

Universidade Estadual de Campinas
Faculdade de Educação

Dissertação de Mestrado

**A educação em Platão: a formação do guardião por meio da música
na obra *A República***

Autor: Daniel Figueiras Alves
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Lidia Maria Rodrigo

Campinas
2010

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**Título: A educação em Platão: a formação do guardião por meio da música na
obra *A República***

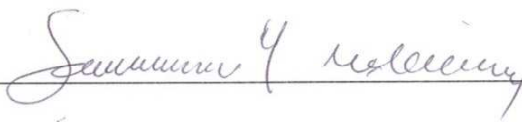
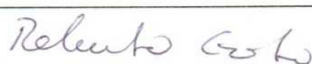
Autor: Daniel Figueiras Alves
Orientadora: Lidia Maria Rodrigo

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação
defendida por Daniel Figueiras Alves e aprovada pela Comissão
Julgadora.

Data:

Assinatura: .....
Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:

© by Daniel Figueiras Alves, 2010.

**Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da
Faculdade de Educação/UNICAMP** Bibliotecário:
Rosemary Passos – CRB-8ª/5751

Alves, Daniel Figueiras.

AL87e A educação em Platão : a formação do guardião por meio da música na obra
A República / Daniel Figueiras Alves. -- Campinas, SP: [s.n.], 2010.

Orientadora: Lidia Maria Rodrigo.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de
Educação.

1. Platão. 2. Educação. 3. Música. I. Rodrigo, Lidia Maria. II. Universidade
Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

10-95/BFE

Título em inglês: Education in Plato : the formation of the guardian trough music in the work The Republic

Keywords: Plato; Education; Music

Área de concentração: Filosofia, e História da Educação

Titulação: Mestre em Educação

Banca examinadora: Profª. Drª. Lidia Maria Rodrigo (Orientadora) Prof.

Dr. Roberto Akira Goto

Prof. Dr. Samuel Mendonça

Profª. Drª. Vania Dutra de Azeredo

Prof. Dr. Silvio Ancizar Sanchez Gamboa

Data da defesa: 31/03/2010

Programa de pós-graduação : Educação

e-mail : danielfigalves@gmail.com

RESUMO

Esta dissertação concentra-se no estudo acerca da *paideia* platônica, delimitada pela questão da formação do guardião por meio da componente tradicional da educação grega: a música. Tal recorte temático está inserido numa contextualização que remonta à Grécia arcaica, narrada pela poesia homérica, e se estende ao período clássico, no qual se insere o pensamento platônico, de modo a confluir num estudo mais pormenorizado do tema, tal como ele é apresentado nos livros II e III da obra *A República*. Inicialmente procura enfocar a concepção de *areté* em que se apoia a concepção platônica da educação do guardião, demarcando sua distinção em relação à *areté* aristocrática, com base na crítica que Platão faz a poesia nesta parte da obra. Depois de um estudo sobre as bases da tradição poética, a dissertação volta-se para *A República*. A metodologia consistiu numa leitura estrutural do texto do filósofo, e também na contextualização do seu pensamento dentro do universo regulado pela tradição, com vistas a compreender melhor o embate entre Platão e a poesia.

Palavras-chave: Platão; educação; música.

ABSTRACT

This dissertation focuses on the study of the Platonic *paideia*, bounded by the training model of the Guardian through the music: traditional element of Greek education. This thematic focus is set in a context that goes back to ancient Greece, narrated by Homeric poetry and extends in the classical period in which falls the platonic thought, in order to converge on a more detailed study of the topic, as it is presented in Books II and III of the work *The Republic*. Initially focuses specifically on the conception of *areté*, which supports the Platonic conception of education of the guardian, marking their distinction in relation to aristocratic *areté*, based on criticism that Plato makes the poetry in this part of the work. After a study on the bases of the poetic tradition, the dissertation turns to *The Republic*. The methodology consisted of a Structural reading of the Platonic work, and also contextualize his thought within the universe governed by tradition, in order to better understand the confrontation between Plato and poetry.

Keywords: Plato; education; music.

À educação pública,
pensada e defendida por Platão,
que assegurou minha formação desde o início.

AGRADECIMENTOS

Pai, mãe e família.

À professora Lídia, que orientou meu trabalho com muito empenho e atenção ao longo de dois anos, oferecendo condições metodológicas e apresentando conteúdos bibliográficos que tornaram possível a presente pesquisa.

Agradeço também à banca de seleção do mestrado, composta pelos professores Silvio Gamboa, Lidia e Roberto Goto, autênticos educadores (autenticidade platônica) que me concederam a oportunidade de ingressar no programa de Mestrado em Educação da Unicamp.

Aos professores Wilson Galhego e Amine Galhego, pela colaboração ao longo do processo de escrita da dissertação.

Aos colegas de curso e de vida: Carlos Willians, Eduardo Jordão, Agida Santos, Ana Marotias, Roselaine Bolognese, Francisco Souza, Daniel Viúde, Aparecida Nunes, Viviane Cardoso e Cláudia Bonfim, pela amizade e auxílio ao longo dos estudos.

Aos funcionários da Faculdade de Educação, sobretudo Nadir, pelas valiosas dicas.

Agradeço, finalmente, aos órgãos públicos:

À Escola Pública Paulista, sem a qual não poderia ter ingressado na carreira docente e sobrevivido nos meses iniciais do mestrado e à Capes, que me ofereceu as condições materiais para pensar o menos material possível.

SUMÁRIO

Introdução	1
Capítulo I: Sentidos da <i>paideia</i> na Grécia antiga	
1 – Importância dos gregos como educadores	6
2 – <i>Paideia</i> tradicional: a arte das musas e a <i>areté</i>	12
3 – <i>Paideia</i> sofística no período clássico	18
4 – <i>Paideia</i> platônica	22
Capítulo II: O projeto político-pedagógico de Platão em <i>A República</i>	
1 – A justiça como elemento norteador	27
2 – O processo de investigação da justiça na alma e no Estado	32
3 – A educação para a justiça	41
Capítulo III: A educação dos guardiões por meio da música	
1 – A educação musical dos guardiões	49
2 – Crítica ao conteúdo da poesia	52
3 – Crítica às formas poéticas	60
4 – Crítica aos elementos técnicos: harmonia e ritmo	66
Considerações finais	73
Bibliografia	76

INTRODUÇÃO

Este trabalho concentra-se no estudo da formação musical dos guardiões em *A República* e tem por objetivos: 1) circunscrever a pesquisa à questão da educação do guardião, tomando por base o terceiro livro de *A República*, subsidiada por outras passagens da mesma obra e por bibliografia especializada sobre o tema; 2) examinar historicamente as diferenças de sentido entre a *areté* aristocrática presente na tradição poética e o sentido de *areté* buscada por Platão no contexto da Grécia clássica, considerando as exigências inerentes à formação do cidadão da *pólis*; 3) situar o projeto político-pedagógico de formação do guardião no contexto desta obra, determinando seu lugar e sua função no interior da cidade ideal; 4) determinar como a concepção platônica de *areté* se especifica na formação do guardião, tendo em vista as necessidades do seu projeto de *pólis*; 5) examinar como essa educação se processa com base na música e na poesia e em que medida o recurso a esse procedimento educativo exige um confronto com a *areté* veiculada pela poesia, notadamente homérica.

A problemática desta dissertação situa-se na compreensão do modelo de educação musical proposto por Platão para a formação dos guardiões; para tal, este texto procura efetivamente responder à seguinte questão: de que forma Platão pretende educar, por meio da música, a classe dos guardiões para a vida justa no Estado ideal?

A importância das ideias de Platão para a educação manifesta-se em seu próprio percurso filosófico. Alguns diálogos como *Mênon* e *Protágoras* se ocupam de questões mais particulares e pontuais sobre a educação, como a possibilidade da virtude ser ou não ensinada e o processo de reminiscência da alma; contudo, será em *A República* que o filósofo irá elaborar todo um sistema ideal para a *paideia*. A preocupação de Platão nesta obra consiste em investigar como se deve formar o melhor tipo de homem como cidadão. O projeto platônico de *paideia*, apresentado em *A República*, está voltado para a formação do homem excelente (*areté* cívica) para a vida na *pólis* ideal; para isso, deverá receber um tipo de educação adequada para a edificação da alma virtuosa.

O interesse deste trabalho não consiste em discorrer detalhadamente sobre a formação filosófica da *paideia* platônica, mas sim debruçar-se sobre a etapa educativa

anterior, isto é, a formação primária dos guardiões por meio da música. Para Platão, antes que os homens estejam habilitados a receber uma educação filosófica, deverão ter sua alma devidamente preparada para uma instrução em nível abstrato, promovida pelas ciências matemáticas e pela dialética¹. A educação propedêutica (musical), a qual tem sua matriz na poesia tradicional e na cultura da oralidade do período arcaico, deverá ser ministrada aos cidadãos desde a infância até a fase adulta. Tal formação deverá, ainda, ser acompanhada por diversos processos seletivos de modo a eleger ao final os melhores dentre os melhores cidadãos, dotados de capacidade e formação para legislarem sobre a cidade. Esta etapa pedagógica inicial tem por objetivo estabelecer na alma as bases morais e sensíveis, fundamentais para o controle das emoções e o desenvolvimento da moralidade, elementos básicos para a continuidade dos estudos.

A primeira parte deste trabalho pretende oferecer as bases históricas e contextuais em que se assenta o projeto político-pedagógico de Platão. Tem início uma explicitação do universo cultural dos gregos e alguns de seus termos, tais como *mousiké*, *areté* e *paideia*. A cultura musical é responsável pela formação da *pólis* grega, da concepção de política e cidadão, bem como do próprio pensamento racional, onde estão inseridos os sofistas e o próprio Platão.

A segunda parte contemplará propriamente a compreensão do projeto político-pedagógico estabelecido em *A República*, a partir da ideia de justiça para o Estado e para a alma humana. Somente a Ideia poderá sustentar o projeto educativo do filósofo, pois atua como o fundamento de verdade e realidade para a edificação de toda a *paideia* platônica. Deste modo, esta investigação que propomos não pode seguir outro caminho que não o mesmo trilhado por Platão, quer dizer, o projeto político-pedagógico deverá ter início somente após o esclarecimento da ideia de justiça. Nesta fase, Platão tem de refutar concepções tradicionais e práticas sobre a justiça – os juízos de opinião fundamentados no senso comum e o pragmatismo dos sofistas, para garantir a essência da justiça como valor superior. Em seguida, tem início a explicitação do projeto com a seleção dos indivíduos que merecerão receber este tipo de educação, a qual atuará em duas instâncias: na alma dos indivíduos e nas estruturas do Estado. O Estado é orgânico e perfeito, pois não deriva dos

1 . As ciências matemáticas e a dialética compõem o modelo de educação ministrado aos melhores guardiões, com vistas à formação da classe dos governantes. Este modelo de educação é da esfera do inteligível enquanto a educação musical (cronologicamente anterior) atua de forma sensível na formação dos guardiões.

fatores externos e concretos, mas da própria alma humana. A *paideia* é o instrumento que possibilita a realização da justiça ideal nestas duas instâncias; assim, o projeto educativo platônico é autêntico porque compartilha da mesma autenticidade do mundo ideal.

A terceira parte contemplará o tipo de educação adequada à classe dos guardiões, concentrando-se no elemento musical da *paideia* tradicional. Segundo o próprio filósofo, ela constitui a parte mais importante deste modelo de educação, contribuindo para a formação da alma dos guardiões, dotando-os de virtude para o cumprimento das suas funções no Estado. Platão é um crítico do modelo de educação poética, sobretudo pelo caráter persuasivo e apazível da literatura; por isso, irá propor vigilância e censura sobre a fala do poeta por considerar esta demasiado agradável e convincente ao público. Para o filósofo a moralidade deverá ser preservada por meio de limites e censuras à literatura e à música. O discurso poético deverá ser mutilado e depurado tendo em vista possíveis implicações que obstruam o sentido natural da educação dos cidadãos, qual seja, a justiça.

A finalidade da *paideia* platônica é a educação do Estado; a formação adequada da alma dos cidadãos implicará numa perfeita e justa organização social e política. O interesse final deste modelo de educação é a formação do governante filósofo (educação de nível superior), no entanto, é necessário, antes, preparar a alma deste cidadão para a excelência moral (educação de nível primário), dotando-lhe das bases sensíveis para uma posterior formação intelectual. Platão admite a *paideia* tradicional como tipo de instrução primária, desde que devidamente controlada pela censura da razão e do bem platônicos; por isso, permite ao poeta o papel de educador da juventude.

A metodologia compreenderá uma leitura estrutural de *A República*, sobretudo do terceiro livro, onde estão as ideias fundamentais do projeto educativo para a formação moral do guardião, por meio da música e da poesia. A leitura estrutural permite uma compreensão da lógica interna do diálogo, suas principais ideias e o modo como estas ideias se relacionam entre si. Há uma estrutura e uma lógica interna no discurso platônico, que obedece a um tempo lógico e a uma articulação entre as ideias e os argumentos que as sustentam. Entretanto a leitura estrutural do texto platônico deve vir acompanhada do contexto histórico que o produziu, pois a apreensão da estrutura argumentativa disposta no interior do texto platônico se comunica com seu tempo histórico. O projeto político-pedagógico de Platão, o qual está submetido a um método e um tempo lógicos, não pode ser

separado do seu ambiente, isto é, do período clássico grego e suas transformações econômicas e políticas. Embora o método da leitura estrutural seja empregado na leitura dos textos platônicos, pretende-se aliá-lo a outras formas de abordagem, dada a importância de contextualizar historicamente o pensador e suas indagações (Cf. GOLDSCHMIDT, 1963, p. 144).

A justificativa para uma investigação desta natureza consiste na importância da retomada das origens da pedagogia, do papel da educação em suas origens na Grécia arcaica e clássica. Os processos de educação nunca estiveram separados da sociedade e do momento histórico que os criou. Neste sentido, a educação tratou apenas de realizar o ideal de *areté* da época, o qual só pode ser compreendido quando devidamente situado no seu contexto.

Por ora, devemos apenas advertir que para nós, os ideais não são algo de vago e flutuante, distanciado da realidade. Constituem, com efeito, parte tão intrínseca de nossa vida e da sociedade humana, quanto nossas ações e as instituições sociais, geralmente mais caducas e circunstanciais que os ideais humanos históricos. Finalmente, cremos que para a compreensão de uma e outra realidade educacional – a ideal e a real – é necessário conhecimento não só da Pedagogia, mas também da história geral e da história da cultura em particular, pois sem elas, a história da educação, como a própria educação, não tem sentido. Num momento histórico como o atual, de grande tensão política e profunda crise ideológica, em que se não vêem saídas claras, o estudo da história, particularmente da história da educação, talvez nos possa servir para encontrar a solução dos graves problemas presentes. É possível, com efeito, que realize a educação aquilo que as medidas políticas e governamentais não logrem fazer, se é verdade, como já dizia Platão há vinte e cinco séculos, que não importava muito estivesse o governo em mãos de muitos, desde que se observem rigorosamente os princípios da educação (LUZURIAGA, 1976, p. XV-XVI).

Nunca é demais voltar aos clássicos, principalmente levando em conta que as grandes matrizes da educação ocidental localizam-se precisamente na filosofia grega. Desse ponto de vista o pensamento antigo jamais perde atualidade, como observa Silvio Gamboa em Prefácio ao livro de Soares: “O retorno aos clássicos da educação, como a *paideia* grega, sempre foi pertinente, mas nesta época em que discutimos o papel da educação na formação da cidadania, ganha significativa importância” (SOARES, 2002, p. 9). Platão nos oferece, por meio de seu pensamento, condições para que seja pensada uma série de questões relativas ao conhecimento, à moralidade, ao Estado e à educação; a própria concepção da justiça, do governo da cidade ideal, da instrução moral dos seus cidadãos e da

autenticidade da educação para a formação do homem são elementos filosóficos que contribuem para a compreensão do sentido da educação.

CAPÍTULO I: SENTIDOS DA *PAIDEIA* NA GRÉCIA ANTIGA

1 – Importância dos gregos como educadores

A importância dos gregos para a educação consiste em terem sido eles os primeiros a iniciar um tipo de educação consciente, manifestando um esforço, tão intencional quanto espontâneo, orientado à manutenção e propagação de determinado ideal formativo. A disposição educativa dos gregos é de caráter consciente na medida em que imprimiu voluntariamente na atuação pedagógica elementos oriundos da própria cultura helênica (Cf. JAEGER, 1980, p. 3-4).

Os gregos empregaram parte de seus elementos culturais na construção de um sistema educativo interessado em promover o aprimoramento do homem. Edificaram uma cultura profundamente permeada por matizes artísticos e religiosos, mantida através dos tempos por meio de um esforço pedagógico cômico e comprometido com os próprios valores desta cultura. A educação grega é parte integrante de um projeto helênico de homem construído a partir dos elementos morais, políticos e artísticos, inerentes à própria cultura das musas. A educação grega é a própria demonstração da grandiosidade de um povo que, mesmo depois de transcorridos séculos, ainda permanece como um exemplo singular de uma vontade direcionada para a ampla formação humana (Cf. Idem, p. 3).

A *paideia* compreende em si mesma um vasto conjunto de elementos relacionados à educação e à cultura, tais como a oralidade, a religiosidade, as mitologias e a moralidade. A *paideia* atuou na construção do ideal antropoplástico no homem grego, infundindo-lhe valores de grandeza e superioridade perante os outros povos da época; o elemento antropológico é plenamente valorizado no interior das manifestações artísticas e religiosas, expressas, sobretudo, pela poesia épica.

Os gregos perpetuaram o legado de sua cultura por meio de uma proposta educativa sem precedentes, isto é, por meio da aproximação entre o homem e as divindades, ou ainda, pela própria construção antropoplástica dos seus deuses. Humanizaram todos os fenômenos e poderes superiores da natureza, projetando neles, de forma artística, o ideal grego de existência. A imagem que o grego atribuiu a si mesmo, equiparando-se à mesma categoria das divindades, constitui a mais alta espécie de autovalorização, passando a ocupar uma

posição inovadora dentro da cultura helênica.

A forma humana dos seus deuses, o predomínio evidente do problema da forma humana na sua escultura e na sua pintura, o movimento conseqüente da filosofia desde o problema do cosmos ao problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão e Aristóteles; a sua poesia, cujo tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem e o seu duro destino no sentido pleno da palavra; e, finalmente, o Estado grego, cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e da sua vida inteira: tudo são raios duma única e mesma luz, expressões dum sentimento vital antropocêntrico que não pode ser explicado nem derivado de nenhuma outra coisa e que penetra todas as formas do espírito grego. Assim o povo grego é entre todos, antropoplástico (Idem, 1980, p. 13).

A divindade grega foi construída por este sentimento antropoplástico. O grego projetou seus deuses, seu Olimpo e sua cultura em função deste ideal de superioridade. Esta é, segundo Jaeger, a marca que distingue o povo grego dos povos anteriores no referente ao projeto de educação para o homem. A *paideia*, devidamente inserida neste contexto ateniense, atuou em conformidade com a vontade helênica de enaltecimento do homem, o qual passou a ostentar um *status* elevado dentro de sua própria cultura, cuja importância se equiparou, por vezes, à mesma condição de que gozavam as divindades (Cf. Ibidem).

A transmissão dos ideais pedagógicos esteve intimamente vinculada com o modelo de cultura das musas. A arte das musas (canto, poesia, dança e sonoridade) permitiu ao grego a manutenção dos seus valores por meio da declamação poética e da memória. A cultura musical foi mantida por meio da oralidade e esta memória social tornou possível aos gregos permanecerem enaltificados e imortalizados, por seus feitos e por suas ideias. A educação grega, parte integrante da cultura musical, atuou artisticamente na formação dos valores dos gregos. Promoveu, por meio da literatura e da oralidade, a difusão e o estabelecimento do ideal humano helênico.

A propagação deste ideal formativo se fez por meio do impulso artístico, notadamente configurado pela potência da linguagem oral da época. A cultura plenamente caracterizada pelos elementos sensíveis e artísticos da linguagem lançou mão de um mecanismo, igualmente sensível e artístico, para a propagação do seu conteúdo. A poesia se afirmou como o modelo pedagógico substancial no seio desta cultura; por isso, a educação grega é essencialmente artística. O modelo de cultura musical grego dá origem a um sistema educativo, ao mesmo tempo consciente e voluntário, nascido a partir da marca

antropoplástica dos gregos (Cf. Idem, p. 16-17).

O ideal grego de homem não é um elemento exterior à vida, pelo contrário, emana do caráter orgânico e original do universo cultural dos gregos. Nasce de um impulso natural e artístico que representa o indivíduo como parte de um todo, de um cosmos. A concepção de *physis* para os gregos é constituída, íntima e fundamentalmente, pela variedade de elementos e aspectos da sociedade, desde os corpos físicos até as instituições políticas. O termo *physis*, ordinariamente interpretado como natureza, também compreende um vasto conjunto existencial (seres, coisas, entidades, objetos), perfeitamente ordenado e disposto num mesmo universo orgânico. O saber enciclopédico e a autonomia do indivíduo nesta cultura, bem como a própria organização das estruturas sociais, tudo isso é parte da mesma natureza originária (Cf. CAMBI, 1999, p. 72-73).

A propagação dos valores e do ideal humano ocorreu ao largo do período de formação da *pólis*, ainda no período arcaico. A *paideia* tradicional, sobretudo por meio das epopeias homéricas, construiu os pilares da organização social da cidade grega no período clássico. A poesia, em sua dimensão pedagógica, construiu as bases da sociedade grega e a estrutura política do Estado, permanecendo como um instrumento educativo por excelência.

Foi somente no período clássico de Atenas, em função do grande desenvolvimento econômico, que a *paideia* tradicional sofreu reformulações. Tais reformas sofridas pela antiga *paideia* só podem ser compreendidas se consideradas num espaço e num tempo bem definidos, bem como pela relação entre seus personagens. O desenvolvimento econômico de Atenas neste período é capital para a compreensão das mudanças políticas e sociais que surgiram no período clássico. O período clássico ateniense ofereceu as condições para o surgimento de procedimentos e ideias pedagógicas inovadoras. Neste sentido, é possível estabelecer um modelo ateniense de *paideia*, resultado do incremento de novos elementos e valores advindos de fora de Atenas, notadamente por meio da contribuição intelectual dos sofistas.

A sociedade ateniense do início do século IV a.C. era composta por três categorias legais: os cidadãos, os metecos e os escravos; cada qual ocupava um papel político e um *status* social diferenciado dentro do Estado ateniense (Cf. AUSTIN, 1972, p. 97). Há aqui uma nítida separação entre os indivíduos que compõem a categoria dos cidadãos e os demais: a posse da terra como único fator de distinção entre os membros desta sociedade.

Os cidadãos, também denominados por eupátridas (bem-nascidos), gozavam de uma favorável condição social cuja origem remonta ao arcaico, na tradição aristocrática guerreira. Por serem os detentores da posse da terra, os eupátridas estavam desobrigados de trabalhar para sua própria subsistência; isso possibilitou o tempo livre para execução de tarefas nobres dentro da cidade. A dispensa do trabalho, assegurada pela posse das terras e dos escravos, possibilitou a manutenção do *status* social e das condições para o pleno desenvolvimento da formação moral e física (Cf. Idem, 100-102).

Os metecos não eram considerados cidadãos, apesar de gozarem de uma vida livre no interior de Atenas. A categoria social dos metecos se compunha de atenienses e não-atenienses, que efetiva ou regularmente permaneciam e exerciam atividades na cidade. O estrangeiro que passava por Atenas e permanecia por um período mais prolongado (por volta de um mês) deveria registrar-se como meteco, sob a pena de ser vendido como escravo; o mesmo acontecia aos metecos que não cumpriam as obrigações tributárias para com o Estado. A cobrança de tributos dos cidadãos (eupátridas) recaía sobre seus bens materiais e sobre suas propriedades fundiárias, mas não sobre sua pessoa; por isso, o descumprimento desta obrigação não resultava na escravidão, mas na perda de propriedade. Os tributos sobre pessoas simbolizavam o estatuto de inferioridade dos metecos em relação aos cidadãos de Atenas; tal situação era estendida à condição política dos estrangeiros na cidade, destituídos de meios para a participação nas decisões do Estado. “Os metecos não tinham qualquer direito político: não podiam tomar parte na assembléia nem no conselho, nem ocupar nenhuma magistratura” (Idem, p. 103).

O Estado ateniense necessitava, cada vez mais, da presença e do trabalho dos metecos na cidade, uma vez que prestavam serviços fundamentais para a manutenção e desenvolvimento da economia de Atenas. Tornaram-se indispensáveis ao estilo de vida ateniense no período clássico, mas permaneciam ainda excluídos da participação política. Os estrangeiros que compunham parte da categoria dos metecos trouxeram para a cidade muitas inovações, especialmente para as navegações e trocas comerciais, fatores que em pouco tempo transformaram Atenas na maior potência econômica da época. Contudo, o ambiente economicamente favorável para os produtores, comerciantes e navegadores ainda não promovera nenhuma conquista de âmbito político. Os metecos ostentavam significativo poder econômico, mas ainda não haviam conquistado os direitos e o poder político.

Os escravos representavam o estamento mais baixo da sociedade ateniense, entretanto exerciam as mesmas atividades que os metecos, com a diferença de que trabalhavam para suprir as necessidades materiais de outros além das suas próprias (Cf. Idem, p. 104-105). A condição do trabalho era considerada degradante na época, pois impedia que o indivíduo pudesse dedicar seu tempo a outras atividades consideradas nobres, como os estudos e o treinamento militar. O ócio era tido como um direito natural da aristocracia, que dispunha de meios materiais para a manutenção das suas atividades políticas, intelectuais e militares. Um aristocrata poderia ser rebaixado à condição dos metecos, isto é, perderia o privilégio do ócio e teria que trabalhar para sua própria subsistência. A ascensão à nobreza estava restrita à hereditariedade, pelo sangue e estirpe; o direito ao ócio garantido ao eupátrida desde o seu nascimento em berço aristocrático (Cf. Idem, p. 106).

Os trabalhadores não recebiam o mesmo tipo de formação que os cidadãos atenienses. O modelo de educação tradicional era ministrado somente aos aristocratas que dispunham de condições para se dedicarem aos estudos. A riqueza não era medida pela quantidade de bens materiais, mas pelo tempo livre destinado à *paideia*. Os metecos recebiam instruções de caráter rudimentar e técnico, ministradas pelos familiares de forma hereditária e considerando apenas o desempenho limitado de suas atividades de trabalho. A *paideia* arcaica, contudo, é um tipo de instrução própria da aristocracia, e atua na propagação dos seus valores. Neste sentido, não poderia haver afinidades entre este modelo de educação tradicional e a categoria dos metecos, em pleno desejo de conquista de direitos e poder político, uma vez que esta espécie de conformação tradicional representa a própria encarnação do ideal aristocrático e a manutenção do estilo de vida da nobreza ateniense (Cf. JAEGER, 1980, p. 22).

A ascensão econômica e o crescimento da importância dos metecos na sociedade ateniense foram fatores que promoveram uma maior abertura política, oferecendo-lhes alguma participação por meio da concessão de direitos. As reformas promovidas por Sólon e Péricles foram responsáveis por importantes mudanças na estrutura da cidade: o fim da escravidão por endividamento, a supressão do escravismo de origem ateniense e o aperfeiçoamento da democracia por volta do ano 400 a.C. permitiram aos metecos maior participação na política de Atenas (Cf. Idem, p. 98).

Após a instauração da democracia ateniense e a ampliação da participação na política foi necessário promover um tipo de educação distinto do modelo tradicional: uma educação voltada para as necessidades políticas, que preparasse o cidadão para uma maior atuação nas decisões políticas da cidade. A educação tradicional não era adequada ao estilo de vida democrático², pois promovia a manutenção dos ideais aristocráticos, contrários à nova sociedade urbana. Esse modelo tradicional não poderia dar respaldo às necessidades práticas e intelectuais da categoria social emergente que reivindicava, de forma gradual e constante, participação no poder político da cidade e que ao mesmo tempo carecia de ser educada para a contemplação de tais objetivos. A camada ascendente dessa sociedade que se estruturou em pleno período clássico ainda não dispunha dos mesmos instrumentos, sobretudo pedagógicos, para a disputa política. Os metecos estavam numa situação de desvantagem instrutiva em relação à aristocracia, formada pela *paideia* tradicional (Cf. Idem, p. 312).

O modelo de *paideia* antiga não interessava aos metecos; por isso, reclamaram uma educação adequada às suas aspirações políticas, como forma de se contrapor à educação tradicional. Desta forma, só foi por meio de um tipo específico de educação intelectual, promovida pelos sofistas, que essa categoria emergente obteve a formação necessária para a partilha do poder político em Atenas. O movimento sofista supriu esta necessidade pedagógica permitindo que os metecos se consolidassem na sociedade ateniense do período clássico enquanto parcela politicamente ativa. Ademais, reformulou a *paideia* tradicional acrescentando-lhe um caráter citadino e pragmático, voltado para o ensino dos saberes técnicos e pautado pelo bom uso da linguagem, isto é, proporcionando conhecimentos úteis e apresentados de maneira atraente (Cf. CHAUI, 1994, p. 123).

O modelo de educação sofístico será condenado por Platão; cuja crítica recairá especialmente sobre o caráter pragmático, persuasivo e relativista da *paideia* dos sofistas. Para o filósofo a educação sofística não é capaz de acercar-se do conhecimento verdadeiro nem do bem; por isso, os sofistas não podem ser considerados autênticos educadores, haja vista que a autenticidade da educação (*paideia* filosófica) só pode ser alcançada por meio da ascensão à ideia (Cf. MONROE, 1968, p. 55). Platão parte de uma necessidade substancial,

2 . Democracia deve ser compreendida no contexto ateniense do período clássico: participação política ampliada a todos os cidadãos da *pólis*. O estilo de vida democrático permitiu aos não-aristocratas participarem do poder, desde que pertencessem à categoria de cidadãos: homens não escravos.

qual seja, a verdade ideal das coisas para a construção do seu projeto político-pedagógico. Sem uma fundamentação ideal das coisas (realidade ideal), não é possível a educação verdadeira. A educação para o filósofo é a *paideia* em seu sentido mais profundo: forjar a alma do homem para a contemplação da ideia.

O período clássico ateniense é o ambiente para as transformações políticas e pedagógicas; por isso, a investigação sobre o sentido da *paideia* ateniense deve contemplar essas mudanças e seus agentes. Os sofistas e Platão encontraram no período clássico e na Atenas democrática as condições necessárias para o desenvolvimento de suas respectivas concepções pedagógicas. Ademais, partem da própria *paideia* antiga, consolidada na cultura musical e na sociedade helênica como fundamento de ordem moral e intelectual, para dar cabo de seus respectivos modelos educativos: a *paideia* prática promovida pelos sofistas e a *paideia* filosófica de Platão (Cf. JAEGER, 1980, p. 581).

2 – *Paideia* tradicional: a arte das musas e a *areté*

A cultura musical tem origem numa época muito anterior ao período clássico. Remonta a um momento histórico em que nem o alfabeto nem a palavra escrita eram utilizados como agentes de comunicação ou meios de preservação da memória coletiva na sociedade. A arte das musas não apenas ocupou o posto de promotora da cultura e das atividades intelectuais, mas atuou também como o mecanismo de legitimação da palavra e concessão de veracidade ao discurso poético. O discurso proferido pelo poeta encerra em si mesmo, pela própria força da narrativa mítica acreditada, um conteúdo de verdade inquestionável. A palavra poética advém das musas; por isso, é capaz de promover no ouvinte a imediata empatia e desejo de assimilação deste conteúdo encantado e divino (Cf. KRAUZ, 2007, p. 15-18).

O termo *mousiké* abarca uma ampla gama de atribuições às funções ou papéis atribuídos à arte das musas.

Quando associado às musas, é portador da inspiração poética e do conhecimento. Extensivo à cultura, e, no caso contrário, como sua negação *a-mousos* “inculto”, “ignorante”. Também extensivo à música (em sentido estrito), poesia, filosofia. (...) A explicação etimológica mais provável associa a palavra *mousa* a *manthanein* (*manthano*) “aprender”, sendo esta última também a raiz da palavra “matemática” (TOMÁS, 2002, p. 40).

Por meio do discurso das musas os homens podem participar do universo infinito da memória, quer dizer, o discurso mítico permite aos mortais o acesso ao conhecimento inquestionável e eterno, dotado de verdade e misticismo. A origem divina do conteúdo atuou como atestado de veracidade, concedendo ao seu porta-voz, o poeta, um *status* de destaque na sociedade musical. O poeta estava situado numa posição privilegiada na medida em que ostentava maior proximidade aos deuses. Este mesmo título o qualificava como um ser mortal eleito para a execução de uma tarefa designada pelas musas; sua fala atuava como uma espécie de conexão entre o humano e o divino, o ordinário e o memorável. O poeta era sempre aedo, pois aquilo que recitava não era de sua criação, mas o discurso divino encarnado na sua fala (Cf. KRAUZ, 2007, p. 15-18).

A autoria das obras poéticas era atribuída às musas. Os grandes poetas, como Homero e Hesíodo, apenas eram os portadores da palavra poética, mas não seus criadores; por isso, a poesia consistiu num instrumento educador de tamanha magnitude. Não era o poeta quem falava em seu próprio nome, mas as divindades que o utilizavam como instrumento para a manifestação da palavra divina, da verdade absoluta e inquestionável.

As musas ensinaram uma vez a Hesíodo uma canção gloriosa enquanto guardava as suas ovelhas no *Hélicon* (...). Homero nunca se identifica [em seus poemas]. A responsabilidade pela composição, quer da *Ilíada*, quer da *Odisséia*, é atribuída à musa, que é convidada a cantar a *Ilíada* e a recitar a *Odisséia* (HAVELOCK, 1996a, p. 32).

A tradição por meio da oralidade propagou e manteve grande parte dos conteúdos culturais da sociedade grega arcaica. Atuou como um instrumento técnico e orgânico, estruturado em torno de uma rítmica e adequado à educação. O poeta utilizava os recursos da oralidade para assegurar a memorização de sua narrativa; neste sentido, a linguagem e o acompanhamento melódico também influenciaram neste processo de memorização. Havia a necessidade de manter conservada na memória coletiva toda a narrativa, trecho por trecho das fábulas, do modo mais fiel possível; a melhor maneira de manter este conteúdo foi por meio do idioma poético, composto sob uma forma versificada e que obedecia a uma conformação específica que incluía a dança e as manifestações corporais.

Os ritmos são biologicamente agradáveis, especialmente quando reforçados por cantos musicais, pela melodia e pelos movimentos corporais da dança. Quando executada como um coro, a dança tem também a vantagem de envolver grupos completos em recitações partilhadas e, assim, numa memorização partilhada, uma prática que continuou a informar e a guiar os costumes de Atenas até a época de Péricles. Uma elevada proporção da juventude das classes dirigentes atenienses recebia a educação secundária deste modo, quando era recrutada para os coros da tragédia e da comédia. Os poetas da oralidade estavam cômnicos da sua função didática. A musa, cuja orientação reconheciam, era a sua mestra e a mestra das suas audiências. Estavam ainda mais cômnicos do impacto emocional da poesia e da música que utilizavam. Tinham orgulho no prazer produzido, que era o acompanhamento necessário à instrução (Idem, p. 93-94).

A musicalidade atuou como alicerce dessa cultura tradicional, cujas bases se fundamentaram na oralidade e na arte poética. A escrita surgiu mais adiante, por volta do ano 700 a.C.; contudo, a oralidade permaneceu em vigência mesmo no período posterior ao advento da literacia. Hesíodo, provavelmente, foi o poeta responsável pela produção do mais antigo texto grafado. A linguagem utilizada pelo poeta, notadamente formulada no mesmo estilo homérico, preservou o caráter vivo e consciente da poesia oral. A musicalidade era algo muito forte na sociedade grega mesmo no período clássico; por isso, o advento da escrita não diminuiu o poder nem a dimensão do discurso musical e de seus elementos sonoros (Cf. Idem, p. 101).

Hesíodo também conservou os mesmos aspectos funcionais de memorização e propagação comuns à linguagem oral e depositou na nova técnica, *grammata*, o papel anteriormente identificado na oralidade. Segundo Havelock (Cf. Idem, p. 98), esta técnica consiste em inscrições ou letras escritas, cujo objetivo é o mesmo da linguagem oral: a preservação da memória armazenada pela sociedade grega. A escrita permitiu transferir para os caracteres visíveis aquilo que os poetas proferiam por meio dos discursos; no entanto, a memorização que antes era feita, imediatamente, pela fala e audição foi transposta, de forma estática e mediata, para a grafia e a visão. As letras permitiram a manutenção permanente e sempre visível, porém menos sonora da memória cultural.

A recitação, o canto e a memorização da palavra ainda subsistiram mesmo após o advento da literacia; por isso, tanto as culturas da oralidade quanto a documental estão inseridas naquilo que se denomina cultura musical. Esta cultura das musas deu origem à grafia, isto é, ao documento escrito e estático, à palavra que não é declamada pelo poeta, mas transcrita por meio de um processo silencioso. A mensagem das musas continuou sendo a mesma – permaneceu atrelada às musas fazendo uso do poeta como um porta-voz capaz

de tanto cantar quanto escrever. A musa, detentora da verdade, aprendeu a escrever, mas não deixou, por conta disso, de cantar (Cf. Idem, p. 34).

A educação propagou-se por meio das condições oferecidas pela cultura oral, promovida por meio da transmissão do conteúdo poético de geração em geração. A frequência assídua da declamação poética, característica desta sociedade oral, promoveu a intensiva memorização dos valores e dos conhecimentos mais diversos, os quais exaustivamente entoados pelo poeta contribuíram para a fixação na memória individual e coletiva. Entretanto, mesmo com o advento da escrita, a autoridade do poeta foi mantida.

A poesia foi considerada ao mesmo tempo como entretenimento e fonte de instrução geral na sociedade grega. O caráter estético e aprazível conquistava o apreço e a atenção das massas e fazia penetrar na memória das pessoas o conteúdo e os valores advindos da literatura; por isso, a poesia possuía uma duplicidade de papéis: de um lado, a diversão e de outro, a instrução. O poeta ensinava na medida em que declamava, dominava as técnicas discursivas e a linguagem, infundia no espírito toda a espécie de conhecimentos, morais e técnicos, devido à autoridade de que gozava na época. A poesia, sobretudo homérica, atuou como potência educadora da mentalidade helênica, diretamente responsável pela formação da *pólis* grega em seus moldes tradicional e arcaico (Cf. HAVELOCK, 1996b, p. 45-46).

Os poemas homéricos foram os primeiros testemunhos históricos de uma época muito antiga e anterior, até mesmo, ao período arcaico. Além disso, é provável que a poesia homérica remonte a uma sociedade compreendida num tempo intermediário entre o declínio do mundo micênico nos séculos X e IX a.C., e a formação das cidades no início da época arcaica, no século VIII a.C. É provável, ainda, que Homero desejasse retomar uma época anterior a sua; por isso, teria retratado de uma forma arcaizante a sociedade que lhe foi contemporânea. As dimensões históricas e cronológicas, encerradas no universo homérico, sugerem a existência de duas sociedades distintas: a *Ilíada* se reporta a uma época mais antiga, de um mundo mais arcaico e militar que a *Odisseia*, apresentando uma sociedade em guerra, cujo valor de moralidade é eminentemente guerreiro (Cf. AUSTIN, 1972, p. 46-47).

A *Ilíada* pertence a um universo regulado pela heroicidade do guerreiro, cuja regra de conduta é a *areté* cavaleiresca, identificada por personagens intimamente atrelados à batalha, ou ainda, um predomínio do estado de guerra, provavelmente pelo fator das ondas migratórias das tribos gregas. A *Odisseia*, por sua vez, narra o retorno do herói Ulisses à

sua terra natal após a guerra de Tróia. Apesar de retratar um tempo de paz, ainda assim veicula uma moralidade guerreira, de raça e estirpe. Tanto Ulisses quanto Aquiles, os dois heróis das duas epopeias devem vencer as adversidades, lutar contra oponentes grandiosos e agirem, quando necessário, contra os próprios deuses da cidade. O valor da excelência consiste na condição heroica dos personagens, apresentados na poesia como exemplos de conduta a todas as gerações da *Hélade* (Cf. JAEGER, 1980, p. 37-38).

A poesia homérica atuou como força educadora muito influente para os gregos. O próprio ideal de formação do homem grego tem em Homero a máxima expressão da moralidade e da verdade. O significado de *areté* alude a estas qualidades morais e excelentes, notadamente marcadas pelo caráter de heroísmo e coragem guerreira. Jaeger reconhece que, provavelmente, no contexto da época em que Homero viveu, o termo *areté*, em seu uso vivo da linguagem, deveria ter um sentido mais amplo do que de coragem e heroicidade cavaleiresca amplamente apresentada por Homero, sobretudo na *Ilíada* (Cf. Idem, p. 24-25).

A *areté* mantém, desde o princípio, um vínculo de identidade com a aristocracia guerreira, abarcando todos os elementos morais envolvidos. O sentimento de honra, sangue, sacrifício e memória atuaram como medidas de valor reconhecidas pela sociedade grega homérica como condutas excelentes. A honra deve ser comprovada pelo guerreiro por meio de sua reputação em batalha, exteriorizada na bela morte, isto é, a morte em pleno combate: conduta que representa o coroamento máximo do valor de um guerreiro, expressão da *areté* homérica. A glória alcançada em batalha garantia a eternização do nome do guerreiro na memória coletiva. Os poetas declamavam em seus poemas a imortalidade do herói morto, como forma de reconhecimento ao maior feito heroico de todos: o sacrifício da própria vida (Cf. VERNANT, 2001, p. 408-410).

Quando o guerreiro decidia livremente arriscar ou entregar sua vida em benefício do Estado, em nome da raça ou da estirpe a qual pertencia, era coroado como exemplo permanente de superioridade moral e física. Este feito garantia a perpetuação de seu nome e a sua distinção perante os outros homens. A *areté* heroica é conferida, sobretudo pela morte física do herói; reside na glorificação do homem mortal, ou ainda, ela é o próprio homem mortal perpetuado em sua fama. Neste sentido, a *areté* atuou na vida cotidiana do homem grego como o melhor exemplo pedagógico oferecido pela poesia. O herói merece ser

lembrado não apenas pelo seu sacrifício, mas pelo exemplo vivo de sua superioridade; por isso, o herói será recordado, porque foi capaz de demonstrar sua excelência (Cf. JAEGER, 1980, p. 29).

Segundo Jaeger, o termo *areté* tem sua origem nas concepções de sangue, raça e nobreza, ostenta como elemento valorativo a imagem da aristocracia guerreira do período arcaico. O ideal educador da época estava plenamente comprometido com a concepção de *areté*, pretendendo modelar o grego por meio de ideais de beleza e de moralidade identificada com os costumes, condutas e valores da aristocracia cavalheiresca.

É facto fundamental da história que toda cultura elevada surge da diferenciação das classes sociais, a qual por sua vez se origina na diferença de valor espiritual e corporal dos indivíduos. Mesmo onde a diferenciação na educação e na cultura conduz à formação de castas rígidas, o princípio da herança que nelas domina é corrigido e compensado pela ascensão de novas forças procedentes do povo. E ainda quando uma brusca mudança arruína ou destrói as classes dominantes, forma-se rapidamente, pela própria natureza das coisas, uma classe dirigente que se constitui em nova aristocracia. A nobreza é fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a cultura duma nação. A história da formação grega – o aperfeiçoamento da personalidade nacional helênica, tão importante para o mundo inteiro – começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento dum ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça. Uma vez que a mais antiga tradição escrita nos mostra uma cultura aristocrática que se eleva acima da massa popular, importa que a investigação histórica a tenha como ponto de partida. Toda cultura posterior, por mais alto que se erga e ainda que mude de conteúdo, conserva bem clara a marca de sua origem. A educação não é outra coisa senão a forma aristocrática, progressivamente espiritualizada duma nação (Idem, p. 22-23).

A *areté* possui uma afinidade originária com a poesia homérica, testemunho literário da aristocracia arcaica. O poeta lançou mão do valor pedagógico da poesia para forjar nos indivíduos e na sociedade grega um tipo de *areté* tradicional e exemplar, representada como arquétipo moral pela conduta dos heróis nas epopeias; amplamente válidas para o público em geral. Contudo, o sentido de *areté*, bem como o ideal de *paideia* construído em torno dele, passaram por adaptações aos novos tempos; o antigo modelo de conduta moral e de educação cavalheiresca já não expressava mais os anseios da nova sociedade ateniense dos séculos V e IV a.C.: mercantil, artesanal, democrática e em plena ascensão política.

Se por origem a *areté* esteve atrelada ao contexto da moral cavalheiresca homérica, após o desenvolvimento econômico e as reformas políticas em Atenas, passou a compreender outras acepções. A condição do novo Estado ateniense exigiu a incorporação

de novos valores, consoantes com a situação política do período clássico. Além disso, um novo modelo educativo, mais erudito e enciclopédico, surgiu em decorrência das necessidades pedagógicas e da reivindicação de uma camada social politicamente emergente, os metecos. Tais necessidades já estavam sendo anunciadas pelas tragédias, destacando os embates entre o velho arquétipo de *areté* arcaica neste novo contexto político, ou seja, entre os princípios aristocráticos de raça e estirpe e a nova *areté*, fundamentada na concepção de cidadão político (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 118-121).

3 – *Paideia* sofística no período clássico

A educação sofística encontrou na *pólis* liberal e mercantil um ambiente favorável para a implantação do seu projeto pedagógico. Os sofistas ofereceram um tipo de instrução fundamentada no saber e na oratória, a fim de formar o tipo de homem adequado, do ponto de vista político, para a atuação na Atenas do período clássico. A reivindicação dos metecos, quanto à questão educativa, foi motivada pela necessidade de uma formação adequada e compatível com a ascensão política e a conquista de maior espaço na sociedade ateniense; a educação sofística prosperou nesse tempo e meio. Os metecos exigiam um novo modelo de educação que os preparasse para a vida política, pautada pelo civismo, pelo saber prático e pelo uso das palavras; valores opostos ao velho ideal de *areté* guerreira. Os antigos ideais educativos, advindos de uma sociedade arcaica, eram incompatíveis com as aspirações citadinas e com os novos valores da sociedade ateniense do período clássico. O regime democrático, de maior abertura política, exigia de seus cidadãos um comportamento que não mais o pautado pela força física do guerreiro, pela raça e pelos antepassados, mas pelo bom uso da palavra em assembleia. A *areté* cavalheiresca não era mais capaz de oferecer os elementos para a vida na *pólis* clássica. A *paideia* tradicional deveria ser reformada.

Foram os sofistas que reformularam a *paideia* tradicional. Essa transformação da antiga educação em nova *paideia* urbana, cívica e racional, representou a possibilidade de concretização dos objetivos dos metecos. Os sofistas inauguraram a *paideia* no seu sentido amplo, isto é, conferiram maior conformação política em seu significado por meio da incorporação de novos elementos relacionados à *areté* urbana. A *paideia* sofística se

conciliou com o novo ideal de *areté* do homem político, não mais interessado em permanecer na memória da cidade por meio dos seus feitos heróicos em batalha, mas em usufruir das oportunidades concretas, práticas e imediatas, oferecidas pelas mudanças políticas na democracia (Cf. JAEGER, 1980, p. 311).

Os sofistas instituíram na Atenas clássica um movimento pedagógico voltado para as necessidades concretas do novo cidadão, tais como maior participação política e aquisição de conhecimentos para a vida prática – sobretudo comercial. O ideal de cidadão do período clássico se diferenciava do antigo ideal cavaleiresco de cidadão aristocrata, característico do período arcaico cujo valor de excelência estava voltado para a vida militar e para o ócio. Os ensinamentos oferecidos pelos sofistas consistiam em promover habilidades discursivas, por meio da retórica e da oratória, dotando o aluno do poder de convencimento pela linguagem hábil e persuasiva. Esta formação prática e discursiva permitiu aos novos cidadãos competir nas assembleias em condições de igualdade com a velha aristocracia, tradicionalmente instituída no poder da cidade. Assim, a nova *paideia* dotou de instrumentos e conhecimentos a categoria emergente de cidadãos, anteriormente submetida aos eupátridas e sem quaisquer direitos políticos, cidadãos que se utilizaram da educação sofística para concorrer aos cargos políticos no interior dos dispositivos democráticos.

A nova sociedade civil e urbana tinha uma grande desvantagem em relação à aristocracia, porque, embora possuísse um ideal de Homem e de cidadão e o julgasse, em princípio, muito superior ao da nobreza, carecia dum sistema consciente de educação para atingir aquele ideal. A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício ou a indústria, não se podia comparar à educação total de espírito e de corpo do nobre *kalós kagathós*, baseada na concepção total do Homem. Cedo se fez sentir a necessidade duma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da *pólis*. (...) O nascimento da *paideia* grega é o exemplo e o modelo deste axioma capital de toda a educação humana. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para qual a *areté* só era acessível aos que tinham sangue divino (Idem, p. 312).

O movimento educador sofístico se consolidou em função das necessidades de superação da antiga moralidade arcaica, ultrapassada pela nova concepção de cidadão no Estado clássico. A medida da excelência já não consiste na glorificação em batalha, mas no uso adequado da palavra persuasiva nas assembleias e no ambiente político de um modo geral. A racionalidade passou a fazer parte da vida política e o domínio da palavra representou a possibilidade de ascensão política por meio do convencimento discursivo e

não mais pela força. Por isso, a maior necessidade é de onde partiu a reivindicação de uma nova *paideia*, a partir da reformulação da antiga, situa-se nas novas exigências políticas e práticas. Esse novo modelo de educação depositou no conhecimento, nas atividades intelectuais e no bom uso do argumento discursivo o ponto de valor da excelência (Cf. Idem, p. 312-313).

O discurso das raças e estirpes, sustentado pela aristocracia cavalheiresca, perdeu parte do seu prestígio ante os novos valores econômicos e políticos da *pólis* democrática, não servindo mais como argumento e justificativa para o comando do governo. A Atenas do período clássico transformou-se no lugar e no tempo da racionalidade, do conhecimento e da adequada utilização do discurso político na assembleia democrática. O arcaico modelo já não gozava de tanto espaço no interior dessa nova sociedade pautada pelo desejo do saber enciclopédico e pelo civismo.

A inovação pedagógica trazida pelos sofistas estava voltada a instruir a categoria emergente para um determinado fim prático; a nova *paideia* pretendia formar indivíduos capazes de atuar efetivamente no interior da estrutura política de Atenas, comandar e legislar por meio do discurso convincente e verossímil. Os novos governantes deveriam ser capazes de criar novas leis e conduzir o Estado tendo em vista as necessidades práticas e econômicas de uma sociedade aberta e também mercantil; dessa forma, não poderiam apenas cumprir as leis consuetudinárias dos códigos morais tradicionais, mas legislar por meio da racionalidade e do diálogo.

O novo cidadão ateniense, cujo perfil não é mais o do guerreiro, deve manter-se preparado para a participação na política por meio do discurso e para a ocupação de postos legislativos dentro do Estado; por isso, deverá aprender, antes de ingressar nos cargos públicos, a fazer bom uso da palavra e convencer seus pares por meio dos argumentos. Nesse ambiente, do uso livre da palavra por todos os cidadãos, os discursos deveriam ser proferidos com eficácia persuasiva, isto é, o cidadão mais destacado das assembleias era aquele que melhor fazia uso da palavra; assim, proferi-la de forma incisiva e bem fundamentada, consistia em algo indispensável na vida política ateniense (Cf. Idem, p. 315).

Desse modo, é natural compreender o estabelecimento das atividades sofísticas na educação ateniense sob o ponto de vista das necessidades práticas da vida política, pois “foi

das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a ideia de educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação dos homens, e a pôs ao serviço desta tarefa” (Idem, p. 313). A autoridade dos sofistas como educadores foi justificada pelo modo como faziam uso da palavra, imprimindo veracidade e convencimento, proporcional àquele fundamentado pela inspiração das musas, embora sustentado pelo intelectualismo e pelo poder de oratória.

O processo de laicização da palavra teve início ainda no período arcaico, quando o uso da palavra deixou de ser privilégio de um tipo de homem excepcional: os aedos e os poetas, que inspirados pelas musas compuseram o tipo de instrução geral pertinente à oralidade da palavra divinizada e intemporal. A prática da linguagem acreditada, de uso comum pela poesia, passou a ser veiculada também pela aristocracia guerreira. Desta forma, o privilégio do uso da palavra é expandido inicialmente aos guerreiros e, posteriormente, com o advento da democracia, aos novos cidadãos do Estado clássico. A palavra deixou de ser um privilégio dos poetas e demais homens excepcionais, tendo seu uso ampliado por outros agentes, como os guerreiros e, após o advento da educação sofística, os metecos (Cf. DETIENNE, 1988, p. 45-55).

O desenvolvimento experimentado por Atenas, em seu auge reformista, não está desligado do processo de racionalização. A laicização da palavra se deu por meio do aprimoramento do discurso pelos sofistas; a palavra se transformou num instrumento para fins práticos. Os sofistas se apropriaram dos elementos discursivos da poesia tradicional, sobretudo da verdade acreditada pelo mito e pelo sagrado, e os submeteram à retórica e à oratória, com o intuito de garantir o mesmo valor de verdade da poesia tradicional. A força da persuasão poética aliada à linguagem aprimorada pela oratória, conferiu maior poder de convencimento ao discurso dos sofistas (Cf. JAEGER, 1980, p. 321). A pedagogia pragmática sofística consistia em aliar a oratória ao saber, especialmente o saber acreditado por meio da verdade poética. O bom uso da palavra se transformou no elemento indispensável para o sucesso nas assembleias do regime democrático, pois conferia aos palestrantes maiores condições de sobrepor seus argumentos perante a multidão.

Pela primeira vez na história da *Hélade* o ideal formativo esteve atrelado ao conhecimento e ao discurso. A educação passaria a contemplar a marca intelectual, sobretudo pela racionalização da *areté* política como elemento central da nova *paideia*.

Esse esforço pedagógico levado a cabo ao longo do período clássico, esforço que promoveu a introdução na cultura ateniense dos novos valores relacionados ao saber e ao preparo do cidadão político, está identificado pela marca dos sofistas (Cf. Idem, p. 583).

4 – *Paideia* platônica

Platão foi um crítico dos sofistas, dos seus valores e da educação promovida por eles. Segundo o filósofo, a *paideia* sofística é inadequada para a formação dos valores morais na alma dos cidadãos, pois apenas é capaz de oferecer instrumentos e técnicas para o triunfo nos dispositivos políticos, mas não de ensinar ou fazer com que o aluno aprenda o que é a política, a moral, o Estado. A retórica e a oratória são artifícios que atuam como reforço estético (sensível) para a manipulação da opinião, por meio da palavra bem pronunciada e do discurso atrativo voltados para a sedução e manipulação dos ouvintes.

Platão nasce por volta do ano de 427 a.C. no interior de uma família de aristocratas descendentes da alta nobreza ateniense. Como membro da elite política, recebeu um tipo de instrução moral, intelectual e física comum a todos os jovens de sua classe: a *paideia* antiga, fundamentada nos elementos de instrução musical e gímnica. A formação de Platão tem início na infância pelos estudos da poesia, especialmente homérica. A literatura fazia parte do currículo da *mousiké*, educação de nível intelectual e moral, que compreendia também as lições de teoria musical, dança e demais atividades pedagógicas em torno dos sons. Os elementos técnicos e sonoros da música, tais como o ritmo e a harmonia, bem como as aulas de flauta e cítara, contribuíram para a formação cultural de Platão. A educação em seu nível mais intelectual estava representada por disciplinas de caráter mais abstrato, que incluíam noções de matemática e filosofia, adequadas para o desenvolvimento da racionalidade. A educação gímnica promovia no aluno o robustecimento do corpo e o estímulo da virilidade guerreira, elementos indispensáveis para o estilo de vida da aristocracia grega que também desempenhava funções militares (Cf. PIETTRE, 1981, p. 13).

Aos 20 anos de idade Platão foi apresentado a Sócrates e passou a frequentar o círculo filosófico daquele que, um tempo depois, passou a ser o seu mentor intelectual e o personagem principal dos diálogos platônicos. Foi de Sócrates que Platão herdou suas

concepções filosóficas mais radicais, como a busca da essência das coisas, por meio do uso da razão e da linguagem. Ademais, a preocupação com as questões em torno do homem, da moral e do conhecimento, elementos fundamentais do pensamento platônico, também são exemplos da influência socrática. Platão retratou Sócrates como personagem principal em seus diálogos e a dialética socrática como o autêntico caminho para a investigação da verdade do conhecimento (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 145 e 163).

O método dialético³ de investigação constitui, para Platão, o autêntico caminho para o acesso à verdade do conhecimento e da moralidade; neste ponto consiste uma das principais singularidades do pensamento pedagógico platônico em comparação com o sofístico e com o tradicional: a concepção de autenticidade. Para o filósofo toda a verdade e toda a autenticidade estão dispostas num plano inteligível que é ao mesmo tempo eterno, imutável e real; do contrário a verdade não pode ser contemplada.

A teoria das ideias de Platão, a qual deriva do contato com o pensamento socrático, constitui o elemento fundamental para a compreensão do projeto educativo platônico. Segundo a teoria das ideias, todas as coisas sensíveis são cópias de uma ideia superior (plano inteligível). A ideia é universal e permanente, disposta numa dimensão em que só o pensamento pode acessar. Para o filósofo, a condição de realidade para todas as coisas sensíveis está situada no plano ideal, realidade ideal. A ideia assegura sustentação ao projeto educativo de Platão. A base da autêntica *paideia*, segundo o filósofo, deve ser a verdade e a realidade inteligíveis; quer dizer, o caráter de necessidade e universalidade da ideia é aquilo que permite a Platão reivindicar validade para seu projeto pedagógico.

Para Platão, o problema central da educação está situado na concepção de virtude. No diálogo *Mênon*, Sócrates é questionado pelo sofista Mênon sobre a possibilidade ou não de a virtude ser ensinada. O sofista indaga: “Saberás dizer-me, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou, no caso de não o ser, se é adquirida pela prática? E não sendo alcançada pelo ensino nem pela prática, se se acha naturalmente no homem, e de que modo?” (Mên. 70 a).

Contudo, Mênon não procede de forma correta em sua investigação. Segundo Sócrates, tais questões só podem ser respondidas depois que ficar estabelecido um sentido

3 . A dialética, segundo Platão, é uma técnica de investigação do conhecimento verdadeiro por meio do diálogo entre duas ou mais pessoas. É o procedimento socrático de perguntar e responder sobre algo a ser investigado (ABBAGNANO, 2007, p. 269).

para virtude, a própria definição do termo virtude e não suas aplicações práticas. Desta forma, há que se fazer uma outra pergunta, anterior e primordial: o que é a virtude? Ou ainda: qual a essência da virtude? O problema da educação deve ser solucionado respeitando as etapas do método socrático, isto é, partir da essência das coisas, da ideia de virtude, para em seguida questionar sobre suas aplicações. Para o Sócrates platônico, a virtude é uma ideia, possui validade universal e necessária e, enquanto tal, está assentada como conhecimento verdadeiro no mundo inteligível. A ideia de virtude, apesar de única, é capaz de manifestar-se concretamente sob a forma dos múltiplos fenômenos da virtude, tais como: a valentia, a prudência, a piedade, a justiça; todos provenientes de uma mesma raiz ideal. A virtude enquanto ideia é conhecimento, o qual pode ser acessado pela investigação dialética; por isso, a resposta de Sócrates à Mênon não pode ser dada de forma imediata. Respondendo às questões indagadas pelo sofista Mênon: a virtude, enquanto saber, pode ser ensinada, isto é, a florada por meio da investigação dialética. Ela é inata na alma dos homens como reminiscência (Cf. JAEGER, 1980, p. 651).

Segundo a teoria da reminiscência de Platão, a alma, por ser uma entidade eterna e imutável, já frequentou, num tempo imemorial, o mundo das ideias antes de estar encarnada e encerrada num corpo perecível. A ideia habita a alma e o único meio de externar ou aproximar-se da verdade essencial deverá ser por meio da *maiêutica* socrática. Em *Mênon*, Sócrates demonstra a existência prévia de conhecimentos matemáticos na alma do escravo de Mênon quando questiona o escravo sobre um problema de geometria. A única razão, segundo o filósofo, de que alguém como o escravo, que nunca recebeu quaisquer instruções geométricas, pôde responder corretamente ao que lhe foi apresentado, se deve à preexistência de tais conhecimentos em sua alma, isto é, como reminiscência. (Cf. Idem, p. 663-664).

Para Platão, virtude e conhecimento têm sua origem na ideia, ambos podem ser contemplados por meio da dialética por almas preparadas para este fim. A ideia de virtude se comporta na alma da mesma maneira que o conhecimento verdadeiro: assim como existem conhecimentos prévios no mundo inteligível, que podem se acessados pela alma humana, também existe a ideia da virtude, a qual a alma pode vir a contemplar por meio do mesmo processo. A educação para Platão consiste não apenas na ascensão do conhecimento verdadeiro, mas também da virtude verdadeira, que é da mesma ordem do conhecimento,

pois ambos pertencem ao universo inteligível e imutável, somente acessível ao homem enquanto lembrança, reminiscência.

Em *A República*, a modalidade de virtude fundamental tanto para a organização dos elementos da alma quanto das estruturas sociais do Estado será a justiça. O projeto educativo de Platão, apresentado nesta obra, é político na medida em que também tem por objetivo resolver o problema político do Estado por meio da *paideia* contemplativa, a qual permite a ascensão da alma à virtude e ao conhecimento, capazes de tornar a cidade perfeita (Cf. Idem, p. 699).

Platão está interessado na ideia de justiça, a qual deverá ser a base moral para o empreendimento do seu projeto político-pedagógico. Somente após contemplar a essência e o significado da justiça é que o filósofo poderá estabelecer qual a melhor educação para os cidadãos da cidade ideal; por isso, a justiça pretendida para seu Estado ideal não se refere às manifestações concretas do direito consuetudinário nem das atitudes justas, mas à própria virtude em sua forma ideal.

A *paideia* filosófica é, segundo Platão, a forma autêntica da educação humana. Platão considera a poesia e a sofística modelos pedagógicos inadequados para a autêntica formação dos homens, pois não compartilham da verdade ideal nem da essência da justiça. Os poetas oferecem uma educação sustentada na representação imperfeita da realidade, por meio da imitação, por vezes, atribuindo valores e comportamentos inadequados aos deuses e heróis da cidade. A preocupação do filósofo é assegurar que a educação poética não contamine a alma dos cidadãos com uma moralidade indesejável para a formação superior. Platão é cômico do tipo de moralidade oferecido pela poesia, pois foi educado pela *paideia* tradicional. Entretanto, concede permissão ao poeta para que dê conta da educação primária na cidade ideal, pois considera a cultura das musas demasiado influente e preciosa para a infusão de valores na alma dos seus guardiões. A poesia não é admitida, pelo filósofo, como um modelo de educação superior, mas ela é capaz de oferecer seus serviços pedagógicos para a preparação inicial dos cidadãos. O poeta é aceito na *paideia* platônica desde que submetido à racionalidade e à censura da filosofia, pois a poesia não é capaz, por si só, de promover a justiça nem os demais tipos de virtude; por isso, precisa da razão como guia e limite. Assim, não poderá ser considerada autêntica educação, mas somente propedêutica (Cf. CHAUI, 1994, p. 179).

Para Platão, a educação sofística também não é autêntica, pois não é capaz de promover a ascese à verdade nem à ideia de virtude, mas apenas oferecer aos indivíduos um conjunto de instruções práticas e úteis para a atuação na vida política. A crítica de Platão à *paideia* sofística acusa estes mestres da sabedoria de charlatanismo e relativismo. O sofista não necessita conhecer profundamente aquilo de que fala, mas apenas aparentar ao público possuir domínio sobre o tema; não precisa conhecer a ideia de justiça para dizer sobre a justiça, mas apenas proferir discursos sobre a justiça concreta; por isso, se vale da verossimilhança e da opinião acreditada pelo discurso persuasivo. Para o sofista Trasímaco, em *A República*, a justiça será a lei do mais forte: uma concepção estabelecida na observação sensível da sociedade que, para Platão, não possui fundamentação ideal (Cf. Idem, p. 179-181).

Platão refuta o modelo educativo sofístico e propõe no seu lugar a *paideia* filosófica como instrumento para a verdadeira virtude do Estado, autêntica – segundo o filósofo. Condena o relativismo e o pragmatismo promovidos pelos sofistas na sociedade ateniense do período clássico; os sofistas não são dignos nem capazes de realizar a autêntica educação, pois não estão comprometidos com a verdade, mas com a recompensa material por seus serviços educativos e o pragmatismo utilitário (Cf. Idem, p. 181-182).

CAPÍTULO II: O PROJETO POLÍTICO-PEDAGÓGICO DE PLATÃO EM A *REPÚBLICA*

1 – A justiça como elemento norteador

O problema da justiça é o tema capital para a compreensão do projeto político-pedagógico de Platão em *A República*. A *paideia* platônica, na qualidade de projeto educativo autêntico, precisa ser fundamentada em princípios permanentes e universais. Deste modo, não pode haver outro caminho que não o de elevar todas as discussões referentes a essas questões para o nível da ideia. Se a justiça apresenta-se como um tema fundamental nessa obra, então boa parte dos esforços devem ser concentrados na investigação da justiça como ideia platônica. Vale lembrar que a noção de realidade situa-se, segundo o filósofo, no mesmo patamar da idealidade e que, portanto, esta investigação terá de manter-se afastada o máximo possível da representação da justiça no mundo sensível, de forma a evitar que a sensibilidade obscureça seu verdadeiro sentido.

O primeiro passo para a validação do projeto platônico é, antes de qualquer coisa, fundamentar em bases ideais a justiça. De outro modo, Platão não estaria oferecendo à sua geração nada além daquilo que seus contemporâneos, os sofistas, costumavam proclamar em praça pública: as múltiplas representações discursivas sobre a justiça, mas não ela em si mesma. As opiniões relativas à justiça, isto é, representações sobre aquilo que é justo ou deva ser, a exemplo da afirmação de que a justiça deve servir aos interesses dos mais fortes; não podem atuar como parâmetro para o estabelecimento do sentido platônico da ideia de justiça. É preciso compreender a essência de justiça, e esta é uma das exigências de Platão. Somente por intermédio da ideia é que o projeto político-pedagógico de Platão poderá fazer frente às outras duas forças pedagógicas de seu tempo: a poética e a sofística.

As abordagens sobre o tema da justiça, em *A República*, surgem desde o início do diálogo como manifestações da opinião dos múltiplos personagens. Tais opiniões são construídas em função da aplicabilidade ordinária e concreta da noção de justiça. Polemarco é o primeiro a manifestar sua opinião. Segundo ele, a justiça consiste em dar a cada um o que lhe é devido. Posteriormente, a posição de Céfalo acrescentará eco à exposição do companheiro. Ambas as opiniões refletem a versão mais cotidiana do senso comum a

respeito da justiça (Cf. CHAUI, 1994, p. 220). Céfalos, por sua vez, a define como restituição daquilo que foi tomado anteriormente por alguém, concepção adotada e defendida, de um modo geral, pela categoria dos comerciantes e produtores da Atenas clássica (Cf. Rep. 331 c).

Em seguida aparecerá Trasímaco, o legítimo representante da escola sofística dos tempos de Platão. O sofista empreenderá uma defesa da justiça segundo os critérios de sua própria categoria, isto é, relativizada e firmemente sustentada segundo concepções pragmáticas e utilitárias. Segundo Trasímaco, a justiça consiste na conveniência do mais forte; significa dizer que a noção de direito está atrelada à vontade e ao poder do partido mais forte (Cf. Rep. 338 c).

A opinião da juventude ateniense será apresentada por Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão, herdeiros do mesmo modelo antigo de educação que também formou Platão. Desta vez, o tom do discurso acerca da justiça se converte numa discussão que se prolongará por toda a obra *A República*. Os irmãos tratarão em seu discurso não apenas sobre as vantagens de se obedecer ou não às leis e convenções sociais estabelecidas, mas também sobre a existência de um fundamento universal para a justiça. Esta é a primeira vez no diálogo que a temática da essência da justiça é abordada, para em seguida ser desenvolvida.

As respectivas opiniões sobre o mesmo tema, múltiplas e contraditórias, representam uma amostra da completa ausência de um critério normativo, universal e permanentemente válido, adotado pelos diversos personagens do diálogo, para a compreensão do verdadeiro significado da justiça. Por isso, Platão reivindicará para a filosofia a responsabilidade da explicação de um fundamento último para a justiça (Cf. Rep. 359 a).

Céfalos e Polemarco representaram o discurso de sua classe, os ricos comerciantes de Atenas. Provenientes da categoria dos metecos, obtiveram ascensão política por meio do desenvolvimento econômico e da abertura democrática advinda do aprimoramento das relações mercantis e materiais no auge do período clássico; por conseguinte, só podem compreender a justiça segundo as relações materiais e não políticas. Para eles, a justiça se manifesta como uma medida que visa assegurar a posse das riquezas àqueles a quem ela convencionalmente pertence, estão presos às convenções sociais e não são capazes de perceber sua dimensão fora do sensível. Os parâmetros que estabelecem valor à justiça são

de ordem econômica e não política, haja vista que o prestígio gozado por essa classe em Atenas tem origem na ascensão social por meio do comércio e não na tradição aristocrática (Cf. PAPPAS, 1995, p. 30).

Trasímaco é a encarnação da própria retórica sofística, hostilizada por Platão como instrumento de afirmação de uma postura relativizada. Por isso, a opinião de que a justiça é a conveniência do mais forte será prontamente refutada pelo filósofo ao longo do diálogo. Platão concentra esforços e boa parte do livro I de *A República*, para aniquilar a posição sofista em sua raiz. Nesta etapa do diálogo o Sócrates platônico é levado a rebater o relativismo das opiniões e as concepções pragmáticas e sensíveis sobre a justiça lançados à discussão por Trasímaco.

A opinião de que a justiça pertence ao mais forte não tem nenhuma fundamentação na ideia; é reflexo de observações práticas equivocadas. Para Platão a realidade é inteligível e identificada pelo bem, e o bem não pode causar a desvantagem. Assim, a justiça sempre será vantajosa, pois ela deriva do bem. A concepção de justiça que Trasímaco defende não será vantajosa para o fraco e nem sempre será vantajosa para o mais forte, pois este poderá obrigar àqueles que lhe estão submetidos a agirem de forma desvantajosa contra ele mesmo. A justiça verdadeira não pode ser prejudicial a ninguém, mas assegurar que as coisas sejam conduzidas da melhor maneira possível para todos.

Trasímaco traz para o diálogo uma nova orientação quanto à abordagem deste tema, isto é, a noção de justiça atrelada às questões políticas e morais que derivam desta discussão (Cf. Idem, p. 30-31). Tal discurso, segundo Platão, não pode ser válido, pois reflete uma especulação de ordem contingente e empírica e que não serve para aclarar o verdadeiro significado do tema tratado. Para Platão o sentido verdadeiro da justiça não é contingente nem restrito a exemplos concretos, é necessário e universal – é ideal; “a justiça é sabedoria e virtude” (Rep. 351a). Nas qualidades de sabedoria e virtude atua como instrumento capaz de organizar as atividades no Estado, não consiste numa prática utilitária para fins particulares (como sustenta Trasímaco), mas como modo de organização perfeita do coletivo – fundamentado na ideia, aplicável na vida política da cidade perfeita.

O problema em torno da justiça é abordado em sua forma radical, pela primeira vez, no discurso dos irmãos de Platão. Gláucon apresenta, por meio do mito do anel de Gíges, que as leis usualmente são obedecidas em função de fatores coercitivos externos e, desta

forma, constituem uma maneira de evitar os castigos e punições pela sociedade (Cf. Rep 359 d-360 b). O medo de receber castigo faz com que os homens atuem em conformidade com as leis. A justiça surge como uma força constrangedora e externa que obriga determinada atuação, mas não como motivação interna.

Platão pretende conduzir o rumo do diálogo para uma discussão ainda mais ampla acerca da questão da justiça, qual seja, a vantagem da justiça em si mesma. Para o filósofo, a justiça ideal beneficiaria a todos, inclusive os criminosos confessos ou que fossem pegos por seus crimes. A justiça é um bem em si mesmo, capaz de trazer vantagens a todos independentemente dos fatores externos e punitivos. O fundamento da justiça não está em nenhuma representação do direito nem na organização social concreta dos homens, ela existe de forma ideal numa esfera superior e, por isso, serve como parâmetro universal e permanente para julgar todas as atitudes e ações sensíveis (Cf. JAEGER, 1980, p. 707-708).

Platão promoverá a defesa de sua teoria de justiça ideal desviando o foco da investigação do mundo sensível (aplicações e manifestações concretas da justiça) para o interior da alma; a alma já frequentou o mundo das ideias e, neste sentido, poderá contribuir para a busca da essência da justiça (Cf. Idem, p. 710-711). Platão considera que a única maneira de atuar frente ao relativismo e pragmatismo sofistas deverá ser por meio da concepção ideal da justiça. Sem o estabelecimento de uma ideia de justiça, válida para todas as situações e alheia à noção de poder do mais forte, toda e qualquer tentativa de construir um ideal de direito se transformará numa ilusão. A justiça deve constituir-se como um bem em si mesmo capaz de atribuir sentido aos projetos humanos. De outra forma, o discurso sobre a justiça permanecerá como opinião acreditada (Cf. Idem, p. 706).

A discussão entre Sócrates e Trasímaco parece ter chegado ao fim quando os irmãos de Platão, na qualidade de interlocutores exigentes, convencem Sócrates a desenvolver com maiores detalhes sua teoria da justiça. A exposição anterior pode ter convencido o sofista a reconhecer-se incapaz de manter de pé sua concepção do direito do mais forte sobre o mais fraco, no entanto não foi suficiente para colocar fim ao diálogo. Gláucon e Adimanto exigem uma resposta bem elaborada que os convença de que a justiça, conforme mencionada por Sócrates, é algo em si mesmo e não resultado de aplicações sociais e práticas (Cf. Idem, p. 707-709).

A resposta de Sócrates aos dois irmãos será a constituição imaginária de um Estado

perfeito, fundado na alma do homem. A predileção pela justiça em detrimento da injustiça e a definição de uma forma ideal para a justiça atuarão como proposta e defesa à posição socrática. Sócrates tentará (com sucesso) convencer os dois irmãos de que a justiça é algo que extrapola o sensível e, por isso, ela é capaz de regulamentar universalmente as atitudes humanas. Platão realizará uma atividade comparativa entre os papéis da justiça na cidade e na alma, como maneira de comprovar sua teoria de justiça ideal (Cf. PAPPAS, 1995, p. 77-78).

Apesar de a questão inicial, levantada logo no início do diálogo, versar sobre a justiça na alma, o Sócrates de Platão compreende como necessário investigá-la, a princípio, no âmbito da cidade. A justiça na alma é a mesma que deverá atuar nas estruturas sociais do Estado, esta é a hipótese lançada à discussão. A justiça perfeita e ideal é projetada, em maior escala, na cidade, mas permanece a mesma e sempre idêntica devido à sua natureza imaterial. A justiça é uma ideia que se concretiza por meio das atitudes da alma e da organização social do Estado: incorruptível, permanente, universal e necessário.

A alma se organiza internamente – organiza suas partes, e isto a torna capaz de conduzir a atuação dos homens no âmbito da cidade. Originalmente a justiça surge no interior da alma humana e é externada nas estruturas sociais do Estado ideal por meio do cumprimento das funções dos cidadãos. Para Platão a justiça é a mesma, tanto na cidade quanto na alma, independentemente de sua dimensão, pois a ideia de justiça não se reduz à proporção do objeto de sua aplicação. As cidades justas deverão conter a mesma natureza ideal das almas justas, pois a justiça se comporta da mesma maneira na organização de ambas. Tal comparação está fundamentada numa relação de identidade entre as formas de governo: da alma e da cidade; por isso, tanto faz se é na alma que a racionalidade impera ou na cidade por meio da direção do filósofo (Cf. Ibidem).

A fundação imaginária do Estado, em *A República*, estabelece uma íntima conexão entre ele e a alma humana. A proclamação do Estado ideal consiste no meio necessário para a comprovação da validade universal da justiça. Platão erigirá seu Estado na alma humana promovendo a justiça sob uma compreensão ideal. Segundo Jaeger:

Na realidade, a imagem por ele [Platão] traçada de justiça e da sua função no Estado perfeito não corresponde à experiência real da vida no Estado, mas é, sim, uma imagem reflexa da teoria de Platão sobre a alma e suas partes, a qual se projecta, ampliada, na concepção que ele tem do Estado (JAEGER, 1980, p. 711-712).

A investigação sobre a justiça tem início na observação macroscópica das estruturas da cidade; torna-se mais fácil, segundo Platão, enxergar a justiça numa aplicação mais ampla e visível (Cf. Rep. 368-369 a). A edificação da cidade não é o fim último do projeto político-pedagógico de Platão, mas sim a definição ideal da justiça. A imaginação de um Estado ideal – suas estruturas e funções – apresenta-se como o caminho a ser trilhado para alcançar tal finalidade; e a educação, o instrumento de manutenção da justiça, no Estado e na alma.

2 – O processo de investigação da justiça na alma e no Estado

O processo de investigação da essência da justiça tem como ponto de partida a hipótese platônica das estruturas sociais da cidade ideal. O caminho traçado por Platão para efetuar sua pesquisa será a edificação de um Estado ideal na imaginação. O Estado é a alma numa dimensão maior, pois ambos possuem o mesmo tipo de virtude na constituição de suas partes. Para descobrir a essência da justiça bastará observá-la na organização social das cidades, na participação dos cidadãos e na execução das tarefas competentes a cada um deles. A melhor maneira de compreender a estrutura social da cidade é construí-la desde o início, isto é, investigando suas bases e origens (Cf. JAEGER, 1980, p. 700-701).

A falta de autossuficiência é, segundo Platão, o motivo pelo qual os indivíduos se reúnem em sociedade; considera, ainda, a necessidade de sobrevivência dos seres humanos como a causa do surgimento das cidades. A cidade nasce para suprir as necessidades materiais e oferecer proteção às pessoas que a compõem. Para Platão, os indivíduos, quando isolados, não são capazes de produzir todos os bens materiais de que necessitam para sobreviver, por isso, reúnem-se em sociedade para poder usufruir dos benefícios oferecidos pela vida em comum. Pelo fato de não serem naturalmente dotados da capacidade de executar múltiplas tarefas necessitam daquilo que o outro produz, em contrapartida, oferecem à sociedade aquilo que individualmente conseguem produzir (Cf. Rep. 369 c-d).

A vida em comum permite que possam dedicar suas atenções e esforços para a confecção de apenas um objeto ou serviço. Para o Sócrates de *A República*, isso possibilita o gradativo aperfeiçoamento das técnicas de trabalho, tornando o indivíduo um especialista

em sua atividade funcional. Uma pessoa está preparada apenas para exercer uma determinada tarefa na cidade, pelo fato de sua natureza limitá-la neste aspecto. O impedimento que é de ordem natural pode ser amenizado por meio da organização social na cidade. Esta é a hipótese de Platão para a fundação do Estado ideal e justificativa para a distribuição das atividades funcionais de seus membros (Cf. Rep. 369 b-370 b).

A hipótese sobre a origem das cidades está baseada em apenas dois princípios: o primeiro, de que a cidade é uma necessidade e o segundo, de que a capacidade produtiva dos indivíduos é limitada, porém, têm na cidade as condições para o suprimento das suas necessidades. Cada um dos membros que atuam na cidade será beneficiado por ela na medida em que oferecerem seus serviços à coletividade. A cidade constitui desta maneira, uma junção entre a oferta especializada de serviços e a necessidade humana de subsistência (Cf. PAPPAS, 1995, p. 79-80).

As necessidades fundamentais da cidade ideal serão apresentadas, gradativamente, seguindo uma ordem primitiva. A primeira delas consiste na atividade vital de obtenção de alimentos, aspecto primordial para a própria existência do homem; depois disso, a habitação, o vestuário e coisas do gênero. Platão preconiza que cada indivíduo deve exercer apenas um tipo específico de atividade, do melhor modo possível, desde a infância, de forma habitual e especializada. A especialização e a execução de uma única tarefa ao longo de toda uma vida, segundo o filósofo, é o fator que proporciona perfeição à coisa produzida. A classe dos produtores tem sua origem na cidade ideal como designação do grupo dedicado à produção dos bens materiais, representando a base da estrutura social na cidade ideal (Cf. Rep. 368 c-d).

Para Platão, a especialização das atividades produtivas na cidade abre espaço para o desenvolvimento de outras mais. À medida que os indivíduos vão se estabelecendo em determinadas tarefas, e as realizam com perfeição, a cidade passa a carecer de outras necessidades menos primitivas, mas de ordem material. A cidade vai se tornando cada vez mais luxuosa e menos primitiva, adquirindo feições cada vez mais parecidas com o Estado concreto (Cf. PAPPAS, 1995, p. 81-83).

Quanto mais luxuosa a cidade, maior a possibilidade de que ela venha a se envolver em disputas e guerras. A riqueza promovida pelo desenvolvimento da cidade poderia despertar situações de conflito entre a cidade ideal e outras cidades, ora sendo agredida, ora

oferecendo ameaça às outras; por isso, Platão determina a criação de uma nova classe, qual seja, os guardiões, cuja tarefa é defender a cidade, seus bens materiais, sua soberania e a manutenção da ordem política (Cf. Rep. 373 d).

A cidade, com o tempo e em função do desenvolvimento, deverá se tornar ainda mais complexa com a inclusão desta nova atividade funcional, a qual deverá ser executada seguindo os princípios da especialização e da habilidade natural das funções, conforme exigido anteriormente por Platão. Os produtores não estarão habilitados a exercer esta atividade, visto que ela não é da mesma natureza que o comércio nem a produção de bens materiais; por isso, considerando a máxima platônica de que cada um deve atuar de forma especializada na sociedade, haverá a criação de uma outra classe na cidade, composta por cidadãos de outra natureza e devidamente instruídos para dar conta, com perfeição, desta tarefa. A cidade deverá criar uma classe específica que cuide de uma tarefa igualmente específica: defender a cidade ideal (Cf. Rep. 374 a). Os guardiões executarão uma função distinta da dos produtores; não promoverão o suprimento das necessidades materiais, mas lutarão em batalhas e ao mesmo tempo permanecerão em estado de prontidão ante qualquer ofensiva ou perigo à cidade; por isso, não poderão ser incluídos na mesma posição que os produtores (Cf. PAPPAS, 1995, p. 83).

Para que a cidade não se torne vulnerável aos ataques externos será preciso organizar os guardiões num exército próprio e regular, pronto a dar combate sempre que necessário. Platão exige a manutenção de uma classe bem treinada e bem preparada como garantia do perfeito cumprimento da função de defesa; já os produtores deverão ser responsáveis pela sobrevivência material da classe dos guardiões, para que possam se dedicar com exclusividade à tarefa de defesa da cidade.

A primeira divisão social se dá em função do tipo de atividade exercida, de um lado aqueles que produzem e de outro os que combatem. Em consequência disso, surge na cidade um perigoso desequilíbrio de forças, pois os guardiões passam a representar o elemento de poder e domínio dentro da cidade. O perigo consiste na possibilidade de submeterem os produtores à escravidão ou qualquer outra espécie de opressão, tornando inviável a execução das atividades de produção.

A ideia de poder do mais forte, por meio da força física, já fora anteriormente condenada por Platão. O direito em função da conveniência do mais forte é uma situação

que o filósofo pretende evitar em seu projeto de Estado justo. Qual seria então a solução para evitar este problema indesejável? Platão acredita na seleção e educação dos guardiões como forma de evitar o domínio injusto dos defensores sobre a classe dos produtores. Somente por meio da autêntica *paideia* a cidade poderá viver em perfeita harmonia entre as classes (Cf. Idem, p. 83-84).

A natureza dos indivíduos é o fator fundamental para a determinação da sua posição na cidade. Os melhores cidadãos irão compor a classe dos guardiões e os melhores guardiões deverão exercer atividades de comando militar. Platão determina que a função de defesa e demais atividades superiores, como por exemplo, o comando das tropas militares, deverão ficar a cargo daqueles que demonstrarem natureza apropriada. As aptidões necessárias para a ocupação dos cargos públicos e superiores dentro do Estado deverão ser mensuradas por meio de testes ao longo da vida dos guardiões, aliados a uma formação específica e adequada ao tipo físico e ao caráter moral destes homens. Antes de assumir o comando do exército, os guardiões passarão por testes físicos e intelectuais, cujo propósito é selecionar um tipo de cidadão superior a todos os demais, habilitado a deliberar sobre os assuntos militares (Cf. Ibidem.).

As posições de comando estão limitadas apenas àqueles que demonstrarem capacidades inatas e habilidades específicas ao longo dos estudos preparatórios. Esta é uma das principais exigências platônicas para a constituição perfeita do Estado, sem a qual é impossível estabelecer a ordem e a harmonia entre as classes. É necessário que os indivíduos certos ocupem as posições corretas na cidade, executem as funções adequadas à sua natureza, e desta maneira, possam contribuir para fortalecer o Estado.

Os guardiões serão responsáveis pela defesa e pela manutenção da ordem interna, impedindo que a cidade seja dominada pelo inimigo externo e pelo descumprimento das obrigações pelos produtores. Os guardiões também possuem um papel de polícia, reprimindo a classe produtiva quando necessário. O Estado ideal não está completamente formado – ainda falta a criação de uma função de maior importância que as demais, isto é, um indivíduo ou grupo de cidadãos responsáveis pela legislação e direção da cidade: os governantes. Tais indivíduos, naturalmente superiores aos demais e provenientes do exército dos guardiões, terão por função organizar politicamente o Estado e instituir regras referentes a todos os assuntos, inclusive os educacionais (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 91-93).

O governante, por meio da palavra, comanda a classe dos guardiões e estes, por sua vez, controlam os produtores por meio da força. A relação entre os governantes e os produtores não se dá de forma direta, quer dizer, as deliberações dos chefes da cidade recaem imediatamente sobre os guardiões e estes, em seguida, as transmitem aos produtores. Platão pretende justificar, por meio do mito das raças, as habilidades inatas e o caráter orgânico da hierarquia na cidade.

Vós sois efetivamente todos irmãos nesta cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo porque são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros (Rep. 415 a-b).

As mesmas estruturas da cidade deverão ser encontradas na alma. Platão estabelece uma comparação entre as partes da alma e as atividades funcionais dentro do Estado. De acordo com esta relação de compatibilidade, a atuação dos governantes é equiparada ao comando racional na alma, a atuação dos guardiões ao controle da parte irascível e a atuação dos produtores a submissão do concupisível às demais. Do mesmo modo, o filósofo institui um sistema de hierarquia entre estas partes da alma seguindo a mesma disposição organizativa presente na estrutura social da cidade. As partes ou funções são capazes de controlar as atitudes humanas, além disso, habitam regiões específicas do corpo, submetendo-o às vontades da parte preponderante (Cf. CHAUI, 1994, p. 212-213).

Marilena Chauí descreve o tipo de atitude promovida e a parte do corpo onde está situada:

- A alma apetitiva ou concupiscente, que busca comidas, bebidas, sexo, prazeres, isto é, tudo o que é necessário para a conservação do corpo e para a geração de outros corpos; trata-se da faculdade apetitiva ou concupiscente, irracional, situada “entre o diafragma e o umbigo”, ou no baixo ventre. Esta alma ou faculdade termina com a morte do corpo, sendo portanto, mortal; é a nossa parte passional, sempre sequiosa e insatisfeita, sempre à procura de novos objetos de prazer.
- A alma colérica ou irascível, que se irrita contra tudo quanto possa ameaçar a segurança do corpo e da vida, tudo quanto cause dor ou sofrimento; porque incita a combater perigos contra a vida, é a faculdade combativa, situada “acima do diafragma na cavidade do peito”, isto é, no coração; também é mortal, pois existe para defender o corpo contra agressões à vida corporal e, como a alma é concupiscente, é irracional.
- A alma racional, faculdade do conhecimento, parte espiritual e imortal, sede do

pensamento e situada na cabeça; é a faculdade ativa e superior, o princípio divino em nós; conhece o Bem e o Mal, a Verdade e as ideias (Idem, p. 213).

A parte preponderante da alma deverá orientar as atividades do corpo, determinando qual deverá ser a função desempenhada pelo corpo na cidade. Cabe aqui esclarecer a comparação estabelecida por Platão quanto à relação entre as partes da alma e as funções das classes na cidade: a estrutura da *pólis* deve reproduzir a da alma. A parte racional deve predominar sobre as demais, assim como a vontade do governante deve ser absolutamente cumprida pelas outras classes. Essa é, segundo Platão, a tarefa ética da racionalidade enquanto guia para o governo da alma, isto é, a razão deve assegurar o cumprimento do destino da alma, qual seja, alcançar o bem. O bem só pode ser atingido mediante o afastamento do sensível e a contemplação da verdade no inteligível; por isso, a racionalidade tem a autoridade e o dever de conduzir as partes inferiores, em benefício da saúde da alma, refletindo no bom cumprimento de sua verdadeira função na cidade (Cf. Idem, p. 212-213).

A autoridade do governante, que é pura razão, deverá orientar todas as ações do Estado; o governante deverá, por natureza, controlar tanto os guardiões quanto os produtores. Há uma relação muito mais próxima entre governantes e guardiões devido ao tipo de formação recebida pelos dois; ambos provêm da classe dos guardiões. Os governantes não exercem autoridade diretamente nos produtores; primeiro, deverão comunicar aos guardiões quais as atitudes e valores que serão permitidos na cidade; posteriormente, caberá aos guardiões o cumprimento das regras determinadas pelos chefes do Estado. A formação dos guardiões é a chave para a compreensão do tipo de controle indireto dos governantes, haja vista que, quando deliberam racionalmente pelo melhor modelo de formação, asseguram que a decisão do guardião será a mais acertada possível (Cf. Idem, p. 214).

O mesmo é válido quando a parte racional da alma atua sobre a parte concupiscível: primeiramente domina a parte colérica. A cólera, quando estabilizada pela razão, transforma-se em coragem ou prudência, categorias de virtude desejáveis para a alma dos guardiões; será a prudência que irá deliberar sobre aquilo que a parte concupiscente deverá evitar, como, por exemplo, os prazeres sensíveis em demasiado. A prudência é a virtude que irá intermediar a relação entre a racionalidade e a parte apetitiva da alma, conduzindo-a

para uma atitude temperante. A temperança é a virtude dos produtores (Cf. Ibidem).

Para cada classe Platão atribui uma *areté* específica. Cada alma possui uma espécie de excelência, isto é, uma aptidão natural que a habilita a exercer determinada função de maneira perfeita. A *areté* específica será o fundamento para a seleção dos guardiões e governantes. A alma do governante, regida pela razão, terá como excelência a contemplação da verdade e isto o qualifica a ser o indivíduo mais habilitado a legislar no Estado, pois fazendo uso da ciência investigará as causas e a essência das coisas e, desta forma, poderá estabelecer com sabedoria a melhor forma de dirigir a cidade. Governará com justiça na medida em que é capaz de se aproximar da ideia da justiça, independentemente da aplicação concreta que se possa fazer dela (Cf. Idem, p. 221-223).

Platão determina que os governantes devam se tornar filósofos ou os filósofos tornar-se governantes. O sentido desta proposta justifica-se pela aptidão naturalmente concedida pelos deuses, dotando estes homens da capacidade de discernir entre *doxa* e *episteme* (opinião e ciência da verdade).

A *areté*, ou excelência do guardião, será a coragem ou a prudência. É fundamental que os indivíduos que comporão a classe dos guardiões disponham de uma constituição moral específica. A função a ser desempenhada por estes homens exigirá absoluta dedicação; por isso, é imprescindível que satisfaçam as condições exigidas, porquanto toda a cidade dependerá da sua melhor atuação possível para permanecer soberana. Platão atenta para os cuidados quanto à escolha desses indivíduos: devem apresentar porte físico e caráter adequados para o exercício de defesa e guarda.

Os guardiões constituem a infraestrutura do Estado, oferecendo suporte para o estabelecimento da ordem e proteção à vista de ameaças externas; por isso, o papel desta classe é decisivo e absolutamente central para harmonia na cidade. Atuam como moderadores dos apetites dos produtores, isto é, impedem que esta classe acumule, de forma demasiada, riquezas materiais prejudiciais à execução do trabalho em benefício da *pólis* (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 92-93).

Os guardiões devem ser selecionados tendo em vista a capacidade de realizarem aquilo que lhes é requerido; para tal, a constituição de suas almas e atributos físicos é algo determinante para a escolha. Platão exige de seus guardiões uma natureza específica e apropriada, a qual compara às qualidades existentes nos cães de boa raça, tais como: porte

físico forte e vigoroso o suficiente para dar conta das tarefas de defesa da cidade, assim como um bom cão é capaz de guardar um rebanho que lhe é superior em quantidade (Cf. Rep. 375 a). Também requer destes homens uma conformação moral específica, qual seja, a de dominar as tendências para a violência e gentileza; dois temperamentos opostos que devem ser harmonizados por meio de uma educação adequada (Cf. POPPER, 1993, p. 65-66).

Cabe aos guardiões garantir o cumprimento das leis e auxiliar os governantes na boa legislação da cidade. Assim, têm por missão defender e zelar pelo cumprimento das leis da cidade, como um cão treinado em reconhecer quais são seus amigos e inimigos. Platão enxerga nesta capacidade de discernimento, resultado da atuação equilibrada da razão sobre os dois temperamentos, uma natureza genuinamente filosófica. Neste caso, o elemento filosófico não consiste na habilidade intelectual da alma para ter acesso ao bem e à ideia, mas numa capacidade instintiva em identificar quem é amigo ou oferece perigo à cidade (Cf. Ibidem).

As modalidades da virtude pretendidas por Platão, sobretudo a prudência, se assemelham à atitude moderada dos cães, obedientes aos pastores interessados em proteger todo o rebanho dos ataques de predadores. Por isso, é indispensável uma natureza apropriada ao guardião, identificada por um conjunto de aptidões e qualidades físicas e morais, dentre as quais: “ser perspicaz a sentir o inimigo, e rápido na perseguição, desde o momento em que se apercebeu dele; e, além disso, forte, para combater, se for apanhado (...) [e ao mesmo tempo] brandos para os compatriotas, embora acerbos para os inimigos” (Rep. 375 a-376 d).

A *areté* dos produtores deverá ser a temperança. O domínio dos prazeres e do excesso de riquezas constitui um valor fundamental e desejável para os produtores. Platão é consciente dos riscos de se permitir que os produtores percam a medida daquilo que é verdadeiramente necessário para a vida na cidade. A cidade surge em função da falta de autonomia dos indivíduos em suprirem suas próprias carências; por isso, deve-se ter em conta que o provimento material existe apenas para a manutenção da vida, em sua forma mais primitiva e imediata (Cf. PAPPAS, 1995, p. 80-81).

A alma dos produtores está naturalmente propensa à concupiscência, devido ao tipo de formação conferida pelos deuses. Por isso, deverá ser exaustivamente vigiada pela parte

irascível. Os produtores estão habituados a lidar com as atividades sensíveis e baixas do espírito e, desta forma, poderiam facilmente cair em desmesura. O acúmulo de riquezas e o abuso dos prazeres atuam como elementos que podem corromper com facilidade uma alma que não se deixa conduzir pela parte racional, e isto implica o não cumprimento de sua função de forma perfeita. Por isso, internamente, a parte apetitiva deve submeter-se ao controle deliberativo da parte combativa, que sabe selecionar e delimitar aquilo que é vantajoso para a atividade da alma (Cf. CHAUI, 1994, p. 214).

Do mesmo modo, serão os guardiões que estabelecerão aos produtores, por meio da coação e da força, a regularidade do trabalho, o nível de concentração de riquezas e a submissão aos prazeres. Somente os produtores poderão exercer atividades econômicas e acumular riquezas. A abstinência econômica é exigida aos governantes e guardiões, que deverão ser supridos pelo trabalho dos produtores, de forma a não tomarem contato algum com a produção desses bens materiais. A condição de superioridade dos governantes e guardiões proíbe que se dediquem ao acúmulo de bens materiais (Cf. POPPER, 1993, p. 67-68).

Quanto à questão inicial sobre a justiça, que lançou as bases para a edificação imaginária da cidade perfeita, Platão apresenta uma resposta à altura das exigências e expectativas dos irmãos Gláucon e Adimanto. A justiça consiste no equilíbrio entre todas as modalidades da virtude presentes na alma; a justiça é o resultado da organização das partes da alma e das funções da cidade. Há justiça na alma quando a parte racional prepondera sobre as demais, quando a parte irascível é processada pela razão, formando a coragem e a prudência, que por sua vez deliberam sobre os apetites promovendo a temperança. Também haverá justiça na cidade quando os governantes, na condição de filósofos, legislarem da maneira mais perfeita possível, os guardiões defenderem corajosamente e os produtores suprirem o Estado, de forma que nunca haja carência material. A justiça atua como uma outra espécie de harmonia entre todas as outras três, o que é válido tanto para a cidade quanto para as partes da alma, equilibra todas as demais modalidades de virtude (Cf. PAPPAS, p. 1995, p. 107-109).

O tema da justiça na alma e no Estado deve ser seguido por uma outra questão relacionada, tão importante quanto a própria definição de justiça. A investigação desenvolvida ao longo do diálogo pretende descobrir qual deverá ser o tipo de educação

adequada para os elementos do Estado e as partes da alma. Em outros termos: como manter a justiça tanto no âmbito da cidade quanto na alma? De que forma conservar a *areté* atualizada, na medida em que ela não permanece sempre do mesmo modo, pois nem sempre a justiça permanece como a virtude preponderante? (Cf. CHAUI, 1994, p. 217-218).

O idealismo platônico oferece uma continuidade à discussão sobre a problemática da justiça, depositando na educação filosófica, ou na autêntica *paideia*, as condições para a manutenção da justiça como ideal de virtude norteadora do projeto da cidade perfeita.

3 – A educação para a justiça

Para Platão a educação tem por função desenvolver nos indivíduos suas habilidades inatas. A educação deverá atuar diretamente nas partes da alma de modo a torná-la justa. Esta alma justa exercerá sua respectiva atividade profissional de forma perfeita e especializada no âmbito do Estado, tornando-o igualmente justo. Para Platão as habilidades de cada indivíduo serão desenvolvidas ao longo de um processo pedagógico que tem início ainda nos primeiros anos de vida das crianças e que perdurará até a última etapa de formação dos governantes filósofos. Durante este período pedagógico as habilidades inatas dos indivíduos deverão ser descobertas, identificadas e aperfeiçoadas até os limites da excelência. Também é papel da educação investigar qual a vocação política dos indivíduos, selecioná-los e eleger os melhores para a defesa e direção da cidade (Cf. MONROE, 1968, p. 64-65).

Marilena Chauí (Cf. 1994, p. 217-218) considera que a educação platônica realiza um processo de atualização da virtude, desfazendo possíveis conflitos entre as partes da alma. Os conflitos na alma surgem na medida em que a parte racional não mais predomina sobre as demais e, quando isto acontece, os vícios passam a controlar as atitudes do indivíduo, a virtude não é desenvolvida, a alma é corrompida por causa desta desordem e a vida política na cidade também.

A educação é, para Platão, a maneira pela qual se dará o restabelecimento do império da racionalidade sobre as demais partes, permitindo o desenvolvimento da virtude e o bom cumprimento das atividades no Estado. Neste sentido, a educação atuaria como um instrumento organizador capaz de desfazer os conflitos entre as partes da alma. A

atualização consiste em corrigir tal desordem momentânea da alma e instituir novamente o governo racional como preponderante na condução da alma (Cf. Ibidem.).

A educação deverá servir aos interesses do Estado ideal assegurando a estabilidade do regime político por meio da organização das classes sociais. O mesmo mecanismo que atua na manutenção da virtude na alma, anteriormente exposto, também é verificado macroscopicamente nas estruturas sociais da cidade. A atualização das funções da alma, realizada pela interferência da educação na alma dos indivíduos, será materializada por meio da organização estrutural na cidade. Platão exige que o Estado mantenha-se unificado e sob o comando da razão. O governante deverá atuar como soberano na cidade da mesma forma que a parte racional deve controlar todas as funções da alma. Portanto, o papel da educação na cidade não é em nada diferente do que na alma, da mesma forma que a justiça também é a mesma numa escala menor.

Segundo Karl Popper (Cf. 1993, p. 66 e 68), a educação atua como uma espécie de instrumento unificador do poder no Estado, permitindo que a classe dos governantes domine os guardiões, que por sua vez submeterão os produtores. Desta maneira, a educação cumpre uma função que é política: a manutenção da estabilidade do Estado ao obrigar que cada indivíduo cumpra seu papel de forma excelente.

O objetivo da educação é assegurar que a justiça seja instituída na cidade. O problema da justiça, conforme anteriormente apresentado, é o tema central do projeto político-pedagógico de Platão; sendo assim, a educação como parte deste projeto deverá contribuir como mantenedora dos ideais superiores, isto é, melhorar a condição humana aproximando os indivíduos da verdade por meio da contemplação das ideias.

A estabilidade do Estado tem início bem antes, na própria alma do indivíduo. A primeira manifestação da justiça acontece no interior da alma, como saúde moral, por meio do estabelecimento da justiça enquanto virtude preponderante. A boa disposição da alma se manifestará no bom cumprimento das atividades individuais no Estado, ou ainda, na sua estabilidade política por meio da obediência aos superiores. A educação será política, pois tem por função preparar a alma dos indivíduos para a autêntica participação deles, organizados em classes, cumprindo suas funções específicas em benefício do Estado.

A garantia da justiça, por meio do cumprimento das funções, possibilita a felicidade dos membros da cidade de forma coletiva. Os cidadãos só podem ser felizes quando fazem

parte de uma sociedade em que cada um deles cumpra apenas o seu papel específico e não se meta naquilo em que não está habilitado. A cidade será fortalecida mediante a união das classes em torno do ideal de justiça, pois a educação, na medida em que conduz a alma ao alcance deste objetivo, assegurará a felicidade de todos os membros do Estado, não de forma individual, mas como parte de um corpo e de um organismo político (Cf. Rep. 421 c).

O estabelecimento de bases morais sólidas na alma e o desenvolvimento da capacidade da alma em contemplar as ideias constituem, para Platão, o viés condutor para a verdadeira formação do ser humano. A educação ideal consiste em conduzir a alma à capacidade contemplativa da verdade inteligível. Neste sentido, o objetivo final da educação platônica será a construção de um tipo ideal de homem político cuja manifestação se concretiza no Estado ideal.

Para que o homem possa um dia contemplar as ideias, deverá antes de tudo possuir uma base moral sólida. Por meio dela, será capaz de discernir entre o bem e o mal, ou deliberar sobre a beleza e a fealdade. A moralidade constitui o fundamento para o desenvolvimento intelectual. Segundo Jaeger, a instrução primária, por meio da música e da ginástica, terá por objetivo conferir à alma fundamentação moral suficiente para prosseguir nos estudos superiores. A educação tradicional constitui-se como uma etapa inicial para o desenvolvimento moral, isto é, um meio para um outro nível de instrução mais elevado.

A cultura musical e gímnica dos guardiões era a *paideia* da velha Grécia, filosoficamente reformada, cuja parte espiritual assentava totalmente sobre os usos e os costumes. Platão fundamenta-a em ideias acerca do que é bom e justo, ideias que ele se não demora a provar, mas pressupõe como válidas. O seu fim é produzir a eurritmia e a harmonia da alma, e não descobrir a razão em virtude da qual é bom este tipo de ritmo e de harmonia. A razão não pode descortinar-se nesta fase da educação; mas naqueles que estão chamados a estruturar e a vigiar a educação, os governantes, deve existir este conhecimento antes de acometerem a sua obra. É a meta da sua formação especial, que deve ser, portanto, uma formação filosófica. E ainda que posterior no tempo à formação gímnico-musical, a segunda fase é anterior à primeira, no conceito e natureza. É nela que tem de assentar o edifício todo da educação (JAEGER, 1980, p. 808-809).

A educação deve ser um projeto de Estado com a finalidade de tornar possível o pleno desenvolvimento da excelência humana; por isso, o projeto de educação platônico deverá promover uma formação específica aos membros do Estado ideal, de forma gratuita e obrigatória, tendo em vista sua necessidade estrutural: defesa e governo. A cidade deverá se ocupar de selecionar e conduzir os cidadãos às suas classes apropriadas e ministrá-lhes

as instruções para a realização das suas atividades funcionais dentro do seu estamento social (Cf. KOYRÉ, p. 93). Trata-se da instituição de uma política pública para a educação da alma, mas que tem por objetivo mediato o estabelecimento das condições de possibilidade para a existência do Estado ideal de Platão: justo, virtuoso e feliz.

A educação estatal será destinada somente às classes dos guardiões e dos governantes. Os governantes receberão uma formação superior e mais extensa que os guardiões. Consiste no mesmo tipo de formação inicial, ministrada a toda aristocracia da cidade (guardiões e governantes), intercalada por processos seletivos em que apenas os melhores permanecerão recebendo instrução do Estado. As bases morais serão as mesmas para estas duas classes, pois a formação do caráter é tão necessária para o exercício da função de defesa quanto de governo da cidade; por isso, denominada educação comum e primária (Cf. *Ibidem.*).

A classe dos produtores não receberá a educação política do Estado. Platão julga que não é necessário oferecer a esta classe o mesmo tipo de ensino moral destinado à formação da alma dos aristocratas da cidade ideal. A instrução hereditária e profissionalizante, que os produtores recebem ao longo das gerações, é suficiente para que possam dominar as técnicas de fabricação de bens materiais, necessidades mais primitivas para a manutenção da vida na cidade. Koyré comenta que o Estado platônico não estaria em condições de proporcionar as instruções técnicas aos produtores, pois não é da alçada de Platão discorrer sobre tais temas; além disso, não fazem parte dos altos ideais políticos. As necessidades materiais são da ordem do corruptível, são importantes para a manutenção da vida física e sensível, tão somente. Ademais, Platão não saberia como educar essa classe visto que suas preocupações (nobres) versam a respeito da alma e das ideias (Cf. *Ibidem.*).

Platão defende que a educação propedêutica deve ter início ainda na fase infantil, pois será mais fácil moldar o caráter das crianças nesta idade. O filósofo inclui as mulheres na educação numa mesma condição de igualdade com os homens. Em seu projeto político-pedagógico as mulheres deverão receber o mesmo tipo de instrução moral e física, inclusive. Deverão viver todos juntos, em comunidade, durante o período de ensino e desenvolvimento da virtude e da inteligência. Às mulheres, segundo Platão, caberá exercer o mesmo tipo de função que os homens, sem qualquer distinção de capacidades, pois as diferenças entre os gêneros situam-se na constituição dos corpos, secundários em relação à

alma humana.

A primeira etapa da educação é de caráter propedêutico e tem por objetivo a formação física e moral das crianças. Esse primeiro nível de ensino pretende instituir na alma destes guardiões os alicerces morais, condição necessária para a continuidade dos estudos num nível cada vez mais abstrato. Essa educação, de caráter cívico e religioso, visa infundir determinados valores necessários para a boa atuação dos guardiões: a coragem, a prudência e a moderação (Cf. CHAUÍ, 1994, p. 223).

A justificativa para a educação dos guardiões nasce das necessidades estruturais da cidade. A manutenção de uma classe pronta a combater o inimigo externo e defender o Estado das ameaças internas é fundamental para a própria condição de estabilidade e saúde política. Vale lembrar que os guardiões surgiram enquanto classe específica, resultado da expansão da cidade primitiva, justamente para suprir tais necessidades. Por isso a educação dos guardiões tem de considerar, antes de tudo, qual a finalidade e a funcionalidade desta classe para, após isso, estabelecer qual o tipo de formação adequada.

A exigência de um exército próprio e devidamente treinado é, talvez, o fator mais significativo da obra. Após a introdução deste novo personagem em *A República*, todas as atenções do diálogo serão voltadas ao tipo de formação mais conveniente aos guardiões. Platão estabelece uma natureza específica a ser selecionada e desenvolvida, imprescindível para a defesa e determinante para a continuidade dos estudos de nível abstrato (Cf. Rep. 373 e-376 c). Deste ponto do diálogo em diante, Platão procurará definir qual deverá ser o currículo dos guardiões e, mais adiante, o dos governantes, tendo em vista sempre as qualidades naturais como parâmetro seletivo.

Platão propõe a manutenção da antiga *paideia* como modelo pedagógico apropriado para a tarefa de educar os guardiões. A tradição deverá ser utilizada para formar as bases morais na alma e promover o condicionamento físico dos guardiões; além disso, a educação antiga comporta-se como etapa propedêutica da verdadeira *paideia*. Música e ginástica são os dois elementos desta educação tradicional. A ginástica, nesta etapa, não servirá apenas para promover o fortalecimento do corpo, mas e, sobretudo, como estímulo da parte irascível da alma. A ginástica irá fortalecer na alma do guardião o elemento colérico, parte da alma que dá origem à coragem. A música fomentará a parte racional na alma, conferindo orientação moral e infundindo os tipos de virtude na alma. Para Platão, a união dos

elementos música e ginástica promoverá na alma, quando equilibrados, a moralidade adequada para a função (Cf. NOGUEIRA, 1997, p. 26).

O elemento musical situa-se na cultura da *mousiké* (exposta no capítulo I), que abrange tanto a sonoridade quanto a literatura, correspondendo àquilo que Platão reconhece como cultura geral. A educação musical constitui a parte mais importante desta primeira fase pedagógica para a formação do guardião; por isso, o filósofo reserva boa parte do diálogo para a investigação de todo um sistema pedagógico em função da música, que se desdobra em três elementos fundamentais: a palavra, a harmonia e o ritmo. Segundo Platão, a literatura deve ser vigiada e controlada por regras e limites, devidamente adequada e orientada para a formação moral do indivíduo (assunto do próximo capítulo) (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 96-97).

Na qualidade de educação propedêutica, a música tem por objetivo fornecer à alma as bases morais, preparar a alma dos guardiões para outra etapa pedagógica, mais abstrata e afastada do sensível. Somente a música é capaz de penetrar no espírito e infundir nele as atitudes nobres e essenciais para o desenvolvimento do seu caráter intelectual; por isso, a educação musical é anterior à educação intelectual abstrata. Para Platão, a música estabelece na alma dos guardiões um conjunto de aptidões morais que o habilitam a identificar qualidades sensíveis e a deliberar sobre o bom e o belo das coisas. A educação musical é preparatória para a assimilação do conhecimento científico, verdadeiro e inteligível, que só poderá ser alcançado por uma alma justa (Cf. JAEGER, 1980, p. 741-742).

Platão também exige que todas as crianças devam ser educadas juntas, vivendo em comunidade, compartilhando do mesmo espaço e recebendo a mesma educação concedida pelo Estado a todos os membros da elite política. Esta primeira etapa da educação deverá ter início aos 7 anos de idade e finalizar aos 20 anos. A instrução musical acompanhará o guardião até a idade juvenil, por volta dos 17 ou 18 anos, quando então o guardião passará a receber a instrução gímnica, com uma duração média de 3 anos. Em seguida haverá um processo de seleção: os guardiões física e moralmente mais aptos continuarão seus estudos, enquanto os outros serão designados a exercerem tarefas menores no Estado. Segundo Platão, os melhores jovens serão colocados num grupo à parte e terão honras mais elevadas que os demais guardiões. Representam o grupo de elite dentre os guardiões, candidatos a

tornarem-se governantes (Cf. Rep. 577 a-c).

A próxima fase educativa constitui aquilo que Jaeger denomina formação dialética dos guardiões. Trata-se de um conjunto de instruções de nível intelectual de duração de 15 anos (dos 20 aos 35 anos), cujo currículo será dividido em dois momentos: a educação matemática e a educação dialética, propriamente dita. Durante um período de 10 anos os guardiões estudarão as ciências matemáticas, de forma aprofundada e cada vez mais abstrata. Os conhecimentos matemáticos, anteriormente adquiridos por meio da instrução geral (*mousiké*), serão agora unificados e compreendidos em sua essência.

Os rudimentos matemáticos, ensinados às crianças juntamente com a música e a ginástica na fase inicial da educação, deverão ser agora investigados ao nível das ideias, devendo ser apresentados aos jovens como elementos intermediários entre a representação sensível, de quantidade e abstração. O objetivo destes estudos é desenvolver no guardião habilidades inteligíveis, por meio do gradual afastamento do sensível e aproximação do caráter inteligível das ideias, quantificadas pelos números (Cf. JAEGER, 1980, p. 859-860).

A dialética deverá ser ministrada durante um período de 5 anos (dos 30 aos 35 anos) somente àqueles que demonstrarem capacidade de abstração e condições de compreender a natureza em si mesma dos números e forem “capazes de ultrapassar as percepções dos sentidos e penetrar até o ser” (Idem, p. 859). Por meio dos estudos dialéticos, o guardião será conduzido às instruções sobre a essência das coisas, aproximando-se o quanto possível da contemplação das ideias. O objetivo da formação dialética é tornar o guardião capaz de alcançar um maior grau de conhecimento abstrato e acessível por meio do exercício contemplativo da ideia, situada num plano inteligível.

Finalmente, aos 50 anos de idade, os melhores guardiões deverão ser submetidos ao último exame de suas vidas. Se aprovados, tornar-se-ão governantes filósofos. Este é o último estágio da educação platônica e representa o coroamento da *paideia* filosófica. Além da formação dialética de 15 anos, permanecerá durante outro período igual (dos 35 aos 50 anos) desenvolvendo-se na prática a dialética; trata-se de uma etapa em que o guardião adquirirá experiência de governo. O governante é o produto máximo da educação platônica, pois somente ele é capaz de contemplar a ideia, aproximando-se do seu conteúdo inteligível por meio da dialética. Desta forma, estará habilitado a deliberar sobre a vida política do Estado, pois foi devidamente educado para esta função e, por isso, saberá dirigir a cidade de

forma perfeita (Cf. Idem, p. 860).

O pleno desenvolvimento da alma, por meio da educação filosófica, cuja finalidade é tornar o homem um participante do bem e contemplador das ideias, só é possível porque este indivíduo recebeu, anteriormente, uma sólida formação moral por meio da educação musical e pela ginástica. A educação moral do indivíduo é tão importante quanto a formação intelectual. A música, elemento de maior relevância da educação propedêutica, deverá imprimir na alma dos guardiões as atitudes e habilidades para lidar com o sensível. Somente após a superação do sensível é que o guardião poderá ascender a um tipo de formação cada vez mais abstrata, até alcançar a perfeição.

CAPÍTULO III - A EDUCAÇÃO DOS GUARDIÕES POR MEIO DA MÚSICA

1 – A educação musical dos guardiões

A questão fundamental que orientará a investigação platônica sobre a educação dos guardiões será a seguinte: “Então que educação há de ser?” (Cf. Rep. 376 e). Platão propõe que a educação dos guardiões não poderá ser outra senão aquela instituída pela tradição, desde longa data, na sociedade grega. A preocupação em estabelecer limites para a atuação do poeta, e também do músico, parte da necessidade de educar, convenientemente, os guardiões para o Estado. Desta forma, toda crítica construída sobre a poesia surge como resposta a esta questão inicial.

Para Platão a educação tradicional, estabelecida em Atenas desde o período arcaico, é capaz de promover uma formação adequada para os guardiões de seu projeto de Estado, desde que devidamente submetida à razão filosófica. A educação poética, cuja matriz é a arte das musas e a poesia homérica, deve ser mantida como modelo para a formação moral de cidadãos excelentes (*areté* guerreira). Contudo, tal projeto político-pedagógico não contempla a classe dos produtores e também não é suficiente para formar o legislador da *pólis* ideal. Trata-se de uma proposta educativa voltada para a classe intermediária da cidade, tendo por objetivo o desenvolvimento da moralidade e da virtude, essenciais para a função a ser desempenhada pelos guardiões e para a continuidade dos estudos na *paideia* platônica. O filósofo mantém a *paideia* antiga como modelo educativo adequado para a formação do caráter dos guardiões (moralidade), é propedêutica e representa apenas uma parte de toda a educação platônica.

Platão pretende construir um tipo específico de cidadão, ou ainda, um perfil de aristocrata guerreiro, por meio da educação obrigatória e pública oferecida pelo Estado e regulada pelos mais sábios. Não poderá haver neste Estado, para fins de sua organização e manutenção da estabilidade política, melhor educação primária que a tradicional. Neste aspecto Platão é um conservador que pretende assegurar a estabilidade do governo da razão recorrendo a elementos pedagógicos estéticos e moralizantes, como a poesia tradicional. A educação tradicional, estabelecida há séculos na mentalidade dos gregos como um tipo eficaz de instrução moral, deve permanecer como instrumento de formação da classe

responsável pela ordem e estabilidade política. Platão mantém a *paideia* tradicional como modelo pedagógico para os guardiões, mas exige que a mesma seja depurada e mutilada antes de se tornar instrumento oficial de educação do Estado ideal, pois o objetivo do projeto político-pedagógico platônico não é formar o aristocrata do período arcaico, mas o cidadão, cuja função é defender a cidade e obedecer à parte racional da alma e ao governante.

Aqui, Platão está interessado exclusivamente no conteúdo da educação e preocupado em estabelecer as suas linhas fundamentais, cujo exame leva, em última conclusão, ao problema do conhecimento da norma suprema. Para ele, a solução do duplo problema da formação do corpo e da alma do Homem é a *paideia* da Grécia antiga, com sua divisão em ginástica e música, *paideia* que, portanto, ele conserva como base. Devemos encarar esta posição à luz das manifestações de Platão acerca de quão funesta seria qualquer inovação no sistema educativo já implantado, sem perder de vista o seu apego conservador ao que já existia, em face da crítica radical de pormenor ao conteúdo da antiga educação (JAEGER, 1980, p. 716).

Platão não irá romper com a tradição musical da cultura helênica; fará reformulações em torno da educação poética, por meio de regulamentação sobre os limites do discurso do poeta no âmbito da cidade. Assim, a crítica da poesia se dará em função dos objetivos educativos de Platão para a formação da classe dos guardiões, qual seja, infundir neles a justiça como virtude preponderante.

A cidade deve ela mesma produzir sua classe de defensores, seu exército regular e próprio, formando uma classe especial de cidadãos, cujo ofício é condição fundamental para sua existência. O Estado, por meio do sábio legislador, deverá forjar um perfil de moralidade adequado ao guardião, que deverá receber as instruções mediante aprovação nos processos seletivos. Além disso, conforme anteriormente apresentado, é imprescindível que a educação incida numa alma naturalmente propensa à virtude, desde a infância, para que esta possa ser plenamente desenvolvida (Cf. Idem, p. 713-714).

A educação musical é anterior à ginástica e mais importante do que esta. Trata-se aqui de desenvolver, de forma mais detalhada, o tipo de formação musical para a alma do guardião; por isso, será privilegiada a música, verdadeira educação moral e responsável pela disseminação dos valores morais e do desenvolvimento do caráter excelente na classe defensora. A crítica platônica sobre a música está voltada para as questões da formação moral do guardião. Nessa parte da obra *A República* Platão empreenderá, por vezes de

forma pontual e direta, ataques ao antigo modelo de *paideia*, sobretudo a trechos da poesia homérica. Para efeito de melhor compreensão podemos estabelecer uma divisão de temas ou abordagens quanto à crítica de Platão à educação tradicional: a palavra, a harmonia e o ritmo (Cf. Rep. 398 d).

A harmonia e o ritmo pertencem à técnica. A palavra poética, por sua vez, é o único, dentre todos estes elementos, capaz de dizer algo sobre as coisas. Os elementos técnicos da música atuam sobre os aspectos sensíveis da expressão poética, isto é, revestem a palavra de encanto por meio da sonoridade que a acompanha. Segundo Platão, tais elementos atuam como coadjuvantes do discurso do poeta, embora também sejam capazes de imprimir na alma determinada conduta. Ademais, potencializam o poder de penetração dos valores contidos no significado das palavras, quando amolecem a alma, tornando-a permeável à moralidade advinda do discurso. Desta forma, tornam o discurso ainda mais aprazível a quem o ouve, facilitando a infusão das modalidades da virtude ou dos vícios na alma dos guardiões (Cf. HAVELOCK, 1996b, p. 168).

A crítica de Platão à educação musical, de um modo geral, pretende estabelecer limites àquilo que o poeta veicula, ao modo pelo qual o poeta transmite o conteúdo de sua poesia e aos elementos sensíveis auxiliares. Vale lembrar que o discurso poético era considerado pela sociedade grega como manifestação da verdade acreditada; daí a credibilidade do poeta, que propagava valores e ideais na sociedade atuando como instrutor de conhecimentos gerais. Esta autoridade do poeta servia como fundamento de verdade na ausência de outros critérios para o julgamento de atitudes e condutas; para tal, é evidente a importância da poesia para a instrução de caráter geral numa sociedade predominantemente oral (Cf. JAEGER, 1980, p. 720-721).

Para Platão, esse discurso poético deve ser vigiado e mutilado quando necessário. As necessidades pedagógicas e os valores deverão ser estabelecidos pelos legisladores, os quais deverão aplicar a censura ao tipo de poesia que não estiver adequada aos interesses do Estado para a formação dos guardiões. A educação tem por objetivo promover a justiça na cidade, não qualquer experiência de justiça, mas a ideal, conforme visto anteriormente. A poesia e mesmo a música devem atuar como instrumentos pedagógicos para a finalidade da justiça; por isso, é necessário refinar e purificar tais instrumentos, de modo a torná-los eficazes e pertinentes ao projeto platônico. A crítica que Platão estabelece à poesia consiste

em adequá-la aos moldes da moralidade e promovê-la como um tipo de educação que atenda às necessidades da razão filosófica, isto é, submeter as musas às ideias.

2 – Crítica ao conteúdo da poesia

A crítica platônica ao conteúdo da poesia tem por objetivo estabelecer limites e regras à palavra e à influência do poeta na educação dos guardiões. Todo conteúdo poético deverá permanecer submetido aos preceitos morais preconizados por Platão em benefício dos interesses do Estado. O filósofo pretende fazer uso da poesia, devidamente purificada, na formação moral dos guardiões; deste modo, primeiro terá que eleger e delimitar o conteúdo desejável e, em seguida, aplicar a censura a toda literatura. Platão qualifica como falsos todos os temas que desfiguram a verdade sobre os deuses, promovem a deformidade de caráter e atentam contra as modalidades de virtude de um autêntico guardião. O critério platônico para a falsidade e a autenticidade do conteúdo poético consiste num julgamento moral de valores, adequados e inadequados para a formação da alma dos guardiões, isto é, a poesia é considerada verdadeira quando seu conteúdo moral contribuir para a educação do guardião, desenvolvendo nele modalidades de virtude tais como a valentia, a prudência e a justiça (Cf. Rep. 376 e).

A palavra poética compreende algo de verdadeiro quando se dispõe a representar, por meio do seu discurso vivo, um tipo de moralidade exemplar: um modelo de conduta a ser copiado pelas crianças. Platão admite a poesia como meio para a formação moral devido ao seu grande poder de convencimento passivo, quer dizer, a literatura é capaz de modelar o caráter do guardião de forma inconsciente e natural. Por isso, exige que nesta fase da vida as crianças não sejam forçadas a aprender, mas que o façam de forma lúdica.

Para Platão há uma espécie de literatura verdadeira e outra falsa. A falsidade da poesia refere-se, em termos platônicos, à completa ausência de nobreza, ou seja, à inadequação moral do conteúdo, identificado como nocivo à justiça e presente na narrativa sob a forma de descrições mentirosas sobre os deuses e heróis da cidade. Segundo o filósofo, não existe nobreza e virtude alguma em exposições mentirosas e vexatórias sobre estes personagens elevados, pois tal conteúdo, o qual retrata uma condição ou qualidade pejorativa dos personagens superiores, tem o poder de incutir na alma dos guardiões a

fraqueza, o medo e demais comportamentos indesejáveis. O discurso do poeta sobre as divindades e os homens superiores é capaz de contaminar, permanentemente, a alma dos jovens guardiões com determinada orientação moral; por isso, é necessário estabelecer quais devem ser os limites para a poesia, sobretudo considerando a pouca idade destes alunos. A educação das crianças, por meio das fábulas, deve ser encarada pelo legislador como uma questão de profunda relevância para o projeto de formação moral dos guardiões, pois...

(...) quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude (Rep. 378 d-e).

A infusão da virtude na alma das crianças é o passo inicial deste processo educativo. A educação deve começar desde a tenra idade declamando fábulas que contribuam para a promoção da virtude, não dos vícios. Platão mostra receio quanto à influência da literatura na educação das crianças, pois se desde a infância já se contam histórias vexatórias, pelo descaso para com as autoridades políticas e insulto à imagem dos deuses, o que esperar delas quando se tornarem adultas? Agirão de forma desrespeitosa para com os pais e a cidade. Em nada parecerão corajosos e tampouco prudentes, pois suas bases morais já estarão corrompidas de forma irreversível pela falsa poesia (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 94-95).

O poeta, na qualidade de educador, poderá contribuir com a infusão da virtude – sobretudo a justiça – quando reproduzir em sua fala somente os valores excelentes dos deuses e das autoridades, pois a representação dos homens superiores e heróis é uma maneira de instituir valores na sociedade ideal que se pretende criar. Trata-se da educação pelo exemplo – bons exemplos promovem comportamentos adequados à conduta dos guardiões. Cabe aos poetas, devidamente submetidos aos preceitos e à censura platônica, contribuírem pedagogicamente para a formação moral dos guardiões; aos legisladores, por sua vez, compete o estabelecimento de todas as regras e limites para a poesia. Platão considera necessária a submissão da poesia à razão filosófica, isto é, sujeitar a fala dos poetas às decisões do governante. Trata-se de estabelecer uma relação de subordinação das musas à racionalidade; por isso, o poeta ficará encarregado da educação moral (sob vigilância), enquanto a filosofia se incumbirá dos assuntos mais elevados. O poeta não tem

autonomia para expressar seu discurso na cidade, pois está submetido a uma autoridade que lhe é superior, tanto na moralidade quanto no conhecimento, pois somente o filósofo governante é capaz de contemplar o bem e a verdade e promover a verdadeira educação (Cf. Rep. 379 a).

A crítica platônica ao conteúdo literário pode ser compreendida em duas etapas. A primeira regulamenta os moldes teológicos, isto é, determina aquilo que o poeta deve ou não dizer a respeito dos deuses. A segunda estabelece qual o conteúdo a ser banido da poesia considerando a educação dos guardiões. Platão prescreverá uma série de temas e abordagens que deverão ser evitados como forma de proteger a formação moral dos guardiões. Os tipos e caracteres a serem excluídos da literatura representam tudo aquilo de mais indesejável e nocivo para a saúde moral dos guardiões; por isso, devem ser permanentemente suprimidos do discurso e do currículo básico dos jovens, sobretudo na fase inicial de aprendizagem. Pelo fato das crianças serem muito impressionáveis, poderão desenvolver deficiências morais irreversíveis, vícios que comprometam a estabilidade política do Estado ideal (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 94-95).

Os moldes teológicos preconizados por Platão determinarão o modo com que o tema das divindades deverá ser abordado. O primeiro molde tem por objetivo impedir que os poetas atribuam mazelas humanas aos deuses. As divindades, segundo Platão, não são responsáveis por tudo que acontece ao homem, mas somente por aquilo que é bom e benéfico. O filósofo argumenta que o bem nunca pode ser a causa de todas as coisas, mas somente do próprio bem. Do que é bom, necessariamente, deve derivar apenas algo igualmente bom e nunca mau. A causa mantém uma relação de perfeita igualdade com aquilo que gera e o bem, sendo vantajoso, só pode ser a causa de toda vantagem que lhe é semelhante (Cf. Rep. 379 a-380 c).

Para Platão, os deuses são bons e, por isso, só podem causar benefícios aos humanos. Os poetas somente deverão atribuir às divindades as boas causas e não todas elas. Os deuses somente respondem pelo bem e pela vantagem, mas nunca por tudo, menos ainda pelas maldades e desgraças da humanidade. Por isso, qualquer discurso poético que não obedeça a este critério deverá ser considerado mentiroso, pois é moralmente inadequado aos valores platônicos. Os poetas, segundo o filósofo, estariam falsamente atribuindo aos deuses posturas e ações que não condizem com a moralidade divina; por conseguinte, deverão ser

censurados.

Enquanto o primeiro molde proíbe que o poeta atribua malefícios aos deuses, o segundo molde teológico tratará de coibir as falsas representações das divindades, isto é, representações que deponham contra as orientações platônicas sobre a interferência dos deuses na vida da *pólis*. Após estabelecer que somente o bem e a vantagem derivam dos deuses, Platão determina as especificações e limites à representação destas divindades na literatura. Para o filósofo os deuses mostram-se sob uma única forma: simples e autêntica, pois são incapazes de enganar os homens. Considera que deus (as divindades da *pólis*), como um ser bom, necessariamente tem que assumir uma única forma, permanecendo sempre do mesmo modo; afinal, sendo perfeito, não existiria outra melhor manifestação que a sua própria e verdadeira imagem (Cf. Rep. 380 c).

Segundo Platão, os deuses não se utilizariam de nenhum artifício para ludibriar os homens, pois não é do seu interesse enganar nem causar o mal. Se os melhores objetos sensíveis são duráveis, resistentes e não se sujeitam facilmente a transformações, então os deuses, que são entidades superiores aos objetos ordinários, menos ainda estariam submetidos às mudanças e tampouco se sujeitariam a tornarem-se inferiores a sua verdadeira imagem (Cf. Rep. 380 e).

Se a melhor imagem assumida pelos deuses é a sua mesma e original, por que haveriam de rebaixar-se e enganar os homens? Segundo o princípio de que os deuses são incapazes de causar o mal, aliado à perfeição verdadeira de suas formas, não há razão para que sejam representados de forma enganosa. Os poetas incorrem novamente na representação falsa e inadequada quando atribuem aos deuses uma imagem que não lhes corresponde. Toda e qualquer representação poética do divino deverá mostrar que os deuses são incapazes de mentir e iludir os homens e que, para tal, plenamente dignos de respeito e de total confiança. Platão pretende, por meio do culto à boa imagem dos deuses, salvaguardar a importância da crença e do respeito às divindades. Tem também, como propósito pedagógico, a intenção de purificar a moralidade divina exposta nos exemplos da poesia (Cf. Rep. 383 a-b). Platão proíbe que as crianças ouçam quaisquer tipos de impiedades e falsidades sobre os deuses, pois tais mentiras consistem num problema grave para a educação moral dos guardiões, haja vista que a deturpação da verdade é capaz de promover a confusão, o medo e a desobediência às autoridades. A imagem dessas entidades

deve ser preservada e o poeta censurado e obrigado a mostrar em seus exemplos somente o caráter de bondade e a imutabilidade dos deuses.

Segundo Jaeger, a censura de Platão à poesia pretende esvaziar os valores da moralidade trágica, à medida que limita e regulamenta a fala do poeta acerca da condição humana. Para os poetas trágicos o destino humano já está previamente estabelecido e é independente da vontade e da ação dos homens. Não existe autonomia e nem poderá haver, pois o projeto da vida humana está submetido aos desejos e caprichos dos deuses. Platão pretende banir não apenas da educação dos guardiões, mas de toda a cultura musical, esta concepção trágica, uma vez que ela compromete todo o ideal humano de autodeterminação e ascensão ao bem proposto pela filosofia platônica. Esse ideal platônico de homem, vislumbrado pela *paideia* autêntica, é completamente incompatível com a crença de que os deuses provocam todas as desgraças e infortúnios dos humanos, por mérito ou por diversão. Por isso, a prescrição de regras que regulamentem o discurso poético é necessária como forma de coibir a divulgação de conteúdo contrário à constituição do cidadão ideal (Cf. JAEGER, 1980, p. 724-726).

O tom mais áspero da crítica recai diretamente nos dois maiores poetas do seu tempo, Homero e Hesíodo, como legítimos representantes da grande poesia. No entanto, a acusação de falsidade abrange toda a literatura do seu tempo de um modo geral. Homero e Hesíodo são tomados como referenciais da arte poética e da educação tradicional, mas não serão os únicos. A censura platônica pretende mutilar toda a poesia que considerar desviante da verdadeira moralidade; começa pelos poetas maiores, para em seguida englobar todas as fábulas (Cf. Rep. 377 c-d).

Os poetas somente poderão representar as divindades e demais temas referentes às autoridades e heróis caso obedeçam aos moldes teológicos exigidos para a poesia, que estabelecem aquilo que deverá ou não ser veiculado. A literatura falsa, bem como toda espécie que não se adequar às exigências platônicas, deverá ser evitada na educação da cidade, sob a acusação de propagar em suas fábulas a mentira sem nobreza, isto é, a falsidade sobre os deuses e heróis capaz de estragar as bases morais da alma (Cf. Rep. 383 c).

O segundo ponto da crítica platônica ao conteúdo da poesia diz respeito aos temas prejudiciais para o desenvolvimento da moralidade do guardião. Esta etapa da crítica atua

como uma espécie de continuidade dos preceitos platônicos em relação às divindades. Platão procura impedir a veiculação na poesia de assuntos e temáticas indesejáveis para a formação dos guardiões (Cf. Idem, 726-727); por isso, proibirá a divulgação de temas nocivos ao desenvolvimento dos valores apropriados à função dos guardiões, em especial, a coragem e a prudência.

Toda referência poética a esses temas oferece perigo ao Estado, pois obscurece o sentido natural da alma dos defensores da cidade. Para Platão, a vigilância à poesia é necessária, como forma de assegurar que aquele conteúdo prejudicial à saúde da alma dos guardiões não seja apresentado às crianças (Cf. Rep. 386 b-c). O desenvolvimento do caráter natural dos guardiões é tarefa da educação tradicional; contudo, alguns temas da literatura devem ser eliminados. Platão lista uma série de exemplos, segundo ele, abomináveis e prejudiciais à *areté* do guardião, a maior parte deles provenientes da epopeia homérica (Cf. Rep. 387 b).

Não poderá haver desenvolvimento da coragem no guardião por intermédio de conteúdos que promovem o acovardamento e o pavor diante da morte, mas somente por meio da veiculação de conteúdos que reforcem a virtude, a bravura e a crença nos valores do Estado. Por isso, a censura platônica aos temas aterrorizantes das epopeias é algo que o filósofo considera essencial para a proteção da alma da criança; o medo provocado pelas descrições do Hades é capaz de desviar a alma do seu sentido natural, isto é, de afastá-la do desenvolvimento da virtude (Cf. JAEGER, 1980, p. 727). Os guardiões somente atingirão a marca da excelência moral se submetidos a um tipo de instrução que promova as modalidades da virtude naturalmente dispostas na alma desta classe. Os temas referentes ao Hades, como a alusão à morte e ao inferno, incutirão na alma dos guardiões a temeridade e a covardia, deformidades que comprometerão sua atuação em combate. Temerão a morte mais do que tudo e, conseqüentemente, passarão a evitá-la o quanto possível (Cf. Rep. 387 c).

Platão cita algumas passagens da literatura homérica como exemplos concretos das mentiras que o poeta veicula sobre os deuses. Representa Aquiles, o arquétipo da bravura guerreira, lamentando sua morte precoce. Nem mesmo a situação privilegiada do herói no Hades, resultado das glórias adquiridas em vida, amenizam seu arrependimento de não ter permanecido vivo por mais tempo, mesmo que de forma infame (Cf. Rep. 386 c).

O filósofo reprova as representações medonhas sobre o cotidiano no mundo dos mortos, termos apavorantes, castigos cruéis e toda a atmosfera terrível relacionada à morte e aos infernos. A representação de Aquiles no Hades e demais temas semelhantes da epopeia devem ser banidos da cultura das musas, pois constituem aquilo que Platão qualifica como perigosamente agradável às massas e que não devem ser ouvidos, de modo algum, pelas crianças em fase inicial de aprendizagem, influenciáveis pelas mentiras e falsa moralidade dessa literatura.

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vênias a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas, quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravidão mais do que a morte (Rep. 387 b).

Platão também exige que sejam banidos da poesia os gemidos e lamentos de homens célebres. Neste sentido, não serão admitidos conteúdos que deponham contra a autoridade e o autocontrole dos sentimentos. O poeta será impedido de representar os heróis de forma vergonhosa e indigna, contrária à sua verdadeira posição na cidade. Para Platão, não convém que as crianças tomem contato com este tipo de narrativa, pois mais uma vez se irá contra os ideais pedagógicos desejáveis aos guardiões (Rep. 387 d).

Os lamentos e gemidos do discurso interferem diretamente no projeto de formar um guardião honesto e indiferente às adversidades da atividade de defesa. Para Platão, convém que os guardiões não sejam afetados sensivelmente pela morte ou por qualquer outra desgraça, pois a morte e as adversidades imobilizam a atuação corajosa diante do perigo. Os guardiões devem ser insensibilizados de modo a conviverem com naturalidade e indiferença à morte e ao sofrimento de seus companheiros e de sua própria família. Platão pretende habituar esta classe à dureza do combate e à independência material e afetiva, dotando-lhe de maior austeridade possível (Cf. Rep. 387 d-e).

Para Platão, convém a este guardião honesto jamais se lamentar e esmorecer diante das adversidades, seja em batalha ou em treinamento; em retribuição, viverá de maneira gloriosa e gozará da verdadeira felicidade. Os indivíduos são partes componentes do Estado; por conseguinte, a individualidade do guardião deverá ser anulada em função das suas obrigações para com a soberania, estabilidade política e a justiça. A felicidade,

portanto, consiste basicamente em servir ao Estado ideal da melhor maneira, e isto inclui toda a espécie de sacrifícios, inclusive a morte (Cf. KOYRÉ, 1963, p. 102).

Devem-se eliminar da educação poética todos os exemplos contrários à felicidade, ou seja, temas que confundam o sentido da alma, pois a felicidade da alma está atrelada à organização justa das partes da alma. Platão critica de forma direta algumas passagens da *Ilíada*. O filósofo considera indigna a representação do rei Príamo, descendente em sétima geração de Zeus, humilhando-se diante do exército inimigo e suplicando pela restituição do cadáver de Heitor, o grande herói troiano. Para Platão, tal cena é abominável, revoltante e inadequada para a educação dos guardiões (Cf. Rep. 388 a-b). Do ponto de vista pedagógico, esses temas prejudicam o desenvolvimento das categorias da virtude nos guardiões, especialmente a coragem e o domínio de si próprio. A coragem é abalada por meio das representações terríveis sobre o Hades, enquanto o domínio dos sentimentos é enfraquecido pelos exemplos desonrosos sobre os heróis, cujo comportamento é inadequado (Cf. JAEGER, 1980, p. 726-727). Além disso, o riso e todo tipo de representação jocosa sobre os deuses e heróis, também interferem de forma depreciativa na educação moral dos guardiões, pois esta espécie de representação promove a desmesura, isto é, excessos, desequilíbrios na conduta dos guardiões – afastamento da virtude da temperança.

[Platão] Mutila igualmente em Homero, com mão implacável, todas as lamentações em redor dos homens famosos, bem como, as inextinguíveis gargalhadas dos deuses olímpicos, pois induzem o ouvinte a excessiva indulgência perante a própria inclinação ao riso. São extirpadas como funestas as narrações de desobediência e insubordinação, ânsias de prazeres, cobiça de dinheiro e venalidade. E igual crítica se exerce sobre os caracteres da epopéia. Aquiles, que aceita de Príamo um resgate pelo cadáver de Heitor e indenização monetária da parte de Agamémnon, lesa o sentimento moral dos séculos posteriores, como lesa seu mestre Fénix, que o aconselha a reconciliar-se com Agamémnon, na base duma compensação material (JAEGER, 1980, p. 729-730).

A moralidade veiculada pela poesia não está, segundo a compreensão de Platão, comprometida com a justiça ideal, no entanto a cultura tradicional não deve ser completamente rechaçada, mas utilizada para a correta educação dos verdadeiros valores, depois de adequadamente depurada. É inegável a dimensão da poesia para a formação dos indivíduos, porém, parte dela não é útil e benéfica para a cidade e é esta parcela que não deverá constar no currículo primário do guardião. Os personagens da literatura, os chefes e

os deuses atuam como exemplos pedagógicos vivos e persuasivos; por isso, devem contribuir para confirmar a virtude na alma dos guardiões e não esvaziá-las. A desobediência aos chefes, as atitudes nada temperantes de descontrole dos apetites e a impiedade não podem ser bons exemplos para almas infantis e desprotegidas. Jamais promoveriam nos guardiões qualquer inclinação à justa conduta moral (Cf. Rep. 389 d-390 a).

Platão repreende Homero e acusa sua literatura de impiedade e falsidade. A representação de Fênix, aconselhando seu discípulo Aquiles a retornar à batalha mediante pagamento, fere profundamente a concepção de moralidade platônica. O exemplo em questão retrata o modelo poético de educação do herói da epopeia, mas desperta a revolta do filósofo. Fênix é o tutor de Aquiles desde a infância e simboliza o modelo de educação cavalheiresca de Homero. É responsável pela formação moral do herói, por torná-lo o que ele é; por isso, constitui exemplo permanente do tipo de educação cavalheiresca, isto é, do velho e sábio ancião, cujos ensinamentos devem guiar as gerações mais novas (Cf. MARROU, 1975, p. 23-24).

Platão reconhece a influência da poesia, sobretudo das epopeias homéricas, para a educação moral da sociedade grega de seu tempo (Cf. Rep. 606 e). Por essa razão, a forma de controlar a influência desta literatura é regular seu conteúdo, eliminar as partes inadequadas e proibir que as crianças tomem contato com este conteúdo poético moralmente inadequado. Platão defende que a poesia sirva aos objetivos pedagógicos da cidade, educando a classe dos guardiões; no entanto, é necessário, antes, expurgar seu conteúdo inadequado. O conteúdo apropriado deve prezar pelo cultivo da virtude da alma, infundindo nela a obediência, o controle das ambições e o respeito aos deuses. Do contrário, a poesia poderá desencadear nos jovens uma propensão para o mal; esta é uma situação que o filósofo pretende evitar submetendo a poesia à razão (Cf. Rep. 392 a).

3 – Crítica às formas poéticas

No item anterior, a crítica de Platão à poesia esteve focada na relevância do conteúdo literário na educação musical dos guardiões e no estabelecimento de regras e limites a toda literatura. As mutilações e censuras admitidas por Platão em sua crítica à

poesia se justificam como mecanismo purificador da palavra poética; somente desta forma a poesia será habilitada a participar da educação dos guardiões.

A segunda parte desta crítica investigará o modo pelo qual o poeta veicula esse conteúdo educativo. Para Platão, a linguagem que o poeta utiliza para educar será tão importante quanto o próprio conteúdo pedagógico. O poeta é capaz de proferir seu discurso de maneiras distintas, as quais poderão promover tipos de comportamentos variáveis. O autor investigará, nessa etapa da crítica, quais os prováveis efeitos causados nas almas, tendo em vista o tipo de linguagem pedagógica.

Para o filósofo, a linguagem interfere diretamente na atitude moral dos guardiões, podendo promover comportamentos inadequados à função de defesa. O sentido desta investigação, a saber, a relação entre as formas de linguagem e a moral, terá como orientação a relação entre a linguagem e a identidade da alma do indivíduo. Trata-se de investigar a relação entre as formas de expressão poética, sobretudo a imitativa, e sua influência na formação moral do guardião. São três as formas poéticas: a narração, a imitação e o gênero misto (Cf. Rep. 392 c-d).

Por meio do estilo narrativo o poeta se refere ao conteúdo em terceira pessoa; não encarna o personagem que está relatando, apenas diz sobre ele. Segundo Platão, isso permite ao poeta tratar ao mesmo tempo de muitos personagens, sem ter que tomar parte em nenhum deles. O poeta, ao discursar de forma narrativa, não se oculta no personagem representado e estabelece um distanciamento entre ele o personagem.

Por meio do discurso imitativo o poeta assumirá as mesmas características de quem retrata, passando a assemelhar-se o mais possível àquele de quem fala. Neste tipo de discurso, o imitador fala em primeira pessoa e se oculta no personagem imitado. Platão considera a imitação perigosa à moralidade, pois desorganiza as funções da alma na medida em que a confunde.

O gênero misto, por sua vez, se compõe da fusão dos tipos narrativo e imitativo, simultaneamente. É o tipo de linguagem utilizada nas epopeias. Homero varia a forma de como retrata suas personagens, ora dotando-as de fala e ora dizendo em terceira pessoa sobre elas (Cf. Rep. 394 b-c).

Dentre as três formas de discurso poético, a imitação será aquela que receberá maior atenção da crítica platônica, em razão de sua grande capacidade de modelar o caráter dos

guardiões. O próprio filósofo se utiliza da linguagem imitativa em seus diálogos, o discurso de seu Sócrates é sempre em primeira pessoa. A formação poética de Platão permitiu que tomasse consciência da importância da forma imitativa, para utilizar-se dela e ao mesmo tempo criticar seu uso pelo poeta.

A imitação não promove apenas prazer estético àqueles que a ouvem, mas também configura os contornos morais da alma do espectador. Este é o ponto que realmente preocupa Platão. A investigação sobre as formas de linguagem deve considerar a relação entre a forma e a moralidade e de que modo tal relação atua na alma dos guardiões. Fundamentalmente, cabe responder à seguinte questão: por que e de que modo a imitação promove a formação moral da alma?

A razão pela qual o filósofo se debruça na investigação das formas da poesia, notadamente a imitação, é de ordem estritamente pedagógica. Por isso, boa parte das discussões referentes ao estilo imitativo versará sobre a melhor maneira de utilizá-lo para a instituição da moralidade básica na alma das crianças. A imitação detém um poder de convencimento muito forte, devido ao seu caráter aprazível e sua sonoridade agradável às massas. Platão terá que admitir a linguagem imitativa para a educação dos guardiões; contudo, estabelecendo preceitos e limites para o discurso do poeta (Cf. JAEGER, 1980, p. 731-732).

O problema da imitação para a educação consiste na capacidade dessa linguagem em provocar desorientação ao sentido natural da alma humana, ou seja, confundir a alma sobre aquilo que é ou deve tornar-se. A alma se afastará de sua personalidade própria, sua natureza ou metal constituinte, quando assemelhar-se a algo que lhe é exterior, isto é, copiando características e funções que não são naturalmente suas.

Eric Havelock (Cf. 1996a, p. 60-61) considera que esse problema surge em função do tipo de cultura oralidade (culto às musas). A cultura musical promovia a transmissão e a manutenção do conteúdo poético, do conhecimento de um modo geral, por intermédio da fala e da audição. A sociedade musical caracterizava-se pela predominância da oralidade como modelo, meio e fundamento de toda a cultura. Desta maneira, o processo comunicativo exigia, por parte do poeta, a transmissão do conteúdo por meio da palavra musical e do ouvinte a assimilação em sua memória da literatura. Além disso, a forma imitativa despertava maior interesse nas multidões, pelo fato de ser mais aprazível que as

outras duas espécies; por isso, sedutora e convincente.

A oralidade é o fundamento para a compreensão do fenômeno imitativo como elemento de formação moral dos indivíduos. Somente considerando o universo da oralidade como mecanismo cultural é possível entender a dimensão pedagógica assumida pela forma imitativa. A necessidade da palavra falada aliada ao caráter de prazer estético promovido pela poesia conferiu ao estilo imitativo uma capacidade ímpar de modelar a alma do indivíduo. Platão é cômico da força e dimensão desse modelo de linguagem a ponto de inseri-lo, com ressalvas e limites, em seu projeto político-pedagógico (Cf. Idem, p. 61).

O ato de memorização do conteúdo poético exigia do ouvinte um enorme esforço mnemônico para absorver o conteúdo do mito. O ouvinte tinha que mobilizar toda sua atenção para memorizar, verso por verso, o discurso do poeta; por isso, recordaria, até o fim da vida, a mesma rítmica e a mesma entonação proferidas pelo poeta na ocasião. Permanecia, com o conteúdo disponível e atuante em sua memória, sendo capaz de recitar de forma integral tudo aquilo com que tinha tomado contato, mesmo após muito tempo.

O ouvinte acabava por identificar-se, de maneira visceral, com as mesmas qualidades morais dos personagens, as quais acabavam por se misturar às suas próprias. Para Platão essa identificação do ouvinte com o personagem consistia numa perigosa situação, pois o discurso do poeta poderia definir permanentemente o caráter do ouvinte, para o bem ou para o mal. Platão prefere eliminar o conteúdo inadequado e controlar as formas da linguagem tendo em vista proteger seus guardiões dos efeitos pedagógicos inadequados da literatura. A força da poesia imitativa confundia a alma, de tal forma que o ouvinte imitador teria sua natureza descaracterizada.

Entrava-se na posição de Aquiles, identificava-se com o seu pesar ou sua ira. A pessoa tornava-se o próprio Aquiles assim como o fazia o recitador a quem se ouvia. Trinta anos depois, ele seria capaz de citar automaticamente o que Aquiles havia dito ou o que o poeta dissera sobre ele. Uma capacidade tão grande de memorização poética poderia ser adquirida somente ao preço de total falta de objetividade. O alvo de Platão era, na verdade, um procedimento educacional e todo um modo de vida (Idem, p. 61).

O processo de identificação entre o ouvinte, o declamador e a personagem retratada consiste numa preocupação para a educação platônica, pois desrespeita os preceitos e regras anteriormente estabelecidos no diálogo, tais como, a especialização profissional e os bons

exemplos morais. Platão já havia determinado, por ocasião da fundação da cidade ideal, que a excelência só pode ser alcançada por meio da dedicação exclusiva às atividades no Estado ideal. Tornar-se outro é ter a alma fragmentada em partes ainda menores e, desta forma, executar funções diferentes daquelas que o indivíduo está naturalmente habilitado a exercer de forma excelente. Não poderá haver justiça no Estado quando os cidadãos não cumprirem com suas obrigações específicas. Este é um preceito fundamental para a realização do projeto político-pedagógico de Platão. De outra forma, não será possível o cumprimento das exigências políticas que poderão conduzir os indivíduos a uma vida justa e feliz. Somente por meio do estrito cumprimento de cada uma das funções, adequadas a cada tipo de natureza, haverá pleno desenvolvimento da *areté*. A justiça deve permanecer como virtude preponderante; por isso, a especialização das tarefas é demasiado importante (Cf. JAEGER, 1980, p. 731-732).

A imitação de coisas variadas, especialmente profissões variadas, é incompatível com aquilo que Platão almeja nos guardiões. Tal atitude contraria a intenção platônica original, apresentada por ocasião da fundação da cidade ideal: cada alma cumprindo seu papel na cidade. Segundo Platão, a natureza humana está dividida em partes muito pequenas e, por isso, ela é incapaz de imitar uma multiplicidade de coisas de forma perfeita. Desta forma a educação deve promover a excelência do cumprimento das atividades funcionais de cada membro do Estado (Cf. Rep. 395 b).

A natureza humana é limitada e está inserida, como parte integrante, num contexto muito maior que ela, qual seja, a universalidade do projeto ideal de sociedade perfeita. A alma, que é individual, deve ser submetida à organização política da cidade. Platão concebe o projeto de Estado ideal como um sistema capaz de englobar uma multiplicidade de papéis, unificados sob o governo da razão e que obriga cada um dos seus membros a cumprir apenas sua parte. É parte do projeto ideal platônico que cada indivíduo não interfira em outras atividades que não são da sua competência (Cf. JAEGER, 1980, p. 732).

A cidade é maior que o indivíduo, em dimensão, pois ela surge em função das necessidades elementares de sobrevivência e proteção. Assim, o indivíduo deve atuar nela da melhor maneira possível, cumprindo apenas aquilo que está naturalmente habilitado a executar. Se ao guardião compete defender a cidade, então, deve permanecer firme neste propósito e cuidar do desenvolvimento da sua alma de forma a tornar-se um guardião

excelente. Não deverá ser estimulado a imitar outras profissões e transformar-se em nada que não seja próprio de sua natureza. Platão atribui demasiada importância à questão da imitação como instrumento pedagógico, sobretudo quando se trata de educar a classe defensora do Estado, pois a repetição e o hábito são ações capazes imprimir valores e costumes permanentes na alma, desviando-a da sua natureza combativa original (Cf. *Ibidem*).

Sócrates é questionado, por Adimanto, quanto à recepção da linguagem imitativa na cidade; isto também coloca em questão a possibilidade de a tragédia e a comédia atuarem na educação dos guardiões. A posição de Sócrates conduz a discussão a uma outra problemática pedagógica: os guardiões deverão ser imitadores ou não? (Cf. *Rep.* 394 d-e).

Em princípio, Platão não admite a imitação como modelo pedagógico para os guardiões, mas reconhece que, caso eles atuem como imitadores, que pelo menos imitem os bons exemplos e os bons valores. Reconhece a possibilidade de a tragédia servir aos seus interesses pedagógicos, mas que não deve, por isso, ser considerada a espécie de linguagem adequada aos guardiões. Pode acontecer que os guardiões se comportem como imitadores (não é aconselhável), mas caso isso ocorra, deverão assemelhar-se àquilo que é superior e nunca inferior. A imitação não poderá contrariar nenhum dos preceitos fundamentais da cidade justa, sobretudo o exercício especializado e perfeito das funções; por isso, o filósofo estabelece uma série de prescrições aos guardiões sobre o que devem ou não evitar.

Por conseguinte, se conservarmos o primeiro argumento, de que os nossos guardiões, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão-de fazer ou imitar qualquer outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. 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? (*Rep.* 395 b-d)

Platão não admitirá que seus guardiões sejam imitadores dos baixos valores. O filósofo lista um conjunto de imagens e situações proibidas de serem imitadas pelos guardiões, tais como, a representação de uma mulher maldizendo o marido e os deuses, os escravos, os perversos e covardes, os embriagados ou loucos, as outras profissões, os animais e até mesmo os sons produzidos pela natureza. Todos estes exemplos, bem como

temas semelhantes, não deverão ser imitados por cidadãos superiores, pois o conteúdo assinalado é completamente alheio à moralidade excelente (Cf. Rep. 395 e-396 b).

Para Platão, tal atitude é típica de gente inferior, incapaz de eleger os bons valores, e habituada à imitação daquilo que lhe é aprazível, sem quaisquer critérios a não ser a submissão aos apetites da alma. O guardião possui uma natureza superior e, por isso, deverá permitir que sua alma seja guiada pela razão e não pelos apetites. Saberá, portanto, escolher o conteúdo a ser imitado e não se parecerá em nada com a gente inferior (Cf. Rep. 396 e).

Segundo Jaeger, há um tipo de linguagem que o homem nobre deve imitar e outra que deverá evitar. A linguagem mais simples, rigorosa e pouco melódica será a mais conveniente ao guardião, pois representa o modo de um verdadeiro guerreiro se portar não apenas em batalha, mas todo o tempo (Cf. JAEGER, 1980, p. 732-733). Para Platão, o homem moderado deve eliminar de sua fala todos os assuntos inferiores e indignos de sua posição hierárquica; por isso, dá preferência para um tipo de poesia mais austera, narrativa. Tal linguagem não é a mais atrativa às massas, pois desperta menor prazer estético do que a imitação, mas a utilidade pedagógica da poesia deve prevalecer sobre o seu caráter estético. Na educação não há espaço para o poeta que se utiliza de artifícios sentimentais e musicais em sua fala. A educação do guardião deve ser austera e o menos aprazível possível, de modo a proteger a juventude de seu tempo das influências moralmente perniciosas advindas da tragédia (Cf. JAEGER, 1980, p. 733-734).

4 – Crítica aos elementos técnicos: harmonia e ritmo

Após estabelecer a crítica ao conteúdo e à forma, chegará a vez de tratar dos elementos técnicos que acompanham a poesia. Platão, nos itens anteriores, discorreu sobre os elementos ligados ao discurso poético. Tanto o significado moral, por meio do conteúdo, quanto seus efeitos na alma promovidos pelas formas de linguagem poética revelam a influência da poesia na formação do *ethos* dos guardiões. Nestes dois casos, o foco da crítica recaiu sobre a poesia, sobretudo a homérica. O filósofo demonstrou que há uma associação entre a literatura e a moralidade atravessada pela questão estética, pois por meio das fábulas e do modo como o poeta as narra, é possível forjar no indivíduo determinado caráter moral (Cf. Idem, p. 734). A poesia oferece à cultura musical seus elementos

discursivos, dotados de valor significante em relação à própria palavra e ao que ela representa moralmente; por isso, capaz de dizer algo sobre as coisas.

Segundo Jaeger, “a palavra é a expressão imediata do espírito e é este que a deve dirigir” (Ibidem.). A palavra poética profere opinião acreditada, é a manifestação das musas por meio do poeta portador da palavra divina; por conseguinte, ela concede à cultura musical seu caráter educativo. Embora não opere no nível das ideias e não eduque filosoficamente a alma dos indivíduos, ostenta um *status* de superioridade em relação aos elementos técnicos que apenas acompanham o discurso. Desta forma, há uma moralidade que somente a palavra é capaz de veicular, ela carrega o sentido presente no conteúdo da poesia e atua pedagogicamente aliada à linguagem que a veicula.

Todavia, Platão também reconhece nos elementos técnicos da música – harmonia e ritmo – formas de associação entre técnica e *ethos*, capazes de orientar a conduta dos indivíduos. A música à qual Platão se refere é aquela que é expressa por meio da sonoridade da voz humana, isto é, a melodia cantada, própria da cultura da oralidade, composta pelos três elementos: palavra, harmonia e ritmo. Contudo, longe de estabelecer uma discussão técnica sobre as estruturas da música, o filósofo pretende guiar a investigação para suas funções ético-pedagógicas e sua contribuição para a formação da sociedade ideal. A discussão sobre a educação musical na cidade não constitui nenhum pensamento original, pois remonta a uma tradição antiga e bastante conhecida pelos gregos (Cf. TOMÁS, 2005, p. 20-21).

Segundo Jaeger (Cf. JAEGER, 1980, p. 737), o Sócrates platônico não tem por objetivo deliberar sobre questões demasiado técnicas; por isso, recorre à antiga teoria musical de Damon para dar conta destas especificidades da teoria musical, que não são de sua competência. O interesse de Platão no referente aos ritmos e harmonias, consiste em pôr a lume a influência destes elementos na educação moral dos guardiões e não promover quaisquer estudos sobre teoria musical grega. Não cabe a Sócrates, nem é intenção do diálogo *A República*, uma discussão sobre a disposição dos modos musicais, tampouco a forma em que estão organizados os sons e a melodia, mas fundamentalmente o sentido da educação moral do guardião.

A harmonia é capaz de equilibrar os elementos físico e mental, da mesma forma do músico quando este promove a afinação do seu instrumento. Trata-se de um ajuste entre

elementos opostos, com o objetivo de harmonizar atitudes conflitantes: de um lado, a irascível (estimulada pela ginástica) e do outro a delicadeza (estimulada pela musicalidade). Platão não deseja polarizar a alma do guardião para nenhum dos dois extremos, pretende a harmonia entre as partes de modo a construir o feitio ideal para o guardião, isto é, a moralidade adequada para o cumprimento da função de defesa.

Tal equilíbrio mantém relação direta com os aspectos educativos e morais da música. Platão apresenta o teórico da música, Damon, como referência para a discussão levada adiante nesta parte do diálogo, qual seja, investigar o vínculo entre o *ethos* dos guardiões e o universo dos sons. Para Damon, a música é capaz de influenciar a alma dos indivíduos. A música imprime determinados movimentos (condutas morais) relacionados às determinadas variedades harmônicas da música, pois cada modo musical grego (harmonia) estaria associado a uma conduta moral específica (Cf. TOMÁS, 2005, p. 16-17).

A harmonia, à medida que equilibra os elementos opostos da alma, torna o guardião moralmente superior aos demais cidadãos, habilitando-o a executar com perfeição sua função, pois é capaz de penetrar na alma e modelar sua moral. Para Platão, a harmonia promove na alma o autocontrole das ações do indivíduo, evitando um comportamento demasiado ofensivo para com seus pares e subalternos. O equilíbrio da alma consiste num fator essencial para a atividade funcional dentro do Estado. Por isso, a educação pela harmonia deverá ter como finalidade a estabilidade entre o irascível e o gentil – processo de harmonia na alma do guardião; também, como objetivo ampliado, a própria estabilidade política do Estado ideal – processo de harmonia entre as classes sociais no âmbito da cidade (Cf. POPPER, 1993, p. 66-67).

A julgar pela escolha platônica das variedades harmônicas a serem proibidas e permitidas aos guardiões, a proposta inicial de equilíbrio cede lugar à intenção de acentuar o caráter varonil e austero, em detrimento do gentil. Platão pretende banir da educação moral dos guardiões um conjunto de harmonias que considera inapropriadas.

Segundo Platão, as harmonias⁴ mixolídia e sintonolídia promovem a inclinação do guardião à embriaguez, à moleza e à preguiça. Estas formas são indesejáveis para a educação por promoverem atitudes incompatíveis com as obrigações dos guardiões na

4 . O conjunto de harmonias citadas por Platão - mixolídia, sintonolídia, iônica, lídia, dória e frígia; constituem modos musicais gregos os quais o filósofo associa a determinado comportamento e conduta moral.

cidade. Tais harmonias assemelham-se ao som de lamentos e gemidos, anteriormente banidos da literatura; por isso, também provocam os mesmos efeitos morais que tais conteúdos poéticos. As harmonias iônica e lídia, variedades que se ouvem nos banquetes, também deverão ser eliminadas da educação musical. Segundo Platão, elas podem incitar na alma um caráter efeminado, sendo igualmente inadequadas para a formação moral de bravos combatentes (Cf. Rep. 398 d-399 a).

De todas as variedades harmônicas somente serão admitidas na educação aquelas que promovam o *ethos* adequado aos guardiões. Platão elegerá as harmonias dória e frígia, por serem capazes de infundir na alma dos guardiões os tipos de virtude desejáveis à sua formação: a coragem e a prudência. Para Platão, a imitação da voz do homem corajoso, sóbrio, temperante e obediente, constitui um exemplo moral adequado. A sonoridade produzida por este modo musical é, segundo o filósofo, similar às atitudes do homem honesto em batalha.

O arquétipo do guerreiro tradicional, construído pela poesia homérica, permanece como modelo a ser copiado também pela música, quer dizer, não apenas a imagem ideal de coragem deverá ser considerada, mas também a própria imitação dos sons contribui para a formação do *ethos*. Platão remonta à antiga concepção de cavalheirismo, ideal de homem construído na sociedade tradicional por meio da música. A música tinha por função exaltar as atitudes do herói e imortalizá-las na memória, por meio da imitação e do canto (Cf. NASSER, 1997, p. 241-242). A música tornava possível a transmissão ao longo das gerações do *ethos* do guerreiro, que Platão utiliza como modelo, para elaborar a moralidade corajosa e obediente dos seus guardiões. O filósofo faz Sócrates esboçar para Gláucon algumas recomendações para as harmonias:

(...) deixa-nos ficar aquela [dória] que for capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra e em toda a acção violenta, ainda que seja mal sucedido e caminhe para os ferimentos ou para a morte ou incorra em qualquer outra desgraça, e em todas estas circunstâncias se defenda da sorte com ordem e com energia. E deixa-nos ainda outra [frígia] para aquele que se encontra em actos pacíficos, não violentos, mas voluntários, que usa do rogo e da persuasão, ou por meio da prece aos deuses, ou pelo contrário, se submete aos outros quando lhe pedem, o ensinam ou o persuadem, e, tendo assim procedido a seu gosto sem sobranceira, se comporta com bom senso e moderação em todas as circunstâncias, satisfeito com o que lhe sucede. Estas duas harmonias, a violenta e a voluntária, que imitarão admiravelmente as vozes de homens bem e mal sucedidos, sensatos e corajosos, essas, deixa ficar (Rep. 399 a-c).

Da mesma forma que prescreve determinadas variedades harmônicas mais austeras para o canto, também exige que determinados instrumentos musicais sejam banidos da cidade. O problema quanto aos instrumentos consiste na introdução de variedades harmônicas para a educação dos guardiões. A música deverá manter-se o mais sóbria possível e afastada das melodias variadas. Por este motivo, Platão exige que os instrumentos capazes de produzir muitos sons, como as flautas, as harpas, e os címbalos sejam proibidos na cidade, restando apenas a lira e a cítara, instrumentos mais adequados aos ouvidos dos guardiões – pela sua simplicidade e escassez de notas musicais. Platão pretende evitar que a variedade promova mudanças na alma, orientando-a para condutas inapropriadas (Cf. JAEGER, 1980, p. 736).

Os ritmos são inseparáveis da harmonia; eles ordenam os tempos sonoros. Assim como o autor estabeleceu limites às harmonias, também o fará com relação aos ritmos. Platão considera a variedade como algo prejudicial para a educação; por isso, os ritmos deverão corresponder a atitudes simples, ordenadas e corajosas. É possível associar determinada espécie de conduta moral a ritmos distintos: a beleza e a fealdade, por exemplo, dependem do bom ou mau ritmo, isto é, a construção harmônica e a desarmonia dos sons. A harmonia interfere no equilíbrio das partes da alma. Para Platão existe uma ligação entre a estética da música (estímulos sensoriais audíveis) com a moralidade, pois os sons agradáveis, além de permitirem maior penetração do conteúdo do discurso na alma, também imprimem uma conduta moral de acordo com a organização dos sons. A beleza dos ritmos e das harmonias, isto é, a simplicidade e austeridade da música, infundem bons valores na alma. Para Platão e para a cultura de sua época o belo estava atrelado ao bom, por isso a beleza da música mantinha ligação com a boa moralidade (valores adequados). A linguagem do discurso deve ser agradável aos sentidos da mesma forma em que transmite ao guardião um *ethos* excelente: “a fealdade, a arritmia, a desarmonia, são irmãs da linguagem perversa e do mau carácter; ao passo que as qualidades opostas são irmãs e imitações do inverso, que é o carácter sensato e bom” (Rep. 401 a).

A composição sonora da poesia deverá transmitir aos indivíduos, por meio da imitação mecânica dos sons, determinada moralidade implícita nas palavras. A bondade do conteúdo é memorizada pelo indivíduo com o auxílio de elementos técnicos, depois disso, a alma se assemelhará ao caráter benéfico daquilo que memorizou. O ritmo e a harmonia são

os elementos capazes de fazer com que o significado das palavras penetre na alma com maior intensidade. Para Platão, a influente atuação da música na formação moral dos indivíduos é em grande parte explicada por seus fatores aprazíveis e sonoros (sensíveis) (Cf. Rep. 401 d).

A linguagem musical torna a alma ainda mais vulnerável aos efeitos didáticos do conteúdo. Os elementos técnicos, notadamente o ritmo, fazem com que a memória assimile com maior intensidade e facilidade as fábulas cantadas pelo poeta. Deste modo, o conteúdo guardado na memória do indivíduo passa a fazer parte do seu caráter, misturando-se à sua própria natureza moral.

Segundo Havelock, o êxito da educação musical sobre a conduta moral do indivíduo e, por extensão, de uma coletividade, reside nas habilidades do músico em controlar a memória individual e coletiva por intermédio das técnicas e métodos de transmissão dos sons. As técnicas, em si mesmas, são desprovidas de moralidade. Constituem a reprodução dos sons, por meio de reflexos biológicos; entretanto, elas permitem articular o discurso poético de forma aprazível, auxiliando na fixação do conteúdo deste discurso na memória. Quer dizer, a técnica atua como uma espécie de ajuda mnemônica, estéril em significado, mas capaz de produzir conformação mediata à alma dos guardiões (Cf. HAVELOCK, 1996b, p. 163-164).

Todo discurso é produzido por uma série de reflexos físicos. O discurso rítmico é produzido quando estes mesmos reflexos funcionam segundo padrões especiais e quando alguns outros reflexos são postos em funcionamento de maneira semelhante. “Heitor está morto” constitui um exemplo de discurso articulado mediante um conjunto complexo de movimentos dos pulmões, da laringe, da língua e dos dentes que precisam se combinar inconscientemente com uma grande exatidão segundo um determinado padrão. Simplesmente repetir o enunciado é compor um ritmo. (...) As necessidades de memória são satisfeitas basicamente mediante a prática de uma economia rigorosa de combinações possíveis de reflexos. Há milhares de coisas que nunca podem ser ditas de forma rítmica e, por conseguinte, não podem ser pensadas (Idem, p. 166-167).

A crítica de Platão à música considera os elementos técnicos menos importantes que a palavra poética, pois apenas servem para revesti-la de encantamento sensível. Além disso, tais elementos limitam o pensamento, levando-o a debruçar-se sobre o concreto, impedindo ou dificultando seu acesso aos aspectos essenciais das ideias. A música, como arte dos sons, não é capaz de dizer a ideia, nem ao menos expressar opinião sensível. Neste sentido, a

música instrumental somente possui algum significado quando acompanha a palavra. Para Platão, as discussões em torno da teoria musical grega não são relevantes para o legislador da cidade, mas uma questão para especialistas; por isso, não convém a Sócrates entrar em uma discussão pormenorizada sobre este assunto. A Sócrates e aos legisladores da cidade ideal, basta apenas eleger o tipo de moralidade que é específica aos guardiões e obrigar os músicos e os poetas a promovê-la na educação primária (Cf. Idem, p. 734-736).

Na autêntica cidade platônica não haverá espaço para o poeta nem para o músico inovadores, isto é, reformadores e implementadores de novas técnicas e elementos artísticos, pois como educadores de nível primário deverão manter-se estritamente conformados aos limites e preceitos postos pelo filósofo. A cidade é o lugar para o aperfeiçoamento da virtude natural e necessita de mestres que obedeçam aos governantes e cumpram sua função de forma excelente. Afinal, o sentido de toda educação está em direcionar seus esforços pedagógicos para a vida justa no Estado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A educação sensível, etapa inicial da *paideia* platônica, pode ser compreendida como uma espécie de permissão concedida por Platão à cultura musical para o exercício da formação moral dos guardiões. Platão estabeleceu ao longo de *A República*, especialmente nos livros II e III, limites e preceitos claros e detalhados para o conteúdo e para as formas do discurso poético; limitou e regulou, de forma menos aprofundada, a participação dos elementos técnicos e sonoros, retomando a antiga teoria musical damônica como referencial para estes assuntos. A leitura da *paideia* platônica promovida pelo presente trabalho tem por interesse contemplar os elementos estéticos (sensíveis) do projeto político-pedagógico do filósofo para a cidade ideal, muitas vezes menosprezados em relação ao tipo superior de educação dialética.

Apesar de Platão eleger o filósofo como o ideal e a finalidade da educação, empreenderá grande parte dos esforços na formação primária do guardião, considerada básica para o projeto educativo platônico. A poesia, sobretudo imitativa, constitui um elemento de forte presença em *A República*, atuando como objeto da crítica platônica e como forma de linguagem utilizada por Platão na construção de seus diálogos. Antes de formar o filósofo, capaz de contemplar as ideias e legislar de forma perfeita o Estado ideal, Platão tomou por necessidade inicial a educação da alma dos guardiões. Não são nada desprezíveis, para o projeto da *paideia* filosófica, a poesia e seus elementos sensíveis; por isso, a música e a literatura constituem, em Platão, elementos estruturais para a estabilidade política do legítimo Estado. Trata-se de criar as bases morais para o desenvolvimento da educação superior e promover a justiça enquanto virtude da alma e também da cidade por meio do modelo de educação antigo, próprio da aristocracia a que pertencia Platão. No entanto, o filósofo delimita o papel e os limites da poesia na educação.

A espécie de poesia que Platão proíbe para a educação da cidade é aquela que imita os baixos valores e compromete a moralidade do guardião por meio da representação desonrosa de seus heróis e chefes, mas não toda. Há um tipo de literatura tradicional que deverá ser mantido na *paideia* platônica, qual seja, a que promova a infusão dos valores adequados à formação do guardião. Somente a *paideia* tradicional, por meio da música, é

capaz de depositar valores elementares como a noção de beleza e bondade, profundamente necessários para forjar a alma do autêntico defensor da cidade ideal. Este tipo de instrução é de caráter sensível e não pode ser feito por meio das ciências dialéticas, superiores e abstratas, mas inadequadas para construir a moralidade da classe defensora da cidade. Apesar de a poesia tratar dos elementos da sensibilidade e Platão não reconhecer o sensível como fonte autêntica de conhecimento, ainda assim, o filósofo terá que admitir o valor da educação estética como instrumento eficaz da educação moral; por isso, a poesia permanece no projeto político-pedagógico como elemento integrante de uma etapa educativa propedêutica e importante da *paideia* filosófica.

A poesia não é capaz de dizer a coisa em si, ou ainda alcançar a essência da virtude, porque não participa da ideia nem é caminho para seu acesso, mas é capaz de ensinar aos guardiões as categorias de virtude: a prudência, a coragem e a justiça. A educação poética, elemento da cultura musical, é capaz de oferecer à alma tais modalidades da virtude seja por intermédio do seu conteúdo, de sua forma e da sonoridade; por isso, é moralizadora. A arte das musas atuou na sociedade grega como um poderoso e efetivo instrumento pedagógico, responsável pela formação das gerações aristocráticas dos períodos arcaico e clássico, incluindo o próprio Platão. O peso e a força da tradição na cultura grega e no pensamento de Platão são fatores que justificam a presença do modelo pedagógico tradicional no interior de *A República*; os livros II e III versam sobre a formação literária e musical dos guardiões.

O contexto histórico em que se assenta Platão e sua *paideia* filosófica é demasiado influente; apesar de o filósofo vislumbrar no mundo das ideias a verdade e a realidade, ainda assim reconhece na cultura musical importância pedagógica e contribuição ímpar em seu projeto político-pedagógico. Não apenas a educação platônica, mas outra potência educativa de sua época, a *paideia* sofística, são herdeiros da cultura das musas. O movimento sofístico promoveu a primeira concepção intelectual de educação, notadamente impulsionada pelas classes emergentes da Atenas democrática. A educação sofística permaneceu atrelada à cultura musical e, ao mesmo tempo, inseriu nela valores e procedimentos pedagógicos inovadores, como a laicização e ampliação do uso da palavra. A educação platônica se beneficiou das outras potências educativas, tradicional e sofística, e dialogou com ambas: ora condenando e ora assimilando elementos de cada uma delas. No

que tange à *paideia* musical, o filósofo destacou a importância da educação poética para o sucesso do projeto de cidade ideal, sem a qual não seria possível a formação moral dos guardiões e, conseqüentemente, a manutenção da estabilidade política na cidade.

Para Platão, a poesia é complementar à ideia, quer dizer, o mito é válido como componente pedagógico desde que submetido à razão, pois somente ela é capaz de deliberar sobre a verdade e o bem. Em Platão o idealismo e seus critérios de verdade e moralidade, dispostos numa realidade ideal, prevalecem sobre a formação tradicional recebida pelo filósofo; por isso, mesmo que justifique parte de seus argumentos no mito e na religião, a razão é sempre o parâmetro máximo do diálogo. A arte das musas representa apenas um meio para o alcance da filosofia e a aproximação do mundo das ideias.

A dialética é a educação superior, por excelência – por meio dela as ideias podem ser contempladas e a verdade, impressa no interior da alma, externada. O indivíduo carece de ser educado esteticamente antes de lançar-se à contemplação do bem. Deve, pois, aprender a lidar com o sensível e deliberar sobre os bons valores; por isso, a educação estética permanece no pensamento platônico como pedagogia básica, promotora da organização das partes da alma, da manutenção da estabilidade política por meio da especialização funcional dos defensores da cidade. A educação musical faz penetrar a moralidade, o sentimento comunitário e cívico na alma do guardião, em benefício da justiça no Estado. Somente um guardião adequadamente forjado é capaz de avançar rumo aos estudos dialéticos, pois possui uma base moral e emocional sólida.

O lugar ocupado pelas musas é demasiado importante no pensamento pedagógico de Platão, pois tratam de oferecer os primeiros passos rumo à formação filosófica e à organização das partes da alma. A *paideia* platônica é permeada por potências antagônicas e complementares ao mesmo tempo, isto é, elogio e crítica às musas. A própria linguagem dos diálogos platônicos (estilo imitativo), a dramaturgia e o recurso ao mito, demonstram a riqueza e a complexidade do pensamento de Platão, o qual não se encerra num racionalismo mecanicista, nem é indiferente a seu tempo e tampouco às questões universais e permanentes.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *História da filosofia*. Vol. 1. 3ª ed. Lisboa: Presença, 1975.
- ALMEIDA, R. M. *Eros e Tântatos: a vida, a morte, o desejo*. São Paulo: Loyola, 2007.
- AUSTIN, M; VIDAL-NAQUET, P. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Antônio Gonçalves e Antônio Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1972.
- BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega*. Vol. 1. 12ª edição. Petrópolis: Vozes, 1998.
- BRÉHIER, E. *História de la filosofia*. Trad. Demétrio Náñez. Vol. 2. 5ª ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962.
- CAMBI, F. *História da pedagogia*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Unesp, 1999.
- CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- COLLI, G. *O nascimento da filosofia*. Trad. Federico Carotti. Campinas: Editora Unicamp, 1988.
- DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- FUBINI, E. *L'estetica musicale dall'antichet  al settecento*. Torino: Piccolo Biblioteca Einaudi, 1976.
- GOLDSCHMIDT, V. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- GRAU, N. *Est dios y ensayos sobre Platon y otros temas de la cultura griega*. Tucuman: Universidad Nacional del Tucuman, 1974.
- HARE, R. M. *Platão*. Trad. Udail Sobral e Maria Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.
- HAUSER, A. *História social da literatura e da arte*. Vol. 1. 4ª ed. São Paulo: Ed. Mestre Jou. 1972.
- HAVELOCK, E. A. *A musa aprende a escrever: reflexões sobre a oralidade e a literacia da Antiguidade ao presente*. Trad. Maria Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Gradiva, 1996a.

HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid A. Dobránsky. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996b.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

JEANNIÈRE, A. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

KOYRÉ, A. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

KRAUSZ, L. S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007.

LESKY, A. *História da literatura grega*. Trad. Manuel Losa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LUCE, J. V. *Curso de filosofia grega (séc. VI a.C. ao II d.C.)*. Trad. Mário da Gama Cury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

LUZURIAGA, L. *História da educação e da pedagogia*. Trad. e notas de Luiz Damasco Penna e J. B. Damasco. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

MARROU, H. *História da educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária, 1975.

MONDOLFO, R. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. Vol. 1. Trad. Lycurgo Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1964.

MONROE, P. *História da educação*. Trad. Idel Becker. São Paulo: Editora Nacional, 1976.

MOSSÉ, C. *Dicionário da civilização grega*. Trad. Carlos Ramalhete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

NASCIMENTO, Z. B. C. *Música em Platão: arte ou ciência?* Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2003.

NASSER, N. *O ethos na musica grega*. In: Boletim do CPA, Campinas, nº 4, jul./dez. 1997.

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

PIETTRE, B. *Platão. A República: livro VII*. Trad. Elza M. Marcelina. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Leis e epínomes*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Diálogos: Mênon*. São Paulo: Edições de Ouro, 1971.

_____. “Ion”. In: Revista Educação e Filosofia. Universidade Federal de Uberlândia, vol.5 e 6 /nº10 e 11, jan/dez. 1991.

_____. *Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2002.

POPPER, K. *A sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão*. Vol. 1. Trad. Milton Amado. São Paulo: EDUSP, 1974.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Vol. 2. Trad. Henrique Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. 14ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ROBIN, L. *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Trad. Joaquín X. Palau. Barcelona: Editorial Cervantes, 1926.

RODRIGO, L. M. “Platão contra as pretensões educativas da poesia homérica”. In: Educ. Soc. Campinas, vol. 27, n. 95, p. 523-539, maio/ago. 2006.

RODRIGUES, E. M. *Um breve estudo sobre a educação na República de Platão*. Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2005.

SOARES, A. J. *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão*. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

TOMÁS, L. V. *Música e filosofia: estética musical*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2005.

_____. *Ouvir o Logos: Música e Filosofia*. São Paulo: Unesp, 2002.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil SA, 1992.

_____. *Entre mito e política*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2001.

_____. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Myrian Campello. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1999.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: Edusp, 1973.