica começou a surgir uma teosofia com certa tendência a converter-se em filosofia.” (ROHDE, 1973, p. 369 a 372).

existiam na Grécia Antiga, o orfismo, celebrado como os Mistérios de Elêusis, foram reconhecidos e protegidos por Atenas. Mas o orfismo também "... tinha os seus charlatães que Platão denegriu e que, segundo ele, prometiam às pessoas ricas, mediante retribuição, não só libertá-las de todos os males, por meio de sacrifícios e de sortilégios mágicos, como também prejudicar os inimigos das mesmas". Flacelière também comenta que Platão "... inspira-se, noutro passo, nas idéias órficas, o que prova que ele nutria, pelo menos, certa simpatia pelas crenças, senão pelos homens". Mas esta inspiração é algo que, após a assimilação do culto de Dioniso, parece ter se tornado patente entre todos os gregos, com a crença na imortalidade da alma. (FLACELIÈRE: s/d, p.238-9.)

A fala do jovem Adimanto ilustra de maneira precisa a desconfiança de Platão em relação aos conteúdos poéticos, ao mesmo tempo em que justifica sua censura à poesia, ao ponto de dispensá-la do seu Estado Ideal. Platão, segundo Havelock, está informando sobre a função da poesia na cultura oral grega e prestando testemunho do fato de que essa função continuou a mesma na sociedade grega até a época em que o filósofo vivia. A poesia é vista assim como um testemunho didático para a transmissão da tradição sobre a forma de uma memorização inconsciente. Porém até aí não há nenhum problema a ser levantado, pois se sabe que isso era um fenômeno cultural comum a todos os povos que ainda viviam sob o véu da tradição oral. A expulsão da poesia representa, assim, para Havelock, uma luta contra um sistema arcaico de memorização e comunicação oral que era incompatível com o método conceitual e abstracional que a Filosofia demandava. Essa forma de comunicação arcaica, segundo o helenista americano, ainda presente na poesia, desencadeava um processo de entronização dos estados emocionais da alma humana que se sobrepunham à atividade racional (1996, p. 63; p. 300-301).

Não vejo, no entanto, no texto platônico, como afirmar com tanta certeza, que esse era o alvo que a crítica à poesia empreendida por Platão queria atingir. A tese de Havelock é bastante interessante ao discorrer acerca da passagem da cultura oral para a cultura escrita, e tentar prever as possíveis conseqüências dessa mudança no comportamento cognitivo do homem grego. No entanto, creio que o problema da poesia e da tragédia está mais circunscrito às cenas dramáticas em que deuses e heróis agem

de maneira incompatível com a excelência moral que o filósofo concebeu em sua convivência com Sócrates e seus ensinamentos. Se Platão tem uma preocupação com o método mnemônico e métrico da poesia é quanto à imagem de virtude que ela suporta. A *mímesis*, enquanto identificação psicológica responsável pela transmissão do saber moral, ou seja, do *ethos* superior, só é condenada quando não é capaz de atingir esse nobre fim. E é condenada como obstáculo à objetividade científica quando pretende tomar o lugar das ciências teóricas. Por isso Platão recorre aos argumentos epistemológicos para provar que toda vez que a arte mimética pretender assumir a posição de conhecimento verdadeiro ela falhará.

Quanto maior a dramatização presente na arte poética, maior a empatia do ouvinte ou do público espectador. O máximo da dramatização foi alcançado com a arte trágica. Todo o desfecho da tragédia e o destino trágico do herói não exerciam apenas, segundo a interpretação de Platão, um fascínio desinteressado ou uma catarse como afirmou Aristóteles. Nos tipos ideais erguidos pelos poetas, Platão vê simulacros dos modelos que realmente deveriam ser representados e imitados. Se a arte trágica é considerada uma arte mimética de valor menor, só o é enquanto reproduz cópias mal feitas do homem *kalós kagathós*.

A poesia, assim como a pintura, está no nível da *eikasía*, o reino das imagens, distante assim das formas de conhecimento mais elevado como as ciências e a filosofia, que estão no plano inteligível da *dianóia* e do *nous*. Isto significa que à poesia e a toda arte imitativa, caso da tragédia, falta um critério universal para lhes distanciar do caminho da multiplicidade e do engano, que o velho Parmênides já tinha alertado em seu poema sobre o Ser.

Se falta à tragédia e a toda poesia mimética o critério da unidade das virtudes, suas imagens produzidas serão múltiplas e dúbias. Por isso, os tipos humanos representados nessas artes são tipos ambíguos que mal sabem o porquê de suas ações e agem contrariamente aos princípios morais (A República, 603 c-e). A tragédia representa o homem em seu estado emocional mais deprimente. Numa palavra, falta comedimento em suas ações. As personagens nas mais diversas tragédias gregas são movidas mais pelas partes apetitiva e irascível da alma do que pela sua parte racional.

Para ilustrar o problema da arte poética na formação do caráter dos helenos, Platão traçou um panorama geral do papel assumido pela poesia de Homero e outros poetas gregos. Demonstrando a razão de sua recusa à arte poética, Platão deixa claro que no Estado Ideal é preferível que a poesia imitativa fosse banida da educação institucional. Mas, veja-se, somente a poesia de caráter imitativo ao estilo dos trágicos. A arte poética em geral pode ser submetida a uma reformulação dos seus conteúdos impróprios para a formação da excelência cívica esperada em todo cidadão e fazer parte da mais elevada *paideía*.

Platão poderia ter posto termo à querela entre filosofia e a poesia em *A República*. Mas, nas *Leis*, não hesitou mesmo em proclamar que a própria constituição do Estado deve ser vista como a mais bela tragédia, que competia com a arte trágica. Jaeger viu nessa afirmação uma intenção de Platão em dizer que a forma do seu diálogo deveria tomar o lugar de toda obra poética. Mas só podemos afirmar com certeza que Platão estaria se referindo à constituição das leis. Pois, para o filósofo, a constituição pela qual se funda o Estado é a mais completa obra de arte sobre a vida, “...o mais belo drama que somente a verdadeira lei é capaz de realizar” (*Leis*, 817 c).

Na mesma proporção da crítica à poesia, Platão enfatiza a influência negativa que as teses dos sofistas teriam exercido no comportamento dos gregos. A dois sofistas reservou uma atenção especial em dois diálogos homônimos: Protágoras e Górgias. Do primeiro não aceitou sua tese corriqueira, “o homem medida de todas as coisas”. Platão via no antropocentrismo de Protágoras um problema de ordem epistemológica e ética. A relatividade do conhecimento proposto pelo sofista, além do cepticismo, levaria a cultura grega a um colapso nos valores morais. Pois, na medida em que cada ser humano julga certo e verdadeiro aquilo que lhe parece como tal, acaba por rejeitar os princípios norteadores e unificadores da conduta social normativa. A ética seria, nesse sentido, também relativista. Descartando a possibilidade de uma verdade objetiva, todo conhecimento para os sofistas gira em torno da melhor persuasão no discurso, ou seja, da arte retórica. A verdade e o conhecimento passam a ser transitórios, pois dependem da perspectiva e da opinião de um determinado sujeito. Verdade e conhecimento é o discurso mais persuasivo, elaborado pelo sujeito melhor preparado na arte de falar.

É importante notar que essa concepção relativista dos sofistas não é gratuita. Ela é sustentada por uma análise comparativa das diversas culturas e costumes dos diversos povos. Enquanto andarilhos que transitavam por várias regiões e mesmo continentes, os sofistas chegaram à conclusão de que as leis e os costumes eram decorrentes das convenções sociais dos grupos humanos, e que essas mesmas leis geralmente expressavam a vontade dos grupos dominantes. Não por acaso, em *A República*, livro I, Platão apresenta as possíveis conseqüências da teoria sofística na cultura grega ao apresentar o sofista Trasímaco defendendo o conceito de justiça como direito do mais forte (388 c). No *Górgias*, Platão imagina um encontro entre Sócrates e esse sofista de fama tão reputada quanto Protágoras. O debate entre eles gira em torno de outra questão educacional: em que consiste a arte retórica. A conclusão a que Sócrates chega logo no início do embate com Górgias é que a arte retórica persuade a alma (*Górgias*, 453 a). Mas isto não é exclusividade da retórica; qualquer ensino tem esse efeito persuasivo (453 d). Górgias observa que a retórica visa especialmente à persuasão acerca do que é justo e injusto nos tribunais e assembléias. Seu fundamento não se apóia no conhecimento das virtudes, mas na crença de que ela faz nascer na alma de cada indivíduo.

Toda tentativa de Górgias de salvar a retórica torna mais frágil sua legitimidade, na medida em que Sócrates continua apresentando argumentações com base numa antropologia que parece ser estranha a todos os sofistas. Ele aduz que a natureza humana é composta de corpo e alma, embora ainda não apareça falando de uma dicotomia dessas naturezas, mas como se fosse uma unidade. Haveria, então, duas artes para cada um desses elementos com suas respectivas finalidades: a arte política e a legislação, que visam ao bem-estar da alma; a medicina e a ginástica, que visam ao bem-estar do corpo. À retórica, Sócrates a classifica como um simulacro da arte política (*Górgias*, 463 d), que se comporta como as outras artes adadoras, tais como a culinária e a indumentária. Nenhuma delas visa aos fins superiores do homem. São apenas meios de realização dos prazeres corporais, reforçando a ignorância na alma, sem visar ao bem²¹.

²¹ Em *O Protágoras* e o *Górgias* estão em embate duas pedagogias que visavam à educação do homem grego no período clássico. Sir Ernest Barker diz que "...se alguma atividade podia disputar com a filosofia a posição de conhecimento-mestre, ou rivalizar com a filosofia como orientação para a vida e os negócios

A condição da felicidade humana assenta-se então em duas condições: ser a alma isenta de vícios espirituais ou passar por um processo de purificação mediante o castigo, caso a alma venha a cair em algum vício. Platão define a política como a arte da alma e diz que seu objetivo é promover a saúde espiritual (BARKER, 1978, p. 135). Se a retórica ensina o indivíduo a praticar os mais diversos tipos de perjúrio, visando conseguir benefícios materiais e preservar sua liberdade condicional quando ameaçada, ainda que seja ele culpado, ela forçosamente contribui para que a alma seja tomada pelos vícios como a injustiça, a impiedade, a maldade, dentre outros.

No *Górgias*, Pólo e Cálicles são duas personagens adeptas dos ensinamentos sofísticos e defensores da seguinte tese: está em conformidade com a lei natural que o mais forte e mais hábil domine e alcance seus interesses pessoais. Não importa se para isso se tenha, em algum momento da vida pública, que agir contra a própria lei e a justiça (*Górgias*, 483 c) ²².

À tese sofística de que a virtude e a felicidade consistem em expandir as paixões, submetendo-se a todo gozo dos prazeres, Sócrates rebate com a tese que cada um deve dominar a si mesmo, ou seja, ser temperante e dono de si mesmo, dominando os prazeres e os apetites; caso contrário, comportar-se-á como um escravo dos desejos. A autonomia do sujeito ético começa com o domínio das paixões e dos prazeres, a vontade dos instintos (CHAUÍ, 2002, p. 202).

Até aqui Platão faz o processo educativo coincidir com o preceito socrático do “cuidado da alma”. Uma vez seguindo o processo catártico de purificação, a alma atingiria seu objetivo máximo – contemplar o Bem. No *Fédon*, Sócrates ensina que a filosofia liberta a alma das amarras do corpo, proporcionando-lhe a purificação das paixões. A filosofia liberta o espírito da multiplicidade das aparências e do engano, promovendo o conhecimento das essências das coisas.

É nesse sentido que a filosofia é evocada por Sócrates como uma “preparação para a morte”. Mas a separação da *psykhé* do corpo por si só não garante o conhecimento; é preciso, antes de tudo, que o homem tenha levado uma vida virtuosa

era justamente a arte retórica, que pretendia preparar para a vida política, e para falar e agir eficazmente (*denoi légein te kai prátein*)” (BARKER, 1978, p. 135).

²² Esse tema é tratado novamente nas *Leis* 714 a – 715 e. O Ateniense menciona ser corriqueiro afirmarem que as leis têm em vista apenas o interesse do governo estabelecido, dando a entender que esse princípio sofístico estava impregnado na cultura dos governantes.

e tenha a filosofia como guia. O homem é um ser espiritual de dupla natureza: corpo e alma, sendo que o seu corpo material pertence a este mundo, já a *psykhé* pertence ao inteligível e a ele se assemelha. Cabe à filosofia despertar o homem para sua verdadeira origem e conduzi-lo através da dialética por um longo caminho que o levará ao conhecimento de sua origem e de sua natureza.

Atingir um estado de pureza espiritual não seria tarefa para todos. Alguns homens mostram mais aptidão natural do que outros para a filosofia. Para aqueles que não são dotados desse dom divino, dessa genialidade intelectual, é preciso que haja um Estado forte que promova as condições para o livre exercício da filosofia e a tenha como base para as diretrizes políticas dos demais. O filósofo desce das alturas da contemplação do mundo das Idéias inteligíveis e as traduz em forma de leis e preceitos que transformam o Estado político num organismo complexo e hierarquicamente organizado tal como a natureza do Cosmo, de onde tudo emana na Idéia do Bem. Nessa Idéia subsiste toda objetividade da virtude que teria sido negada pelos sofistas em função da relatividade dos valores e do conhecimento.

Dessa forma, podemos afirmar que a crítica de Platão ao modelo de educação vigente em sua época se dá sob duas perspectivas psicológicas: uma moral e outra lógico-cognitiva. Na perspectiva moral, o filósofo condena as imagens dos conteúdos poéticos que se distanciam da teoria das virtudes cardeais: sabedoria, coragem, temperança, justiça, piedade. Na perspectiva lógico-cognitiva, sugere que falta à poesia e à sofística um critério universal que permita enquadrar ou derivar os valores morais a partir de uma essência imutável que confere ao agir ético uma normatividade de conduta.

A restauração da *pólis* não ocorreria de maneira gratuita e pacífica. Ao contrário, dar-se-ia por meio de um embate de idéias sobre a cultura e a formação espiritual do homem. Em quase todos os diálogos em que discorre acerca da *paideía* dos poetas e dos sofistas, Platão preocupa-se em preservar a unidade ética e cognitiva da *psykhé* humana através do *eidos* socrático, quer como definição universalmente válida, quer como Forma inteligível, quer como Deus.

1.3 A teoria psicológica de Platão

É evidente que Platão herdou de Sócrates uma antropologia que toma o homem pela sua alma. Mas se percebe que ele não se limitou a ver a alma apenas como espírito pensante e razão moral, como o “eu” que confere identidade à natureza humana, e só é vista simbolicamente separada do corpo em termo de valor espiritual (JAEGER, p. 528-529). Platão foi além da concepção monista de alma proposta por Sócrates²³ e optou pela dualidade psicofísica discorrida no *Fédon*, inaugurando também a teoria do conhecimento que será retomada de maneira mais aprofundada nos diálogos posteriores²⁴. No passo “65 c” desse diálogo, Platão deixa entrever que as sensações corpóreas podem perturbar a alma, o intelecto. Ele está consciente de que o corpo é uma substância diferente da *psykhé*, mas que, no entanto, pode influenciar seu comportamento. A explicação de Platão sobre a oposição corpo x alma quase sempre tem um tom mítico-religioso, pois advém da influência do pitagorismo e do orfismo. Tal como essas duas tradições, Platão, no *Fédon*, vê o corpo como um cárcere para alma, pois a sua constituição material e perecível dificulta a ascensão da alma ao mundo inteligível. Essa dificuldade é superada quando o processo cognitivo passa por uma demanda de medidas que levam o enquadramento dos sentidos, das paixões e das emoções a uma forma simples de comportamento – o exercício do intelecto pela concentração, com vistas à apreensão da unidade em meio à multiplicidade.

A purificação da alma, através da filosofia, surge como uma terapêutica espiritual que o “cuidado com alma” preconizado por Sócrates exigia. O filósofo procura guiar-se exclusivamente pela razão ou intelecto, afastando-se o máximo dos prazeres, desejos e paixões do *sôma*. No *Fédon*, Platão reconhece que, nas emoções intensas, a alma “...é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim” (*Fédon*, 83 c). O erro

²³ A opinião de Thomas Robinson é que no *Cármides* 156 d Platão expõe uma teoria monista da alma, o que poderia corresponder a uma concepção de alma do próprio Sócrates, para depois optar por uma teoria dualista corpo-alma (ROBINSON, T. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. **Letras Clássicas**, n. 2, p. 338, 1998.)

²⁴ Robinson acha no *Fédon* “...o primeiro exemplo claro do próprio Platão abordando a herança socrática sobre o tema da alma e corpo”. *Ibid.*, p 340.

ou engano a que a alma está sujeita é proveniente do corpo, particularmente dos sentidos, que estão em estreita comunhão com o mundo sensível e mutável.

A mesma dicotomia entre corpo e alma, apresentada no *Fédon*, aparece também no *Fedro*. Mas, em vez de ser apresentada somente como razão pura, substância simples, a alma é dotada de duas outras partes que concorrem entre si. Ou seja, além da dualidade corpo e alma, o *Fedro* fala de uma divisão interna sofrida pela própria alma, a qual marcará o conflito de desejos e motivações, a saber: *psykhé* racional, *psykhé* concupiscível e *psykhé* irascível. Platão recorre a um mito para explicar a natureza da alma humana. A *psykhé* seria como um cocheiro conduzindo dois cavalos alados. O cavalo branco representa a parte irascível, o cavalo negro a concupiscível, e o cocheiro representa a razão. Ao cocheiro (razão), cabe conduzir e dominar os dois cavalos. O cavalo branco (a *psykhé* irascível) é mais fácil de conduzir, pois ele representa a coragem, a prudência e a moderação. O cavalo negro (a *psykhé* concupiscível) representa as paixões e age em função do prazer. Devido à sua inclinação para a satisfação dos apetites, torna-se difícil de ser dominado. Com a tripartição da alma, representada no mito da parelha alada, a psicologia de Platão começa a delinear a natureza humana de modo mais complexo.

Em *A República*, ele retoma essa divisão da alma, só que agora a transpondo do inteligível para o sensível. Entre o diafragma e o umbigo, localiza-se a *psykhé* concupiscente. Ela age para conservação do *sôma* e para reprodução de outros corpos. No coração, localiza-se a *psykhé* irascível ou colérica. Ela tem a função de proteger o corpo das agressões (*A República*, 439 d – 441 a). Na cabeça, situa-se a parte mais nobre, a *psykhé* racional. Com o auxílio da parte irascível, ela procura comandar e limitar as ações da parte apetitiva, uma vez que ela representa um obstáculo ao conhecimento e à ascensão da alma ao mundo das Idéias.

Na cosmologia do *Timeu*, ao tratar da gênese da *psykhé* e do *soma*, Platão apresenta os motivos metafísicos e fisiológicos que torna o corpo um obstáculo à alma. Tanto a alma como o corpo são resultados das ações de seres divinos. A alma individual, humana, é criação do Demiurgo (*Timeu*, 41 e). Ela é dotada de movimento próprio e conhece as leis e a natureza do cosmo. Quando encarna no corpo passa por várias perturbações advindas das sensações corpóreas (*Timeu*, 42 a-b). O corpo é uma

composição de partículas de fogo, terra, água e ar, emprestadas do mundo pelos deuses inferiores ao Demiurgo. Assim como o mundo, o corpo também é marcado por uma turbulência irracional, que afeta os circuitos da alma imortal (*Timeu*, 43 a-b). A interferência é maior no período de nascimento e crescimento. Passada essa fase, quando advém a calma dos movimentos, é necessário que o homem seja submetido a uma boa educação para se tornar completo (*Timeu*, 44 a-c). A alma encarna por força da necessidade eterna (*anánke*), e o corpo é como um veículo que serve de locomoção à alma. Além disso, ele tem a função de transmitir todas as impressões e afecções à alma.

O corpo é como uma espécie de segunda alma de constituição menos nobre. Ela é uma mistura de paixões terríveis e fatais: "...em primeiro lugar, o prazer, a maior isca do mal; depois, as dores, causa de fugirem os bens e também a coragem e o medo, dois conselheiros imprudentes, assim como a cólera difícil de convencer, e a esperança, tão fácil de burlar". Todas essas paixões foram misturadas com a sensação irracional e o amor impetuoso, dando origem à raça mortal, segundo a lei da necessidade (*Timeu*, 69 d). As emoções e afecções humanas que tocam a alma são oriundas da natureza tempestiva do *sôma* (*Timeu*, 86 b). Apesar de sua inteligência e racionalidade, a alma é demasiado afetada pelos elementos concupiscível e irascível. Por meio da educação, dos costumes e do estudo o homem deve exercitar sua parte mais nobre, pois se exercitar as duas partes irracionais mais que a inteligência, acabará sendo dominado por elas (*Timeu*, 89 e).

Nos primeiros escritos platônicos, acreditamos haver nas idéias de Sócrates, personagem, uma aproximação maior com o pensamento do Sócrates histórico. Pois sabemos, conforme a tradição, que o filósofo defendia que, uma vez de posse do conhecimento do bem, o homem não poderia se desviar da conduta reta. Mas, nos diálogos intermediários e da maturidade, Platão passou a considerar que o agir humano está condicionado por fatores emotivos, que ora desviam, ora aproximam o homem de seu comportamento ético. O homem não age de maneira errada somente por ignorância dos fatos ou conceitos, como pensava Sócrates²⁵. Platão reafirma no *Timeu*

²⁵ Segundo José Rivera, no Livro VII de a *Ética a Nicômaco*, Aristóteles teria apresentado algumas justificativas para resolver o problema da incontinência. O Estagirita teria aduzido que no processo lógico o prazer corporal pode influenciar na escolha dos silogismos práticos. Além disso, para o filósofo grego a

que “Ninguém é mau por deliberação própria; os homens só se tornam ruins por educação mal dirigida ou alguma disposição viciosa do organismo” (Timeu, 86 e). Influenciado pela ciência médica de sua época, principalmente o tratado hipocrático de medicina, Platão desenvolve uma complexa psicofisiologia para explicar a influência que o corpo e sua fisiologia exercem no comportamento. Após detalhar em pormenores o estado de saúde, as doenças e a morte do corpo (Timeu, 61 c – 90 d), Platão começa a expor suas considerações terapêuticas tanto para o *sôma* como para a *psykhé*. Parte do pressuposto que o maior problema acerca da saúde e das doenças, da virtude e dos vícios, é decorrente da desproporção entre a alma e o corpo. Diz o seguinte:

No entanto, nunca atendemos a essa particularidade nem percebemos que, quando uma alma grande e, a todas as luzes, poderosa, tem como veículo um corpo mirrado e fraco, ou quando se invertem as relações entre ambos, o animal, como um todo, carece de beleza por ser irregular na mais importante das relações, ao passo que a condição contrária, para quem sabe discernir, é o mais belo e atraente espetáculo. É o que se observa, por exemplo, com um corpo de pernas muito longas ou qualquer outro segmento desproporcionado: além de desgracioso, na execução de algum trabalho, esse membro sente fadiga precoce e, tomado de movimentos convulsivos, cai a todo instante por sua própria irregularidade, causando a si mesmo inúmeros incômodos. É o que acontece, convenhamos, com o ser duplo a que damos o nome de animal. Quando a alma é forte demais para o corpo e se vê agitada por paixões violentas, abala-o inteirinho por dentro e o enche de doenças, ou o arruína de todo se se aplica ao estudo ou a certas investigações. Dedicando-se ao ensino ou entregando-se a esses combates de palavras, em público ou em particular, inflama-o e abala-o com as querelas e rivalidades daí decorrentes, e pelo fato de, com isso, provocar catarro, ilude a maioria dos pseudomédicos,

razão não seria anulada totalmente pelas paixões, ela continuaria operante. Em caso contrário, ela não seria a ‘razão universal’ ou científica, mas sim uma premissa particular que dependia da percepção sensível. Já Sócrates nunca teria admitido o fenômeno da incontinência, teria sustentado até o fim da vida que o conhecimento do bem leva o homem a agir moralmente (RIVERA, J. A. La paradoja socrática, p. 149-150). Taylor diz que da proposição de Sócrates “virtude é conhecimento” podemos inferir “... que uma e somente uma função da vida mental é cognição; a mente é apenas um ‘conhecimento e percepção subjetiva’, e nada mais. Daí, segue-se que uma vez que há uma, e somente uma, ‘virtude’ ou ‘excelência’ possível para a mente, o desempenho adequado de sua função característica do conhecimento, e um e somente um defeito ou ‘vício’, ou mal desempenho da função, quer dizer erro intelectual. Consequentemente, nós podemos imediatamente deduzir todos os paradoxos familiar da moralidade socrática; que todas as ‘virtudes’ são apenas uma, que toda transgressão é simplesmente erro de julgamento, que nenhum homem pode conhecer o que é o bom para ele sem fazê-lo, e que a ação injusta é consequentemente sempre involuntária”. Conclui Taylor que os avanços éticos feitos por Platão, bem como por outros socráticos, embora partam da psicologia simples de Sócrates, é decorrente da descoberta de uma vida mental muito mais complexa do que Sócrates havia suposto. (TAYLOR, 1971, p. 73-74)

levando-os a atribuir aqueles desarranjos a causas imaginárias. Ocorre o inverso sempre que o corpo é grande e superior à alma dotada de pequena e débil inteligência: como há naturalmente no homem duas espécies de desejos: desejos de alimentos para o corpo e desejo de sabedoria para a porção mais divina de nós mesmos, prevalecem os movimentos da parte mais forte, aumentando, com isso, sua esfera de influência, e com deixarem obtusa a alma, esquecida e infensa aos estudos, engendram nela a pior das doenças: a ignorância. Para obviar a esses dois perigos, só há um recurso: não acionar a alma, para que, defendendo-se um do outro, consigam equilibrar-se e conservar a saúde. Por isso, as pessoas que se dedicarem ao estudo da matemática ou a qualquer outro trabalho intelectual devem permitir ao corpo os movimentos necessários, sob a forma de exercícios de ginástica; e o inverso: os que se empenham em desenvolver o corpo precisarão recompensar a alma com seus movimentos próprios, dedicando-se ao estudo da música ou da filosofia, se quiserem ser considerados pessoas de fina educação, na verdadeira acepção do termo (*Timeu*, 87 c – 88 c).

A saúde da alma e do corpo é obtida respectivamente pelo exercício das atividades intelectuais (matemática, filosofia, música) e pelos exercícios físicos adequado ao desenvolvimento do corpo. A atividade intelectual do homem deve levá-lo ao conhecimento de um bem universal, condição necessária para se tornar um *kalós agathós*, ao mesmo tempo em que o corpo saudável permite-lhe explorar as potencialidades de sua inteligência divina.

Nessa breve apresentação da psicologia de Platão, notamos que a dualidade psicofísica era algo corrente em seu pensamento. Mas esta dualidade tende a ser amenizada ao longo dos diálogos, no sentido em que o corpo deixa de ser visto radicalmente em oposição à alma. Após se aprofundar na leitura do tratado hipocrático da medicina e imortalidade da alma e sua dualidade psicofísica com o corpo, creditada aos órficos-pitagóricos, era possível superar o impasse metafísico criado pela teoria do Ser de Parmênides e a teoria do devir de Heráclito. Essa descoberta é também o ponto de partida para superação do problema moral e epistemológico levantado pelos sofistas, principalmente Protágoras e Górgias, uma vez que estes defendiam a relatividade da verdade, do conhecimento e, portanto, da moral.

1.4 *Psykhé* e educação em *A República*

A tríplice divisão da alma conduz o projeto pedagógico que levará o homem à prática da justiça no Estado ideal. A maneira como se dá a educação na *pólis* é decisiva para a compreensão da gênese da justiça e da injustiça (376 c-d). Sem o princípio da justiça, como já havia comentado Protágoras em seu mito de Prometeu, a formação e a existência de comunidades humanas seriam impossíveis (*Protágoras*, 322 a – 323 c). Nesse diálogo, toda discussão de Sócrates e Protágoras acerca da possibilidade de as virtudes serem ensinadas ou não, por si só, é um problema educacional que assumirá uma forma mais abrangente e complexa em *A República*. O problema do conhecimento e, conseqüentemente, das possibilidades de conhecer e aprender as virtudes passa a ser diretamente relacionado à divisão da alma e à classificação dos tipos humanos segundo essa divisão.

Platão considera que, pelo princípio da especialização, cada ser humano realiza melhor uma única função. Sua obra será assim melhor e mais bela (*A República*, 370 c). O melhor artesão é aquele que se dedica unicamente à sua atividade com afinco. Da mesma forma, o melhor governante é aquele que se dedica somente à função de governar. A permanência de cada indivíduo no exercício de sua tarefa manifesta a unidade interior que cada um deve cuidar para nunca se afastar dela, caindo no múltiplo (*Ibid.*, 423 d). A injustiça na cidade começa quando os indivíduos deixam de exercer seu dom, passando a agir de maneira contrária às suas habilidades naturais. Ocupar cargos para os quais não se tem a mínima competência é demasiado desastroso, e a história política de Atenas poderia ser citada por Platão como prova. Aos olhos de Platão, política é mais que uma arte; é ciência da alma, e, conseqüentemente, exige um primoroso aperfeiçoamento o qual só a *paideía* filosófica poderia dar. Como ciência das mais elevadas, a política não pode ser compreendida nem apreendida somente pelo hábito, tal como uma arte manual. Ela exige uma formação superior à altura dos seus mais nobres princípios. É nesse sentido que *A República* aponta para a verdadeira vocação do filósofo e para sua formação especial como agente político destinado a governar o Estado perfeito.

Em *A República*, o projeto político-educacional do Estado Ideal está em conformidade com a psicologia tripartite. Ora, como expusemos acima, a alma nesse diálogo é vista como se fosse formada por partes, elementos: a parte racional, a parte concupiscível e a parte irascível. O homem é a soma desses elementos em uma unidade instável – *psykhé*. A forma de interação e o modo como esses elementos estão dispostos determinam as ações humanas e possibilitam classificar os homens, conforme suas competências naturais, em três classes sociais ou funcionais. São elas: a dos guardiões administradores (filósofos), a dos guardiões auxiliares guerreiros e a dos produtores (artesãos, agricultores, comerciantes, dentre outros)²⁶.

Platão identifica, a partir de fatos ou dados observáveis da psicologia humana (*A República*, 439 d - 440 b), três fontes de motivações na natureza humana²⁷. Uma de caráter lógico-racional e outras duas de caráter irracional: sendo uma ligada à satisfação dos apetites do corpo e a outra relativa à “animosidade” ou “impetuosidade”, podendo ser aliada da parte intelectual. Segundo a própria “natureza” – *demiurgia* divina, a parte racional deve sempre comandar as outras duas partes, de modo que as ações venham a ser conseqüências de um cálculo, da razão. Mesmo um ato de coragem, de bravura, seria mediado por essa parte superior e não unicamente pela parte instintiva (*Ibid.*, 442 a).

Mas no homem, enquanto ser mortal, essa parte superior não é algo dado como pronto e acabado. Ela é o resultado do exercício contínuo da inteligência humana, desde sua fase mais primária, ainda na mais tenra infância. Fase decisiva para a formação da personalidade porque nela é que se é moldado, conforme os traços que se quer imprimir (*platein*) em qualquer pessoa (*ibid.*, 377 b).

²⁶ Decorre daí, tal como afirma Barker, uma petição de princípio: O Estado é um produto da alma humana, se a alma humana é formada por três partes, o Estado também será. Não há assim nenhuma pretensão à historicidade nessa gênese do Estado Ideal delineado por Platão. Ao descrever e explicitar a funcionalidade de cada elemento mental e suas respectivas participações na criação do Estado, o filósofo recorre a um método exclusivamente psicológico que assume uma aparência de um processo histórico (BARKER, 1978, p. 161).

²⁷ Segundo Barker há uma possibilidade plausível de que a concepção ternária da alma em Platão tenha uma influência direta da doutrina pitagórica das três classes de homens: os amantes da sabedoria, da honra e da riqueza. (BARKER, p. 161) Cassirer observar que mesmo tendo recuado às concepções teóricas dos órficos e pitagóricos, Platão corrige a teoria da alma-harmonia de Pitágoras no *Fédon* 85 a - 86 d (CASSIRER, p. 77). Já no *Fédon* há uma tendência do filósofo de interpretar a *psykhé* formada por elementos divergentes, pois, assim, explicaria melhor a oposição vício x virtude na natureza humana (*Fédon*, 94 a - e).

O plano educacional, num primeiro momento, segue aquele da tradição grega: ginástica para o corpo e música para a alma. Mas a educação do Estado Ideal, assim como em Esparta, é uma educação obrigatória e não opcional. No lugar do ensino livre da poesia tradicional, censores filósofos prescrevem o conteúdo dos livros-textos aprovados em todos os campos de estudo. A educação é tão importante que não pode ser deixada aos oportunistas, por mais que sejam peritos nas técnicas práticas, nem deixada à decisão da família. O conteúdo do ensino a ser ministrado deve estar em pleno acordo com o comportamento a ser esperado de cada cidadão.

Começa-se a moldar a alma da criança pelas fábulas escolhidas com muito rigor. Os modelos dos deuses e heróis nos quais a criança há de se espelhar devem estar isentos de atributos que, para Platão, não estariam de acordo com a maneira de ser da divindade (*República*, 377 e). As crianças devem ouvir somente aquilo que as levem a serem virtuosas. Pois “...quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é” (Ibid., 378 a - 378 e).. E como nessa idade as impressões que se recebem costumam ser indelévels e inalteráveis, tudo que elas vierem a ouvir a respeito dos mitos deve estar repleto de nobreza e virtude. É do ponto de vista educacional que Platão crítica a tradição poética, reformulando-a. A educação começa, assim, pela música, entendida aqui em um sentido bem amplo: poesia, histórias (mitologias).

Tanto a música como a ginástica são usadas na formação das crianças. Não só os conteúdos poéticos exercem influência na formação moral; o aspecto rítmico da música, ou seja, seu andamento, assim como os exercícios corporais ajudam a moldar e harmonizar os elementos da alma. Dessa primeira fase de educação primária passam praticamente todas as crianças sadias nascidas no Estado, portanto, ditas cidadãs. Mas à medida que crescem vão sendo separadas conforme suas aptidões para uma das funções referidas acima. Uma forma de separar essas crianças é por meio dos jogos didáticos. Platão acredita que cada criança manifestará naturalmente uma empatia pelo objeto do seu futuro ofício. Diz Sócrates no diálogo:

– Por conseguinte, meu excelente amigo, não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficares mais habilitado a descobrir as tendências naturais de cada um. (...) – Em todas estas

ocasiões, trabalhos, estudos e receios (*phóbois*)²⁸, aquele que se mostrar sempre mais ágil, deves pô-lo num grupo à parte. (*A República*, 537 a)

Esse mesmo procedimento será adotado nas *Leis*, como veremos mais adiante.

Como creditava certa igualdade entre a natureza feminina e masculina, Platão recomendou que o currículo propedêutico fosse aplicado a ambos os sexos. Esse currículo incluía então todas as crianças até os sete anos de idade e continha ginástica, música, poesia – com todas aquelas ressalvas do livro II e III –, dança e jogos (Ibid., 402 a). Com a ginástica preventiva e dietética eles mantêm a saúde do corpo. (Ibid. 403 e – 404 e). Saúde do corpo, saúde da alma, ambas conjugadas pela prática gímnico-musical.

Há controvérsias, no entanto, quanto se realmente essa educação seria aplicada às crianças de todas as classes. Bruno Silva (2008, p. 7-8) observa, com razão, que Platão não é muito explícito quanto a essa questão; diz o seguinte:

Contudo, não podemos nos esquecer que Platão parece prescrever a educação elementar exclusivamente àqueles que deverão ocupar a posição de guardiões, o que sugere, em alguma medida, que nem todas as crianças serão alvo dessa formação. Essa é uma questão difícil. De acordo com o diálogo, aqueles que, por natureza, apresentarem, dentre as qualidades físicas e psíquicas, propensão e facilidade no aprendizado, altivez, agilidade e força (375b – 376c), esses deverão ser educados para se tornarem guardiões. Àqueles que assim não forem naturalmente constituídos, cumpre ocupar as funções mais básicas da cidade, satisfazendo suas necessidades econômicas (...). Platão não faz nenhuma referência explícita ao mecanismo de seleção dos futuros guardiões, isto é, à maneira pela qual serão escolhidas, dentre todas as crianças da cidade ideal, aquelas destinadas a receber a educação elementar, e a questão só pode ser levada adiante por meio da interpretação.

Bruno Silva sustenta que é possível levantar uma questão plausível: haverá uma educação elementar em separado para a terceira classe? Neste sentido, apela para uma interpretação de Conrford, em que o helenista considerava que fosse possível que Platão aplicasse a educação elementar – *ginastiké e musiké* – para as crianças de

²⁸ Com a palavra *phóbois* Platão está se referindo a uma possível atividade ou fato a que a criança poderia ser submetida com vistas a lhe causar temor.

todas as classes e que só depois faria a separação daquelas menos aptas para a filosofia, destinando-as à mesma classe econômica (*Idem, ibid.*). Mas é exatamente isso que Platão sugere ao término de cada fase educacional. Ele reconhece que a divisão das funções e classes é necessária para existência e funcionamento do Estado. Logo após uma educação elementar, em que a criança aprende os rudimentos das letras e dos números e adquire algum comportamento normativo por meio da ginástica e música, é possível prever a natureza de cada criança, se ela vai servir a uma determinada classe social. Se ela se inclina para atividades produtivas e comerciais, ela deveria continuar sua educação técnica e vocacional dentro da família que exercia tais atividades manuais e econômicas. A aprendizagem de uma arte, de um ofício, era naturalmente assimilada por associação, imitação e prática, logo não necessitaria das intervenções do Estado. Suas regras eram estabelecidas pelo próprio grupo profissional. Platão concebe plena liberdade a esse tipo de educação informal.

De fato, a preocupação de Platão, à primeira vista, é com a educação dos guardiões guerreiros e, principalmente, com os guardiões administradores da *pólis* ideal, os filósofos. O projeto político-ideal parte de uma cidade já existente para então transformá-la; todas as classes já estão aí para serem moldadas segundo a educação. Platão está lidando com indivíduos e dados sociais já existentes na cidade opulenta. Embora seja raro acontecer de o filósofo nascer numa classe inferior, essa possibilidade não pode ser desprezada pelo Estado. Pensemos assim o caso Sócrates, filho de um escultor e uma parteira, que após ter servido nas campanhas militares se torna um dos filósofos gregos mais importantes.

Também não podemos esquecer que a divisão do trabalho e a especialização das atividades tinham como intuito resolver um problema de ordem política que Platão e Sócrates haviam percebido durante a experiência democrática em Atenas. Ambos questionavam a competência política da maioria dos atenienses que participavam das assembleias. O debate de Sócrates com Protágoras, no diálogo *Protágoras*, acerca do ensino das virtudes, já antecipava o problema da formação dos estadistas para governarem bem as cidades. Os poucos líderes que tinham alcançado êxito o teriam feito mais por qualidades pessoais do que por uma *paideía* adequada. Faltava-lhes até aquele instante uma educação que visasse a isso. Claro, sem levar em conta a

educação sofisticada, também considerada ineficiente por Platão. Esse mesmo tema é retomado ainda nas *Leis*, e mais uma vez Platão estará recomendando a especialização das funções.

Após a primeira seleção, a segunda fase do programa educacional deverá separar os jovens para as duas classes restantes, a dos guardiões guerreiros e dos administradores da *pólis*. Dos sete aos vinte anos de idade, haverá uma educação gradual que levará a criança ao domínio da leitura, dos elementos básicos da matemática que podem ser aplicados na guerra e na vida prática. Por volta dos dezoito aos vinte anos, a formação é exclusivamente militar. Após essa formação separam-se os jovens com propensões à carreira militar daqueles que têm propensão à investigação dialética. O estudo agora é mais rigoroso, pois envolve conhecimentos diversos: aritmética, geometria, estereometria, astronomia e música (teoria musical: acústica e harmonia). O jovem deve manifestar prazer em aprender essas disciplinas dianóéticas para ser inserido na classe dos filósofos (*A República* 475 d) ao longo de mais trinta anos de estudo. Aos trinta anos, os jovens estudantes, homens e mulheres, passam por uma nova seleção. Os menos aptos à compreensão e à assimilação desses estudos ocuparão cargos intermediários na administração pública e no comando militar. Os mais dotados prosseguem por mais cinco anos de estudo dialético. Posto isso, faz-se uma nova seleção para apontar os que são capazes de "...prescindindo dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade" (*Ibid.*, 537 d).

Os aprovados no teste dialético, homens ou mulheres de 35 anos, devem agora ser submetidos a tarefas práticas a fim de saber se são capazes de se manter nos princípios mais nobres. Ocuparão cargos militares e outras funções ditas dos jovens, para compensar a falta de experiência que a vida prática oferece (*Ibid.*, 539 e). Platão manifesta aqui sua preocupação em acrescentar a sua *paideía* superior situações e vivências sem as quais o administrador jamais poderia se ver como um homem douto e completo. Essa fase prática da educação dialética é como um estágio em campo propício para pôr em prática tudo que se apreendeu na Academia de forma teórica e abstrata. Esse estágio político vai até os cinqüentas anos de idade. Os sobreviventes dessa árdua tarefa que mais se destacarem serão conduzidos à meta

maior, “...a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas”, ao qual Platão designa como o “bem em si”. Depois eles tomarão esse “bem” como “...paradigma para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, mas consagrando a maior parte dela à filosofia”. Mas adverte Sócrates que “...quando chegar a vez deles, agüentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário” (Ibid., 540 a).

Orientando as outras classes a agirem como eles, os filósofos não cumprem mais do que sua obrigação para com o Estado. De que maneira as outras classes inferiores podem tentar assimilarem-se a esse caráter sem percorrer toda essa trajetória acadêmica? A resposta se encontra difusa por toda *A República*, mas pode se resumir em duas palavras: sendo justo. Ser justo significa assumir com afinco a tarefa única que o Estado lhe creditou conforme a natureza psíquica de cada um. Para isso, cada ser humano deve reconhecer os limites de seus desejos. Se não é possível aos menos dotados conhecer esses limites, devem então ser subjugados através de regras e leis estabelecidas pelos melhores, os filósofos.

A justiça na cidade é o ordenamento natural das classes conforme o grau de conhecimento de cada uma e o exercício de suas respectivas funções. Na alma, a justiça é a relação hierárquica dos elementos da alma – sendo que razão comanda a parte apetitiva e colérica, agindo conforme a natureza ditou, ou seja, o superior comanda o inferior.

1.5 Psykhé e educação nas *Leis*

Na psicologia das *Leis*, percebemos que Platão não trata de maneira clara a tripartição da alma, como fizera nos diálogos anteriores. O corpo é uma substância diferente da alma, mas sem uma nítida distinção da sede dos conflitos emocionais inerentes à natureza humana. Como vimos acima, no *Fédon* as afecções (*páthos*) da *psykhé* tinham sua origem no corpo, elemento perecível, mutável e mortal. Em *A República* e no *Fedro*, a origem das afecções (cólera, prazer, paixão, ódio, dentre outras) contrárias à razão dava-se na própria *psykhé*. Porém no *Timeu* (70 a – b), a

parte irascível e a parte apetitiva eram originadas no corpo, resultado de sua constituição física menos nobre. Devemos entender a teoria da alma nas *Leis* à luz desses diálogos anteriores.

T. M. Robinson observa que Platão pressupõe ao longo das *Leis* uma bipartição da alma em razão e impulso. Desse modo, quando o Ateniese fala da alma imortal e divina que habita o homem (*Leis*, 726 a), ele está se referindo à alma *noética*, isto é, à parte racional (ROBINSON, 2007, p. 187). Mas podemos notar que em outras passagens há uma indicação de que o filósofo ateniense estaria considerando também a teoria tripartite da alma: razão, ânimo colérico e desejo.

Algumas passagens das *Leis* apontam para uma teoria da tripartição. Vejamo-las: o Ateniese fala de uma natureza mortal do homem que o leva a desejar mais que os outros e a só se ocupar com seus interesses pessoais, por fugir irracionalmente da dor e procurar o prazer (*Leis*, 875 c). Aí pode estar se referindo tanto ao corpo quanto à parte concupiscível da alma. No passo 863 b, menciona também duas partes da alma de natureza opostas, a cólera e o prazer. Subtende assim que na alma há uma parte racional, uma concupiscível e uma irascível.

A necessidade de retomarmos essas teorias da alma dá-se devido ao fato de que a psicologia platônica quase sempre toma o homem por sua alma²⁹. A essência do homem é o que é sua alma, ou seja, princípio das atividades morais e cognitivas³⁰. Quer vejamos a alma como bipartite, quer a vejamos como uma tripartição, o método educacional de reequilíbrio da *psykhé* é um só: ginástica para o corpo e música para alma. Dependendo de uma disposição orgânica ou da educação que venha a receber, o homem pode tender tanto para o vício como para a virtude. A alma em si é naturalmente boa, pois tende a se inclinar para o bem e fugir do mal (*Leis*, 728 d).

Ao tratar da gênese evolutiva do homem, partindo de sua fase mais rudimentar, Platão precisou considerar quais seriam as motivações nesse período da vida. Nos diálogos anteriores, as motivações humanas (razão, cólera e desejo) eram consideradas sob o ponto de vista do homem adulto. A educação era destinada a

²⁹ Robinson observa que nos diálogos *Cármides*, *Protágoras*, *Fédon* e *República*, Platão toma a “alma” e o “eu” como uma mesma coisa. Contudo, ele acrescenta que a alma é usada em diversos sentidos distintos, e a consequência disso é que a relação corpo-alma é também expressa de modos diferentes. (ROBINSON, 2007, p. 46; 57)

³⁰ *Ibid.*, p. 40.

formar um caráter previamente estabelecido como modelo: o homem justo ou virtuoso é aquele em que a razão comanda a parte irascível e concupiscível. Nas *Leis*, no entanto, a razão não é vista de forma desenvolvida, ela é apenas um germe do intelecto que precisa de movimento harmonioso e comedido para florescer. Platão não está considerando uma razão pronta que possa harmonizar os movimentos da alma. Ele parte de um estágio inferior, pueril, em que a razão se encontra em estado embrionário. Lá no *Timeu*, ao se referir ao nascimento biológico da alma, dizia que essa nasce desprovida de inteligência, por causa de todos os acidentes, ou seja, movimentos desordenados que a matéria corporal engendra nela, alterando a revolução regular dos seus círculos psíquicos (43 a - 44 e). À medida que a criança cresce tende-se a ordenar novamente esses círculos por meio de uma boa educação.

O homem, como todos os seres vivos (*zôion hapan*), guia-se fundamentalmente em função do prazer (*hedoné*) e da dor (*lýpe*) (*Leis*, 637 e). Estas são as primeiras sensações (*próten aísthesin*, 653 a) e as motivações iniciais da criança. A compleição moral do infante resultará do uso correto dessas sensações, que podem levá-lo ao caminho do vício ou da virtude. Mesmo sem uma razão desenvolvida, pela prática e o hábito é possível harmonizar essas duas sensações, infligindo-lhes a ordem e o comando. Não só as sensações de prazer e dor fazem parte da vida instintiva. O homem pode ser visto como uma unidade que traz em si elementos antagônicos, ou seja, paixões das mais variadas espécies que se agitam em sentido contrário (*Leis*, 644 c). Enquanto uma se move ao encontro da virtude (*areté*), a outra se move ao encontro do vício. Tudo o que pertence à natureza humana é dotado de duplicidade (*Leis*, 726 a). Nesta duplicidade persiste o jogo da razão contra as paixões (amor, ódio, tristeza, alegria, dor, prazer, dentre outros), uma luta interna na qual nem sempre a razão é vitoriosa em todos os seres humanos. Mesmo os mais dotados são passíveis de cederem à incontinência do *páthos*.

Platão representa a luta da razão contra as paixões por meio de uma alegoria. Imagina que o homem seja um boneco, marionete, manipulado por Deus através de fios que o sustentam. Um desses fios é de ouro e sagrado, os outros, por sua vez, são de ferro, duros e menos maleáveis. O fio de ouro, que simboliza a razão, sempre manda obedecer ao movimento que conduz à virtude, e resistir sempre aos outros (as paixões)

que levam ao vício. Platão estende o significado da alegoria para a *pólis*. Na cidade, o fio de ouro corresponde às leis (*Leis*, 644 c -645 b). No indivíduo, a razão é seu guia contra os movimentos das paixões que lhe direcionam para o lado oposto à virtude; na cidade, a lei é a expressão instrumentalizada da razão que rege o coletivo e comanda a vida política. A impossibilidade de o homem manter-se numa constante racionalidade exige um código escrito de preceitos legais e um projeto educacional que o levem a agir conforme a reta razão perante si mesmo e ao outro. Uma vez

tendo a lei escrita sob seus olhos, todos começam a ser iguais por direito, desde que podem consultar suas determinações e participar da administração da justiça. O juiz exercerá uma função mais de instrução do que decisória; e o legislador a de educador, enquanto cuida das almas introduzindo gradualmente nas leis, a ética, a política, o jurídico e a religião (SANTOS, 2003, p. 138).

No Estado das *Leis*, a educação da alma começa por sua parte mais instintiva, porque a razão só se desenvolve tardiamente nos indivíduos. Platão passou a perceber a influência que os instintos mais básicos da vida podem exercer no desenvolvimento integral do homem. Diz o Atenense em *Leis*, 672 c:

O que sei é que nenhum animal nasce com a inteligência que virá a ter quando ficar adulto; enquanto não adquire o descortino que lhe é peculiar, comporta-se como louco, grita sem motivo, e quando é capaz de levantar-se dá saltos desordenados.

Os instintos estão presentes em qualquer pessoa quando nasce, manifestando-se nas primeiras percepções. O direcionamento e a moderação dados aos instintos contribuem decididamente com o desenvolvimento da razão e da inteligência. O caráter maleável da *psykhé* incumbe à educação o papel mais importante de todos. O homem só desempenha bem sua cidadania quando recebe uma formação adequada. Seus instintos, desde o nascimento, precisam ser domados para que a sua parte melhor se manifeste. A razão na alma da criança é como um órgão rudimentar que precisa ser exercitado até atingir sua potência máxima na figura do filósofo. Primeiramente, ela atua em meio aos instintos como moderadora de duas sensações opostas: prazer e dor.

O recém-nascido se comunica através de sua linguagem rudimentar, o choro e gritos e, mais tarde um pouco, com gestos. Nessa fase, Platão recomenda que a criança até os três anos de idade deva ser cuidada e servida de modo que fique acomodada entre o meio termo dessas sensações. O ideal seria evitar que ela sofresse o mínimo possível de dores, tristezas e incômodos (792 b), sem, no entanto, servi-la sempre de maneira prazerosa. Afirma o filósofo que

...numa vida bem orientada não devemos correr atrás dos prazeres nem fugir de todas as dores, porém abraçar esse meio termo a que há pouco qualifiquei de tranqüilo, estado da alma, que de acordo com a inteligência de um oráculo digno de fé, todos nós acreditamos ser privilégio de Deus... (792 d).

Platão segue aqui nas *Leis* a mesma tese que havia afirmado no *Timeu* 86 b, de que os prazeres excessivos e as dores intensas são as mais graves doenças da alma.

Sendo as primeiras percepções da criança as sensações de prazer e dor, desde cedo elas devem ser direcionados pela educação para se habituarem à justa medida. Platão acredita que, desde tenra idade, o caráter é formado definitivamente sob a influência do hábito (792 e). Por exemplo, uma das virtudes, como a coragem, é internalizada pelo recém-nascido através dos movimentos ritmados e acompanhados de música, os acalantos ou canções de ninar (790 a – 791 c). O cuidado com a criança deveria mesmo se dar desde a concepção ao período de gravidez. Recomendava aos casais a abstinência total do álcool durante o período de procriação porque acreditava que os distúrbios psíquicos e corporais causados por essa bebida poderiam afetar tanto o corpo quanto o espírito do nascituro (775 b – e). Platão manifesta sua desconfiança de que a concepção humana, quando se dá em estado de embriaguez, tende a gerar crianças defeituosas e inconstantes, tanto de corpo como de espírito.

Nos livros I e II, o Ateniense argumenta que qualquer Estado, para efetivar-se e permanecer em sua excelência política, deve oferecer as condições necessárias para levar os homens ao cultivo de todas as virtudes: sabedoria, temperança, justiça e coragem, pois para tornarem-se fiéis e incorruptíveis nas dissensões civis é necessário possuir todas elas (*Leis*, 630 b). Sem o exercício de todas as virtudes, nenhuma alma

permanecerá em seu equilíbrio e, conseqüentemente, o Estado perderá sua unidade, sucumbindo novamente ao império dos vícios. A lealdade cívica, quer dizer, o respeito às regras que norteiam a coletividade na *pólis*, é o reflexo do cultivo dessas virtudes. E ela só é conseguida à custa de uma *paideía* que prepara o indivíduo para responder às necessidades jurídico-administrativas da *pólis* grega.

Para Platão, a verdadeira *paideía* é a que torna os cidadãos aptos a comandarem e a obedecerem segundo os “...ditames da justiça” (643 a). Uma educação que não leve em consideração a razão e a justiça, nem mesmo merece ser chamada de “educação” (644 a). Platão se refere aqui principalmente à educação profissional que visava à aquisição de riquezas sem nenhuma preocupação com a formação moral. A educação que prepara o homem para desempenhar uma vida de perícia profissional ou para o trabalho artístico, se não acompanhada da formação ética, carece de significado e importância. Ao acusá-la de ser “nada nobre”, Platão faz uma dissociação entre a educação profissionalizante e técnica da educação política e moral. Isso não significa que ele não tenha atentado para a importância da educação profissional. É que essa educação só de maneira muito reduzida contribui para a educação moral de que os homens livres necessitam. Talvez aqui tenha nascido na história da educação do Ocidente a exigência de que, mesmo numa educação técnica e profissionalizante, haja uma formação ética dos indivíduos. Das profissões antigas, ao que parece, somente a medicina tinha uma espécie de “código de ética profissional”, possivelmente redigido por Hipócrates. Platão é também um inovador ao fazer da ética e da moral o escopo da *paideía* grega, ao mesmo tempo em que deixou para a posteridade a responsabilidade maior de transformar o mundo pela ciência racional³¹.

Platão não considerou o conhecimento como um fim, mas um meio para o êxito moral, o verdadeiro fim da *paideía*. Platão, neste âmbito, segue a tradição grega ao retomar às duas maneiras de formar essa valorosa consciência moral: ginástica para o corpo e música para a alma. Sendo que a ginástica pode começar desde os primeiros meses de vida, período em que os bebês são submetidos a movimentos ininterruptos, dia e noite, como se estivessem dentro de um barco, sempre que possível

³¹ “Opondo-se ao pragmatismo dos Sofistas, demasiado apegados à eficácia imediata, Platão edifica todo seu sistema educacional sobre a noção fundamental da verdade, sobre a conquista da verdade pela ciência racional”. (MARROU, 1990, p. 109)

acompanhados de acalantos. Platão toma como exemplos práticos os movimentos que a mãe ou a ama faz com o bebê, ao mesmo tempo que cantarola para ele dormir, e os casos de cura dos *coribantos* ao praticarem a dança ordenada e os cantos sagrados. É a combinação da música e do movimento ritmado que causa esse encantamento na alma (*Leis*, 790 c - e). A explicação fisiológica é a seguinte:

O medo é a doença tanto de umas como de outras, oriundo de certa debilidade da alma. Quando opomos a semelhante estado um abalo externo, o movimento de fora domina o movimento interior do medo, diminuindo, de imediato, os batimentos do coração que acompanham tais estados, o que constitui benefício inestimável: a uns, faz dormir; a outros, que a música e a dança mantêm acordados, com a ajuda dos deuses acalmados por gratos sacrifícios, fazem passar do estado de loucura furiosa para o do bom senso (791 a-b).

Se a criança passa por essas perturbações interiores freqüentemente, e não recebe o cuidado necessário, ela tende a se tornar uma criança medrosa e insegura. Os exercícios físicos motores ensinam pela força do hábito a criança a dominar o medo, tornando-a corajosa. Assim, ela adquire a primeira parte da virtude (791 c). Deve-se estar atento ao choro do bebê, pois essa é sua forma de comunicação quando algo não lhe agrada. Platão está ciente de que é necessário entender o que o bebê sente, evitando ao máximo as situações de estresse, atenuando-se a dor ou o sentimento que lhe causa desagrado.

A psicologia platônica requer uma educação física elementar, mas de importância fundamental na formação moral da criança. Os movimentos harmônicos e ritmados do corpo produzem na alma a harmonização dos movimentos caóticos dos círculos psíquicos que impedem o indivíduo de exercer sua racionalidade. Nesse sentido, pode-se entender a racionalidade como um movimento circular uniforme, como o que ocorre nos planetas em movimento em torno do Sol. A astronomia antiga vê todo o universo regido por um movimento cósmico de uma alma divina que opera de forma inteligente na matéria, o devir, submetendo-lhe a regras precisas e inexoráveis. A alma humana, ao contrário, por ser menos perfeita, não tem esse poder total sobre o corpo, *sôma*, até que tenha percorrido um longo caminho que começa com seu nascimento e

se prolonga até o desenvolvimento das suas faculdades mentais superiores na fase adulta.

A *psykhé*, que antes gozava de uma condição de equilíbrio no cosmo onde residia, ao entrar em contato com o corpo, tem suas atividades psíquicas, anteriormente reguladas, abaladas no ciclo do nascimento. A educação física e musical é o primeiro passo para restabelecer o equilíbrio perdido. Os movimentos externos regulares e ritmados aos quais a criança é submetida agem como uma contraforça que ordena os movimentos internos da alma. Enquanto, ao mesmo tempo, a música – canção de ninar – age como um encantamento que faz a *psykhé* desordenada ceder e reorganizar seus movimentos circulares.

O encontro conflituoso entre *psykhé* e *sôma* é mais intenso na primeira infância, visto que as forças psíquicas e corporais se confrontam como forças opostas que precisam ser equilibradas. A consequência de uma predominância de uma força sobre outra resulta na doença da alma e do corpo. De certa forma, pode-se dizer que o homem nasce com deficiência em sua saúde, e só progressivamente ele vai adquirindo o vigor espiritual e corporal mediante a educação e uma boa nutrição dietética. Em Platão a educação assume um papel terapêutico como a medicina. Sua função é estabelecer o equilíbrio entre alma e corpo através da harmonia dos seus movimentos. Nas *Leis*, o princípio básico da educação do recém-nascido é pô-lo em movimento freqüentemente (790 c). Platão acredita que, quanto mais cedo se cuidar da personalidade humana, será mais fácil direcionar o homem para as virtudes espirituais.

Frias observa que, pela estrutura ontológica do *Timeu*, a alma não poderia ser a fonte do seu próprio desequilíbrio. Assim, as doenças da alma seriam provenientes do corpo. Em Platão, a doença da alma, a desrazão (*ánoia*), que se subdivide em loucura (*mania*) e ignorância (*amathía*), “estados que manifestam o bloqueio da ação da alma racional (noûs)” (2005, p. 130), é a falta de comando da parte racional sobre as duas partes concupiscível e irascível. Em termos médico-hipocráticos, significa dizer que a desordem nos elementos psíquicos se dá através de dois mecanismos físicos do *sôma*: o movimento desproporcional dos elementos terra, fogo, água e ar (*Timeu*, 82 a ss) e dos quatro elementos humorais: bile amarela, bile negra, sangue, flegma (2005, p.

130). A proporção e o movimento desses elementos e suas qualidades agem no corpo e causam duas sensações opostas na alma: prazer e dor (*Timeu*, 86 a – 87 b).

Atento às descobertas e teorias da ciência médica do seu tempo, Platão fundamenta a tese socrática do “mal involuntário”, e nos convida a uma tolerância com os erros do outro. A constituição física do corpo e seus distúrbios fisiológicos são responsáveis pelo estado de irracionalidade ou ignorância que impedem a alma (homem) de agir moralmente em determinados momentos. Nas *Leis* 731 c - 734 b, o Ateniense repete a tese socrática de que a intemperança não é deliberada. Após o diagnóstico da doença, vem o prognóstico: a educação bem dirigida permite a alma recobrar todos os seus sentidos e raciocínio (*Timeu*, 86 e).

Podemos fazer uma comparação da psicologia e da ciência médica do *Timeu* com a política das *Leis*. O político (legislador) deve agir como um médico e um psicólogo conhecedor da natureza humana. Aliás, como diz o Ateniense no Livro I das *Leis* 650 b, é da competência da “arte” política conhecer a natureza e a disposição das almas para prescrevê-las o melhor regime de vida. Somente com esse conhecimento, adquirido por meio de outro conhecimento mais elevado – a filosofia – é que o legislador estará apto a prescrever a melhor maneira de como viver e o melhor Estado a garantir a *kalogathia* grega. Diz o Ateniense sobre a melhor forma de vida:

Ora, para viver bem, a primeira condição é não cometer injustiça, e depois, não ser alvo de injustiça por parte de terceiros. O primeiro item é fácil de conseguir; mas é extremamente difícil adquirir a força necessária para ficar-se ao abrigo de injustiças, o que só conseguirá plenamente quem for bom em todos os sentidos. O mesmo passa com a cidade: com vida boa, viverá em paz; porém se for perversa, ver-se-á a braços com guerras externas e interiores. (*Leis*, 829 a)

Se a natureza humana consiste principalmente no prazer, dor e desejo, é pela orientação dessas afecções que a educação deve principiar, como de fato começa a pedagogia das *Leis* ao dedicar especial atenção à formação da criança. A orientação dos instintos pelo hábito leva a percepção da vida temperante, que é a vida mais sã (*Leis*, 734 a). Aquele que conhece a vida temperante sabe que ela é moderada em tudo, evita as dores mais intensas e escolhe os prazeres tranquilos. A vida mais feliz e agradável é a temperante, pois se liga às virtudes do corpo e da alma (734 d).

Mas a educação não é algo infalível. Platão reconhece que a natureza humana, mesmo sendo dirigida sob uma boa educação, é passível de recaídas devido à força contrária dos instintos que puxam a alma para o caminho tortuoso dos vícios. São poucos os homens que conseguem se manter moderados quando instigados por situações que despertam os desejos (*Leis*, 918 c – d). Àqueles que fogem dos preceitos e regras determinadas pelas leis precisarão ser submetidos a uma penalidade para ressarcir o prejuízo causado a terceiros, e corrigi-los para que não errem mais no futuro (863 a). A penalidade deve ser proporcional ao dano causado. O castigo deve ser proporcional ao nível de consciência do infrator, quanto maior a instrução ou formação maior a penalidade (934 a). O homem que age tomado pela fúria e pela paixão desce de sua condição nobre para uma condição de selvageria, de animal furioso, que a *kalokagathia* grega despreza. O lado mais instintivo do homem, mais irracional, pode ser então corrigido pelo castigo corporal, caso a persuasão e os preâmbulos das leis não tenham êxito em sua recuperação. Se em último caso o castigo legal falhar somente resta o aniquilamento legal do infrator pelas mãos do próprio Estado. Na aplicação da pena, Platão procura um fim educativo. A pena é imposta não como uma retribuição ao dano causado, pois o que foi feito não tem volta. “Ela é imposta tendo em vista não o passado, mas o futuro, para garantir que tanto a pessoa punida como as que souberem da sua punição desistam do comportamento criminoso ou aprendam a detestar o crime (934 a –b)” (BARKER, 1973, p. 340).

As leis devem prever toda situação possível de infração e tentar impedi-las de acontecer mediante a orientação permanente dos indivíduos. Eles podem ser orientados para uma ação correta pelos preâmbulos ou em último caso pelo uso da força. Como havia discorrido no *Górgias* 526 b, a dor e o sofrimento podem ser usados para corrigir caráter dos infratores, e ainda servir de exemplo para que outros não repitam aquele ato ignominioso. O legislador, como um médico da alma, prescreve a pena para purificar a alma da tirania das paixões e da cólera. O castigo visa neutralizar os prazeres violentos que levam a alma ao ato criminoso.

Se fosse levada até as últimas conseqüências, a tese socrática do crime ou mal involuntário, certamente todos os criminosos se tornariam inimputáveis. O crime ou injustiça é visto como uma doença da alma, mas mesmo assim é preciso fazer uma

diferenciação entre crime voluntário e involuntário (862 c) e exigir daqueles que forem considerados culpados uma compensação. Mesmo reconhecendo a necessidade de medir o grau de intenção de um delito para poder aplicar a pena cabível, Platão não deixa de precisar que o crime ou a injustiça é o desarranjo dos elementos psíquicos sobre os quais ele havia discorrido nos diálogos anteriores. Pode ser a tirania das paixões exercidas sobre a alma, levando-a a um estado de ignorância ou um estado de loucura (*manía*) ou algo semelhante que impede o indivíduo de agir racionalmente. A exigência de equilíbrio mental é maior para aqueles que tiveram antes uma educação voltada para o rearranjo dos elementos psíquicos. Quanto maior a instrução recebida, maior a responsabilidade pelos atos cometidos.

Procuramos, neste capítulo, mostrar a influência socrática na *paideía* platônica a partir do conceito de *psykhé* elaborado por Sócrates. Nessa exposição, observa-se que a teoria da alma em Platão passou por uma explicação místico-religiosa e metafísica para uma explicação mais biológica ou naturalista em que a alma é vista sob o ponto de vista dos instintos e da razão.

No capítulo que segue, trataremos da teoria da *mímesis*, enfatizando sua evolução conceitual, bem como sua relação com a educação e a psicologia platônica em *A República* e as *Leis*.

CAPÍTULO II

2 MÍMESIS E EDUCAÇÃO EM PLATÃO

A teoria da *mímesis* de Platão, quase sempre vista no âmbito estético, perdurou ao longo da tradição filosófica e literária como uma teoria negativa, rendendo-lhe muitas críticas. Mas isso decorre de uma leitura e interpretação um tanto equivocada dos diálogos, pois, como mostraremos adiante, a atividade mimética só carece de um valor mais nobre no aspecto epistemológico e gnosiológico. Nota-se aí que a exigência platônica é uma resposta à possível pretensão das artes, principalmente a poesia, de se tornar uma enciclopédia precisa dos mais variados conhecimentos (HAVELOCK, 1996, p. 47). É então nesse momento que a *mímesis* e a *paideía* se entrelaçam e suscitam os problemas que a filosofia da educação platônica procurou resolver.

Antes de pormenorizarmos essa questão, achamos necessário abordar os antecedentes que colaboraram com a teoria da *mímesis* de Platão. Como veremos, ela permeia o âmbito estético, mas não se restringe a ele. Ao perceber que ela envolvia os aspectos psicológico e comportamental do homem – o emocional e o cognitivo –, Platão se deu conta de que estava diante de um problema muito maior, um problema que exigia a reforma de toda a *paidéia*. Não hesitou assim em propor uma revisão dos cânones das artes gregas em função do valor moral. A estética, para Platão, só tem sentido quando a ela lhe são agregados valores incondicionais do bem viver e do bem agir político. Estética, educação e moral formam um todo indissociável, assim como homem, alma, vida e *pólis* formam a mais bela imitação de Deus e do Cosmo.

2.1 Arte e *mímesis* na Filosofia de Platão

Falar sobre a influência das artes plásticas na filosofia de Platão, à primeira vista, pode soar estranho aos leitores que aprenderam a ouvir da tradição interpretativa comentários tais como: “Platão é um inimigo da arte”. Esta conclusão, em parte equivocada, advém principalmente da leitura do livro X de *A República*, na qual a pintura, sendo uma imitação dos objetos sensíveis, aparece em terceiro lugar em grau de veracidade, em relação à verdade das “Idéias” imutáveis.

Decerto, a arte figurativa deslocada para uma escala inferior de possibilidade de verdade passa a refletir uma valoração negativa no processo do conhecimento. Ou seja, ela não é fonte confiável nem pode ser tomada como ponto de referência para nortear um processo de aprendizagem superior. Por conta disso, a arte figurativa transita no diálogo como uma espécie de termo médio que, ao predicar tanto a arte poética como a sofística, desqualifica-as de imediato.

Além dessas breves observações, podemos nos perguntar: de que modo as artes figurativas ou plásticas teriam influenciado a filosofia de Platão? Em primeiro lugar, possivelmente, essas artes teriam sugerido a idéia de modelos, “paradigmas”, como mostra o Sócrates de Xenofonte: “Se quiserdes representar formas de beleza perfeita, como não é fácil encontrar homem isento de toda imperfeição, não reunirdes vários modelos e de cada um tomareis o que de mais formoso possuir, compondo destarte um todo de perfeita beleza?” (*Col. Os Pensadores*, 1972, p. 125). Em segundo, Platão teria herdado o emprego preciso da linguagem dos pintores, o vocabulário técnico dos ateliês, dos escultores, aumentando seu campo lingüístico e, daí, forjando conceitos fundamentais para o entendimento de sua filosofia. Schull enumera várias passagens, em diálogos diferentes, nas quais Platão demonstra domínio ao menos teórico das artes. Por exemplo: no *Timeu*, a descrição precisa da técnica de pintura e mistura de cores (50 e; 68 a - d); na escultura o processo de alisamento e preparação da massa a modelar (50 c); fala do pintor que traça o contorno do seu modelo, preparando a cor da pele (*Político*, 277 c; *Crátilo*, 424 d).

A arte grega, no tempo de Platão, é uma arte naturalista que experimenta formas e desenvolve técnicas intrigantes de representação, rompendo cada vez mais

com a tradição geométrica do estilo arcaizante ou com as medidas canônicas que exprimem as proporções verdadeiras do corpo humano. Em vez de figuras de traços geométricos e rostos idealizados, agora se produzem figuras humanas que expressam sentimentos de angústia, dor, alegria, coragem, medo e prazer. Há assim, segundo Mark Fullerton, uma revolução interessante que marcará os séculos V e IV a.C., pois os gregos começam a romper com a tradição artística oriental para consolidarem o naturalismo na arte.

Platão está assim situado nesse contexto de experimentações e inovações nas artes da pintura, da escultura e da música. E se essas inovações o chocam é porque vão contra a máxima de Damon, que diz que não se podem mudar os modos musicais sem alterar o *ethos* dos indivíduos³². Da mesma forma, as inovações nas artes tendem a alterar o comportamento do espectador, que se vê inebriado pelas expressões mais diversas do comportamento humano. A harmonia que se espera encontrar nos objetos artísticos é desfeita pelo uso de técnicas de perspectivas que tentam imitar o movimento. As cores tentam persuadir através do seu brilho, sugerindo dimensões de profundidade que de fato não existem numa superfície plana. Nesse contexto, o que há, segundo Schuhl, é uma forma de impressionismo ilusionista que Platão associa à sofística e que reforçaria as partes da alma mais fáceis de abalar (1952, p. xvi).

Comentadores como Pierre M. Schuhl, Pedro Azara, dentre outros, chamaram-nos atenção para um fato interessante: Platão tem preferência por uma arte arcaizante, tal como as artes cultivadas no Egito. Logo, não podemos afirmar que Platão é um inimigo das artes, pois ele opta por uma tendência e um estilo. Pedro Azara arrisca falar até de um cubismo ou arte abstrata na estética platônica, pelo fato de Platão exaltar a beleza das formas geométricas, como acontece no *Filebo* 51 b-d, e no *Timeu* 53 - 54.

³² Damon , século V a.C., ficou conhecido na história da música grega por sua teoria do *ethos* musical, em que dizia haver para cada caráter ou comportamento um modo ou harmonia musical equivalente. Segundo essa teoria “...a música tem o poder de agir e modificar categoricamente os estados de espírito nos indivíduos. Pode induzir à ação; fortalecer ou de modo contrário enfraquecer o equilíbrio mental; ou ainda gerar um estado de inconsciência, onde a força de vontade fica totalmente ausente nos indivíduos” (NASSER, 1997, p. 243). Por exemplo, o modo dórico era a harmonia da austeridade, da coragem, e por isso era empregada nas marchas para a guerra. Platão menciona ainda os modos da iônia e da lídia como harmonias efeminadas, usadas nos banquetes (*A República*, 398 e – 399 a).

Como todo grego esclarecido, Platão teria visto no estatuto das artes um fim educativo, além do seu valor estético. Pois, através da arte, música, pintura ou escultura, também é possível fornecer exemplos de *areté* de alto valor moral. Como mostra a fala de Sócrates com o pintor Parrásios: “– Pela fisionomia e gestos dos homens, parados ou em movimento, é que se exteriorizam altivez e independência, humildade e baixeza, temperança e razão, insolência e grosseria”(XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis*, Livro II, cap. III, p. 206)

Segundo Pierre-Maxime Schull, “... tudo isso nos leva a pensar que, como já admitia Nicolau de Cusa, Diógenes Laércio e Apuleio não estavam errados quando diziam que, na sua juventude, o filósofo lidara com pintura e não ficara alheio à escultura” (1952: p. XII). O comentário de Schull precisa que, assim como a retórica e a sofística reforçavam suas teorias diretamente das diversas artes e de seus cânones, da mesma forma Platão buscou fundamentar sua crítica à sofística a partir das práticas que surgiam também no meio artístico grego.

Ora, sabe-se que dos termos advindo da arte o mais conhecido de todos é *mímesis*, que alude à imitação dos contornos de objetos e pessoas mediante a projeção de suas sombras. Esse método era conhecido desde o século VI a.C. como *skiagraphía* (SCHULL, 1952, p. XIV), e possivelmente tinha inspirado Platão como uma analogia para Alegoria da Caverna. Outro dado importante observado por Schull é que Platão utiliza a teoria da arte como imitação contra a teoria da arte como ilusão, de Górgias. O sofista teria se inspirado na pintura do cenário teatral do início do século V a.C. Tratava-se de uma técnica de impressionismo ilusionista usado pelos pintores para decorar o cenário do teatro trágico, dando uma aparência de profundidade e movimento à pintura (idem, p. XVI)

Platão esteve atento às diversas tendências artísticas de sua época; e sempre, em momento oportuno, discorreu um pouco sobre cada uma delas em seus diálogos. Como um artista sensível, além de filósofo, percebeu como a arte poderia ter uma influência direta sobre o caráter do homem. Quanto mais prazerosa fosse uma arte, mais cuidados era necessário com ela. Acreditou que as mudanças nos cânones artísticos influenciariam não só no gosto e apreciação do espectador, mas na própria maneira de exercer sua cidadania.

Para tratarmos das discussões dialéticas desenvolvidas por Sócrates e outras personagens acerca da *mímesis* e da educação, acreditamos ser necessária e instrutiva uma recapitulação das considerações sobre a *mímesis* em alguns diálogos. Essa necessidade decorre do fato de que o pensamento dialético de Platão se move por entre a fala das personagens que abordam as mais diferentes temáticas, sendo que em sua maioria estão entrelaçadas com a teoria política que se manifesta ao longo dos mesmos diálogos. Creio que a possibilidade de uma revisão de conceitos filosóficos num pensador como Platão, que pouco escreveu em primeira pessoa, pode ser decorrente de duas razões: uma estrutural, exigindo adequar os termos ao movimento interno da dramatização de cada diálogo, respeitando as peculiaridades de cada tema principal e problematização explorada; a segunda diz respeito à constatação de que qualquer autor está suscetível de rever seus conceitos, com base nas vivências e no contexto histórico em que ele está inserido.

Por conseguinte, revisitaremos, ainda que de forma breve, alguns diálogos como *Górgias*, *Crátilo*, *República*, *Sofista* e, por fim, *Leis*, para perquirirmos como o conceito de *mímesis* se manifesta nos escritos platônicos e qual sua relação com a educação. Observamos que, na apresentação dos diálogos, seguimos uma ordem cronológica amplamente aceita pelos estudiosos de Platão na atualidade.

2.2 A *mímesis* no *Górgias*

O *Górgias* aparece como o primeiro diálogo a fazer alusão ao processo de imitação, precisamente nos passos 463 a - 466 a. Embora aí não sejam usadas prontamente as palavras gregas *mimetiké*, *mímesis*, e derivadas, são empregadas algumas palavras que conotarão o sentido mais estrito de simulação e fingimento. O uso de tais termos visa pôr em xeque a notoriedade e o valor atribuído à retórica pelos sofistas, desprestigiando-a ao compará-la com a culinária e a cosmética. Por exemplo, para definir a retórica como uma parte da política de menor valor, Platão usa o termo grego *eidolon* (*Górgias*, 463 d), que tem o sentido de: fantasma, imagem, simulacro ou ídolo.

Outras palavras empregadas no decorrer desse diálogo, que têm a função de verbo, tais como *prospoietai*, *hupodédyken*, *hypókeitai* e *dzelôn*, indicam uma pretensão de alguém ou algo assumir uma forma que não lhe é própria. Assim, as diversas traduções são consensuais ao usar palavras que significam: insinuar, fingir, passar por, emular, pretender, copiar.

Posteriormente, no mesmo diálogo, os termos gregos ‘*mímesin*’ e ‘*mimetèn*’ aparecerão respectivamente nos passos 511 a (*mímesin toû despótou*), e 513 b (...*où gâr mimetèn deî êinai all’ aùtophuôs*), podendo ser traduzidos, em ambos, por imitação, no sentido de se aproximar da forma ou do caráter de algo ou alguém.

Evidentemente todos esses termos conceituais aparecem dentro de um contexto que não deve ser deixado de lado em favor de uma interpretação puramente filológica. O diálogo *Górgias* trata da pretensão sofística de fazer ou vender uma “arte retórica” como ciência das coisas públicas e particulares, isto é, tentar se passar pela ciência mais pura e precisa: a política.

Para contrapor-se a esses pretendentes, Sócrates se vale dos recursos dialéticos. Situa a retórica no mesmo patamar que outras artes ou práticas (*empeíriai*) adadoras (*kolakeía*), fazendo em seguida com que o sofista reconheça que tal retórica não é uma arte nobre, pois está voltada para agradar quem a ouve, buscando apenas seu próprio benefício. Segundo Sócrates, essa prática é comum à maioria daqueles que dizem professar a política, visto que defendem que as ações políticas devem estar voltadas para benefício próprio, seja na manutenção ou aquisição de riquezas, seja na busca da reputação e da honra pública. O conselho de Cálicles dado a Sócrates o comprova:

Por isso, atende-me, caro amigo; pára com essas demonstrações e cultiva a bela ciência da vida prática, para adquirires reputação de sábio, deixando para os outros essas sutilezas, quer mereçam ser chamadas tolices, quer palavrório sem valor, e que acabarão por fazer-te morar numa casa despovoada. Não procures imitar os que se afanam em pós dessas futilidades, mas apenas os que sabem adquirir riqueza, fama e grande cópia dos mais variados bens (*Górgias*, 486 d).

A teoria da adulação precede a teoria da *mímesis* propriamente dita, e fornece termos que apontam para uma definição da retórica nos seus aspectos negativos. A

retórica de que se vale a sofística veicula idéias subversivas e danosas ao comportamento dos indivíduos. O maior bem que ela oferece é a dominação dos outros, porque é mestra da persuasão (*Górgias* 452 d, 453 a). Tão grave é essa persuasão que, chegando aos tribunais e assembléias, distorce valores como a justiça, ao tomá-la por seu contrário, a injustiça (*Górgias*, 454 b). Voltada para a beleza aparente, que só visa ao embelezamento superficial do corpo com seus recursos coloridos, enganosos, suas roupas polidas e suntuosas, assim procede a arte do embelezamento, a *kosmotiké* (465 c). A retórica também irá manifestar-se dessa maneira, quer no discurso em prosa do retórico, quer no discurso musical da poesia (502 c-d). Visando ao prazer do ouvinte, a retórica acaba por contribuir com os maiores males do mundo: a injustiça, a intemperança e os outros vícios da alma³³.

O ato de imitar – como representação, dissimulação, passar por – constitui uma arte que Platão denominou de *kolakeutiké*, ou seja, arte de adular, de agradar. Sendo o homem reconhecidamente composto de corpo e alma, pode-se dizer que a *kolakeutiké*³⁴ pode estar voltada tanto para o corpo como para a alma. Mas constata que ela é voltada mais para o corpo e se manifesta por intermédio de várias outras artes (cosmética, culinária, retórica e sofística) visando se passar (imitar), respectivamente, pelas verdadeiras ciências: ginástica, medicina e política.

A partir desse embate dialético com os rivais, pretendentes a educadores da *pólis*, a demonstração da superioridade da filosofia como melhor guia para a boa vida³⁵ é marcada por um grande esforço lingüístico de Platão. que muitas vezes precisará de certas estratégias – que Goldschmidt (2002) chamará de desvios dialéticos – para a criação de determinados conceitos-chaves em sua teoria. É evidente o uso ou a experimentação de palavras que surgem e também desaparecem do drama filosófico

³³ GÓRGIAS, 477 e. É a partir de *A República* que Platão explicará de forma mais detalhada a relação entre corpo e alma e seus elementos constitutivos. No *Górgias*, assim como no *Fédon*, ele apresenta apenas uma distinção simplificada. O homem é condicionado pelos prazeres através do seu elemento material, o corpo, mas sem que ele mencione que na alma há uma parte voltada para os prazeres.

³⁴ Esse termo grego ocorre uma única vez, não sendo mais retomado por Platão.

³⁵ Diz Sócrates a Cálicles: “...Como estás vendo, é de suma importância o assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver: do modo por que me concitavas, para conduzir-se alguém como homem e falar diante do povo, cultivando a retórica e dedicando-se à política, tal como o fazeis presentemente, ou se é preferível aplicar-se ao estudo da filosofia, e em que essa maneira de viver difere da anterior?” (*GÓRGIAS*, 500c-d)

para dar lugar a outras de maior precisão. Nesse caso notamos que a palavra *kommotiké*, que significa a arte de se enfeitar, embelezar, ornamentar, parece surgir unicamente no diálogo *Górgias*, sendo usada por três vezes com suas respectivas declinações, nos passos 463 b, 465 b e 465 c.

Priorizando o sentido negativo da “dissimulação” na *mímesis*, Platão dá ao argumento socrático a vitória da filosofia sobre a sofística e a retórica, desprestigiando-as como ciência e negando-lhes um lugar em sua *paidéia*.

2.3 A *mímesis* e a teoria dos nomes no *Crátilo*

No *Crátilo*, escrito por volta de 386 a.C, aproximadamente cinco anos após o *Górgias*, Platão retoma a teoria da *mímesis* de maneira mais explícita que no diálogo anterior, utilizando-a como suporte argumentativo para contrapor a teoria da justeza dos nomes proposta por Crátilo, e a teoria da convenção de Hermógenes. Nesse diálogo nota-se uma freqüência maior de termos referentes à imitação, como mostram os passos 423 a – 423 e (*mimoúmenoí, mimesaménon, mímema, mimeítaí*). Aqui observamos que Platão praticamente deixa de usar aqueles termos observados no *Górgias*, optando pelas declinações de *mímesis* e do verbo *mimêithai* até o final do diálogo. Isso mostra um maior entrosamento com o termo citado e, conseqüentemente, um aprofundamento conceitual decorrente de maior observação acerca das práticas imitativas advindas da música, da pintura e do próprio comportamento humano, como Sócrates faz notar no passo 423 do *Crátilo*.

A partir desse diálogo, Platão procurou apresentar de forma detalhada os tipos de imitação: 1) *mímesis*, enquanto imitação corporal por meio de gestos e forma, o que denominamos de mímica; 2) *mímesis*, imitação vocal dos diversos tipos de sons, o que ele denomina imitação musical; 3) *mímesis*, como reprodução das figuras e formas por meio da pintura (*Crátilo*, 423 a-d).

É importante contextualizar a finalidade da teoria da *mímesis* no *Crátilo*. Sócrates a usa com o intuito de investigar que tipo de imitação constitui o ato de nomear e qual sua relevância para o conhecimento. Afirma que o nome é um tipo de imitação vocal diferente da música; supostamente, os nomes tentam imitar a essência

das coisas por meio de letras e sílabas. Dizemos “supostamente” porque nesse diálogo, assim como Sócrates não chega a um consenso com Hermógenes sobre a tese de que os nomes surgem por convenção, também não chegará a um consenso com Crátilo sobre a tese de que os nomes imitam a natureza ou a essência das coisas. Contudo, pode-se detectar nessa dupla negação de teses o reconhecimento de Sócrates de que a imitação não pode ser mais que uma representação aproximada das coisas, pois se a reprodução fosse igual ao modelo em sua completude não haveria mais uma cópia, mas duas coisas ou modelos idênticos. A tese de Crátilo, que afirma que os nomes imitam as coisas em sua essência, tem como conseqüência a polêmica afirmação de que podemos conhecê-las por meio de seus respectivos nomes, pois a virtude dos nomes é ensinar (*didáskein*). Mas Sócrates, ao fazê-lo admitir que os nomes são imitações das coisas, também não deixará de lembrar que a imitação por si mesma não é uma reprodução exata dessas coisas (430 a – 433 c). Logo, é possível que os nomes possam ou não dizer com exatidão as coisas (431 c – 433 c), pois são meras representações que nunca podem se igualar, em toda sua essência, ao que se quer imitar: o modelo. Sócrates far-lhes-á admitir que eles estão equivocados quanto ao poder da nomeação ser suficiente para trazer algum conhecimento. Só na *República* é que ele virá a demonstrar que apenas as Idéias ou Formas trazem o conhecimento. O nome, ainda que fosse uma imitação da essência das coisas, não teria a capacidade de gerar um conhecimento aprofundado. Vê-se, assim, no argumento de Sócrates, que a imitação é uma prática produtiva limitada quanto ao alcance das coisas em si.

Mas é importante também notar a quem se dirige esse diálogo, ou o que ele precisamente combate. Segundo Louis Méridier (tradutor francês do *Crátilo*), não há um consenso entre os helenistas sobre a quem ou a qual escola esse diálogo se dirige, embora se possam conjecturar alguns nomes. Méridier diz que é provável que ele se oponha a Demócrito, para quem a linguagem tinha uma origem puramente convencional (PLATON, *Crátilo*, 1931, p. 39). Também se dirigiria aos partidários do pensamento de Heráclito, que cultivavam o hábito da exegese etimológica. Ou ainda a

Eutífrone, que é citado várias vezes, de forma jocosa, como o inspirador de Sócrates na interpretação da origem dos nomes³⁶.

Seja qual for a pessoa ou a escola a que Platão tenha visado nesse diálogo, podemos lhes dar o nome de pretendente ao conhecimento e pretensão educador. Tal afirmativa se confirmaria com maior acerto se viesse a se comprovar por completo, como sustenta Raeder, e ainda Diógenes Laércio, que Antístenes, ferrenho adversário de Platão e da Academia, dizia que “o princípio da educação é o estudo dos nomes” (RAEDER apud MÉRIDIER. In: PLATON, *Crátilo*, 1931, p. 44). De qualquer forma, é notório que Platão visou, nesse diálogo, abalar alguma tese que afirmava a eficácia do estudo da etimologia na obtenção do conhecimento. As conclusões de Sócrates acerca da justeza dos nomes, ainda que aporéticas, são enfáticas ao afirmarem que tal prática é insuficiente para atingir o objetivo proposto. Não por acaso Sócrates faz a seguinte advertência a Crátilo: “Atenção, Crátilo! Reflitamos se não corre perigo de enganar-se quem, na investigação das coisas, segue no rasto dos nomes e procura penetrar-lhes o significado?” (Crátilo, 436 b).

A impossibilidade de os nomes atingirem as coisas em sua essência é paralela à impossibilidade de a arte mimética copiar com precisão o objeto imitado. À imitação Platão atribui o estatuto de ser a arte da reprodução inexata, imperfeita e incompleta. E caso a imitação viesse a produzir o duplo, ou seja, o semelhante ao que é imitado, ela cairia numa desmedida, impossibilitando até mesmo o uso do nome. No *Crátilo*, imitar não é mais apenas dissimular, mas tentar atingir uma essência e professar um conhecimento. Eis o estatuto da *mímesis* no *Crátilo* de Platão.

2.4 *Mímesis* e dramatização em *A República*: a *mímesis* como representação

Seguindo os passos argumentativos desenvolvidos no *Crátilo*, Platão retoma a teoria da *mímesis* estendendo-a agora aos tipos de discurso (*rhésis* ou *lógos*) e às harmonias musicais que deveriam ser adotados no plano educacional da Cidade Ideal. Há dois tipos de discurso: um, na forma direta, em que o narrador pronuncia-se em

³⁶ Note-se aqui a ironia socrático-platônica nas interpretações etimológicas com a finalidade de mostrar o quanto são ridículas essas práticas hermenêuticas entre os rivais.

primeira pessoa, ou seja, como sujeito do discurso; outro, na forma indireta, quando o autor fala por meio de personagens, ocultando a sua fala e assemelhando-se (*homoioûn autòn*) o máximo possível ao personagem que ele evocou (*A República*, 393 c), ou seja, procurando imitá-lo (*mimeîthai ... ekeînon*) na fala e no gesto, o que podemos chamar de representação ou mímica. Haveria, assim, na poesia e na fábula (*mythologíā*) uma parte que é toda imitação, caso da tragédia e a da comédia; outra parte, sem imitação, como por exemplo os ditirambos, e uma terceira, que é mista, ou seja, constituída em parte por imitação e parte por não-imitação, tendo como exemplo a epopéia (*Idem*, 394 c).

Na possibilidade de averiguar se os poetas poderiam compor narrativas imitativas, ou se imitariam umas coisas e outras não, ou não se imitaria nada, Sócrates confirma que seria mais do que avaliar se seria permitida a presença da comédia e da tragédia em sua *politéia* (394 d). A posterior recusa da comédia e da tragédia exigirá antecipadamente argumentações mais concisas sobre as conseqüências do ato de imitar. A primeira argumentação apóia-se em duas afirmações acerca da natureza humana: “ – Parece-me, Adimanto, que a natureza humana está fragmentada em partes ainda mais pequenas, de modo que é incapaz de imitar bem muitas coisas ou de executar bem aquelas mesmas de que as imitações são cópia”(395 b). E a outra: “...Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência?” (395 d).

Se a imitação tem esse poder de tornar-se um hábito na vida das pessoas, Sócrates diz que os guardiões devem imitar “...o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie” (395 c). Também o discurso narrativo, quando imita as ações viciosas ou os tipos humanos que as representam, fica expressamente proibido em favor de um tipo que represente (a *léxis*) o discurso e o comportamento do homem de bem (396 c)³⁷. Essa narração, além das palavras e ações virtuosas, é reconhecida pelo discurso extenso e pouca imitação. É o mais indicado dos tipos narrativos porque sofre pouca alteração, mantendo-se fiel a uma única harmonia e ritmo, expressando a doutrina do *êthos* musical de Damon (vide

³⁷ Em sua tradução Rocha Pereira observa que nos passos 395 d – 396 a, Platão faz alusão a peças dramáticas e cômicas respectivamente dos seguintes poetas: Ésquilo, Eurípides e Aristófanes. (1987, p. 121)

acima). Já a outra espécie, constituída pela tragédia e pela comédia, comporta todas as variações, precisando de todas as harmonias, de todos os ritmos, para se exprimir bem (397 b-d). Mas o poeta austero, preferido na *politéia* em vez do poeta mimético que a tudo imita sem medida, mirará seus olhos no homem de bem, (398 d) e excluirá das suas composições as harmonias lamentosas: mixolídia, sintonolídia e todas as outras que exprimem moleza, preguiça, como variedades da iónia e da lídia, que são ditas efeminadas e lamentosas (398 e).

Como modelo de harmonias musicais, Sócrates opta pelas harmonias guerreiras: a dória e a frígia (399 a). Ambas são harmonias violentas e voluntárias que imitarão as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos (399 c). Considerando que a educação musical³⁸ da *politéia* é uma educação voltada para formar guardiões, Platão, inspirado no estado espartano, procurou salientar mais um tipo de educação guerreira. Por isso, até mesmo os ritmos musicais variados devem ser evitados em troca dos ritmos que “...são correspondentes a uma vida ordenada e corajosa” (399 e).

Essas considerações preliminares acerca da *mímesis* na poesia e na música vêm corroborar uma teoria política do comportamento que deve nortear o projeto educacional dos guardiões na cidade ideal, ou, na cidade justa, onde cada pessoa deverá desempenhar somente uma atividade ou profissão, aquela a que sua vocação o destina por natureza (394 e). Tal teoria assenta-se numa antropologia, pois procura dizer quem é o homem e como ele se torna o que é a partir da cultura em que está inserido, e também numa psicologia, pois busca apresentar e problematizar o homem em sua forma psíquica, em sua natureza essencial.

O desvelamento da natureza humana se faz por meio da contraposição entre dois planos políticos: um factual, que mostra as peculiaridades naturais e fraquezas do homem; e um outro ideal, que sugere como ele deveria ser para se tornar melhor. O plano ideal, que leva à imaginária fundação da *politéia* perfeita, partindo do princípio de que seria melhor que cada pessoa se ocupasse apenas de uma tarefa, conforme sua natureza (370 b), aquela para a qual é mais bem dotado, também conflui para uma ética

³⁸ No passo 376 a - e, Platão deixa claro que essa primeira fase da educação musical é voltada para os guardiões da República.

na medida em que reconhece que o agir com justiça começa quando cada cidadão ocupa apenas a função que lhe pertence naturalmente. E a injustiça seria, contrariamente, alguém se ocupar de uma função que não é sua por natureza (443 d-e). Desse modo, ocupar-se de uma outra tarefa significa pôr em risco a unidade interior que reside na alma, comandada pela razão. A razão é a faculdade capaz de guiar as paixões e a ira, harmonizando-as e produzindo uma perfeita unidade (SOUSA, 2002, p. 54).

Agir de forma contrária a esse mandamento é agir de forma contrária à própria constituição que zela pelo bom funcionamento do Estado em benefício de todos os cidadãos.

A natureza tripartite da *psykhé* humana justifica a necessidade de uma limitação do uso da *mímesis* na poesia dramática, que deve voltar-se para um mínimo de representação, para não infringir a lei da harmonia interna da alma, na qual a razão, com o apoio da parte irascível, deverá controlar e subjugar a parte que deseja (441 e – 442 b). O uso demasiado da *mímesis* poderia abalar essa harmonia e atingir a estrutura política do Estado Ideal.

No livro X de *A República*, a proscricção definitiva da poesia mimética conta com a desconfiança de que ela e qualquer produção mimética causem a destruição da inteligência dos ouvintes (595 b). Platão, desde o livro III, sugere ao leitor que, por estar dividida em partes, a *psyché* humana está sujeita a sofrer várias perturbações, quer através das imagens, quer através dos sons ou das ações que ela venha a imitar. É o que sugere a fala de Sócrates

– Logo, não ordenaremos a um daqueles de quem queremos ocupar-nos e que é preciso que se tornem homens superiores, que, sendo homens, imitem uma mulher, nova ou velha, ou a injuriar o marido, ou a criticar os deuses, ou gabar-se, por se supor feliz, ou dominada pela desgraça, pelo desgosto e pelos gemidos; muito menos quando está doente, ou apaixonada, ou com as dores da maternidade (395 d-e).

E mais adiante: “ – E o relinchar dos cavalos, o mugir dos touros, o murmúrio dos rios, o bramir do mar, os trovões, e todos os ruídos dessa espécie – acaso deverão imitá-los?” (396 b). Assim, para excluir de vez o uso da *mímesis* e da própria poesia

dramática da educação dos guardiões superiores, ou seja, dos filósofos, Platão faz Sócrates argüir com base em princípios epistemológicos, os quais condenarão todo imitador à incapacidade de atingir um conhecimento verdadeiro.

A produção mimética está associada à *eikasia* – imaginação ou suposição, a qual corresponde, na divisão da linha do conhecimento, à produção de imagens, que são, de fato, cópias dos entes naturais e de todos os artefatos que existem no mundo mutável. Derivada da crença (*pístis*), a imitação está restrita à opinião, *doxa*, sendo incapaz de percorrer o caminho do entendimento (*diánoia*) e da inteligência (*nóesis*) (SOUSA: 2002, p. 101). Conseqüentemente, Sócrates afirma que “a arte de imitar executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a parte de nós mesmos avessa ao bom-senso...” (603 b). Isso quer dizer que a imitação não se vale da faculdade mais nobre da alma – a razão (604 d). Dela provêm as principais ciências do entendimento (o cálculo e a medida), que ultrapassam o mundo fenomênico, mutável, fonte das imitações corriqueiras, para atingir o mundo das Formas, onde reside a Idéia única de cada coisa, ou seja, cada essência.

Das artes produtivas, em geral, pode-se dizer que seus artífices ao menos têm um conhecimento específico daquilo que produzem e têm a Idéia única como modelo. Mas dos poetas e de sua arte, o que dizer? Se eles arvoravam-se em ser detentores de várias artes, em ser conhecedores de muitos assuntos, uma prova prática logo poderá testá-los e expô-los ao ridículo. Nem mesmo de Homero se conseguirá provar que convenceu alguém, ou que tornou algum discípulo melhor nas virtudes através da sua arte (600 a). Todos os costumes adquiridos como vícios pelos gregos seriam, segundo a exposição de Adimanto e Glauco, nos livros II e III, frutos da educação homérica, provando que ele não veio a tornar ninguém melhor por sua obra.

Outra acusação de Sócrates à poesia imitativa decorre do fato de que o poeta se prestaria a ser conhecedor de muitos assuntos, quando na verdade ele não tem os conhecimentos precisos, específicos, que todo ofício exige³⁹. Mesmo Homero não tinha conhecimentos técnicos nem habilidades manuais que pudessem compará-lo a um artífice, nem conhecimentos das virtudes para tornar os homens melhores (600 e). A

³⁹ *A República*, 600 a. Segundo Havelock, Platão estaria fazendo alusão ao caráter descritivo e informativo que é próprio da epopéia homérica, servindo assim como uma fonte de consulta e de exemplo para a vida prática dos gregos.

imagem dos heróis na *Ilíada* e suas virtudes guerreiras já não são suficientes para a *pólis*. O descomedimento de um Aquiles ou de um Agamenon – aquele por agir dominado pela ira, esse por agir com interesse em bens materiais, assim como os retrata Homero – não pode ser tomado como ação virtuosa porque vai contra os preceitos cívicos e morais que a cidade ideal exige de cada cidadão.

Sócrates procura então demonstrar que o poeta, pretendo educador da *pólis*, assim como o sofista, não poderá ser aceito como mestre de ensino do conhecimento e das virtudes porque, a começar por Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem (601 a). A poesia imitativa, dramática, ainda tem o demérito de reforçar sentimentos que deveriam ser extirpados no homem, uma vez que reforçam a parte da alma voltada para os prazeres, a parte irascível (605 d-e). Ela tem a capacidade de simular e causar sentimentos como o amor, a ira e todas as paixões penosas ou aprazíveis da alma, que acompanham as ações humanas, intensificando esses sentimentos pela impressão emotiva que ela causa. Mesmo os melhores homens dentre os gregos, quando escutam Homero ou qualquer poeta trágico a imitar um herói que está aflito, expressando suas lamentações por gestos, palavras ou cantos, deleitam-se com a representação e a levam-na a sério (606 d).

O abandono da *mimesis* dramática justifica-se pelo fato de ela exercer influência na formação do *ethos* de cada indivíduo, desde a mais tenra infância. Para explicar como esse fenômeno ocorre, Sócrates explicita o que é a natureza humana através dos elementos da *psyché*, mostrando a função de cada elemento (o racional, concupiscível e o irascível) e como eles devem estar harmonizados, para que o homem viva em equilíbrio consigo mesmo e com a *pólis* ideal. A poesia, como a retórica e as outras artes adulatoras, está voltada para a parte da alma que visa saciar os desejos. Vejamos a fala de Sócrates:

– Se pensares que a parte da alma que há pouco contínhamos pela força, nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque a sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos, é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo. Ao passo que a parte de nós que é a melhor por natureza, por não estar suficientemente educada pela razão e pelo hábito, abrandando a vigilância dessa parte às lamentações, a pretexto de

que está a contemplar males alheios, e que não é vergonha nenhuma para ela, se outra pessoa, que se diz um homem de bem, se lamenta a despropósito, louvá-la e ter compaixão dela, mas supõe que tira uma vantagem, o prazer, de que não aceitaria privar-se, desprezando todo o poema. É que julgo eu, a poucos é dado fazer idéia de como inevitavelmente temos, na nossa vida íntima, o usufruto dos sentimentos alheios. Porquanto, depois de termos criado e fortalecido neles a nossa piedade, não é fácil contê-la nos sofrimentos próprios. (606 b)

Em *A República*, Platão enfatiza a influência negativa que a poesia imitativa ou dramática pode exercer nos indivíduos. Além de não se prestar como ciência ou ofício, pois está três vezes afastada da verdade, ela é portadora de artifícios que desnorream a alma. A exagerada recorrência à poesia de Homero ou qualquer poeta trágico da tradição grega - como Adimanto mostrou, no livro II, ser comum entre os gregos - não tem mais razão de ser. O caráter enciclopédico e educativo tradicionalmente atribuído à poesia de Homero e Hesíodo é questionado e substituído por uma nova *paidéia*, erigida à luz da filosofia. O poeta tem, assim, sua arte negada em função de uma educação rigorosa, que envolve o ensino das ciências superiores: matemática, aritmética, geometria, astronomia e filosofia.

O sentido da *mímesis* priorizado no livro X é o sentido negativo que a palavra comporta no seu duplo conceito, conseqüência da divisão dos nomes e dos gêneros que a dialética platônica proporciona. *Mímesis* como simulacro, imagem ou cópia imperfeita, é um atributo da poesia dramática que forja a imagem das virtudes e de todos os assuntos de que trata. (600 e) Mas se a imitação pôde ser empregada na primeira parte do projeto educacional, que envolvia a educação dos guerreiros, é porque ela também comporta um sentido positivo, que Platão deixa implícito no livro VII, e, mais tarde, ao escrever o *Sofista*. Esse sentido é decorrente da função educativa que ela pode assumir. Se a expulsão da poesia, como arte musical e mimética que é, ocorre na *politéia* platônica, se deve, sobretudo, à sua pretensão de assumir um caráter enciclopédico e universal. E, de fato, ela não pode mais ser vista como tal, porque se descobriu que novas ciências desempenham melhor esse papel instrutivo. Mas ainda lhe resta, juntamente com a ginástica, o papel de ensinar em suas narrativas – quer sejam míticas, quer verdadeiras, a harmonia e os bons costumes que trazem concórdia aos guardiões. (522 a) Nesse caso ela estaria restringindo-se a uma prática que visaria

apenas, e preferencialmente, à imitação das virtudes e às ações do homem de bem (*kalós kagathós*).

2.5 A *mimesis* no Sofista: cópia e simulacro

No *Sofista*, Platão novamente recorre à teoria da *mimesis* para enfrentar um outro rival. Com o intuito de definir o que é o sofista, uma nova personagem é chamada aqui a prestar seus serviços à filosofia: o Estrangeiro de Eléia, proveniente da escola de Parmênides.

A contraposição ao rival se faz na busca de sua definição. Caçador interesseiro de jovens ricos, mercador e produtor de ciências da alma, erístico, dentre outros, são definições que a princípio visam difamar o sofista, contestando assim a competência e a seriedade de seu ensino. (*Sofista*, 233 b – e). O sofista é acusado, nesse diálogo homônimo, de pretender dominar todas as artes, todos os conhecimentos e assuntos. Mas a única possibilidade de alguém ser portador de um tal conhecimento universal, segundo o Estrangeiro, é se tornando portador de uma arte que unifique todas as demais; logo, todo esse conhecimento seria uma aparência não verdadeira (232 a), pois é impossível que um homem venha a saber tudo (233 a).

Mas, o que daria à sofística esse poder de convencimento, de apresentar-se como detentora de todos os conhecimentos? Certamente ela obteve êxito em seu intento, caso contrário não teria angariado tantos discípulos, que muitas vezes pagaram bem caro para obter seus ensinamentos. (233 b) O ensino sofístico se dá mediante o uso do discurso, que pretende compreender as mais diversas temáticas. Sua mestria passa pelos assuntos privados e públicos, pelo ensino das virtudes e até mesmo de algumas ciências teóricas como a astronomia, a música.

Devido a esse caráter enciclopédico que o saber sofístico procurava aparentar, o Estrangeiro e o jovem Teeteto definem o sofista como mágico e imitador, colocando-o no gênero dos prestidigitadores, ou seja, dos fabricantes de imagens e ilusões. (235 a-b) No passo 235 d, o Estrangeiro admite que há duas formas de mimética: a primeira é arte de copiar, que faz a cópia fiel daquilo que imita, que reproduz as dimensões exatas, a largura e a profundidade do modelo, e as cores que lhe convêm. (235 e) A

outra é a arte do simulacro, quando os artistas sacrificam as proporções exatas do modelo em troca de um *trompe-l'œil*, criando uma cópia imperfeita.

Como se fosse um pintor ou um escultor, o sofista cria imagens enganosas em seus discursos, conseguindo levar aos ouvidos dos jovens ouvintes “...*palavras, mágicas, e apresentar, a propósito de todas as coisas, ficções verbais...*” (234 c), dando-lhes, assim, a impressão de que tudo o que eles dizem é verdadeiro.

É pela duplicidade ou ambigüidade do conceito de *mímesis* que o Estrangeiro irá fechar o cerco ao sofista. As duas vias do conceito de *mímesis* em sua acepção negativa e positiva têm como função principal preparar a definição final desse rival do filósofo. O sofista é aquele imitador que produz simulacros, a *mímesis* negativa, que se apresenta como uma arte que pretende ser detentora de todos os conhecimentos. (240 d) Fazendo de si mesmo instrumento de simulacro, através de gestos – atos e palavras, ou seja, mímica – o sofista simula ser um portador das virtudes, sem conhecê-las de fato. (267 c, 267 e) Pois delas ele tem somente opinião precária. (267 c) O Estrangeiro conclui, então, que existe o imitador que sabe, e o que não sabe. (267 d) A imitação sofística, por apoiar-se somente na opinião, é chamada, embora com receio da imprecisão vocabular, de *doxomimética*; a que se apóia na ciência, por sua vez, é denominada mimética sábia. (267 e).

O sofista pertence ainda ao número dos imitadores irônicos, que se apresentam em reuniões particulares, “...*dividindo seu discurso em argumentos breves*” com o intuito de levar o seu interlocutor à contradição. Essa observação do Estrangeiro a respeito da técnica sofística caracteriza a erística que muitas vezes pode ser confundida por alguns com a dialética. (268 b)

O discurso nasce “...*da mútua combinação das formas*”(259 e), mas possui a qualidade de ser verdadeiro ou falso (262 e).. Ele é verdadeiro quando diz sobre algo “...*o que é tal como é*” (263 b), e ao contrário, falso, quando “...*diz outra coisa que aquela que é*” (*idem*). Isto é o mesmo que enunciar sobre algo “...*o outro como sendo o mesmo, e o que não é como sendo*” (263 e); afirmar tal contradição é o mesmo que afirmar o não-ser. E é dessa forma que o sofista pode produzir ilusões nos seus discursos.

Simulando uma ciência universal, o sofista tenta imitar o sábio. Mas falta-lhe a verdadeira sabedoria, a ciência dialética, para afastar-lhe das vias do não-ser no discurso. A ciência dialética orienta o discurso pelo princípio da única Forma, respeitando a comunidade dos gêneros e as possibilidades de suas respectivas associações, mantendo-se fiel ao Ser.

O sofista por não ter esse dom especial da dialética e não filosofar com toda pureza e justiça, deve ser recusado como mestre da *paidéia* grega, ou seja, da formação geral do homem grego (253 e). O plano educativo dos sofistas de formar os jovens atenienses pela retórica ou a arte do discurso, orientado-os a atingirem sua excelência, (*areté*), mediante um pagamento adiantado, é fortemente combatido por Platão, na mesma proporção que ele havia combatido os poetas trágicos em sua *República*. E assim, a teoria da *mímesis* vai, progressivamente, cumprindo seu papel na dialética platônica.

2.6 *Mímesis* e arte nas Leis

Nas *Leis*, o critério conceitual que Platão aplica ao termo *mímesis* é o critério da “*perfeita semelhança com o objeto imitado*” (667 d – e). Diz que algo é bem imitado quando a imitação reproduz com precisão o tamanho e o caráter de algo imitado. (668 b-c) Toda arte, enquanto imitação, tem uma finalidade maior e para além do prazer: a semelhança do belo. (668 b). Qualquer que seja a arte: pintura, escultura, música, dança, etc. três princípios podem ser usados para se emitir um julgamento correto a respeito de cada imagem produzida: “... *primeiro, o que seja o objeto imitado; depois, se foi reproduzido certo, e, em terceiro lugar, se a imitação está bem feita* ...” (669 a-b).

Para julgar a imagem ou a cópia produzida pela imitação deve-se primeiramente considerar o grau de semelhança com o que foi imitado. O prazer (*hedoné*), segundo o Ateniense, só pode ser usado como critério “ *...nas coisas que não comportam utilidade nem verdade nem semelhança, e que também não causam dano algum...* ” (667 e), sendo procurado apenas pelo prazer dito inofensivo. Na obra artística, como a pintura e a escultura, a beleza consiste na imitação verossímil das coisas e dos seres através da reprodução de suas proporções, das posições de suas

partes, das cores que lhes são próprias e das suas figuras. O critério da perfeita semelhança é suficiente para julgar se a imitação foi bem feita. Logo, no que diz respeito aos objetos materiais, aos animais, ao mundo sensível em geral, será bem mais fácil avaliar a qualidade e a beleza da imitação. Por exemplo, ao pintar um animal podemos verificar se todas as partes dele estão presentes na imagem, se a cor corresponde à cor real, se o tamanho é proporcional ao modelo.

Mas em relação ao homem é preciso conhecer a fundo sua natureza para que se possa retratá-lo com fidelidade. Para Platão a única arte que expressa melhor a natureza humana é a música, pois esta é a imitação de sentimentos diversos que se originam na alma. É em sua interioridade que o homem revela sua real identidade e caráter. Sua beleza é, pois, mais interior do que exterior. Conseqüentemente a mais bela música é aquela que expressa as virtudes da alma e do corpo (655 b). É por isso que a arte musical é a mais elogiada das artes imitativas (669 c).

Pode-se até dizer em forma de mito que a música foi dada pelos deuses (Apolo, as Musas e Dionísio) para aplacar a vida de trabalho e sofrimento que os homens levavam nos seus primórdios (653 c – 654 a). Mas essa *paidía* (diversão) tem seu lado educativo. Ao dançarem e cantarem em companhia dos deuses, celebrando as dádivas recebidas, os homens aprendem o sentido de ritmo e harmonia. Essa explicação mítica serve como preâmbulo às leis sobre educação, dando-lhe um caráter sagrado.

Nas *Leis*, ao afirmar pela fala do personagem Atenicense, que a dança e o canto são "...imitações dos sentimentos que ocorrem em ações da mais variada espécie, casualidades e disposições que cada um procura reproduzir..." (655 d), Platão dá continuidade à teoria da música e da imitação desenvolvida em *A República*, onde havia afirmado que as harmonias ou modos musicais são imitações de comportamentos que exprimem o caráter dos indivíduos. Nessa continuidade, observaremos, porém, que Platão reservou uma interpretação favorável a *mímesis*, sugerindo assim sua reabilitação em relação aos diálogos anteriores. Ao dizer que a música é a mais elogiada das imitações (669 c), Platão inclui a arte musical no gênero das artes imitativas, como a pintura e a escultura, e a considera a mais importante das artes por essa ser a única capaz de reproduzir com exatidão o caráter humano.

Enquanto nas artes plásticas o artista se preocupa em imitar as coisas, os seres, a natureza, procurando se aproximar o máximo do original por meio da sua técnica, na música, o músico procura representar o caráter, *ethos*, de cada indivíduo através das harmonias. A cada sentimento e ação corresponde uma harmonia própria que expressa o *ethos* e a situação em que os indivíduos se encontram⁴⁰. Dessa forma os elementos musicais: ritmo, melodia e a palavra (uma vez que Platão não concebe a música destituída da palavra) devem ser usados de maneira apropriada a expressarem uma condição humana, ou seja, um agir, um pensar, um sentir conforme a natureza de cada um em dada circunstância. Por exemplo, se é um homem livre que a imitação representa, então ela deve ser fiel ao caráter justo, temperante, corajoso e prudente. Não se devem misturar suas palavras, seus gestos e ritmos com de uma criança, de um escravo ou de uma mulher (669 d - e). A imitação musical correta é aquela que atribui a cada tipo social o caráter e a função que lhe é próprio.

Na condição de ser uma arte imitativa e de representação (668 a), a arte musical não tem seu valor no prazer imediato, mas somente na imitação do belo que a harmonia pode exprimir (668 b)⁴¹. Mas, aos olhos dos não-iniciados na Teoria das Idéias, o Belo continua, enquanto Forma inteligível, incompreensível ou inacessível, ele torna-se perceptível só enquanto norma ético-estética, ou seja, enquanto ordem (*kosmia*) dos movimentos (*kinesis*) ou de suas qualidades corporais e espirituais. A beleza gestual do corpo consiste em "...dar expressão à virtude da alma ou à do corpo ou a qualquer de suas imagens..." (655 b). Ao sentido de ordenamento que o homem possui, Platão denomina ritmo. Dá-nos então duas argumentações: uma explicação mítico-religiosa para dizer que a ordem é um atributo dado aos homens pelos deuses Apolo, as Musas e Dioniso, com o intuito de corrigir as falhas da educação (653 d – e); a outra, antropológica, afirma que os homens participam do senso do ritmo, criando a dança e o canto (673 d). Na coréia – dança e canto – a criança encontra as primeiras

⁴⁰ Em *A República*, Platão teve o cuidado de descrever e especificar as harmonias musicais, passo 397 ss.

⁴¹ Hilderto Bitar, em seu prefácio à tradução de Carlos Alberto Nunes de as *Leis*, toma esse "belo" como a forma do Belo, e diz: "Essa tese implica e pressupõe a Teoria das Idéias, porque apenas os conhecedores da Idéia do Belo poderão efetivamente julgar da qualidade de uma obra musical". (BITAR, H. Prefácio. In: PLATÃO. *Leis*, p. 11).

lições de sua educação cívica. Cantar e dançar bem os belos cantos e as belas danças é uma característica própria do homem bem educado (654 b).

A dança é a imitação das palavras por meio dos gestos (816 a). Gesticular com o corpo é dizer algo tal como a palavra falada. Há danças de várias espécies: dança que imita a guerra, dança que imita o bem-estar de uma pessoa, a dança das pessoas que se sentem felizes, a dança da possessão divina. Cabe ao legislador a tarefa de determinar os modelos das danças que devem ser ensinadas, e ao guarda das leis (*nomophýlax*) cuidar para que não haja inovações e mudanças nos modelos que o legislador prescreveu (*Leis*, 815 a - 816 e).

Os modelos recomendados pelo legislador dividem-se em dois grupos: a dança da paz ou da prosperidade chamada de emelia e a dança de guerra chamada também de pírrica ou dança das armas. A dança pacífica, por sua vez, divide-se em: danças que expressam a fuga de algum perigo rumo à prosperidade, sob a orientação de alguma divindade da comunidade; e as danças que expressam o estado de uma alma sábia no gozo dos prazeres comedidos e no progresso da prosperidade já gozada. Essas danças pacíficas inculcam a virtude da temperança associada com a piedade para com as divindades, além de incentivarem a amizade para com os cidadãos. Elas são associadas à execução de uma música apropriada, e são consagradas às divindades durante as festas sagradas. (814 a – 816 b)

As danças de guerra são imitações diretas dos movimentos agonísticos, por exemplo, dos golpes de ataque e defesa, das investidas e fugas estratégicas, de arremesso de lança e uso do escudo, dentre outros. Esses movimentos são vigorosos, e insinuam nobreza e virilidade, ao invés de dignidade e graça. A virtude que as danças de guerras inculcam é a coragem a serviço da comunidade, associada com a piedade para com os deuses que guiam o sucesso na guerra, e a lealdade para com os concidadãos que se mantêm ombro a ombro com eles no campo de batalha. Essas danças são similarmente combinadas com tipos apropriados de música, e são consagradas às divindades patronas da guerra (por exemplo, Atenas, Apolo, Ares) e apresentadas nos festivais comunitários apropriados. (815 a – b)

Outros tipos de danças que eram aceitas em algumas comunidades helênicas, mas sem nenhum cunho pacífico ou bélico ou qualquer outro sentido que seja, são as danças báquicas consagradas às Ninfas, a Pan, aos Silenos e aos Sátiros, nas quais se imitam pessoas embriagadas nos ritos purificação e de iniciação nos mistérios⁴². Nessas não é permitida a participação do cidadão, embora fique bem entendido que a observação não participativa poderia render certo valor educativo. (815 c – d)

Da manutenção das regras na arte depende a estabilidade da legislação⁴³. Platão resgata a dança ao prescrever a volta das coréias (canto e dança) na educação. Considera que o homem bem educado é aquele que pratica e conhece a dança (654 a-b). Na sua época a dança que era associada aos ritos religiosos estava sendo esquecida por causa das inovações artísticas. Possivelmente após o surgimento da arte trágica nos teatros a prática da dança ficou sendo uma atividade de atores e dançarinos profissionais. Essa mesma dança era inspirada na dança ditirâmbica de Dioniso.

Em *A República* Platão quase não faz referência à dança, cita apenas uma vez para dizer que ela assim como outras atividades como a caça e as competições gímnicas não merecem um relato minucioso de como deveriam ser. Ao que parece, sugere que essas atividades deveriam seguir os preceitos de Damon (412 b).

Considerando-se a alta importância dada à dança no seu último diálogo, podemos nos perguntar por que não o fez antes em *A República*. Por que a dança parecia não ter importância no plano educacional da *politéia*? Três motivos podem ser aduzidos: primeiro, talvez, o filósofo ainda não tivesse percebido que a dança tinha sua função educativa na *paideía* grega e assim estaria nos deixando um testemunho indireto de que a dança, em sua época, era uma atividade secundária que não merecia ser inserida no currículo escolar; e por último, a rígida educação dos guardiões voltada para a guerra dispensava essa arte, como qualquer outra atividade que envolvesse o divertimento, sendo que a ginástica se limitava mais aos exercícios de luta com

⁴² Observa-se aí que Platão retirou Dioniso do círculo extravagante dos rituais orgiásticos, reservando-lhe uma nobre função ao lado de Apolo e as Musas (*Leis*, 653 c – e).

⁴³ O mesmo cuidado concedido à dança no tocante às inovações é recomendado aos jogos infantis. Platão acreditava que o respeito às leis dependem também da imutabilidade das brincadeiras das crianças. Pois, o critério uniforme de fazer juízos de valores é consequência da manutenção das mesmas regras e dos mesmos objetos nos jogos infantis (*Leis*, 797 b-c).

finalidades guerreiras. Se já considerava, como nas *Leis*, que a ginástica se dividia em dança e luta, em *A República* Platão apenas teorizou o aspecto agonístico dos movimentos corporais, prescrevendo a prática dos exercícios que desenvolvesse força, resistência e habilidades para a guerra. Ao estilo de vida belicoso do guardião da *politéia* soma-se uma medicina preventiva, dietética – a arte de se alimentar bem e de cultivar hábitos salutareos para prevenir doenças e manter a saúde do corpo, dispensando assim o uso de medicamentos, que devem ser usados somente em casos excepcionais.

Platão observa que a educação elementar não pode prescindir de uma dessas artes: música e ginástica, advertindo que ambas são cultivadas visando ao aperfeiçoamento espiritual. Elas devem ser cultivadas na mesma proporção para que não haja um desequilíbrio entre corpo e alma, e na própria personalidade. O homem que cultivar só a ginástica tende a se tornar demasiado irascível, se cultiva só a música pode tornar-se um sujeito delicado e adverso à ação. (410 d) O melhor caminho seria harmonizá-las (412 a). No *Timeu* percebemos uma preocupação de Platão em estabelecer um regime apropriado para o equilíbrio espiritual. Se no *Fédon* parecia haver uma exagerada prioridade da *psykhé* sobre o *sôma*, agora reconhece a importância das funções orgânicas na natureza moral e intelectual do homem.

O filósofo desenvolve, ao longo de todo o diálogo, explicações diversas quanto à natureza da *mímesis*, o que exige a atenção do leitor. A *mímesis* está inserida no contexto dialógico como uma prática naturalmente intrínseca ao homem, como se ele quisesse dizer o que Aristóteles dirá mais tarde em sua Poética: “o homem é um animal mimético”⁴⁴. É por ser peculiar e intrínseca à sua natureza que o discurso sobre a *mímesis* comporta a natureza do jogo dialético, permitindo ao leitor, sempre que possível, a retomada do conceito em seu duplo aspecto: sentido negativo ou positivo.

Procuraremos demonstrar, posteriormente, que Platão optou pelo sentido positivo da *mímesis* nas *Leis*, devido à própria força pedagógica que a *mímesis* comporta em si.

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Poética*, 1448b 4.

CAPÍTULO III

3 A TEORIA DA EDUCAÇÃO NAS *LEIS* DE PLATÃO

No capítulo anterior, que trata da arte como fator educacional, vimos a ambigüidade com que Platão lida com o conceito de *mímesis*. Agora nos ocuparemos com a teoria da educação nas *Leis* para demonstrarmos sua relação com a atividade mimética.

Ao falarmos em teoria da educação é necessário salientar o que o filósofo entendia por educação nessa sua última obra. No grego, a palavra usada é *paideía*, que traduzimos corriqueiramente como educação, formação e, por vezes, cultura. Tradutores e intérpretes, com razão, têm chamado atenção para o fato de que uma só dessas palavras não é o bastante para abarcar o real sentido da palavra grega em seu contexto histórico.

Face aos limites semânticos da tradução da palavra grega *paideía* para nossa língua, resolvemos compilar os principais conceitos de educação nas *Leis*, conforme eles aparecem no diálogo: “...Em resumo: diremos que a educação consiste na criação bem compreendida, que leva o espírito da criança, nas horas de recreio, a amar o que a tornará perfeita na virtude de sua profissão, quando atingir a maturidade”. (643 c - d) Eis aí um conceito considerado vago pelo filósofo, que em seguida sugere outro:

Segundo penso, não é nesse sentido que falamos de educação, mas no da educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornamos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça...” (643 e).

Por isso, diz seu protagonista Ateniense:

Dou o nome de educação à virtude que se encontra inicialmente na criança. Quando o prazer e a amizade, a tristeza e o ódio se geram diretamente em almas ainda incapazes de compreender sua verdadeira natureza, com o advento da razão põem-se em harmonia com ela,

graças aos bons hábitos adquiridos. É nesse acordo que consiste a virtude. Quanto à porção que tem por fim ensinar às crianças tudo o que diz respeito ao prazer e à dor, de forma que, do começo ao fim da vida seja odiado o que precisa ser odiado, e amado o que precisa ser amado: se as separarmos de nossas considerações e lhe dermos o nome de educação, teremos, segundo o meu modo de pensar, empregado o termo exato (653 b – c).

Mais adiante o diálogo dos sábios anciões aponta para o mesmo sentido:

Tenho a impressão de que nosso discurso nos fez andar à roda e nos trouxe para o mesmo ponto pela terceira ou quarta vez, a saber, que a educação consiste em puxar e conduzir a criança para o que a lei denomina doutrina certa e, como tal, proclamada de comum acordo pelo saber de experiência feito, dos mais velhos e virtuosos cidadãos (659 c – d).

Nota-se aí insistência do filósofo em identificar a prática educativa com a formação moral da criança. Desde o início, Platão deixa claro que seu programa educacional começará por uma fase elementar da vida e do ensino. O argumento quase sempre usado para justificar esse intento é que na tenra idade a alma começa a receber impressões que se tornarão indelévels. É na primeira infância que se situa a fase decisiva da educação moral (*Leis*, 653 a).

Outra vantagem de iniciar a formação moral ainda na infância é que essa formação, institucionalizada pelo Estado, pode abarcar os filhos de todos cidadãos, sem distinção de classe social. Nas *Leis*, Platão considera a educação geral dos cidadãos como um dever da *pólis*. Em troca, os cidadãos devem aprender a respeitá-la e zelar sempre pela unidade política da cidade. Essa constatação levou Jaeger a afirmar que “...a criação de um sistema completo de educação elementar, encarado como paidéia do povo e base da alta educação que nas obras anteriores se ocupara, constitui uma das mais audaciosas inovações de Platão, digna de seu grande gênio educativo”. (JAEGER, 2003, p. 1347)

Das cidades gregas, apenas em Esparta havia uma educação formal das crianças. Ao fazer sete anos, elas eram separadas da família e passavam à responsabilidade do Estado. Recebiam uma educação estritamente voltada para a guerra e serviam ao Estado incondicionalmente como entes públicos. Pode-se afirmar

que a institucionalização da educação pretendida por Platão é uma clara influência de Esparta. Mas a educação elementar que Platão propôs era mais rica em conteúdos. Em Esparta, as crianças tinham aulas de ginástica e aprendiam a ler e escrever somente o estritamente necessário (FLACELIÈRE, p. 99). Com uma breve iniciação à música, aprendiam a executar os instrumentos musicais voltado para a guerra, como o oboé, e aprendiam os cantos ritmados, sempre com vistas à disciplina e à ordem tática. Platão propõe em sua *paidéia* que além da gramática: escrita e leitura; ginástica: dança e luta; e música propunha que fosse ensinado às crianças a matemática elementar e noções de astronomia para o conhecimento preciso do calendário. O filósofo considerava um absurdo não seguir o modelo da educação egípcia em que, desde cedo, as crianças aprendiam matemática básica para a vida prática (*Leis*, 819 b). O contato do filósofo com a cultura egípcia exerceu-lhe grande fascínio e lhe trouxe inovações quanto ao seu projeto educacional. Mesmo em Atenas, a mais desenvolvida das *pólis* gregas, as ciências matemáticas eram ensinadas aos jovens de maneira propedêutica e com fins práticos. E, para Platão, era mesmo um fato vergonhoso que vários dentre os homens adultos gregos fossem ignorantes nessas ciências (*Leis*, 819 d - e). Propõe assim que elas sejam obrigatórias no ensino (*Leis*, 820 e). Às crianças devem ser ensinadas em forma de jogos ou problemas matemáticos; aos jovens como estudo mais avançado, conforme a aptidão para aprenderem e desenvolverem o estudo do cálculo e dos números (aritmética); o estudo da medida da largura, da superfície e da profundidade (geometria); e o estudo dos cursos dos astros e de suas relações de movimentos (astronomia).

Na educação ateniense tradicional, o ensino da matemática, mais precisamente da aritmética, visava somente fins práticos. Platão, ao contrário, descobre na atividade abstracional da matemática um importante processo de desenvolvimento intelectual que levará à dialética e à filosofia. Até aquele momento, a matemática era estudada em círculos fechados e fazia parte da educação superior, tal como ocorria com os pitagóricos, com a própria Academia de Platão, ou com os sofistas, caso de Hípias.

Além dessas ciências, Platão considerava que a educação deveria formar o cidadão nas quatro virtudes (temperança, justiça, piedade e coragem). Criticou a

paideía dos espartanos por estes priorizarem a coragem, e cultivarem mais o espírito guerreiro, esquecendo-se da importância das outras virtudes na realização da nova *kalogathia* grega.

É bem verdade que Platão retoma a tradição educativa de Atenas, mas diverge dela em alguns pontos. A educação em Atenas era plenamente livre, ficava sob a responsabilidade da família⁴⁵. Dos sete aos dezoito anos, as crianças eram submetidas a uma educação privada. Aprendiam a ler e a escrever com desenvoltura e se exercitavam na ginástica. Este ensino era dado por professores particulares e nem sempre todos os jovens eram contemplados com uma formação completa, pois ela dependia do poder econômico da família para contratar tais profissionais da educação. Platão, em seus diálogos, quase sempre retrata a relação comercial que havia entre o discípulo e os mestres sofistas. Ao que parece, somente aqueles jovens mais abastados eram instruídos pelos mestres da retórica, pois esses cobravam caro para transmitir sua arte e conhecimento. Dos dezoito aos vinte anos, período da *efebia*, os jovens serviam nas campanhas militares. Quando retornavam, estavam aptos para ingressarem na vida política. Marrou observa que nem sempre se seguia a seqüência desses estudos, isto dependia muito do interesse dos adolescentes e do poder aquisitivo dos pais para poderem contratar professores. Platão viu nessa licenciosidade da educação ateniense um problema.

Ciente de que o indivíduo se torna aquilo que o Estado pode lhe dar, e o Estado se torna melhor na medida em que forma bons cidadãos, Platão selecionou o que havia de melhor na educação de Atenas e Esparta – e, por que não dizer, do Egito? – e o expôs no programa educacional das *Leis*.

3.1 O contexto histórico-dramático e o programa educacional

Segundo estudiosos de Platão, *Leis* foi escrita durante os últimos dez anos de vida do filósofo. Platão tinha mais de 70 anos. Nesta fase da vida, é consenso entre os estudiosos que Platão modificou seu pensamento político em alguns pontos. A principal

⁴⁵ A responsabilidade do Estado ateniense para com a educação das crianças órfãs, filhos de militares mortos em guerra, poderia ser uma exceção, mas à *polis* grega se encarregava apenas com as despesas, o ensino era dado por mestres particulares renumerados (FLACELIÈRE, p. 105).

mudança ocorreu em relação à confiança que o filósofo credita às leis, antes vistas como insuficientes para dar conta da ampla complexidade das relações humanas na *pólis*. As leis passam agora a ser vistas como uma solução possível para a crise política grega. Platão acreditava que uma mente superior (filósofo) habilmente educada não necessitaria de prescrições legais escritas para cumprir suas obrigações cívicas. A legislação acabaria sendo desnecessária, pois o homem de bem (*kalòs kagathós*) saberia por si só como agir em cada situação ou seria guiado pelo guardião filósofo (*República*, 425 a - 426 e). A reserva de Platão em relação às leis escritas está bem explícita no *Fedro* (274 e - 275 e) e no *Político* 294 b-c, onde diz

que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos (...).

Interessante notar também que Platão atrelou o problema político ao educacional de uma maneira muito lúcida e original, pois ao contexto dramático da obra entrelaçou fatos históricos ocorridos de grande importância, realçando, assim, a precisão de sua análise filosófica. No próprio *corpus* da obra fez observar que o declínio político de três dos maiores Estados políticos de sua época estava diretamente relacionado com suas respectivas *paidéias*: Atenas por cultivar uma excessiva liberdade no auge de sua democracia, desprezando sua tradição educacional, política e religiosa, descuidando assim da formação espiritual do seu povo; Esparta por cultivar unilateralmente a virtude da coragem e carecer de temperança; a Pérsia por sua tirania opressora, e sua monarquia padecer de um ideal educativo para transmitir o governo aos seus herdeiros.

O contexto dramático das *Leis* situa-se em Creta. Três anciões se dispõem a uma longa jornada com o intento de fundar uma colônia para habitantes de Cnossos e outros cretenses interessados em habitá-la (752 d-e). Seus nomes e respectivas pátrias são: Ateniense, proveniente de Atenas; Megilo de Esparta e Clínias de Creta. Pela fala da personagem Ateniense, Platão apresenta uma maneira de elaborar uma constituição exequível para a *pólis*. Deixa de lado a comunidade de guardiões, de mulheres e

crianças, reconsidera o direito à propriedade privada e à família que havia abolido na classe dos guardiões e filósofos. A administração da cidade cabe agora a um corpo experiente de trinta e sete administradores, incumbidos de várias funções.

O plano educativo ou currículo educacional que Platão reservou às *Leis* incluía duas fases: a primeira começa no início da vida e vai até os dez anos de idade; a segunda começa aos dez e vai até os dezesseis anos. Na primeira fase, de zero a três anos, no seio da família, recomenda que a criança seja submetida a movimentos contínuos ritmados, acompanhados de acalantos, para moderar o seu medo e lhe despertar a coragem. Frequentemente serão carregadas pelas amas que deverão tratá-las com o meio termo da brandura e do rigor para desenvolverem um comportamento comedido entre a sensação de prazer e dor. Dos três aos seis anos, as crianças de ambos os sexos serão cuidadas juntas por amas que deverão deixá-las brincar a vontade sem, no entanto, descuidar da ordem, chamando-lhes a atenção ou castigando-lhes quando necessário. Após os seis anos, as crianças serão separadas para darem início aos exercícios físicos até os dez anos de idade. Meninos e meninas terão os seguintes exercícios: montar a cavalo, manejar arco, dardo e funda⁴⁶. Ambos

⁴⁶ Embora defenda que os exercícios devam ser praticados tanto pelos meninos como pelas meninas, Platão reconhece certo limite do sexo feminino em relação ao masculino. Pois admite que as meninas devem aprender, ao menos em teoria, o manejo das armas. Em *A República* dizia que a educação para a mulher, para ser guardiã, seria a mesma dos homens, pois não as via como inferior, mas com natureza idêntica a eles (V. 456 c-d). Em outros passos, das *Leis*, ao falar da obrigatoriedade do ensino aos meninos e aos homens, afirma que mantém o mesmo princípio para as mulheres sugerindo que elas tenham a mesma preparação física. (804 d-e; 805 c-d). No entanto, como observa Gilda Barros, se levarmos em conta que ele diz no passo 807 b-c que a "...aplicação rigorosa, na prática, desse plano, consoante ao que recomendamos há pouco, não poderá ser alcançado enquanto cada um de nós possuir mulher, filhos, casa própria e tudo o mais que segue no seu rastro. Mas, se neste ponto pudéssemos realizar o *segundo plano melhor*, com o qual presentemente nos ocupamos, já seria grande vantagem.", a condição da mulher nas *Leis* é bem diferente de *A República* visto que "...ao estipular a participação da mulher na vida da *pólis*, Platão lhe restringe o campo de oportunidades: legalmente, não podem ter propriedade; só pode ir à justiça depois dos quarenta e se não for casada. A partir dos quarenta anos ela é elegível para cargos, enquanto isso é permitido aos homens a partir dos trinta. Nem todas as funções lhe são acessíveis; em geral, cabem-lhe as tarefas tradicionais referidas ao *oikos* (*casa*). Ela participa da supervisão dos casamentos, da educação das crianças pequenas e lhe é cobrada uma vigilância para com as crianças que é maior do que a solicitada à guardiã da *República*. Mas o cargo que corresponderia à superintendência geral da educação é para o homem. Em relação à participação política, não há referência às magistratura ou ao Conselho Noturno, órgão que lhe daria papel análogo ao do filósofo que governa a *República*. A mulher pode participar da defesa da *pólis*, mas descontados certos períodos - gestação, aleitamento, gestão do *oikos*, o tempo para isso é muito pequeno e está liberada depois dos gestação, aleitamento, gestão do *oikos*, o tempo para isso é muito pequeno e está liberada depois dos

deverão desenvolver agilidade com os pés e as mãos, direitos e esquerdos (793 e -794 e). Mas dos exercícios de lutas só serão praticados aqueles que podem ser úteis na guerra e promoverem saúde ao corpo.

Concomitantemente aos exercícios de luta, as crianças devem ser educadas na dança, outra parte da ginástica que se mistura à música. Aprenderão com as palavras da Musa a serem nobres e livres, e com os movimentos ritmados e flexíveis da dança adquirirão bons hábitos, agilidade e beleza (795 e). Hão de praticar as coréias, e imitarão tudo que for considerado digno: a dança armada dos curetes praticada em Creta, a dança dos dióscuros de Esparta, a dança armada de Atena, em Atenas. Ao que parece, as coréias eram praticadas em sentido religioso, sempre acompanhando a procissão de determinadas divindades. Dessa prática, Platão teria percebido o valor educativo das danças quando praticadas com frequência e conforme as regras da harmonia e do *ethos* musical (796 c-d). Mais adiante, veremos mais detalhes sobre a dança e a educação.

Outro fato importante na teoria de Platão é a importância concedida aos jogos, brincadeiras ou divertimentos infantis (*paidiá*). O Ateniense reclama que todas as cidades gregas ignoravam a importância dessa prática para a legislação (797 b). Recomenda, assim, que as regras e os princípios de cada jogo sejam mantidos sempre, pois alterações nas regras dos jogos levariam as crianças, no futuro, a tentarem mudar as leis que deviam ser inalteradas. As argumentações médicas sobre a eficiência da dieta invariável valem como analogia para a alma. Pode-se observar que o corpo habituado a um determinado regime alimentar, quando é submetido a outro tipo, no início fica conturbado, mas logo depois se acostuma ao novo hábito (*Leis* 797 e). Da mesma forma ocorre com a alma e o pensamento. Se desde cedo se aprende a renovar as regras dos jogos, da mesma forma poderá querer modificar as leis. Isto seria um

cinquenta. De serviço militar, ela cumpre, ao todo, um período de cinco anos, solicitada que é por sua condição de "esposa privada". Co-educação, só na primeira infância; a nudez atlética, valorizada na *República*, desaparece nas *Leis*, as refeições comunitárias excluem os homens. Ao final, devolvida ao lar e à família, a mulher assoma como mãe, esposa respeitável e recatada." (BARROS, s.d., p. 7).

grande problema para a cidade, pois sua estabilidade política depende da manutenção da tradição política e cultural.

Dos dez aos treze anos, os alunos e alunas têm aulas de leitura e escrita. Aprendem somente trechos selecionados dos poetas, pois, à medida que eles escrevem coisas boas, também escrevem coisas ruins (811 b). Andam sempre acompanhados pelo pedagogo, que observa seus costumes e pode aplicar-lhes a correção. Até os treze anos devem estar aptos a ler e escrever, mesmo sem perfeição (810 b). Quanto aos alunos que não conseguirem esse intento no tempo estipulado não lhes será concedido nenhum prazo a mais. Platão parece sugerir que eles devem desistir. No entanto, não deixa claro se elas devem desistir também das outras disciplinas, nem que destino tomarão (810 e – 811 a).

Após o ensino das letras (*grámmata*), segue o curso de música com o aprendizado da lira ou cítara, do cálculo (elementos de aritmética, geometria) e uma propedêutica à astronomia. O ensino da matemática tem fins práticos, como a auxiliar na economia doméstica e pública, dentre outras coisas. Na passagem 819 b - d, Platão, ao citar o exemplo da *paideía* egípcia, recomenda que o cálculo seja inserido na aprendizagem das crianças, desde cedo, através de jogos matemáticos. Pois,

...aprendendo no jogo o emprego indispensável dos números, todos os alunos ficarão sabendo como distribuir convenientemente um exército e de que modo conduzir uma expedição militar, e bem assim administrar sua própria casa, com o que se consegue deixá-lo mais espertos e úteis para eles mesmos. Depois disso com o ensino das medidas de comprimento, largura e profundidade, ficarão livres da ignorância ridícula e vergonhosa que se encontra naturalmente em todos os homens, relativamente a esses assuntos.

Sir Barker (1978, p.353) afirma que Platão não especifica quando começará o ensino da matemática, mas se observamos que os números eram representados por letras do alfabeto grego, o ensino da matemática poderia começar assim que o aluno tivesse conhecimento desse alfabeto.

O ensino da astronomia envolvia a revolução dos corpos divinos, dos astros, do sol e da lua, para compreenderem como se faz a distribuição dos dias em cada mês, dos meses ao ano, das festividades e dos sacrifícios correspondentes a cada época e

data (809 d). Além desse fim prático, a astronomia tem a função de fundamentar a religião das *Leis*, como veremos mais adiante.

As regras para o ensino da música incluíam o acompanhamento correto entre canto e som instrumental, o que equivale em termos modernos a “cantar afinado”, ou seja, a voz seguindo o tom e a melodia da música. Rejeita-se a improvisação ou a sofisticação da parte instrumental. Em suma, o ensino fica restrito ao domínio básico do instrumento para uma execução musical e ao conhecimento teórico necessário para tal fim (812 d-e). A composição musical e a composição da letra ficam a cargo da fiscalização dos diretores dos coros, que devem exigir a adequação para cada rito e festividade religiosa.

Barker notou uma lacuna na vida dos jovens entre os dezesseis e vinte e cinco anos de idade (1978, p.355). Considerando-se que a educação vai só até os dezesseis anos, devemos nos perguntar o que ocorre depois disso. Teremos, então, que fazer conjecturas a esse respeito, pois Platão não precisou o que ocorreria durante esses nove anos. Antes de mais nada, é importante lembrarmos que Platão propõe nas *Leis* uma formação de quatro classes de cidadãos conforme a renda censitária. A *paideía* das *Leis* visa à formação de todos os cidadãos, independentemente de classe. Não devem estar incluídos os escravos nem os estrangeiros, pois a obrigação da *pólis* é somente com os cidadãos.

Somente no Livro XII é que o Ateniense fala de uma formação superior voltada para o conselho noturno, pressupondo a formação especial do filósofo de *A República* sem, no entanto, desenvolver a questão⁴⁷. Os jovens, depois dos dezesseis anos, poderiam se aprofundar numa formação militar até os vinte e cinco anos, quando então teriam oportunidade de pôr em prática o que aprenderam. Mas, como diz Barker, seria um período muito longo de preparação militar (Idem, p. 355-6). Em nenhum dos Estados gregos faz-se menção a um treinamento físico tão prolongado. Em Atenas, o serviço militar obrigatório para os jovens (*efebos*) era de apenas dois anos, um dedicado na cidade e outro no campo. Para os jovens espartanos esse período era de três anos. Por conseguinte, a vida adulta desses jovens, em ambas as cidades,

⁴⁷ Na *Epinomis* essa questão é retomada. Como a maioria dos estudiosos diz que ela não pertence a Platão, mas ao seu discípulo Felipe de Opunte que quis complementar as *Leis*, no que diz respeito à educação do conselho noturno, não levamos em consideração esse diálogo.

começava aos dezoito anos. Mas Platão não explicita por que os jovens da nova *pólis* só começariam suas atividades militares a partir dos vinte cinco e anos. Nas *Leis* essa fase de efebria não é mencionada; os jovens começam suas atividades militares aos vinte e cinco anos, durante dois anos percorrendo todo o território. Tinham a função de vigiar fronteiras, construir estradas, ginásios, diques, fortificações, trincheiras, templos, dentre outras atividades (760 b – 764 c). O Ateniense recomenda que o maior número de jovens fosse enviado para o campo a fim de conhecer o território. Só depois desse período eles viriam a servir na cidade como funcionários do Estado ou permaneceriam sua jornada de homens livres. Em caso de guerra, era necessário que todos conhecessem sua pátria detalhadamente.

Está implícito que, nesse intervalo de nove anos, quem mostrasse aptidão para um ensino mais elevado prosseguiria nos estudos da matemática, da dialética e da astronomia, conforme o plano educacional de *A República*. À medida que o diálogo avança, Platão deixa claro que pretende exigir cada vez mais uma formação filosófica dos guardiões da lei (*nomofýlax*); isso só seria possível se a própria *pólis* reservasse uma formação superior para aqueles que se destacassem pela busca do conhecimento.

3.2 *Mimesis* e conhecimento

Apesar de termos exposto as nuances da teoria da *mimesis* no Capítulo II, ainda é necessário que recorramos à teoria do conhecimento e à ontologia platônica para compreendermos a relação entre imitação e educação.

Platão pensou a *phýsis* como um cosmo dotado de duas qualidades opostas: o sensível, mundo das imagens, das coisas, dos seres e da mutabilidade; e o inteligível, mundo das essências, das Formas. Concomitantemente a essa divisão, imagina-se o processo do conhecimento de maneira gradativa, num sentido ascendente (CHAUÍ, 2002, p. 249) Observemos o esboço abaixo da linha dividida, proposta em *A República*,



O mundo sensível é representado pela seção AC e subdividi-se em dois: o segmento AD corresponde às imagens (*eikones*) do segmento DC, o qual abrange todos os seres vivos e todos os tipos de artefatos e coisas (*dzoá*). As imagens são as sombras, os reflexos produzidos na água e os que se formam nos corpos sólidos, lisos e brilhantes, tais como os espelhos (*República*, 510 e). A seção CB representa o inteligível e também se subdivide em dois outros segmentos: o segmento CE representa o “lugar” dos objetos matemáticos, e EB o lugar das Formas ou Idéias. Na seção inteligível CB, o segmento inferior CE representa a atividade dianoética da alma, o raciocínio dedutivo muito empregado na matemática. Por exemplo, podemos citar os geômetras que ainda se valem dos objetos sensíveis como se fossem imagens daquelas figuras que realmente eles pensam, quando fazem seus raciocínios por causa do quadrado, de um triângulo e demais figuras geométricas (SOUSA, 2002, p. 100). O segmento EB corresponde a uma atividade intelectual superior (*noetá*). É através dela que se conhece as Idéias ou Formas puras. Portanto, ao compararmos as operações da alma com os segmentos da linha, temos: o segmento EB que se aplica à inteligência (*nóesis*); o CE, ao entendimento (*dianóia*); o DC, à crença (*pístis*) e à opinião (*doxá*); e o AD, à imaginação, suposição, simulacro (*eikasía*) (CHAUÍ, 2002, p. 249).

O raciocínio dedutivo, que se desenvolve principalmente graças aos estudos das ciências matemáticas, é uma propedêutica à apreensão intuitiva das Formas. Pois a apreensão das essências dos objetos matemáticos não dependem necessariamente de suas representações figurativas e/ou sensíveis, conduzindo, assim, a *psykhé* a uma primeira espécie de distinção entre sensação e inteligência, visto que

...os objetos matemáticos, ao contrário das coisas sensíveis e de seus simulacros, não estão submetidos ao fluxo do devir ou ao movimento, mas permanecem idênticos a si mesmos e não toleram a contradição – as matemáticas, portanto, ensinam a exigência intelectual ou lógica da identidade, da não-contradição e da concordância do pensamento consigo mesmo (CHAUÍ, 2002, p. 253).

Chegando a esse nível de conhecimento está-se a um passo da compreensão das Formas e da natureza (*phýsis*) Inteligível. Nessa instância do conhecimento, os valores éticos estão conformados a uma Idéia soberana que dirige a conduta moral de

maneira universal. Uma vez de posse do conhecimento da Idéia do Bem, o homem pode olhar a sua volta e contemplar toda beleza que irradia do Belo em si, compreendendo que o cosmo é um ato de bondade desinteressada da divindade. Pautar sua vida moral sob a luz desse conhecimento superior é o que deve fazer o filósofo.

O conhecimento mais elevado é o conhecimento das Formas, porque atinge o âmago do ser, sua essência. Ele demanda uma esmerada formação dialética, único modo de transpor os limites do sensível e da opinião para atingir o que está para além do visível: o inteligível. Podem-se identificar dois momentos na dialética platônica: um ascendente e outro descendente. Na primeira, o inteligível é alcançado mediante o método dialético das perguntas e respostas em vista da essência que se busca definir. Na segunda, parte-se de uma definição daquilo que se procura, determinando-se o gênero ou a espécie a que pertence aquilo que foi definido. Daí se prossegue um método de divisão a fim de perceber as diferenças e as similitudes entre os gêneros e espécies (CHAUÍ, idem, p. 276 ss.). Só o filósofo, enquanto dialético, tem a capacidade de fazer uso desse conhecimento lógico-ontológico. Só ele é capaz de compreendê-lo e empregar a linguagem que lhe dá sentido, porque reconhece a comunhão das Formas, seus gêneros e espécies, podendo assim intuir a verdade que subsiste por trás dos fenômenos e da aparência. Intuir essa verdade e expressá-la no discurso é dizer o Ser tal como ele é em si e como ele se relaciona com o mutável e o sensível. A exigência lógico-ontológica transposta para a linguagem é marcada pela descoberta e determinação de categorias inteligíveis ou formais com as quais o pensamento pode se exprimir sem contradição.

A educação popular limita-se à formação elementar, ou seja, ao conhecimento que abarca somente a parte do segmento sensível AC. Ela não passa pelas abstrações das ciências matemáticas (geometria plana e espacial, a aritmética, a estereometria e a astronomia) nem pelo exercício dialético. Seu conteúdo é mais prático e moral que científico. Entretanto, essa moral é uma moral inferior à moral que a formação filosófica pode oferecer, pois estando em nível da opinião e da imagem, sua assimilação é fruto da atividade mimética, portanto, sujeitando-se à transitoriedade do sensível e à interferência das afecções emotivas na percepção ou sensação. A *mimesis* que opera

no nível da *pístis*, da *dôxa* e da *eikasía* é uma atividade cognitiva adequada para aqueles que não têm uma atividade intelectual, racional, desenvolvida. Todavia, por causa do seu duplo aspecto de imagem-cópia e imagem-simulacro, ela pode conduzir ao erro moral. Se ela opera a segunda atividade, nenhum conhecimento é possível, as opiniões aí emitidas não se aproximam da verossimilhança nem da razoabilidade. Se ela recorre às imagens dos mitos, das poesias, e mais raramente das artes visuais, em que as opiniões retas podem ser encontradas através de uma seleção rigorosa de trechos seletos, a formação pelo hábito atinge seu objetivo: desenvolver o germe da razão e da moral.

O estudo da literatura, as práticas artística e física têm um papel determinante na formação da criança na medida em que elas imprimem à personalidade certa harmonia e ritmo. Uma noção inconsciente de medida e comedimento (*sophrosýne*) é obtida a partir dessas práticas que são vivenciadas no cotidiano da vida em comum, quer seja em família, quer seja na escola ou em outras instituições e instâncias públicas da *pólis* que demandam atividades cooperativas e associativas. E, embora não tenham um desfecho ou um escopo puramente intelectual, juntamente com outras atividades sociais, elas condicionam as crianças e os jovens a um hábito moral satisfatório. Quase sempre essa aprendizagem tem como exigência a presença do lúdico, dos jogos, como forma de tornar agradável o que a disciplina torna demasiado austero. Não por acaso, em *A República* 402 b, Platão havia definido a imitação como "...uma brincadeira sem seriedade" (*paidían ou spoudên*). Se, na educação superior do filósofo, a imitação não tem muita relevância, aqui na educação elementar ela se faz necessária.

A censura empregada à imitação, como Platão a empreendeu em *A República*, tinha como justificativa principal o fato de aquele que imita se identificar psicologicamente com o objeto imitado, assimilando mimicamente não somente os aspectos externos das figuras ou imagens representadas, mas principalmente seu aspecto interior emotivo, ou melhor, suas motivações. Se perseverasse nela por muito tempo poderia ocorrer, inclusive, do espectador ou aluno se identificar com a personalidade e o caráter do modelo (*A República*, 395 d). A identificação passional ocorre principalmente na criança e no adolescente, pois estes ainda carecem de uma razão autônoma e o senso crítico dos valores que Sócrates tentou ensinar aos seus

ouvintes e discípulos através do seu método dialético-maiêutico. Mas até aí as restrições ao ato imitativo dizem mais respeito ao que é imitado. Como mostraremos a seguir, Platão procurou usar todos esses recursos psicológicos que a *mímesis* oferece a favor do seu plano político ideal.

Embora pareça, à primeira vista, que Platão condenava a imitação em si, ou seja, o ato de imitar, é de notar-se que a palavra de ordem na educação elementar seja o verbo “mimêsthai”. Tanto em *A República* como nas *Leis*, Platão espera que as crianças e os jovens imitem “...o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie” (*República*, 395 d). Que é, de fato, a imitação das qualidades do homem de bem (*Idem*, 397 d), que mais tarde, nas *Leis* 643 e, ele denominará também cidadão completo (toû políten téleon). Da definição de educação (*paideían ti pot'estín*) dada a seguir pelo Ateniense

Falo, sim, e afirmo que quem desejar adquirir capacidade seja no que for, deve começar desde criança, tanto nos brinquedos como em ocupações sérias e em tudo o que se relacionar com esse objetivo. Assim, o menino que aspirar a ser de futuro um bom lavrador, ou um construtor capaz, deverá ocupar-se com brinquedos relacionados com a construção de castelos de crianças, e, no caso do lavrador, com trabalhos na terra, devendo os respectivos educadores fornecer a cada um deles pequenos instrumentos de trabalho, feitos sob o modelo dos verdadeiros (*tôn alethinôn mimémata*), e providenciar para que eles aprendam com antecedência tudo o que precisarão saber. Desse modo, brincando, aprenderá o futuro construtor a medir e a usar a trena; o guerreiro, a cavalgar e a fazer qualquer outro exercício, devendo o educador esforçar-se por dirigir os prazeres e os gostos das crianças na direção que lhes permita alcançar a meta a que se destinarem. Em resumo: diremos que a educação consiste na criação bem compreendida, que leva o espírito da criança, nas horas de recreio, a amar o que a tornará perfeita na virtude de sua profissão, quando atingir a maturidade. Considerai agora, conforme disse, se até este ponto minha exposição vos satisfaz (*Leis*, 643 b-d).

observa-se que a educação elementar é mediada pela imitação. Assim como os filhos dos artífices, desde pequenos, aprendem a profissão dos pais imitando-lhes em suas atividades com pequenos modelos dos instrumentos usados por eles, a criança também deve ser conduzida à prática das virtudes mediante a imitação dos adultos, dentro dos seus limites de criança. As artes imitativas estão aí para representar os modelos mais adequados de homens virtuosos que as crianças e os jovens devem imitar. Como na

fase inicial da vida, a razão é ainda algo rudimentar, pouco desenvolvida, a assimilação de comportamentos dá-se pelo ato imitativo. O que a criança precisa aprender é a se comportar conforme os costumes, a tradição. Nesse caso, a fala do Ateniense coincide com o pensamento de Protágoras ao demonstrar a Sócrates que a virtude pode ser ensinada. Diz Protágoras:

Sobre esse ponto, Sócrates, não te apresentarei uma história; prefiro expor. Reflete no seguinte: há ou não há uma coisa de que necessariamente devem participar todos os cidadãos, para que possa subsistir a cidade? A resposta a tal questão é que poderá resolver a dificuldade em que te enleias, ou nada mais o conseguirá. Se essa coisa existe, e se essa qualquer coisa não é nem a arte do arquiteto, nem a do ferreiro, nem a do oleiro, porém justiça, temperança, santidade, que numa só palavra eu designaria como Virtude; se é uma qualidade que todos devem possuir e com a qual terão necessariamente de ajeitar-se para fazerem o que quer que seja, ou desistir do intento; se quem não a possui, seja criança, ou seja homem e mulher adultos, terá de ser castigado, para que, com o castigo, se torne melhor, sendo expulso, por incurável, da cidade, ou condenado à morte o que resiste aos ensinamentos e ao castigo: se as coisas se passam desse modo, por sua própria natureza, e apesar disso, os homens bons ensinam tudo a seus filhos, menos esse ponto, considera quão extraordinária deve ser a conduta de tais homens bons. Que eles estão convencidos de que tal virtude é capaz de ser ensinada, tanto particularmente como em público, já o demonstramos (...).

Protágoras prossegue e explica detalhadamente como a educação para a virtude ocorre:

Começando de pouquinho desde pequeno, enquanto vive é a criança instruída e educada nesse sentido. Desde que ela compreende o que se lhe diz, a mãe, a ama, o preceptor e o próprio pai conjugam esforços para que o menino se desenvolva da melhor maneira possível; toda palavra e todo ato lhes enseja oportunidade para ensinar-lhe o que é justo ou o que é injusto, o que é santo e o que é ímpio, o que pode ou que não pode ser feito. Se ele obedece, muito bem; caso contrário, como fazemos com as árvores inclinadas e contorcidas, são endireitados por meio de ameaças e de processo violentos. Depois, o enviam para a escola e recomendam aos professores que cuidem com mais rigor dos costumes do menino do que do aprendizado das letras e da cítara. É o que os professores fazem; e quando o aluno aprende a ler e começa a compreender o que está escrito, tal como faziam antes com os sons, dão-lhe em seu banquinho a ler as obras de bons poetas, que eles são obrigados a decorar, preches de preceitos morais, com muitas narrações em louvor e glória dos homens ilustres do passado,

para que o menino venha a imitá-los por emulação e se esforce por parecer-se com eles. Do mesmo modo procedem os professores de cítara; envidam esforços para deixar temperantes os meninos e desviá-los da prática de ações más. Depois de haverem aprendido a tocar cítara, fazem-nos estudar as criações de outros grandes poetas, os líricos, que dão acompanhamento de lira, trabalhando, desse modo, para que a alma dos meninos se aproprie dos ritmos e da harmonia, a fim de que fiquem mais brandos, e porque mais ritmados e harmônicos, se tornem igualmente aptos tanto para a palavra como para a ação. Pois em todo o seu decurso, a vida do homem necessita de cadência e harmonia. (Protágoras, 325 d – 326 d)

E Protágoras completa seu discurso dizendo que, após o ensino da música, vem o ensino da ginástica para incutir coragem aos pupilos, além de vigor físico. Por último, ao saírem da escola, há a exigência cívica de aprenderem as leis da cidade e tomá-las como paradigma de sua conduta moral. Nas *Leis*, o Ateniense corrobora com as palavras de Protágoras, mas a essa educação tradicional ele acrescentou ainda a prática da dança e o ensino da matemática elementar.

As leis são uma espécie de modelo intermediário entre a ordem sensível e inteligível, visto que elas imitam as relações de proporção e medida da ordem cósmica. O filósofo ou legislador é aquele que compreende a linguagem codificada das leis universais em fórmulas e princípios matemáticos, e as transpõem ao sensível em forma de linguagem discursiva. Elas são uma garantia de que as opiniões e as formas artísticas seguem a racionalidade evitando assim se perder no fluxo do devir. Da mesma forma que as leis são fixas, sofrendo o mínimo de alteração possível em suas prescrições e sentenças, as formas artísticas serão imutáveis ao longo do tempo. Elas devem sempre seguir os modos musicais estabelecidos e as representações figurativas recomendada pelos sensores da educação, com vistas a preservar o *ethos* mais saudável e condizente com o caráter do homem cívico.

Boa parte da educação moral da criança e do jovem ocorre por imitação de hábitos dos adultos. Desde cedo, a criança é incentivada a assimilar um padrão de comportamento e postura do bom cidadão. As artes oferecem os modelos estéticos de conduta aprovados pela comunidade, que as leis recomendam. As crianças aprendem brincando a seriedade das virtudes seguindo passo a passo os costumes e obedecendo às regras do jogo (*paidiá*). Na coréia, ao mesmo tempo em que elas se divertem

imitando os movimentos dos adultos, internalizam o sentimento de ordem que a música e a dança imitam.

3.3 A importância do lúdico na educação das *Leis*

Tratar da relação entre o lúdico e a educação em Platão demanda uma observação sobre a relação entre duas palavras gregas parecidas em sua grafia e semântica: *paidiá* e *paideía*. Ambas as palavras têm como raiz a palavra *país*, que significa criança, menino, filho ou jovem escravo. *Paidía* é empregado nas *Leis* com o significado de jogos, divertimentos, entretenimentos, brincadeira, em resumo, aquilo que se refere à criança, em oposição ao que é sério (*spoudé*). Mas como mostra o passo seguinte, ao tratar da educação, Platão quase sempre recorre à seriedade em forma de brincadeira: “Ao lado dos sacrifícios, será preciso proporcionar belos divertimentos (*paidiàs...kalás*), sob a forma de combates festivos, tão parecidos quanto possível com os combates de verdade” (*Leis*, 829 c).

Desde *A República*, Platão havia chamado atenção para a necessidade de se optar por uma educação que fizesse uso das atividades lúdicas em contraposição a uma educação forçada. A vantagem desse método pedagógico está na constatação de que a mente livre, a alma, não aprende por imposição, pois ela precisa sentir afinidade com o que lhe é dado. Além disso, a criança (*país*) é avessa à violência, ela interage somente com aquilo que lhe instiga prazer. Nesse contexto, podemos afirmar com Arthur Krenz que o objetivo central da pedagogia platônica é incentivar o processo educativo como se fosse um jogo (*paidía*), pois essa é a abordagem mais persuasiva e apropriada aos cidadãos livres de uma sociedade (KRENZ, 15 set. 2008).

Mas o método lúdico e prazeroso não é exclusividade das crianças e dos jovens. Os adultos também têm esse direito, participando das festividades que se realizam juntamente aos rituais religiosos em consagração às divindades. Eles dançam e também cantam nas coréias, participam de competições esportivas e artísticas com os cidadãos mais novos. Até mesmo os anciões, os que passaram de sessenta anos

participam dessas festas e rememoram os tempos de sua juventude, contando mitos e persuadindo os mais novos a agirem e pensarem como eles recomendam (664 c-d).

Com o passar dos anos, o peso da idade torna o homem velho retraído e sem ânimo para as diversões, como cantar e dançar (665 d), principalmente diante de um público. Mas aí, o legislador recorre ao uso do vinho em forma de lei. Diz que será proibido aos jovens tomarem vinho até os dezoito anos, evitando assim estimular o lado instintivo que nessa fase da vida ainda é muito forte. Dos dezoito aos trinta anos será permitido que bebam moderadamente, mas sem tomarem parte de algazarras ou algo extravagante. Quando completarem quarenta anos lhes será permitido participar das sissítias, assim

...invocarão os demais deuses e convidarão particularmente Dioniso para seus mistérios e divertimentos, por haver ele dado aos homens, com o vinho, um remédio capaz de amenizar a austeridade da velhice, remédio que nos rejuvenesce, faz esquecer as tristezas e abrandar a dureza de nosso caráter, deixando-o mais maleável, como acontece com o ferro lançado no fogo (666 a-b).

Com essa disposição, não restam dúvidas de que eles romperão com a timidez e cantarão aos jovens canções simples, como se fossem encantamentos para a alma (666 c). Os velhos com mais de sessenta formarão o chamado coro de Dioniso. Platão parece, assim, encher a alma cansada desse coro de anciões com a “serenojovialidade” atribuída a deus do vinho. Ao mesmo tempo em que eles se rejuvenescem com essa bebida mágica, eles mesmo terão a missão educativa de persuadir os mais novos com suas fábulas morais.

A função recreativa do coro de Dioniso não pára por aí. Ela se estende também à recreação e reeducação dos adultos. O legislador espera que esses mais sábios e experientes cidadãos sejam conhecedores da teoria musical tradicional que Sócrates expôs em *A República* e atribuiu a Damon, o teórico da música grega. Conforme abordamos anteriormente, seria proibido, conforme essa teoria tradicional, que se misturassem os modos e harmonias musicais. A cada tipo social corresponderia uma harmonia e um ritmo próprio de falar, de se expressar, pois as Musas jamais cometeriam o erro de

...adaptar palavras, por elas mesmas compostas para homens, a melodias e meneios próprios de mulheres, ou o inverso: de acomodar gestos e melodias de homens livres a ritmos de escravos e de trabalhadores braçais, ou, ainda, se tomaram como base ritmos e gestos próprios de homens livres, adaptá-los a melodias ou palavras que os contrariem; como, também, nunca misturariam vozes de animais, de homens, de instrumentos e ruídos de toda espécie, para exprimir uma só coisa, ao passo que os compositores humanos, baralhando todos esses elementos e entrelaçando-os sem o menor critério, tornam-se ridículos aos olhos dos que alcançaram, como diz Orfeu, o pleno amadurecimento do deleite. Pois não apenas misturam todos esses elementos, como os isolam do conjunto, quando nos apresentam ritmo e palavras sem melodia, e palavras desacompanhadas de música porém dentro do metro, ou o contrário: melodia e ritmo sem palavras e apenas produzidos na cítara ou na flauta. Em tais circunstâncias, é sumamente difícil saber o que significam esse ritmo e essa harmonia desacompanhados de palavras, e com que gênero de imitação digna de tal nome aquilo se parece. Forçoso será admitir que tudo isso revela muita rusticidade, esse gosto da rapidez, da volubilidade e dos gritos de animais, que os leva a tocar flauta e cítara fora dos casos em que ambas acompanham o canto e a dança. Usar os dois instrumentos a não ser como acompanhamento, denota falta de gosto e puro charlatanismo (...) (*Leis*, 669 c - 670 a).

É considerando essas regras que o coro de Dioniso irá presidir os banquetes educativos das *Leis*. A proposta, no início do livro I, de usar o vinho na educação, é retomada e levada a sério. O vinho tem a vantagem de revelar os instintos recalçados no homem que precisam ser corrigidos. Voltando a esse estado pueril da alma é possível moldá-la e reimprimir-lhe os modelos de comportamentos éticos que não foram gravados com vivacidade na infância. Mas, dessa vez, os participantes do coro dionisíaco precisam estar sóbrios e atentos a todos os detalhes do *lógos* dos convivas ébrios para corrigi-los e admoestá-los de acordo com a justiça (670 b – 671 e).

Platão assim arremata essa novidade na educação das *Leis*:

Se uma cidade adota seriamente essa instituição e a põe a funcionar segundo as leis e regras próprias, com o fim precípua de cultivar a temperança, sem abster-se, também, de outros prazeres, com igual orientação, para que os cidadãos venham a dominá-los, nunca será excessivo tudo o que fizer nesse sentido. Mas, se encarar tudo isso como simples diversão, sendo permitido a entender e da maneira que bem lhe aprouver, então, jamais darei meu voto para que uma cidade ou algum particular se entregue à embriaguez. Ao costume dos

cretenses e dos lacedemônios preferiria a lei dos cartagineses, que veda provar bebidas espirituosas aos soldados quando a serviço no acampamento, só lhes sendo permitido beber água o tempo em que estiverem na campanha; dentro dos muros da cidade nunca um escravo, ou seja homem ou mulher, poderá beber vinho, nem os magistrados durante o ano do seu mandato, como também é rigorosamente proibido aos pilotos e aos juizes beber no exercício de suas funções, e bem assim a todos os que se reúnem em assembleias para deliberar sobre assunto de importância, e a qualquer pessoa durante o dia, a não ser por motivo de doença ou na prática de exercícios físicos, ou durante a noite, sempre que se juntarem homem e mulher com a intenção de procriar⁴⁸. Muitas outras circunstâncias, ainda, poderiam ser mencionadas, em que a lei e o bom senso devem proibir o uso do vinho. Segundo esse raciocínio, nenhuma cidade precisará ter extensos vinhedos; as demais culturas serão dirigidas de acordo com as necessidades, devendo ser a produção do vinho, mais do que todas, moderada e restrita. Se estiverdes de acordo, forasteiro, sirva-nos isso como remate e coroamento de nossa dissertação a respeito do vinho (673 e – 674 d).

A confiança de Platão nesse método intrigante e demasiado inovador, até mesmo para nós modernos, certamente é tirada de sua experiência na Academia. Mas é interessante notar também que ao propor que o homem seja submetido a uma “espécie de regressão”, já que ele espera que com o consumo do vinho pelos convivas libere aqueles estados emocionais da alma reprimidos no “inconsciente”, ele aproxima esse estado da alma àquele mesmo da criança (*paidós*). Quer dizer, aquele estado em que a alma é mais suscetível às influências do meio.

Platão se reconcilia com Dioniso domesticando-o ainda mais. Se estranhemos a atitude de Platão ao apresentar o deus do vinho como uma personalidade dócil e serena, é porque esquecemos que Platão apenas continua com uma tendência que já era conhecida dos gregos, de dominar os seus instintos mais desregrados, atenuando um dos seus mais trágicos, ou seja, a *hýbris*, palavra que significa violência, excesso, desmedida etc. Nietzsche, o maior adversário da filosofia platônica, descreveu bem a reconciliação entre Apolo e Dioniso em Platão:

É na arte dórica que se imortalizou essa majestosa e rejeitadora atitude de Apolo. Mais perigosa e até impossível tornou-se a resistência,

⁴⁸ No que diz respeito ao uso do vinho no período nupcial Platão irá mudar sua opinião mais adiante ao falar da educação da criança (*Leis*, 775 c – d).

quando, por fim, das raízes mais profundas do helenismo começaram a irromper impulsos parecidos: agora a ação do deus délfico restringiu-se a tirar das mãos do seu poderoso oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação concluída no devido tempo (NIETZSCHE, 1992, p.33)

Nietzsche estava certo ao afirmar o antagonismo na personalidade dessas duas divindades e ver na filosofia de Platão a vontade da razão apolínea. Mas talvez estivesse errado ao achar que a tragédia grega declinaría por causa dessa conciliação e que Platão realmente se opôs a Dioniso. Ao criar o coro dos anciões presididos por Dioniso, Platão esperava que esse coro pouco propenso à diversão encontrasse no frenesi dionisíaco o vigor da vitalidade que o deus desperta, para que esses anciões sentissem o desejo de se integrarem ao cortejo dos ébrios instintos humanos, dando-lhes aquilo de que Dioniso sempre padeceu: a medida apolínea da vida.

3.4 O legislador e o caráter educacional das *Leis*

A escolha do legislador representa uma volta a um passado político considerado ideal e uma conciliação de Platão com as leis do Estado. Cada *pólis* grega traz em sua história um relato mítico de sua origem e formação. Cada uma das cidades gregas atribui a sua fundação à intervenção de um legislador divino, um tipo ideal que teria interferido nas dissensões das comunidades, dando-lhes um “código jurídico” que estabeleceria as regras da convivência. Sem essas regras e o respeito por elas, a unidade do grupamento social seria desfeita e os homens retornariam a um estado de selvageria⁴⁹. O mito de Prometeu no *Protágoras* ilustra bem a necessidade das leis. Zeus é considerado nesse mito o grande legislador divino cuja intervenção foi necessária para a sobrevivência da espécie humana. Conta o mito que os homens, no início da criação, eram facilmente vencidos pelos animais selvagens porque lhes faltava um senso de comunhão e uma arte política. Zeus então enviou Hermes, o deus mensageiro, e o ordenou que desse aos homens pudor (*aidós*) e justiça como princípio ordenador das cidades (*Protágoras*, 322 a - d).

⁴⁹ Nos passos 680 b-c; 701 c-d das *Leis*, Platão recorre a *Ilíada* de Homero para ilustrar esse estado de selvageria com o mito dos Ciclopes.

Logo no início das *Leis*, Platão reaviva a crença de que os homens participam das coisas divinas, ao lembrar que o legislador é celebrado por todos os cidadãos como o benfeitor divino, que distribuiu a justiça da melhor forma possível, através das leis (*Leis*, 624 a - 625 a). A volta a uma crença tão antiga deve-se à necessidade de ordem política e religiosa. Ao atribuir o caráter divino à figura do legislador, Platão está conclamando os atenienses a aceitarem as leis como uma dádiva divina. Nesse retorno ao mítico-religioso, ele esperava fortalecer as leis, tal como foi no passado de Atenas de Sólon.

O Ateniense e seus interlocutores Clíncias e Megilo chegam ao consenso de que o objetivo das leis é manter a paz e a benevolência recíproca entre os indivíduos, pondo fim às lutas internas, pois esse é o maior bem para as cidades (*Leis*, 628 c-d). Ao analisar a situação política das cidades gregas, o filósofo esclarece que a soberania das leis foi esquecida por causa das classes divergentes que chegavam ao poder e não as respeitavam. Qualquer classe que saísse vitoriosa fazia das leis seu instrumento particular para realizar seus interesses e defender-se das possíveis ameaças da classe rival. Mas qualquer tipo de lei que fosse feita visando somente ao interesse de alguns não poderia ser considerada uma lei legítima. Assim como também não será legítimo tal governo tirânico. Só podem ser consideradas legítimas as leis que visam ao bem da comunidade, visto que sua função principal é manter o espírito de coletividade (*Leis*, 714 b)

Na medida em que ditam as regras do bem viver e da cidadania, as leis assumem uma função educativa tão importante quanto as instituições de ensino⁵⁰. Platão não hesitará mesmo em defini-la como a autêntica educação em oposição àquela educação de ordem técnica. Desse modo, entende que a educação está para além do ensino e aprendizagem de técnicas e artes. A genuína educação só pode ser entendida como “...educação para a virtude, que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornamos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer, de conformidade com os ditames da justiça”(Leis: 643 e).

⁵⁰ No *Protágoras*, também já havia considerado as leis como um dos instrumentos educativos do Estado. A pólis educa os adultos por meio das leis, diz Protágoras (326 d-e).

Além de estabelecer um programa de educação formal amparado na legislação do Estado, o legislador deve fazer com que as leis escritas sejam aceitas por todos sem muitas dificuldades de entendimento ou divergência política. Tal missão política exige um método pedagógico, através do qual as leis sejam internalizadas de maneira eficaz. Os preceitos legais são mais bem apreendidos quando vêm acompanhados de motivações psicológicas. Deve-se usar uma linguagem persuasiva, que lembra a retórica. A lei é expressão da razão, do *logos*, e é também discurso, por isso deve principiar com um prelúdio à maneira de um canto acompanhado por cítara (722 d-e).

Platão expõe dois modos de como promulgar uma lei. A lei simples e pura determina o seguinte: “Para casar, é preciso ter de trinta a trinta e cinco anos; quem violar esse dispositivo sofrerá pena de multa e de *atimia*. A multa será deste ou daquele importe; a privação dos direitos civis e políticos, de tal ou qual extensão” (*Leis*, 721 b – e). A lei dupla, persuasiva, onde se mistura prelúdio com as leis propriamente ditas:

Casa-se quem tiver de trinta a trinta e cinco anos, tomando-se em consideração que, por natureza, o gênero humano participa de certa imortalidade, a que todos instintivamente aspiram. É ambição de todos adquirir fama e não ficar anônimo depois de morto. Ora, de certo modo o gênero humano se desenvolve em íntima correlação com o tempo, que ele acompanha e acompanhará até o fim, o que é sua maneira de ser imortal, com deixar após si os filhos de seus filhos, sempre uno e o mesmo, participando, pela geração, da imortalidade. É contra as leis divinas privar-se alguém voluntariamente desse privilégio, o que fará de caso pensado quem não se preocupar de ter mulher e filhos. Quem obedece à lei, ficará livre de qualquer penalidade; no caso de renitência, por chegar aos trinta e trinta e cinco anos sem contrair matrimônio, pagará todos os anos a multa de tanto, para não pensar que o celibato é fonte de lucros e facilidades, como também se verá privado das demonstrações de respeito público que a todo instante os jovens dispensam às pessoas mais velhas.

Com a aplicação desse método, Platão considera que as leis perdem aquele caráter tirânico e passam a ser recebidas com simpatia e benevolência (723 a). A prescrição das leis acompanhada de prelúdio Platão compara ao médico de homens livres que antes de tratar do paciente tenta persuadir-lhe sobre a necessidade do tratamento. O objetivo do médico, ao usar de persuasão, é acalmar o doente e

reconduzi-lo à cura (*Leis*, 720 a - e). Da medicina hipocrática, Platão extrai esse modelo para dar um aspecto didático às prescrições legais.

Com seus preâmbulos às leis, o filósofo pretende dotar a comunidade de um senso crítico e uma ampla consciência política. Mesclando situações possíveis e, às vezes, até míticas com fatos reais, os preâmbulos ensinam a comunidade a ter uma ampla consciência cívica e a compreender a necessidade da soberania das leis. Diferente dos tempos modernos em que a aplicação e o estudo das leis ficam restritos a um grupo (advogados, magistrados e juristas, dentre outros), as leis deveriam tornar-se um patrimônio cultural de domínio público.

A possibilidade de se alcançar uma educação política foi posta antes como um problema que terminou em *aporia* no *Protágoras*. Mas nas *Leis* é agora reconhecido como possível. As virtudes são passíveis de serem ensinadas por meio dos hábitos e podem ser compreendidas em um nível satisfatório do conhecimento: a *dôxa*. Protágoras, no diálogo homônimo, ao descrever o processo educacional, dizia que a virtude é ensinada desde a infância a partir do convívio com a família, depois com os mestres de música, ginástica e gramática. Todos levam a criança a perceber a diferença entre ser justo e injusto, ser santo e ímpio, agir de forma boa e má. Ao contrário, Sócrates defendia que a apreensão da virtude se dá por meio da unidade que o conceito sugere, e isso só ocorre mediante o conhecimento e a sabedoria. Somente nos diálogos posteriores Platão concatenará essas duas teses, sem excluir nenhuma das duas. Os dois processos educativos ocorrem em ordem, dependendo do tipo humano. Aqueles que apresentam uma natureza filosófica podem apreender um conceito mais elevado de virtude mediante a idéia, a unidade formal que Sócrates buscava. Nas *Leis*, Platão reconhece a importância dos hábitos e costumes na formação da consciência moral, aproximando-se, desse modo, do pensamento de Protágoras.

Em seus dois projetos políticos, Platão tem em mente que a educação é indispensável na formação do Estado. A *pólis*, para existir como uma unidade política, necessita de pessoas empenhadas em viver sob as regras de um bem comum. Entretanto, a noção de um bem comum para se viver em sociedade não é captada por todas as pessoas. Somente uma ínfima parcela dos seres humanos é capaz de saber,

por si só, o que é necessário para se viver em sociedade. Essa pequena parcela de homens divinos – por que não dizer filósofos? – ainda assim corre o risco de se desviar da reta conduta. Pois, por conta de sua natureza mortal, o homem está sujeito:

sempre a querer mais que os outros e a só ocupar-se com seus interesses pessoais, por fugir irracionalmente da dor e procurar o prazer, aos quais emprestaria muito maior importância do que ao justo e ao melhor, e gerando trevas em si próprio, acabaria enchendo-se, e enchendo a cidade, de todas espécie de infortúnio (*Leis*, 875 c).

A necessidade das leis deve-se à escassez desses homens sábios. Quanto a esse fato afirma o Ateniense:

Se porventura em qualquer tempo nascesse algum homem dotado, pela graça divina, de natureza capaz de compreender o alcance de tais princípios, não haveria necessidades de leis para dirigi-lo, porque não há leis superiores ao conhecimento, pois é contrário à ordem divina ficar a mente escrava ou na dependência do que quer que seja, visto haver sido criada para mandar, no caso de ser, por natureza, verdadeiramente livre. Mais isso é o que não ocorre hoje em parte alguma, a não ser em proporção muito reduzida... (*Leis*, 875 d).

E, ainda que viessem a existir essas leis, a impossibilidade de transmitir essa sabedoria superior aos demais os levaria a reconhecer a necessidade de barganhar o bem comum através das leis⁵¹. Essa é a conclusão de Platão, após uma longa jornada política.

⁵¹ Sobre o bem comum Barker diz: "...e como tal nos une numa sociedade que tem a finalidade coletiva; só nesta sociedade, orientado para o bem comum, pode o indivíduo realizar o seu próprio bem individual. Não é fácil reconhecer esses fatos, e perceber que o bem comum é a condição prévia do bem individual; eis porque a arte verdadeira do legislador, que contribui para a civilização mais do que qualquer outro instrumento ou técnica, é uma necessidade real. De outro lado precisamos também das leis como motivação para a nossa vontade hesitante. Se a opinião coletiva não for organizada com o apoio de uma força comum, os homens tenderão a usar como padrão de conduta seu interesse particular (idiopragia), deixando-se levar à competição do egoísmo (pleonexia), mesmo quando têm uma percepção intelectual do bem comum. Quem for capaz de reconhecer naturalmente o bem, pela graça de Deus, não precisará das leis. Não qualquer lei que seja superior à sabedoria; e a mente livre e verdadeira é por natureza soberana. Mas isto é um sonho. Essa pessoa não existe, em nenhum lugar: seria um deus entre os homens; precisamos, portanto, das leis e da ordem, embora sabendo que são apenas uma alternativa inferior, em comparação com a situação perfeita; e que as leis são regras aplicação geral, que não se podem adequar perfeitamente a todos os casos, e atender a todas as circunstâncias, como faz a mente livre e soberana" (BARKER, p. 288).

Assim como em *A República*, a educação nas *Leis* fica a cargo do Estado. À *pólis* compete construir escolas públicas, ginásios e outros espaços com fins educativos e divertimentos para os jovens (*Leis*, 804 d-e). A educação torna-se uma instituição pública, da qual nem mesmo os pais das crianças devem descuidar, sendo inclusive obrigados a mandá-las para a escola (*Leis*, 776 b; 804 d). A formação dos indivíduos mediante os preceitos das leis garante a existência salutar da cidade, pois de jovens bem educados advêm os bons cidadãos (641 b). Ser bem educado, conforme os preceitos das leis, significa agir segundo os princípios e as normas cívicas estabelecidas pelo Estado.

Platão cria um cargo administrativo especialmente voltado para o cuidado com a educação, equivalente ao de Secretário ou Diretor Geral da Educação de nosso tempo, e o considera o cargo mais importante da *pólis*. Escolhido entre os guardiões da lei por votação, ele deve contar com mais de 50 anos, ser casado, e obrigatoriamente ter filhos, de preferência de ambos os sexos. Deve ser comprovadamente visto como o “cidadão mais completo em todos os sentidos” (*Leis*, 765 d - 766 d). Seu mandato será de 5 anos, tendo como principais tarefas: cuidar da administração das escolas e ginásios em todos os seus aspectos: educacional e funcional. Para facilitar sua difícil tarefa, serão escolhidos, por sorteio, auxiliares que inspecionarão as atividades de ginástica e música. Logicamente esses auxiliares terão que comprovar competência nessas atividades para poderem julgar as competições e a excelência da execução das mesmas. O fato de Platão exigir que esse guardião geral da educação tenha filhos não deve passar despercebido: a experiência paterna conta muito como conhecimento da natureza da criança, fase onde principia a educação moral.

Se o homem for bem educado em um ambiente favorável “...torna-se, de regra, o mais tratável e divino dos seres; porém o mais feroz de quantos a terra já produziu, sempre que a educação for insuficiente ou mal orientada” (*Leis*, 766 a). Por isso mesmo o “Diretor da Educação” deve considerar a educação das crianças como algo de suma importância. A melhor forma de inculcar nas pessoas a idéia da soberania das leis é desde cedo habituar as crianças no espírito das leis (JAEGER, 2003, p.1302).

A educação é uma responsabilidade que se estende à família também. Os pais devem cercar a criança de cuidados especiais durante o seu crescimento. Desde a

mais tenra infância, as crianças e os jovens, pelo treinamento de suas afeições e a formação de hábitos, serão levados a desejar ou odiar com desgosto instintivo tudo que as leis determinarem. Nessa fase, destaca-se a função dos instintos básicos: prazer e dor. É inicialmente pela orientação desses instintos que a criança começa a desenvolver uma noção instintiva de medida. Posteriormente vem o ensino da música e da dança, a ginástica, para completar a educação pelo movimento.

A persuasão, tão usada por intermédio dos mitos, é chamada para servir às leis, assegurando o aprendizado das virtudes (*Leis*, 718 c)⁵². Ela pode garantir uma melhor receptividade ao ensino mesmo naqueles que não têm boa vontade para aprender (*Leis*, 718 d). A persuasão é um método quase infalível e deve, sempre que possível, anteceder a objetividade e o emprego da força que torna fria toda forma de conhecimento. Platão pensa o Estado e toda sua estrutura política como uma força educadora, daí a legislação ser submetida ao princípio educativo por intermédio dos preâmbulos das leis.

O filósofo não hesitou mesmo em atribuir valor artístico, além de educativo, à constituição das leis, chamando-a de “a melhor e mais bela tragédia” (*Leis*, 817 a –d). Recomenda que ela seja tomada como cânone das artes e seja inserida como texto de leitura e interpretação nas aulas de gramática. Os educadores e guardas das leis a tomarão como modelo e exigirão que os professores as ensinem aos alunos. Outras obras semelhantes a essa também devem ser aceitas (811 d - e) e difundidas no ensino com o mesmo intuito.

3.5 Educação e reforma religiosa no Estado das *Leis*

Por algum tempo, Platão acreditou que a manutenção e sobrevivência do Estado grego dependiam da execução do projeto político esboçado em *A República*, no qual a cidade seria dividida em classes: classe dos artesãos e agricultores, classe dos guardiões e classe dos administradores (filósofos), hierarquicamente estabelecidas a

⁵² Brisson nota que em quase todos os preâmbulos do livro VI ao XII das *Leis* Platão recorre a mitos variados com o intuito de despertar a emoção, a empatia, pelo valor moral que a lei carrega. (BRISSESON, 2003, p. 306).

partir do princípio da tríplice divisão da alma e do conceito de justiça como harmonia entre as partes. O arcabouço político de *A República* justifica a elevação do filósofo ao topo do poder, pelas seguintes razões: além de sua inabalável consciência moral, tem a posse de um conhecimento superior: as Formas ou Idéias.

Na prática, Platão percebeu a impossibilidade de se criar o Estado Ideal que tinha a filosofia e o filósofo como norteadores da *pólis*. O Estado governado por sábios não tinha necessidade nenhuma das leis escritas, porque em todas as instâncias da vida a sabedoria estaria presente para promover a justiça. Mas a própria natureza humana traz em si elementos que dificultam a plena harmonia dos elementos racional e irracional da alma, dificultando, assim, a fundação do Estado ideal.

Nem tudo, porém, estava perdido. Ao olhar e refletir para o passado do Estado grego, Platão percebe que o êxito da vida coletiva estava no surgimento e cumprimento das próprias leis. Talvez fosse impossível que as diferentes classes sociais convivessem pacificamente com base num princípio político-metafísico que afirmasse a mais íntima relação hierárquica dos elementos da alma com o ordenamento social da cidade. Não se poderia negar nem duvidar de que a *pólis*, apesar de todos os seus problemas, ainda mantinha certa unidade por causa dos preceitos legais com os quais todos se identificavam.

Se havia um sentimento de anarquia nas cidades não era tanto por falta de leis, mas por falta de respeito a elas. O descumprimento das leis, por sua vez, era visto como fruto de maus costumes, maus hábitos, adquiridos por mudanças nos valores éticos e pela adoção de um conhecimento subversivo desses mesmos valores. Platão identificou as origens dessa subversão principalmente na poesia de Homero e Hesíodo, nos pré-socráticos “fisiólogos”⁵³, e no ensino sofístico, uma vez que os sofistas não consideravam a relação entre o divino e a alma como parâmetro da educação. Basta lembrar que Protágoras afirmava que o homem era a medida de todas as coisas. Platão inverte essa norma e adota em sua *paideía* a reverência ao divino – “Deus é a medida de todas as coisas” (*Leis*, 716 c)

⁵³ Platão os criticou por eles, em sua maioria, atribuírem à ordenação cósmica causas naturais. Toda a realidade seria explicada conforme o materialismo. Mesmo Anaxágoras que havia intuído uma inteligência divina, não fez dela a causa de ordenação do cosmo e de suas leis.

Em *A República* toda censura à poesia antiga dizia respeito à imagem que Homero apresentava dos Deuses e das coisas divinas. As emoções e comportamentos humanos atribuídos aos deuses do Olimpo passam a ser inadmissíveis segundo Platão. Partindo de um princípio lógico-teológico: “Deus é bom por essência (agathòì tòi ónti), portanto, “Deus não é causa de nenhum mal”⁵⁴ (*A República*, 379 a - 383 c). Platão faz inúmeras críticas aos versos de Homero, mas não é por acaso e nem gratuitamente que ele dirige essas críticas àquele que era considerado o educador da Hélade: todos esses conteúdos poéticos e seus desfechos morais eram ensinados aos gregos desde a infância, moldando, assim, o comportamento dos helenos (HAVELOCK, 1996, p. 44-45).

Além disso, sua crítica aos sofistas representava um repúdio à indiferença religiosa, ao relativismo epistemológico e ao ceticismo que os sofistas nutriam em relação à idéia de uma norma universal nas ciências. Protágoras dizia que sobre os deuses não era possível nada afirmar. Górgias assegurava que não existia uma verdade universal, tudo era relativo. Trasímaco e Cálicles defendiam que a lei da natureza determinava que o mais forte dominasse o mais fraco. Não haveria, assim, nenhuma idéia de isonomia na natureza, fosse ela mecânica ou divina.

A respeito do ensino sofístico, Jaeger observa que os sofistas serviram tanto à democracia como à aristocracia. No pensamento político de Protágoras, encontramos uma tese favorável à democracia; já Cálicles e Trasímaco compartilham a tese mais aristocrática de que na natureza impera a lei do mais forte, logo deveria ser assim na *pólis* (JAEGER, 2003 p. 376-377). Platão acreditava que a hierarquia entre os homens deve ser estabelecida de acordo com a inteligência ou sabedoria. Se o homem deve exercer algum domínio sobre o outro é tão somente com base no critério do conhecimento. Isso reflete o que vem da natureza, pois nela a harmonia do cosmo é fruto da inteligência divina. Tudo na natureza segue seu ordenamento como lei universal. A natureza manda o mais sábio dominar, e o menos sábio obedecer (*Leis*, 690 a - c).

⁵⁴ Adam observa que Xenófanes, Píndaro e outros poetas dramáticos, antes de Platão, haviam proclamado a bondade de Deus, mas explica que o princípio “Deus é bom, logo não é causa do mal” é provavelmente de Platão. (ADAM. J. Apendices to Book II of Republic. Edited critical notes, commentary and appendices by James Adam. London: Cambridge at the University Press, vols. I, 1965, p. 115)

Nesses modelos e ideais de educação Platão confirma, mais uma vez, o problema da deformação política da *pólis*. Enquanto ele via a política como uma ciência fundamentada em valores e princípios universais, os sofistas defendiam que a legislação de cada cidade é mero fruto da “arte” humana e não obra da natureza, que em nada se identifica com as divindades. Diz o Ateniense sobre esses sábios (sophistés):

Para começar meu caro, o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e de certas leis, diferenciando-se uns dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modificá-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza. Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impigem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo o que é imposto pela força vitoriosa... (*Leis*, 889 a – 890 b).

O desprezo pelas normas cívicas não é apenas um fato político como poderia sugerir algum sofista ou sociólogo moderno, mas antes de tudo um problema educacional-religioso que levaria toda a cidade à sedição. A descrença em Deus ou nos deuses, isto é, a impiedade (*asébeia*) é falta das mais graves segundo Platão. O problema do ensino da poesia e seus conteúdos acerca dos deuses, tratado de maneira minuciosa nos livros II e III de *A República*, segundo Jaeger inaugura a teologia ocidental (2003, p. 892). Em Platão, a *paideia* dos poetas apresenta, em seu conteúdo, muitos problemas de ordem moral e epistemológica para que se possa ser tomada como parâmetro curricular da educação. Na maioria das vezes, eles deturpam as virtudes, com exceção de alguns trechos ou versos, pois “por ser divina a geração dos poetas, quando eles cantam animados pela inspiração, não podem deixar de tocar, com a ajuda das Graças e das Musas, em muitas que terão de acontecer” (*Leis*, 682 a). A poesia apresenta uma imagem não condizente com a natureza divina, e ainda confunde a hierarquia das virtudes.

Enquanto em *A República* a poesia é criticada por seus excessos, ao tratar das questões teológicas, nas *Leis*, a sofística é criticada por seu ateísmo. Muitos sábios afirmavam que todos os corpos celestes e suas relações astronômicas eram apenas

produtos da própria natureza e do acaso, não apresentando em sua origem nada de especial ou divino. Não se pode atribuir a nenhuma força superior e inteligente a harmonia universal do cosmo, como pensavam os filósofos. Deus, as leis, a política, tudo isso resulta apenas da convenção entre os homens. Sendo assim, não existe mesmo uma justiça natural em que o homem possa tomar como paradigma, pois tudo é mutável no tempo.

Platão não hesitou em atribuir a essas teorias a causa da impiedade que acometia os jovens de seu tempo e a causa das sedições, ou seja, das guerras internas que assolavam a *pólis* grega "... por adotarem muitos uma norma de vida ditada pela natureza, e que, em verdade, consiste em dominar os outros, em vez de servi-los, conforme a lei prescreve" (*Leis*, 890 b). Numa dimensão política mais ampla, o desejo desenfreado de Atenas de dominar toda a Hélade, desde a Confederação de Delos, pode ser visto como um reflexo dessa cultura materialista. Após a derrota de Atenas para Esparta, as principais cidades gregas cometeram a mesma desmedida de Atenas, alternando o poder através de sucessivas guerras, o que acabou facilitando a conquista da Hélade por Felipe da Macedônia, mais ou menos dez anos após a morte de Platão. Provavelmente, o declínio de Esparta e o fracasso de sua *paideía* militarista, por volta de 387 a.C., levou Platão a considerar, nas *Leis*, que os gregos sofriam do mesmo mal cívico e a origem desse mal estava na má educação que os Estados ofereciam aos seus cidadãos. Sem a crença nos deuses e no princípio de que a lei e a arte provêm da natureza, enquanto inteligência divina, nenhum Estado político encontrará estabilidade por muito tempo, não importando sua forma de governo.

Com razão Ernest Cassirer diz que a reforma religiosa empreendida por Platão em *A República* propunha uma concepção da divindade – a *Idéia do Bem* – que substituíam os deuses míticos (1976, p. 82). Mas só os substituíam enquanto a instância religiosa do Estado estava fundamentada sob as bases do conhecimento superior da metafísica. E isso só valia para a categoria dos filósofos porque estes tinham passado por uma longa formação que os levaria à compreensão da *Idéia do Bem*. Às outras classes bastava uma imagem melhorada dos deuses tradicionais. Pois enquanto esses fossem retratados agindo com a mais vil natureza humana, nunca se encontraria ordem, harmonia e unidade no mundo humano.

Nas *Leis*, ao contrário, Platão não trata do deus metafísico, pois a educação elementar (*smikrá paideía*, 735 a) a que essa obra se dedica, destinada aos cidadãos comuns, não necessita de um aprofundamento nas questões metafísicas destinadas aos filósofos. Era suficiente apenas nesse nível de cultura o respeito à tradição religiosa e algumas precauções argumentativas para provar a existência dos deuses caso fosse necessário. Até aí, nada de novo. Ao tentar renovar a tradição religiosa, o filósofo está repetindo os antecedentes culturais de seu povo. Contudo, a abordagem filosófica empreendida traz algo novo à religião: argumentos lógicos e “científicos” contribuem na demonstração do divino, validando a mesma tradição acerca do elo entre o homem e Deus. Esse elo rompido pode ser refeito novamente se o homem procurar se tornar semelhante a Deus, na medida de suas possibilidades. Deus é o sumo Bem, o modelo eterno das virtudes espirituais, nas quais se assenta a justiça dos homens. Quanto mais praticá-las, mais próximo de Deus o homem estará.

Nas *Leis*, Platão estreita as relações das divindades com os homens. Os deuses tradicionais – Apolo, as Musas e Dioniso, patronos das artes, tornam-se companheiros dos homens e os educam por meio dos próprios cultos e ritos em que estes reverenciam aqueles. Duvidar da existência dos deuses, e de suas salutares participações nas coisas humanas, passa a ser um ato de extrema gravidade. Pois o aprimoramento moral dos cidadãos vem da assimilação de um ideal de excelência cívica que as leis podem expressar como uma exigência ou necessidade teológica: “Deus é a medida de todas as coisas”. Desse entrelaçamento entre política e religião Brisson comenta que

Nenhuma legislação tem sentido se a ação humana não se desenvolve em um contexto social, político e, até mesmo e principalmente, cósmico, dotado de uma certa permanência e regularidade, que somente a divindade pode garantir. Disso se segue, para Platão, que impiedade e o não respeito da lei equivalem-se. A piedade favorece a obediência às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda legislação... (BRISSEON, 2003, p. 30)

Platão está ciente de que onde perdura uma tradição religiosa e o respeito a essas tradições dificilmente alguém cometerá voluntariamente algum ato sacrílego, visto que “...quem acredita, em consonância com as leis, que os deuses existem, em

hipótese alguma cometerá de intento qualquer ação ímpia, nem soltará da boca expressões blasfemas (...) (*Leis*, 885 b). Segundo a fala do Ateniese, só há três ocasiões em que isso pode ocorrer: quando o indivíduo não acredita na existência dos deuses; ou quando acredita, mas acha que os deuses não interferem na vida humana; ou quando professa que eles podem ser influenciados a agirem em favor do indivíduo por meio de oferendas e súplicas.

Apesar de serem poucos os indivíduos que não viriam a acreditar nos deuses, Platão considerava que seriam suficientes para porem em risco a ordem política do Estado. São aquelas pessoas "...nas quais a tradição não teve efeito e as quais não ficaram nem persuadidas pelos mitos nem impressionadas pelos ritos". (BRISSON, 2003, p. 32). Estão divididas em dois grupos: ateus de boa índole, portanto recuperáveis; e aqueles irrecuperáveis, pois chegaram ao cultivo extremo dos prazeres e das dores (*Leis*, 908 b - c). Os primeiros serão levados à "casa de reflexão", ficando lá por cinco anos. Tempo suficiente para serem persuadidos com as argumentações filosóficas do "conselho noturno". Os outros sofrerão pena de morte.

As argumentações do conselho noturno (*nukterinòs súllogos*), para persuadir os jovens dissidentes, fundamentam uma religião natural que afirmam a existência de uma Mente divina que controla o universo e que pode ser comprovado pela astronomia. (1978, p. 343-4). Os pensadores materialistas falharam ao não adotar a mente divina como princípio de toda ordenação do cosmo, deixando-o a mercê das leis físicas da casualidade mecânica. Assim, o legislador viu a necessidade de provar que a mente ou intelecto (*noûs*) como ordenador da matéria só poderia ser anterior à matéria, assim também como a alma é anterior ao corpo. O intelecto é atividade mais nobre da alma e pelo qual a alma move a si mesmo e tudo que ela permeia. Há um intelecto superior no cosmo e ele só pode ser identificado com a divindade que tudo governa. Para sua demonstração, Platão aduz três artigos: o primeiro é a existência de Deus e a perfeição dos movimentos celestes similares à mente divina (893 a – 899 d); o segundo é a providência: Deus governa tudo e nada escapa a sua onisciência (899 d – 905 c); terceiro, Deus age sempre conforme a justiça (905 c – 907 a).

Com a astronomia pode se comprovar a regularidade dos astros, dos corpos celestes que podem ser vistos a olho nu, além de se recorrer aos cálculos matemáticos para demonstrar a regularidade dos movimentos. Brisson diz que

O recurso à astronomia pode parecer insólito a um contemporâneo, mas apresenta várias vantagens aos olhos de Platão. Enquanto os mitos evocados em um certo número de preâmbulos mencionam divindades tradicionais invisíveis, que não se manifestam senão em circunstâncias particulares, a observação do movimento dos corpos celestes é possível quase todos os dias por todos os homens. Ao cidadão das Leis basta, então, levantar a cabeça para se convencer da existência dos deuses e para ser persuadido de que o mundo não está abandonado ao acaso e que o estabelecimento de leis permite, na sociedade, o advento de uma ordem que reproduz a que se manifesta no universo e principalmente no céu (2003, p. 38).

A religião tradicional nas *Leis* também desempenha papel importante no ordenamento social porque também incute um ideal sagrado à constituição da *pólis*. Ela não precisa de argumentações filosóficas, apenas da observação e da prática dos rituais que serão prescritos pelos mais velhos e sábios cidadãos. A comunidade terá um ano litúrgico completo. A cada dia do ano será celebrada uma cerimônia religiosa, ou seja, 365 dias de sacrifícios a alguma divindade “...no interesse da cidade, dos próprios cidadãos e de seus bens” (828 a-b). Além desses sacrifícios diários, serão realizados doze festivais, um em cada mês para o deus que dá seu nome a uma das doze tribos que forma a cidade. Os sacrifícios serão acompanhados de coros, concursos de música e de ginástica (828 b – c). A prática freqüente das atividades religiosas tem a vantagem de despertar nas crianças e nos jovens um senso de companheirismo e comunhão que é essencial para a existência da *pólis*. O Ateniense evoca a antiga tradição para afirmar que os próprios deuses patronos das artes (Apolo, as Musas e Dioniso) são companheiros dos homens nesses rituais:

Mas os deuses, compadecidos da geração dos homens, que só nascera para os trabalhos, estabeleceram pausas em suas atribuições, com a sucessão dos festivais sagrados, e nos deram como companheiros de tais folguedos as Musas, Apolo diretos das Musas, e Dioniso, a fim de corrigirmos com a ajuda dessas divindades, por ocasião de tais festejos, os defeitos de nossa educação (*Leis*, 653 c-d).

A virtude apreendida nessas práticas religiosas é a piedade para com as divindades que regem a comunidade, e nas quais os gregos acreditavam contar com sua presença.

Com o retorno à tradição religiosa, Platão esperava assim resolver boa parte de um problema comum às cidades gregas: as dissensões cívicas que impediam a prosperidade do Estado. Corroboramos Barker ao dizer que para Platão:

...o estado verdadeiro só pode existir com base nesta crença religiosa, e mediante a aceitação deste credo. Fora disto, se se permitir que os princípios do agnosticismo atuem livremente, instalar-se-á o caos, com o triunfo da ética naturalista; chegar-se-á ao estado da natureza, no qual todos exigem direitos correspondentes à sua força (1978, p. 344).

Platão havia observado que qualquer classe que viesse a governar só o faria em proveito próprio, nunca em prol da coletividade. Pois, certamente, falta aos homens a visão idealista de que Deus governa o cosmo de forma desinteressada e para benefício de todos. Só o filósofo tem o conhecimento dessa beatitude, pois é o único que tem consciência de sua responsabilidade política para com seus semelhantes.

CONCLUSÃO

Nas *Leis*, Platão reconhece definitivamente que a *mímesis* é eficaz para a formação moral. As virtudes são internalizadas pela criança mediante um processo assimilativo e emotivo de identificação com o adulto. É com vistas ao prazer da recompensa e ao reconhecimento social que os jovens agem, integrando-se à cultura da *pólis*. Cada ato valoroso é superestimado com a exortação permanente dos cidadãos mais velhos, os tutores, os professores e os guardas das leis que estão sempre atentos aos jovens cidadãos.

Platão tinha a convicção de que nesse estágio de crescimento e formação dos indivíduos, a excelência moral não se daria mediante a lógica conceitual e abstracional do intelecto, previamente treinado na arte dialética. A razão é naturalmente intrínseca ao homem, pois ele é dotado de alma. Mas ela não é uma atividade intelectual pronta, ela precisa ser desenvolvida gradativamente a partir de suas manifestações mais rudimentares. Não basta ter uma alma brilhante – o que corresponde a ser um gênio, se ela não foi educada, desde o florescer da vida, por princípios valorativos que mais tarde a racionalidade poderia explicar. A alma mesmo dotada desse conhecimento pode se desviar da conduta reta, principalmente se não foi acostumada desde cedo a se identificar com a harmonia e a medida da qual ela mesma é dotada em seu estado puramente inteligível (*Leis*, 644 c). Aqui, destacamos o fator emotivo do processo mimético. Mesmo a razão necessita de auxílio da emoção para lidar com a força vital instintiva, a maior parte da alma em cada pessoa (*Leis*, 645 a – b; *A República* 442 a)

Ora, é sendo-se educado no meio termo da sensação de prazer e dor que começamos a ter uma noção de limite que a vida instintiva adoraria expandir até o exaurir de suas forças. É por conta desse elemento insaciável que alguém, como Leôncio, filho de Agláion, poderia não resistir olhar um cadáver vítima da mais terrível e lamentável violência (*A República*, 439 e).

A psicologia de Platão, ao longo dos seus escritos, delinea, de forma precisa, o que diz respeito a uma teoria da alma e do homem. Ela esboça com consciência os princípios ontogenéticos da evolução humana (considerando-se principalmente a cosmologia do *Timeu* e a influência da ciência médica de Hipócrates) e sua psicogênese do conhecimento. É o pressuposto dessa evolução que leva Platão a se afastar da maneira radical socrática de perceber alma apenas como ente intelectual, que seria desperto com o método dialético-maiêutico, a exemplo do escravo de *Mênon*, que foi capaz de recordar um conhecimento matemático que estava adormecido. As vias de interpretação do conhecimento, como reminiscência, quase sempre levam a uma conclusão equivocada de que a educação platônica se pauta demasiadamente em princípios idealísticos, o que em parte ocorre no que diz respeito à origem e à natureza da alma, mas também obscurece o lado “empírico” e observacional que Platão recorre para explicar a natureza humana em sua relação com meio-ambiente.

É necessário, pois, que a criança desenvolva suas disposições naturais para se poder perceber sua real inclinação a um determinado fim (*télos*) na pólis em que ela vive. A intensidade do prazer para determinada atividade é um forte indicativo de que sua vocação pode estar aí definida. As limitações cognitivas e intelectivas a determinados conteúdos é outra forma de separá-lo de um grupo que pode ir mais além na busca do conhecimento. Mas enquanto não chegam a essa fase de diferenciação, as crianças devem ser tratadas de maneira igual. Ensinam-se a elas noções elementares da matemática através de suas implicações práticas; a piedade pelos credos e práticas religiosas, a coragem pela prática dos exercícios físicos; a temperança ou prudência pela moderação dos prazeres; a justiça pela lealdade cívica. A virtude ou a excelência humana é conjunto de todas essas virtudes (*Leis*, 629 c – e). Somente a legislação que congrega todas essas virtudes ao mesmo tempo é capaz de instituir a mais bela *paideía* e formar o homem mais perfeito.

O valor institucional de um Estado e de suas leis pode ser medido por sua capacidade de perpetuar-se em sua identidade integradora através da cultura e formação de seu povo. O nível dessa cultura está em duas instâncias: uma superior, que exerce o comando em favor do Estado, reservada a poucos, naturalmente aptos

para ela; e uma outra, razoável e satisfatória, em que todos os homens comuns serão educados para servir e viver dos benefícios da primeira.

A desordem e o mau funcionamento do Estado político são causados pela dissensão cívica entre os seus cidadãos. Devido à sua natureza mortal, o homem quase sempre é impelido a querer mais que os outros e a só se ocupar com seus interesses pessoais, por fugir irracionalmente da dor e procurar o prazer (*Leis*, 875 c). A constatação desse fato induz o legislador a dotar as leis de uma função mediadora dos conflitos e consagrar à *sophrosýne* (comedimento, moderação e temperança) o papel de virtude mais importante. A falta de comedimento na demarcação dos interesses particulares é um indício de que o governo da razão, que deveria imperar no interior do indivíduo e na estrutura administrativa da pólis, foi subvertido pela anarquia dos instintos.

O instinto por sua vez é irracional (*alogós*), ele não dialoga diretamente com a razão, o intelecto, pois só a razão é capaz de dialogar com a razão. Porém o instinto traz em si certa maleabilidade que o torna até certo ponto passível de persuasão pela razão. É possível satisfazê-lo em parte e conduzi-lo a uma dada direção, tal como os deuses o fazem com o homem, seu fantoche, pelo fio do *lógos* (*Leis*. 644 d – 645 b), procurando direcioná-lo para a melhor vida, aquela que é também a mais agradável para a divindade. Ora, a vida mais agradável é o estado gentil e benigno e pacífico da alma (792 c –d).

A educação dos instintos possibilita, assim, a associação entre os indivíduos e os conduz a uma paz duradoura. Vencendo a pior guerra, que é a guerra interior razão *versus* instinto, o homem torna-se dócil, receptivo, e reconhece o outro de maneira fraterna. Mas como o melhor juiz é aquele que concilia as partes antagônicas sem extinguir nenhuma das duas, o advento da razão também não deve e não pode extirpar completamente os instintos, pois, no homem, ela está fadada a conviver com eles. Analogamente ao “artesão divino” na cosmologia do *Timeu*, que imprime a beleza do movimento ordenado à matéria caótica, a parte racional do homem necessita enquadrar os instintos numa satisfação comedida através de determinados movimentos corpóreos.

Na prática isso acontece quando a alma desordenada é posta em contato com instrumentos educativos externos que a conduzirão ao semelhante movimento do cosmo. É a razão que vem de fora – pode-se dizer o plano político-educativo do divino legislador – que vem em auxílio da alma concebida no fluxo do mundo sensível. O legislador recorreu às artes imitativas mais nobres para tal missão: a música e a dança. E chegou mesmo a considerar mal-educado quem não fosse instruído nessas artes.

Percorrendo esse itinerário das *Leis*, percebemos a importância da imitação na educação platônica, e o quanto Platão tinha consciência dessa descoberta grega. A *mimesis* tem como função comunicar um modelo estético da conduta e da vida: a imagem cívica do bom cidadão. Se algo mais nos diálogos não foi dito como gostaríamos que fosse, é porque a natureza do diálogo, para manter sua vivacidade dramática e concorrer com as obras dos seus adversários trágicos, o impedia.

REFERÊNCIAS

I – Obras de Platão

PLATON, *Œuvres complètes*. Trad. A. Croiset, L. Robin, A. Diès et al., Paris: Belles Lettres, 1920 e segs. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé)

PLATÃO, *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: UFPA, 1972 e segs. (Coleção Amazônica)

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 5 ed., 1987.

PLATÃO. *Sofista e Político*. Trad. José Cavalcante de Sousa (et all.). São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 1999.

Platone. *Opera Completa*. Edizione elettronica a cura de G. Iannotta, A. Manchi, D. Papito. Índice dei nomi e degli argomenti a cura de G. Giannantoni. Roma: Laterza. S/d.

THE REPUBLIC OF PLATO. Edited critical notes, commentary and appendices by James Adam. London: Cambridge at the University Press, vols. I and II, 1965.

II – Autores antigos

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. Eudoro de Souza. Edição Bilingue: Grego-Português. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Coleção os Pensadores.

HOMERO. *A Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 4 ed. Rio de Janeiro: EDIOURO, 2004.

III – Outros autores

AZARA, Pedro. *La imagen el ovido; el arte como engaño em la filosofía de Platon*. Madrid: Siruela, 1995.

BARROS, G. Rainha Filósofo na República de Platão. Disponível em: <<http://www.paideuma.net/gilda.doc>>. Acesso em: 29 set. 2008.

BASTOS, C. L. G. B. *Dioniso e Apolo: uma reflexão sobre a dança a partir das Leis de Platão*, 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Unicamp. Campinas.

BENOIT, H. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Moderna, 1996.

BARKER, A.; WARNER, M. *The language of the cave*. Canadá: Academic Printing & Publishing, 1992.

BARKER, E. *Teoria Política Grega*. 2 ed .Trad. Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1978.

BERVEILLER, M. *A Tradição Religiosa na Tragédia Grega: Ésquilo e Sófocles*. Trad. Violeta de Alcantara Carreira. São Paulo: FFLH/USP, Vol. I, 1935.

BOURCIER, P. *História da dança no Ocidente*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOYANCÉ, P. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*. Paris: Éditions E. De Boccard, 1972.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2000, vol. I, II e III.

BRISSON, L. *Platon: les mots et les mythes – comment et pourquoi Platon nomma le mythe*. Paris: Éd. La Découvert, 1994.

BRISSON, L. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. *Kriterion*. Belo Horizonte, nº 107, Jun/2003, p.24-38.

BRUN, J. *Os pré-socráticos*. Ed. 70. Lisboa, 1968.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

CASSIN, B. *O efeito sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005.

- CASSIRER, E. *O Mito do Estado*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- CHATELET, F. *Platão*. Porto: Res; Col. Substância, 1965.
- CHAUÍ, M. *Introdução à História da Filosofia: Dos pré-socráticos a aristóteles*. Ed. ver.amp. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COLLI, G. *O Nascimento da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1998.
- COLLINGWOOD, R.G. *Ciência e Filosofia*. 2 ed. Lisboa: Editorial Presença - Martins Fontes, s.d.
- CONRFORD, F.M. *Principium sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego..* Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian.
- COOPER, J. M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- CROSS, R.C. and WOZLEY, A.D. *Plato's Republic: a philosophical commentary*. London: Macmillan, 1991.
- DESCHOUX, M. *Platon ou le jeu philophique*. Paris: Belles Lettres, 1980.
- DIÈS, A. *Autour de Platon – Essais de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- DROZ, G. *Les mythes platoniciens*. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- DUHOT, J.- J. *Sócrates ou despertar da consciência*. São Paulo: Loyla, 2004.
- ELIAS, J. *Plato's defence of poetry*. State U. of N.Y. Press, Albany, 1984.
- FLACELIÈRE, R. *A vida quotidiana dos gregos no século de Péricles*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s.d.
- FOUILLÉE, A. *La filosofia de Platón*. Buenos Aires: Edciones Mayo, 1943.
- FRIAS, I. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2005.
- FRIEDLÄNDER, P. *Plato: an introduction*. Tranlated from the German by Hans Meyerhoff. N.J: Princeton, 1969.
- FULLERTON, M.D. *Arte grega*. São Paulo: Odysseus, 2002.

GADAMER, H.-G, *Dialogue and dialectic: eight hermeneutical studies on Plato*. Translated and with an introduction by P.Christopher Smith. Yale University Press, 1980.

GOLDSCHMIDT, A. *A Religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo P. Pereira. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1963.

_____. *Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. São Paulo: Loyola, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.

HAVELOCK, E. *Prefácio a Platão*. São Paulo: Papyrus, 1996.

_____. *A Revolução da escrita na Grécia e suas conseqüências culturais*. São Paulo, UNESP/Paz e Terra, 1996.

HIRSCHBERGER, J. *História da Filosofia na Antigüidade*. São Paulo: Ed. Herder, 1969.

HUISMAN, D. *SÓCRATES*. São Paulo: Ed. Loyola: 2006.

HUMPHREYS, S., *Filosofia e Religião na Grécia: Dinâmica de Ruptura e Diálogo*. Trad. Lúcia Las Casas e Jacyntho L. Brandão. In: **CLASSICA**, vol.3, Ano III, 1990.

IGLÉSIAS, M. "Platão: a descoberta da alma". In: Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, p.29-31, jan./dez., 1987.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.

JEANNIÈRE, A. *PLATÃO*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

JOLY, H. *Le reverserment platonicien: logos, episteme, polis*. Paris: J. Vrin, 1974.

KOIRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

KLOSKO, George. *The Development of Plato's Political Theory*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2006.

KRENZ, Arthur A. *Play and Education in Plato's Republic*. Disponível em: <<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Educ/EducKren.htm>>. Acesso em: 15 set. 2008.

COSTA LIMA, L. *Mímesis e modernidade: formas das sombras*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

LIMA, Paulo B. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LODGE, R. C. *Plato's theory of art*. London: The International Library of Philosophy, 2001.

MANON, S. *Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MARROU, H.-I. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EDPU, 1990.

MONDOLFO, R. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. 3. ed. São Paulo: Mestre Jou, 1971.

_____. *Sócrates*. São Paulo : Mestre Jou, s/d.

MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Ed. UNB, 1979.

MOUTSOPOULOS, E. *La musique dans l'œuvre de Platon*. 2 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

NASCIMENTO, Zylpha B. C. *A música em Platão: Arte ou Ciência?* 2003. Tese (Doutorado em Filosofia) Unicamp. Campinas, 2003.

NASSER, N. O *Ethos* na música grega. In: *Boletim do CPA*, Campinas, n. 4, p. 241 - 254, jul./dez. 1997.

NICHELE PAULO, M. *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS: 1996.

NUNES, C. A. *Marginalia Platônica*. Belém: UFPA, 1973.

NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PAPPAS, N. *A República de Platão*. Lisboa: Edições 70, 1995.

PANOFSKY, Erwin. *Idea: a evolução do conceito de belo*. São Paulo, Martins Fontes, 1994.

PAVIANI, J. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

PELLEGRIN, A de. *Filosofia, estética e educação: a dança como construção social e prática educativa*, 2007. Tese (Doutorado em Educação)

REALE, G. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. *História da Filosofia*, Vol. I. São Paulo: Paulus: 1990.

ROBIN, L. *Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 3 éd., 1994.

_____. Platão. 3 ed. Lisboa: Ed. Inquérito, s/d.

ROBINSON, T.M. *A Psicologia de Platão*. São Paulo: Loyla, 2007.

ROHDE, E. *Psique: el culto de las alma y a la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Barcelona, Ed. Liberales 7 Ed. Labor, Vol. II, 1973.

ROSS, David. *Plato's theory of Ideas*. Oxford, Clarendon Press, 1976.

SAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: AGIR, 1959.

SCHULL, P. -M. *Platon et l'art de son temp: (arts plastiques)*. Paris: Presses U. de France, 2 ed./ver. Et augen, 1952.

SCOLNICOV, S. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.

SCHLEIERMACHER, F. *Introdução aos diálogos de Platão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SILVA, B. D.M. Sobre a educação musical pela *mousikhé* na República. **Exagium**, Vol I, abril de 2008. Disponível em: <<http://www.revistaexagium.com/1/bsilva.pdf>> Acesso 15/07/2008.

SZLEZÁK, T.A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SOUSA. J.R.A. A prova do Vinho: embriaguez, educação e prazer nas *Leis* de Platão. *Caderno de Atas da ANPOF*, n. 1, 2001. Suplemento do Boletim do CPA, n. 10, ago./set. de 2002.

_____. *A negação dialética da poesia em A República de Platão*, 2002. 126 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Unicamp. Campinas.

ROMERI, L. Paideia e Logos nas *Leis* de Platão. *Boletim do CPA*, n. 13/14, jan./dez. 2002.

VERNANT, J.P. *As origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989.

TAYLOR, A. *Plato*. New York: Books for Libraries Press, 1971.

TATE, J. 'Imitation' in Plato's Republic. In: **The Classical Quaterly**, vol. 22, nº1, 1928.

TREVISAN, A. L. *Filosofia da Educação: mimesis e razão comunicativa*. Ijuí: Editora UNIJUÍ: 2000.

TRABATTONI, F. *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1994.

VELOSO, C.W. *Aristóteles Mimético*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 12.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VLASTOS, G. *O universo de Platão*. Brasília: UNB, 1987.