

RODRIGO BATAGELLO

**A REPÚBLICA DE PLATÃO: RELAÇÕES ENTRE A CRÍTICA DO
SISTEMA EDUCACIONAL GREGO E AS TRANSFORMAÇÕES NA
ESTRUTURA MILITAR NO PERÍODO CLÁSSICO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em História sob a orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 21/02/2005.

Banca:

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese (Orientador)

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari (Membro)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (Membro)

Profa. Dra. Luzia Margareth Rago (Suplente)

CAMPINAS

Fevereiro/2005

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

B31r **Batagello, Rodrigo**
A República de Platão: relações entre a crítica do sistema educacional grego e as transformações na estrutura militar no período clássico / Rodrigo Batagello. - - Campinas, SP : [s.n.], 2005.

Orientador: André Leonardo Chevitarese.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Educação grega – História. 3. Educação militar – História – Séc. IV. 4. República. I. Chevitarese, André Leonardo. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

RESUMO

Nas últimas décadas os estudos sobre as obras de Platão têm mudado e muitos deles apontam que é necessário rever algumas das perspectivas que foram adotadas para compreender os Diálogos deste filósofo. Estas abordagens criticam o lugar comum que defende que toda a obra platônica estaria totalmente comprometidas com as idéias metafísicas de Platão e não teriam ou teriam apenas uma negligenciável dimensão histórica. Debatendo e assumindo algumas dessas abordagens, o principal objetivo deste trabalho é investigar as possíveis relações entre a famosa obra de Platão, a **República**, e os problemas da organização militar ateniense, que tiveram lugar depois da Guerra do Peloponeso. Neste sentido, esta pesquisa pretende compreender como a **República** relaciona-se com o problema da educação militar e com as mudanças na concepção de cidadão-soldado que tiveram grande importância para as cidades gregas no século IV.

ABSTRACT

In the last decades studies about Plato's opera have been changing and many of them show that it is necessary to review some points to understand the philosopher Dialogues. The current approaches criticize the common place that defends that all platonic opera were committed with Plato's metaphysical ideas and could not have only a minor historical dimension. Discussing and assuming some of these approaches, the main objective of this study is to investigate possible relation with the famous Plato's opera, **Politeia**, and the Athenian military organization that appeared after Peloponnesian War. So, this research intends to understand the relationship between the **Politeia** with the military educational problems and changes in the citizen-soldier conception that were very important for the greek cities in the IV century.

Aos meus professores José Agostinho Forti (*in memoriam*) e Gabriele Cornelli.

AGRADECIMENTOS

A todos aqueles amigos e amigas que possibilitaram que meus esforços adquirissem sentido e não permitiram que se tornassem em vão.

Ao meu orientador, André L. Chevitarese, agradeço o inestimável e imprescindível apoio e a maneira generosa com que me recebeu como orientando e guiou meus estudos.

Aos professores Pedro Paulo Funari e Margareth Rago agradeço pelas aulas estimulantes e pela generosidade com que repartem com seus alunos sua erudição.

Agradeço também aos meus companheiros e companheiras de curso, principalmente à Roberta, Raquel, Karô e Lúcio, pessoas generosas que sempre me ajudaram e com as quais tive o prazer de conviver.

Aos meus professores do curso de Filosofia da UNIMEP que me acompanharam durante a graduação.

Ao companheiro Marcos Cassin, pela confiança e amizade partilhadas.

À Mariana, pela companhia paciente e confortadora.

Aos amigos da Rua do Porto, em Piracicaba: “lugar onde minha alma pára” e minha alegria deságua.

Aos meus pais e meus irmãos, pelo apoio incondicional.

Ao “Comandante” Gabriel, amigo de valor incalculável e mestre generoso.

ÍNDICE GERAL

Abreviaturas utilizadas no texto.....	xiii
Introdução.....	xv
Capítulo I – Considerações sobre a estrutura militar ateniense do século IV a.C.....	01
1.1. – A Guerra na Grécia Antiga: Questões historiográficas.....	01
1.2. – “A Reforma Hoplita”: divergências e convergências.....	05
1.3. – Entre o guerreiro e o cidadão-soldado	10
1.4. – As transformações na estrutura militar: o caso da Atenas Clássica.....	18
Capítulo II – O problema da historicidade da República	25
2.1. Uma crítica ao Prefácio	34
2.2. A relação entre Platão e os Poetas.....	39
Capítulo III – A República : uma proposta de reestruturação das armas.....	45
3.1. – A questão da guerra nos Diálogos de Platão.....	45
3.2. – A crítica da formação militar tradicional.....	53
3.3. – A formação dos militares: o desenvolvimento deste problema por Platão.....	62
3.4. – A “téchnê do estrategista” na República	71
IV. Conclusão.....	87
V. Bibliografia	91
5.1. – Fontes	91
5.2. – Obras modernas	91

ABREVIATURAS UTILIZADAS NO TEXTO**Textos de Platão:**

Alc. – Alcibíades I

Eutid. – Eutidemo

Gorg. – Górgias

Lach. – Laques

Prot. - Protágoras

Rep. – República

Texto de Tucídides:

Tuc. – A História da Guerra do Peloponeso

INTRODUÇÃO

Filho de uma conturbada relação entre a intuição e a razão, este texto foi gestado ao longo de uma jornada onde as experiências vividas se articularam com os textos e as teorias. Uma breve, porém significativa, passagem pelo exército tornou-se uma referência importante que acabou por influenciar meus estudos na graduação em Filosofia. Essa referência tornou-se ainda mais importante quando consegui vislumbrar a possibilidade de desenvolver, na monografia de fim de curso, um tema que pudesse contemplá-la e articulá-la com outros interesses que surgiram ao longo do curso.

Porém, a realização daquele trabalho apenas serviu para demonstrar-me que o assunto exigia uma articulação mais consistente entre duas áreas do conhecimento: a história e a filosofia. Afinal, a proposta era compreender como Platão dialogou com as questões militares de sua época através de sua obra a **República**; um tema que exigia um embasamento histórico consistente, mas também um cuidado no sentido de preservar a dimensão filosófica da obra.

Quando surgiu a oportunidade de ingressar no Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP, na linha de História Cultural, não tive dúvidas de que essa seria a ocasião e o espaço adequado para o aprimoramento de minhas idéias. O projeto que apresentei para ingressar na Pós-Graduação manteve praticamente o mesmo objetivo do meu trabalho anterior, com algumas modificações pontuais. Assim que recebi as primeiras orientações do Prof. Chevitarese, constatei que minha bibliografia inicial não estava muito adequada e deveria ser revista e ampliada. A bibliografia incorporada foi essencial para garantir uma maior solidez ao trabalho, além de oferecer novas possibilidades para a compreensão do problema que havia sido proposto.

Aos poucos foi se delineando um eixo que acabou por nortear o trabalho e passei a compreender que o discurso filosófico, quando compreendido como um ato discursivo, mantém uma relação dinâmica com outros discursos dentro dos espaços culturais onde foi produzido, estudado e a partir dos quais foi divulgado. É justamente nestas relações que podemos revelar a dimensão de sua historicidade e, portanto, da racionalidade que lhe é própria.

Nossa principal preocupação foi evitar proceder a uma simples e arbitrária “historicização” do texto de Platão. Daí a necessidade de recorrer a outros diálogos do filósofo para ampliar a rede de discursos onde essas relações se estabelecem e conseguir mapear com mais segurança quais os problemas que de fato eram pertinentes para Platão dentro do enfoque proposto.

Para organizar nosso percurso, o trabalho foi estruturado em três partes. A primeira parte apresenta uma discussão historiográfica sobre a guerra no período clássico. Partindo da crítica de uma apropriação demasiada “militarizada” da história das guerras e da estrutura militar no período clássico, trazemos uma amostra dos debates que envolvem as origens e as relações entre o modelo hoplita e a formação das cidades. Neste ponto destacamos a importância do problema da “reforma hoplita” e as principais abordagens a partir das quais o tema foi estudado, assim como a estreita relação que se estabeleceu entre a estrutura política e a estrutura militar.

Ainda neste momento, exploramos algumas das mudanças que se iniciaram no período clássico e que foram em larga medida influenciadas pelo contexto da Guerra do Peloponeso, tais como a introdução de mercenários e a crescente complexidade da organização dos exércitos.

A segunda parte é dedicada à investigação sobre como Platão, principalmente através da **República**, dialogou com estas mudanças que afetaram o modelo militar no período clássico. Tentamos demonstrar, a partir de algumas idéias de Eric Havelock, que é possível estabelecer uma ligação entre o texto de Platão e o contexto histórico investigando o tratamento que o filósofo confere aos poetas, particularmente a Homero. O maior desafio deste capítulo é romper com os lugares comuns que marcam e dificultam a leitura de Platão, uma vez que isolam o filósofo grego no domínio estreito da metafísica e do idealismo, esvaziando sua obra de qualquer dimensão histórica.

Já no último capítulo, passamos a investigar como o problema da formação militar está presente nos diálogos de Platão, enfocando temas como a **hoplomaquia** e o papel de Homero neste tipo de formação. São analisados os diálogos **Alcibíades I**, **Laques**, **Íon**, **Eutidemo** e a própria **República**. Nosso objetivo é demonstrar como esses diálogos articulam questões extremamente pertinentes ao momento histórico ao qual pertencem.

I. CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTRUTURA MILITAR ATENIENSE DO SÉCULO IV¹

1.1. A Guerra na Grécia Antiga: Questões Historiográficas.

Seguindo o conselho dos antigos, é preciso prudência para tratar de qualquer assunto relacionado com um tema tão controverso quanto a guerra. Tema que sempre esteve presente nos manuais de História, o estudo de história da guerra perpassa praticamente toda a produção historiográfica ocidental – muitas obras da historiografia grega e latina se destinaram à análise das causas e às explicações sobre o desenrolar das guerras (DUCREY, 1999: 9). Não menor foi a influência deste tema na literatura: a primeira obra literária da tradição ocidental é, justamente, o canto homérico sobre as batalhas de Tróia. O helenista Victor Davis Hanson explorou, em sua obra intitulada *Por que o Ocidente venceu – Massacre e cultura – da Grécia ao Vietnã*, o desenvolvimento do modelo militar ocidental e as razões de sua hegemonia sobre os outros modelos (HANSON, 2002: 628). Segundo o autor, esta hegemonia encontra seus principais fundamentos em determinados traços culturais, os quais ele julga “exclusivos” da tradição ocidental e determinantes para a “letalidade singular da cultura ocidental em guerra quando comparada com outras tradições” (HANSON, 2002: 9). Muito embora algumas das perspectivas do autor sejam bastante controversas, sendo que o mesmo aponta algumas delas em seu Prefácio (HANSON, 2002: 9), seu trabalho tem o mérito de demonstrar que a guerra é um signo importante para a compreensão da cultura ocidental.

¹ Todas as datas contidas neste trabalho são anteriores à Cristo (a.C.), sendo que as exceções serão especificadas.

Com relação à historiografia contemporânea sobre a guerra, Ducrey (1999: 10) afirma que nos últimos cem anos² houve uma gradual mudança de postura entre os estudiosos, a qual se intensificou após a Segunda Guerra Mundial, de modo que os estudiosos deixaram de se dedicar à investigação das causas, reconstituição topográfica, itinerários, cronologia, enfim, à reconstrução técnica e minimalista de determinadas guerras e batalhas – abordagens que ainda se filiam à perspectiva de uma “filosofia da guerra”³ inaugurada por Karl von Clausewitz (PROENÇA JR., 1999: 54), e que empregavam ao tema uma leitura estritamente “militarizada”. Esta mudança foi particularmente significativa para os estudos clássicos. Como ressalta Hanson (1993: 10), fazendo um balanço da influência dos historiadores militares sobre a produção historiográfica da guerra na Grécia antiga, estes especialistas pecaram por produzir leituras totalmente equivocadas das práticas militares antigas. Estas abordagens, “heranças da geração de 1914” (HANSON, 1993: 10), fragmentaram, dividiram em compartimentos estanques, as experiências bélicas antigas; a história da guerra era a história da estratégia, da logística, da tática e das armas, ou seja, era uma história das técnicas militares, compreendida como sendo totalmente desvinculada de outras práticas sociais. Estas leituras que “impuseram uma artificial e glamorizada separação entre o hoplita e o comandante, entre a luta e a tática, é uma visão amoral e deslocada da falange, que nos diz muito pouco...sobre os gregos” (HANSON, 1993: 10). Como afirma Hanson, ao realizar uma história cujo objetivo era simplesmente atender às predileções dos militares, estes estudiosos “fizeram o melhor para reinventar a guerra grega e torná-la algo que ela não era” (HANSON, 1993: 10).

² Vale lembrar que a primeira impressão da obra de Ducrey data de 1985.

³ Cabe aqui um destaque: para essa época, a distinção entre “filosofia” e “ciência” ainda é praticamente inexistente. É só lembrarmos que há aproximadamente cento e cinquenta anos antes da impressão de **Da Guerra**, Newton publicava seu **Princípios matemáticos de Filosofia Natural**.

Tecendo comentários sobre as limitações que pesam sobre a compreensão da guerra na Grécia antiga, em particular, referindo-se àquelas leituras que pretendem descrever uma Grécia belicosa, Garland (1994: 50) aponta que as distorções as quais as interpretações modernas estão sujeitas decorrem, em princípio, de “meras questões documentais”, afinal,

[...] o homem grego que nos é familiar...é o de Atenas e, em menor grau, de Esparta da época clássica, que se viu empenhado em vastos recontros de caráter imperialista (GARLAND, 1994: 50).

E justamente por conta desta restrição não é prudente estabelecer generalizações a partir destes casos tão singulares.

Todas estas limitações, de direito ou de fato, ajudam-nos a compreender que a onipresença da guerra não significa de forma alguma que a totalidade da Grécia tenha estado permanentemente a ferro e fogo (GARLAND, 1994: 51).

Neste sentido, Hanson (1993: 5) argumenta que as fontes que nos chegaram sobre o período clássico retratam uma escalada de violência que é própria apenas dos anos da Guerra do Peloponeso⁴. Ele explica que os excessos, como os eventos ocorridos em Córcira, por exemplo, e as características desses confrontos não eram a regra, mas a exceção. “Esparta e Atenas, eram, para empregar um clichê, sociedades atípicas” na medida em que ambas, em função de suas estruturas peculiares, não eram (no período clássico) totalmente dependentes do trabalho agrícola⁵ e, portanto, não estavam submetidas às regras “da batalha hoplita, que era agrária na configuração e na prática” (HANSON, 1993: 5). Enfim, todas estas considerações apontam para os problemas que permeavam aquelas abordagens e que entraram em pauta nos estudos mais recentes.

⁴ Sobre esse problema ver também: Millet (1993).

⁵ Sobre a especificidade da relação entre estrutura social e a estrutura militar nessa cidade, ver: Finley (1968) *Sparta* e Vidal-Naquet (1968).

Se, para Clausewitz, a guerra moderna era a continuação da diplomacia por outros meios, então a guerra na Grécia clássica era a continuação do *symposion* por outros meios (SHIPLEY, 1993: 13)⁶.

Esta afirmação de Shipley, apesar do aparente tom irônico, é uma boa amostra da transformação das abordagens da guerra no período clássico. O fenômeno da guerra, na medida em que vai deixando de ser objeto quase que exclusivo de especialistas militares, passa a ser avaliado em relação a outras práticas culturais. A partir deste contexto é que se deve avaliar, por exemplo, o surgimento de obras que se tornaram referência, tais como *Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*, coordenada por Jean-Pierre Vernant em 1968.

Os estudos mais recentes têm buscado novos enfoques metodológicos (principalmente com o desenvolvimento da História Cultural), de modo que novos problemas e perspectivas são desenvolvidos e alimentam o trabalho de muitos pesquisadores (DUCREY, 1999: 274). A partir da análise do material bibliográfico sobre o assunto utilizado para a confecção desta Dissertação, é possível apontar que os trabalhos mais recentes que se dedicam a esta temática têm algumas características comuns entre si: (a) buscam compreender a prática da guerra como uma forma de expressão de traços de uma cultura (HANSON, 1998: 1); (b) investigam como esta prática se articula com outras formas de expressão cultural, como por exemplo, a religião (JAMESON, 1993: 15) e (c) buscam encontrar espaços de interação e de relação que permitam compreender como as mudanças na organização do sistema militar repercutem na teia social, assim como transformações em outras esferas da vida cultural ressoam nesta organização – um exemplo seria as relações entre a estrutura militar e o sistema educacional (WHEELER, 1993: 121).

⁶ “If, for Clausewitz, modern war was the continuation of diplomacy by other means, then war in the classical Greece was the continuation of the *symposion* by other means”.

Segundo Ducrey (1999: 277), um dos primeiros trabalhos a iniciar este processo, estabelecendo uma relação entre a estrutura militar e a sociedade foi o de Lorimer, intitulado **The Hoplite Phalanx with special references to the poems of Archilochos and Tyrtaeus**⁷; neste trabalho, a autora, relacionando documentos arqueológicos e fontes literárias, vai abrir uma série de discussões sobre os impactos do surgimento da falange hoplita na estrutura social grega, com destaque para a relação entre a adoção deste modelo de organização militar e a própria organização das **póleis** gregas (DETIENNE, 1985: 120). Para Detienne (1985: 120), este artigo serviu para despertar entre os estudiosos um “sentimento de ruptura, de uma mudança radical” que haveria ocorrido em torno do século VII (FINLEY, 1990: 109) com o “aparecimento” da falange hoplítica (DETIENNE, 1985: 120; DUCREY, 1999: 47).

1.2. “A Reforma Hoplita”: Divergências e Convergências.

O problema colocado pelo artigo de Lorimer suscitou uma grande discussão em torno do surgimento da falange, o qual ficou conhecido na historiografia como “a reforma hoplita” ou “a revolução dos hoplitas” (DETIENNE, 1985: 119; DUCREY, 1999: 43; HANSON, 1993a: 65; FINLEY, 1985: 145; VIDAL-NAQUET, 1985: 166; sobre o uso dos termos “reforma” e “revolução” ver BOWDEN, 1993: 45).

Um dos autores que tratou deste problema foi M. I. Finley. De acordo com este historiador (FINLEY, 1990: 109), durante a primeira metade do período arcaico (entre o VIII e primeira metade do VII séculos), os assuntos militares eram monopólio dos aristocratas. As principais razões deste monopólio seriam, segundo Finley (1990: 109): (a) a necessidade de a aristocracia manter sob seu controle os instrumentos que lhe garantissem

⁷ in: Annual of the British School at Athens 42 (1947).

a exclusividade do poder político e (b) os elevados custos que envolviam a prática da guerra, em função da escassez de metal e o conseqüente custo para a produção e manutenção das armas. Com relação a este segundo ponto, o referido historiador (1990: 110) ressalta a recorrente presença de cavalos e cavaleiros nas imagens das cerâmicas de meados do século VIII, o que seria, segundo ele, indício do destaque que a cavalaria, arma reconhecidamente aristocrática e símbolo de seu poder⁸, alcançou no período; indício que, afirma Finley, independente das discussões sobre a eficácia desta arma em função do solo grego, demonstra que a participação na guerra só era realmente possível para aqueles que possuísem uma riqueza bastante considerável, haja visto a criação de cavalos ser pouco comum entre os antigos gregos, justamente em função dos altos custos que envolviam tal atividade.

Referindo-se aos graves confrontos civis que marcaram o período arcaico, Finley (1990: 111) atribui a um pequeno número de fazendeiros, artesãos e comerciantes –, os quais, embora não pertencessem à aristocracia, alcançaram um poder econômico significativo – a maior mudança na estrutura militar na História da Grécia: a formação das falanges hoplitas. Segundo ele, esta transformação aconteceu em algum momento próximo de 650 e foi resultado do aprimoramento da panóplia, associada à sua “popularização”⁹ e posterior estruturação das falanges, possivelmente, por Fídon de Argos (FINLEY, 1990: 111).

⁸ Sobre o impacto da figura do cavaleiro nas culturas antigas do Mediterrâneo e o seu uso na iconografia grega, ver: CHEVITARESE, André L. “Amuletos, Salomão e Cultura Helenística”, in: CHEVITARESE, A. L. e CORNELI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003, pp. 78 e ss.

⁹ Com “popularização”, devidamente marcada com aspas, queremos nos referir ao processo que possibilitou o envolvimento de não-aristocratas nas batalhas, muito embora a custos ainda bastante elevados, uma vez que cada um deveria adquirir sua própria panóplia.

O fato é que esta interpretação de Finley não é consensual. De acordo com Hanson (1993a: 64), existem, de modo geral, dois grandes modelos que seriam mais tradicionais entre os estudiosos e que explicariam, cada um a seu modo, o surgimento da falange.

O primeiro modelo, no qual se pode incluir o próprio Finley, seria aquele que defende uma introdução gradual da formação da falange, processo este que teria se estendido por mais ou menos vinte e cinco anos e que não teria, necessariamente, uma ligação intrínseca com o desenvolvimento da panóplia, cujas partes, de uma forma ou de outra, já eram conhecidas desde o período anterior ao século VIII. Paralelamente ao desenvolvimento e à disseminação da panóplia, teriam ocorrido transformações sociais que possibilitaram a formação das falanges, muito embora os dois fenômenos, o desenvolvimento da panóplia e a tática da falange, não tenham necessariamente uma ligação direta (HANSON, 1993a: 65). Os adeptos deste modelo estabelecem que o surgimento da falange se deu apenas por volta de 650; sendo que, para tanto, valem-se do argumento de que não existem indícios nem nos vasos nem nos suportes literários que, de alguma forma, refiram-se à luta em formação anterior a tal data. Numa crítica a esta vertente, Hanson (1993a: 65) afirma que estes pesquisadores adotam uma postura de “demasiada precaução” ao não admitirem “uma intrínseca conexão” entre a tática (formação em falange) e o equipamento (panóplia). De acordo com ele, a introdução da panóplia representa uma resposta “tecnológica” para uma prática já estabelecida, qual seja, a tática do confronto dos exércitos em formação cerrada (HANSON, 1993a: 65).

O segundo modelo apresentado por Hanson diz respeito à formação da falange hoplítica. De acordo com este modelo, ela remontaria ao início do século VII (por volta de 700) e foi fruto de uma repentina mudança impulsionada por uma inovação técnica: em particular, o escudo de suporte duplo. A introdução deste novo dispositivo teria sido

responsável por drásticas transformações na forma de lutar que afetaram profundamente a organização tática dos exércitos, cujos reflexos estenderam-se para o ambiente político e social das **póleis**. Neste caso, Hanson (1993a: 64) acredita que os defensores desta linha, entre os quais Anthony Snodgrass (DETIENNE, 1985: 121), promoveram uma lamentável inversão na ordem dos fatores, uma vez que defendem que a falange é uma resposta ou a aplicação tática conseqüente do desenvolvimento do escudo de suporte duplo, o que para ele é injustificável. Ou seja, a formação em falange só foi possível em decorrência de uma única adaptação técnica.

Porém, existe um ponto em comum nos dois modelos apresentados, o qual também é alvo da crítica de Hanson (1993a: 65): nos dois casos, o desenvolvimento da panóplia é anterior à batalha em formação de falange. Sua tese é diametralmente oposta e afirma que o desenvolvimento da panóplia é resultado de um tipo de formação tática, defendendo, inclusive, a possibilidade da formação em falange ter sido adotada em período bastante anterior ao estabelecido pelas duas escolas, fato este que coloca a necessidade de revisão dos dois modelos, tanto quanto da validade do conceito de “reforma hoplita” e todas as implicações econômicas, sociais e políticas que a ela se atribuiu (HANSON, 1993a: 65). Afinal, para expor apenas um dos argumentos de Hanson (1993a: 66), só podemos compreender a panóplia como um progresso técnico das armas no contexto da batalha entre falanges, uma vez que este equipamento dificultava sobremaneira os movimentos do guerreiro e era desvantajoso se considerado no contexto dos combates individuais ou em formações que pressupunham maior necessidade de mobilidade – como será também o caso das tropas leves do século V. Deste modo, muito embora o hoplita – o homem equipado com a panóplia – tenha provavelmente surgido entre 700 e 650, a tática da falange – “tropa de choque” em formação coesa – é um fenômeno bastante anterior ao surgimento dos

hoplitas e remonta, provavelmente, aos tempos de Homero (HANSON, 1993a: 77; BOWDEN, 1993: 52).

Com estas críticas, Hanson pretende demonstrar que a introdução da panóplia e o surgimento do hoplita não provam nem revogam as teses sobre as transformações políticas deste período (700-650), ou seja, aponta para a necessidade de reavaliar o valor que as interpretações mais difundidas atribuem a esta nova estrutura militar em relação às outras transformações político-sociais, considerando que a introdução da falange é indício, manifestação, de uma profunda reforma dos estratos sociais cujo impacto se estende até a estruturação da **pólis** do período clássico.

Esta discussão inicial já demonstra o quão complexo é o objeto em questão e as divergências que ele desperta; porém, para o desenvolvimento de nosso problema, estas divergências não são necessariamente um obstáculo. Obviamente, a opção por uma destas teses implica numa determinada concepção de desenvolvimento e de organização do período arcaico, porém, existem alguns pontos que parecem ser convergentes entre os historiadores e que, neste momento, são mais relevantes para o nosso estudo:

1º. As mudanças que aconteceram aproximadamente no século VII que, em maior ou menor grau (como resultado ou como causa), estavam relacionadas com a forma de organização militar (FINLEY, 1990: 110-111);

2º. Como decorrência do aspecto levantado acima, é justamente a substituição do cavaleiro (ἵππεύς) pelas falanges hoplitas (ὁπλίτης – cidadão-soldado). Isto implica afirmar que a nobreza perdeu o privilégio social de responder pela defesa do grupo social e, conseqüentemente, os benefícios políticos que extraía deste privilégio, de forma que o poder político estendeu-se a um grupo maior de indivíduos (CANFORA, 1994: 107);

3º. A relação entre o advento do sistema de falange e a formação das **póleis** clássicas, as quais, segundo Detienne, são “cidades de hoplitas” (DETIENNE, 1985: 120). Como afirma Vidal-Naquet (1985: 11), “a organização militar se confunde com a organização civil” e o hoplita é, antes de tudo, um cidadão-soldado.

O desenvolvimento dos dois últimos pontos será necessário para compreendermos qual era a situação destas questões no início do período clássico e as transformações que sofreram em seu curso.

1.3. Entre o Guerreiro e o Cidadão-Soldado.

Segundo Detienne (1985: 121), que defende o modelo que afirma o caráter progressivo do desenvolvimento da reforma hoplítica, compreendida a partir do plano técnico, a adoção do sistema de falange foi consequência da gradual incorporação das partes da panóplia pelos aristocratas ao seu equipamento, ou seja, ele destaca que a reforma hoplítica não foi conduzida contra os nobres, mas por eles, na medida em que foram eles que introduziram o uso das partes que, mais tarde, formaram o conjunto do equipamento adotado pelos hoplitas (DETIENNE, 1985: 121). É preciso esclarecer que, como destaca Finley (1990: 110), o desenvolvimento e a adoção do sistema hoplita não representou uma “democratização” do exército,

como, durante muito tempo, ser guerreiro implicou também dispor de meios para prover o armamento pessoal, a noção de cidadão-guerreiro identificou-se com a de rico, detentor de certo rendimento (na maior parte dos casos, fundiário) que desse ao potencial guerreiro a possibilidade de se armar a expensas próprias” (CANFORA, 1994: 109).

Desta forma, a oposição entre cavaleiros e hoplita, entre nobres e “plebeus”, neste momento ainda não era da mesma ordem daquela que iria se estabelecer na Atenas do período clássico, principalmente no IV século.

A falange, porém, pela primeira vez propiciou aos plebeus de mais recursos uma função militar importante... um lugar na falange podia finalmente levar o guerreiro a requerer uma participação no poder político (FINLEY, 1990: 111).

Se, portanto, a adoção da falange significou a ampliação dos direitos políticos, em contrapartida esta ampliação não deve ser comparada com a realizada em Atenas sob o governo de Péricles. De acordo com Wheeler (1993: 139), até o século IV os hoplitas sempre pertenceram às classes relativamente ricas.

Porém, este sistema foi responsável por várias mudanças, sendo que a mais importante, dentro do enfoque aqui proposto, abrangeu os valores sociais e o campo simbólico. Como afirma Detienne (1985: 122), uma das grandes conseqüências da falange foi a necessária mudança dos referenciais éticos. Para o guerreiro arcaico, a batalha era uma oportunidade de demonstrar seu valor e afirmar sua nobreza, de forma que os relatos homéricos gravitam em torno dos grandes feitos individuais (DETIENNE, 1985: 122). O espaço da luta, reservado aos homens de valor, era um mecanismo de subjetivação na medida em que permitia a produção de dois sujeitos socialmente distintos: o nobre e o “plebeu”. Este espaço, que é domínio da λύσσα (*lyssa*), do furor, da violência, no qual se manifesta ἀρετή (*areté*) do nobre, era vedado ao homem do povo. Penetrar e sair deste espaço garantia ao guerreiro a possibilidade de reforçar a sociedade seu espírito de liderança e sua força física (WHELEER, 1993: 139); ou seja, a própria estrutura da representação destes combates que aconteciam apenas entre indivíduos com o único objetivo de demonstrar seu valor, nos moldes dos duelos narrados por Homero, já era, ela mesma, índice de uma série de práticas intimamente ligadas a uma sociedade dominada por valores aristocráticos. Como exemplo, vale recordar a leitura que Michel Foucault (2002: 29) fez destas disputas. Segundo ele, estes combates seriam um “tipo de regulamento

jurídico” ou uma “forma de litígio” característicos do período arcaico, onde não havia a necessidade de um juiz ou uma assembléia que se colocassem como árbitros da disputa, mesmo porque a condição de ἄριστος (**áristos**) desses guerreiros é inquestionável (FOUCAULT, 2002: 53), onde a vitória garantida no confronto já era automaticamente reconhecida como tal também no campo jurídico. Diante desta exclusividade da prática da guerra, o porte de armas já era considerado por si só sinal de nobreza, costume denominado σιδηροφορία (CANFORA, 1994: 107), e tal era a importância desta distinção que os aristocratas eram enterrados com suas armas (FINLEY, 1990: 111; CANFORA, 1994: 107).

A questão é que estes referenciais não eram mais adequados ao sistema hoplita. O próprio movimento de “popularização” das armas implicou numa ruptura bastante significativa. Como observou Finley (1990: 110) “é tentador estabelecer uma relação entre o desaparecimento das armas dos túmulos e este desdobramento, visto que as armas não mais significavam uma condição social exclusiva”. Também como destaca Cânfora, citando C. Meier (1994: 107), o centro desta “tendência para a isonomia”, que marca o período entre os séculos VIII e V, foi justamente esta “presença política” dos “indivíduos armados e, por isso mesmo, cidadãos.” Por outro lado, o próprio funcionamento da falange pressupunha o estabelecimento de valores coletivos que, gradativamente, se confundiram com os próprios valores públicos da pólis clássica, processo que pode ser identificado, por exemplo, através da oposição entre o **epitáphios lógos** que a cidade destinava aos seus mortos e o **thrénos** da epopéia homérica, cantado sobre o corpo do herói caído (LORAUX, 1994: 60). Como escreveu Detienne (1985: 140),

[...] as características essenciais do tipo de homem que a falange instituiu se resumem a uma única, a ‘similitude’: uniformidade nos equipamentos, equivalência das posições, mesmo tipo de comportamento militar.¹⁰

A falange era uma soma de hoplitas, organizados em fileiras onde os indivíduos e suas ações não eram distinguíveis uns dos outros, onde os lugares eram permutáveis e, portanto, isentos de qualquer exclusividade¹¹. De fato, para o eficaz funcionamento desta organização “não poderia haver lacuna entre a técnica e a disposição ética” (DETIENNE, 1985: 123), de modo que não havia no interior da falange espaço para a distinção social, sendo que o individualismo do guerreiro homérico se diluiu na ação coletiva da falange (WHELEER, 1993: 136).

Aos combates individuais, a falange opõe uma ação coletiva: o combate não era mais a obra de um único guerreiro, dotado de qualidades excepcionais; a batalha era conduzida por um grupo de homens, submetidos a mesma disciplina (DETIENNE, 1985: 123)¹².

No contexto da falange, a vitória não está relacionada à destruição do maior número de inimigos – muito embora, como lembra Hanson (1993: 9), esses combates deveriam parecer um “mini-holocausto” –, mas sim à tomada do espaço do inimigo através da pressão de um bloco sobre outro, o que implica na inexistência de soldados especializados ou de atos heróicos isolados que pudessem proporcionar alguma distinção entre os soldados no momento da batalha. Neste sentido, em relação ao modelo hoplita, o guerreiro desempenhava, tomando como ponto de vista as representações coletivas, papéis ambíguos: por um lado encarnava um conjunto de valores que eram enaltecidos pela sociedade: a

¹⁰ “[...] les traits essentiels du type d’homme que la phalange institue se laissent ramener à un seul, la ‘similitude’: uniformité des équipements, équivalence des positions, même type de comportement militaire”

¹¹ Cabe aqui uma observação: com o desenvolvimento da falange, ocorreu uma distinção entre “ala direita” e “ala esquerda” (ver: MONEDERO, 1999: 101).

coragem, a força etc.; porém, também representava valores que eram incompatíveis com a vida social, “eram uma ameaça aos valores vitais do corpo social” (DETIENNE, 1985: 125), na medida em que encarnavam a própria ὕβρις (**hýbris**).

Em oposição ao guerreiro possuído pela **lyssa**, dever-se-ia enaltecer o autocontrole, a moderação, a σωφροσύνη (**sophrosyne**). Afinal, a força do sistema hoplita estava na manutenção, sob qualquer condição, da τάξις (**táxis**), ou seja, da ordem, da ala da tropa (DETIENNE, 1985: 122). A ruptura entre as alas de uma falange era sinônimo de vitória para o adversário. Dispostos em filas, os hoplitas, empunhando a lança (δόρυ) com a mão esquerda e o escudo (ἀσπίς) na direita, deveriam manter seus postos e marchar em cadência para sua proteção e para a proteção do companheiro a sua direita. Para obter êxito, a falange deveria executar os movimentos como se fosse um único homem (DETIENNE, 1985: 123).

Contudo, é necessário destacar que esta abordagem que se faz da obra de Homero não é consensual. Para Bowden (1993: 61), por exemplo, não só a **Ilíada** não pode ser lida como uma celebração da sociedade aristocrática, como a obra homérica deve ser vista como uma apresentação da pólis. De forma esquemática, esta conclusão de Bowden foi fruto de uma interpretação da obra de Homero a partir de uma intrincada relação entre o movimento de colonização, a necessidade de definição do território da pólis em desenvolvimento, o culto dos heróis e dos οἰκιστῆς (fundadores) e a falange hoplítica (BOWDEN, 1993: 61). Em função do contexto estabelecido com base nestes referenciais, Bowden afirmou que as diferenças existentes entre as descrições de guerras produzidas por Homero e pelos autores

¹² “A ce combat d’invidus, la phalange oppose une action collective: le combat n’est plus l’oeuvre d’un guerrier, pourvu de qualités exceptionnelles; la bataille est livrée par un groupe d’hommes, soumis à une

posteriores, estão relacionadas em grande medida a um problema de perspectiva (BOWDEN, 1993: 60). Para ficar apenas numa questão, Bowden defende que a atenção que Homero dedica aos combates entre os **basileus** e os deuses, em oposição ao quase completo silêncio sobre o confronto dos soldados ordinários, deve ser compreendida a partir da relação entre a descrição homérica e os cultos dos heróis e dos **oikistés**.

A implicação de meu argumento é a seguinte: quando um cidadão da **pólis** ouvia a descrição das façanhas de um **basileus** homérico, ele a associaria [...] com a do herói da **pólis** (BOWDEN, 1993: 59)¹³.

Mesmo considerando a importância deste argumento de Bowden, ele não anula a validade daquela tese que sustenta a necessidade de novos valores próprios ao sistema hoplita. Afinal, o próprio Bowden destacou a peculiar condição dos **skeptouchoi basileis** diante do λαός. Além do mais, como destacou Havelock, os heróis e guerreiros homéricos, bem como os valores que eles representavam, adquiriram, ao longo do desenrolar da História e de suas distintas interpretações, diferentes conotações, mesmo no mundo antigo (HAVELOCK, 1996: 79-104). Consoante a esta observação de Havelock, o processo de transição entre o ideal chefe guerreiro, cujo principal modelo é Aquiles, e o “general” helenístico nos moldes de Pirro, identificado por Wheeler (1993: 121), é uma perspectiva bastante significativa para a compreensão desta mudança de referenciais. Segundo Wheeler (1993: 123), a **Ilíada** contém um código do guerreiro que define o “**éthos** heróico grego” que é, como já vimos, negado pela falange. Porém, este **éthos** não foi totalmente excluído, na medida em que ele se conservou, em alguma medida, na “ideologia hoplita” (WHEELER, 1993: 123). Analisando o texto de Tirteu, Wheeler argumenta que ocorreu

même discipline.”

¹³ “The implication of my argument is this: when the citizen of a **pólis** heard the exploits of a Homeric **basileus** described, he would associate it [...] with the hero of a **pólis**.”

uma transvaloração da ἀρετή homérica, uma vez que o poeta fez da morte na falange um sacrifício que a pólis recompensaria com a fama eterna:

Atenas, a cidade da **areté**, tornou-se Aquiles(WHEELER, 1993: 123)¹⁴.

Persistiram também uma série de regras que eram traços remanescentes dos combates entre os **basileis**: as convenções estabelecidas entre adversários, a escolha do campo, a construção de um troféu e o próprio espírito do ἀγών, compreendido enquanto competição para demonstração do valor moral (DETIENNE, 1985: 123). Ademais, Homero continuou nos séculos V e IV como um texto básico para a educação e serviu de referência, inclusive, para os assuntos militares (WHEELER, 1993: 123), tema que será melhor explorado no Capítulo 3.

O campo da educação também sofreu modificações em função do sistema hoplita. Em consonância com as necessidades da falange, Detienne (1985: 122) julga ser legítimo supor que foi a introdução da falange que orientou o desenvolvimento de uma nova instituição: “a organização do ginásio como sistema de educação coletiva”. A principal atribuição do ginásio foi justamente adestrar os cidadãos-soldados, introduzi-los na arte de avançar, recuar e atacar em massa, cadenciados pelo ritmo da flauta.

Para finalizar, sob uma perspectiva política, existe por parte dos autores um relativo consenso nas considerações sobre a ligação entre o soldado e o cidadão que a falange proporciona ou pela qual surge: ela é fundamental para o desenvolvimento posterior da **pólis** nos moldes clássicos. Uma vez que a dinâmica da falange negou o perfil do guerreiro – sujeito de qualidades específicas e com um “estatuto autônomo” (DETIENNE, 1985: 129) – ela instituiu um novo sujeito. As virtudes deste homem da falange se confundiram

com a do cidadão, de modo que “as virtudes do soldado eram inseparáveis das do cidadão” (DETIENNE, 1985: 129).

Segundo Vidal-Naquet (1985: 161), a *ἀγωγή* espartana criava, ao mesmo tempo, o cidadão pleno e o soldado, realidade também extensiva à Atenas, onde “a organização militar se confundia com a organização civil”. Porém, Vidal-Naquet destaca que a ordem destes fatores é importante para uma compreensão desta estrutura, já que ela não permaneceu a mesma na passagem do período arcaico para o clássico. Se a organização do sistema hoplita serviu de modelo, num primeiro momento, para a organização da polis, isto não é mais verdade para a **pólis** clássica, em particular para Atenas:

[...] não era como guerreiro que o cidadão dirige a cidade, mas era como um cidadão que o Ateniense fazia a guerra (VIDAL-NAQUET, 1985: 161)¹⁵.

Este quadro até aqui estabelecido é válido dentro do modelo que predominou, principalmente nos séculos VII e VI, ou seja, no contexto de uma estreita ligação entre a guerra, a política e a agricultura (DETIENNE, 1985: 129; HANSON, 1998: 19).

Como destacam vários autores, a falange era reflexo da organização de uma sociedade agrária, sendo que a figura do hoplita se confunde com a do agricultor (HANSON, 1998: 19). Como observou Vidal-Naquet (1985: 166),

[..]a república dos hoplitas é uma república de camponeses¹⁶.

¹⁴ “Athens, the city of *arete*, became Achilles.”

¹⁵ “[...] ce n’est pas en tant qu’il est un guerrier que le citoyen dirige la cité, c’est en tant qu’il est un citoyen que l’Athénien fait la guerre.”

¹⁶ “la république des hoplites est une république des paysans”

Esta ligação foi característica fundamental da estrutura militar até o século V (até as guerras Médicas), a partir da qual importantes mudanças aconteceram¹⁷ (FOXHALL, 1993: 134).

Segundo Bowden (1993: 48), a falange era um tipo de tática adaptada a terrenos planos mas que, todavia, desenvolveu-se em uma região montanhosa como a Grécia. Isso porque seu surgimento esteve associado ao estabelecimento das fronteiras da **khóra** da **pólis**, fronteiras estas que se encontravam em pequenas planícies ou planaltos. Outro indício, segundo Detienne (1985: 127), desta estreita relação entre o hoplita e o território está na série de referências que o juramento dos **efebos** fez a imagens associadas a terra cultivada e ao espaço habitado.

Enquanto a prática da guerra permaneceu sob o domínio exclusivo da falange hoplita, ela sempre apresentou um caráter sazonal, sendo que as campanhas, quando necessárias, eram realizadas na primavera e sofriam interrupções no outono (VIDAL-NAQUET, 1985: 166).

1.4. As Transformações na Estrutura Militar: o Caso da Atenas Clássica.

Com a passagem do período arcaico para o clássico, uma série de mudanças afetou a configuração do sistema de falange hoplita. Em linhas gerais, os autores inserem estas alterações sofridas pela falange dentro de um esquema de desenvolvimento que se estende até o período helenístico (VIDAL-NAQUET, 1985: 162; LÉVÊQUÊ, 1985: 262; WHEELER, 1993: 122), sendo que alguns avançam até as legiões romanas (DUCREY, 1999: 71). Para estes autores, a exploração do mar, a expansão econômica (de **póleis** como Atenas), a maior complexidade da organização social e política que acompanhou esta

¹⁷ Como já foi dito anteriormente, em função da própria disponibilidade de fontes, o diagnóstico que desse

expansão refletiram, como não poderia deixar de ser, na organização militar. Importante destacar é que a relação entre estes fenômenos é extremamente complexa no contexto das **póleis**, onde estes planos não podem ser analisados isoladamente sem prejuízo da compreensão geral desta estrutura. Outro problema que deve ser levado em consideração é o risco que as generalizações representam neste caso. Estas mudanças não ocorreram em todas as **póleis** gregas; nas quais ocorreram, elas não foram necessariamente as mesmas e, quando o foram, não apresentaram a mesma intensidade. O quadro de mudanças que iremos delinear aplica-se, basicamente, à cidade de Atenas (GARLAN, 1994: 50).

De um modo geral, a falange hoplítica se transformou à medida em que a função militar e o estatuto social (GARLAN, 1994: 57) foram diferenciando-se até se tornarem quase que papéis totalmente distintos, como acontecia nas falanges de Alexandre que eram compostas, quase que em sua totalidade, por soldados profissionais ou mercenários. Nesta passagem do sistema de falange baseado no exército de cidadãos-soldados (MONEDERO, 1999: 104) para o modelo de falange helenístico – cujo principal componente era o soldado profissional ou mercenário –, o período clássico representa uma fase de transição, principalmente a partir da Guerra do Peloponeso (WHEELER, 1993: 123), uma vez que foi justamente nesse período que se iniciou um processo de profissionalização dos soldados (DETIENNE, 1985: 134) e a introdução significativa de mercenários, principalmente para suprir as necessidades da frota (GARLAN, 1994: 69).

De fato, em grande parte, este movimento esteve ligado ao desenvolvimento da **talassocracia** ateniense. Em Atenas, o sistema de falange perdeu a condição de organização central para a frota, de forma que a relação cidadão-soldado, compreendida a partir da configuração da falange hoplita, precisou entender-se com uma outra personagem que

ganhou importância nestas circunstâncias: os remadores. Segundo Canfora (1994: 106), essa viragem para o mar que os atenienses empreenderam aconteceu cerca de um século após Sólon, sendo que a vitória sobre os persas foi o fator que mais contribuiu para a estabilidade da frota.

Foi esta viragem o fator político-militar que provocou – nas democracias marítimas – o alargamento da cidadania aos que nada possuíam (os **tetas**), que assim ascendem finalmente à condição de cidadãos-guerreiros[...] (CANFORA, 1994: 109).

Não devemos perder de vista que o exército hoplítico representava os interesses e as idéias dos proprietários de terra das **póleis** (HANSON, 1993: 1; MONEDERO, 1999: 104) e que, portanto, a frota e a falange eram organizações conflituosas na medida em que representavam interesses distintos de grupos políticos antagônicos (VIDAL-NAQUET, 1994: 170; CANFORA, 2003: 38). De acordo com Garland (1994: 61), a distribuição das atribuições militares efetuavam-se a partir das faixas censitárias que dividiam a população. Partindo de uma descrição descendente, a primeira classe censitária, denominada de **Pentacosiomédimos**, era responsável pelo encargo mais oneroso na estrutura militar: a **trierarquia**, que consistia no pagamento da manutenção de uma **trirreme** e, eventualmente, no pagamento do soldo da tripulação e dos hoplitas, a chamada **eisphorai** (GARLAND, 1994: 62). A segunda classe censitária, conhecida como **Hippeis**, era responsável pela cavalaria, uma outra arma bastante onerosa. No geral, os grandes proprietários fundiários, os comerciantes ricos e as famílias mais tradicionais pertenciam a estas duas classes. A terceira classe era a dos **Zeugitas**, composta pelos médios e pequenos proprietários fundiários – responsáveis pelo grosso da falange hoplítica. A última classe censitária, por fim, denominada de **Tetas**, era composta pelos cidadãos que se ocupavam das funções depreciadas pelos aristocratas, mas que tiveram uma importância significativa

nas batalhas do período clássico. Geralmente estes indivíduos serviam como remadores ou nas tropas ligeiras – os *πελτασταί* (GARLAN, 1994: 62).

Segundo Vidal-Naquet (1985: 164), apenas os componentes das três primeiras classes participavam da **efebia**, pelo menos até cerca de 335, quando ela foi estendida a todos os filhos de cidadãos (GARLAN, 1994: 64). A **efebia**, que consistia na instrução e prestação de serviço militar durante um ano, concedia ao jovem a possibilidade de ingressar na vida política e militar (VIDAL-NAQUET, 1985: 164). Ainda de acordo com Vidal-Naquet (1985: 164), ao concluir este processo, o jovem recebia da **pólis** uma lança e escudo e era registrado no *ληξιαρχικόν γραμματεῖον* (*lexiarquikon grammateion* - um registro que continha os nomes dos cidadãos) do **dêmos** do seu pai. Somente estes, por serem cidadãos, tinham a possibilidade de servir na cavalaria ou na falange e exercer os postos de comando ou de magistrados (situação que se inverte depois de Salamina). Porém, o rompimento com a estrutura exclusivamente agrária e o desenvolvimento do comércio marítimo, com a importância política conquistada pela frota – principalmente pelos braços que puxavam os remos – não representaram a substituição do sistema de falange hoplítica, mas sua adaptação a essas novas condições e, portanto, um aumento em sua complexidade.

Afinal, a própria função da falange sofreu uma grande mudança, em particular no caso ateniense, uma vez que seu espaço de atuação não se restringia mais ao território da **pólis**. Segundo Hanson, muito do que foi a base da experiência dos camponeses nos dois séculos anteriores foi repudiado durante os vinte e oito anos da guerra do Peloponeso, que foram marcados por uma constante escalada da violência. As regras e o **éthos** guerreiro, que eram próprios da falange hoplítica e que limitavam o conflito em suas várias dimensões, foram abandonadas (HANSON, 1993: 5).

Os hoplitas eram enviados para confrontos em outras partes da Hélade, o que significa dizer que esta estrutura não poderia mais ser composta apenas por agricultores, mas por homens que podiam dedicar-se somente, ou pelo menos dedicar grande parte de seu tempo, a esta função. Com isto, esta estrutura perdeu o caráter auto-suficiente que possuía como quando formada majoritariamente por camponeses, que se armavam às próprias custas e somente ausentavam-se quando se fazia necessária a proteção do território **políade**, de modo que não faziam das armas uma fonte de renda, mesmo porque o recurso a elas só se justificava em função da proteção da terra que cultivam, esta sim seu principal meio de subsistência (GARLAN, 1994: 59). Ao assumir a responsabilidade de atender às demandas impostas por um vasto império, a falange precisou adequar-se, e seus soldados precisaram receber um soldo regular na medida em que o próprio caráter de sua ocupação impossibilitaria o exercício de qualquer outra atividade econômica. Paralelo ao soldo, os botins passaram a representar uma importante fonte de renda para os soldados e cada vez mais eram um atrativo para a condução de uma campanha.

A configuração da frota possibilitou, de forma paradoxal, o fortalecimento das duas extremidades do estrato social. De um lado são os **teta**, que formavam a maior parte da população de Atenas, que conseguiam ingressar na vida política da pólis. Porém, o grupo restrito dos **pentacosiomédimos** também extraiu da frota uma imensa força política, na medida em que se ocupavam da própria manutenção das **trierres** (VIDAL-NAQUET, 1994: 172). Este alinhamento de interesses entre estas classes não passou despercebido. No golpe de 404, as forças que se opuseram estavam bem definidas, inclusive geograficamente, na medida em que a facção democrática ocupou o Pireu (só depois, em 403), enquanto os golpistas permaneceram na Acrópole e foram auxiliados pelos **hippeis**, dentre os quais estava Xenofonte (CANFORA, 2003: 37). Como afirmou Vidal-Naquet (1985: 172), a

República dos hoplitas ou a dos camponeses são programas políticos diretamente opostos à democracia.

Outra alteração importante na estrutura da falange é a gradual distinção que se procedeu entre a *στρατιά* e *στρατηγός* (WHEELER, 1993:123). Conforme a estrutura da falange aumentava em complexidade, as funções de comando foram se tornando cada vez mais necessárias e específicas. Para atender às novas necessidades que foram impostas – a realização de sítios, perseguições etc. –, as tropas ligeiras foram aumentando sua participação no corpo da falange e foram incorporados um maior número de arqueiros e “lançadores”. A coordenação destas tropas demandou cada vez mais uma formação especializada e, portanto, cargos que se ocupassem destas coordenações (WHEELER, 1993: 138). Isto significa os principais postos de comando – **estratego**, **taxiarca** – que sempre foram eletivos e temporários, exigiram cada vez mais profissionalização, estando ligados às habilidades do indivíduo (WHEELER, 1993: 142). Por sua vez, esta necessidade impulsionou a disseminação de um processo educativo específico: a **hoplomaquia**. Esse exercício com armas tornou-se uma técnica e, como tal, passível de ser transmitida, ensinada. Para Anderson (1993: 28),

[...] a **efebia** ateniense parecia uma espécie de academia militar, para jovens estrangeiros ricos assim como para uma minoria de Atenienses abastados, na qual filosofia e literatura eram ensinadas, juntamente como as “artes marciais”¹⁸.

Segundo Anderson (1993: 29), a **hoplomaquia** já existia em Atenas desde o século V. Estes exercícios eram ministrados por profissionais (**hoplomachoi** – ver WHEELER, 1993: 125) que se dirigiam à restrita parcela de jovens abastados que procuravam constituir

¹⁸ “[...] the Athenian ephebia appears as a sort of military academy, for rich young foreigners as well as for a minority of wealthy Athenian, in which philosophy and literature were taught as well as the martial arts.”

lideranças políticas e militares. Não é por acaso que um dos diálogos de Platão, o **Laques**, discute a validade desta arte. Neste diálogo, que é ambientado num ginásio, Platão compara a **hoplomaquia** à retórica e afirma que se trata de uma “sofística das armas”.

É exatamente neste contexto que Platão compôs sua obra e, segundo pretendemos demonstrar nos capítulos a seguir, podemos identificar muitos paralelos entre as discussões conduzidas por Platão e esses problemas tão típicos de sua época.

II. O PROBLEMA DA HISTORICIDADE DA *REPÚBLICA*

Estabelecido um quadro geral do problema da organização militar no período clássico e as questões sobre este tema que serão pertinentes para nossa análise, é necessário expor de que maneira a **República** pode estar relacionada com estas questões. Temos, portanto, um problema que não é simples: estudar Platão. Por si só isso já representaria um desafio considerável. Mas o desafio torna-se ainda maior no nosso caso, uma vez que para alcançar sua objetivo este trabalho deverá transitar entre a Filosofia e História.

Por outro lado, contamos com um eclético catálogo de interpretações sobre a obra desse importante pensador, catálogo esse que vem sendo construído ao longo de mais de dois mil anos. A impressionante pluralidade de interpretações que o pensamento de Platão possibilitou e ainda possibilita apenas atesta a grandeza e a importância de sua obra. E talvez a lição mais edificante que podemos tomar desta tradição seja justamente a necessidade de respeitar essa pluralidade – “afirmar a ordem aberta das doutrinas e das idéias diferentes”, como disse Châtelet (1981: 11) –, afinal ela deixa patente que qualquer pré-julgamento acerca Platão é uma atitude, no mínimo, questionável.

Como prova disto basta lembrarmos que o platonismo oscilou entre o máximo da metafísica e, no outro extremo, inspirou uma ciência que ainda hoje é um dos maiores modelos de ciência experimental. Ou seja, entre os pensadores que foram fortemente influenciados pelo platonismo podemos contar os teólogos e metafísicos da patrística, como Santo Agostinho, mas também um dos fundadores da ciência experimental moderna, Galileu Galilei.

Segundo Koyré (1991: 27), diferente do caminho trilhado por Aristóteles, mais do que ser estudado, Platão foi transformado. Um primeiro ponto importante a ser considerado

é que o platonismo antigo era distinto do corpo doutrinal mais ou menos compatível com o conjunto de obras reconhecidas como pertencentes à Platão, e que hoje são objetos dos estudiosos (PÉPIN, 1983: 55). Esse platonismo antigo, que segundo Pépin se estendeu da segunda metade do IV a.C. até 529 d.C., quando Justiniano fechou a escola de Atenas,

[...] constitui, com efeito, o objeto de um ensino escolar ininterrupto, que não se priva de acrescentar-lhes um bom número de elementos exteriores; de sorte que cada época se faz uma representação particular da doutrina platônica, as vezes bastante afastada do original (PÉPIN, 1983: 56).

O período chamado de médio platonismo (I a.C. – II d.C.) é um exemplo singular neste caso. Marcado por uma profícua expansão do platonismo, principalmente em os representantes da patrística, tem como uma de suas principais características a ausência de estudos do conjunto da obra de Platão (PÉPIN, 1983: 56); os estudiosos recorriam menos ao estudos dos diálogos do que a “um florilégio de citações tidas por importantes”, sendo que o uso destes excertos se fazia no sentido de aproximar Platão do cristianismo (PÉPIN, 1983: 57). Dessa forma as interpretações que se difundiram de Platão, na maioria da vezes, guardavam pouco ou nenhum paralelo com o original.

Já durante a Idade Média, o único texto traduzido e divulgado de Platão foi o **Timeu**. No mais, os manuais substituíram o texto original, sendo que estes eram “bastante ecléticos, sincretistas, inspirados sobretudo pelo estoicismo e pelo neoplatonismo” (KOYRÉ, 1991: 27). Daí Koyré afirmar que foi justamente este “Platão neoplatonizado” que se tornou comum à tradição histórica (KOYRÉ, 1991: 27). Obviamente que a divulgação deste platonismo de “segunda mão” encontrou fértil terreno entre os medievais, que rapidamente se apropriaram de alguns conceitos platônicos e “é em torno da alma, imagem divina, que se organiza a concepção epistemológica e metafísica do platonismo medieval” (KOYRÉ, 1991: 33). Com a aproximação entre o platonismo e as religiões

monoteístas, a doutrina de Platão foi sendo gradativamente associada a determinadas necessidades teológicas e teocráticas que acabaram por favorecer interpretações e sublinhar o caráter metafísico do pensamento platônico (KOYRÉ, 1991: 30).

[...] a primazia da alma, a doutrina das idéias, o iluminismo que suporta e reforça o inatismo de Platão, o mundo sensível concebido como um pálido reflexo da realidade das idéias, o apriorismo e até o matematismo – eis um conjunto de traços que caracterizam o platonismo medieval (KOYRÉ, 1991: 34).

A questão, porém, é que o platonismo de um

Santo Agostinho, de um Roger Bacon ou de um São Boaventura, não era, uma vez que lhe falta muito para isto, o platonismo de Platão (KOYRÉ, 1991: 34).

Contudo, este platonismo essencialmente metafísico cedeu lugar às novas interpretações renascentistas, sendo que neste momento o platonismo tornou-se sinônimo de matemática e conquistou muitos admiradores, entres eles Galileu (KOYRÉ, 1991a: 169).

De modo geral, grande parte dos adeptos do platonismo tinha como objetivo armar-se contra o aristotelismo dos escolásticos, mas essa não foi a única e nem mesmo a principal condição para Galileu aproximar-se da obra de Platão (KOYRÉ, 1991a: 169). Fazendo referência ao **Diálogo sobre os Dois Maiores Sistemas**, Koyré demonstra que Galileu, ao deduzir as proposições fundamentais da mecânica, julgava estar demonstrando a validade da epistemologia platônica.

A nova ciência é, para ele, uma prova experimental do platonismo (KOYRÉ, 1991a: 172)

Podemos desta forma, valendo-nos da força destes dois exemplos, argumentar que no que diz respeito às interpretações de Platão, é praticamente impossível falar de um consenso, por mais superficial que seja. Este gritante paradoxo é como que um alerta e

também um estímulo. De um lado, alerta contra a adoção de posturas pouco criteriosas e de “lugares comuns” acerca do platonismo. De outro, um estímulo para a pesquisa de novos problemas e a proposição de novas abordagens e estudos para as obras deste grande pensador.

O que se coloca então é o problema de mapear alguns dos obstáculos que se impõem ao estudo de uma obra clássica como a **República** de Platão. De acordo com Foucault, na ansiedade de instaurar uma coerência, que muitas vezes está irremediavelmente perdida, os intelectuais tentam reconstruir o que ele chamou de “cadeias de inferência” (FOUCAULT, 1997: 43), ou seja, para estes intelectuais a compreensão de uma época, de um pensador ou de uma obra depende fundamentalmente da descoberta de uma “chave hermenêutica” que abrirá todas, ou senão, a maioria das portas sob as quais pulsam os verdadeiros sentidos do objeto analisado. No caso de Platão, este é um obstáculo recorrente.

Os estudiosos têm sempre encontrado em Platão uma mina de ouro para *papers* porque cada leitor pode encontrar uma nova maneira para explicar alguma a dificuldade do texto (ARIETI, 1998: 273)¹⁹.

Para ficar com apenas um exemplo, vamos considerar alguns problemas decorrentes da adoção incondicional da “progressão dialética”(GOLDSCHMIDT, 2002: 3), proposto por Goldschmidt²⁰. Teoricamente, através desta “chave” podemos compreender a própria razão que governa a dinâmica dos Diálogos platônicos.

Isso porque o diálogo em geral – e o diálogo platônico em particular – parece ser a forma mais natural, mais simples e adequada ao exercício da

¹⁹ Scholars have always found Plato a gold mine for papers because each reader can find a new twist to explain some difficult in the text.

²⁰ No Prefácio da primeira edição de “Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método dialético”, o autor apresenta uma sintética, porém substancial defesa de suas idéias sobre a “progressão dialética” dos Diálogos (GOLDSCHMIDT, 2002).

dialética, esse desenvolvimento de conceitos por intermédio da sucessiva avaliação de teses e contrateses (WATANABE, 1995: 51).

Porém, algumas portas não se abrem tão facilmente e, como salienta Watanabe (1995: 53), “Platão não se preocupa em criar bons desfechos para seus Diálogos”. Diante disto, foi necessário criar uma categoria através da qual fosse possível contornar este problema e alguns diálogos passaram a ser classificados como **aporéticos** – geralmente são os diálogos do chamado período socrático ou da juventude –, pois não apresentam um desfecho claramente estabelecido, exigindo uma acrobacia hermenêutica e terminológica por parte daqueles que buscam enquadrar os Diálogos nesta perspectiva. Grande parte desta problemática é resultado da reclusão que a tradição impôs a Platão, aprisionando-o na jaula da

[...] dicotomia sensível-inteligível, coerente nas suas colocações do princípio ao fim de sua obra, inaugurador de um método claro para o prosseguimento de seus passos, como se fosse um bom cartesiano, em meio à floresta a ser revelada (ANDRADE, 1993: 10).

A leitura dos Diálogos, e a própria classificação dos mesmos através desta chave, parte de pressupostos fortemente enraizados na tradição e, no mais das vezes, pouco questionados. Como os milenares subtítulos das obras já indicam, um destes pressupostos é que a grande maioria dos Diálogos seriam tratados dedicados à discussão de um conceito ou uma essência específica (WATANABE, 1995: 51), ou seja, quase todos os Diálogos seriam um exercício dialético cujo objetivo seria desvelar uma determinada essência. Em seu cerne, esta abordagem mantém viva a premissa da “dualidade platônica”, o que apenas reforça o título de idealista sustentado por Platão.

Um amostra interessante da deficiência desta abordagem é que, para executá-la de forma coerente, o início do diálogo torna-se, de modo geral, insignificante em relação ao seu desenvolvimento e, principalmente, em relação ao seu final – momento no qual emerge a definição ou a essência perseguida. Como exemplo, podemos considerar o tratamento que

foi dedicado pelos comentadores ao livro I da **República**. Como demonstra Watanabe (2001: 278) esse livro foi por muito tempo vitimado por essa lógica, sendo que vários comentadores cogitaram a possibilidade de que ele deveria constituir um diálogo à parte. Desta forma, o livro inicial da **República** permaneceu relegado a um segundo plano, uma vez que, aparentemente, não apresentava “maior interesse do ponto de vista da *filosofia pura*” (WATANABE, 2001: 278). Mesmo Havelock, reconhecido por dedicar-se à construção de uma análise inovadora de Platão (PRESS, 1998: 314), procedeu desta mesma forma em relação a este livro, tendo citado-o apenas uma vez ao longo de sua obra **Prefácio a Platão**, sendo que se referiu a ele como um simples “proêmio”, situando o início “propriamente” do diálogo no livro II (HAVELOCK, 1996: 236).

Observando este problema numa perspectiva mais ampla, ele alastra-se e alcança a própria classificação do **Corpus Platonium**, na medida em que os Diálogos do chamado período socrático são considerados “filosoficamente deficientes” em relação aos Diálogos da maturidade (PRESS, 1998: 313), como se o próprio Platão tivesse, rigorosamente, “encaminhado-se dialeticamente” ao longo de sua trajetória intelectual.

De modo geral, estas questões estão sendo reconsideradas e uma série de críticas têm sido feitas a estas abordagens mais tradicionais dos Diálogos (LYCOS, 1987: 1; VEGETTI, 2003: 9; PRESS, 1998: 313):

[...] a antiga suposição de que os diálogos são ou podem ser interpretados essencialmente como tratados foi largamente criticada em seus fundamentos que são, *prima facie*, falsos e, mais especificamente, porque criava obstáculos interpretativos desnecessários, incorrendo na falácia intencionalista, empobrecendo as interpretações e deixando a influência penetrante de Platão ininteligível (PRESS, 1998: 313)²¹.

²¹ [...] the older assumption that the dialogues are or can be interpreted essentially as treatises has been widely criticized on the grounds that it is *prima facie* false, and more specifically that creates unnecessary interpretive problems, commits the intentionalist fallacy, impoverishes interpretation, and renders Plato's pervasive influence unintelligible.

Segundo Press (1998: 318), os estudiosos têm dedicado cada vez mais atenção aos relatos míticos, às citações, às alusões e lendas, aos eventos etc., que figuram nos textos de Platão. Da mesma forma, novas hipóteses sobre o uso e a utilidade da forma de composição adotada por Platão, sendo que os **Diálogos** estão sendo estudados sob novas perspectivas:

Foi proposto que eles eram moralmente e politicamente paedêuticos, na ampla acepção antiga, e assim eram competitivos com os trabalhos dos poetas e dramaturgos [...] que tentaram estabelecer uma nova forma de refinada atividade cultural: a filosofia (PRESS, 1998: 318)²².

Neste sentido, a necessidade de compreender de maneira mais apropriada as relações entre a obra de Platão e as circunstâncias históricas que lhes foram contemporâneas exigem cada vez mais uma pesquisa detalhada em história antiga, no sentido de marcar com maior clareza as fronteiras entre Platão e os platonismos posteriormente desenvolvidos (PRESS, 1998: 320). Como defende Châtelet, os diálogos platônicos “não podem ser desligados do tempo que os viu nascer; a conjuntura histórica é aqui determinante” (CHÂTELET, 1981: 65)

O desenvolvimento destas novas perspectivas em torno das obras de Platão abrem campo para uma série de novas abordagens sobre o trabalho do filósofo. Dentre estas, destacamos as inovadoras interpretações que textos como a **República** mereceram, em particular as considerações que se produziram sobre o Livro I, o qual foi por muito tempo relegado à segundo plano em nome de uma determinada coerência da progressão dialética. Estudos como os de Lycos (1987), Watanabe (2001) e Vegetti (2003), para citar apenas alguns exemplos, promoveram uma importante reorganização no modo de compreender

²² It has been proposed that they are morally and politically paideutic, in the broad, ancient sense, and thus are competitive with the works of poets and playwrights [...] that they attempt to establish a new form of high-cultural activity, philosophy.

este texto em relação ao conjunto da obra e, como consequência, abriram espaço para novas investigações desta clássica obra de Platão.

Dito isto, é preciso depararmo-nos com um problema metodológico: como proceder à análise de um texto filosófico tendo como contraponto um determinado problema histórico. No sentido de superar algumas das barreiras apontadas acima, é necessário considerar que

[...] a história mudou sua posição acerca do documento: ela considera como sua tarefa primordial, não interpretá-lo, não determinar se diz a verdade nem qual é o seu valor expressivo, mas sim trabalhá-lo no interior e elaborá-lo[...] O documento, pois, não é mais matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações. (FOUCAULT, 1997: 7)

O primeiro passo a ser esclarecido, portanto, é que os textos de Platão, no contexto deste trabalho, não serão submetidos a um exercício hermenêutico, conduzido à luz de uma determinada conjuntura histórica e com o objetivo de sacar-lhe novos sentidos. Aqui pretendemos compreender o texto de Platão como um “nó em uma rede” que se estabelece em meio a um “campo complexo de discursos” (FOUCAULT, 1997: 26).

No caso em questão, a pergunta não é: o que queria dizer Platão ao tratar do problema da educação do guerreiro na **República**? Mas sim: que condições tornaram tal formação discursiva possível e mesmo necessária para Platão?

Tal perspectiva não é convencional. Pois tradicionalmente, na história do pensamento,

[...] esse conjunto [de acontecimentos discursivos] é tratado de tal maneira que tenta-se encontrar, além dos próprios enunciados, a intenção do sujeito falante, sua atividade consciente, o que ele quis dizer, ou ainda o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse ou da quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas; de qualquer forma trata-se de reconstruir um outro discurso, de descobrir a palavra muda, murmurante, inesgotável, que anima do interior a voz que

escutamos, de restabelecer o texto miúdo e invisível que percorre o interstício das linhas escritas e, às vezes, as desarruma (FOUCAULT, 1997: 31).

Neste sentido, é necessário delimitar um corpus básico de texto que será utilizado nesta análise. Assumindo que a **República** foi composta por volta de 375 (PAPPAS, 1997: 15), fizemos a opção por limitar as referências e consultas, quando necessárias, aos textos de Platão que são considerados como anteriores a esta data. Reconhecendo a importância da conjuntura histórica na qual Platão compôs (CHÂTELET, 1981: 65), particularmente os seus primeiros diálogos, essa delimitação cronológica é muito significativa na medida em que abrange todo o período que se estende de 399, ano da morte de Sócrates e muito próximo do término da Guerra do Peloponeso, até a fundação da Segunda Liga Marítima Ático-Délica, em 376. Esse período bastante turbulento para Atenas foi marcado por uma tentativa de reestruturação do império, que culminou com a Segunda Liga, discussões sobre a reorganização militar e vários conflitos internos. Neste sentido, podemos tomar como certa, por exemplo, a necessidade que os frequentadores das assembléias principais (κυρίαὶ ἐκκλησίαι) tiveram de debater e opinar sobre questões militares (CHEVITARESE, 1997: 191). De outro lado, justamente em função dessa conjuntura, podemos averiguar que nos diálogos deste período a definição temática proposta por nossa investigação é bastante recorrente.

Todavia, não se trata de afirmar que a “consciência” de Platão foi afetada pelas tensões deste período, influenciando a composição de seus textos. Partimos do pressuposto de que, consoante à necessidade de reorganização política e militar de Atenas, após o fim da guerra contra os lacedemônios, certas identidades, como a de cidadão-soldado, entraram em crise. Desta forma, uma série de problemas emergiram desta situação e, dentre eles, a

necessidade de se reconsiderar a validade de determinadas práticas pedagógicas, bem como a de propor alternativas. Foi em torno desta necessidade prática que se estabeleceram várias disputas teóricas, das quais podemos encontrar vestígios em algumas obras de Platão.

Com isto, ao invés de produzir uma “análise alegórica” (FOUCAULT, 1997: 31) do pensamento de Platão, o objetivo aqui é demonstrar que existe uma regularidade na forma como uma determinada escolha temática apresenta-se em alguns dos diálogos, em particular na **República**, e estabelecer as relações entre essa regularidade e o seu campo de emergência (FOUCAULT, 1997: 43).

Para conduzir esta empresa, é necessário definir o tratamento teórico que será dado aos diálogos. Neste sentido, optamos por recorrer a algumas das teses de Havelock, defendidas em seu texto **Prefácio a Platão**. Para o nosso objetivo, mais importante que as interpretações que Havelock faz da **República**, são as considerações que ele faz sobre os poetas a partir desta obra, bem como a relação que ele estabelece entre eles e Platão no contexto dos debates sobre o sistema educacional. O mérito destas observações de Havelock é que elas possibilitam relacionar os diálogos a um momento histórico sem restringir-lhes a dimensão filosófica. A seguir, será feita uma exposição geral e crítica da obra de Havelock e serão trabalhados os pontos pertinentes para o nosso contexto.

2.1. Uma crítica ao *Prefácio*

Havelock inicia sua obra destacando as dificuldades de se interpretarem as obras pré-helenísticas. Afinal, os estudos destas obras “defrontam-se com o enorme obstáculo nos relatos subsistentes da antiguidade helenística e latina. Estes admitem que os primeiros filósofos da Grécia estavam desde o início envolvidos com um domínio do abstrato: que, enfim, eram filósofos no sentido moderno da palavra.” (HAVELOCK, 1996: 12). Este problema relaciona-se, para Havelock, com a importância que tem Teofrasto para a

manutenção do material doxográfico e, mais importante ainda, como este material foi adequado conceitualmente pelo discípulo de Aristóteles, de modo que ele pudesse expressar as opiniões históricas do mestre.

Se a doxografia depende de Teofrasto, se Teofrasto, por sua vez, é um espelho das opiniões históricas de Aristóteles e se estas situam o pensamento primitivo num contexto de problemas que são aristotélicos mas não pré-socráticos, então a tradição não pode ser histórica. (HAVELOCK, 1996: 12)

Havelock pretende abrir um novo campo para a compreensão do pensamento dos primeiros pensadores, na medida em que estes não estariam inseridos numa tradição metafísica, tal como compreenderam os modernos. Afinal, segundo ele,

[...] o estilo aforístico próprio ao discurso oral representava não apenas certos hábitos verbais e versificatórios, mas também uma matiz ou uma condição intelectual (HAVELOCK, 1996: 14).

As conseqüências destas teses de Havelock se alastram e alcançam Platão, sendo que tal empreendimento parte da premissa que sustenta que, entre Homero e Platão, pode-se identificar um desenvolvimento, ou como ele denomina, uma transição do “oral para o escrito e do concreto para o abstrato” (HAVELOCK, 1996: 15).

Para tanto, ele irá demonstrar, primeiro, que uma obra como a **República** sofreu uma mutilação em sua compreensão na medida em que, em função de um “pré-julgamento” do leitor, “uma parte da obra passou a ser identificada com o todo”. Afinal, afirma, “não fosse pelo título, poderia ser lido antes como aquilo que é do que como um ensaio sobre a teoria política utópica” (HAVELOCK, 1996: 19).

As propostas de Havelock são audaciosas e instigantes. Para ele, a compreensão corrente de que a **República** é fundamentalmente um tratado de teoria política é um equívoco, assim como é equivocado todo o esforço que se faz no sentido de

[...] podar suas árvores altas para que possam ser transplantadas para um jardim ornamentado que nós mesmos fizemos (1996: 23).

Defende, portanto, que a perspectiva correta a ser adotada diante do texto é considerá-lo um tratado de teoria educacional que nada teria de utópico, pelo contrário, são propostas “urgentes no presente”, na medida em que a poesia é acusada de

[...] uma ofensa intelectual e, conseqüentemente, a disposição que deve ser protegida contra a sua influência é definida duas vezes como o ‘governo interior’ (HAVELOCK, 1996: 23).

No decorrer do desenvolvimento de sua tese, Havelock vai apontando os motivos que Platão apresenta contra a poesia tradicional, que vão, digamos, daquele mais óbvio e segue para o mais profundo. O primeiro seria a ineficiência e até a influência perniciosa que a poesia tradicional teria sobre a formação moral dos jovens em função das cenas e circunstâncias violentas, vexatórias e indignas que divulga através de ilustres personagens, o que Havelock define como uma crítica à substância da poesia (1996: 26). O segundo ponto seria o estilo. Para Platão, aponta o autor, o estilo preferível seria o puramente descritivo, de maneira que “se Homero fosse parafraseado de modo a causar um efeito puramente descritivo, aquilo que está dizendo deixaria de ter importância.” Ou seja, a grande questão é a dramatização e a conseqüente dissimulação do conteúdo que ela produz (HAVELOCK, 1996: 27).

Exposto isto, Havelock propõe uma reconsideração do “papel da poesia” na **República**, diante daquilo que estabelece como sendo o “plano formal” da obra:

“Sócrates” é desafiado a isolar o princípio da moralidade no plano abstrato e sua possível existência na alma humana como um imperativo moral. Ela deve ser definida e defendida em si mesma; suas recompensas ou castigos devem ser tratados como acidentais e deve se demonstrar que este tipo puro de moralidade constitui a condição humana mais feliz (HAVELOCK, 1996: 27).

Esta tarefa que Platão assumiu é, para o autor, algo “inovador” na medida em que o objeto do filósofo grego era o estabelecimento de uma moralidade jamais vista antes no pensamento grego e que se opôs ao que ele chamou de “meia moralidade”, onde mais importante do que o comportamento propriamente moral seria a manutenção ou a conquista de uma reputação moral, independente de seu mérito. Isto, para Havelock, dava-se na medida em que a reputação moral muitas vezes poderia ser sinônimo de prestígio social e recompensa material (1996: 27).

De acordo com ele, Platão faz uma crítica a tradição e ao sistema educacional grego, atacando as bases deste sistema, Homero e Hesíodo, considerados os grandes responsáveis pela propagação desta “moralidade obscura”. Visto por esta perspectiva, Havelock afirma que o problema central da **República** não pode estar restrito a uma compreensão estritamente filosófica, mas é necessário reconhecer a dimensão social e cultural decorrentes do texto.

Uma vez que se veja a **República** como um ataque à estrutura educacional existente na Grécia, a lógica de sua organização global se torna clara... O arcabouço político pode ser utópico; as propostas educacionais, não. (HAVELOCK, 1996: 28).

Devemos, contudo, atentar para uma questão. Este problema identificado por Havelock, de que o título da obra não condiz ou, pelo menos, não “nos prepara” para uma crítica à poesia, não pode ser assumido sem mais. Afinal, é inegável a dimensão política do texto de Platão, mesmo porque não é possível isolar as dimensões da política e da educação na cultura grega. Elas não são aspectos “impermeáveis” da vida social, pelo contrário, são realidades totalmente interdependentes. O próprio Platão explicitou esta relação em vários de seus diálogos, como o fez, por exemplo, no diálogo **Hípias Maior**.

Neste diálogo podemos constatar esta estreita relação entre a política e a educação através do comentário que o sofista Hípias faz sobre a proibição legal vigente entre os espartanos de educar as crianças segundo o método estrangeiro, e daí o impedimento de que ele exerça seu ofício nesta cidade (**Hípias Maior**, 283 d-284 e). No contexto em que este depoimento de Hípias se insere no diálogo, podemos constatar o paralelismo existente entre as estruturas políticas e educacionais, pois o argumento sugere um atentado contra a própria autonomia política.

Desta forma, devemos compreender que a tentativa de Havelock de isolar as dimensões de teoria política e teoria educacional que a **República** comporta, tem por objetivo tornar coerente sua interpretação sobre as críticas que Platão fez à poesia, reforçando a ênfase que deve ser dada a segunda dimensão. Afinal, se considerarmos a **República** predominantemente como um tratado sobre educação, estas críticas assumiriam uma nova posição no texto e poderiam ser melhor compreendidas, poupando Platão dos constrangimentos advindos desta proposta de total exclusão das Musas.

Uma vez que se veja a **República** como um ataque à estrutura educacional existente na Grécia, a lógica de sua organização global torna-se clara. Uma vez levada em conta a importância dos poetas na estrutura educacional, as repetidas críticas à poesia ajustam-se ao quadro. (HAVELOCK, 1996: 28).

Portanto, essa proposta do autor de isolar estas duas dimensões deve ser compreendida como um artifício teórico que é bastante questionável, sendo necessário lembrar que o centro de toda argumentação de Havelock gira em torno de questões lingüísticas – em particular de observações sobre a sintaxe – que, do modo como ele conduz a discussão, apenas muito indiretamente relacionar-se-iam com a dimensão política (HAVELOCK, 1996: 268). Também, deve-se ter em conta a crítica de Pereira :

Antes nos parece que o problema deve formular-se ao contrário: porque o sistema educativo é essencial na formação dos cidadãos, cabe-lhes um papel de relevo numa obra que trata da cidade. (PEREIRA, 1996: XLVIII).

No intuito de demonstrar a eficácia de sua interpretação, Havelock fez uma leitura da **República** orientada pelo livro X. Seu trabalho consiste em perseguir, ao longo da obra, os caminhos que deságuam no último livro e o tornam compreensível (HAVELOCK, 1996: 29). O que significa dizer que ele faz um recorte determinado para a leitura desta obra, muito embora não o revele e, assim, não explore suas implicações, daí a correta observação de Benoit sobre a “unilateralidade” de Havelock (BENOIT, 2001: 19).

2.2. A relação entre Platão e os Poetas

Para compreendermos o eixo do trabalho de Havelock, é preciso destacar a interpretação que o autor faz do termo **mimesis**. Para o desenvolvimento de sua análise, este é um conceito chave, na medida em que é a partir dele que Havelock estabelece

[...] a hipótese espantosa de que a poesia foi concebida e destinada para ser uma espécie de enciclopédia social (HAVELOCK, 1996: 47).

Segundo Havelock, este conceito é utilizado para Platão de maneira indistinta para referir-se ao estilo de composição, ao ato de declamação e aos usos e efeitos pedagógicos da imitação (HAVELOCK, 1996: 41). Este uso aparentemente descuidado que Platão faz deste conceito para referir-se à poesia, demonstra, para Havelock, que a concepção e a própria posição social ocupada pela obra poética na Grécia Clássica está longe de possuir algum paralelo com a compreensão que sobre ela desenvolveram os modernos.

Para Platão,

O poeta é uma fonte, por um lado, de informações essenciais e, por outro, de instrução moral básica. Historicamente falando, suas pretensões englobam até mesmo o treinamento técnico [...] Ele se recusa a admitir

que ela [a poesia] possa ser uma arte com suas próprias regras, e não uma fonte de informação e um sistema de doutrinação (HAVELOCK, 1996: 46).

Dito isto, Havelock explora algumas das possibilidades de sua tese e afirma que o tratamento que Platão confere aos poetas na **República** é consoante ao papel social que a poesia ocupava de “repositório de conhecimentos úteis” (1996: 46), tendo sido considerada a própria base da educação religiosa, técnica, política e moral grega (1996: 46).

Para aprofundar sua análise, Havelock defende o pressuposto que, ainda na primeira metade do século IV, a cultura oral predominava e não havia sido suplantada por uma cultura letrada. De modo que a relação que se estabelecia entre poetas e público, era uma relação entre compositor e ouvintes, mais do que propriamente uma relação entre escritor e leitores (HAVELOCK, 1996: 55).

É justo concluir que a situação cultural descrita por Platão seja aquela na qual a comunicação oral ainda predomina em todas as relações importantes e interações normais da vida (HAVELOCK, 1996: 55).

Mesmo reconhecendo a introdução dos “livros”, Havelock sustenta que o impacto desta relativa novidade ainda não havia sido significativo o suficiente para alterar o sistema educacional dos jovens ou os padrões intelectuais dos adultos, que ainda estavam claramente ligados à oralidade (HAVELOCK, 1996: 55). Sustentada esta perspectiva, é possível compreender a importância que Platão confere a influência dos poetas, na medida em que eram os principais vetores da instrução intelectual ainda em sua época (HAVELOCK, 1996: 59). E o modo como Platão emprega o conceito de **mimesis** é, para Havelock, uma inegável alusão a esta realidade (HAVELOCK, 1996: 60).

O **rapsodo** era também o professor [...] Ele próprio usava o texto homérico como uma referência para corrigir sua memória, mas ensinava-a oralmente à população em geral, que a memorizava, mas nunca lia (HAVELOCK, 1996: 64).

Para Havelock, o fato de Platão dirigir-se a Homero como **dioikesis**, demonstra o papel desempenhado pelo poeta como “orientador geral”, sendo também sua obra uma fonte de conhecimentos técnicos (HAVELOCK, 1996: 98). Estas duas dimensões da obra de Homero são exploradas por Havelock no capítulo 4, denominado “A enciclopédia homérica”, onde ele interpreta trechos do livro I da **Ilíada**.

A função **paidética** desempenhada pela poesia, porém, seguia o regime estrito das composições orais e sua eficácia na transmissão dos conteúdos culturais fundamentais de uma sociedade dependia da adoção de recursos que permitissem sua memorização. Estes problemas serão tratados por Havelock ao longo de mais de cinco capítulos de seu livro. Analisando trechos de Homero e Hesíodo, ele demonstra toda essa maquinaria presente na estrutura dos poemas, a qual tinha como objetivo criar as condições de memorização e, portanto, de preservação de todo um sistema cultural organizado oralmente (HAVELOCK, 1996: 109).

O que Havelock pretendeu foi analisar historicamente as razões que conferiram à poesia em geral esta função (1996: 111), partindo do pressuposto

[...] segundo o qual Homero seria o representante daquele tipo de poesia que deve existir numa cultura de comunicação oral, na qual, para que um enunciado “útil” seja histórico, técnico ou moral, subsista numa forma mais ou menos padronizada, é absolutamente necessário que esteja na memória viva dos membros que compõem o grupo cultural (HAVELOCK, 1996: 109).

Daí a necessidade de delimitar os mecanismos que possibilitaram a poesia épica tornar-se “o único veículo de comunicação importante e significativo” de grande parte da cultura grega, situação que se manteve praticamente inalterada até o século V e da qual, de alguma forma, Platão ainda é testemunha, mesmo no século IV (HAVELOCK, 1996: 57).

Segundo Havelock, a introdução da escrita não significou a imediata conversão desta técnica em principal meio de registro cultural, tendo sido apenas adotada como um complemento e utilizada em situações muito específicas, sendo que os gregos passaram lentamente por estágios de alfabetização profissional, semi-alfabetização e, finalmente de alfabetização (HAVELOCK, 1996: 57). Mesmo após as letras serem adotadas pelas escolas primárias áticas no meio do século V, ainda a poesia gozou do *status* de ser a “única tecnologia verbal possível e disponível que garantisse a conservação” de grande parte da cultura (HAVELOCK, 1996: 59).

O grande desafio de Platão, de acordo com Havelock (1996: 109), foi justamente superar a estrutura imposta pela oralidade e lançar as bases que sustentariam um edifício conceitual necessário ao pensamento filosófico. O ataque que a **República** efetua contra a poesia revela, para ele, a necessidade que Platão tinha de criar uma estrutura lógica e estabelecer uma linguagem “não-homérica” (HAVELOCK, 1996: 109). Este desafio justifica-se, entre outras coisas, porque a poesia, no cumprimento de suas prerrogativas pedagógicas, não se utiliza de uma estrutura e uma linguagem conceitual. Ao invés de oferecer conceitos ou estruturas lógicas básicas que poderiam ser posteriormente utilizadas como norteadores das práticas sociais, na poesia

[...] os **nomoi** e **ethe** são apresentados e registrados não como um sistema de lei, pública e privada, mas como uma pluralidade de exemplos típicos que possuem a coerência própria a um padrão de vida orgânico mas instintivo. Organizá-los num sistema, nos seus gêneros, espécies e categorias, seria criar um outro sistema com base nos muitos que Homero apresenta. Esta será uma tarefa reservada ao pensamento grego dos séculos V e IV a.C. (HAVELOCK, 1996: 202).

É importante enfatizar o procedimento adotado pela poesia: orientar a ação através de exemplos típicos; oferecer uma relação de comportamentos modelares, adequados às mais diversas situações. Sem sombra de dúvida, este foi um dos aspectos condenados por

Platão e por todos aqueles que começaram a “procurar uma base racional sólida da moral” a partir do século V (HAVELOCK, 1996: 203). O que poderia ser considerada a grande virtude da poesia tornou-se, aos olhos destes pensadores, seu maior vício (HAVELOCK, 1996: 203). Afinal, estes exemplos típicos divulgados pela poesia, estavam sempre presos aos seus agentes e contextos peculiares. Consistiam de um conjunto de “séries de atos e eventos” que não tinham nenhum paralelo com a abstração e universalidade próprias dos conceitos (HAVELOCK, 1996: 205).

Feitas essas considerações sobre o texto de Havelock, é necessário demonstrar como este texto articula-se com os propósitos de nossa pesquisa. Como já foi dito anteriormente, quando o assunto é a obra de Platão o consenso se torna algo raro e não faltam objeções ao trabalho de Havelock (BENOIT, 2001: 9). É necessário apontar, portanto, em quais pontos este trabalho nos será útil, uma vez que já lhe foram dirigidas aquelas objeções que julgamos pertinentes.

Romper com as abordagens mais tradicionais que situavam a relação entre Platão e poetas num plano meramente ideal ou teórico e tentar compreendê-la em sua dimensão histórica é um mérito de Havelock. Independente do alcance de suas contribuições, elas prestam um grande favor ao apontarem a possibilidade de salvar Platão da luta estreita do ideal contra sensível, de romper a clausura imposta pela dicotomia sensível-inteligível (ANDRADE, 1993: 10). Não se trata de negar plenamente essa dimensão do pensamento platônico, mas não podemos permitir que ela seja imposta como o pressuposto hegemônico que governa toda a obra de Platão.

Um outro ponto importante defendido por Havelock é a hipótese segundo a qual a grande objeção que Platão alimentava por Homero estava relacionada ao papel determinante que o poeta ocupava na educação geral do homem grego e o papel de

“repositório de conhecimento” que suas obras representavam, conhecimentos que se preservavam e transmitiam através de exemplos típicos e ações modelares. Esta hipótese será de grande valor para o nosso trabalho.

O único senão é que iremos, por assim dizer, redirecionar o seu foco. Concordamos com a fundamentação que Havelock fornece a ela, mas discordamos do alcance que ele lhe atribui. Não cabe aqui, dados os limites desta pesquisa, avaliar até que ponto Homero pode ser considerado um “repositório” importante de conhecimentos técnicos significativos para o IV século. Esta consideração é importante na medida em que a sua negação implicaria numa restrição considerável das pretensões de Havelock sobre Platão.

Porém, esse quadro construído por Havelock é bastante eficaz para compreendermos como Platão confronta-se com toda uma série de práticas “pedagógicas” desenvolvidas pelos sofistas a partir da obra de Homero. Esse confronto é ainda mais interessante se avaliado sob o prisma da necessidade de formação militar dos jovens através de práticas como a **hoplomaquia**.

Como demonstraremos no Capítulo seguinte, Platão dirigiu várias críticas à obra de Homero, destacando, principalmente, que o poeta não era uma boa referência quando o assunto era o preparo militar dos futuros cidadãos, sendo que um dos principais focos da crítica do filósofo eram justamente os exemplos típicos divulgados pela epopéia que se prestavam ao papel de modelos de ações morais e até mesmo de práticas militares.

III – A REPÚBLICA: UMA PROPOSTA DE REESTRUTURAÇÃO DAS ARMAS

3.1. A questão da guerra nos Diálogos de Platão

Em consonância com a cronologia estabelecida, procedemos a um levantamento dos Diálogos que pudesse se relacionar com o tema proposto. Neste sentido, cinco diálogos foram selecionados por possuírem referência diretas ao tema: o **Alcibíades I**, **Laques**, **Íon**, **Eutidemo** e o **Menexeno**. Em outros dois diálogos aparecem importantes referências, muito embora mais pontuais do que as apresentadas no grupo anterior, são eles: o **Protágoras** e o **Górgias**. No restante dos diálogos analisados, **Hípias Menor**, **Apologia de Sócrates**, **Eutifrón**, **Críton**, **Hípias Maior**, **Cármides**, **Lísias**, **Mênon**, **Fédon**, **Banquete**, **Fedro** e **Crátilo**, as referências, quando existentes, não foram consideradas relevantes.

Atentos ao objetivo da pesquisa, as considerações sobre os diálogos escolhidos devem ser compreendidas como uma espécie de prelúdio à análise da **República**, objeto primeiro deste trabalho. No mais, nenhum critério foi estabelecido para determinar a ordem das análises, salvo a necessidade de encadear os argumentos.

Mesmo estando entre os diálogos considerados bastante relevantes, o **Menexeno** não foi trabalhado. Para justificar essa opção é necessário traçar um breve comentário sobre a particularidade desta obra. Para isto, o primeiro ponto a ser destacado é que o **Menexeno**, ao contrário da grande maioria dos outros textos de Platão (excetuando-se, obviamente, as Cartas e fragmentos poéticos), é praticamente um monólogo, sendo que o diálogo propriamente ocupa uma pequena parte do texto. Isto porque, neste trabalho, Platão apresenta uma oração fúnebre – tradicional discurso público proferido por um orador na ocasião do sepultamento dos mortos em guerra. Como era próprio a esse gênero de discurso, existem referências a toda uma série de eventos militares da história de Atenas

(LORAUX, 1994: 23). E esta é a segunda observação: muito embora estas referências pudessem tornar a obra de Platão um importante documento para o nosso trabalho, somente com uma análise mais detalhada, e que considerasse a especificidade deste gênero, poderia viabilizar a utilização deste texto.

Além disso, justamente por causa desta especificidade, qualquer trabalho sobre este texto necessariamente exigiria que se levasse em conta, ainda que superficialmente, os outros documentos similares produzidos por autores contemporâneos a Platão. A análise do **Menexeno** implicaria, portanto, uma ampliação significativa do corpus de documentos e, por conseguinte, a necessidade de consultar outras tantas obras e estudos sobre o assunto, o que tornaria, neste momento, nossa pesquisa inviável. Assim, muito embora a análise de Loraux demonstre a importância deste tipo discurso para a formação dos atenienses, e principalmente na instrução da juventude (LORAUX, 1994: 65), optamos por deixar o **Menexeno** fora de nossa análise, até mesmo para preservar a delimitação que foi proposta. O prejuízo decorrente desta escolha, contudo, não comprometerá o conjunto da pesquisa, pois no grupo dos diálogos de Platão anteriores à **República**, este é o único onde Platão faz menção a oração fúnebre. Ou seja, muito embora o fato do filósofo ter dedicado uma obra a este gênero de discurso, o que, sem dúvida nenhuma, é um dado significativo e indício da importância que Platão lhe atribuiu, a inexistência de outra menção também é significativa, sugerindo que em relação ao conjunto de diálogos selecionados este gênero em particular não desempenha nenhuma posição de grande relevância que pudesse comprometer a nossa análise.

Feitas tais considerações, passemos ao estudo dos diálogos.

Nosso estudo inicia-se analisando um diálogo que chama a atenção por tratar de uma personagem bastante controvertida: **Alcibíades**. Como nos testemunha Tucídides, este

jovem que empresta o nome ao diálogo de Platão ambicionava tornar-se influente nos assuntos da **pólis** e, neste sentido, sempre participou da vida pública e engajou-se em muitas atividades com o intuito de se destacar (**Tuc.**, VI, 15). De acordo com Tucídides, tamanho era seu envolvimento que o povo chegou mesmo a considerá-lo um aspirante à tirania (**Tuc.**, VI, 15). Entre as atividades nas quais Alcibíades envolveu-se, uma foi particularmente significativa, tanto para sua biografia quanto para a história de Atenas: a expedição contra Sicília. No texto do historiador, fica patente que Alcibíades esperava, ao assumir o comando da expedição à Sicília, angariar ainda mais prestígio público, vendo nesta empreitada a “oportunidade de fazer sua exibição pessoal”, segundo palavras que Tucídides nos relata como sendo as que Nícias dirigiu a Alcibíades diante da Assembléia (**Tuc.**, VI, 12).

O Alcibíades do diálogo de Platão não é muito diferente daquele apresentado por Tucídides (**Tuc.**, VI, 15). O filósofo destaca, já no início do diálogo, todos os motivos que fizeram de Alcibíades um jovem ganancioso e orgulhoso (**Alc.**, 104 a). A farta posse de recursos – que iam desde sua beleza física até a inteligência aguçada –, a linhagem nobre e a estreita relação com Péricles, seu tutor, faziam de Alcibíades um jovem singular (**Alc.**, 104 b). E de acordo com o fundo dramático do diálogo, nas circunstâncias de sua conversa com Sócrates, ele se preparava para se apresentar diante da Assembléia dos atenienses, na esperança de dar provas de que era “digno de ser honrado como não foram Péricles e nenhum outro de seus predecessores” e, portanto, de alcançar maior poder na cidade (**Alc.**, 105 b). Foi no intuito de dissuadi-lo desse objetivo que Sócrates dirigiu-lhe seu questionamento. Contudo, cabe destacar que não existe menção no diálogo à expedição contra a Sicília, o que dificulta qualquer referência no sentido de situar o contexto dramático do diálogo como sendo imediatamente anterior à Assembléia que deliberou sobre

essa expedição, mesmo que esta seja uma hipótese tentadora. Existe, contudo, um ponto que permite uma aproximação entre esses dois relatos sobre Alcibiades. A questão é que o Alcibiades de Tucídides era um jovem **estratego** eleito recentemente e que pretendia promover-se através da expedição; do mesmo modo, o texto de Platão esboça um jovem que ambicionava o mesmo cargo de **estratego** e que tal jovem julgava-se apto para exercer tal função com êxito.

Retomando a análise do diálogo, após concordar com a proposta de investigação do filósofo, Alcibiades passa a ser interrogado por Sócrates acerca dos assuntos nos quais julgava-se versado e que justificariam sua intervenção na Assembléia (**Alc.**, 106 c). A primeira resposta de Alcibiades é bastante vaga e restringe-se à afirmação de que pretendia pronunciar-se sobre assuntos que conheceria melhor que os outros atenienses (**Alc.**, 106 d). Sócrates, então, define o campo possível daquilo que pode ser conhecido: ou conhecemos aquilo que aprendemos dos outros, ou então, aquilo que averiguamos por nós mesmos (**Alc.**, 106 d).

Passando em revista a sua memória, Sócrates enumera os conhecimentos que supõe que Alcibiades tenha adquirido de seus mestres: “ler e escrever, tocar cítara e lutar” (**Alc.**, 106 e). Ou seja, Alcibiades havia sido educado de acordo com o ensino tradicional em Atenas, assim como a grande maioria dos cidadãos o foram na juventude (MARROU, 1975: 73). Após o inventário sobre os conhecimentos de seu interlocutor, Sócrates retorna à discussão sobre o intento daquele de pronunciar-se na Assembléia, questionando-o desta forma

Acaso, pois, pensas em levantar-te para aconselhar os atenienses quando estes deliberarem acerca de questões ortográficas? (**Alc.**, 107 a).

Com esta questão, Sócrates abre uma seqüência de questionamentos que acabam por fazer com que Alcibiades reconheça que existe uma discrepância entre sua pretensão de apresentar-se como conselheiro dos atenienses e os conhecimentos que o habilitam a assumir tal posição. Como a Assembléia, segundo o filósofo, não irá deliberar sobre “a arte de tocar lira” e nem sobre as “lutas atléticas”, ele pergunta a Alcibiades sobre quais assuntos pretende opinar (**Alc.**, 107 a). Já um pouco confuso com o interrogatório, o jovem arrisca afirmar que seria um bom conselheiro para os atenienses quando estes estivessem deliberando sobre seus próprios assuntos (**Alc.** 107 c). Diante desta resposta bastante vaga, ele é mais uma vez pressionado pelo filósofo :

Queres dizer acerca da construção de naves, quando for necessário resolver quais devem ser construídas? (**Alc.**, 107 c)

Novamente Alcibiades é forçado a reconhecer que não é apto a deliberar sobre este assunto, uma vez que também não é conhecedor da arte náutica. Porém, diante da nova investida de Sócrates, declara, convicto, sentir-se preparado para deliberar

Sobre a guerra e sobre a paz, ou sobre qualquer outro assunto referente à cidade (**Alc.** 107 d).

A partir daí, este tema assume o centro da discussão e Sócrates desenvolve uma argumentação no sentido de demonstrar que o “melhor” é aquilo que está feito de acordo com a arte – Platão usa a palavra τέχνη (**Alc.**, 108 b). Neste sentido, o objetivo das personagens passa a ser a busca pela definição de qual é a arte que possibilita a melhor deliberação sobre a paz e a guerra (**Alc.**, 108 e). Sócrates interroga Alcibiades sobre o que ele considera ser o “melhor” quando se trata de acordar a paz ou decidir lutar contra quem convém e qual a arte que lhe possibilita orientar-se neste tema, mas o jovem lamenta por não possuir tal resposta (**Alc.**, 109 a). Porém, Alcibiades se revela conhecedor dos discursos

que se proclamam antes de uma cidade lançar-se contra outra, e daqueles que são pronunciados para justificar a necessidade de conduzir a guerra²³ (**Alc.**, 109 a). E o interlocutor de Sócrates irá expressar-se desta forma sobre a maneira de justificar a guerra contra seus adversários:

Dizemos que nos enganam ou que vamos forçados ou, ainda, que tramam contra nós (**Alc.**, 109 b).

Em relação aos que sofrem o ataque, apoiado nesta justificativa, Alcibiades reconhece que eles podem sofrê-lo justa ou injustamente (**Alc.**, 109 b), sendo legítima apenas a guerra contra os injustos, e degradante e desonrosa a que conduz contra os justos (**Alc.**, 109 c). O diálogo chega, neste ponto, a uma questão de suma importância para Platão: a necessidade de distinguir o justo do injusto. Muito embora não consiga definir o que é o justo, Alcibiades afirma que aprendeu a distinção entre a justiça e a injustiça, não de um mestre em particular, mas com “os demais mortais” (**Alc.**, 110 d), ou ainda, na “escola da maioria” (**Alc.**, 111 d). Da mesma forma, segundo ele, que aprendeu a expressar-se em grego. Sócrates, no entanto, demonstra que o povo é um bom mestre apenas nos assuntos acerca dos quais não existem divergências, como no caso da língua grega, por exemplo. Porém, o mesmo não serve para a justiça.

Se o “povo” é um bom mestre da língua grega, torna-se desprezível tutor quando é necessário lecionar sobre a justiça, e as guerras são a prova cabal dessa incompetência. Sócrates afirma que a guerra é justamente expressão da discordância que se manifesta entre as pessoas acerca do justo e do injusto, e que o mote dos poemas homéricos, segundo ele, é

²³ Sobre esta capacidade, Tucídides oferece dois bons exemplos: o estratagema contra os lacedemônios (**Tuc.**, V, 52) e o discurso favorável à expedição contra a Sicília (**Tuc.**, VI, 18).

justamente a narração dos confrontos criados em função do choque de opiniões sobre a justiça (**Alc.**, 112 b).

E as batalhas e as mortes tiveram lugar entre os aqueus e os troianos precisamente por esta discrepância, como entre os pretendentes de Penélope e Ulisses (**Alc.**, 112 b).

Platão, contudo, não se limita à citação de exemplo da tradição homérica, mas também faz referência a fatos históricos:

E creio que também por isso pereceram em Tanagra²⁴ atenienses, lacedemônios e beócios, e ultimamente em Queronéia, entre os quais encontrou a morte até mesmo seu pai, Clínias. Estas mortes e estes combates não tiveram outra causa senão o desentendimento acerca do justo e do injusto [...] (**Alc.**, 112 c).

E neste ponto Sócrates encontrou a oportunidade para desqualificar os mestres aos quais Alcibíades reportava-se como responsáveis por sua capacidade de discernir entre o justo e o injusto (**Alc.**, 112 d) e denunciar, por conseguinte, a própria ignorância do jovem sobre tal tema (**Alc.**, 112 e).

Destacamos assim, dois pontos deste diálogo que são fundamentais para o desenvolvimento de nossa análise:

1- Alcibíades pretendia apresentar-se à Assembléia e deliberar “sobre a guerra e sobre a paz”, mas foi levado a reconhecer que desconhecia a arte que versava sobre esses temas e cujo domínio possibilitaria ter deles o “melhor discernimento”. Ou seja, Platão explicita a necessidade de se definir qual é esta arte ou ciência e aponta também que seria

²⁴ Sobre essa batalha ver **Menexeno**, 242 a. De acordo com esse texto, podemos afirmar que Platão considera que essa batalha marca o início das hostilidade entre atenienses e lacedemônios.

preciso refletir como ela se relacionaria com o próprio problema da justiça, tema central da **República**.

2- Alcibiades reconhece que aprendeu a distinção entre o justo e o injusto com “os muitos”, bem como afirma ter aprendido com eles os discursos que se devem proferir para justificar e legitimar a guerra contra um adversário. Platão desqualifica estes mestres e demonstra, com exemplos retirados da tradição homérica e da própria história, que a guerra é resultado da discordância entre os homens acerca do que é justo e injusto. Em alguma medida, podemos compreender que essa colocação é como uma denúncia contra a educação tradicional, a qual Platão aponta como sendo incapaz de desenvolver nos jovens um senso moral e, portanto, de ser responsável pelas conseqüências decorrentes. Afinal, como demonstra o próprio filósofo, a ignorância (doença da alma) acerca do justo e do injusto encontraria, digamos assim, na guerra, sua manifestação mais nefasta no nível macro (doença da **pólis**).

Estes dois pontos estão presentes em vários diálogos de Platão, muito embora não necessariamente sejam problemas que tenham sido claramente sistematizados. Nossa hipótese de estudo não supõe como fundamental esta sistematização. O que pretendemos demonstrar, todavia, é que estes problemas constituíam uma realidade histórica da qual Platão não pôde fugir ao diálogo. Neste sentido, será necessário considerar cada um destes pontos mais detalhadamente, para que seja possível compreender como eles foram desenvolvidos por Platão em seus diálogos e, de modo peculiar, na **República**.

Como já foi exposto anteriormente, a ordem de análise dos diálogos não pressupõe uma disposição metodologicamente arranjada sobre algum pressuposto teórico que deva ser revelado, sendo que até mesmo um possível ordenamento cronológico dos diálogos foi dispensado. O único princípio adotado para a análise dos diálogos foi o recorte temático.

3.2. A crítica da formação militar tradicional

Como já foi exposto no capítulo anterior, nossa abordagem dos diálogos de Platão parte do pressuposto de que eles estão colocados no nível das disputas teóricas sobre a necessidade de construção de propostas pedagógicas que atendessem às demandas de reorganização política e militar de Atenas pós-Peloponeso. Obviamente, não podemos desconsiderar que estas questões, dentro da obra de Platão, sejam indissociáveis da problemática da moralidade.

O eixo teórico desta análise também já foi estabelecido, sendo que iremos considerar o problema a partir da análise que Havelock fez da relação entre Platão e os poetas. Neste sentido, cabe o resgate de algumas passagens da discussão anterior que irão orientar o trabalho a partir de agora.

De acordo com Havelock (1996: 203), a condenação que Platão impôs à poesia está relacionada, fundamentalmente, com a própria função que a poesia desempenhava: orientar a ação através de exemplos típicos; oferecer um catálogo de comportamentos modelares, adequados às mais diversas situações. A questão é, segundo o autor, que estes modelos divulgados pela poesia estavam sempre presos aos seus agentes e contextos peculiares, sendo, portanto, a negação da universalidade dos conceitos e um obstáculo para a construção de uma “base racional sólida da moral” (HAVELOCK, 1996: 203). Desta forma, Havelock afirma que a poesia, e particularmente a epopéia, representava uma espécie de “repositório de conhecimentos”, conhecimentos estes que eram preservados e transmitidos através desses exemplos típicos e ações modelares divulgados pela poesia.

A nossa única objeção, que também já foi destacada no capítulo 2, refere-se ao alcance desta hipótese de Havelock; dentro dos limites de nossa pesquisa, não temos condições de avaliar as amplas repercussões decorrentes de sua plena aceitação, porém,

independentemente do fato dela ser válida ou não para a totalidade dos conhecimentos técnicos ou para a educação em geral, ou seja, independentemente de seu alcance efetivo, ela é por nós assumida como válida para a análise da educação militar. Como será demonstrado a seguir, a análise de Havelock sobre a crítica que Platão dirigiu aos poetas é muito adequada para a compreensão do problema da formação militar dos jovens. Cumpre destacar que Havelock não se preocupa com essa delimitação e não trata desta questão de modo específico.

De acordo com Marrou (1975: 26), a “ética cavaleiresca e o ideal homérico de herói” sobreviveram à época clássica. Não podemos esquecer, contudo, que essa permanência foi possível na medida em que houve uma adequação a uma nova realidade, representada principalmente pela falange hoplítica²⁵. Para o autor, Aquiles representou no período clássico “uma moral heróica da honra” (MARROU, 1975: 28) e foi justamente nestes modelos “idealizados de ἀρετή heróica” que se apoiou a pedagogia homérica (MARROU, 1975: 28).

O catálogo homérico de modelos heróicos serviu, segundo Wheeler (1993: 137), como referência para o desenvolvimento de uma espécie de “arte do estrategista”²⁶. De acordo com este autor, o desenvolvimento desta modalidade de formação esteve diretamente ligado ao aumento da complexidade do exército no século V, sendo que tal formação tornou-se particularmente difundida após a morte de Péricles, quando provavelmente o debate em torno do perfil adequado do bom estrategista foi bastante intenso (WHEELER, 1993: 137).

²⁵ Ver Capítulo 1, item 1.3.

²⁶ Wheeler afirma: “Hence generalship could be learned from Homer...”

Neste mesmo período, na passagem do V para o IV século e particularmente no decorrer deste último, o problema da formação militar passou a estar relacionado cada vez mais com o plano da técnica e foi rompendo, gradativamente, com os estreitos e quase que exclusivos laços que mantinha com o plano moral. Várias obras de Xenofonte, e até mesmo a obra de Tucídides, segundo a percepção de Wheeler, podem ser consideradas como espécies de manuais voltados para a formação militar (WHEELER, 1993: 137). Este tipo de orientação era particularmente apreciado pelos jovens ricos, que buscavam obter junto aos sofistas uma formação mais completa (**Eutid.**, 273 c), dedicando-se a exercícios como a **hoplomaquia** (ὀπλομαχία)²⁷.

No diálogo **Íon** encontramos uma crítica muito bem desenvolvida por Platão sobre o uso da poesia homérica para o desenvolvimento de uma “arte do **estratego**”. Este diálogo leva o nome de um **rapsodo** que é apresentado por Platão como sendo um prestigiado interprete de Homero (**Íon**, 530 b). De início Sócrates indaga Íon sobre quais são as artes que os textos de Homero lhe proporcionaram o devido conhecimento, e como sempre acontece, a toda resposta de seu interlocutor o filósofo contrapõem um novo problema que exige daquele uma nova formulação. A crítica que Sócrates faz a Íon e que possibilita o desenvolvimento do diálogo, gira em torno do pressuposto de que o simples fato de Homero tratar de determinados assuntos não implica que todo conhecedor de Homero esteja, por mais profundo que seja seu domínio sobre a obra do poeta, apto a deliberar sobre estes mesmos assuntos (**Íon**, 537 a). Mais precisamente, o argumento recai sobre o fato de que conhecer o que Homero fala sobre uma τέχνη não implica em conhecê-la propriamente. Para fundamentar essa posição, Sócrates demonstra que para cada objeto

²⁷ Este tema será explorado em um item específico à seguir.

existe uma arte que proporciona a devida ciência deste objeto que lhe é correlato, sendo impossível que um mesmo homem seja um perito em diversas ciências (**Íon**, 537 a - 538 c).

Após comentar uma série de artes sobre as quais Homero faz referência e indagar em quais delas Íon se considera apto a deliberar, o **rapsodo** reconhece, muito embora nem sempre imediatamente, que o conhecimento de Homero não lhe proporcionava domínio em nenhuma das artes que lhes foram apresentadas. Sendo assim, é levado a admitir que os mais aptos a deliberar sobre elas seriam seus respectivos especialistas: o piloto sobre a arte da navegação, o médico sobre a medicina etc. (**Íon**, 538 c - 539 c). Algumas passagens adiante, Íon reconhece que Homero lhe proporcionava, para o exercício particular de sua arte de **rapsodo**, a capacidade de escolher a linguagem adequada para expressar-se apropriadamente em variadas situações e proferir exortações condizentes com as necessidades que se impõem em dado momento (**Íon**, 539 e - 540 b).

Seguindo neste sentido, o auge da discussão se dá quando Íon, após Sócrates lhe interrogar sobre a sua capacidade de expressar-se como um comandante diante dos soldados, reconhece que a arte do rapsodo apoiada em Homero, para esta necessidade em particular, é extremamente adequada (**Íon**, 540 d). Espantado com a postura assumida por Íon, Sócrates indaga

A arte do rapsodo é a arte do comandante do exército? [ἡ ῥαψωδικὴ τέχνη στρατηγικὴ ἐστίν;]

A resposta oferecida por Íon para esta questão é positiva e resiste às posteriores investidas de Sócrates até o ponto em que, com enorme naturalidade, ele reconhece e sustenta fracamente que as duas artes, a do rapsodo e a do **estratego**, são uma e a mesma coisa (**Íon**, 541 a). Íon vai além, sustentando que todo bom rapsodo é um bom **estratego** (**Íon**, 541 a).

No limite, poderíamos considerar que esta afirmação de Íon, ainda mais com a naturalidade com que fez tal colocação, não passa de uma enorme ironia construída por Platão, ainda mais se considerarmos os trechos posteriores, onde Sócrates extrai as conseqüências desta afirmação de Íon e o proclama, uma vez que o mesmo se considera o melhor interprete de Homero, o melhor **estratego** da Grécia (**Íon**, 541 b). Porém, não parece ser casual a necessidade de explorar justamente esta relação entre o conhecimento de Homero e o pretense domínio do comando militar, mesmo que seja para demonstrar, como parece ser o caso em questão, o que ela guardaria de ridículo; além do mais, como será demonstrado logo a seguir, esta relação está explícita também na crítica que Platão dirige a Homero na **República** (**Rep.**, X, 601 b).

A questão é que não se pode negar que a espontaneidade da resposta de Íon deve ser consoante às opiniões correntes de sua época, ou seja, muito embora a disposição do diálogo tenha o claro objetivo de ironizar esta situação, ela deveria ser bastante comum, uma vez que os atenienses que freqüentavam as assembléias, principalmente os cidadãos que, como Alcibiades, pretendiam alcançar o prestígio público, deveriam julgar-se minimamente competentes para deliberar sobre temas relacionados a decisões militares. De modo que é possível supor que esta seja a principal explicação para o crescente prestígio dos profissionais que ofereciam instrução nestes assuntos, e o próprio Platão atestou a popularidade que esses profissionais gozavam entre os atenienses (**Eutid.**, 273 a).

Este diálogo, o **Íon**, parece apenas confirmar a tese de Wheeler (1993: 137) que apresentamos acima, segundo a qual a obra de Homero foi a base para o desenvolvimento de uma “arte do **estratego**”. Além do mais, o modo como o assunto é tratado neste diálogo guarda inúmeros paralelos com o desenvolvimento do tema na **República**.

Em suas considerações sobre o tratamento que deveria ser oferecido aos poetas na cidade que vai estruturando, Platão envereda por uma discussão cujo mote é o grau de conhecimento proporcionado por determinadas artes, em particular a poesia e a pintura. Neste sentido, após tecer considerações sobre os imitadores, Platão irá tratar da arte dos pintores; estes, segundo ele, têm a capacidade de representar ou “imitar” uma infinidade de coisas:

[...] dizemos que o pintor nos pintará um sapateiro, um carpinteiro, e os demais artífices, sem nada conhecer dos respectivos ofícios. Mas nem por isso deixará de ludibriar as crianças e os homens ignorantes, se for bom pintor, desenhando um carpinteiro e mostrando-o de longe com a semelhança, que lhe imprimiu, de um autêntico carpinteiro (**Rep.**, X, 598 c).

Aqui Platão inicia uma comparação entre Homero e um pintor, na medida em que ambos descrevem modelos de todos os ofícios, sem ao menos conhecê-los (**Rep.**, X, 598 e). Para Platão, os poetas se dedicam à construção de representações dos ofícios justamente porque são incapazes de exercê-los, pois, do contrário certamente dedicar-se-iam a uma obra, muito mais do que às imitações, empenhando-se “muito mais em ser elogiado do que em elogiar” (**Rep.**, X, 598 d).

O mais interessante, porém, é que Platão não pretende acusar ou cobrar Homero pelos equívocos que ajudou a provocar em artes como medicina e outras mais. O que preocupa o filósofo é o “retrato” que Homero e os outros poetas fazem de “assuntos mais elevados”:

Por conseguinte, não vamos pedir contas a respeito de outros assuntos a Homero ou a qualquer outro dos poetas, perguntando se algum deles era médico, e não só imitador da linguagem dos médicos [...] tão-pouco façamos perguntas sobre as outras artes; deixemo-los. Mas acerca daqueles assuntos mais elevados e mais belos, sobre os quais Homero se abalançou a falar, guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem, é de certo modo justo dirigirmo-nos a ele [...](**Rep.**, X, 599 d).

Ou seja, se concordarmos com Havelock e admitirmos que na **República** Platão propôs uma profunda crítica ao posto de “educador da Grécia” (**Rep.**, X, 607 a) ocupado por Homero, é forçoso reconhecer diante desta passagem que a crítica do filósofo tem um objetivo certo. Não é a influência perniciosa que Homero pode exercer, por exemplo, sobre a medicina ou sobre a carpintaria que preocupou Platão, afinal

[...] se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que não são, não é desgraça nenhuma para a cidade; porém, se os guardiões das leis e da cidade só o forem na aparência, vês bem que a deitam toda a perder [...](**Rep.**, IV, 421 a).

Esta discussão tem duas faces que precisam ser destacadas: uma pertinente a formação moral do indivíduo e outra, desdobramento da primeira, referente a **pólis**. A primeira questão está expressa na preocupação de Platão em relação aos modelos construídos pelos poemas homéricos e o uso destes modelos na formação moral dos jovens. Afinal, as personagens de Homero eram tomados como referência para a definição de ἀρετή. Acerca deste ponto, uma passagem do **Laques** pode ser considerada um importante exemplo. Ao ser indagado por Sócrates o que é a coragem, Laques não responde com uma definição ou um conceito, mas com um exemplo (**Lach.**, 190 e). Assim, devemos compreender que as críticas de Platão dirigem-se a essa estrutura que associa uma determinada virtude a uma infinidade de exemplos e não a uma determinada “ciência”.

Neste sentido, os questionamentos que Platão produziu ao longo da **República** alinham-se, em larga medida, no sentido de “reformatar” os modelos de “homens corajosos” que Homero oferece. No que se refere a este ponto específico, Platão inicia sua crítica atacando a representação que Homero oferece da morte (**Rep.**, III, 386 b) e da postura que se deve assumir diante dela (**Rep.**, III, 386 c – 387 a). Obviamente este é um tema peculiar

na formação do soldado (**Rep.**, III, 388 a). Como o próprio Platão reconhece, um bom soldado deve “temer a escravatura mais do que a morte” (**Rep.**, III, 387 b).

Da mesma forma sua proposta de adaptação de outros trechos atende a esta necessidade de adequar os modelos que se divulgam ao “caráter” que se pretende cultivar. É por isso, por exemplo, que o filósofo condenou as representações que Homero fez de Aquiles: um espírito desordenado, tomado pelo desprezo, pela impiedade e pela ambição (**Rep.**, III 388a, 391a, 391 c). Como já vimos, a figura de Aquiles representava um ideal de moral heróica (MARROU, 1975: 28), daí a necessidade de “reformatar” as representações que se produzem deste modelo ideal.

Platão chega a reconhecer que seus guardiões são eles próprios imitadores (**Rep.**, III 394 e), porém, diferentes dos poetas, eles irão dedicar-se apenas à imitação de uma única arte (**Rep.**, III, 395 a). É dessa forma que estes “artífices da liberdade” devem ocupar-se somente de sua função e

Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixaza, não devem praticá-la nem sequer ser capazes de a imitar, nem nenhum outro dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade (**Rep.**, III, 395 d).

A face “política” do problema está justamente aqui: a influência destes modelos não se restringe ao domínio da formação ética individual, mas são também tomados como referência para a preparação daqueles que almejam disputar determinadas “posições” na estrutura da **pólis**, ou que pretendem deliberar sobre o que Platão chamou de “assuntos mais elevados e mais belos” (**Rep.**, IX, 599 d). A questão é particularmente grave para Platão, pois as batalhas e os heróis homéricos tornaram-se, como demonstramos, paradigmas para a articulação de uma “arte da estratégia” a partir da qual era possível preparar os jovens para o posto de **estratego**.

É o próprio Platão que faz referência ao fato de Homero falar com propriedade da “arte da estratégia”, mesmo sem conhecê-la (**Rep.**, X, 601 b). Apelando para a metáfora de que cada utensílio ou objeto tem uma função determinada, Platão afirma que é preciso, àquele que os conhece pela experiência e uso, atuar junto ao fabricante para orientá-lo na fabricação do objeto (**Rep.**, X, 601 d). Sendo Homero um simples imitador, o que o coloca distante “três pontos” de qualquer arte (no primeiro ponto está aquele que utiliza o instrumento, e no segundo aquele que o confecciona), ele não tem, segundo Platão, nenhum conhecimento dos assuntos sobre os quais discorre. Desta forma, muito embora pareça ser um profundo conhecedor das batalhas, do modo de condução dos exércitos, da disposição dos acampamentos, da arte da equitação, na realidade Homero não tem o mínimo conhecimento sobre estas atividades. Segundo Platão, ele é um “charlatão e um imitador”, pois é impossível atribuir existência a um “sábio universal” como este que se apresenta como um especialista em todos os ofícios (**Rep.**, X, 598 d); como prova contundente, coloca Sócrates a questionar Glauco desta forma:

Mas há alguma guerra de que se tenha lembrança, no tempo de Homero, chefiada por ele, que o tivesse por conselheiro e que fosse levada a bom termo? (**Rep.**, X, 600 a).

Obviamente que a resposta é negativa, ou seja, podemos supor, dado o paralelismo entre os argumentos e contextos, que Platão questiona Homero da mesma forma que Sócrates questionou Íon: “Afinal Homero, acreditas que por seres um excelente poeta és também um magnífico **estratego**?”.

Ao demonstrar a incapacidade de Homero nos assuntos referentes à formação militar, Platão está justamente denunciando a incompetência da educação tradicional para preparar os jovens para deliberar sobre esses assuntos e, mais especificamente, a sua ineficácia para a formação dos futuros **estrategos**. É sob esse prisma que devemos

compreender a discussão que se desenvolve no **Alcibíades**, por exemplo. A pergunta existente neste diálogo, sobre qual é a arte que permite definir o que é o “melhor” em relação à deliberação sobre a guerra e a paz, faz sentido justamente no contexto da desqualificação do ensino tradicional ou da condenação de qualquer subterfúgio desenvolvido por aqueles que aspiravam oferecer solução para este problema.

Justamente por negar a autoridade da educação tradicional neste campo é que Platão se viu obrigado a tratar do problema da formação dos militares e estruturar, na **República**, uma espécie de currículo para este estrato social da **pólis** e este é o assunto tratado a seguir.

3.3. A formação dos militares: o desenvolvimento deste problema por Platão.

Em relação ao primeiro ponto destacado no item 3.1., isto é, o problema sobre uma ciência ou arte que oriente as deliberações sobre a guerra, tomaremos, para uma problematização inicial, o diálogo **Laques**, onde se desenvolve uma importante discussão sobre a **hoplomaquia**.

Das personagens deste diálogo, duas se destacam: Laques e Nícias, ambos renomados **estrategos** no curso da Guerra do Peloponeso. Eles se reuniram no ginásio atendendo ao pedido de Lisímaco, com o objetivo de deliberar se o treino na luta com armas do **hoplita** [ὅπλοις μάχεσθαι], exercício denominado **hoplomaquia**, era eficaz e portanto, recomendável à educação dos jovens. Em torno desta questão o diálogo desenrola-se, inicialmente, entre Nícias e Laques que expressam suas opiniões, e posteriormente, Sócrates intervém na discussão. Deste ponto em diante o diálogo irá avançar gradativamente para o debate sobre a coragem, e veremos a tentativa de se definir esta virtude como sendo uma espécie de sabedoria e o homem corajoso como um sábio que

é capaz de discernir entre o que é “temível e o que é favorável” (**Lach.**, 194 d), muito embora esta discussão não encontre termo, uma vez que este é um diálogo aporético.

De qualquer forma, temos novamente o desenvolvimento do diálogo ocorrendo entre dois pólos que já comentamos alhures: um concernente ao plano individual, que é a discussão sobre a virtude da coragem, e outro consagrado a uma “arte marcial”, cuja aparente finalidade era preparar o jovem para o exercício de determinada posição na estrutura da **pólis**, no caso, prepará-lo para desempenhar a função de **hoplita**.

Dando abertura à discussão sobre o valor desta modalidade de exercício com armas, Nícias apresenta uma defesa bastante interessante da **hoplomaquia** e revela uma espécie de ciclo de formação que era proposto aos jovens. Ele afirma que o valor da **hoplomaquia** encontra-se, primeiro, no fato de que um jovem treinado na luta com armas pode obter vantagens nos combates, principalmente quando a falange for rompida e houver a necessidade do combate individual (**Lach.**, 182 b). Em segundo lugar, e aqui temos algo de grande importância, ele considera que a **hoplomaquia** será um incentivo, um estágio inicial para o jovem buscar aperfeiçoar-se em outras “belas disciplinas” (**Lach.**, 182 c). Diferente da **efebia**, que era uma instituição pública (MARROU, 1975: 67 e 169) e cuja tendência no século IV foi a de estender-se a um número cada vez maior de jovens (ANDERSON, 1993: 28), esta modalidade de exercício era acessível apenas aos jovens pertencentes à elite ateniense.

Um detalhe digno de nota é que a **hoplomaquia** começa a ganhar projeção e perceber um aumento no número de adeptos exatamente no momento em que a **efebia**, em função da necessidade da **pólis** de reorganizar suas defesas, passa gradativamente a priorizar o treinamento nas táticas de infantaria ligeira ou πελταστής (CHEVITARESE, 1997: 191). Neste contexto, podemos supor que a **hoplomaquia** passou a representar algo

como uma especialização que possibilitaria, já de antemão, uma distinção em relação ao treinamento público oferecido aos cidadãos em geral.

No próprio diálogo temos indícios que apontam nesta direção. O primeiro deles é fornecido pelo próprio caráter do encontro: Lisímaco e Melésias pretendem oferecer aos seus filhos uma formação que os capacite a tornarem-se chefes (**Lach.**, 179 c-d), associando a discussão sobre a **hoplomaquia** a essa formação (MARROU, 1975: 84). O segundo indício encontramos na defesa que Nícias faz deste exercício. Partindo da **hoplomaquia**, ele acredita que o jovem aspirará conhecer a “disciplina da disposição tática” [τοῦ ἐξῆς μαθήματος τοῦ περὶ τὰς τάξεις] e, posteriormente, lançar-se-á no estudo da “estratégia” [περὶ τὰς στρατηγίας] (**Lach.**, 182 c)., ou seja, Nícias parece apontar que a prática desta luta com armas é um primeiro passo na formação de um futuro **estratego**.

Abrindo um breve parêntese, é necessário destacar que não devemos compreender os termos “tática” e “estratégia” na sua acepção moderna.. Assumindo os conceitos a partir de Clausewitz, podemos considerar que, de forma geral, em sua acepção moderna o termo “tática” refere-se ao “uso das forças armadas no combate” (PROENÇA JR., 1999: 86) e “estratégia” pode ser compreendido como o “uso dos combates para o propósito da guerra” (PROENÇA JR., 1999: 86). Neste caso, a definição dos termos são dependentes de uma teoria da guerra e irão variar de acordo com a perspectiva teórica assumida, o que implica numa interdependência entre eles na medida em que gravitam em torno dos pressupostos que os sustentam. Eles devem ser compreendidos como axiomas de uma teoria, no caso em questão, de uma teoria da guerra.

Como bem recorda Hanson, os conflitos entre as **pólis** clássicas geralmente resumiam-se, pelo menos em terra, a uma única batalha. Este único encontro já era o

suficiente para atestar a legitimidade da vitória e ou da derrota num confronto entre os gregos, de modo que eles não conheciam ou praticavam a guerra como nós a conhecemos ou praticamos (HANSON, 1993: 3).

Assim, seria um imenso anacronismo imaginar que os gregos pensavam em termos de tática e estratégia como o fazem os militares contemporâneos²⁸, afinal esses termos só adquiriram o sentido moderno na medida em que passaram a atrelar-se a uma “teoria da guerra”, do cunho da elaborada por Clausewitz ou por Antoine-Henri Jomini²⁹. Como destaca Proença Jr., somente no século XIX de nossa era é que iniciou-se um movimento com pretensão a explorar cientificamente a guerra, movimento absolutamente contrário à tradição anterior, dedicada ao relato e análise de feitos passados (PROENÇA JR., 1999: 55).

Já o uso destes termos pelos gregos estava estritamente ligado aos cargos que eles denominavam, os quais equivaliam, respectivamente, às artes do **taxiarca** e do **estratego**. A própria exposição de Nícias no **Laques** possibilita uma compreensão acerca deles. Tomemos o exemplo da **hoplomaquia**: o objetivo deste exercício era tornar o jovem um bom hoplita, na medida em que se lhe proporcionava um melhor manejo do equipamento. Da mesma forma a “tática” refere-se à “arte do taxiarca”, a qual estava ligada ao desenvolvimento da capacidade do indivíduo, o ταξιάρχος, de comandar e de ordenar os movimentos de dez companhias de **hoplitas**, sendo que a palavra τάξις refere-se tanto a uma ala ou fileira de **hoplitas**, como também designa a disposição ordenada. Por seu turno, a expressão “arte do estratego” refere-se à competência do indivíduo de comandar um

²⁸ Ver discussão historiográfica do item 1.1. do Capítulo 1

²⁹ Especialista militar suíço que conviveu com oficialato de Napoleão e foi um influente autor militar do século XIX. De suas obras destaca-se **Précis de l'art de la guerre** (*Sumário da arte da guerra*), publicado entre 1837-38.

exército e ajudar, junto com outros nove **estrategos**, a Assembléia a deliberar sobre assuntos militares, sendo que a palavra στρατηγικός designa tudo aquilo que se refere ao comando da στρατιά.

Devemos considerar que estes dois últimos cargos, destacando principalmente o posto de **estratego**, eram eletivos e, de acordo com Romilly (1975: 9 e ss.), sempre foi um sério problema determinar o método de seleção para ocupá-los, sendo que os critérios oscilavam entre a competência técnica, a eleição ou a tiragem à sorte. Além disto, destacamos que Platão fez uma outra importante referência a um problema correlato na **República**. Segundo ele, estes cargos eram cobiçados em função do prestígio que poderiam proporcionar ao seu detentor.

E então os que gostam de honrarias, vês, julgo eu, que, se não podem ser os chefes supremos, comandam um terço da tribo, e, ainda quando não recebem honras das pessoas mais elevadas e mais veneráveis, contentam-se com a deferência das mais modestas e insignificantes [...] (**Rep.**, V, 475 b).

Retomando o **Laques**, Nícias acredita que a **hoplomaquia** tem a propriedade de tornar os homens mais corajosos na guerra e daí sua grande importância.

E acrescente-se um adiantamento não de somenos importância: na guerra, a qualquer homem, tal ciência tornará mais valente e corajoso do que era, e não será pouco. [ὅτι πάντα ἄνδρα ἐν πολέμῳ καὶ θαρραλεώτερον καὶ ἀνδρειότερον ἂν ποιήσειεν αὐτὸν αὐτοῦ οὐκ ὀλίγῳ αὕτη ἡ ἐπιστήμη] (**Lach.**, 182 c).

Porém, na argüição de Laques fica evidente que a **hoplomaquia** não era aceita plenamente, tampouco era totalmente reconhecida como uma “bela disciplina” por todos (**Lach.**, 182 e). De maneira enfática, ele atesta que este tipo de exercício não era aceito

entre os Lacedemônios, o que era, para Laques, uma demonstração de que se tratava de algo totalmente dispensável (**Lach.**, 183 a).

O desacordo entre Nícias e Laques, duas importantes figuras e com um reconhecido envolvimento com as questões militares, revela que o estatuto desta disciplina ainda não estava definido, mas discussões neste sentido estavam em curso. Também podemos depreender que seus instrutores e adeptos tentavam apresentá-la como uma introdução a outras “ciências” relativas ao exercício dos postos militares, tal como propõe Nícias e como atesta o próprio Platão no diálogo **Eutidemo**. Como já dissemos, neste diálogo Platão relata o sucesso que os profissionais que se dedicavam ao ensino dessa modalidade de luta gozavam entre os atenienses. Ele retrata estes instrutores como sendo “sábios” e conhecedores de “coisas que não são pequenas”. Como afirma a personagem Sócrates

Eles conhecem tudo o que se refere à guerra, tudo o que deve saber o futuro **estratego**, a tática, o mando dos exércitos, todas as formas de combate que se possa aprender a praticar com as armas em punho (**Eutid.**, 273 c).

Esta ligação entre os sofistas e a educação militar é bastante interessante, sendo que existe uma passagem no **Górgias** que possibilita uma melhor compreensão deste problema. Neste diálogo, o orador homônimo debate com Sócrates sobre quais vantagens adviriam do conhecimento da oratória. Em determinado ponto, Górgias considerara que a oratória equivaleria à arte da persuasão, sendo particularmente eficaz àqueles que pretendiam fazer prevalecer suas posições nos Conselhos e Assembléias (**Gorg.**, 452 e). Valendo-se de um argumento idêntico ao utilizado no **Íon** (537 a - 538 c), Sócrates tenta descaracterizar a importância da retórica, confrontando-a com outras artes particulares. Diferente do que acontece naquele diálogo, no **Górgias** o sofista interlocutor de Sócrates apela para exemplos históricos para se contrapor às objeções do filósofo.

Bom, Sócrates. Vou procurar revelar-te claramente todo o poder da retórica. Tú indicou-me perfeitamente o caminho que devo seguir para isso. Em efeito, não ignoras, creio eu, que esses arsenais, essas muralhas e esses portos de Atenas se devem aos conselhos de Temístocles, e em parte aos de Péricles, e não aos de quem exerce um profissão diretamente relacionada com tais trabalhos (**Gorg.**, 455 d).

Impressionante é o fato de Górgias apelar justamente para dois exemplos que têm uma importância político-militar imensa e demonstrar que suas obras foram iniciativas de dois grandes oradores e não de excelentes navegadores ou arquitetos. A seguir, Sócrates é obrigado a reconhecer o peso dos exemplos e concordar com Górgias. O destaque dado a essa passagem justifica-se na medida em que através dela podemos, por analogia, contextualizar, por exemplo, a pretensão de Alcibíades de se colocar como conselheiro da Assembléia para as questões da “paz e da guerra”. Ou então, a sua afirmação de que dominava os discursos que deveriam ser pronunciados para evitar ou instigar um confronto contra uma outra cidade, deixando evidente que o bom desempenho do **estratego** também estava ligado à sua capacidade de exortação e sua desenvoltura retórica.

A importância desta discussão revela-se na medida em que levamos em conta que para a Atenas pós-Peloponeso, dois assuntos eram fundamentais: a defesa da **khóra** e o fornecimento de grãos (CHEVITARESE, 1997: 191). Obviamente o primeiro ponto está diretamente ligado ao nosso problema e sem dúvida os freqüentadores das assembléias principais (κυρίαὶ ἐκκλησίαι) tiveram que debater e opinar sobre questões militares (CHEVITARESE, 1997: 191). É certo, contudo, que em função do teor e da relevância do assunto, a Assembléia convocava pessoas reconhecidamente versadas no mesmo para auxiliá-la na deliberação. Muito embora o problema do funcionamento das Assembléias não seja tratado aqui de forma exaustiva, destacamos que o próprio Platão nos fornece

informações sobre como seus participantes se preparavam para deliberar sobre questões muito específicas.

[...] quando a Assembléia se reúne, vejo que, em se tratando de construções, se chama à consulta os arquitetos; em se tratando de navios, os armadores... Está é a forma na qual as pessoas se conduzem quando a matéria em discussão exige-lhes um determinado conhecimento (**Prot.**, 319 b-c).

A questão que emerge, contudo, relaciona-se com o parâmetro adotado para estabelecer a competência do conselheiro nos assuntos militares. Como já destacamos acima, a fixação destes critérios foi intensamente discutida e eles oscilavam entre a competência técnica e a eleição ou a tiragem à sorte (ROMILLY, 1975: 9 e ss.). Faz-se necessário destacar que, segundo Strauss, a relação entre o sucesso como **estratego** – cargo geralmente ocupado por figuras eminentes – e o reconhecimento político tornou-se particularmente importante após a guerra do Peloponeso (STRAUSS, 1986, p.14). Deste modo, certamente todos aqueles que pretendessem destacar-se na vida política não o conseguiriam sem que demonstrassem domínio e discernimento nos assuntos militares, daí a necessidade de um amplo debate sobre qual a formação para o bom **estratego**, como esta que encontramos, por exemplo, no **Alcibíades**. Aqui encontra-se outro problema, explicitamente debatido no **Alcibíades**, no **Íon**, no **Eutidemo**, no **Laques**: qual é a “arte” cujo o conhecimento possibilita a competência neste posto ou em relação aos assuntos militares e, mais do que isso, que torna o homem e a cidade corajosos? A questão é que essa “arte” não existia e é justamente por isso que exercícios como a **hoplomaquia** surgem e se tornam tão difundidos.

Como já foi demonstrado no Capítulo 1, entre o século VII e a primeira metade do século V, a guerra entre as cidades gregas eram limitadas pela rígida estrutura da falange hoplítica e o confronto entre as falanges tinha a configuração de uma disputa, um **agôn**,

conduzida de acordo com uma convenção fortemente arraigada e apoiada em considerações religiosas (OBER, 1985: 34). Em função de sua própria estrutura de funcionamento, pouquíssimo espaço estava reservado para a coordenação ou para a realização de manobras e movimentações táticas, de modo que os postos de comando não tinham um papel de grande importância no interior desta organização (WHEELER, 1993: 122).

Para Orbe, a Guerra do Peloponeso marcou um gradual abandono das regras do conflito **agonímico** (OBER, 1985: 35). Novas técnicas surgiram e foram se tornando comuns após a Guerra do Peloponeso (OBER, 1985: 36). De acordo com Ober, na medida em que os tradicionais métodos de choque entre falanges foram sendo abandonados, foi necessário criar novas abordagens para a condução da guerra, e novos métodos foram introduzidos com o intuito de aumentar a pressão sócio-econômica desencadeada pelos conflitos (OBER, 1985: 32).

Desta forma, a introdução de inovações na batalha ofensiva no século IV exigiu mudanças na estrutura defensiva de Atenas (OBER, 1985: 32). Por outro lado, a grande preocupação com a defesa da **pólis** e a crescente complexidade da organização das forças armadas, demandaram uma inevitável revisão dos padrões de formação dos **efebos**, como já foi dito.

Além disso, podemos encontrar nas propostas de Platão para a educação dos militares, relações com outros problemas históricos que, de acordo com o que demonstram seus textos, ele considerou muito relevantes. Um destes problemas era a necessidade de um pan-helenismo, proposta que, diante dos rumos que eram empregados aos assuntos militares em sua época, ficava cada vez mais distante. Indício desta perspectiva podemos encontrar na distinção que Platão reforçou entre $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ e $\pi\acute{o}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ (**Rep.**, V, 470 b). Segundo Moura, esta distinção efetuada por Platão estava em consonância com uma série

de reflexões que se produziram em torno da necessidade de um pan-helenismo, mas como destaca o autor, essas idéias foram pouco sistematizadas (MOURA, 1998: 80).

Decorrente desse problema foi a necessidade que Platão externou de se estabelecerem limites para as batalhas, quando estas ocorressem entre gregos, sendo enfático na necessidade dos soldados preservarem os campos cultivados, não incendiarem as casas e nem escravizarem outros gregos (**Rep.**, V, 469 b e ss.). Todas estas questões, sem dúvida nenhuma históricas, são trabalhadas por Platão no percurso de seu plano de educação para os guerreiros.

Considerados em conjunto, a crítica que Platão dirige à educação tradicional, sua incapacidade de formar o jovem moral e tecnicamente para o desempenho dos postos militares, e o debate que alguns de seus textos trazem sobre qual seria a formação adequada, possibilitam uma melhor compreensão das propostas existentes na **República**, que podem ser tomadas como soluções apresentadas por Platão para estes problemas. É esta hipótese, portanto, que norteará nosso estudo da formação dos guardiões presente na **República**.

3.4. A “*téchnê* do estrategista” na **República**.

Não devemos perder de vista o plano filosófico sobre o qual se conduzem estas discussões na **República**: seu grande tema é, sem dúvida, a justiça (LYCOS, 1987: 1; PAPPAS, 1997: 29), e em torno da discussão sobre esse problema é que todos os outros assuntos gravitam (ANDRADE, 1993: 87). Segundo Vegetti, o maior dos desafios que Platão se coloca neste texto é a discussão sobre as antropologias da **pleonexia**, sendo ela o grande obstáculo para a realização da justiça (VEGETTI, 2003: 10). De acordo com o estudioso, podemos considerar que, de maneira esquemática esta expressão representa

[...] uma concepção da natureza originária, profunda e imutável do homem enquanto dominada pelo desejo de opressão recíproca, pelo impulso ilimitado de “ter mais”, em termos de poder, glória, riqueza e, portanto, de “senhorio” – no lugar de uma partilha equilibrada e equânime destes bens (VEGETTI, 2003: 10).

Para Vegetti, este pensamento antropológico desenvolveu-se em um contexto histórico marcado por duas experiências extremamente relevantes para os gregos, em particular para os atenienses: os violentos conflitos entre as **póleis** durante a guerra do Peloponeso e os conflitos internos entre as facções oligárquicas e democratas (VEGETTI, 2003: 11). São variações desta perspectiva antropológica que, segundo Vegetti, Trasímaco e Glauco apresentam nos primeiros livros da **República** e contra as quais Platão irá defrontar-se ao longo de seu texto. Para o pesquisador italiano, uma das teses defendidas por Trasímaco é a mais vigorosa, demandando de Platão um longo desenvolvimento: estende-se até o Livro IX (VEGETTI, 2003: 16). A tese defendida por Trasímaco se resume no seguinte:

[...] se a justiça é o respeito às leis, e se as leis são instrumentos de poder, ora, a justiça, conclui Trasímaco, não é outra coisa se não a vantagem do mais forte [...] (VEGETTI, 2003: 15).

Numa primeira tentativa de contrapor estas idéias, Platão, através de Sócrates, tentará apelar para uma outra perspectiva antropológica, de cunho colaborativo (**Rep.**, II, 372 b), e imaginar uma sociedade onde a necessidade une os homens e exige deles uma vida em comum regulada pelas próprias relações de interdependência, mas esta tentativa será facilmente refutada por Glauco (VEGETTI, 2003: 20). Refutado este modelo baseado na colaboração mútua, Sócrates se vê obrigado a considerar uma sociedade onde tenham lugar “os dados primários da condição humana”, ou seja, o gosto pelo luxo (**tryphe**) e também a **pleonexia**. Conseqüência deste modo de vida é a necessidade da guerra e da

formação de uma classe político-militar que, segundo Vegetti, “afunda suas raízes na **tryphe** e na **pleonexia**” (VEGETTI, 2003: 21). Vemos aqui um interessante paralelo entre o problema apresentado na **República** e o que foi apontado já no **Alcibíades**. Na medida em que a cidade vai se tornando injusta é que a guerra se manifesta (**Rep.**, II, 373 e), o que nos remete ao argumento de Platão segundo o qual a guerra é a mais nefasta manifestação da injustiça (**Alc.**, 112 b).

E, de acordo com a interpretação de Vegetti, é justamente no processo de reeducação desta classe que Platão encontra a possibilidade de formar a cidade justa, onde o conflito **pleonéctico** será “superado e governado, mas não extinto” (VEGETTI, 2003: 21). Porém, Vegetti afirma que o problema colocado por Trasímaco ainda assim não seria superado, mas apenas corrigido. As leis permaneceriam como instrumentos de poder, porém, seria promovida uma mudança no “sentido” deste poder, não mais orientado para o bem próprio, mas sim para o bem comum (VEGETTI, 2003: 25).

Olhando para o indivíduo, a possibilidade deste governo estaria atrelada ao estabelecimento de uma aliança entre duas partes da alma: o **logistikón** e o **thymoeidés** (VEGETTI, 2003: 23, ANDRADE, 1993: 101), o que significa que ele somente seria viável caso a parte da alma nomeada timocrática e suas virtudes correlatas, a coragem e o senso de dever, se tornassem auxiliares e estivessem subordinadas à parte “logística”³⁰. Segundo Rachel Gazolla de Andrade,

[...] a potência timocrática atualiza-se no indivíduo do mesmo modo que os auxiliares estrategos exercem suas funções na cidade justa: pela vigilância e medidas da irascibilidade (ANDRADE, 1993: 101)

³⁰ O uso das expressões “timocrática” e “logística” são empregados por Rachel Gazolla (ANDRADE, 1993:101).

Retornando ao plano da **pólis**, a principal implicação desta observação é que o governo do rei-filósofo não teria viabilidade senão estivesse apoiado num corpo de soldados que fossem “auxiliares e defensores das doutrinas dos chefes” (**Rep.**, III, 414 b), daí a necessidade de educar adequadamente estes guardiões, mesmo porque o futuro governante seria escolhido dentre eles.

É necessário frisar que estes dois planos, o individual e o “político”, estão intimamente ligados em Platão, e esta correlação não pode ser entendida simplesmente como expressão de um desdobramento ou a implicação de uma perspectiva metafísica, sem correr o risco do reducionismo. Muito embora o dado metafísico não deva ser totalmente esquecido (ANDRADE, 1993: 87), a teoria da tripartição da alma é o resultado

[...] de uma descrição da efetiva realidade psíquica, de uma fenomenologia dos processos decisórios e das fontes motivadoras da quais dependem [...](VEGETTI, 2003: 25).

Temos que considerar, portanto, que sua reflexão

[...] é mais ampla e profunda, pois dizer o que é a sabedoria e a justiça, o homem sábio e justo, ou o seu contrário, é abordar também como a alma se manifesta na vida do indivíduo, e apontar para suas conseqüências na formação das cidades. É estabelecer, em suma, quais são as potências da alma e como se expressam na vida humana quer individual, quer social (ANDRADE, 1993: 87).

Como já discutimos no Capítulo 2, a carga de idealismo desta perspectiva, considerada em seus termos absolutos, é inegável; contudo, como já demonstramos, existe um consistente emaranhado de problemas históricos que a permeiam e com os quais ela se conecta. E as reflexões de Platão sobre a formação dos jovens para os assuntos militares estão, inegavelmente, entre alguns destes problemas, conforme também já foi demonstrado.

É a partir dessa perspectiva que devemos considerar a exposição sobre a educação dos guerreiros na **República**: a educação é antes de tudo um meio de controlar as manifestações da injustiça na vida social, e entre elas a mais nociva de todas – a guerra. É neste sentido que o roteiro para a formação dos guerreiros foi proposto.

Para iniciar essa análise da **República**, é importante notar que antes de entrar propriamente na discussão sobre a formação do guerreiro, Sócrates faz uma pergunta a Glauco que é um importante elo entre esta discussão e aquelas feitas no itens anteriores:

A luta da guerra não te parece uma arte? [ή περὶ τὸν πόλεμον ἀγωνία οὐ τεχνικὴ δοκεῖ εἶναι;] (**Rep.**, II, 374 b).

Ou seja, Sócrates necessita que seu interlocutor, antes de debaterem sobre o assunto, reconheça o caráter “técnico” da “luta da guerra” e, portanto, de que se trata de algo passível de ser transmitido, ensinado. Do ponto de vista da formação individual, isto equivaleria a dizer que a ἀνδρεία pode ser cultivada pela educação, pois se a “luta da guerra” é uma τέχνη, a coragem se confunde com uma espécie de sabedoria ou de conhecimento a qual está submetida aquela arte (**Lach.**, 194 e). Um dos desdobramentos desta perspectiva, por exemplo, refere-se às considerações sobre o papel das mulheres dos guardiões, afinal, somente operando uma mudança na substância desta virtude reconhecidamente masculina é que Platão pôde fazer as propostas que fez com relações às mulheres, muito embora para o desenvolvimento de nosso argumento o alcance destas propostas não apresentem maiores consequências³¹ (**Rep.**, V, 452 a).

³¹ Para uma abordagem mais recente e profunda do papel das mulheres na Antigüidade ver FUNARI, P. P. A., *et al*; **Amor, desejo e poder na Antigüidade: Relações de gênero e representações do feminino**, em particular o capítulo destinado à Grécia.

Compreendida desta forma, a coragem não se liga exclusivamente à atividade militar, o que significa um desvio em relação a compreensão mais difundida desta virtude, uma vez que, tradicionalmente, a guerra era considerada o espaço privilegiado para as manifestações de coragem. No diálogo **Laques**, por exemplo, ao substituir uma definição de coragem por modelos de ações corajosas (**Lach.**, 191 d), Laques não fez mais que revelar a compreensão mais popular do que era a coragem; compreensão essa alimentada pelos exemplos típicos de Homero.

Diferente de Laques, a posição defendida por Platão pressupunha que as atividades militares, compreendidas como uma τέχνη, estavam submetidas à virtude da coragem, que era um conhecimento ou uma ciência e não uma coleção de exemplos a serem seguidos (GOLDSCHMIDT, 2002: 56). Foi esta posição que possibilitou o desenvolvimento da argumentação de Platão sobre a educação dos guardiões (**Rep.**, IV, 429 c).

Remetendo-se ao princípio segundo o qual a perfeição numa determinada arte demanda dedicação exclusiva em sua prática, sendo “impossível que uma só pessoa exercitasse na perfeição diversas artes” (**Rep.**, II, 374 a), Sócrates afirmou que a guerra, uma vez que era uma arte, também deveria orientar-se por esse princípio. Deste modo, àqueles que dedicar-se-iam à “luta da guerra” deveria ser dedicada redobrada atenção e “ainda mais importância ao seu aperfeiçoamento” do que a dispensada a qualquer outra arte (**Rep.**, II, 374 c).

Se uma pessoa pegar num escudo ou em qualquer outra arma ou instrumento de guerra, tornar-se-á no próprio dia um lutador satisfatório com armas pesadas ou em qualquer outra espécie de combates, ao passo que o fato de tomar nas mãos qualquer outro instrumento não fará de ninguém um artífice ou um atleta, nem será útil àquele que não tiver adquirido o conhecimento de cada arte nem obtido a prática suficiente? (**Rep.**, II, 374 d).

Porém, se a educação pode cultivar a coragem, ela só iria brotar em terreno propício, o que significa dizer que seria necessário selecionar qual a “natureza” mais favorável ao seu cultivo, daí toda uma seqüência de testes e seleções propostas por Platão.

É interessante destacar que para iniciar a discussão sobre a formação do soldado – ao qual Platão, num primeiro momento, denominou indistintamente de guardião ou vigilante (φύλαξ) – o filósofo faz uma analogia entre a natureza de um cão de guarda e um jovem (**Rep.**, II, 375 a). Esta comparação seria no mínimo esdrúxula, se não fosse compreendida em relação ao debate acerca da natureza pleonética do homem. Com esta comparação Platão consegue uma demonstração indiscutivelmente empírica de que, mesmo em alguns animais (ele cita o cão e o cavalo), era possível encontrar uma constituição onde o discernimento estava aliado à “animosidade” ou “irascibilidade”, constituição que também era propícia ao guerreiro (**Rep.**, II, 375 e).

De um modo geral, a força desse analogia foi bastante negligenciada e seu poder para Platão estava justamente na possibilidade de, através dela, demonstrar que a formação que ele propôs aos guerreiros não iria ao arrepio da natureza (**Rep.**, II, 375 e). Desta forma, ele conseguiu ultrapassar uma aparente oposição que tornaria a belicosidade e o discernimento ou raciocínio filosófico disposições antagônicas e irreconciliáveis. Ou seja, o exemplo demonstrou que era possível encontrar indivíduos com uma constituição minimamente equilibrada, na qual a alma “logística” e a alma timocrática poderiam atuar de modo relativamente harmônico, desde que houvesse toda uma adequação da educação neste sentido. Podemos, desta forma, compreender as ressalvas que Platão fez à rígida educação espartana: ao excluir a filosofia, este sistema impedia a integração destas duas

dimensões da **psychê**, fazendo de seus homens demasiadamente belicosos e tornando a cidade excessivamente rústica e militarizada³².

Platão afirma que o guerreiro deve ter uma parte da alma irascível, princípio do qual emana sua belicosidade, e outra filosófica, responsável pelo discernimento entre o que é amistoso ou temível (**Rep.**, II, 376 b). São nestes termos que Andrade expôs a relação entre essas duas facetas do guerreiro:

[...] os estamentos da cidade sinalizam as potências da alma que os acompanham. A parte da alma nomeada timocrática, com suas virtudes como a coragem e o senso de dever, é a mais participante do **logistikón**, da parte reflexiva da alma. Isto porque o que tem a forma de **thymós** (**thymoeidés**) recebe da potência lógica, ou reflexiva, o seu dever-ser através, como diz Platão, do abrandamento que lhe ensina o logístico ao usar de boas palavras, e pela sua domesticação através da harmonia e do ritmo (ANDRADE, 1993: 101).

Desta forma, foi definida a “natureza apropriada” ao guardião (**Rep.**, II, 376 b) e Platão passou a estabelecer os modos através dos quais era possível encontrá-la e iniciar sua preparação. É esta a função das primeiras considerações que ele fez sobre a educação e todos os testes e provações que recomendou.

Sobre as críticas à poesia, como já destacamos no item 3.2., tratavam-se de uma reforma que Platão impôs ao modelo educacional tradicional. No caso específico, ele adequou os exemplos típicos de Homero (**Rep.**, III, 398 b), conformando-os de acordo com o conceito de ἀνδρεία, compreendida agora como o conhecimento do que era e do que não era temível (**Rep.**, IV, 430 b).

Já a música e a ginástica deveriam promover e aprimorar a harmonia entre a face corajosa e a face filosófica da alma do guerreiro (**Rep.**, III, 411 e). Portanto, a adequação

³² Ver o trabalho de Moura (1998), para uma crítica das imagens produzidas de Esparta no período clássico.

entre a música e a ginástica era necessária justamente para evitar um desequilíbrio, ao qual estava propenso o guerreiro, uma vez que sua alma oscilava entre o temperamento “brando e o arrebatado” (**Rep.**, II, 376 b).

Durante este primeiro período de preparo, que se estenderia da infância até o final da adolescência, os educandos deveriam ser rigorosamente testados e observados (**Rep.**, III, 412 e). Aqueles que se mantivessem firmes diante das provações e dessem provas de rigidez de caráter, seriam escolhidos para ocuparem os postos de auxiliares, e os melhores dentre estes, assumiriam os postos de chefes e guardiões (**Rep.**, III, 413 d e ss). Segundo a divisão proposta por Havelock, o primeiro estágio de formação proposto por Platão pode ser denominado **mousike** e representa uma espécie de currículo básico (HAVELOCK, 1996: 29). Estas, digamos assim, disciplinas iniciais teriam apenas a função de proporcionar a “perfeita concórdia” para os guardiões e não introduzir-lhes na ἐπιστήμη (**Rep.**, VII, 522 a).

No sentido de promover tal concórdia, Platão traçou todo um estilo de vida dentro do qual os jovens seriam educados e, quando elevados à condição de guardiões, iriam viver. Em relação ao estilo de vida que ele propôs ao guardião, Vegetti acredita que, “através de uma operação de cirurgia político-moral”, o filósofo subtraiu deste estamento todos os elementos que poderiam incutir a **pleonexia**: a propriedade, a família, a privacidade do patrimônio e dos afetos (VEGETTI, 2003: 25). Estas propostas guardam uma clara referência à organização da sociedade espartana e algumas delas, como as refeições em comum, eram muito valorizadas por se identificarem com “práticas sociais e valores dos oligarcas atenienses” (MOURA, 1998: 87).

Retomando a questão da formação básica do guardião, Platão, apelando para o valor da θεωρία (observação, contemplação), estabeleceu que os filhos dos guardiões deveriam

acompanhar os pais no desenvolvimento de seu ofício desde cedo, assim como acontecia nas outras artes (**Rep.**, V, 467 a). Devemos destacar que é clara, novamente, a idéia de que a “luta da guerra” era considerada pelo filósofo uma **téchnê** e como tal, deveria ser aprendida através da observação e da vivência (**Rep.**, V, 467 a).

Para adequar esse método aos perigos inerentes aos combates, Platão apontou para uma série de precauções. O primeiro cuidado seria com a segurança das crianças. Os pais, cientes dos perigos que cada campanha implica, apenas permitiram a presença dos filhos naquelas que não representassem grande perigo (**Rep.**, V, 467 d). Ainda sim, por segurança, Platão recomendou que as crianças se dirigissem ao campo de batalha somente após estarem devidamente treinadas na equitação, de modo que deveriam estar com cavalos dóceis, porém novos e velozes, que pudessem retirá-las rapidamente do local no caso de alguma eventualidade (**Rep.**, V, 467 e).

Mas o que realmente importa é que nesse primeiro estágio, os futuros guardiões deveriam ter um contato inicial com as ciências propedêuticas à dialética, porém, tal contato teria um caráter “livre” e nenhum jovem seria forçado a dedicar-se a estes estudos (**Rep.**, VII, 537 a). Mas aqueles que se enveredassem naturalmente por esse caminho e conseguissem também destacar-se nas outras atividades, deveriam ser separados e treinados num grupo à parte. Somente na idade de vinte anos é que eles seriam definitivamente separados dos demais e os escolhidos seriam promovidos com honrarias e, aí sim, deveriam dedicar-se apenas àquelas ciências que precedem a dialética (**Rep.**, VII, 537 d).

Esta divisão era fundamental, pois é justamente ela que marcaria a distinção hierárquica entre os guardiões. É importante notar que a base desta hierarquia seria dada em função de diferentes níveis de conhecimento. Considerando as proposições de Platão apenas no plano da organização militar, somente os selecionados ao longo do processo

seriam educados com a finalidade de exercerem os “comandos militares” [ἄρχειν τὰ τε περι τόν πόλεμον] (**Rep.**, VII, 540 a).

Para compreender a real dimensão desta proposta, temos que fazer um paralelo com o modelo ateniense da época de Platão. Neste modelo, após concluir as instruções militares e cumprir o tempo de serviço, o jovem seria registrado no ληξιαρχικόν γραμματεῖον e poderia então participar dos processos políticos e pleitear o exercício de postos de comando ou de magistraturas (VIDAL-NAQUET, 1985: 164). Como vimos anteriormente, não havia nenhuma preparação específica para a ocupação destes cargos que fosse oferecida aos cidadãos em geral, muito embora os jovens ricos recorressem a uma série de profissionais no intuito de instruírem-se com este objetivo, e a própria **hoplomaquia** fazia desta preparação complementar.

Uma vez que eram oferecidos por sofistas, o acesso a estes “cursos” só dependia da condição financeira do interessado. Como observamos, Platão propôs que o acesso aos postos mais importantes da **pólis** deveriam ser restritos aos que conseguissem superar uma série de etapas seletivas, de modo que sua posição na hierarquia da cidade seria proporcional a sua capacidade intelectual e sua retidão moral. Nem a riqueza, nem o nascimento, seriam condições suficientes para que alguém assumisse o governo da cidade e o comando dos exércitos (**Rep.**, IV, 423 d – 424 a).

Para compreendermos melhor essa hierarquia proposta, é necessário compreendermos alguns detalhes da teoria do conhecimento de Platão, onde ele defende a existência de uma gradação entre os diferentes níveis de conhecimento. A hierarquia entre esses diferentes níveis foi representada por Platão através da conhecida linha seccionada (**Rep.**, VI, 509 e), sendo que de modo geral os saberes se agrupam em dois grupos, divididos de acordo com seus respectivos objetos: visíveis e invisíveis (ANDRADE, 1993:

123). Cada um destes grupos relacionam-se com um determinado campo ou nível de conhecimento. No caso do grupo dos objetos visíveis, temos aí o campo da **dóxa**; já no grupo dos invisíveis, temos dois campos: o da **dianóia** e do **nous** (ANDRADE, 1993: 123). Os conhecimentos do primeiro campo, muito embora não estejam “desalojados da potência lógica”, não têm um estatuto de **epistême**, em função da própria precariedade de seus objetos (ANDRADE, 1993: 122).

Em relação ao segundo grupo, interessa-nos o campo da **dianóia**, consagrado ao estudo das “**technai** para hipóteses, saberes matemáticos e afins”, já que o campo do **nous** é o espaço da manifestação das essências e, por isso, restrito aos filósofos (ANDRADE, 1993: 123). Sobre a **dianóia**, devemos destacar a relação dessa “potência da alma”, ou **dýnamis**, e o conhecimento das chamadas **technai** (ANDRADE, 1993: 124). Essa potência é intermediária na medida em que se encontra a meio caminho entre o **nous** e a **dóxa**, uma vez que engloba técnicas que partem de “afirmações hipotéticas e não podem dispensar o visível” (ANDRADE, 1993: 141). Ou seja, a **dianóia** reúne saberes dedicados a objetos inteligíveis, porém, guardam um estreito laço de interação com as atividades práticas (ANDRADE, 1993: 141).

É justamente num saber deste tipo que se apóia a “**technê** do estrategista”. Tanto que Platão só estabeleceu o plano de educação dos comandantes militares após fazer um minucioso apontamento sobre a hierarquia entre os saberes³³.

Muito embora o objetivo final de sua discussão fosse demonstrar qual deveria ser a educação do ou dos guardiões – termo que agora passa a ser aplicado exclusivamente ao verdadeiro filósofo, que será o “administrador da cidade” (**Rep.**, VII, 521 b) –, Platão deixa

³³ Não faremos um detalhamento aprofundado desta questão dos saberes. Uma excelente discussão do assunto encontra-se no texto já citado de Andrade, 1993.

explícito que os estudos que recomendara não deveriam ser “inúteis aos guerreiros” [Μή ἄχρηστον πολεμικοῖ ἀνδράσιν εἶναι.] (**Rep.**, VII, 521 d), que a partir deste momento serão chamados de chefes ou auxiliares.

Neste sentido, Platão avaliou os saberes **dianoéticos** em sua dupla função de servir de propedêutica à dialética – visando o preparo do governante –, e também em sua utilidade para a guerra, atendendo às necessidades dos auxiliares **estrategos** (**Rep.**, VII, 522 c).

O primeiro destes saberes era a aritmética ou “a ciência dos números e dos cálculos” (**Rep.**, VII, 522 c). Esta ciência era necessária para que o **estratego** pudesse compreender “alguma coisa de tática” [εἰ καὶ ὅτιοῦν μέλλει τάξεων ἐποίειν.] (**Rep.**, VII, 522 e). Platão ridicularizou um **estratego**³⁴ como Agaménon que parecia não saber sequer “quantos pés tinha” (**Rep.**, VII, 522 e). Novamente em relação à aritmética, Platão afirmou que

Com efeito, é forçoso que o guerreiro as aprenda, por causa da tática, e o filósofo, para atingir a essência [...](**Rep.**, VII, 525 b).

Uma segunda ciência que Platão propôs, e que guarda certa proximidade da aritmética, é a geometria. Em relação a ela, Platão exaltou sua importância para as questões relativas à guerra, expressando-se nestes termos:

Na medida em que se aplica às questões de guerra, é evidente que [a geometria] nos convém. Efetivamente, para formar um acampamento, para conquistar uma região, para cerrar ou dispor as fileiras e quantas evoluções fazem os exércitos nas próprias batalhas ou em marchas, há uma diferença entre quem é geômetra e quem não o é (**Rep.**, VII, 526 d).

Temos que atentar, contudo, que Platão considerava que a utilidade da geometria para a guerra era apenas um “efeito acessório” (**Rep.**, VII, 527 c), uma vez que sua maior

vantagem era conduzir ao “conhecimento do que existe sempre” (**Rep.**, VII, 527 b) mas, mesmo sendo marginais ou periféricos, afirmou que esses efeitos eram extremamente desejáveis (**Rep.**, VII, 527 c).

Até aqui, o quadro da “educação superior” compunha-se primeiro pela aritmética e depois pela geometria. Uma terceira ciência foi chamada a fazer parte deste currículo: a astronomia (**Rep.**, VII, 527 d). Apesar de destacar a conveniência de “uma perfeita compreensão das estações, meses e anos” para a arte militar, Platão não se estendeu sobre o assunto (**Rep.**, VII, 527 d). Porém, fazendo uma ressalva (**Rep.**, VII, 528 d), entre as duas primeiras ciências e esta última, ele coloca uma espécie de ciência derivada da geometria, que é o estudo dos “sólidos em movimento”, disciplina que recebeu, a partir de Aristóteles, o nome de **estereometria**³⁵. Deste modo, a astronomia passou para o quarto e último lugar (**Rep.**, VII, 531 a). Nenhum outro comentário foi feito sobre a relação entre essas ciências e a guerra, muito embora Platão, após propor uma nova seleção, afirme que este grupo de estudantes ainda mais restrito deveria dedicar-se à dialética.

Os estudos matemáticos deveriam ser seguidos pelo grupo de jovens que fossem selecionados dos vinte anos até a idade de trinta anos, quando uma nova seleção deveria revelar aqueles que possuíssem a capacidade para se empenharem na dialética, disciplina na qual dedicar-se-iam por mais cinco anos, completando quinze anos de estudos (**Rep.**, VII, 537 d). Após essa última etapa, Platão defendeu que estes homens deveriam descer “à caverna” e assumir os comandos militares (**Rep.**, VII, 539 e). Esta espécie de estágio deveria durar mais quinze anos e somente após esse período é que seriam escolhidos os governantes (**Rep.**, VII, 540 a).

³⁴ Platão utiliza os termos **στρατοπέδω** e **στρατηγὸν**

³⁵ Essa informação é fornecida por Rocha Pereira em nota na p. 340 de sua tradução da **República** (1996).

[...] dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguiram na filosofia e na guerra (**Rep.**, VIII, 543 a).

Ou seja, antes de tornar-se um “filósofo-rei”, o governante de Platão seria um comandante militar. E mesmo para aqueles que assumiriam essa última função, Platão propunha um ciclo de formação que se estendesse praticamente da infância até os trinta e cinco anos. Isso apenas demonstra a importância que o filósofo deve ter atribuído ao problema da formação e da escolha dos **estratego**, revelando dessa forma sua preocupação com as relações que se estabeleciam entre a formação dos militares e a própria dinâmica da cidade. Preocupação que estava em total consonância com os problemas de sua época.

IV. CONCLUSÃO

O objetivo estrito de uma conclusão é ponderar sobre os elementos analisados e oferecer uma resposta, o que se traduz numa negação ou afirmação de uma hipótese. No intuito de manter o rigor e atender aos ditames acadêmicos, deste modo procederemos.

Assim, passamos a enumerar nossas hipóteses:

1º. Avaliar se a **República**, ao tratar da educação do guardião, pode ser considerada uma crítica de Platão às questões que envolviam a formação militar dos jovens atenienses no período clássico.

2º. Partindo do estudo do programa que Platão propôs para as classes dos guardiões, investigar qual o “perfil” de soldado que se desenha em sua obra e como esse “perfil” dialoga com os problemas que lhe são contemporâneos.

Diante do exposto nos capítulos anteriores, parece não restarem dúvidas da relação existente entre a **República** e o problema da formação militar.

Reconhecido opositor do regime democrático, ao apontar as deficiências deste sistema político Platão não poderia deixar de criticar uma de suas características fundamentais: a prerrogativa de que todo cidadão respondesse pela defesa da **pólis**. Se concordarmos com as teses apresentadas no item 1.3., no qual foram expostas opiniões de autores que defendem a equivalência entre a participação militar e o *status* político do cidadão (equivalência que aponta para a própria noção de cidadão-soldado), é possível identificar em Platão uma negação da completa simetria entre esses dois papéis sociais, posição que foi reforçada no **Alcibíades**, quando o filósofo identificou a guerra como expressão da injustiça, fosse ela uma disposição individual ou coletiva.

Como demonstramos no item 3.1., foi imbuído daquela simetria que Alcibíades intentava apresentar-se à Assembléia: ao deliberar sobre a “guerra e a paz” esperava colher reconhecimento público e prestígio político. Onde podemos supor que o ato de deliberar

sobre “a guerra e a paz” encontrava-se diretamente associado à visibilidade almejada pelo personagem. Uma vez que o plano político e o plano moral eram indissociáveis para Platão (item 3.4.), ao denunciar a incompetência ética e política da massa, reconhecia a incompetência desta para deliberar sobre os assuntos militares e imputou-lhes, inclusive, o ônus pelas guerras que arruinaram o mundo grego, opinião que vimos expressa nitidamente na resposta de Glauco quando indagado por Sócrates sobre o modo como os gregos deveriam lutar contra os bárbaros:

Eu, pela minha parte, concordo que é assim que os nossos cidadãos devem comportar-se com os seus adversários. Com os bárbaros, devem proceder como atualmente os Helenos uns contra os outros (**Rep.**, V, 471 b).

É justamente a negação da simetria entre o militar e o cidadão que, de alguma forma, obrigou Platão a propor um esquema de formação do jovem que não guardasse nenhum paralelo com a **efebia**; afinal, mais do que qualquer outra coisa, a **efebia** era um ritual de passagem da adolescência para a idade adulta, destinado muito mais a associar as atribuições militares à nova posição assumida pelo jovem recém integrado ao corpo de cidadãos do que instruí-lo propriamente nas técnicas militares (itens 1.4. e 3.3.). Não podemos esquecer que cumprir a **efebia** era condição necessária para que todo futuro cidadão pudesse ingressar no *ληξιαρχικόν γραμματεῖον*, o que significava ser reconhecido oficialmente como cidadão. Tanto que, a despeito desse processo, extensivo e obrigatório a todos os cidadãos, desenvolveu-se uma modalidade de luta como a **hoplomaquia** que pode ser considerada um tipo de especialização destinada aos jovens abastados.

A negação da equivalência entre o cidadão e o soldado encontra-se justamente na peculiaridade do processo pedagógico proposto por Platão aos seus guardiões. Do corpo de

cidadãos – considerando que, de modo geral a cidadania para o filósofo estaria ligada ao exercício de uma determinada competência que tornaria o cidadão útil à cidade – apenas alguns poucos selecionados poderiam ocupar os postos militares. Ora, essa postura era uma rejeição explícita à equidade essencial do modelo político-militar democrático.

Podemos encontrar a síntese desse problema nas críticas que Platão desferiu contra Homero. De modo geral, é possível depreender dessas críticas um ataque contra a formação moral e militar dos jovens em geral: seja contra a educação tradicional e extensiva ao corpo de cidadão, dentro da qual podemos incluir a **efebia**; seja contra as práticas pedagógicas dirigidas a grupo específicos, como a **hoplomaquia**.

Este ponto nos conduz a segunda hipótese. Na medida em que expressou uma rejeição ao modelo de formação militar difundido em sua época, o filósofo precisou estabelecer novos referenciais. De acordo com o que foi possível constatar a partir da pesquisa, na **República** podemos delimitar alguns desses novos referenciais. Em contraposição aos exemplos típicos fornecidos pela epopéia homérica, Platão estipulou um conjunto de disciplinas que seriam fundamentais para a formação dos futuros **estrategos**. É exatamente essa a função da aritmética e da geometria, por exemplo. Revelando suas influências pitagóricas, Platão encontrou nestas ciências os componentes ideais para a formação dos comandantes militares. É preciso destacar a analogia entre a formação das falanges e as formas geométricas, de modo que um geômetra teria maior capacidade para coordenar suas evoluções. Neste ponto temos a efetivação dos saberes que Platão denominou dianoéticos, a partir dos quais o filósofo pretendia educar os futuros comandantes.

Contudo, um ponto não ficou muito claro: como esse perfil de comandante, delimitado no texto de Platão, relaciona-se com os problemas de sua época. Em relação a esse ponto só podemos lançar conjecturas.

Talvez isso indique que uma conclusão não fique bem ao final deste texto. Não que tenhamos dessa forma que admitir o indício de alguma deficiência – muito embora deva-se reconhecer que a falibilidade típica aos artifícios humanos não tenha se ausentado nesta ocasião – mas a questão é que a própria complexidade do tema sugere a prudência de tal abstenção.

Sem dúvida, mais do que tentar definir e solucionar um determinado problema, nosso trabalho abre um espaço considerável para novas investigações. Podemos apontar, por exemplo, para a necessidade de se estabelecerem comparações entre as propostas pedagógicas de Platão e as de Xenofonte para o campo da formação militar no período clássico: dois socráticos que escreveram num período razoavelmente próximo e que trabalharam sobre o mesmo tema, porém, a partir de perspectivas bastante diversas.

Além disso, nosso trabalho indica a necessidade de explorar a questão da formação militar com mais profundidade, especialmente traçando as relações entre as propostas de Platão e os contrapontos oferecidos pelas obras dos sofistas, que temos em número significativo.

Assim, acreditamos que o maior mérito da pesquisa repousa sobre as possibilidades que aponta, mais desejáveis do que prováveis respostas que por ventura possa fornecer.

V. BIBLIOGRAFIA

5.1. Fontes

- PLATÃO . *Laques*. Trad.: Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.
- PLATÃO. *A República*. Trad.: M. H. da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATO. ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ In: Platonis Opera, t. II, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, 1902 (1992).
- _____. ΙΩΝ In: Platonis Opera, t. III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, 1902 (1992).
- _____. ΛΑΧΗΣ In: Platonis Opera, t. III, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, 1902 (1992).
- _____. ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ In: Platonis Opera RA, t. IV, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxonii, 1902 (1992).
- PLATON. *Obras completas*. Traducción: Maria Araujo y otros. 2ª ed., Madrid: Aguilar S A ediciones, 1974.
- PLATONE. *Opere complete com testo greco*. Edizione elettronica a cura di G. Ianotta. Roma: Laterza, 1999 (Cd-rom).
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad.: Mário da Gama Kury. 4ª ed. Brasília: Ed. da UnB; SP: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001 (Clássicos IPRI).

5.2. Obras Modernas

- ANDERSON, J. K. *Hoplite weapons and offensive arms*. In: HANSON, V. D. (Ed.). Hoplites. The Classical Greek Battle Experience. London and New York: Routledge, 1993, p.15-37.
- ANDRADE, Rachel Gazolla de. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, R.J.: Vozes, 1993.
- ARIETI, James A. *How to read a Platonic Dialogue*. In.: SMITH, Nicholas D. (Ed.) Plato – Critical Assessments. London and New York: Routledge, 1998, p. 273-286 (vol I).
- BENOIT, Hector. *Platão e a Negação Dialética da Poesia*. In.: BENOIT, H.; FUNARI, P. P. A.(Orgs.) Ética e política no mundo antigo. Campinas, SP: UNICAMP – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001, p. 9-28 (Col. Idéias)
- BOWDEN, Hugh. *Hoplites and Homer: Warfare, hero cult, and the ideology of the polis* In.: RICH, John; GRAHAM, Shipley (edited by). War and Society in the Greek World. London/New York: Routledge, 1993, p. 45-63.
- CANFORA, Luciano. *O cidadão*. In.: VERNANT, Jean-Pierre. O homem Grego. Trad.: Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p. 103-129.
- CANFORA, Luciano. *Um ofício perigoso – A vida cotidiana dos filósofos gregos*. Trad.: Nanci Fernandes e Mariza Bertoli. SP: Perspectiva, 2003. (Col. Debates)
- CHÂTELET, François. *Introdução Geral*. In.: _____ (dir.) História da Filosofia – Idéias e Doutrinas – A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C., 2ª ed., Trad.: Maria José de Almeida, RJ.: Zahar Editores, 1981, p. 9-11 (vol. I).

- CHÂTELET, François. *Platão*. In: _____. (dir.) *História da Filosofia – Idéias e Doutrinas – 1. A filosofia pagã: do século VI a.C. ao século III d.C.*, 2ª ed., Trad.: Maria José de Almeida, RJ.: Zahar Editores, 1981, p. 65-120 (vol. I).
- CHEVITARESE, André L. *Amuletos, Salomão e Cultura Helenística*, in: CHEVITARESE, A. L. e CORNELI, G. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo*. Itui: Ottoni Editora, 2003, p. 78-89.
- CHEVITARESE, André L. *Arqueologia, Antropologia e História Rural da Ática no Período Clássico*. Tese de Doutorado, vol. 1, SP: Departamento de Antropologia da Fac. de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1997.
- CHEVITARESE, André L. *O espaço rural na Pólis Grega*. R.J.: Fábrica de Livros, 2001.
- DABDAB TRABULSI, José Antônio. *Um Cidade da “Inclusão”: Mulheres, Estrangeiros e Escravos na Cidade Grega Positivista*. In: Phoênix (LHIA- IFCS-UFRJ). RJ: 7Letras, 6, p.207-225, 2000.
- DE ANDRADE, Marta Mega. A “*Cidade das Mulheres*”: a questão do feminino e a pólis revisitada. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J.da; FEITOSA, L. C., *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 115-147.
- DETENNE, Marcel. *La phalange: problèmes et controverses*. In: VERNANT, Jean-Pierre(dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985(reimpr.), p. 119-142.
- DUCREY, Pierre. *Guerre et Guerriers dans la Grèce Antique*. Paris: Hachette, 1999 (reimpr.)
- FINLEY, M. I. *Grécia Primitiva: Idade do Bronze e Idade Arcaica*. Trad: Wilson R. Vaccari. SP.: Martins Fontes, 1990.
- FINLEY, M. I. *Sparta*. In: VERNANT, Jean-Pierre(dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985(reimpr.), p. 143-160.
- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Trad.: Luiz Felipe B. Neves, 5ª ed., R.J.: Forense Universitária, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad.: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3ª ed. R.J.: Nau Editora, 2002.
- FOXHALL, L. *Farming and fighting in ancient Greece*. In: RICH, John; GRAHAM, Shipley (edited by). *War and Society in the Greek World*. London/New York: Routledge, 1993, p. 135-145.
- FUNARI, P. P. A.; SILVA, G. J.da; FEITOSA, L. C., *Introdução*. In: _____. *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, p. 19-25.
- GARLAN, Yvon. *O homem e a guerra*. In: VERNANT, Jean-Pierre. *O homem Grego*. Trad.: Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1994, p.47-73.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. Trad.: Dion Davi Macedo. SP.: Edições Loyola, 2002.
- HANSON, Victor Davis. *Hoplite technology in phalanx battle*. In: _____. (edited by) *Hoplites – The classical Greek battle experience*. London and New York: Routledge, 1993a, p.63-84.
- HANSON, Victor Davis. *Por que o Ocidente venceu: Massacre e Cultura – da Grécia antiga ao Vietnã*. Trad.: Fernanda Abreu. R.J.: Ediouro, 2002.

- HANSON, Victor Davis. *The ideology of hoplite battle, ancient and modern*. In.: _____. (edited by) Hoplites – The classical Greek battle experience. London and New York: Routledge, 1993, p. 3-11.
- HANSON, Victor Davis. *Warfare and agriculture in classical Greece*. Rev. ed. Los Angeles/London/Berkeley: University of California Press, 1998.
- HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Trad.: Enid Abreu Dobránsky. Campinas, São Paulo: Papirus, 1996.
- JAMESON, Michael H. *Sacrifice before battle*. In.: HANSON, V. D. (edited by) Hoplites – The classical Greek battle experience. London and New York: Routledge, 1993, p. 197-227.
- KOYRÉ, Alexandre. *Aristotelismo e Platonismo na Filosofia da Idade Média*. In.: _____. Estudos de história do pensamento científico. Trad.: Márcio Ramalho. R.J.: Ed. Forense Universitária, 1991, p. 22 – 45.
- KOYRÉ, Alexandre. *Galileu e Platão*. In.: _____. Estudos de história do pensamento científico. Trad.: Márcio Ramalho. R.J.: Ed. Forense Universitária, 1991a, p. 152-180.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Trad.: Helder Godinho, 2^a ed., Lisboa: Editorial Presença, 1984.
- LÉVÊQUE, Pierre. *La guerre a l'époque hellénistique*. In.: VERNANT, Jean-Pierre (dir.). Problèmes de la guerre en Grèce ancienne. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985(reimpr.), p. 261-288.
- LORAUX, Nicole. *Invenção de Atenas*. Trad.: Lílian Valle. R.J.: Ed. 34, 1994. (Col. Trans.)
- LYCOS, Kimon. *Plato in Justice and Power – Reading Book I of Plato's Republic*. Albany: State University of New York Press, 1987 (SUNY series in Philosophy).
- MARROU, Henri Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. Trad.: Mário Leônidas Casanova. SP: E.P.U., Brasília: INL, 1975.
- MILLET, Paul. *Warfare, economy, and democracy in classical Athens*. In.: RICH, John; GRAHAM, Shipley (edited by). War and Society in the Greek World. London/New York: Routledge, 1993.
- MONEDERO, A. D.; SUÁREZ, D. P.; et alli. *História del mundo clásico a través de sus textos*. Madrid: Alianza Ed., 1999. (vol. 1)
- MOURA, José Francisco. *Imagens da Lacedemônia – Xenofonte e a Ideologia Oligárquica*. Dissertação de Mestrado. RJ: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.
- OBER, Josiah. *Fotress Attica – Defense of the Athenian Land Frontier*. Leiden: E. J. Brill, 1985.
- PAPPAS, Nickolas. **Plato and the Republic**. London and New York: Routledge, 1997 (Routledge Philosophy GuideBook).
- PÉPIN, Jean. *A filosofia patrística*. In.: CHÂTELET, F. (dir.) História da Filosofia – Idéias e Doutrinas – A filosofia medieval: do século I ao século XV, 2^a ed., Trad.: Maria José de Almeida, R.J.: Zahar Editores, 1981, p. 55-72 (vol. II).
- PRESS, Gerald A. *The State of the Question in the Study of Plato*. In.: SMITH, Nicholas D. (ed.) Plato – Critical Assessments. London and New York: Routledge, 1998, vol. 1, p. 309-332.
- PROENÇA JR., Domício; DINIZ, Eugenio; RAZA, Salvador G. *Guia de Estudos de Estratégia*. R.J.: Jorge Zahar Editor, 1999.

- ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. *Introdução*. In.: PLATÃO. *A República*. Trad.: M. H. da Rocha Pereira. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. V-LIII.
- DE ROMILLY, J. *Problèmes de la démocratie grecque*. Paris: 1975, p. 9-18.
- SHIPLEY, G. *Introducion: The limits of war*. In.: RICH, J.; SHIPLEY, G. (edited by). *War and Society in the Greek World*. London/New York: Routledge, 1993, p. 1-24.
- STRAUSS, Barry S. *Athens afeter the Peloponnesian War: class, faction and policy 403-386 B.C*. London & Sydney: Croom Helm, 1986.
- VEGETTI, Mario. *Antropologias da pelonexia: Cálices, Trasímaco e Gláucon em Platão*. Trad.: Gabriele Cornelli. In: Boletim do CPA (IFCH-UNICAMP), 16, jul./dez. 2003, p. 9-26.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *La tradition de l'hoplite athénien*. In.: VERNANT, Jean-Pierre(dir.). *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Éditions de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985(reimpr.), p. 161-181.
- WATANABE, Lygia A. *Platão, por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos Diálogos*. 2ª ed, S.P.: Moderna, 1995 (Col. Logos).
- WATANABE, Lygia A. *Sobre o envolvimento histórico do Livro I da República de Platão*. In.: BENOIT, H.; FUNARI, P. P. A. (orgs.) *Ética e política no mundo antigo*. Campinas, SP: UNICAMP – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2001, p. 275-288 (Col. Idéias)
- WHEELER, EVERETT L. *The General as hoplite*. In.: HANSON, Victor Davis (edited by) *Hoplites – The classical Greek battle experience*. London and New York: Routledge, 1993, p. 121-170