

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

MARIA IVANILDA SOUZA DA SILVA

**Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em *A República*
de Platão?**

SÃO PAULO – SP

2023

MARIA IVANILDA SOUZA DA SILVA

Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em *A República* de Platão?

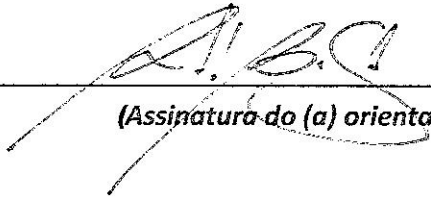
Versão Corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho.

São Paulo – SP
2023

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a): Maria Ivanilda Souza da Silva****Data da defesa: 01/12/2022****Nome do Prof. (a) orientador (a): Roberto Bolzani Filho**

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 06 / 01 / 2023

(Assinatura do (a) orientador (a))

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S586 Silva, Maria Ivanilda Souza da
q Qual o papel desempenhado pela teoria da
 tripartição da alma expressa em A República de
 Platão? / Maria Ivanilda Souza da Silva; orientador
 Roberto Bolzani Filho - São Paulo, 2022.
 148 f.

 Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
 Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
 Departamento de Filosofia. Área de concentração:
 Filosofia.

 1. Filosofia Antiga. 2. Platão. 3. A República. 4.
 Tripartição da Alma. I. Bolzani Filho, Roberto ,
 orient. II. Título.

SILVA, Maria Ivanilda Souza da. **Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em *A República* de Platão?** Orientador Roberto Bolzani Filho – São Paulo, 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2022.

Aprovado em: 01 de dezembro de 2022

Banca Examinadora

Prof. Dr.	Roberto Bolzani Filho
Instituição:	FFLCH USP - Presidente
Julgamento:	Aprovada
Prof. Dra.	Eliane Christina de Souza
Instituição:	UFSCar - Externo
Julgamento:	Aprovada
Prof. Dr.	Evan Robert Keeling
Instituição:	FFLCH USP - Interno
Julgamento:	Aprovada
Prof. Dr.	João Silva Lima
Instituição:	UFAC - Externo
Julgamento:	Aprovada

Para Guilherme, Sofia, Dionísio, Maria, Joaquim e Marcos
Aurélio, obrigada por todo amor, carinho e compreensão.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho, pela dedicação durante os quatro anos de orientação. Obrigada pelos ensinamentos e por toda a contribuição na produção da tese, sua contribuição generosa e paciente tornou esse percurso muito mais fácil e sereno.

Aos amigos do DINTER Guilherme, Coracy, Eduardo, Carlos, Leidan e Aristides, pela boa amizade.

Aos Professores Evan Robert e Marco Antonio Zingano, pelas contribuições dadas no momento da qualificação.

Ao Coordenador Institucional do DINTER -UFAC/USP, Prof. Dr. João Silva Lima, pela dedicação, incentivo e companheirismo.

Ao Professor José Dourado de Souza, pela contribuição e pela amizade.

À Geni e a Marie, por toda gentileza com que fomos tratados. Obrigada pela competência e dedicação.

À UFAC, pela gentileza de abrir o edital para que pessoas de outras instituições viessem a participar da seleção de doutorado.

Ao IFAC, por me conceder o afastamento para que pudesse realizar minha pesquisa com mais tranquilidade.

À USP, pela oportunidade e pelo bom convívio com professores e funcionários.

À minhas irmãs e irmão Francinete, Dica, Nilda, Ivanete, Maria, Izabel e Manelito, pelo incentivo.

Ao Prof. Dr. Mário Miranda Filho. *in memoriam*, meu primeiro orientador.

A sabedoria é o único título realmente insuspeito ao poder. Mas a coalescência do filósofo e do governante é rara. Seu melhor substituto na sociedade é aquele cujo nome diz tudo: belo-e-bom (“kaloskagathôs”), o cavaleiro. Mas assim como a sabedoria política é inferior à sabedoria filosófica, assim também o cavaleiro é limitado quanto à virtude: ele pode fazer a economia desandar em crematística. Refletindo sobre a política, a filosofia encontra problemas, soluções e novos problemas. A filosofia aparece na figura de Sócrates como autêntica consciência dos problemas e das alternativas fundamentais da existência humana, inclusive em dimensão política. Consciência dos problemas... afinal não é este justamente o sentido da máxima socrática: sei que nada sei, isto é, conheço os limites do conhecimento?

Mário Miranda Filho

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo I – A Tripartição da alma e da cidade e suas relações com a justiça (livros I-IV)	20
1.1 As definições de justiça no livro I	20
1.2 A cidade em logos.....	27
1.3 A cidade tripartite.....	34
1.4 As virtudes na cidade: sabedoria, coragem, temperança e justiça.....	43
1.4.1 A sabedoria.....	43
1.4.2 A coragem.....	45
1.4.3 A temperança.....	46
1.4.4 A justiça.....	49
1.5 A alma tripartite.....	50
1.6 A homologia entre a cidade e o indivíduo.....	58
1.7 A justiça e a injustiça no livro IV.....	59
Capítulo II – A concretização da cidade justa: a união da filosofia com o poder político.....	63
2.1 O filósofo e o philodoxo.....	65
2.2 Conhecimento e opinião.....	67
2.3 O símile do Bem/Sol.....	70
2.4 O símile da Linha Dividida.....	77
2.5 A Alegoria da Caverna.....	80
2.6 As características dos futuros guardiões.....	86
2.7 A importância da filosofia.....	88
2.8 A educação do filósofo.....	93
Capítulo III – A tripartição da alma e sua relação com o governo do filósofo.....	105
3.1 As cinco formas de regimes políticos e os homens a elas correspondentes.....	107
3.1.1 A aristocracia e o homem aristocrata.....	108
3.1.2 A timocracia e o homem timocrata.....	114
3.1.3 A oligarquia e o homem oligarca.....	118
3.1.4 A democracia e o homem democrata.....	119
3.1.5 A tirania e o homem tirânico.....	122

3.2 A felicidade e infelicidade do justo e do injusto.....	128
3.3 O homem justo e o governo da cidade.....	134
Conclusão.....	140
Referências bibliográficas.....	146

RESUMO

SILVA, Maria Ivanilda. **Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em *A República* de Platão?** Orientador Roberto Bolzani Filho – São Paulo, 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2022.

O propósito desta tese é analisar: Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em *A República* de Platão? Tem-se como finalidade principal compreender, se, a referida teoria, teria a função de justificar a proposta que, segundo Platão, seria a mais escandalosa feita por ele no decorrer do diálogo, a saber, a afirmação de que a cidade idealmente justa somente poderia ser realizada se fosse governada por filósofos genuínos. O primeiro capítulo versou sobre a origem da justiça na alma e na cidade tendo como pano de fundo a constituição tripartida da alma, uma vez que, sendo a alma encarnada assim constituída, permitiria identificar as potencialidades naturais e o caráter de cada indivíduo, e, conseqüentemente, a função a ser por ele desempenhada no interior da cidade. O segundo capítulo tratou da possibilidade de realizar na prática e cidade pensada em logos, a cidade perfeitamente justa. Para tal, foi preciso identificar quem seria o verdadeiro filósofo, aquele que reuniria todas as prerrogativas para promover a união da filosofia com o poder político, as principais características que fariam parte da sua natureza e o conhecimento especializado ao qual ele teria que ter acesso para legitimar-se enquanto governante perfeito. O terceiro capítulo abordou sobre a relação entre a teoria da tripartição da alma e o governo do filósofo, mostrando que o regime político perfeito, aquele que sabe aplicar a justiça com equidade, é o regime governado por quem tem como guia o elemento racional da alma, ou seja, o filósofo; os demais regimes políticos, por serem governados por indivíduos em que prevalece elementos inferiores da alma, são todos regimes degenerados, posto que seus governantes, não são capazes de conhecer a essência da justiça e das demais virtudes que lhes possibilitaria governar com sabedoria buscando sempre o bem comum e a unidade da cidade.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia Antiga; Platão, *A República*; Tripartição da Alma.

ABSTRACT

SILVA, Maria Ivanilda. **What is the role played by the tripartite theory of the soul expressed in Plato's Republic?** Orientador Roberto Bolzani Filho – São Paulo, 2022. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2022.

This thesis aims to analyze: What is the role played by the tripartite theory of the soul expressed in Plato's Republic? Its main idea is to understand if this theory would have the function of justifying the proposition that – which according to Plato, would be the most scandalous statement made by him during the dialogue – the ideal city could only be made if it were governed by genuine philosophers. The first chapter addressed the origin of justice in the soul and the city, having as a background the tripartite constitution of the soul. Considering that the incarnate soul is constituted by these three parts, it would allow the identification of the natural potentialities and the character of each individual and, consequently, the function to be performed by it in the city. The second chapter addressed the possibility of realizing in practice the city thought in logos, the perfectly fair city. It was necessary to identify who would be the true philosopher, the one who would gather all the prerogatives to promote the union of philosophy with political power, the main characteristics that would be part of his nature and the specialized knowledge which he would have to have access to legitimize itself as a perfect ruler. The third chapter discussed the relationship between the tripartite theory of the soul and the philosopher's government, showing that the perfect political regime, the one that knows how to apply justice with equity, is the regime governed by those guided by the rational element of the soul, in other words, the philosopher; the other political regimes, governed by individuals in which inferior elements of the soul prevail, are all degenerate regimes, since their governors are not capable of knowing the essence of justice and other virtues that would allow them to govern with wisdom, always seeking the common good and the unity of the city.

KEYWORDS: Ancient Philosophy; Plato, The Republic; Tripartition of Soul.

INTRODUÇÃO

No diálogo *A República* Platão demonstra através de suas personagens um certo descontentamento com a atividade política de seu tempo. Por esse motivo, no decorrer do diálogo, pretende oferecer uma alternativa em termos de ação política, capaz de superar as mazelas apresentadas pelos regimes da época. Sua ideia é realizar uma reforma política radical, em que todas as estruturas da cidade venham a ser reconstruídas para que possam atender de maneira mais satisfatória aos interesses da coletividade.

De acordo com Strauss (2016, p.32), há “indicação, na *República*, de que a almejada reforma provavelmente não terá êxito no plano político, ou que a única reforma possível é a do indivíduo”. Apesar de reconhecer as dificuldades para que o este projeto político venha a se concretizar, Platão acredita que é a partir de um modelo perfeito existente no plano inteligível, que toda e qualquer cidade terrena que almeje guiar-se pela virtude da justiça, deve pautar o seu comportamento (592b).

Platão não apresenta em *A República* exemplos concretos de cidades que tenham pautado sua constituição em um regime como o que ele irá propor, entretanto, deixa claro que o fato de ainda não ter havido experiências desse tipo não diminui em nada a importância de sua proposta política, pois, para ele, a cidade que queira ser justa deve seguir determinadas normas e ser pautada por uma legislação forte, objetivando favorecer os interesses e proporcionar a felicidade de todas classes sociais, não apenas as classes privilegiadas.

Platão é um crítico ferrenho da democracia de seu tempo, tratando-a como uma forma degenerada de constituição, que, como veremos no livro IX, por não ter controle sobre os excessos de seus cidadãos, acaba por conduzi-los a um regime ainda mais degenerado, a tirania.

A crítica à desordem estrutural da política de seu tempo e a necessidade de reformulação desses regimes de governo corrompido para um regime mais justo, é indicada por Platão também na *Sétima Carta* (325a-e), onde demonstra toda a sua insatisfação com os regimes políticos que são mal administrados, posto que neles o que prevalece são os interesses de alguns privilegiados ou dos mais fortes; por isso, os homens justos acabam sendo sacrificados. O fato de agir corretamente não os favorece, ao contrário, pode até mesmo prejudicá-los, acarretando em injustiças irreparáveis; um exemplo disso foi a própria morte de Sócrates.

A injustiça sofrida por Sócrates levou Platão à seguinte conclusão:

[...] as cidades de nosso tempo são mal governadas, por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual. Não cessarão os males para o gênero humano antes de alcançar o poder a raça dos verdadeiros e autênticos filósofos ou de começarem seriamente a filosofar, por algum favor divino, os dirigentes das cidades (SÉTIMA CARTA, 326a, b).

O regime democrático ateniense estava, na concepção de Platão, tão corrompido a ponto de levar à condenação e a morte um inocente, mais do que isso, de levar à morte o maior exemplo de retidão e atitude virtuosa que ele conheceu. Em cidades com níveis de corrupção muito elevados, os justos são sacrificados e a injustiça é mais vantajosa que a justiça. O alto índice de desestruturação do regime democrático ateniense levou Platão a reconhecer que seria muito difícil encontrar meios para corrigi-lo. O mais apropriado seria, talvez, criar um novo regime político em que a justiça fosse posta em primeiro plano e o vício não estivesse tão arraigado na alma dos indivíduos¹.

Para a construção de uma sociedade mais justa Platão achou necessário demonstrar a importância de fazer uma associação da filosofia com a política, pois somente através da verdadeira filosofia a justiça poderia ser identificada e aplicada no seio da sociedade.

A narrativa exposta em *A República* dá conta de que as discussões em torno do tema da justiça se iniciam quando Sócrates, em um determinado momento, cuja data precisa não fica muito clara no texto, teria visitado o Pireu para assistir a um festival em homenagem à deusa Bêndis, uma deusa Trácia². Neste interim, Sócrates foi convidado ou quase forçado por Polemarco a ir à casa de seu pai, o velho Céfalo, para visitá-lo; coisa que não fazia há bastante tempo. Uma das queixas de Céfalo é que sua atual condição o impede de subir à cidade para

¹ Benedito Nunes comenta na introdução de *A República* traduzida por Carlos Alberto Nunes e editada pela edu.ufpa (2016, p. 35/36) que Platão, em sua “[...] experiência de reformador, que deixa de prestar adesão à cidade tal como ela se tornara, a fim de concebê-la tal como deveria ser, equivale a uma experiência da própria filosofia, que transfere a possibilidade de ação ao empenho da construção de uma nova pólis, em nome de uma outra política. Afastando-se da ágora, dos pleitos dos tribunais e das disputas das assembleias, os filósofos afirmam a sua identidade à medida que se afastam dos sofistas. A estes caberia o uso da palavra persuasiva em função do poder político; àqueles caberia fundar, afastados da vida pública, um novo poder em função de um novo tipo de persuasão. Por conseguinte, ao reformar a cidade, ao substituir a pólis real pela ideal, Platão, que chegara à filosofia “pela política e para a política”, abriu o caminho de volta à política por meio da filosofia”.

² *A República*, 327a. O texto da *República* que utilizaremos para referenciar nossa pesquisa quanto às citações diretas e indiretas é a tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, 14ª ed., Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

visitar Sócrates, por isso, ele deve fazer o caminho inverso e descer³ até onde ele se encontra para que possa dar-lhe o prazer de ouvi-lo falar de filosofia.

Da conversa entre Sócrates e Céfalo temos o primeiro questionamento sobre o que seria a justiça. Entretanto, a discussão finda no primeiro livro de maneira insatisfatória, posto que nenhum dos interlocutores de Sócrates apresenta um conceito capaz de desvelar a verdadeira essência da justiça. A partir do segundo livro, a análise sobre a justiça vai aos poucos sendo modificada, pois, além de tentar identificar a essência da justiça, a investigação passa a ter como propósito analisar a justiça em suas aplicações práticas, remetendo-se à vida ética e política dos indivíduos no contexto da cidade.

Para compreender como se origina a justiça na cidade e no indivíduo, Sócrates resolve começar investigando o que considera ser mais amplo e de mais fácil compreensão, a cidade, para seguir analisando a origem da justiça e da injustiça na alma do indivíduo. Para realizar tal análise, Sócrates partirá do princípio de que existe uma relação de semelhança (homologia) no que se refere a origem da justiça e da injustiça na cidade e no indivíduo, com isso, as conclusões alcançadas a respeito da cidade serão estendidas também ao indivíduo.

Sócrates utiliza o recurso da analogia para abordar vários pontos importantes que deseja explicar no diálogo. A utilização desse recurso lhe parece interessante por facilitar a exposição e a compreensão do assunto abordado. Assim, ao falar da justiça na cidade e no indivíduo, prefere iniciar por aquilo que é mais amplo e de mais fácil compreensão, a justiça na cidade.

A investigação sobre a origem da justiça na cidade inicia com a fundação da cidade em logos, uma cidade sã, criada com o objetivo de suprir as necessidades mais elementares dos seres humanos, a necessidade de sobrevivência. Esta cidade, por não ser produtora de bens supérfluos destinados a proporcionar prazer e satisfação a vida dos homens, aos poucos terá que ser ampliada. A ampliação da cidade, com vistas a satisfazer as novas demandas dos indivíduos, exigirá também uma ampliação do número de funções existentes em seu interior. Nesse sentido, além das funções voltadas para garantir a sobrevivência dos homens, será preciso, para o bom funcionamento da ordem social, as funções responsáveis pela defesa e o governo da cidade.

Para cada grupo de funções será estabelecido uma classe social para lhes acomodar: a classe dos produtores, responsáveis pela manutenção econômica da cidade; a classe dos

³ De acordo com Pappas (2017, p.62) o pedido de Céfalo sugere que Sócrates desça do alto de sua sabedoria filosófica até as pessoas comuns para compartilhar com elas seu conhecimento. Pois aquele que ascende no conhecimento dialético, de acordo com *A República*, deve descer em algum momento para resgatar aqueles que necessitam desse conhecimento a fim de livrá-los das amarras da ignorância que os aprisionam

guerreiros, responsáveis pela defesa da cidade; e a classe dos guardiões, representada na figura do governante filósofo, responsável pela administração da justiça no interior da cidade, através da criação de novas leis e da proteção daquelas já existentes.

Sendo a cidade análoga à alma humana, a estrutura tripartite na qual a cidade foi se configurando também terá que ser aplicada à estrutura da alma humana. Assim, tanto a alma humana quanto a cidade serão apresentadas como sendo constituídas de três partes.

Passando para a análise do indivíduo, veremos que tripartição da alma permitirá demonstrar como se constitui o caráter de cada indivíduo; caráter este que determina os dotes naturais de cada um e, conseqüentemente, as funções que irão desempenhar na cidade. A organização hierarquizada da cidade será definida por uma rigorosa divisão social do trabalho, que irá definir, de acordo com as potencialidades naturais de cada indivíduo, o papel que irão desempenhar e o lugar ao qual irão pertencer na sociedade (442a-443b).

Para distinguir as naturezas individuais e a tarefa que cada um deve desempenhar no âmbito da cidade, Platão sugere que, além dos dotes naturais, os indivíduos percorram um longo processo educacional, dessa forma, aqueles que ascenderem nos vários graus de conhecimento até os mais elevados, serão capazes de assumir as funções mais importantes na cidade. A educação contribuirá para separar as naturezas superiores das inferiores, e irá aperfeiçoá-las para que possam contemplar o Ser e a essência da justiça, tornando-as aptas a assumir o comando da cidade.

A proposta de um governo de filósofos é um ponto fundamental do pensamento político de Platão presente em *A República*; em nosso entendimento é para justificá-la que Platão irá utilizar os argumentos da tripartição da alma e da cidade. Assim, ao dividir a alma em três partes é possível identificar as características que compõem a natureza de cada indivíduo, se prevalece nele o aspecto racional, irascível ou concupiscível. Com isso, seria também possível instruí-los com um tipo de educação ou de ciência mais compatível com sua natureza e com o tipo de função que ele deveria desempenhar na cidade.

Platão recomenda que os governantes estejam bem atentos para saber identificar a natureza dos indivíduos, para que não corram o risco de atribuir funções de defesa ou de comando a indivíduos que não estejam aptos a executá-las, pois isso colocaria a perder toda a cidade (415b-c).

Será preciso identificar com bastante cuidado aqueles que devem ser os governantes através das características que fazem parte de sua natureza. Para tal, Platão elencou algumas características consideradas por ele essenciais para um governante perfeito: estar entre os melhores, preocupar-se com o bem da cidade, ser testado desde a infância passando por um

processo educacional rigoroso para verificar se sua natureza permanece inalterada, inteligência, amor ao conhecimento, entre outros; e conclui que tais características só podem ser encontradas naqueles que podem ser denominados como autênticos filósofos (412b-e).

Quais são então os autênticos filósofos que estariam aptos a tornar-se governantes? São aqueles que se dedicam com prazer ao conhecimento tornando-se capazes de contemplar as coisas em si mesmas. O verdadeiro filósofo é aquele em que prevalece o elemento racional da alma, por isso estará aberto ao conhecimento das essências, principalmente no que se refere às virtudes da sabedoria, coragem e temperança, responsáveis pelo direcionamento das ações do homem e das relações econômicas e políticas no interior da cidade (475b-476d). Os verdadeiros filósofos são os únicos capazes de legislar com justiça, pois sua ação política estará pautada no conhecimento da verdade.

E como separar os filósofos autênticos dos não autênticos? Os governantes perfeitos dos imperfeitos? Podemos dizer que é através do desvelamento de suas naturezas, mas isso só é possível se a alma for considerada tripartite. Sendo a alma assim constituída, Platão irá demonstrar a existência de uma diferenciação ou hierarquização entre os indivíduos, o que pretende justificar a alegação de que uns devem comandar e outros devem ser comandados.

Portanto, a construção de uma cidade justa precisaria levar em consideração os três tipos de naturezas humanas presentes em seu interior, o que implica dizer que a cidade deve ser estruturada à semelhança da alma humana para que possa agregar e harmonizar em seu seio todas essas naturezas.

Com isso, em nossa pesquisa o tema foi formulado na forma de uma questão com o intuito de compreender: *Qual o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma expressa em A República de Platão?* De modo geral, o que pretendemos compreender com nosso estudo é se essa teoria, além de outras funções, teria a finalidade de justificar a teoria política exposta no diálogo, onde Platão argumenta que a cidade verdadeiramente justa somente seria concretizada se os governantes forem filósofos.

Para a realização de nosso estudo escolhemos três objetivos específicos no intuito de orientar nossas ações de pesquisa: O primeiro objetivo pretende identificar a origem da justiça e da injustiça na cidade e no indivíduo levando em consideração a teoria da tripartição da alma. O segundo objetivo intenciona demonstrar como a cidade pensada em logos pode ser concretizada a partir da exigência socrática da união da filosofia com o poder político. Já o terceiro objetivo almeja analisar se Platão, ao pensar a alma encarnada de modo tripartite, tinha como propósito fundamentar a teoria do governante filósofo.

A nossa pesquisa parte da seguinte questão: Como a teoria da tripartição da alma expressa em *A República* poderia contribuir para justificar a teoria do governante filósofo?

Para responder à questão acima dividiremos nosso estudo em três capítulos, elencados de acordo com nossos objetivos específicos. No primeiro capítulo, faremos uma exposição, seguindo a própria sequência do diálogo que vai do livro I ao livro IV, visando identificar como se origina e o que Platão considera ser a justiça e a injustiça na cidade e no indivíduo. Iniciaremos a exposição apresentando as definições de justiça presentes no livro I e, a partir dos livros II e III, apresentaremos as principais características da cidade idealmente justa: uma cidade tripartida, organizada através de uma divisão social do trabalho que deve delimitar o papel a ser exercido por cada cidadão no interior desta cidade, definindo, principalmente, quem deve governar e quem deve ser governado.

Abordaremos ainda, nesse primeiro capítulo, a relação de homologia existente entre a cidade e a alma humana, as virtudes pertencentes a cada classe social e a cada elemento da alma, demonstrando a importância dessas virtudes para a implementação da justiça em ambos os casos.

No segundo capítulo, discutiremos a temática relativa à concretização da cidade justa a partir da união da filosofia com o poder político. Como Sócrates sugere que a cidade justa somente será concretizada se esta for comandada por filósofos, será preciso então demonstrar quem são os verdadeiros filósofos, quais atributos fazem parte de suas naturezas e qual seria a educação mais propícia a proporcionar um conhecimento especializado para assumir com sabedoria a magistratura.

Assim, neste capítulo, será preciso distinguir o verdadeiro filósofo e o filósofo em aparência. Para tal, demonstraremos em qual tipo de conhecimento cada um deles se ancora; o filósofo no conhecimento sobre o Ser, no que é real e imutável; enquanto o filódoxo funda seus conhecimentos nas aparências sensíveis, nas coisas sobre as quais por estarem sempre em mutação, só é possível emitir opiniões.

Para tratar dos graus de Ser e de conhecer a que o filósofo terá que ascender para ter acesso ao conhecimento que irá capacitá-lo como verdadeiro governante, faremos uma abordagem sobre os símiles do Bem/Sol, o símile da Linha dividida e a Alegoria da caverna. E por último, destacaremos a importância da filosofia dialética enquanto ciência mais apropriada para proporcionar ao filósofo um conhecimento especializado, capaz de torná-lo apto a implementar a justiça na comunidade política.

O terceiro capítulo pretende analisar a relação existente entre a teoria da tripartição da alma e o governo do filósofo. Para tal, retomaremos alguns pontos importantes relativos à

teoria da tripartição da alma expostas nos dois capítulos anteriores de nossa pesquisa. O intuito é mostrar a influência dessa teoria no processo de construção da cidade justa, uma cidade que tem por meta garantir a unidade e a boa convivência entre todos os cidadãos que vivem na cidade. Para isso, será preciso delimitar o papel de cada cidadão no contexto da cidade, sejam eles homens ou mulheres.

Após expormos como a cidade justa poderia ser concretizada, faremos uma segunda análise demonstrando como Platão explica a degeneração dessa cidade justa, através do declínio de vários regimes políticos, até alcançar um regime que é completamente oposto ao regime ideal proposto por ele. E, por último, será discutido a respeito da felicidade do justo e do injusto para ver quem tem razão, se Sócrates, que defendia ser o homem justo o mais feliz, ou se Trasímaco, que defendia ser o injusto mais feliz dentre todos os homens.

Toda essa discussão terá sempre como ponto de referência a teoria da tripartição da alma e sua importância tanto para concretização do regime idealmente justo, quando para a degeneração desse regime.

CAPÍTULO I

1. A TRIPARTIÇÃO DA ALMA E DA CIDADE E SUAS RELAÇÕES COM A JUSTIÇA (Livros I-IV)

A justiça, de acordo com alguns comentadores, apresenta-se como tema central de *A República* de Platão. Logo no início do primeiro livro, Sócrates interroga seus interlocutores Céfalo, Polemarco e Trasímaco sobre “o que é” a justiça, seu propósito é identificar o que ela é em si mesma. Porém, no decorrer deste primeiro livro, a questão será aos poucos substituída, passando a ter como foco a justiça em suas aplicações práticas. No debate com Trasímaco, por exemplo, além dessa questão inicial, foi discutido se a justiça está mais relacionada ao vício e a ignorância, ou mais de acordo com a sabedoria e a virtude; bem como se é mais vantajoso ser justo ou injusto. A mudança de foco na investigação, segundo Sócrates, teria inviabilizado o debate, uma vez que se não sabemos o que é a justiça e a injustiça em si mesmas, jamais compreenderemos seus efeitos e suas aplicações práticas (354b).

É importante esclarecer que, apesar de não apresentar uma definição sobre a justiça, a conversa entre Sócrates e seus interlocutores servirá, como mencionado no início do Livro II, como preâmbulo das discussões posteriores⁴, visto que Sócrates lançará mão de vários recursos para trazer respostas contundentes, principalmente, para as afirmações de Trasímaco, mesmo que este não tenha uma participação efetiva como interlocutor no restante do debate.

1.1 As definições de justiça no livro I

O primeiro livro de *A República* oferece três possíveis definições de justiça, que serão analisadas e posteriormente refutadas por Sócrates. Da pergunta feita por Sócrates a Céfalo sobre os benefícios que a riqueza pode trazer a um homem, surge a primeira definição de justiça presente na obra: “dizer a verdade e restituir o que se tomou” (331c). Sócrates rejeita tal proposição, dizendo que nem sempre é apropriado falar a verdade ou devolver algo emprestado a alguém que não esteja em seu juízo perfeito (331c). A objeção socrática não se contrapõe a um indivíduo em particular, mas a toda uma concepção de justiça predominante culturalmente

⁴ Pappas (2017, p. 79) afirma que o debate entre Sócrates e Céfalo toca em quase todos os temas éticos presentes em *A República*: os prazeres corporais e a libertação deles, a importância de viver na cidade certa, o medo da punição da vida após a morte e a importância de se viver de maneira justa.

em seu tempo⁵. Nesse contexto cultural, dar a cada um o que lhe é devido, implica em dizer que cada indivíduo deve possuir a capacidade de seguir as normas estabelecidas, e agir sempre de acordo com as leis ou com os costumes gerais da sociedade⁶.

Ao refutar a definição de justiça proposta por Céfalo, Sócrates salienta que não é apropriado nem coerente, por exemplo, devolver uma arma a alguém que não esteja em seu juízo perfeito (331c). Ora, um indivíduo nessas condições não possui nenhum controle de suas ações, por isso mesmo, poderia causar danos irreparáveis a si mesmo ou a outras pessoas.

Ao assumir o lugar de seu pai no debate, o qual se retirou para fazer uma oferenda aos deuses, Polemarco reformula totalmente o conceito de justiça defendido por Céfalo, em seu entendimento, a justiça consiste em “ajudar aos amigos e prejudicar aos inimigos” (332d). Sócrates, por sua vez, questiona a definição da por Polemarco objetando que não é sábio e não diz a verdade aquele que defende essa teoria, visto não ser da natureza da justiça fazer o mal, nem mesmo aos inimigos (335b-e). A justiça busca sempre a perfeição humana, nesse sentido, a resposta de Polemarco vai contra a natureza da justiça, pois prejudicar alguém por meio da justiça não torna os indivíduos melhores, ao contrário, os torna piores.

Apesar da objeção socrática, veremos no decorrer do diálogo, que a proposição de justiça apresentada por Polemarco⁷ não será de todo rechaçada. Ao falar da diferença existente entre as naturezas humanas, Sócrates utiliza-se de um mito fenício que trata da origem dos

⁵ O fundamento da concepção de justiça apresentada por Céfalo parece estar impregnado pelo sentido geral de justiça presente na cultura grega, o sentido de igualdade. Pois como nos demonstra Jaeger (2001, p. 135-136), “Desde o início esse sentido devia estar contido nela, em germe. Para melhor compreendê-lo, é preciso ter presente a idéia popular original, segundo a qual se tem de pagar igual com igual, devolver exatamente o que se recebeu e dar compensação equivalente ao prejuízo causado. É evidente que esta intuição fundamental deriva da esfera dos direitos reais, o que coincide com o que sabemos da história do direito em outros povos. Este matiz de igualdade na palavra *dike* mantém-se no pensamento grego através de todos os tempos. Depende dela a própria doutrina filosófica do Estado dos séculos seguintes, a qual trata apenas de conseguir uma nova elaboração do conceito de igualdade, que, na versão mecanizada em que subsistia no Estado jurídico democrático, opunha-se abruptamente à doutrina aristocrática de Platão e Aristóteles sobre a desigualdade dos homens”.

⁶ Como comenta Annas (1981, p. 20), a moralidade para Céfalo está mais ligada a questões externas de regras a seguir e deveres a cumprir.

⁷ Strauss (2016, p.34) afirma que “[...] a tese de Polemarco reflete uma opinião mais potente em relação à justiça – a opinião segundo a qual justiça significa espírito público, dedicação integral à própria cidade, como uma determinada sociedade que, como tal, é o inimigo em potencial de outras cidades. A justiça, assim entendida, é patriotismo, e consiste, na verdade, em ajudar os próprios amigos, ou seja, os concidadãos, e prejudicar os inimigos, ou seja, os estrangeiros. A justiça, assim compreendida, não pode ser totalmente distribuída em cidade alguma, por mais justa que seja, pois mesmo a cidade mais justa é uma cidade, uma sociedade privada ou fechada ou exclusiva. Portanto, o próprio Sócrates exige, mais tarde, no diálogo, que os guardiões da cidade sejam, por natureza, amistosos para com seu próprio povo e rigorosos ou rudes para com estrangeiros [...]. Também exige que os cidadãos da cidade justa deixem de considerar todos os seres humanos como seus irmãos e restrinjam os sentimentos e ações de fraternidade apenas aos seus concidadãos”.

homens (414c-415d) para dizer que os indivíduos, por terem uma origem comum e terem nascido de uma mesma mãe, a mãe terra, deveriam aumentar seu amor e sua dedicação por seu lugar de origem, desenvolvendo um sentimento de amizade entre os cidadãos, com isso, seria mais fácil defender a mãe pátria dos inimigos externos, daqueles que possam causar danos à ordem social. Ao desenvolver esse sentimento, governantes e governados protegeriam com maior fervor a cidade por eles habitada, bem como cuidariam com maior zelo para que mantivesse o máximo possível a sua unidade.

A terceira e última definição de justiça apresentada no primeiro livro, vem por intermédio do sofista Trasímaco, que interrompe o diálogo entre Sócrates e Polemarco de forma abrupta e agressiva, afirmando que o debate empreendido por eles é totalmente infrutífero e simplório, por isso exige uma nova definição para a justiça (336b). Após uma pequena discussão a respeito de quem deveria questionar e quem deveria responder, Sócrates convence Trasímaco a dar a sua definição de justiça que, segundo ele, nada mais é do que a “conveniência do mais forte” (338c). Trasímaco defende que cada forma de governo cria suas leis visando seus próprios interesses, “a democracia, leis democráticas; a monarquia, monárquicas; e os outros da mesma maneira” (338e). Em todas as cidades, a justiça é “o que convém aos poderes constituídos” e são estes mesmo “que detêm a força” (339a).

Referindo-se à justiça como “conveniência do mais forte”, Trasímaco⁸ pretende enfatizar que em todo regime político quem detém a força são os governantes, pois passam a estabelecer as leis de acordo com a sua própria conveniência. Ou ainda, as leis são criadas para atender aos anseios do regime que se encontra no poder, seja este um regime democrático, oligárquico ou outro qualquer. Mesmo as leis sendo criadas para atender aos interesses de uma pequena minoria, não as cumprir seria cometer injustiça. Nesse sentido, a justiça é determinada por aquilo que foi consensuado e transformado em lei⁹. A justiça estaria, assim, associada à ideia de convenção, não havendo, portanto, uma preocupação se o que foi estabelecido como

⁸ *Strauss* (2016, p.35) comenta que segundo a opinião apresentada por Trasímaco “[...] o justo é idêntico ao lícito ou ao legal, ou seja, àquilo que os costumes ou as leis da cidade determinaram. No entanto, essa opinião implica que não há nada superior às leis do homem ou às convenções a que se possa apelar. [...] se o justo é idêntico ao legal, a fonte da justiça é a vontade do legislador. [...] De acordo com Trasímaco, cada regime estabelece as leis com vistas à sua própria conservação e bem-estar; numa palavra, em proveito próprio e mais nada. Daí segue que a obediência às leis ou à justiça não é necessariamente vantajosa para os governados e pode até ser ruim para eles. E, no que tange aos governantes, a justiça simplesmente não existe: é preocupando-se exclusivamente com seu próprio benefício que estabelecem as leis”.

⁹ Para *Annas* (1981, p. 36/37), o convencionalismo de Trasímaco sobre a justiça também é baseado em questões externas, pois corresponde a uma capacidade de obedecer às leis que foram prescritas pelo sistema político que se encontra no poder.

justiça é verdadeiro ou não. Como comenta Jaeger (2001, p. 756): “O direito torna-se desse modo uma simples função do poder, que não corresponde de per si a nenhum princípio moral”.

A refutação socrática à definição dada por Trasímaco contém dois pontos principais (339b-341a):

1. Os legisladores são pessoas e, como tais, podem ser falíveis, por isso podem muito bem se equivocar e promulgar leis que lhes sejam prejudiciais. Dessa forma, cabe perguntar: se é prejudicial, pode ser também conveniente?

2. A arte de governar, em um sentido rigoroso do termo, é comparável, por exemplo, à arte da medicina e da pilotagem. Tais artes, em si mesmas, não objetivam sua própria conveniência, mas daquele aos quais se destinam.

A definição de justiça proposta por Trasímaco também se encontra impregnada por uma visão geral de justiça que predomina em seu meio, por isso analisa a questão de forma genérica, a partir de suas observações de como a maioria dos governantes se utilizam do poder e da força que possuem para satisfazer interesses pessoais, deixando de lado os interesses coletivos. Sócrates, ao contrário, pretende romper com esse modelo vigente, propondo uma inversão desses valores, ao sugerir que o governante, em sentido rigoroso, ou a arte de governar que pretenda ser perfeita, não deve buscar seu próprio interesse, mas daqueles que são considerados os mais fracos e que realmente precisam dessa arte para terem uma vida boa e feliz (342d-e).

Na concepção socrática o objetivo de toda arte é conseguir o máximo de bem-estar para o seu objeto, por isso, para desempenhar bem essas funções seria necessário, além de habilidades, um certo domínio teórico sobre o assunto. De maneira análoga, o governante em sentido rigoroso é aquele que possui determinados dotes naturais que, aperfeiçoados por uma boa educação, lhe permitirão compreender que o verdadeiro sentido de toda arte é o de se lançar para além de si mesma, visando um bem maior e mais importante do que seu próprio interesse particular.

A partir de (343d) Trasímaco muda o foco da discussão do “que é a justiça” para “às vantagens e desvantagens que a justiça ou a injustiça possam oferecer”. No entender de Trasímaco, é perceptível no decorrer da vida em sociedade que a injustiça é sempre mais potente e mais vantajosa que a justiça, visto que a maioria dos estados são corruptos e mal governados. Nesse tipo de estado o homem injusto é sempre mais favorecido enquanto o indivíduo justo é sempre penalizado, paga seus impostos, cumpre as leis, mas nem por isso é reconhecido. As pessoas, de um modo geral, tendem a valorizar muito mais quem tem riqueza e poder, independentemente dos meios utilizados para atingir tal fim, do que aqueles que são verdadeiramente justos (343d-344a).

Talvez a análise feita por Trasímaco não seja de todo ruim, dado que escancara um modelo de política que vigora na época de Platão, mas que infelizmente ainda permanece até os dias atuais. Portanto, nesse contexto de corrupção dos regimes políticos, quem mais sofre é o cidadão honesto, e devido a isso, Platão reconhece a dificuldade que seria corrigir um regime político tão dilacerado, talvez fosse mais fácil pensar sobre regime ideal, pautado pela verdadeira justiça, onde o homem justo possa agir com tranquilidade sem ser penalizado.

Para justificar sua afirmativa sobre as vantagens da injustiça, Trasímaco usa como exemplo a tirania, que, mesmo sendo uma das piores formas de injustiça, acaba sendo reverenciada quando utilizada por um governante (344a-c). Além disso, afirma que

aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la. Assim, ó Sócrates, a injustiça quando chega a um certo ponto, é mais potente, mais livre e mais despótica do que a justiça, e, como eu dizia a princípio, a vantagem do mais forte é a justiça, ao passo que a injustiça é qualquer coisa de útil a uma pessoa, e de vantajoso (A REPÚBLICA, 344c).

Quando a tirania se torna útil e vantajosa para o mais forte, ela se torna, na concepção de Trasímaco, uma forma de justiça. Sócrates, por sua vez, não concorda com essa afirmação, para ele, nenhum governante deve agir em proveito próprio, sua obrigação é velar pelo bem de todos os súditos, uma vez que ninguém governa em função do seu próprio prazer (345c-d). Essa ideia será reafirmada no decorrer do livro VII (519d-520a), onde será dito que o verdadeiro governante, o filósofo dialético, não deve se preocupar com sua satisfação pessoal, refugiando-se nas alturas, na contemplação do Bem, fato que lhe proporciona o maior e mais belo dos prazeres, mas deve utilizar-se do conhecimento adquirido no ato da contemplação, para retornar à vida política e pôr em prática aquilo que aprendeu.

A resposta completa para refutar o argumento de Trasímaco, só será apresentada no livro IX (576c-579e), onde Sócrates falará do regime tirânico e do homem que possui essas mesmas características em sua alma. O homem tirânico, como será demonstrado, é o único capaz de realizar uma injustiça por completo, mas nem por isso será considerado o homem mais feliz, ao contrário, as suas ações levarão à ruína e a desarmonia da cidade e de sua alma, tornando-o escravo de si mesmo e de seus desejos, vivendo em conflito constante, tornando-se o mais desgraçado e mais infeliz de todos os homens.

Buscando ressaltar as vantagens da injustiça, Trasímaco a deposita ao lado da virtude e da sabedoria, classificando-a como uma espécie de prudência, enquanto a justiça nada mais seria que uma sublime ingenuidade. Para ele, os injustos serão sensatos e bons quando forem capazes de realizar uma perfeita injustiça, tendo força suficiente para submeter à sua autoridade

estados e nações (348d). Sócrates, por sua vez, dirá que o homem injusto se assemelha ao ignorante, pois deseja suplantar todos os homens, sejam eles justos ou injustos, ao passo que o homem justo é sábio, porquanto deseja exceder apenas o seu oposto, no caso o homem injusto (349b-c). Por tudo isso, o homem justo foi considerado por ele como sábio e bom, e o injusto como mau e ignorante; a justiça, como virtude e sabedoria, enquanto a injustiça seria maldade e ignorância (349d-350d).

Além disso, na concepção socrática, a justiça apresenta-se como uma força capaz de produzir concórdia¹⁰ e amizade (351d), enquanto a injustiça parece ter uma força tal que, em qualquer lugar que esteja presente, seja em uma nação, um exército ou no interior do próprio indivíduo, não permite que sejam capazes de agir de acordo consigo mesmos, causando ódio e contendas no interior de cada entidade e dos indivíduos, fazendo com que se tornem inimigos de si mesmos e de todos aqueles que atingem o privilégio de tornar-se justos (352a).

Nesse sentido, quando prevalece a injustiça no meio de um coletivo de pessoas, torna-se impossível a realização de quaisquer projetos em comum. Para realizar ações em conjunto é necessário concordância entre as partes, se os indivíduos não são capazes de priorizar o interesse coletivo e desejam satisfazer apenas seu interesse particular, o conflito será permanente, inviabilizando um consenso adequado para a concretização do projeto. Da mesma maneira, se a injustiça predomina no indivíduo, ele não consegue consenso interior suficiente para agir bem. Somente a justiça, da forma como será exposta no livro IV, ou seja, enquanto virtude capaz de proporcionar harmonia interior, poderá oferecer a um indivíduo ou a uma cidade, concordância interna suficiente para agir em função de objetivos comuns (352b-c).

A justiça é aqui apresentada como uma potência que impulsiona para a ação, mas não para uma ação qualquer, para uma boa ação, que viabiliza um compromisso maior com o âmbito da coletividade. Para Sócrates, na política, não interessa a capacidade de agir para viabilizar os interesses particulares, o que está em jogo são os interesses coletivos, e uma cidade justa não deve ter como preocupação o domínio de quem governa sobre quem é governado; não é isso que demonstra a verdadeira força de uma cidade, mas a capacidade de harmonizar os vários interesses em seu interior.

O último ponto a ser analisado neste primeiro livro traz um argumento interessante e de fundamental importância para as discussões futuras a respeito do tema da tripartição da alma e

¹⁰ Pappas (2017, p. 99) afirma que, “No restante de *A República*, Sócrates despenderá muito pouco tempo procurando uma justiça ou injustiça inerentes às ações chamadas de justas ou injustas; de agora em diante elas serão forças inerentes às pessoas e às sociedades e que suscitam esses atos”. A justiça e injustiça são potências internas capazes de gerar concórdia ou discórdia tanto no interior do indivíduo, nos elementos que compõem a sua alma, quanto entre as três classes sociais que compõem a cidade.

da cidade. Sócrates, na tentativa de demonstrar ser o homem justo mais feliz que o injusto, parte do princípio de que todas as coisas existentes possuem uma “função própria” (352d). A “função de um cavalo ou de qualquer outro animal é aquela que se pode exercer por meio daquele animal unicamente ou, pelo menos, com mais perfeição” (352e).

Com essa teoria Sócrates não pretende dizer que a função exercida por um determinado animal, pessoa ou objeto, não possa ser exercida por outro; sua intenção é demonstrar que a função seria desempenhada com mais eficiência por aquela coisa detentora de uma habilidade natural para tal. Como, por exemplo, os olhos e os ouvidos que, segundo ele, possuem uma função que somente eles poderiam realizar com maior perfeição, pois, por mais que seja possível ter a percepção de mundo através de outros sentidos, nenhum deles seria capaz de captar detalhadamente as formas e cores que compõem essa realidade como faz a visão, ou nenhum outro sentido daria a oportunidade de captar os sons com maior perfeição que os ouvidos (352e).

Outro exemplo oferecido por Sócrates é o da podoa manufatureira, instrumento criado com a finalidade não apenas de podar, mas de podar com eficiência e rapidez sem prejudicar a planta; muitos outros instrumentos seriam capazes de talhar os sarmentos da vinha, mas nenhum deles executaria o trabalho com mais perfeição do que este (353a). Os exemplos acima propostos ressaltam a ideia de que cada coisa existente tem uma finalidade específica, mais apropriada a seus dotes naturais, ou mais relacionada aos objetivos para os quais vieram a existir.

Tudo aquilo que é encarregado de uma função, parece possuir uma virtude particular (353b), ou, como bem diz Robinson (2007, p.73), parece possuir uma “excelência ou eficiência operacional”, sem a qual nenhuma tarefa seria bem executada. Sócrates utiliza-se novamente do exemplo dos olhos para enfatizar que, se estes não tivessem sua virtude própria, mas em seu lugar possuíssem um defeito, certamente sua função não seria realizada com eficiência. E, seguindo este mesmo raciocínio, também as outras coisas, privadas de sua virtude particular, jamais executariam com perfeição suas funções (353c).

Partindo desta perspectiva, também a alma, segundo Sócrates, possui uma função que não pode ser desempenhada por qualquer outra coisa existente, a saber, “superintender, governar, deliberar e todos os outros atos semelhantes a estes”, além disso, viver também é descrito como sendo uma função da alma (353d). Porém, para executar bem e com eficiência sua função, a alma deve possuir uma virtude que lhe permita decidir bem e com sabedoria sobre as ações que deve realizar; tal virtude será caracterizada por Sócrates como sendo a justiça (353e). Somente a presença dessa virtude na alma de um indivíduo, faz com que ele possa

deliberar com sabedoria sobre si mesmo ou em relação às coisas exteriores. A ausência dessa virtude na alma, faz com que ela se torne má e viciosa e não saiba governar com sabedoria nem a si mesma nem as coisas exteriores (353e). Tais exemplos permitem a Sócrates afirmar que o homem justo vive bem e é feliz, pois é o único que sabe deliberar bem sobre as ações a serem realizadas, enquanto o injusto é caracterizado como mau e infeliz, pois não é capaz de deliberar com sabedoria sobre suas escolhas (354a).

Nesse momento da análise, ainda não tendo feito qualquer alusão ao aspecto tripartite da alma, Sócrates fala da alma levando em consideração somente o seu aspecto racional, única parte capaz de delibera de formas refletidas sobre as escolhas a serem realizadas. Como veremos, no livro IV, a alma será apresentada como sendo constituída de outras duas partes, correspondentes à parte inferior e irracional da alma. Entretanto, nessa fase inicial do diálogo, a referência feita à alma pretende destacar que ela, como qualquer outra coisa existente, também possui uma função e uma virtude particular, caso seja una, possuirá uma função e uma virtude específica, caso seja dupla ou trina, cada parte possuirá uma função e uma virtude mais correspondente a sua natureza. Sobre este ponto da discussão, não pretendemos analisá-lo nesse momento, pretendemos investigá-lo de forma mais aprofundada somente no livro IV.

Com essa resposta Sócrates acredita ter convencido Trasímaco de que o homem justo é mais feliz que o injusto, e por isso mesmo, a justiça seria mais vantajosa do que a injustiça. Porém, enquanto a conversação parecia caminhar para sua conclusão, Sócrates põe por terra tudo o que fora discutido a respeito da justiça, pois segundo ele, a mudança de foco na investigação inviabilizou o debate, visto ter impedido alcançar uma conclusão satisfatória sobre a essência da justiça. Devido a essa incapacidade, todas as conclusões a respeito de suas aplicações tornam-se inócuas, pois se não foram capazes de determinar o que é a justiça em si mesma, como saberiam identificar se é virtude e conhecimento ou se o homem que a possui é mais feliz e mais venturoso que o injusto? (354b).

1.2 A cidade em logos

No livro II Sócrates inicia afirmando que o debate anterior teria sido apenas um preâmbulo sobre aquilo que poderia ser falado a respeito da justiça. Com isso, Sócrates pretende informar que a partir deste momento, o tema deverá ser discutido com mais profundidade. Para que isso aconteça, a problematização da questão deverá partir de uma nova abordagem com relação ao caminho a ser escolhido para dar sequência à investigação, uma vez que a discussão

anterior se mostrou infrutífera. Neste sentido, é necessário recolocar o problema seguindo parâmetros mais filosóficos, de acordo com o que Platão entende por filosofia.

Além da questão metodológica, é possível observar uma mudança significativa em relação ao comportamento dos interlocutores que a partir de então, farão parte da conversação; os irmãos Glauco e Adimanto¹¹. Apesar de tomarem para si a defesa do ponto de vista trasimaquiiano, os irmãos apresentarão características diferentes deste, com comportamentos mais brandos e mais solícitos ao responderem os questionamentos levantados por Sócrates.

Ao substituírem Trasímaco, os irmãos tomaram para si a tarefa de defender as teses levantadas pelo sofista no decorrer do primeiro livro, deixando evidente que, apesar de defendê-las, essa atitude não pretende demonstrar que o sofista estava correto em suas afirmações, mas mostrar que a tese por ele defendida não foi refutada adequadamente, com essa atitude, estariam oportunizando a Sócrates a possibilidade de fazê-lo adequadamente¹².

Para dar início à conversação, Glauco, o primeiro a dialogar com Sócrates, irá elencar três espécies de bens, considerados por eles como essenciais para que os homens possam satisfazer as suas necessidades e alcançar a felicidade:

- 1) Os bens que são buscados por si mesmos e não por suas consequências (357b);
- 2) Os bens que são buscados por si mesmos e pelas suas consequências (357c);
- 3) E, por último, os bens que são buscados tendo em vista apenas suas consequências, ou seja, os benefícios e recompensas que deles resultarem (357c-d).

Sócrates põe a justiça na segunda categoria de bens, considerada por ele, como a mais bela de todas; naqueles bens que são desejados por si mesmos e por suas consequências para quem quiser ser feliz (358a).

Ao dar essa resposta, Sócrates sugere que a justiça será analisada a partir de duas perspectivas: na primeira, a justiça deve ser analisada objetivando o conhecimento de sua essência, do que ela é em si mesma, sem levar em consideração as suas aplicações práticas, nem os benefícios que possam ser atingidos de posse desse conhecimento; na segunda, por outro

¹¹. Nietzsche (2020, p. 68), resume de modo interessante a personalidade dos irmãos, classificando-os como “Naturezas pensantes independentes, audazes diante das opiniões populares, sem, com isso, perderem a pureza do coração: não obstante, muito preparados e amantes da verdade até as mais extremas consequências”.

¹² Para Bolzani Filho (2013, p. 11/12), a substituição do sofista Trasímaco pelos irmãos de Platão, Glauco e Adimanto, além de garantir um ambiente mais pacífico para o debate, possui um significado filosófico relevante, pois indica que haverá uma alteração metodológica que permite uma readequação na maneira de abordagem da questão central do diálogo. Para isso, Glauco irá reformular a tese trasimaquiiana, “[...] apresentando-a sob uma nova roupagem, para que Sócrates possa, agora, afastá-la adequadamente e, assim, seguir uma via adequada para a resposta à questão sobre a justiça”.

lado, deve-se levar em consideração também suas aplicações práticas e as consequências que daí derivam, de modo que, tendo alcançado o conhecimento do que seja a justiça em si mesma, busca-se determinar os benefícios de sua aplicação tanto no âmbito público quanto no privado, seja a aplicação da justiça na cidade ou na alma de cada homem individual. De acordo com Annas (1981, p.63), ao inserir a justiça na segunda categoria de bens, Platão pretende demonstrar que a justiça possui um valor em si mesma, mas também deve ser valorizada pelas consequências que dela advirem, seja a curto ou a longo prazo.

Antes de oportunizar a Sócrates justificar sua resposta sobre o grupo de bens ao qual relacionou a justiça, Glauco propõe fazer uma nova exposição sobre o tema, uma vez que os argumentos apresentados, não o teriam convencido da superioridade da justiça, como defendeu Sócrates, nem da superioridade da injustiça como queria Trasímaco. Sua intenção é retomar o argumento exposto por Trasímaco da justiça como interesse do mais forte, defendendo seus principais pontos de vistas a esse respeito para, em seguida, permitir a Sócrates construir uma refutação criteriosa o suficiente, capaz de esclarecer definitivamente porque é melhor ser justo do que injusto (358c).

Glauco se propõe demonstrar, partindo de uma concepção geral de justiça predominante na sociedade de seu tempo, três pontos principais: a) qual é a origem da justiça; b) que todos os que a praticam, o fazem contra a vontade, como necessária, mas não como boa; c) que é natural que procedam assim, porquanto, afinal de contas, a vida do injusto é muito melhor do que a do justo (358c).

Glauco, apesar de discordar da veracidade das proposições expostas por Trasímaco, pretende defendê-las com todas as suas forças, e com os melhores argumentos possíveis, para que Sócrates possa censurá-las adequadamente, demonstrando com argumentos verdadeiramente filosóficos, porque a justiça é superior à injustiça e porque a vida do justo é mais agradável e mais feliz que a vida do homem injusto (358d).

Na compreensão da maior parte das pessoas, incluindo Trasímaco,

[...] uma injustiça é, por natureza um bem, e que sofrê-la, um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior do que um bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de legal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar a pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois

extremos, deve, não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça (A REPÚBLICA, 358e-359b).

De acordo com essa visão, o convencionalismo está na base da origem da justiça, ela veio a surgir para atender as necessidades dos indivíduos de se protegerem uns dos outros. A justiça teria sua gênese a partir de um acordo mútuo entre aqueles que, por incapacidade de cometer uma injustiça por completo, e por não serem capazes de se vingar das injustiças sofridas, optaram por criar leis que garantissem suas integridades. A justiça não seria vista como uma primeira opção, buscada por ser capaz de proporcionar um bem, sua finalidade seria evitar um mal maior, nesse sentido, por si mesma, a justiça não teria nenhum valor, ela serviria apenas para evitar que os covardes, aqueles que não conseguem praticar uma injustiça por completo, sofram algum tipo de injustiça.

Para provar que a justiça é buscada apenas por covardia e não por convicção de que ela seja realmente um bem desejável, Glauco afirma que se for dado ao homem justo e ao injusto a mesma oportunidade de agir livremente sem serem descobertos, devido a ambição inerente à natureza de todo ser humano, seria possível observar que ambos caminhariam na mesma direção buscando satisfazer todos os seus desejos, alcançando o máximo de prazer, honra e poder que pudessem atingir durante sua existência sem se preocupar com as consequências das injustiças cometidas (359c). Para exemplificar seu argumento, Glauco recorre a um conto que fala sobre um anel mágico, capaz de dar àqueles que o possuem o poder da invisibilidade. Um anel como este teria sido encontrado, por acaso, por um homem chamado Gíges, um homem simples, servo do soberano da Lídia. Ao se dar conta da magia do anel e do poder que ele poderia lhe proporcionar, Gíges aproveitou-se da oportunidade utilizando-se de todos os meios para aproximar-se do soberano e de sua família, com isso, foi capaz de seduzir a esposa do rei, matá-lo e apoderar-se do trono (359d-360b).

Glauco afirma que, se “houvesse dois anéis como este, e o homem justo pusesse um, e o injusto outro, não haveria ninguém, ao que parece, tão inabalável que permanecesse no caminho da justiça, e que fosse capaz de abster-se dos bens alheios [...]” (360b-c). Com esse argumento, Glauco pretende enfatizar que ser justo ou injusto é uma questão de oportunidade, e se todos os indivíduos tivessem a chance de realizar seus atos sem serem apanhados, provavelmente eles tenderiam a realizar aqueles que lhes trouxessem mais benefícios.

Para Glauco, faz parte da convicção geral acreditar que, individualmente, a injustiça será sempre mais vantajosa do que a justiça, pois se analisarmos separadamente a vida do homem plenamente justo e do homem injusto que consegue realizar uma injustiça por completo,

veremos que a vida deste último será sempre melhor e mais agradável do que a vida do primeiro (360d). O homem injusto, ao buscar agir sem ser apanhado, não quer ser justo, mas apenas manter a aparência de justo; isso lhe dará a vantagem de atingir seus objetivos e não sofrer as consequências pelas injustiças cometidas. Já o homem justo teria uma vida completamente miserável, uma vez que este homem não tem a pretensão de manter as aparências, mas de ser realmente justo. Porém, as ações deste homem mesmo sendo justas, podem ser mal interpretadas e parecerem injustas, sofrendo por isso, inúmeras consequências e punições que fariam de sua vida uma grande desventura (360e-361d).

Após ouvir todos os argumentos do irmão, Adimanto interrompe a discussão (362d) com a mesma pretensão de exigir um elogio mais adequado, que seja capaz de explicitar a verdadeira natureza da justiça, independentemente dos benefícios que possam ser atingidos por seu intermédio.

A verdade é que, como admites, se alguém puder demonstrar que é mentira o que dissemos, e estiver seguro de saber bem que a justiça é o maior dos bens, tem sempre uma larga compreensão, e não se encoleriza com as pessoas injustas, mas sabe que, a menos que alguém, por um instinto divino, tenha aversão à injustiça ou dela se abstenha devido ao saber que alcançou, ninguém mais é justo voluntariamente, mas que devido à covardia, à velhice ou a qualquer outra fraqueza, censurará a injustiça, por estar incapacitado de a cometer. Que assim é, é evidente: uma pessoa dessa espécie que alcance essa capacidade é o primeiro a praticar a injustiça, até onde for capaz. E a causa de tudo isto não é senão aquela da qual esta discussão contigo, do meu irmão e minha, partiu, ó Sócrates, o dizer: Meu caro amigo, de todos vós, que vos proclamais defensores da justiça, começando nos heróis de antanho, cujos discursos se conservam, até aos contemporâneos, ninguém jamais censurou a injustiça ou louvou a justiça por outra razão que não fosse a reputação, honrarias, presentes, dela derivados (A REPÚBLICA, 366c-e).

Apesar de enfatizar, como fez Glauco, que a maior parte das pessoas praticam a justiça de forma involuntária, por incapacidade de agir injustamente e não ser apanhado, Adimanto, ao que parece, tem uma compreensão bastante clara de que há sim formas de se praticar a justiça voluntariamente. A primeira seria através de uma iluminação divina, onde alguns privilegiados seriam capazes de identificar o verdadeiro bem que ela representa, e, assim, rejeitar toda e qualquer escolha que pudesse acarretar em ações injustas. A segunda, que provavelmente seria a forma mais adequada de ser justo, seria adquirindo um conhecimento efetivo de sua natureza, e do valor que ela possui por si mesma. Adimanto parece cansado das representações feitas pelo senso geral a respeito da justiça, que a posiciona sempre no terceiro grupo de bens, dentre

aquelas coisas que são buscadas por serem capazes de trazer alguma vantagem para seu possuidor. Por isso, faz um último apelo a Sócrates, que

Não nos demonstre, pois unicamente, com a tua argumentação, que vale mais a justiça do que a injustiça, mas os efeitos que cada uma delas produz em quem as possui, e graças aos quais uma é um mal, e a outra um bem. Põe de parte a questão da reputação, como Gláucon te desafiou a fazer. Pois, se não puseres de parte, de ambos os lados, a verdadeira, e lhe acrescentares a enganadora, não diremos que exaltas a justiça, mas as aparências, nem que censuras a injustiça, mas a sua exteriorização, e que nos exortas a ocultar a nossa injustiça, mas concordas com Trasímaco que a justiça é um bem alheio, útil ao mais forte, ao passo que a injustiça é útil e proveitosa a ela mesma, mas prejudicial ao mais fraco. Uma vez, pois, que concordastes que a justiça figura entre os maiores bens, os que são dignos de se possuírem em virtude das consequências que deles derivam, mas muito mais ainda por eles mesmos – tais como a vista, o ouvido, o bom senso, a saúde, e quantos outros bens há aí produtivos pela sua própria natureza, e não resultantes da reputação – exalta então na justiça o que ela tem de vantajoso por si mesma para quem a possui, e, na injustiça, o que ela tem de prejudicial, deixando a outros o cuidado de elogiar os ganhos e a reputação. Já que eu poderia aceitar de outras pessoas que honrassem desse modo a justiça e censurassem a injustiça, elogiando e vituperando, a propósito de cada uma, a sua fama e lucros, mas não de ti, a menos que a tal me obrigasses, porque tens passado toda a tua vida a examinar esta questão, e só esta. Portanto, não nos demonstres apenas, com tua argumentação, que a justiça vale mais do que a injustiça, mas também por que motivo, pelos efeitos que cada uma produz por si mesma em quem a possui, quer passe despercebida a deuses e homens, quer não, uma é um bem, e a outra um mal (A REPÚBLICA, 367b-e).

Partindo desta perspectiva, a pretensão dos irmãos é dar um novo direcionamento para a investigação, pois, como o próprio Sócrates observou, se a essência da justiça e da injustiça não forem desveladas, jamais compreenderemos os efeitos que derivam de suas aplicações práticas (354b-c).

Apesar das exigências feitas por Adimanto, veremos no decorrer de *A República*, que Sócrates fará uma abordagem da justiça colocando-a no segundo grupo de bens, uma vez que para tratar de temas éticos e políticos, não basta apenas ter o conhecimento teórico sobre a essência da justiça, é importante compreender e explicar para todos os cidadãos os benefícios de sua aplicação na vida de cada indivíduo e os reflexos que ela teria na vida em sociedade. Assim, veremos que Sócrates, na medida do possível, buscará atender tanto as solicitações feitas por Glauco quanto por Adimanto.

É importante observar que, até o final do livro IV, Sócrates não fará nenhuma exposição sobre a natureza da justiça, pois, para tal, seria preciso percorrer um caminho considerado por ele como mais longo e mais difícil, um caminho metodologicamente diferente, posto que sai do

campo da experiência concreta e busca fundamentar-se em um conhecimento metafísico. Esse caminho mais longo só será explicitado nos livros V, VI e VII, o que implica dizer que, nesse momento, Sócrates opta por começar sua análise seguindo um caminho que, apesar de mais curto e mais simples, atende a seus objetivos momentâneo, a saber, observar a origem da justiça na alma e na cidade¹³, adiando para um momento posterior, a investigação sobre a essência da justiça.

Sócrates começa observando que a pesquisa a ser realizada, apesar de parecer mais simples, exige acuidade de visão (368c).

Ora, uma vez que nós não somos especialistas, entendo – prossegui – que devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa (A REPÚBLICA, 368d).

Para empreender essa análise Sócrates considera ser mais fácil começar a investigação por algo mais amplo e de mais fácil compreensão, que permita visualizar mais didaticamente a questão; por isso, como em seu entendimento a justiça está presente, e de igual modo, tanto no indivíduo quanto na cidade (368e), seria preferível começar investigando a justiça no interior da cidade, e somente após essa indagação, buscar compreender a justiça na alma de cada indivíduo (369a).

Para descobrir a justiça e a injustiça na cidade e na alma, Sócrates sugere a existência de um paralelismo entre ambas (369a). Partindo do mesmo pressuposto das letras grandes e pequenas, a justiça na cidade e a justiça no indivíduo seguiriam os mesmos critérios e possuiriam as mesmas qualidades, a diferença estaria na extensão possuída por cada uma delas, na cidade é possível perceber a justiça e a injustiça em uma escala mais ampla e, existindo um paralelismo entre ambas, as conclusões alcançadas em escala maior devem ser estendidas à escala menor¹⁴.

¹³ Pappas (2017, p. 116) comenta que “Para mostrar como a justiça naturalmente produz bons efeitos, Sócrates estabelece para si uma tarefa ainda mais ambiciosa do que aquela estabelecida pelos irmãos. Ele adotará como tema não meramente a justiça na alma, mas também a justiça de uma cidade inteira. Seja porque Platão concebe este projeto maior como um pretexto para abordar questões políticas, seja porque ele realmente pensa que precisa da discussão da justiça na cidade para provar o valor da justiça psicológica, a partir deste ponto, *A república* preocupa-se com a política. Por vezes, a justiça do indivíduo é mesmo eclipsada pela questão de como produzir e sustentar uma cidade justa”.

¹⁴ Na introdução de *A República* traduzida por Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2014, XXVI/XXVII), o professor Roberto Bolzani Filho faz a seguinte observação: “Com tal estratégia, Platão

Para começar sua análise Sócrates tomará como objeto de investigação uma cidade ideal, construída a partir de um acordo verbal. Investigar uma cidade construída do zero facilita a percepção do surgimento da justiça e da injustiça em seu meio, já que em uma cidade concreta, os males encontram-se tão arraigados que seria quase impossível perceber como se originaram.

1.3 A cidade tripartite

A cidade tem sua origem, segundo Sócrates, “no facto de cada um de nós não ser auto-suficiente, mas sim necessitado de muitas coisas” (369b). Dentre as coisas que são imprescindíveis, para garantir a sobrevivência humana estão a alimentação, a habitação e a vestimenta (369d). Para atender a todas as carências os indivíduos deverão dividir-se em várias funções, a lavoura, a construção de casas e a produção dos vestuários (369d). Dessa forma, a cidade se forma a partir da reunião de vários indivíduos, cada um executando seu próprio trabalho e contribuindo com o bem-estar do todo (369e).

A cidade em construção passa, então, a ser organizada levando em consideração uma divisão social do trabalho¹⁵, justificada a partir da existência de uma diferença natural entre os homens, pois, na opinião de Sócrates, “cada um de nós não nasceu igual a outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução de sua tarefa” (370b). A consequência disso é que “o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras” (370c).

A necessidade e a incapacidade de produzir isoladamente todos os itens para a sobrevivência humana, faz com que os homens se organizem passem a viver em uma sociedade politicamente organizada. A incapacidade de gerar a própria subsistência vem do fato de cada indivíduo possuir habilidades diferenciadas, por esse motivo, o mais indicado seria vivermos em comunidade, para que as habilidades naturais de cada um possam contribuir para suprir a necessidade da coletividade.

introduz uma ideia fundamental em seu pensamento político e, ao mesmo tempo, nos põe diante de um tema cuja importância não podemos recusar: a passagem da investigação da justiça no indivíduo para a investigação da justiça na cidade estabelece um elo indissolúvel entre a conduta individual e a ação na cidade, entre uma política e uma ética. A diferença entre uma cidade e cada um de seus cidadãos é de tamanho, porque a cidade é o que são os seus cidadãos e estes são o que a cidade é. Pode-se dizer que um dos principais desafios de Platão no diálogo consiste em dar um sentido forte a essa ideia, fazendo da cidade uma espécie de grande alma, produto do conjunto ordenado das almas de seus membros”.

¹⁵ Pappas (2017, p. 119) entende que com a divisão social do trabalho, Platão não visa dar ênfase a individualidade, mas defender uma organização política com o poder de impor papéis sociais aos seus cidadãos.

Na interpretação de Annas (1981, p. 73/75), Platão não teria estabelecido uma divisão social do trabalho ou “princípio de especialização” como ela o chama, simplesmente para demonstrar a diferença existente entre as várias naturezas humanas ou que, hierarquicamente, alguns indivíduos são superiores a outros; seu principal objetivo seria mostrar que uma cidade boa e verdadeiramente justa deve aprimorar a convivência, a capacidade de socialização e o senso de cooperação de cada indivíduo, aproveitando essas potencialidades para satisfazer todas as necessidades essenciais que visam garantir a sobrevivência humana.

Se cada um executa somente a sua tarefa e não se intromete na do outro, principalmente em uma tarefa a qual não tenha habilidade natural para realizar, a necessidade de todos será mais bem atendida. Em uma comunidade política, o mais importante é o interesse geral, desse modo todos teriam que abrir mão de seus egoísmos e interesses particulares para trabalhar em prol da coletividade. O resultado seria melhor e mais rico se não se restringir à busca por um bem individual, em uma cidade justa o bem de todos deve ser a maior prioridade.

Esse posicionamento platônico opõe-se radicalmente à tese trasiamaquiana que fortalece sempre os interesses particulares em detrimento do coletivo. Para Platão, a cidade passa a existir exatamente para garantir uma vida melhor para os cidadãos que nela convivem, e isso só seria possível se fosse despertado neles um senso de cooperação que viabilizasse atender as várias necessidades humanas, já que os indivíduos não são auto-suficientes nem possuem as habilidades necessárias para satisfazer as suas próprias necessidades.

O princípio que organiza a divisão social do trabalho é respaldado pela “teoria da função própria” mencionada por Sócrates no primeiro livro (352d), para essa teoria a função de alguma coisa é aquilo que somente ela faz, ou pelo menos, o que somente ela é capaz de fazer melhor do que qualquer outra coisa. Assim, se cada pessoa exerce com mais eficiência sua função na cidade, conseqüentemente o resultado será melhor para todos.

Ao descrever as várias funções que deveriam existir na cidade idealizada, Sócrates acredita que esta tenha sido concluída, uma vez que as atividades por ele delineadas seriam suficientes para suprir todas as carências existentes em seu interior. Entretanto, após a exposição, Sócrates e Adimanto ainda encontram dificuldades para visualizar a origem da justiça e da injustiça em seu interior (371e). Essa dificuldade fez Sócrates dar continuidade à investigação, descrevendo então, o tipo de alimentação a que os membros da cidade deveriam ter acesso, tal descrição chamou a atenção de Glauco que interrompe a discussão afirmando que a cidade descrita por Sócrates é mais propícia para porcos do que para homens (372d). Em seu entendimento, ao se concentrar apenas na alimentação e nos bens materiais voltados para a sobrevivência, Sócrates esquece que a função de uma cidade não é proporcionar apenas a

nutrição física, mas deve trazer também algum tipo de prazer e de felicidade aos indivíduos. Por esse motivo, exige que a cidade seja ampliada e que garanta, além de uma alimentação mais variada, o acesso a bens materiais mais luxuosos e mais confortáveis (372e).

No entender de Sócrates, o acréscimo das necessidades e a diversificação das funções tornariam a cidade demasiadamente inchada e, na maioria das vezes, estas funções nem seriam realmente importantes para o bom funcionamento da cidade. Entretanto, acredita que a expansão da cidade e as novas demandas a ela agregadas, não sejam de todo ruins, pois quanto maior, mais luxuosa e mais inchada de humores for a cidade, mais fácil será perceber o surgimento da justiça e a injustiça em seu meio (372e).

Apesar de considerar a primeira cidade como a cidade sã, Sócrates concorda¹⁶ que nesse tipo de cidade, seria impossível de perceber o surgimento, principalmente, da injustiça, já que todos cumpririam suas tarefas e não interfeririam nas dos outros, com isso, não haveria desobediência nem conflito, também não teriam nenhum tipo de leis ou sanções para quem viesse a transgredir as normas estabelecidas. A cidade luxuosa, ao contrário, possuiria elementos capazes de despertar desejos e ambições de diversos tipos na alma dos indivíduos: riqueza, poder, etc., com isso, será indispensável não apenas produzir os bens necessários para atender a estas demandas, mas será preciso, também, criar estratégias para controlar o ímpeto dos seres humanos e manter a cidade justa e ordenada.

Poderíamos questionar o que teria levado Sócrates a aceitar tão facilmente a proposta de Glauco em passar da análise de uma cidade sã para uma cidade luxuosa? A resposta para essa questão pode estar relacionada, como pensa Pappas (2017, p. 123), ao importante papel a ser desempenhado pela filosofia na cidade platônica. Como podemos perceber a cidade dos porcos é uma cidade muito elementar, onde todos cumprem suas funções sem questionar, sem refletir sobre a importância de suas ações para o bom desempenho da coletividade. A cidade luxuosa, por sua vez, mesmo abrindo espaços para o surgimento da injustiça, garante também refletir filosoficamente sobre a importância de uma vida justa ou os prejuízos de uma vida injusta. A cidade luxuosa ainda que contenha em seu interior o conflito entre o certo e o errado,

¹⁶ Sobre o aceite de Sócrates em passar da análise da cidade sã para a cidade luxuosa, Pappas (2017, p. 123) comenta que: “Uma explicação é que Platão não endossa realmente a cidade de porcos, mas apenas a insere nesta passagem como um primeiro esboço para a verdadeira cidade. Afinal, esta será uma cidade não filosófica. Ela não promete promover a autoconsciência necessária para se cultivar uma virtude genuína. Talvez Céfalo pudesse viver na cidade dos porcos, mas não Sócrates. Se a vida virtuosa exige uma compreensão do que torna o comportamento virtuoso correto (e, certamente, Platão pensa que o exija), uma cidade assim tão simples nunca poderia alcançar a virtude mais elevada. Sócrates nunca rejeita o nome de “cidade de porcos” para esta cidade: portanto, ele pode estar concedendo que a vida aqui fique aquém das possibilidades mais plenas abertas para os seres humanos”.

o justo e o injusto, permite que a filosofia desempenhe um papel mais relevante, não apenas de orientar as ações individuais, mas de assumir o controle e a administração pública desta cidade.

Sócrates dá sequência ao debate levando em consideração não mais a cidade sã, mas a cidade luxuosa¹⁷. Com as demandas apresentadas por Glauco, a nova cidade precisará de um território muito mais extenso, já que as terras que os cidadãos possuíam anteriormente não serão mais suficientes para garantir a manutenção econômica da cidade, com isso, serão impelidos a fazer guerra com os vizinhos em busca de mais território (373e-374a).

A primeira cidade era constituída por uma única classe social, a classe produtora, destinada a garantir a subsistência dos cidadãos que ali conviviam, como alimentação, moradia, vestimenta, etc. Tudo isso seria produzido através de vários tipos de trabalhos manuais, como a agricultura, os mais diversos ofícios e o comércio. Entretanto, com a demanda de expansão territorial torna-se imprescindível o surgimento de uma nova classe social, a classe dos guerreiros, responsável pela segurança e pela liberdade da cidade, tanto no que se refere aos conflitos internos quanto externos. Com o aparecimento de uma nova classe, inicia-se um processo de hierarquização das tarefas e, para Sócrates, a arte da guerra é a mais importante na escala das atividades as quais foram elencadas até o momento; por isso, deve haver uma preocupação maior com a sua execução, esta exigirá uma educação mais apropriada e os indivíduos que irão se dedicar a ela serão escolhidos levando em consideração seus dotes naturais, iniciando seu treinamento desde a infância (374c-d).

Além disso, a classe dos guardiões merece toda uma atenção especial, pois é dela que irão emergir os autênticos filósofos, aqueles que serão responsáveis pela administração da cidade. A partir desse momento, Sócrates começa a delinear algumas características que serão essenciais para os bons guerreiros; estes deverão possuir algumas qualidades que contribuirão, juntamente com uma boa educação, para o aperfeiçoamento de suas naturezas.

Podemos resumir as qualidades físicas e psíquicas dos guerreiros, da seguinte forma (375a-376c):

1. ser perspicaz para sentir o inimigo;
2. rapidez na perseguição;
3. forte no combate;
4. animosidade;

¹⁷ No entendimento de Goldschmidt (2002, p.259): “Para que se possa considerar a justiça, é preciso que esta Cidade “verdadeira” e “sadia” esteja repleta de humores, que aos desejos necessários venham se juntar os não-necessários e que ao lado dos cidadãos de primeira necessidade se situem os cidadãos de luxo”.

5. que sejam brandos com os compatriotas e acerbos com os inimigos;
6. devem possuir um instinto filosófico que lhes permita tornar-se amigos do saber e do aprender.

É importante destacar a importância desta última característica, o caráter filosófico de um soldado lhe proporcionará a capacidade para cumprir sua função de forma adequada, seguindo sempre o comando daqueles que exercem a administração da cidade, garantindo a proteção da cidade e de todos os cidadãos que nela habitam. Tal característica permitirá também identificar, dentre estes indivíduos, aqueles que possuem uma natureza excepcional e ao serem educados corretamente poderiam assumir o governo da cidade.

Para que os guardiões desenvolvam estas habilidades que estão presentes em sua natureza, precisam passar por um processo educacional rigoroso que terá, a princípio, como base a música e, mais tarde, a ginástica. A música para engrandecer o espírito e a ginástica para fortalecer o corpo. Devido à importância desse ponto, não apenas para a formação do guerreiro como também para a formação do guardião filósofo, optamos por abordá-lo apenas em nosso segundo capítulo, quando falaremos mais detalhadamente sobre o governo do filósofo.

Além das características físicas e psíquicas mencionadas acima, Sócrates também exige dos guardiões¹⁸, assim como havia exigido da classe produtora, que sejam “isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão-de-fazer ou imitar qualquer outra coisa” (395c). Tudo isso se deve ao fato de que, segundo Sócrates, “não existe entre nós homem duplo nem múltiplo, uma vez que cada um executa uma só tarefa” (397e). Assim, para que os guardiões cumpram adequadamente com as suas atribuições, devem exercê-la com dedicação e apreço, sem desejar exercer outra função para a qual sua natureza não esteja habilitada.

Encerrada a exposição da primeira etapa do projeto educacional presente na *República*¹⁹, Sócrates trará para a pauta de discussão o terceiro elemento que fará parte da tripartição da cidade, o governante. Como vimos, com a ampliação da cidade tornou-se necessário o surgimento de inúmeras funções criadas para garantir o seu bom funcionamento. Com isso, além das necessidades de produção e de defesa, faz-se necessária uma classe responsável pela administração pública, a classe dos governantes, podendo ser composta por um ou por vários indivíduos, isso irá depender do regime político que estiver em vigor. A exigência é que tais

¹⁸ Nesse primeiro momento, Sócrates denomina como guardiões a classe dos guerreiros, mais adiante esse termo será usado unicamente para se referir ao governante filósofo.

¹⁹ A descrição do processo educacional ao qual Sócrates submeterá o guerreiro e também o filósofo governante, somente será apresentada no segundo capítulo desta pesquisa.

indivíduos sejam constituídos de uma natureza excepcional e que sejam elevados através da educação e das ciências superiores ao conhecimento do Bem e da justiça, fatores indispensáveis para legitimá-los para o exercer o comando da cidade.

Estando a cidade organizada em classes hierarquizadas será preciso esclarecer quem deve governar e quem deve ser governado. Os governantes serão selecionados dentre os guardiões guerreiros, que a partir de agora serão chamados de auxiliares. Além dos predicados citados anteriormente, que podem fazer parte tanto da natureza do guerreiro quanto do governante, Sócrates acrescenta que o governante ideal deve ser escolhido dentre os auxiliares que apresentarem os seguintes atributos (412c-414a):

1. os mais velhos e melhores;
2. que possuam inteligência, autoridade e sentimentos patrióticos;
3. homens que, em toda a sua vida, executem com todo o empenho aquilo que, em seu entender, será útil à cidade;
4. aquele que for posto à prova, na infância, na juventude, na idade viril e sair dela inalterável;

Sócrates ressalta que está se expressando de um modo geral, mas se quiser falar de uma maneira mais rigorosa, terá que especificar melhor as características de verdadeiro governante, características estas mais adequadas para quem irá assumir o comando da cidade. Para, verdadeiramente, os designar com exatidão, diz ele, “serão guardiões perfeitos os que cuidam dos inimigos externos e dos amigos internos, a fim de que uns não queiram, os outros não possam fazer o mal, e os novos que há pouco apelidávamos de guardiões, serão os auxiliares e defensores da doutrina dos chefes” (414b).

Para falar dos atributos ideais de um governante e de como eles são constituídos, Sócrates apresenta dois fatores: um de ordem interna, relacionado à natureza que cada um possui, e outro que diz respeito a uma necessidade externa de educação desses indivíduos. A ideia é mostrar que cada indivíduo nasce com determinadas habilidades que lhe possibilitam executar uma função na sociedade e que, através da educação, pode aperfeiçoar ainda mais esses dotes, para que possa não somente realizar essas atividades, mas realizá-las com a maior perfeição possível.

Contudo, para justificar que os indivíduos nascem com potencialidades diferenciadas, Sócrates achou melhor recorrer a uma fábula fenícia que trata da origem das raças²⁰. O objetivo

²⁰ Sobre o mito apresentado por Platão, Andrade (1993, p.88/89) comenta que: “Na forma de um mito – o mito das raças de ouro, prata, ferro e bronze – e, paradoxalmente, através de uma ‘nobre mentira’, Sócrates expõe aos seus interlocutores, no final do livro III, a primeira história a ser contada para os

é convencer as pessoas de um modo geral e os chefes em particular, de que as coisas devem ser assim, de que a cidade para funcionar perfeitamente cada um deve desempenhar sua tarefa da melhor maneira possível, sem interferir na dos outros nem se revoltar com a condição a que se encontra submetido (414c). A única possibilidade vislumbrada por Sócrates é recorrer ao que ele chama de uma “nobre mentira”, uma mentira que se forja por necessidade (414c), mas cuja utilização implica em um bem maior do que o mal que poderia existir em fazer uso dela. Uma nobre mentira deve ser utilizada somente quando houver clareza de que sua utilização consiste em um bem para o coletivo, jamais para se tirar algum tipo de proveito pessoal.

A fábula Fenícia utilizada por Sócrates deve convencer os chefes e as demais classes sociais de que

[...] quanta educação e instrução lhes demos, todas essas coisas eles imaginavam que a experimentavam e lhes sucediam como em sonhos, quando, na verdade, tinham sido moldados e criados no interior da terra, tanto eles, como as suas armas e o restante equipamento; e que, depois de eles estarem completamente forjados, a terra, como sua mãe que era, os deu à luz, e que agora devem cuidar do lugar em que se encontram como de uma mãe, e amá-la e defende-la, se alguém for contra ela, e considerar os outros cidadãos como irmãos, nascidos da terra. [...] “Vos sois efetivamente todos irmãos nesta cidade” – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos a governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. (A REPÚBLICA, 414d – 415a)

A fábula supramencionada propõe uma origem comum para os concidadãos, tendo surgido da mesma mãe, seriam todos irmãos e não deveriam alimentar contendas entre si, precisariam manter-se unidos e lutar por um mesmo ideal que é a defesa de seu território, da mãe pátria. Se as pessoas forem persuadidas dessa verdade (ou nobre mentira) elas jamais questionarão o lugar que ocupam na sociedade, pois estarão convencidas que suas naturezas só as habilitam para aquela atividade. Passarão a crer que a hierarquia social não é criada pelo homem, mas que este apenas separa, de acordo com as habilidades naturais, aqueles que irão governar daqueles que serão governados.

cidadãos dessa *politéia* estruturada em *lógos*, cujo intuito é o de bem educá-los, fazendo-os crer, por ela, que são unidos desde o nascimento, por laços de irmandade ou amizade (*philia*). [...]. Atados pelos fortes laços de *philia*, são constituídos de modos diversos através de uma combinação diferenciada de ouro, prata, ferro e bronze, numa referência clara ao mito hesiódico das raças que, nesse momento do livro III, é lembrado e adaptado para amoldar-se a uma outra perspectiva reflexiva, no cumprimento de outros objetivos”. Maria Helena R. Pereira (2014, p. 156) também se refere ao mito utilizado por Platão como sendo uma adaptação do “mito da idade dos homens” expresso por Hesíodo em “Trabalhos e dias”.

É importante ressaltar que, nesse momento, Platão recorre a uma imagem para propor a tripartição²¹ da cidade e da alma humana, mas no livro V (458d-460c) não mais fará uso desse recurso para defender a hierarquização da sociedade, esta será feita através de uma rigorosa seleção dos indivíduos, em que os homens de natureza superior deverão se juntar e procriar com mulheres de natureza semelhante à sua, com o propósito de gerar uma prole constituída de uma natureza excepcional, que, após se submeter a um processo educacional apropriado, tornar-se-á apta a assumir o comando da cidade.

Objetivando manter a ordem na cidade ideal, Sócrates alerta que os chefes precisam ser extremamente cuidadosos ao vigiar a composição da alma das crianças, para que estas sejam alocadas nas classes mais adequadas aos metais que compõem a sua alma (415b-c). Caso o chefe não proceda com rigidez a esse respeito, pode pôr a perder toda a cidade, à proporção que na alma do futuro guardião houver a mistura de um metal inferior que não o habilite a assumir o comando da cidade.

Acreditando na impossibilidade de que alguém assimile o que foi exposto pelo mito, Sócrates opta em continuar descrevendo os meios pelos quais se constrói uma educação perfeita capaz de desvelar nos indivíduos as qualidades necessárias para assumir cada função. A fábula fenícia, ao que parece, é apenas uma metáfora para dizer que através de uma educação apropriada os indivíduos deveriam assimilar um sentimento de pertença a determinado local, assim como um sentimento de irmandade para com aqueles que convivem com eles. Dessa forma, ninguém questionaria sua posição na hierarquia social, já que todos estariam empenhados em contribuir para uma mesma causa, que seria uma sociedade justa para todos os indivíduos que nela convivem.

Faz parte do processo educacional a seleção dos tipos de bens aos quais os guardiões e os auxiliares teriam direito, estes devem possuir apenas bens de primeira necessidade, nada que possa ser considerado como supérfluo ou que possa gerar em seu íntimo o desejo por riqueza, poder ou honra, não necessitam de riquezas externas, uma vez que suas almas são constituídas dos metais mais preciosos. De acordo com Sócrates, o mais importante para o homem é aquilo que ele traz em sua alma, é isso que o faz superior, por esse motivo, deve sempre priorizar as coisas interiores e não as exteriores. Aquilo que traz de bom em seu interior pode impulsioná-lo sempre às boas ações, sejam elas no âmbito particular ou coletivo (417c-e).

²¹ De acordo com David Keyt, in. Hugh H. Benson ... [et al.] (2011, p. 322), “Platão pensa que há uma hierarquia natural de talento e habilidade, simbolizada no mito dos metais pelo ouro, prata, ferro e bronze [...] Quando aplicado a esta hierarquia natural, o princípio produz a estrutura tripartite social e política da Calípolis, na qual cada cidadão tem um lugar do qual não pode se evadir.

No início do livro IV (419a), Adimanto questiona as restrições às quais os guardiões estão sujeitos, afirmando que uma vida assim não seria capaz de lhes proporcionar felicidade. A resposta dada por Sócrates está em consonância com o que tem defendido ao longo dos três livros anteriores, ou seja, em uma cidade justa, o público deve ser priorizado em detrimento do privado. Por isso, ao criar a cidade em logos, não tinha como intenção tornar feliz apenas a raça dos guardiões, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira (420b). Para Sócrates, “seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça” (420c).

Sócrates argumenta que a classe dos guardiões é a que mais precisa de vigilância, do contrário, se estes não se tornarem autênticos guardiões e “se os guardiões das leis e da cidade só o forem na aparência, vês bem a deitam toda a perder de lés a lés, e que, inversamente, só eles detêm o poder de a administrarem bem e de a fazerem feliz” (421a).

Os guardiões precisam de uma vida moderada, nem o excesso e nem a falta, pois para Sócrates, a riqueza e a pobreza são meios para a corrupção dos indivíduos (421d). Assim, não lhes cabe ter uma vida regada ao luxo nem à miséria, pois ambos os levariam à perda do compromisso com a função que lhes cabe desempenhar, pondo a perder a cidade inteira. É por isso que a classe dos guardiões e dos auxiliares são as que estão sob mais forte restrição e vigilância. A eles não cabe se lambuzar com as coisas materiais que levam ao vício e a ganância, mas devem manter-se focados naquilo que lhes cabe fazer para contribuir com o bom funcionamento de toda a cidade.

A separação dos indivíduos em consonância com os dotes naturais, o processo educacional rigoroso, o controle da aquisição dos bens materiais inviabilizando a riqueza demasiada das classes dirigentes e a pobreza excessiva das demais; todas essas regras contribuem para a manutenção da ordem social. Contudo, somente os guardiões podem proporcionar a felicidade de todos os que convivem na cidade, através da manutenção de sua unidade, fazendo com que cada um assuma a função à qual foi destinado sem interferir na de outras pessoas. A cidade bem administrada é uma e não múltipla, consente que cada classe participe da felicidade conforme a sua natureza (421c).

É perceptível logo no início do quarto livro a intenção socrática em demonstrar que a tripartição não representa uma segregação das partes, mas uma tentativa de unificação do todo. Ao pensar a cidade a partir de três classes hierarquizadas e ao observar as diversas naturezas que a compõem, torna-se possível a construção de um todo harmonioso e feliz, de modo que ninguém terá mais do que lhe é devido por natureza, nem muito nem pouco, ainda assim, o suficiente para ter uma vida tranquila e certo bem-estar.

É interessante ressaltar que Sócrates, ao admitir uma cidade luxuosa, quis agradar a Glauco, que argumentou não ser possível atingir a felicidade sem o mínimo de conforto possível. Entretanto, para Sócrates, o acesso à riqueza e aos bens materiais só será permitido se forem geradores de um mínimo de bem-estar, pois a riqueza e a pobreza em excesso não serão benéficas para o indivíduo ou para a cidade. Contudo, a verdadeira felicidade não pode estar centrada nas coisas exteriores, mas nas interiores, de modo que a cidade verdadeiramente justa e feliz é aquela que, apesar da diversidade que a constitui, consegue harmonizar-se por inteiro, construindo uma perfeita unidade (420b-c).

Sócrates considera que a cidade já esteja fundada, restando apenas descortinar onde está a justiça e a injustiça e em que diferem uma da outra. Conclui, portanto, que se a cidade foi bem fundada deve ter as seguintes características: ser sábia, corajosa, temperante e justa (427d-e).

1.4 As virtudes na cidade: sabedoria, coragem, temperança e justiça

A cidade justa será constituída por 4 virtudes específicas: a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça. Sócrates propõe examinar as três primeiras e, uma vez tendo-as encontrado, o que resta será a justiça (428a).

1.4.1 A sabedoria

O argumento socrático parte do princípio de que a cidade por eles analisada parece ser realmente sábia, uma vez que é ponderada. Pois a ponderação seria uma espécie de ciência, e é exatamente pela ciência e não pela ignorância, que é possível deliberar bem sobre o que quer que seja (428b).

Feito esta observação, será então preciso identificar qual é essa ciência, por intermédio da qual a cidade pode ser considerada sábia e ponderada.

Sócrates questiona se: “Existe alguma ciência, na cidade há pouco fundámos, em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades?” (428d). Glauco responde que existe sim essa ciência na cidade por eles analisada, esta seria a ciência da vigilância, que pode ser encontrada nos chefes (428d), naqueles indivíduos que foram classificados como guardiões perfeitos e que compõem a mais diminuta classe pertencentes à cidade (428e).

A ponderação é considerada como uma espécie de ciência, não uma ciência qualquer como as que são destinadas à realização de vários ofícios, mas uma ciência mais elevada que possa estar presente tanto na cidade quanto em alguns de seus cidadãos. A ponderação, uma vez estando presente nesses indivíduos, lhes permitirá deliberar, não sobre qualquer pormenor presente na cidade, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesmo, com outros cidadãos e perante as outras cidades sejam elas amigas ou inimigas.

Devido a esta ciência, a cidade e a classe social que a possuem receberão a denominação de verdadeiramente sábias. E, dentre as três classes que compõem a cidade, aquela que faz jus a essa denominação é a menos numerosa, composta pelos guardiões perfeitos. Portanto, diz ele:

[...] é graças à mais diminuta classe e sector, e à ciência que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia, que uma cidade é fundada de acordo com a natureza e pode ser toda ela sábia. E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça, a quem compete participar desta ciência, a única dentre todas as ciências que deve chamar-se sabedoria (A REPÚBLICA, 428e-429a).

A condição apresentada para que a cidade seja sábia é que ela seja construída de acordo com a natureza²², para isso terá que ser comandada por aqueles que são detentores da virtude da sabedoria, os guardiões. Neste momento da obra, Sócrates prepara o terreno para o que veremos a partir do livro V, ou seja, a proposição de que o governante ideal é o verdadeiro filósofo. A ideia de que há um governante ideal e que este não é selecionado aleatoriamente, mas que segue uma ordem natural, parte do mesmo princípio utilizado para a fundação da cidade, ou seja, a cidade foi construída seguindo a ordem natural, a da necessidade, por isso, a tripartição da cidade foi se configurando à medida que surgiam outras necessidades: a produção, a defesa e o governo. Nesse sentido, aqueles que devem governar serão selecionados seguindo o critério natural, levando em consideração seus dotes provenientes do nascimento, ou seja, aqueles que devem assumir o comando são os que, além de possuírem uma natureza excepcional, passaram por um longo processo educacional. Por isso, a cidade perfeitamente

²² Perine (2014, p. 141) chama a atenção para o fato de que “[...] o termo natureza (*physis*) aparece duas vezes no texto, para afirmar que a cidade será criada segundo a *natureza* quando for governada pelo grupo que, por *natureza*, é minoritário na cidade. Esse grupo é justamente o pequeno grupo dos que possuem a ciência pela qual a cidade se torna sábia. O que realmente surpreende no texto, como observa Eric Voegelin, é que Platão “faz a existência de uma ordem *por natureza* depender da existência histórica do filósofo”. E a surpresa se amplia ainda mais quando se dá conta de que na *República* a existência histórica do filósofo é a única prova que Platão pode oferecer do paradigma da *kallipolis*, porque só na alma do filósofo encontra-se realizada a natureza da cidade bela e boa”.

sábria é aquela que põe em seu comando aqueles que podem contribuir para que esta se torne totalmente ordenada e justa.

1.4.2 A coragem

Sócrates considera que uma cidade será covarde ou corajosa, devido àquele setor ou aquela classe que luta e combate por ela (429b). “Logo, a cidade é corajosa numa de suas partes, pelo facto de aí armazenar energia tal que preservará através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer, que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação” (429c).

A coragem é classificada como uma espécie de salvação. A salvação “da opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade. Por ‘salvação através de todas as vicissitudes’ entendia eu o facto de uma pessoa conservar no meio dos desgostos, dos prazeres, dos desejos e dos temores, sem a abandonar” (429c).

A coragem é uma capacidade desenvolvida na mente de certos indivíduos, por intermédio da lei e da educação que os permite preservar uma opinião reta sobre o que deve ou não ser temido. Para exemplificar sua teoria de que a coragem é uma preservação, Sócrates fará uma analogia com a tintura de um tecido.

Ora tu sabes que os tintureiros, quando querem tingir a lã para ficar da cor de púrpura, primeiro escolhem, dentre todos os coloridos, uma só espécie, a branca; seguidamente preparam-na, aplicando-lhe não pequeno tratamento, a fim de que imbua dessa cor o mais possível. E então é que a mergulham no tinto. E, se alguma coisa for tingida segundo este processo, o tinto torna-se indelével, e a lavagem, com ou sem detergentes, não é capaz de lhe tirar a cor. Aquilo que o não for, sabes como fica, quando se tingem lãs de outras cores, ou até quando, mesmo a que é branca, não foi preparada (A REPÚBLICA, 429d-e).

O mesmo processo pode ser aplicado na formação da cidade boa e bela.

Supõe, portanto, que também nós realizámos uma coisa parecida, na medida das nossas forças, quando seleccionámos os guerreiros e os educámos pela música e pela ginástica. Não julgues que planeámos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas. E também para que o seu tinto não desbote como aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, de efeito mais temível

do que qualquer soda ou barrela, o desgosto, o temor e o desejo, que o são mais do que qualquer outro detergente. E, pois, a uma força desta ordem, salvação em todas as circunstâncias de opinião recta e legítima, relativamente às coisas temíveis e às que não o são, que eu chamo coragem e tenho nessa conta, se não tens nada a opor (A REPÚBLICA, 430a-b).

É exatamente para garantir que o guerreiro tenha compreendido e interiorizado em sua alma o que deve ou não ser temido, que é imprescindível que ele passe por um longo e rigoroso processo educacional, que lhe permita interiorizar as leis estabelecidas, agindo sempre de acordo com elas, e que nenhum tipo de infortúnio externo ou interno venha impedi-lo de exercer com afinco suas funções. A educação ajudará a aperfeiçoar a natureza desses soldados, ajudando-os a discernir sobre a melhor ação a realizar, seja em tempos de guerra ou de paz, seguindo sempre os parâmetros estabelecidos pelas leis e por seus superiores. É nesse sentido que Sócrates classifica a coragem como uma salvação, pois preserva tanto a cidade quanto o indivíduo de tudo o que possa levá-los a degeneração.

1.4.3 A temperança

Sócrates compara a virtude da temperança a um acorde e uma harmonia capaz de proporcionar a ordenação e o controle interno dos indivíduos. “A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, ‘ser senhor de si’, e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude” (430e). E, completa Sócrates, “Ora a expressão, ‘ser senhor de si’ não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos os casos” (431a).

A expressão “senhor de si” ou “escravo de si” referindo-se à mesma pessoa implica que aqueles indivíduos que atingiram a ordem e harmonia interior, uma vez que conseguiram dominar seus desejos mais primitivos e selvagens, podem tornar-se senhores de si, agindo deliberadamente sem serem influenciados por nenhum tipo de desejo; enquanto, aqueles que são dominados por estes mesmos desejos, agem sempre por influência destes, não sendo capazes de realizar escolhas refletidas, tornando-se por isso, escravos de si mesmos.

Segundo Sócrates esta expressão tem um significado ainda mais importante.

Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior,

chama-se a isso “ser senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (A REPÚBLICA, 431a- b).

Este argumento indica que há na alma humana ao menos dois elementos, um de natureza racional e outro irracional. O elemento irracional é maior tanto em tamanho quanto em força, porém inferior em qualidade. O que dificulta seu domínio por parte do elemento racional, é exatamente essa magnitude de tamanho e de brutalidade do irracional, porém, Sócrates faz a ressalva que, com uma boa educação, será possível ao indivíduo controlar seu lado selvagem adquirindo harmonia interior. Nesse sentido, o controle de si mesmo implica o domínio de certos desejos e prazeres, e a capacidade de deliberar corretamente sobre vários assuntos. Porém, quando o indivíduo não passa por uma educação apropriada, a ordem natural das coisas se inverte, e a parte inferior e superabundante da alma se sobressai sobre a parte superior, tornando esse homem escravo de si mesmo, posto que é incapaz de pôr ordem em seu interior, tornando-se escravo dos seus desejos e prazeres.

Da mesma forma que no indivíduo, a cidade possui, segundo Sócrates, uma parte melhor e outra pior, de modo que esta cidade “[...] é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior” (431b). Contudo, no dizer de Sócrates, “[...] sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior” (431c)²³. Dessa forma, o desejo da maioria deve ser subjugado pelos desejos e pelo bom senso dos melhores, pois somente eles farão com que a cidade se torne senhora de si mesma e também temperante.

Platão irá inverter a concepção de senso comum, ao dizer que na cidade ideal, o desejo do homem de pouca monta deve ser subjugado pelo bom senso dos que são em menor número e melhores (431d). Nesse contexto, a opinião geral é o que menos importa, o que deve prevalecer é a reta opinião daqueles de natureza superior, que por terem recebido uma boa educação, sabem definir o que é melhor para si mesmos e para a cidade.

A virtude da temperança é diferente da virtude da sabedoria e da coragem que estão presentes em classes específicas na cidade, a sabedoria está presente na classe destinado ao governo e a coragem a classe destinada a defesa da cidade; a temperança por sua vez deve estar

²³ Reis (2009, p. 28) comenta que “Platão introduz já aqui seu pressuposto de que deve haver a união de uma natureza virtuosa e uma educação propícia para o futuro governante. Tal como é desenvolvido nos Livros VII e VII, a ausência de um ou outro fator tornaria infrutífero o projeto de um bom guardião”.

presente em todas as classes sociais, e uma cidade será considerada temperante quando “[...] existir o mesmo parecer em governantes e governados, sobre a espécie de pessoas que devem assumir o poder [...]” (431e). Nesse sentido diz Sócrates:

Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo (A REPÚBLICA, 432a).

Para manter o equilíbrio de toda a cidade a temperança deve estar presente em todas as suas partes, com vistas a manter a amizade entre elas, proporcionando um acordo capaz de seguir a ordem natural das coisas. Em uma cidade ordenada, cada classe deve desempenhar bem a sua tarefa, aquela à qual foi direccionada a partir de suas habilidades naturais e que somente ela é capaz de realizar com maior perfeição. As virtudes da sabedoria e da coragem estão situadas em partes específicas da cidade sem que isso afete seu bom funcionamento. Já a temperança precisa estar presente em todos os setores, proporcionando unidade a toda a cidade através do comprometimento dos indivíduos com as tarefas que lhes são atribuídas. Dessa forma, a temperança permite o acordo necessário entre os naturalmente melhores, os naturalmente piores e o intermédio, sobre quem deve governar na cidade e no indivíduo.

1.4.4 A justiça

Após ter descoberto as virtudes da sabedoria, coragem e temperança, resta descobrir onde está a justiça. Sócrates reconhece que o percurso utilizado por eles tornou a investigação ainda mais difícil, visto que foram buscar muito longe aquilo que estava a sua frente e não percebiam. Nesse sentido, afirma que: “[...] há muito estamos a falar e a ouvir falar sobre o assunto, sem nos apercebermos de que era da justiça que de algum modo estávamos a tratar” (432e). A justiça, nesse momento da obra, é caracterizada como um dos princípios fundadores da cidade ideal, “[...] esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma de suas formas, a justiça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te

lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual sua natureza é mais adequada” (433a).

Para justificar sua afirmação Sócrates diz basear-se no que haviam estabelecido anteriormente, quando concordaram que o que restava na cidade após terem descoberto as virtudes da temperança, coragem e sabedoria seria a justiça. Acrescenta, ainda, que a justiça é o que dá a todas essas qualidades a força para se constituírem e as preserva enquanto estiver presente nelas (433c). Entretanto, segundo Sócrates,

[...] se fosse preciso julgar qual dessas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não reear, ou a sabedoria e vigilância existente nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros (A REPÚBLICA, 433c-d).

Sócrates apresenta um quadro de virtudes em que a justiça é hierarquicamente superior às demais, porém, isso não significa que na construção de uma cidade boa e perfeita seja realmente necessário escolher entre uma ou outra. Ao contrário, o que podemos perceber ao longo de *A República* é que cada uma dessas virtudes,²⁴ cumpre uma função específica e juntas contribuem para que a justiça seja implantada no interior da cidade.

Prosseguindo na busca pela virtude da justiça, Sócrates acrescenta que os chefes da cidade devem ser incumbidos de administrar a justiça, de modo que seja primordial ao bom juiz evitar que os cidadãos se apropriem dos bens alheios ou sejam privados dos seus próprios bens (433e). Em razão disso cabe ao chefe vigiar, a fim de que na cidade, cada um ocupe a função que lhe é própria e não venha a encarregar-se de outras para as quais não possua habilidades naturais. Quando isso acontece, a cidade torna-se ordenada, boa e justa; contudo, o maior prejuízo para a cidade não é um pedreiro assumir o ofício de um carpinteiro, mas um artífice qualquer passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro, que não tenha uma natureza excepcional ou não tenha passado por uma educação superior, venha a incumbir-se do governo da cidade (434a-b). Isso seria a maior injustiça, pois subverte a ordem natural das coisas, o

²⁴ Como comenta Mattéi (2010, p.136) “Logo que a justiça intervém, em quarta, para unificar o acorde perfeito das três virtudes da alma salvaguardando sua especificidade, ou seja, sua hierarquia, obtém-se um sistema de virtudes ao qual Santo Ambrósio dará o nome de canônico: as virtudes cardeais. Sócrates o repetirá duas vezes: a justiça é somente, para cada uma das virtudes consideradas, a posseção de seu bem próprio e o cumprimento de sua única tarefa”.

princípio pelo qual a cidade foi fundada: um homem, uma função, aquela que lhe é apropriada por natureza.

As conclusões alcançadas a respeito da justiça na cidade terão que ser confirmadas a partir da análise sobre o indivíduo, pois, como Sócrates havia acordado anteriormente com seus interlocutores, uma vez descoberta a justiça em um de seus possuidores de maior extensão, isso permitiria visualizá-la com mais facilidade, também em um possuidor de menor tamanho, no caso, o indivíduo (434d). Assim, Sócrates sugere a existência de uma relação de homologia entre a cidade e o indivíduo; “E pareceu-nos que tal possuidor era a cidade, e assim fundámos uma o melhor possível, perfeitamente cientes de que a justiça estaria nela, se fosse boa. Aquilo que aí se revelou, vamos transferi-lo para o indivíduo, e, se se acertar, bom será” (434e). Se for constatada essa homologia e o indivíduo possuir as mesmas qualidades e funções que a cidade, e se for considerado justo naquilo mesmo em que a cidade é justa, então esse princípio que foi estabelecido como justiça para a cidade poderá ser confirmado (434e-435a).

1.5 A alma tripartite

Partindo do princípio de que existe uma homologia entre a cidade e a alma, Sócrates afirmar que: “o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (435b). Logo, a cidade foi considerada justa a partir do momento em que se constatou ser composta de três partes, as quais foram constituídas com o intuito de agregar, no interior da cidade, três espécies de naturezas com habilidades diferenciadas. Da mesma forma, o indivíduo que tiver em sua alma as mesmas espécies de naturezas: sábia, corajosa e temperante, receberá a mesma denominação que a cidade, ou seja, será considerado justo (435b).

Para que a analogia das letras grandes e pequenas possa ser considerada como verdadeira é preciso que a alma possua as mesmas características e as mesmas qualidades (virtudes) que a cidade possui, portanto, tendo sido a cidade dividida em três partes, implica dizer que, necessariamente, a alma terá que ser tripartida (435c). Esse é um primeiro argumento em defesa da tripartição, porém, não pretendemos aqui definir se Platão conclui em seu pensamento, ser a alma una ou trina, o que pretendemos compreender é o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma em *A República*. Por que Platão esboça essa teoria? Seria a teoria da tripartição da alma um instrumento para justificar a teoria de um governo filosófico?

Na sequência da investigação sobre a natureza da alma, Sócrates esclarece que o método de investigação que fora utilizado seria ineficiente para desvelar a natureza da alma, para tal, seria necessário seguir um outro percurso, um caminho mais longo e mais difícil (435d).

Qual é esse caminho mais longo que poderia desvelar a verdadeira natureza da alma? O caminho mais longo a que Sócrates se refere, só será explicitado nos livros centrais de *A República* V, VI e VII, esse caminho recorre a explicações sobre a realidade ou sobre a natureza das coisas nelas existentes, exigindo que a investigação passe das observações dos aspectos físicos ou empíricos da realidade, para centrar-se em observações metafísicas. Caminho que Sócrates e Glauco não estão dispostos a percorrer nesse momento. Nesse caso, é preciso salientar que as análises a serem realizadas até o final do livro IV não terão um efeito conclusivo sobre o problema.

O segundo argumento em defesa da tripartição da alma defende que as características de uma cidade são provenientes do caráter dos cidadãos que nela habitam.

Por ventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade? Não é, efetivamente, de nenhum outro lado que elas para lá vão. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provinha dos habitantes das cidades, que são acusados de ter esse temperamento, como os da Trácia e da Cítia e de quase todas as regiões setentrionais; ou o gosto pelo saber, que poderia atribuir-se de preferência ao nosso país; ou o amor das riquezas que não deixariam de imputar aos fenícios e aos Egípcios (*A REPÚBLICA*, 435e-436a).

No entendimento socrático, as características gerais que uma cidade possui e o modo como ela será denominada: sábia, corajosa, temperante, gananciosa etc., depende do tipo de natureza predominante em seus cidadãos, principalmente naqueles que serão responsáveis pela administração desta cidade. Nesse sentido, pensar em uma alma tripartida significa dizer que cada um de seus elementos possui capacidade para engendrar naturezas com diferentes modos de ser e de estar no mundo, com desejos e motivações que as direcionam para ações distintas. Por esse motivo, a cidade, a princípio, tem sido considerada como tripartite pela necessidade de agregar, de forma ordenada, todas as naturezas existentes em seu interior. Tais naturezas contribuiriam, a partir das funções que lhe fossem designadas, a manter economicamente a cidade, bem como defendê-la ou governá-la.

Em consonância com o exposto, as características atribuídas à cidade são provenientes dos atributos presentes na alma dos indivíduos²⁵, de modo que uma cidade sábia deriva de um governante que tenha atingido a virtude da sabedoria, conhecimento que lhe permite agir aplicando a justiça em todas as partes da cidade. Já as cidades em que prevalece o gosto pela honra, riqueza dentre outras características da mesma espécie, também derivam das características presentes na alma dos governantes e dos governados. Tal argumento será retomado e ampliado nos livros VIII e IX, onde serão expostos os regimes de governo e o homem correspondente a cada um deles, demonstrando que a passagem de um regime para o outro ocorre a partir do processo de degeneração da alma humana e da má educação a que fora submetida.

O terceiro argumento em defesa da tripartição da alma pretende descobrir se, ao executarmos uma ação, a executamos por intermédio de cada um dos elementos distintos da alma, ou seja, se compreendemos graças ao elemento racional; se nos irritamos devido ao elemento irascível; se desejamos os prazeres referentes a nutrição, a geração, dentre outros da mesma espécie por intermédio do elemento irascível; ou se cada uma destas ações é praticada pela alma inteira (436b).

Para solucionar esse dilema, Sócrates faz a seguinte afirmação “É evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa. Por consequência, se descobrirmos que tal facto ocorre neste caso, ficaremos a saber que não havia um só elementos, mas mais” (436c). Esse princípio escolhido por Sócrates para a análise do problema é denominado por alguns comentadores como princípio de “contradição²⁶” ou de “não-contradição²⁷”, é um argumento lógico, que

²⁵ Sobre esta passagem da obra, Reis (2009, p. 33) argumenta que ela nos indica “[...] todo o caráter ético-político da presente investigação de Platão e de sua filosofia: se aquilo que se encontra no plano maior da cidade tem sua origem *no homem particular*, então o arranjo interno de cada alma vai refletir-se nas relações dos indivíduos entre si e determinar o caráter da cidade”.

²⁶ De acordo com Mattéi (2010, p. 138-139) “Para descobrir se essas três atividades são distintas ou se reduzem a uma única, a da alma inteira, Platão usará um princípio lógico, e não mais psicológico. [...] Se efeitos contrários no homem e na cidade forem descobertos, será preciso supor causas contrárias dependendo de princípios múltiplos. Platão interpreta sob uma forma puramente causal o princípio de contradição: não ‘as mesmas causas produzem sempre os mesmos efeitos’, mas, de maneira complementar, ‘a efeitos diferentes, causas diferentes’ pois um princípio único não poderia engendrar efeitos distintos”.

²⁷ Oliveira (2013, p. 121/122) sugere que: “O argumento que Sócrates no interior do diálogo mobiliza para estabelecer essa concepção da alma como sendo uma estrutura tripartite e fundamentalmente complexo é o argumento das motivações psicológicas conflitantes. O ponto de partida da argumentação socrática é o enunciado do princípio de não-contradição que estabelece de forma inconcussa que uma única e mesma coisa não pode experimentar, ser ou fazer coisas contrárias ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”.

objetiva demonstrar, em ambos os casos, que um sujeito ou um objeto não pode executar, ao mesmo tempo, duas ações contrárias na mesma de suas partes em relação ao mesmo objeto.

Tendo estabelecido este princípio, Sócrates busca demonstrar que é impossível o mesmo objeto estar parado e em movimento na mesma de suas partes ao mesmo tempo (436c). Explicando que um homem que está parado, mas a mexer as mãos e a cabeça não pode estar parado e em movimento ao mesmo tempo, mas sim uma parte desse homem se encontra imóvel e outra em movimento (436d). Seguindo a mesma linha de raciocínio, Sócrates cita o caso de um pião que, aparentemente, pode dar a impressão de estar parado e em movimento em sua totalidade e ao mesmo tempo quando este gira em torno de uma ponta fixa em um mesmo sítio (436d); porém, tais impressões podem estar equivocadas, já que não seria nas mesmas partes que este objeto estaria parado e em movimento, uma vez que possui um eixo e uma circunferência, e que em relação ao primeiro estaria imóvel, mas em relação ao segundo move-se em círculo (436e).

No início da investigação, Sócrates já afirmava ser a alma composta por três elementos, cada um com uma finalidade diferente, compreender, irritar-se e desejar; o que ele pretende descobrir é se tais ações ao serem realizadas são estimuladas por cada uma dessas partes individualmente ou se são realizadas pela alma inteira. Porém os exemplos citados demonstraram que, no caso do homem e do pião, as ações foram realizadas por partes distintas de um mesmo objeto, uma vez que, segundo Sócrates, seria impossível a uma pessoa ou a um objeto realizar ações tão diferentes simultaneamente; com isso, se ações contrárias são realizadas ao mesmo tempo, obrigatoriamente este objeto deverá ser composto de várias partes, cada uma impulsionando para um tipo de ação.

Estabelecido este ponto, resta saber se o princípio acima descrito, também poderá ser aplicado à alma humana e as suas partes, ou seja, se tais partes possuem capacidade de individualmente impulsionar as ações atribuídas às suas naturezas ou se as ações são impulsionadas pela alma inteira. Sócrates elenca, então, algumas ações contrárias como acenar com a cabeça ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou recusá-la, chamar a si ou repelir (437b). Se estas ações pudessem ser realizadas em momentos distintos, mesmo que relacionadas a um mesmo objeto, a alma poderia realizá-las por inteiro, pois em um momento poderia desejar alguma coisa e posteriormente chegar à conclusão que este desejo, se fosse concretizado não seria o melhor para si, e em um momento posterior, vir a repelir esse mesmo desejo. O que impediria a alma a agir como um todo é o fato de Sócrates ter colocado como condição que as ações deveriam ser realizadas ao mesmo tempo, referentes a um mesmo objeto, o que o levaria

a concluir que as partes da alma, além de terem, por natureza, características diferentes, devem ser as fontes motivadoras das ações a elas atribuídas.

Sócrates argumenta que existem na alma humana desejos que demandam por realização imediata, da mesma forma em que existem nela impulsos que a impedem de concretizar esses desejos (437c). Sócrates divide os desejos em duas categorias: os desejos em si mesmos, que impulsionam a alma para uma ação que visa a satisfação de uma necessidade puramente natural, como por exemplo o ter sede e ter fome. A satisfação de tais desejos é essencial, pois contribui para a preservação da vida. A segunda forma de desejos se relaciona à busca de uma necessidade específica como o desejo de uma determinada bebida ou uma comida com certo requinte, desejos que impulsionam a ação em função de determinadas qualidades que poderiam ser atribuídas ao objeto (437e).

Sócrates argumenta que “a sede em si não é relativa a muita ou pouca bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si” (439a). Dessa forma, a alma de alguém que se encontra sedento, não aspira nada além que não seja beber, matar a sede (439b). Os desejos que impulsionam para a satisfação imediata são descritos por Sócrates como sendo de natureza selvagem, animalesca buscando somente sua satisfação sem demandar nenhuma reflexão sobre o ato. Porém, quando existe na alma uma demanda oposta, a de recusar a beber mesmo que se tenha sede, implica que deve existir um outro elemento que impeça a alma de realizar tal ação (439b-c).

Os exemplos supramencionados demonstram que existem na alma certos impulsos que nos direcionam para ação, ao mesmo tempo em que existem outros que nos impedem de realizá-la, o que leva a crer que a alma é constituída ao menos por dois elementos: um que impulsiona a realização do desejo, seja em si mesmo ou relativo a algo em particular; e um segundo elemento, que impede que tais desejos sejam realizados. Os impulsos que nos levam a recusar alguma coisa provêm dos raciocínios e da sua capacidade de reflexão, que possibilita decidir se tal ação é boa ou prejudicial para o indivíduo. O outro elemento deriva do estado mórbido da alma, que impele e arrasta o indivíduo para uma ação sem ponderar sobre as consequências de sua realização, a prioridade é sempre o prazer que se atinge com a realização do desejo (439d).

Nesse sentido, diz Sócrates,

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos (A REPÚBLICA, 439d).

Sócrates identifica esses elementos presentes na alma, a partir de dois pontos principais: primeiramente, propõe que existam na alma fontes de motivações que direcionam a alma para ações contrárias, em relação a um mesmo objeto e ao mesmo tempo; em seguida, estas motivações são consideradas como fontes de conflito²⁸ no interior da alma, contenda entre dois elementos que lutam enquanto forças antagônicas para ver quem prevalece sobre o outro.

Na teoria psicológica apresentada por Platão em *A República*, a razão e os desejos são estados da alma totalmente opostos entre si, a concupiscência busca sempre a satisfação do que há de mais passional e selvagem no ser humano, enquanto o raciocínio busca regular esses impulsos impedindo que eles se concretizem. Dessa forma, cada um dos elementos da alma torna-se responsável por uma ação e, muitas vezes, essas ações tornam-se conflitantes entre si, impondo que a alma seja capaz de resolver internamente esses conflitos para que possa viver de forma harmoniosa.

A teoria psicológica apresentada por Platão em *A República* sugere que a resolução desse conflito só será possível com a presença de um terceiro elemento, o irascível, através do qual nos irritamos (439e). Resta saber se este elemento é da mesma natureza que o racional ou do concupiscível, ou ainda se possui uma natureza individual diferentes dos dois elementos a pouco descobertos.

A fim de esclarecer esta dúvida, Sócrates faz referência à história de um certo Leôncio, filho de Agláion,

[...] que ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo (*A REPÚBLICA*, 440a).

E a seguir, conclui que

[...] em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a

²⁸ Annas (2012, p. 73), comenta que “Um dos mais famosos trechos de Platão é sua divisão da alma em três “partes” ou aspectos na *República*. Sendo um corpo animado, eu funciono como uma unidade, mas contendo diferentes fontes de motivação, algo que fica claro quando elas entram em conflito. Platão imagina uma pessoa sedenta que deseja beber mas se contém, porque a bebida seria ruim para ela. (O motivo não é especificado; beber pode lhe ser nocivo de muitas maneiras diferentes.) Não se trata simplesmente do tipo de conflito que surge de se querer fazer duas coisas em um espaço de tempo que comporta somente uma delas. Na verdade, o conflito aqui é entre dois *tipos* diferentes de motivações; o desejo simplesmente vai para o que eu quero *agora*, sem pensar no que acontecerá mais tarde, enquanto a motivação para conter-se vem de uma percepção do que é bom para mim a longo prazo”.

cólera se tornará aliada da sua razão. Mas não creio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reações em ti, nem tão pouco nos outros (A REPÚBLICA, 440b).

Ao introduzir o ardor como elemento intermediário com toda a sua potência de indignação, Pappas (2017, p. 157) entende que Platão pretende oferecer “[...] ao impulso racional uma estratégia para o bom comportamento. Uma vez que a raiva tenha sido treinada, ela pode impor a lei moral dentro da alma do indivíduo, porque corresponde aos apetites em força”. Nesse sentido, a presença de um terceiro elemento parece ser indispensável para a realização de uma ação moralmente boa, à medida que é o elemento intermediário que possui a potência de indignar-se com os maus feitos da parte concupiscente. Uma vez que há o questionamento do instinto desejanste por parte do ardor, cabe à razão tomar as devidas providencias e indicar a melhor ação a ser realizada.

A ira não é descrita por Sócrates como um sentimento de ódio ou de rancor, mas como uma nobre indignação, que se manifesta e toma partido das causas justas, se alguém é punido por alguma injustiça cometida, não se rebela contra isso, porém se um indivíduo é injustiçado, certamente se indignará contra esse fato (440d).

Como podemos ler em *A República*, a ira possui uma natureza diferente do desejo e da razão, mas está naturalmente mais próxima da razão do que dos instintos passionais, tomando armas e lutando ao seu lado para combater o estado mórbido da alma, que com sua voluptuosidade pode arrastar a alma inteira à ruína (440e).

Seguindo a mesma lógica atribuída às classes sociais da cidade, em que a classe dos guerreiros se submete facilmente às ordens dos governantes e está sempre disposta a auxiliá-los, Sócrates submete a ira aos ditames da razão, devendo sempre seguir suas diretrizes e nunca se revoltar contra ela. Nesse sentido, a ira também se apresenta como auxiliar da razão e com essa união torna-se mais fácil controlar os instintos e os desejos que querem dominar as ações humanas.

Da mesma forma que a cidade foi considerada justa quando cada um, em sua respectiva classe social, executava sua tarefa, também o indivíduo será considerado justo, quando cada uma das partes de sua alma, desempenhar a sua tarefa específica. Compete, segundo Sócrates, “à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda”, competindo à cólera cumprir as suas ordens e ser a sua fiel aliada (441e).

Sendo estas duas partes instruídas e educadas adequadamente, poderão dominar o elemento apetitivo, a maior parte da alma e mais insaciável por riqueza; unidas devem sempre

manter-se atentas e vigilantes mantendo o apetitivo sobre seu controle para que esta parte da alma seja capaz de cumprir a sua tarefa (442a-b).

Apesar de ser um elemento irracional, o irascível, caso seja submetido a uma boa educação, será capaz de dominar seu lado mais instintivo, submetendo-se facilmente às ordens da razão, com isso, o *thumos* poderá auxiliar a razão no combate aos apetites selvagens. Sem a contribuição do elemento irascível ou se a alma fosse constituída apenas de duas partes, a diferença de tamanho entre elas se tornaria muito desproporcional, de modo que a parte apetitiva seria muito maior que a parte racional tanto em tamanho quanto em força. Ao que parece, esse elemento intermediário funciona como se fosse o fiel de uma balança, o lado para o qual ele se direcionar, será o lado vencedor, ou seja, caso não passe por um processo educacional que lhe permita criar bons hábitos, provavelmente tenderá para os apetites selvagens, e se isso acontecer, a parte racional terá muita dificuldade ou seria até mesmo impossível para ela, obter o controle da alma, permitindo ao apetitivo assumir esse controle, o que subverteria a ordem natural das coisas. Entretanto se a educação for coerente e cumprir o seu papel de impor ao elemento irascível bons hábitos, certamente ele se direcionará para o lado da razão, possibilitando a esta assumir o governo da alma.

Como o elemento da ira mostrou-se diferente do racional e da concupiscência, conclui-se que, tal como a cidade era composta por três classes sociais - a negociante, a auxiliar e os governantes - também a alma seria composta de três partes, de modo que o elemento irascível, de acordo com sua natureza e sendo bem educado se portará, em qualquer situação que seja, ao lado da razão como seu auxiliar.

1.6 A homologia entre a cidade e o indivíduo

Como vimos, a cidade foi dividida em três classes sociais distintas, cada uma responsável por assumir uma tarefa objetivando tornar a cidade cada vez mais uniforme, pois todos estariam trabalhando em prol de uma mesma finalidade. Partindo desta perspectiva, a tripartição da alma tem como escopo definir quais funções cada uma de suas partes está apta a realizar para que também a alma se torne una. O objetivo da tripartição não é proporcionar a segregação da alma ou da cidade; ao contrário, sua finalidade é compreender o funcionamento de ambas para, em seguida, poder harmonizá-las através de uma educação perfeita.

Para Sócrates, havendo na cidade e na alma as mesmas partes e em número igual, a alma deve ser sábia e corajosa naquilo mesmo em que a cidade é. Assim, o homem torna-se justo da mesma maneira que a cidade se torna justa; a cidade era justa pelo fato de cada um executar

nela a sua tarefa, em cada uma das suas três classes. Da mesma forma, a justiça estará presente na alma quando cada uma de suas partes desempenhar sua função (441c-e).

A conclusão é que existe uma certa homologia entre a cidade e a alma, já que a investigação comprovou que em tudo elas são idênticas; tanto a alma de cada indivíduo quanto a cidade são constituídas de três partes, de modo que as partes da alma devem comportar-se, no que se refere à virtude, da mesma forma que a cidade. A cidade era justa quando, em cada uma de suas classes, os cidadãos que as compunham realizavam suas atividades sem interferir nas classes superiores. No mesmo sentido, a alma será justa, quando suas partes executarem bem a sua tarefa, sem se revoltar umas contra as outras.

Na alma, em conformidade com o que foi concluído a respeito da cidade, os elementos assumirão sua função em consonância com sua natureza, de sorte que compete à razão governar, uma vez que possui a virtude da sabedoria, que lhe permite deliberar bem, assim como aquele que assumia a função de comando na cidade tinha como obrigação governar em prol da coletividade, gerando bem-estar e felicidade à cidade toda, sem privilegiar nenhuma de suas classes em particular. E a cólera, assim como os guerreiros se submetiam e auxiliavam os governantes, deve também se submeter aos ditames da razão e auxiliá-la no combate aos desejos inferiores.

Da mesma forma que havia uma hierarquia no interior da cidade e uma minoria constituída por dotes naturais superiores deveria governar, a alma é composta por uma hierarquia, onde sua parte superior e melhor deve dirigir as demais. Igualmente, compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e compete à cólera ser sua súdita e aliada. Para educar e harmonizar as duas referidas partes, teremos uma mistura da ginástica e da música: “uma fortalecendo-a e alimentando-a com belos discursos e ciência e, outra, abrandando-a com boas palavras, domesticando-a pela harmonia e pelo ritmo” (442a).

O elemento racional e o irascível, se bem instruídos no que lhes compete, dominarão o elemento concupiscível, descrito por Sócrates como a maior parte da alma, para que este não se torne maior e mais ganancioso, evitando, com a devida vigilância, que este possa subverter o indivíduo como um todo (442b). Ambas, a razão e a ira, protegerão a alma e o corpo dos inimigos internos e externos, uma deliberando e a outra combatendo e executando com coragem as ordens.

Assim, as virtudes presentes na alma se organizam da mesma forma que na cidade (442b-443b):

1. O indivíduo é corajoso pela parte irascível, quando preserva os ditames da razão em qualquer situação que seja, sobre o que é digno de ser temido ou não;

2. O indivíduo é sábio pela pequena parte que governa o seu interior, e fornece as instruções adequadas para uma boa ação, essa parte possui a ciência que convém a cada um dos três elementos.
3. O indivíduo é temperante quando há um acordo entre os elementos inferiores da alma em se submeterem à razão sem se revoltar contra ela, proporcionando harmonia e amizade no interior do indivíduo.
4. O indivíduo é justo devido à mesma máxima tantas vezes repetida. A causa de o indivíduo agir sempre bem, está no fato de nele, cada um dos elementos executar a sua tarefa.

1.7 A justiça e a injustiça no livro IV

A justiça, ao que parece, diz Sócrates:

[...] não diz respeito à actividade externa do homem, mas à interna, aquilo que é verdadeiramente ele e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, - só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política, ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela à acção que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta acção; ao passo que denominará de injustiça a acção que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside (A REPÚBLICA, 443d-444a).

As conclusões a respeito da tripartição da alma humana e da cidade apresentam-se como uma espécie de justiça; como uma justiça aplicada à ação, que tem como finalidade ordenar e unificar internamente tanto o indivíduo quanto a cidade. Platão demonstra, em primeiro lugar, uma preocupação com as coisas interiores, pois se a alma não for ordenada através das virtudes apropriadas, jamais suas ações enquanto cidadãos serão acertadas. Platão exige que alguns indivíduos, principalmente os que irão assumir o governo, adquiram um equilíbrio interior, que sejam capazes de decidir com sabedoria e justiça o melhor para a cidade.

O paralelismo entre a cidade e o indivíduo, de acordo com Mattéi (2010, p. 137), “[...] apóia-se em um postulado ético: os costumes de uma cidade vêm dos costumes de um cidadão,

isto equivale a dizer que, para construir a cidade justa, não se deve mudar a cidade, mas os cidadãos [...]”. A justiça política, nesse sentido, está intimamente relacionada ao campo da moralidade, não há uma separação entre ambas, a justiça no âmbito público é apenas uma continuidade ou uma ampliação da justiça particular. O que demonstra que a cidade justa só será verdadeiramente justa quando houver uma reestruturação, não apenas da organização social entre aqueles que devem comandar e aqueles que devem ser comandados; mas antes disso, é preciso reformular a própria estrutura educacional que ajuda na formação ética e política dos cidadãos.

É importante lembrar que até o livro IV, as conclusões a respeito da justiça são apenas provisórias, visto que o que está sendo abordado é a justiça na esfera de uma cidade ideal, sendo que nos livros posteriores essa análise terá continuidade e Sócrates terá que demonstrar aos seus interlocutores, Gláucon e Adimanto, se a justiça segue os mesmos parâmetros do que fora agora assentido no contexto de uma cidade concreta.

A injustiça, por sua vez, apresenta-se como:

[...] uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual convém a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora são estas alterações, estas perturbações e desvios que resultam na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de modo geral, toda a maldade (A REPÚBLICA, 444b).

Para Sócrates, a injustiça consiste em um desacordo, uma incapacidade “[...] em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros” (444d). Nesse caso, a alma injusta é uma alma doentia, repleta de vícios e de ignorância, visto que as partes que a compõem não se submetem à ordem natural das coisas. De modo contrário, na alma justa a razão é quem comanda, pois nasceu habilitada para tal, enquanto as outras partes se submetem ao seu comando permitindo ao indivíduo tornar-se justo e virtuoso. Assim, na concepção socrática, “[...] a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma; a doença, uma enfermidade, fealdade e debilidade” (444e). Dito de outra maneira, a alma justa é saudável, senhora de si mesma, enquanto a alma injusta é repleta de enfermidades e escrava de seus desejos e impulsos irracionais.

Platão propõe uma rigorosa vigilância através de uma educação perfeita, para que nem a alma humana nem a cidade venham a se desvirtuar, pois, se isso acontecer, será impossível evitar que a cidade ou o indivíduo se tornem injustos. Talvez por isso tenha se proposto a criar

idealmente uma cidade em logoi, ao invés de analisar a justiça e a injustiça em uma cidade já existente, por perceber a dificuldade de reordenar almas viciadas, comandadas pela ganância e pela concupiscência. Ou ainda, talvez tenha percebido a impossibilidade de reestruturar uma cidade totalmente corrompida. Assim, para combater a injustiça, acredita ele, seria preciso ter a clareza de como essa pode surgir na alma e na cidade.

Para discutir o tema da justiça nestes livros iniciais em *A República*, Sócrates partiu do pressuposto de que a justiça seria valiosa por si mesma e por suas consequências, porém é importante destacar que até o final do quarto livro, a abordagem realizada por Platão teve um caráter provisório, pois a metodologia de investigação até então utilizada não daria conta de desvelar a natureza dos objetos por eles investigados. Além do mais, Sócrates dedicou-se à análise do surgimento da justiça na cidade e no indivíduo, deixando para um outro momento a investigação sobre a essência da justiça.

Pensar a justiça como sendo valiosa em si mesma e em suas consequências requer que Sócrates não se atenha, exclusivamente, em pensar numa cidade idealmente justa, mas que seja capaz de trazer elementos para a reflexão que permitam demonstrar como uma cidade dessa natureza poderia vir a existir na prática.

Para concluir provisoriamente nosso primeiro capítulo, gostaríamos de salientar que a teoria da tripartição desenvolvida nos quatro primeiros livros da *República*, ao que parece, buscou demonstrar o modo ou os modos de manifestação da justiça tanto no interior da cidade quanto no interior do indivíduo. Em primeiro lugar, analisou-se a cidade que, por possuir uma maior estrutura de funcionamento, tornaria mais fácil visualizar a justiça e a injustiça em seu interior. Para tal, foi preciso construir uma cidade em logoi, que inicialmente era bastante elementar e, aos poucos, devido a algumas necessidades supérfluas, mas que segundo Gláucon seriam importantes para propiciar felicidade aos cidadãos, teve que ser ampliada e, com isso, construiu-se uma cidade maior e mais luxuosa. A expansão da cidade possibilitou que esta fosse estruturada de modo tripartite, permitindo a hierarquização entre as funções e uma rigorosa divisão social do trabalho. A tripartição da alma, por sua vez, tornou possível determinar a natureza humana predominante em cada indivíduo e, com isso, distribuí-los nas funções mais compatíveis às suas naturezas. Com essa hierarquização das funções há também a exigência de fazer uma separação entre aqueles que devem governar e os que serão governados.

Entretanto, em nosso entendimento, a teoria da tripartição não tem como propósito demonstrar que a cidade e a alma humana são constituídas de forma múltipla, ao contrário, esses elementos, se bem direcionados pela educação e pelas virtudes apropriadas a cada um deles, podem contribuir para construir a unicidade da cidade e do indivíduo. Essa unidade e

ordenação acarretam aquilo que foi deliberado como justiça, ou seja, os indivíduos que convivem em uma cidade devem compreender que, para a cidade ser justa e feliz, cada classe deve exercer a sua atividade própria e não desejar assumir funções que não condizem com suas habilidades naturais, pois isso levaria ao caos e a injustiça.

CAPÍTULO II

A CONCRETIZAÇÃO DA CIDADE JUSTA: A UNIÃO DA FILOSOFIA COM O PODER POLÍTICO

A cidade pensada por Sócrates e seus interlocutores nos primeiros livros de *A República* tinha como objetivo construir um modelo de constituição que fosse perfeitamente justa. Todavia, a partir do livro V os irmãos Glauco e Adimanto não mais se conformam com esse tipo de exposição e solicitam que seja dado um novo direcionamento para a investigação. Para eles, é o momento de pensar como esse projeto poderia ser implementado na prática (471c).

Sócrates recorda que a análise relativa à natureza da justiça, da injustiça e do homem perfeitamente justo ou injusto teve como finalidade construir um paradigma, um modelo de justiça e de felicidade no âmbito público ou privado, seu objetivo nunca foi provar que tal projeto poderia ser concretizado (472c-e). Ainda que esta observação seja verdadeira, tudo indica que seja uma boa oportunidade para Sócrates tentar convencer os incrédulos de que maneira este projeto poderia ser o melhor e o mais benéfico para todos os que convivem na cidade, governantes e governados.

Antes de tentar redirecionar o debate, Sócrates alerta que: “é da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras” (473a). Nesse sentido, é preciso ter em mente que nem tudo o que foi proposto em palavras poderá ser implantado na prática (473a); contudo, diz Sócrates, “se formos capazes de encontrar maneira de fundar uma cidade o mais aproximado que é possível da nossa descrição, proclama que descobrimos como é possível que as tuas normas se concretizem” (473b).

Apesar de reconhecer a impossibilidade de criar na prática uma cidade idêntica àquela construída em logos, Sócrates acredita existir ao menos uma mudança significativa a ser implementada visando corrigir os principais erros cometidos pelas cidades de seu tempo; tal mudança implica diretamente na escolha daqueles que irão administrar as leis e os costumes da cidade. Alteração esta de difícil aceitação, mas sem a qual a cidade jamais poderia ser concretizada. Para Sócrates, de todas as proposições feitas por ele até o momento, a que pretende sugerir pode levá-lo a ser vítima das maiores troças e até mesmo de desprezo (473c).

A proposta escandalosa²⁹ a que Sócrates se refere afirma que:

²⁹ O professor Roberto Bolzani Filho na introdução de *A República* traduzida por Anna Lia Amaral de Almeida Prado (2014, XXIV), comenta que “O argumento de *A República* não é difícil de formular: uma cidade só será justa se puder ser verdadeira, apresentando-se como expressão da realidade. Somente

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efectivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública (A REPÚBLICA, 473d-e).

Sócrates atrela a boa administração da cidade, a implementação da justiça e da felicidade pública ou privada a um governo composto por filósofos genuínos. É importante observar que ele não exige simplesmente que sejam filósofos, mas que o sejam em sentido restrito, daquilo que Sócrates, ou melhor, Platão entende por filosofia³⁰.

Antes de propor o governo dos filósofos, Platão constrói uma gama de argumentos preparando terreno para apresentar sua sugestão para uma boa administração pública. A proposta de um governo constituído por filósofos se contrapõe à forma como as cidades de seu tempo eram administradas, onde os indivíduos com um grau de conhecimento mais elevado não eram valorizados pelo processo político em virtude de não ser exigida uma preparação específica para a atuação nos mais altos cargos públicos. O governo dos filósofos tem como finalidade recomendar um resgate daqueles que detêm o conhecimento para primeiro plano da política, pois seriam eles, segundo Platão, os mais sábios e os mais capacitados para consolidar uma constituição verdadeiramente justa.

O governo filosófico é o que possibilita a concretização da cidade ideal, ou seja, se esta puder se realizar na prática, deve-se começar redefinindo quem possui habilidades necessárias para assumir o poder. Com o paralelismo apresentado entre a alma e a cidade demonstrou-se a existência de uma hierarquia em ambos os casos, de modo que a cidade necessitava de várias

o conhecimento dessa realidade pode, portanto, proporcionar a compreensão de como essa cidade deve ser. Consequentemente, seu governo só pode caber, de direito, a quem detém tal conhecimento. Este é o filósofo que deve, portanto, governar. Esta é a tese nuclear do diálogo e certamente a mais escandalosa. Quando a enuncia, Sócrates sabe que será motivo de desprezo e risada (437d), isto é, Platão tem plena consciência de quão surpreendente é essa afirmação para uma sociedade acostumada a “filósofos” que, quando não são nocivos, são inúteis. Assim, a tarefa que agora se impõe, sobretudo perante a cidade que se oferece aos olhos do leitor contemporâneo do filósofo, acostumado a associar essa palavra a algo ao mesmo tempo vago e negativo, é fazer uma defesa da filosofia e um esclarecimento a respeito do que ela realmente é, de seu verdadeiro significado”.

³⁰ De acordo com Pappas (2017, p. 195), a defesa de um governo de filósofos, exige que Platão elabore uma concepção de filosofia; em seu entendimento, é para construir essa justificativa que Platão abordará os tópicos relacionados a metafísica e a epistemologia.

funções para que viesse a existir e a funcionar de modo ordenado, sendo estas funções agrupadas em três categorias: a dos produtores, dos guerreiros e dos governantes. Essa organização administrativa da cidade, como vimos, estava na dependência do modelo de tripartição da alma, onde o elemento predominante em cada indivíduo seria o critério definidor de sua posição na estrutura da cidade. Nessa estrutura hierarquizada os indivíduos considerados como superiores, nos quais prevalecem a virtude da sabedoria, seriam reconhecidos como os verdadeiros filósofos, aqueles mais habilitados a assumir o comando da cidade.

Platão constrói em *A República* uma certa crítica aos regimes políticos das cidades que imperam em seu tempo, principalmente ao contexto da democracia ateniense que não priorizava, ao escolher os cargos mais importantes da administração pública, um conhecimento mais aprofundado sobre a política. Esses cargos eram escolhidos por sorteio, o que permitia a qualquer indivíduo livre que tivesse direito a cidadania, caso fosse escolhido, mesmo sem uma preparação adequada para tal, exercer uma função pública. Platão já havia salientado anteriormente que a justiça na cidade consiste em cada um executar a função que lhe é apropriada por natureza, sem se intrometer na dos outros; com isso, desejava salientar que nem todo cidadão está apto a exercer funções administrativas, pois estas funções estariam reservadas aos de natureza superior e que foram devidamente preparados através de um processo educacional adequado.

No plano de sua execução prática a proposta platônica é um tanto quanto radical, porque recomenda trazer para a administração da cidade, exatamente aqueles indivíduos que não tinham um papel preponderante na democracia ateniense. O governo dos filósofos propõe um resgate daqueles naturalmente aptos a adquirir o conhecimento para primeiro plano da política, porquanto seriam eles, segundo Platão, os mais sábios e os mais capacitados para pensar ou colocar em prática as leis.

2.1 O Filósofo e o Philódoxo

Se a política é o espaço reservado para quem possui um conhecimento especializado, Sócrates considera importante demonstrar como podemos distinguir o verdadeiro filósofo do filósofo em aparência (philódoxo), as características que compõem suas naturezas e o saber a que cada um deles terá acesso; somente assim, será possível evidenciar por que a uns cabe dedicar-se à filosofia e ao governo da cidade, e aos outros serem submissos aceitando o comando dos primeiros (474b-c).

Os filósofos genuínos, por possuírem uma natureza excepcional, têm como uma de suas principais características a capacidade de desejar a sabedoria em sua totalidade (475b), com isso, não almejam um conhecimento parcial da realidade, mas desejam conhecê-la em profundidade para que possam emitir um juízo verdadeiro sobre as coisas. É também peculiar aos verdadeiros filósofos um gosto incomparável pelos estudos, fato que os levará a experimentar de todas as ciências existentes (475c) no intuito de descobrir aquela que efetivamente os levará a atingir o conhecimento pleno do Ser e das essências imutáveis.

Após Sócrates descrever tais características presentes na natureza de um verdadeiro filósofo, Glauco afirma que:

Então vais ter muitos filósofos desses, e bem estranhos. Realmente, parece-me que todos os amadores de espetáculos, uma vez que têm prazer em aprender, são desse número; e há os amadores de audições, que são os mais difíceis de agrupar entre os filósofos, que não quereriam, de boa vontade, vir ouvir uma discussão e uma conversa como esta, mas que andam por toda a parte, como se tivessem alugado os ouvidos para escutar todos os coros nas Dionísias, sem deixar de ir, quer às Urbanas, quer às Rurais (A REPÚBLICA, 475d).

Para Sócrates, os únicos que podem ser denominados verdadeiramente como filósofos, são aqueles que amam o espetáculo da verdade, porquanto os amadores de audição se perdem na superficialidade dos belos discursos (475e). Com isso, Platão soma à exigência de uma natureza apropriada, a reivindicação de um saber apropriado para que o filósofo venha assumir o comando; saber este que servirá para qualificá-lo enquanto governante, além de servir como parâmetro para excluir da função os que possuem apenas a aparência de filósofo.

Nesse sentido, Sócrates afirma que: “Os amadores de audição e de espetáculo encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si” (476b); enquanto aqueles que são hábeis em contemplar a essência de tais coisas são extremamente raros (476b). Para ele, se alguém acredita na existência de coisas belas, mas não na existência da beleza em si, nem for capaz de seguir o caminho que leva até esta realidade, vive como se estivesse em sonho, porquanto não sabe distinguir aparência e realidade (476c). Ao contrário desse, por sua vez, aquele que não apenas acredita na existência do “belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que tem participação, e sabe que as coisas não se identificam com ele, nem ele com as coisas” (476d), uma pessoa assim, não vive em sonho, mas na realidade e que o pensamento deste homem pode ser classificado como conhecimento, enquanto o pensamento

do primeiro deve ser chamado de opinião, uma vez que se funda exclusivamente nas aparências (476d).

Os filósofos se distinguem dos falsos filósofos porque são capazes de amar e de desejar um saber superior, um saber que se fundamenta no real, nas coisas que existem invariavelmente, isso faz dos filósofos indivíduos raros. Assim, a legitimidade do filósofo para assumir o poder está fundamentada em um conhecimento verdadeiro, em um conhecimento das essências que permite ao pensamento apreender os objetos de modo invariável. Nesse sentido, Platão enfatiza que o governante ideal deve possuir um saber sobre a política, saber este que implica em um conhecimento das essências e das virtudes indispensáveis para implantar a justiça na cidade.

2.2 Conhecimento e opinião

A discussão sobre o que é conhecimento e o que é opinião é importante para esclarecer melhor a diferença entre quem é filósofo e quem não é. Como mencionado acima, existem indivíduos que possuem a potencialidade para ultrapassar o mundo da multiplicidade e da aparência e atingir um conhecimento sobre as essências, sobre o que é real e verdadeiro. Conhecimento este que não está sujeito a variações, por isso mesmo, consegue exprimir as coisas como elas realmente são e não como elas aparentam ser.

O filósofo se distingue dos demais indivíduos por possuir a capacidade de amar e desejar objetos de natureza superior e que existem de modo invariável, enquanto a maioria das pessoas se encanta com as coisas que estão dispostas à percepção sensorial, coisas sobre as quais somente é possível emitir opiniões (476b-c). Além disso, por possuir afinidades com o Ser, o filósofo sabe identificar com acerto a essência da justiça, da bondade, da beleza e de todas as qualidades que dele participam e que, por isso, são consideradas como critério indispensável para conduzir com sabedoria à administração da cidade.

Fica claro que o filósofo se distingue dos demais indivíduos pelo tipo de saber que possui ou que deseja atingir; porém, Sócrates ainda terá que explicitar melhor em que consiste esse saber. Ao que tudo indica, para esclarecer melhor seus argumentos, Sócrates considerou necessário dividir a realidade em duas esferas distintas: uma de natureza múltipla e variável; e a outra de natureza una e invariável.

O plano da multiplicidade é associado a tudo que é corporal e concreto, a tudo aquilo que pode ser percebido por nossos sentidos³¹. Essa realidade encontra-se em constante devir³², por isso, o saber aí produzido é considerado como inferior, uma vez que está sujeito a transformação e depende exclusivamente da percepção humana. A realidade imutável, em contrapartida, é constituída por Ideias puras captáveis pelo intelecto³³ humano, o conhecimento que se produz nesse plano de ser é considerado como superior, imutável e universal, passível de ser apreendido pelos raciocínios.

Após classificar o saber almejado pelo filósofo como conhecimento e o saber ao qual se direciona os demais indivíduos como opinião, Sócrates passa a demonstrar em que consiste o conhecimento e a opinião.

Para Sócrates, o conhecimento é sempre conhecimento de alguma coisa que é³⁴ plenamente constituída (476e), pois “[...] o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum é totalmente incognoscível” (477a).

A proposição acima põe em contraste Ser e Não-ser, um é totalmente diverso do outro. O Ser é gerador de um conhecimento real e verdadeiro, visto que desvela as causas ou as

³¹ No *Timeu* (28c) Sócrates salienta que “[...] coisas sensíveis, como vimos, são apreendidas pela opinião, o que envolve a percepção sensorial, e como tais são coisas que vêm a ser, ou seja, coisas que são geradas”.

³² Conforme Brisson e Pradeau (2010, p. 68), “O devir se caracteriza pela geração e pela corrupção. Toda realidade que pertence ao devir aparece, não cessa de se transformar, de se deslocar de um lugar para o outro, e desaparece. Esse é um postulado universalmente aceito na Grécia antiga, e é ele que constitui o ponto de partida da reflexão filosófica de Platão sobre as coisas sensíveis. Se as coisas sensíveis não param de mudar, como explicar a estabilidade e a permanência que, no entanto, elas devem apresentar para se tornar objeto de conhecimento e de discurso? Essa exigência de estabilidade e de permanência leva Platão a formular a hipótese da existência de formas inteligíveis universais e imutáveis, que desempenham a função de causas e de modelos das coisas sensíveis, porque garantem nelas estabilidade e permanência suficientes para permitir que se tornem objetos de conhecimento e de discurso; em todos os sentidos do termo, as formas inteligíveis são as razões de ser das coisas sensíveis”.

³³ Sobre a contemplação do Ser e da verdade, Sócrates faz o seguinte questionamento a Símias no *Fédon* (66a): “E não alcançará semelhante objetivo da maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para a reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los a seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quanto possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo, por ser o corpo fator de perturbação para a alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? Não será, Símias, esse indivíduo, se houver alguém em tais condições, que alcançará o conhecimento do ser?”.

³⁴ Sobre essa questão lemos no *Teeteto* (189a), “E aquele que sustenta uma opinião de alguma coisa uma não sustenta uma opinião de alguma coisa que é? Consequentemente, aquele que sustenta uma opinião do que *não* é sustenta uma opinião de nada. Mas um indivíduo que sustenta uma opinião de nada não sustenta nenhuma opinião”. E no *Sofista* (262e), “Um discurso, se for o caso de ser autenticamente, é necessariamente sobre algo, sem o que ele é impossível”. Ainda no *Sofista* (238c), Platão propõe ser “[...] impossível pronunciar, ou dizer, ou pensar corretamente o não-ser sem qualquer atributo, mas que é algo inconcebível, indizível, impronunciável e irracional”.

essências de todas as coisas. O Não-ser, por sua vez, é concebido como sendo desprovido de existência, por isso, não é gerador de conhecimento. No entendimento socrático, somente se produz conhecimento real e verdadeiro a partir de algo que é, que exista em sua completude e que seja sempre idêntico a si mesmo. Por isso, o Não-ser enquanto não-existente não pode ser objeto de conhecimento, sendo classificado como total ignorância.

Sócrates acredita existir entre esses dois opostos uma terceira via que se posiciona entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, uma via intermédia entre o que existe e que não existe, e que tem participação tanto em um quanto em outro. Sua conclusão é que “[...] se o conhecimento respeitava, como vimos, ao Ser, e o desconhecimento forçosamente ao Não-ser, relativamente a essa posição intermédia, deve procurar-se algo de intermédio entre a ignorância e a ciência, se a caso existe alguma coisa nessas condições” (477a-b).

A via intermédia à qual Sócrates se refere é a opinião, pois, segundo ele, tanto a opinião quanto o conhecimento possuem objetos que lhes são próprios, mas com características distintas e com potências de atuação diversas uma da outra (477b). O conhecimento se destina por natureza a contemplação do Ser (477b), ao conhecimento de algo que pode ser considerado como infalível, enquanto a opinião é “a potência que permite julgar pelas aparências” e por isso mesmo, pode ser considerada como falível (477e).

Assim, o conhecimento se eleva a contemplação do Ser e das essências imutáveis (478a) que dão fundamento às coisas sensíveis, enquanto a opinião emite juízo de valor apenas sobre os objetos que se encontram em constante mutação. Nesse sentido, conhecimento e opinião são totalmente diversos, uma vez que o conhecimento está na classe das potências que permite julgar com base em um processo causal, posto que tem por objeto tudo aquilo que é universal e invariável, como o belo em si, o justo em si e todas as ideias da mesma espécie, enquanto a opinião pertence à classe das potências que julga com base nas aparências, visto que seu objeto se encontra entre as coisas que são e as coisas que não são, que podem ser belas e não belas, justas e não justas (478d).

Partindo dessa perspectiva Sócrates estabelece que aqueles indivíduos que não acreditam na existência do “belo em si e na ideia do belo absoluto que se mantém sempre da mesma maneira”, se comportam como aqueles amadores de espetáculo da audição que se encantam com as muitas coisas belas, que podem variar de acordo com o momento ou com a percepção humana (479a). Assim, a conclusão de Sócrates é que as coisas sensíveis parecem possuir sempre um duplo sentido, sendo impossível ter sobre elas uma concepção fixa, ou emitir de maneira definitiva um juízo correto sobre o que elas realmente são ou o que elas não são (479c).

Com tais características as opiniões parecem ser atributos da multidão (479d) uma vez que a grande maioria dos homens não possui uma natureza apropriada para atingir a contemplação do Ser. Tais indivíduos, segundo Sócrates, contemplam apenas as belezas mutáveis, mas não são capazes de contemplar a beleza em si, a justiça em si ou qualquer outra essência da mesma natureza; sobre estas coisas emitem apenas opiniões, mas não possuem segurança da veracidade de suas sentenças (479e). Por outro lado, os que se dedicam ao estudo da ciência e da contemplação das coisas em si, produzem aquilo que pode ser chamado verdadeiramente de conhecimento (479e), pois seu desejo pelo conhecimento lhes permite transcender a esta realidade sensível e conhecer as verdadeiras causas das coisas mutáveis. Dessa forma, somente estes últimos podem com razão ser chamados de amigos da sabedoria uma vez que se dedicam incansavelmente ao estudo do Ser em sua completude (480a).

Os falsos filósofos conduzem seu olhar apenas para a aparência sensível, sua concepção de realidade se funda em dados dos sentidos, por esse motivo, não conseguem emitir nada mais do que opinião sobre as coisas. Tais opiniões serão realmente válidas se forem confirmadas pelo conhecimento que, a partir de uma investigação mais profunda sobre as verdadeiras causas das coisas sensíveis, poderá emitir um juízo confirmando se tais opiniões podem ser verdadeiras ou não.

O conhecimento, por outra parte, ao se fundamentar em uma realidade imutável não está sujeito à transformação o que lhe permite ser legitimado como verdadeiro. Dessa forma, o verdadeiro filósofo não se apega à multiplicidade do mundo sensível, ele vai além e busca conhecer o Ser, ou seja, a causa verdadeira que garante a viabilidade e a veracidade da realidade sensível. Tudo isso o diferencia da maioria das pessoas que fundamentam sua concepção de mundo somente em dados da experiência, sendo incapazes de dedicar-se com afinco ao conhecimento verdadeiro.

2.3 O símile do Bem/Sol

É importante questionar o que Platão pretende dizer quando se refere a estudos superiores? Que tipo de conhecimento é esse que somente o verdadeiro filósofo poderia atingir? É isso que Glauco e Adimanto desejam que Sócrates responda.

Para compreender o tipo de conhecimento a que Platão se refere, teremos que abordar alguns pontos da metafísica platônica expostos nos livros centrais de *A República* V, VI e VII. Cabe ressaltar que não pretendemos realizar uma abordagem aprofundada da teoria do conhecimento contida nestes textos, faremos apenas referências a questões metafísicas

pontuais, por consideramos importantes para expormos de forma clara quem pode ser denominado como filósofo.

Ora, para demonstrar quem é realmente filósofo será preciso expor que conhecimento é esse que o legitima enquanto governante ideal. Para atender essa expectativa Platão fará uso de algumas imagens como: os símiles do Bem/Sol, da Linha Dividida e a Alegoria da Caverna³⁵. Ao fazer uso desse recurso, Platão terá que modificar totalmente a metodologia de investigação utilizada até o momento no debate, pois, como relembra Sócrates, as conclusões alcançadas a respeito da tripartição da alma, ou das virtudes da justiça, temperança, coragem e sabedoria, tiveram apenas um caráter relativo e provisório (504a).

O caráter provisório da investigação é decorrente do método utilizado por Sócrates e seus interlocutores, visto não ser apropriado para atingir a essência dos objetos investigados. Acontece que para atingir um conhecimento de caráter universal e seguro, os rumos da investigação teriam que ser modificados por completo, ao invés de se conformar com uma investigação superficial do problema, seria preciso percorrer um caminho mais longo, um caminho que fosse capaz de desvelar o objeto em seu caráter essencial e invariável (504b).

O caminho mais curto serviu para falar da cidade idealmente justa, de suas classes sociais ou das partes que constituiriam a alma humana. Sócrates se propôs demonstrar, naquele momento, como poderia ser construído um modelo ideal de justiça pública e privada, o que ele terá que mostrar, a partir de agora, são as medidas a serem tomadas para que aquilo que se pensou para os cidadãos e para a cidade venha a ser implantado. Como Sócrates sugeriu uma única medida, considerada por ele como extremamente radical para a sociedade de seu tempo, ou seja, a proposta de que os filósofos seriam os verdadeiros administradores da cidade (473d-e), será preciso agora justificar os motivos dessa afirmação. Apesar de ter sugerido uma solução para a má administração das cidades reais, fica claro que isso não é suficiente para convencer seus interlocutores. Para tal, Sócrates terá que demonstrar, com bons argumentos, o que diferencia o filósofo genuíno do filósofo em aparência ou dos demais indivíduos que habitam as cidades, e o que o legitima para assumir tal função. Para encontrar argumentos plausíveis, Sócrates acredita ter que percorrer um caminho mais longo, caminho que sai de um plano físico constituído pela multiplicidade e pela mutabilidade para o plano das verdades universais. Ao

³⁵ De acordo com Paviani (2008, p.92), “Platão, em seus diálogos, emprega mitos e alegorias. É recomendável não confundir seus grandes mitos com fábulas, alegorias e histórias legendárias. Dizer, por exemplo, que o filósofo é o ser humano que saiu da caverna e está frente a frente com o sol das ideias é uma imagem elucidativa e não propriamente um mito. Apesar das críticas platônicas às imagens, e apesar da superioridade da palavra oral, do diálogo, ele constantemente evoca imagens para expressar o que é complexo demais, o que a percepção sensível não é capaz de esclarecer.

que parece, somente ao atingir o plano das verdades invariáveis seria possível encontrar elementos para defender um governo constituído exclusivamente por filósofos

Defender um governo regido por filósofos exige a retomada do argumento da tripartição da alma exposto no final do livro IV. Naquele momento, Sócrates defendeu ser a natureza da alma análoga à natureza da cidade, ou seja, internamente, a alma e a cidade seriam constituídas de três partes. Foi dito ainda, que cada uma das partes da alma e cada uma das classes da cidade, seria possuidora de uma virtude específica, e, que, em ambos os casos, a justiça seria a virtude unificadora de todas as partes. Contudo, não ficou completamente esclarecido, como o indivíduo ou a cidade, teriam a posse dessas virtudes, nem ao menos haviam sido revelados quais os dotes naturais daqueles que seriam os governantes ideais, nem que suas escolhas deveriam ser norteadas pela verdadeira filosofia

Somente a partir do quinto livro Sócrates começa a traçar o perfil desse governante e nos informa que este, além de possuir uma natureza filosófica, necessita de uma educação que lhe permita conhecer a essência das virtudes mais adequadas para gerir a alma humana e a cidade (504d). Sócrates ressalta que o filósofo deve conhecer com exatidão tanto as essências das virtudes quanto o princípio que as fundamenta (504e)

Partindo desse pressuposto é possível dizer que o tema da tripartição da alma está intimamente relacionado a discussão relativa ao perfil do filósofo e ao conhecimento que mais lhe convém. O filósofo possui um enorme amor pelos estudos, ao mesmo tempo em que deseja a verdade e aspira por conhecer o Ser em sua totalidade, tudo isso, por predominar em sua alma o elemento racional, elemento capaz de possuir uma afinidade com o Ser (476b-d). Dessa maneira, a nova metodologia de pesquisa que Sócrates pretende utilizar para defender melhor seus argumentos, deve desvelar o verdadeiro significado do que é ser filósofo e em que consiste a natureza da verdadeira filosofia.

O caminho mais longo proposto por Sócrates, nada mais é que uma metodologia de pesquisa que visa investigar seu objeto levando em consideração somente seus atributos metafísicos (504d). Ora, os estudos metafísicos são aqueles sobre os quais os filósofos devem se debruçar se quiserem estar aptos a assumir o governo. Conhecendo as ideias perfeitas e imutáveis, os filósofos irão legislar tendo como paradigma o belo, o bom e o justo em si.

Glauco e Adimanto questionam em que consiste esse conhecimento superior e qual o objeto a ele relacionado (505a). Sócrates responde que o conhecimento mais elevado tem como objeto a ideia do Bem, princípio que faz com que a justiça e as demais virtudes se tornem úteis e valiosas (505a). No plano das Ideias imutáveis a ideia do Bem é superior a qualquer outra Ideia, é essa Ideia suprema que garante as outras Ideias sua dignidade e valor, porém, como diz

Sócrates, essa é uma ideia que não é suficientemente conhecida e que “Se a não conhecemos, e se, à parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira que nada possuímos, se não tivermos o bem” (505b).

O que implica dizer que se o governante não for um filósofo, se não prevalecer em sua alma o elemento racional que lhe permite contemplar o Bem, jamais saberá aplicar as virtudes necessárias para governar com sabedoria e justiça a sociedade. É impossível ao governante conhecer o valor da justiça se não conhece a essência que a fundamenta; é por isso que aqueles que possuem apenas a aparência de filósofo, confundem, na maioria das vezes, seu significado e sua forma de aplicação na cidade. É o conhecimento desse princípio mais elevado que permitirá ao filósofo discernir com sabedoria os bens e a felicidade pertencentes naturalmente a cada classe constitutiva da cidade.

Segundo Sócrates, a maioria das pessoas não consegue dar uma resposta satisfatória quando perguntadas sobre o que é o Bem, suas respostas se fundamentam em meras opiniões, alguns confundem o bem com o prazer, outros com o saber, e, apesar de não terem claro o significado de suas respostas, todos os indivíduos desejam para suas vidas coisas realmente boas (505b-d). Para Sócrates, não importa se a multidão não sabe responder com acerto o que é o Bem, o mais importante é que os futuros guardiões filósofos sejam detentores desse conhecimento, eles serão os defensores do belo e do justo, por isso, precisam compreender o verdadeiro significado dessas ideias (506a).

Os futuros guardiões devem conhecer a relação existente entre as formas do belo e do justo e a ideia do Bem se quiserem ser os defensores dessas ideias na comunidade política. É preciso conhecer as formas que dão sentido as ações humanas, que tornam essas ações valiosas. Ao adquirir o conhecimento do Bem e das essências que dele participam, o governante filósofo será capaz de aperfeiçoar a si mesmo e a cidade.

Perguntado sobre o que pensa ser o Bem (506b), Sócrates responde que esse é um tema que não pode ser discutido levando em consideração uma opinião particular, tal tema deve ser abordado com base no saber (506c). Quando Sócrates propõe um novo rumo para a pesquisa, ele está dizendo que não há mais espaço na investigação para buscar respostas com base em opiniões, toda e qualquer argumentação que pretenda ser verdadeira não pode ter os sentidos como ponto de referência, a verdade somente pode ser desvelada pelos raciocínios, uma vez que a razão é a parte da alma que possui afinidade com o Ser e com a verdade.

Tendo estabelecido este ponto, Sócrates convence a Glauco e Adimanto que, por uma inaptidão de sua parte em explicar diretamente o que seria o Bem em si, seria mais produtivo fazer uma exposição sobre o filho do Bem, princípio semelhante a ele, mas inferior em

dignidade e valor, mais fácil de ser exposto e, conseqüentemente, mais fácil de ser compreendido (506e).

Para iniciar a exposição Sócrates afirma que:

[...] há muitas coisas belas, e muitas coisas boas e outras da mesma espécie, que dizemos que existem e que distinguimos pela linguagem. E que existe o belo em si, e o bom em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulámos como múltiplas, e, inversamente, postulámos que a cada uma corresponde uma ideia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as ideias são inteligíveis, mas não visíveis (A REPÚBLICA, 507b).

A recusa de Sócrates em falar diretamente sobre o Bem tem muito a ver com o que foi dito acima, que existem coisas que podem ser facilmente apreendidas pelos sentidos e expressas pela linguagem, estas podem ser encontradas na realidade visível, ao passo que existem outras, que somente são apreendidas pelo pensamento, as que pertencem à realidade inteligível. Talvez aí se justifique a inaptidão socrática em falar sobre o Bem, não uma inaptidão intelectual, mas uma incapacidade da própria linguagem³⁶ em exprimir ideias tão elevadas.

Sócrates, mais uma vez, faz questão de mostrar que existe duas maneiras diferentes de adquirir conhecimento, através dos sentidos ou dos raciocínios. A esfera da multiplicidade é o campo de atuação dos sentidos, estes só conseguem perceber as coisas de modo superficial, como elas aparentam ser no momento. A razão, de outra parte, é capaz de investigar e refletir sobre o que pode ser encontrado para além das aparências sensíveis, buscando um significado para cada coisa existente que possa ser compreendido por todos de modo universal e invariável.

É nesse sentido que Sócrates fará uso da metafísica para tentar justificar a teoria do governo do filósofo, Sócrates deseja uma resposta que seja fundamentada pelos raciocínios, uma resposta que seja capaz de convencer seus interlocutores de que esta não corresponde à opinião de um indivíduo em particular, mas que essa é uma verdade que deve ser absorvida por todos de modo invariável.

Os órgãos dos sentidos, segundo Sócrates, são aptos em apreender os objetos da percepção em geral, cada um é responsável por uma atividade específica, a visão em captar as coisas visíveis, a audição as audíveis e assim por diante (507c). Porém, dentre todos os órgãos

³⁶ De acordo com Rogue (2005, p. 103), o Bem enquanto fundamento último para todas as coisas existentes tanto no plano visível quanto no invisível, foge à ordem discursiva, por isso Sócrates se viu obrigado a utilizar-se de uma imagem sensível, o Sol, para representá-lo. Diz ele que: “A própria posição do Bem implica, para atingi-lo, uma ruptura da ordem discursiva, que legitimará, segundo Platão, a distinção do pensamento discursivo e da inteligência, da *dianoia* e da *noêsis*”.

dos sentidos, diz Sócrates, a visão é o único que necessita de um elemento intermediário para realizar bem a sua função. Melhor dizendo, segundo Sócrates, “Ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista não verá, e as cores serão invisíveis” (507e).

O terceiro elemento a que Sócrates se refere é a luz, pois em seu entendimento, “[...] o sentido da vista e a faculdade de ser visto estão ligados por um laço de uma espécie bem mais preciosa do que todos os outros, a menos que a luz seja coisa para desprezar” (508a). O astro ou o deus responsável por emitir a luz que possibilita à vista ver, e às coisas serem vistas, é o Sol. O Sol é considerado por Sócrates como o rebento do Bem, e foi escolhido para representar o Bem por ser de mais fácil compreensão, já que é um astro perceptível pelos sentidos, e as coisas que somos capazes de ver ou com que temos contato por nossas experiências, tornam-se mais fáceis de serem compreendidas.

Qual será então a relação da vista com o Sol?

Sócrates explica da seguinte forma: “A vista não é o Sol; nem ela nem o sítio onde se forma, a que chamamos de olhos” (508b). Todavia, dos órgãos dos sentidos seria o que mais se relaciona com o Sol, é como se a vista tivesse uma ligação íntima com ele e participasse de alguma forma de seu esplendor. Pois a disposição que a vista possui para ver, não vem dela própria, mas do astro que a ilumina, o Sol, que é a causa da vista, mas ao mesmo tempo pode ser contemplado por ela.

Por tudo isso, Sócrates considera o Sol como sendo “[...] o filho do bem, que o bem gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível” (508c). Idêntico ao que o Sol proporciona no mundo visível, ou seja, as condições propícias para que a vista consiga distinguir as coisas, seus formatos, suas cores e sua aparência no geral, pois sem ele e sua luminosidade tudo ficaria obscuro e a visão se tornaria deturpada, o Bem proporciona na esfera inteligível. O Bem apresenta-se como um terceiro elemento, proporcionando à alma a capacidade de contemplação das Ideias, e assim como o Sol proporciona clareza o suficiente para que as coisas visíveis sejam captadas pela visão, é a ideia do Bem que transmite verdade aos objetos cognoscíveis, permitindo que o sujeito adquira o poder para conhecer essas ideias (508d).

Nesse sentido, diz Sócrates:

Fica sabendo que o que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder é a ideia do bem. Entende que é ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida, mas, sendo ambos assim belos, o saber e a verdade, terás razão em pensar que há algo de mais belo ainda que eles. E, tal como se pode pensar correctamente que neste mundo a luz e a vista são semelhantes ao Sol, mas já não é certo tomá-las pelo Sol, da mesma maneira, no outro, é correcto considerar a ciência e a verdade, ambas elas, semelhantes ao bem, mas não está certo tomá-las, a uma e a outra, pelo bem, mas sim formar um conceito ainda mais elevado do que seja o bem (A REPÚBLICA, 508e-509a).

Em uma hierarquia de valores, a ideia do Bem ocupa o vértice, ou seja, a posição mais elevada dentre todas as Ideias existentes no plano inteligível. As Ideias são consideradas como perfeitas, por serem semelhantes e não por serem idênticas ao Bem, elas são o que são exatamente porque existe um princípio superior e absoluto que lhes garante o estatuto de unidade e universalidade. Com tais características as Ideias tornam-se compreensíveis à inteligência do sujeito, sem o caos ou a confusão existente no plano da multiplicidade. A ideia do Bem é o que permite a relação entre a inteligência e o inteligível, é ela quem dá à mente não apenas a capacidade de conhecer as Ideias, mas proporciona a clareza necessária para que a mente consiga distingui-las entre si.

Seguindo a analogia entre o Sol e a ideia do Bem, Sócrates acrescenta que o Sol é o que proporciona às coisas visíveis sua visibilidade, sua gênese, seu crescimento e sua alimentação, sendo que este não pode ser confundido com a gênese (509b). Nessa mesma direção, a ideia do Bem é descrita como uma causa superior, que adiciona aos objetos do conhecimento não apenas a possibilidade de serem conhecidos, mas seu ser e a sua essência. Contudo, o Bem não é considerado por Sócrates como uma essência, mas como algo situado acima desta por sua dignidade e poder.

Ricoeur (2014, p. 38) considera que a ideia do Bem seja uma espécie de “englobante” ou de “causa final”, que permite a relação entre sujeito e objeto do conhecimento. Sem o Bem³⁷, nem a alma teria a capacidade para conhecer, nem as Ideias teriam os fundamentos necessários

³⁷ Nesse sentido comenta Dixsaut (2017, p. 327-328), “Se a beleza possui o privilégio de aparecer como é, o bem possui aquele de impor a todos o reconhecimento dessa dupla diferença, ele é o princípio disso. Ele é supremamente “causa”, no sentido de que nos permite apreender diferenças sem as quais não poderíamos nada compreender. O bem tem, portanto, duplo estatuto segundo o que se vislumbra no que ele é ou no que ele pode. O *que ele é* é causa da bondade de todas as coisas boas. [...] Alguns, aqueles que merecem ser nomeados filósofos, compreendem que o bem é causa, ao mesmo tempo, de seu desejo de compreender “o que é cada ser em verdade” e do fato de que o objeto desse desejo existe. O bem é para o pensamento o que dá sentido a todas as questões que coloca; sua experiência do bem é a experiência do sentido que ele pode aí ter para desejar pensar e para pensar”.

para serem conhecidas. Nesse sentido, ao tratar da temática do Bem em *A República*, Platão pretende demonstrar que só há sentido em falar de um conhecimento verdadeiro se houver um fundamento para esse conhecimento, sem esse fundamento seria impossível existir uma ciência capaz de exprimir as coisas em sua totalidade. Portanto, seria completamente improvável construir uma educação capaz de preparar o guardião para atuar com justiça na sociedade, e o projeto político platônico tornar-se-ia inviabilizado.

2.4 O símile da Linha Dividida

Com a intenção de aprofundar ainda mais essa discussão, Sócrates irá mostrar, através da imagem de uma linha dividida, como se constitui cada uma das esferas de ser e como podemos denominar os conhecimentos adquiridos em cada uma delas.

Sócrates propõe que Glauco imagine uma linha cortada em duas partes desiguais; sugere ainda que cada um dos segmentos seja cortado novamente na mesma proporção (509d). A primeira divisão da linha corresponde à esfera sensível e à inteligível, já a segunda divisão propõe que no interior tanto do sensível quanto do inteligível exista uma subdivisão; o que implica dizer que em cada um dos dois planos existe uma hierarquia de conhecimentos, com objetos diferenciados e modos distintos de apreendê-los.

A primeira seção do visível seria composta por imagens que correspondem a sombras ou reflexos gerados pela luz a partir de objetos concretos; enquanto a segunda seção seria formada pelos próprios objetos dos quais a primeira seção era imagem (509e-510a). A seção das imagens corresponde a uma forma de saber bastante elementar e superficial, que não permite oferecer nenhuma certeza sobre as coisas. As imagens são apenas reflexos e estão muito distantes de captarem as características reais dos objetos. A seção dos objetos animados e inanimados corresponderia a um saber mais verdadeiro, uma vez que é composta por objetos reais, que podem ser vistos ou percebidos diretamente pelos sentidos.

Ao dividir o plano visível em duas partes, Sócrates pretende enfatizar a distância existente entre um saber produzido por imagens e um saber construído a partir do contato direto com os objetos reais; obviamente, essa segunda forma de saber encontra-se mais próxima da verdade, enquanto a outra corresponde a uma espécie de sonho ou de ficção muito distante da realidade³⁸.

³⁸ Para Ricoeur (2014, p.40), a divisão do mundo visível em dois segmentos tem apenas um significado simbólico, pois assim como Platão utilizou-se da parábola do Sol para falar da importância de algo superior a ele em dignidade e valor, também a divisão do sensível em duas subseções serviria para

Embora tenhamos no segmento da esfera visível um modo de conhecer que se aproxima um pouco mais da verdade, o saber aí produzido não pode ser considerado como uma fonte produtora de conhecimento inquestionável, posto que essa realidade é captada exclusivamente pelos sentidos e estes não dão conta de apreender as essências que estão para além do perpétuo fluir de todas as coisas.

Assim como no plano sensível, a subdivisão existente no plano inteligível representa dois graus de conhecimentos distintos e dois modos diferentes de apreender os objetos que fazem partes dessa esfera. Ainda que, em ambos os casos, a pesquisa seja elaborada por meio do pensamento, na primeira seção do inteligível, por exemplo, a alma raciocina a partir de hipóteses delineadas para pensar sobre as essências ideais, que são as causas formais de tudo o que existe no plano sensível. Entretanto, ao construir essas hipóteses o pensamento não consegue desvincular-se totalmente do plano visível, visto que se serve de figuras visíveis como ponto de partida para formular hipóteses a respeito das essências correspondentes a esses objetos imediatos (510b).

Esse tipo de raciocínio é atribuído por Sócrates a uma espécie de ciência intermediária, a geometria, a aritmética e outras idênticas a estas (510c); estas ciências fazem usos de figuras visíveis para estabelecer seus raciocínios, “sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si” (510d). Nessa primeira seção do inteligível, portanto, a alma é obrigada a raciocinar apenas por hipóteses, visto que ao fazer uso de figuras visíveis para estabelecer seus raciocínios não consegue elevar-se até o princípio supremo e não hipotético de tudo, a ideia do Bem (511a).

O segundo segmento do inteligível, por sua vez, corresponde ao estágio superior e mais avançado que a alma humana pode atingir. Nele, a razão faz uso do poder da dialética para atingir o princípio absoluto e não hipotético de tudo (511b). Nesse estágio as hipóteses não são mais consideradas como princípios, mas como hipóteses mesmo, como degraus ou pontos de apoio para impulsionar a alma a atingir um saber absoluto e universal, um saber totalmente desvinculado da realidade sensível, um saber que parte de ideias e termina em ideias (511b-c)

Glauco resume de forma clara e precisa as intenções de Sócrates ao utilizar o símile da Linha. Para ele, Sócrates pretendia demonstrar que (511c-d):

ênfatar o valor da divisão da linha no mundo inteligível. Na opinião de Ricoeur, Platão não se interessa por esse mundo abaixo da percepção, mundo dos sonhos, dos simulacros, nele nada há de verdadeiro, por isso, uma referência a essa divisão serviria apenas para ênfatar o quão distante cada uma dessas etapas se encontram da verdade, e que somente o segmento do inteligível pode ser produtor de um conhecimento verdadeiro.

1. O conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética é mais claro do que o conhecimento adquirido pelas ciências, cujos princípios são hipóteses;
2. Os estudos dialéticos são realizados exclusivamente pelo pensamento e não pelos sentidos;
3. Pelo fato de não subirem até o princípio não hipotético, mas por encontrarem-se restritas ao âmbito das hipóteses, as ciências matemáticas podem apresentar certa compreensão muito próxima do que sejam as essências inteligíveis, mas não podem apresentar certezas sobre elas.
4. Há uma diferença significativa entre o entendimento e a inteligência, o primeiro é o modo de pensar dos geômetras que por não atingir a ideia do Bem é considerado como uma forma de reflexão intermediária, superior à opinião, mas inferior à inteligência. A inteligência, por sua vez, corresponde ao modo de abordagem do filósofo dialético e está direcionada ao conhecimento do Bem, o que lhe garante o estatuto de saber mais elevado e verdadeiro.

O entendimento, por sua vez, é colocado como uma forma de apreensão da realidade que se estabelece entre a inteligência e a opinião, um saber intermediário, superior e mais claro que a opinião por situar-se mais próximo da verdade, já que a opinião se utiliza de um saber proveniente exclusivamente dos sentidos; mas um saber inferior àquele produzido pela inteligência, pois de alguma forma, ainda recorre a dados visíveis para produzir seus raciocínios. Portanto, por não se desvincular totalmente dos sentidos não é capaz de ascender ao saber mais elevado, à contemplação do Bem, visto que os sentidos representam para ele uma espécie de obstáculo para a sua ascensão. Neste sentido, somente a inteligência pode atingir o princípio que não admite hipóteses, pois é a única capaz de afastar-se totalmente dos sentidos, passando a produzir seus raciocínios por si mesma, sem as amarras e os obstáculos que possam desviá-la de seus objetivos.

Após estas observações, Sócrates atribui a cada uma das quatro formas de apreensão da realidade citadas acima, quatro disposições da alma que nos permitem atingir cada uma dessas etapas de conhecimentos. O conhecimento mais elevado, aquele que contempla a ideia do Bem, é realizado pela inteligência; o segundo, o conhecimento hipotético é realizado pelo entendimento, o terceiro nível de conhecimento se refere à percepção e é postulado através da crença, e o último e mais inferior de todas as formas de saber é chamado de suposição (511d-e).

Sócrates afirma então ter a alma quatro disposições ou modos distintos de se relacionar com os objetos de conhecimento. Os dois primeiros, os mais inferiores, por estarem mais distantes da verdade, são atribuídos aos sentidos, impressões que podem penetrar a alma de maneira distorcida, posto que os sentidos podem facilmente se equivocar. Já os outros dois modos de apreender a realidade, aqueles realizados pelo pensamento, estes sim podem ser mais dignos de credibilidade, visto estarem mais próximo do ser e da verdade (511e), sendo que aquele conhecimento que se atinge através da inteligência é o único que não gera dúvidas e não carece de justificação.

A passagem da Linha permite concluir que existem níveis distintos de ser e de conhecer: o plano sensível, constituído pelos objetos visíveis e por suas imagens, corresponde ao conhecimento denominado por Sócrates como crença ou conjecturas (*pístis* e *eikasía*); o segundo seguimento, o do inteligível, diz respeito tanto ao conhecimento hipotético-matemático, que corresponde ao pensamento discursivo (*diánoia*), quanto ao conhecimento dialético, nascido puramente do raciocínio que se dedica a pensar através da inteligência pura (*nóesis*) as formas inteligíveis. Com isso, podemos concordar com Ricoeur (2014, p. 40) quando diz que Sócrates, ao utilizar-se do símile da Linha, não tinha como intenção falar sobre uma hierarquia de objetos, seu objetivo era tratar de uma hierarquia de modos de conhecimento; de modo que a análise deveria ser vista pelo ângulo do conhecimento.

2.5 A Alegoria da Caverna

O Livro VII é, sem sombra de dúvidas, o mais conhecido de toda *A República*, nele Sócrates avança a discussão a respeito da temática desenvolvida nos símiles do Bem/Sol e da Linha, ou seja, sobre os graus de conhecimento e os modos de ascensão a cada um deles. A partir desse momento, Sócrates irá expor como se constitui a natureza humana, relativamente à educação ou à falta dela. Essa abordagem é importante para mostrar por que o filósofo, enquanto aquele que consegue libertar-se totalmente das amarras da ignorância e ascender ao conhecimento pleno do Ser, é o único apto a assumir o comando da cidade.

Com essa Alegoria, Sócrates narra a existência de homens aprisionados desde a infância em uma habitação subterrânea em forma de caverna, fato que os impede de sair e de contemplar uma realidade diferente daquela a que foram habituados. A iluminação que permeia o interior da caverna deriva de uma fogueira que queima ao longe e por detrás deles; entre os prisioneiros e a fogueira há um caminho íngreme que leva à saída da caverna, e existe ainda no interior da caverna um pequeno muro; do outro lado deste, é possível encontrar homens que carregam

vários tipos de objetos como estátuas de homens, de animais e todo tipo de artefato; e ao sair para a parte externa da caverna é possível vislumbrar o Sol, uma luz natural que ilumina o mundo fora da caverna (514a-517a).

Após expor a narrativa, Sócrates pede que Glauco compare:

[...] o mundo visível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do Sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la. O Deus sabe se ela é verdadeira. Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública (A REPÚBLICA, 517b, c).

A imagem apresentada acima segue a mesma linha de raciocínio apresentada pelo símile da Linha, de modo que a caverna e todas as coisas existentes em seu interior, representam o mundo das aparências sensíveis, onde prevalecem como modos de apreensão da realidade a crença e as conjecturas. Aquele que vive no interior da caverna não consegue discernir realidade de aparência, para ele, as sombras e reflexos que fora acostumado a ver durante toda a sua vida representam a única realidade. A realidade existente fora da caverna, por sua vez, representa o mundo inteligível e suas subdivisões relativamente aos modos de conhecimentos aí existentes.

O caminho íngreme existente no interior da caverna representa a ascensão do prisioneiro ao mundo do conhecimento verdadeiro, somente aquele que for capaz de ascender nas várias etapas de conhecimento até a contemplação da luz do Sol (que representa nesta imagem a ideia do Bem), sem utilizar-se de nenhum elemento intermediário, ou melhor, de elementos sensíveis, poderá ser chamado verdadeiramente de filósofo. Somente o filósofo, por ter contemplado o Ser em sua plenitude, tornou-se capacitado para discernir essência e aparência, com isso, saberá identificar as virtudes da justiça, da sabedoria, da coragem e da temperança, sendo ainda hábil em identificar todas as causas das coisas existentes no mundo da multiplicidade, agora não mais de modo relativo e transitório, mas de modo universal e invariável.

Até aqui Sócrates tem se esforçado para demonstrar de uma maneira mais didática as várias etapas que constituem o processo de aquisição do conhecimento desde os níveis mais elementares, sujeitos a discussão e a comprovação, aos níveis mais elevados que não estão sujeitos a dúvida ou a comprovação. A partir de agora terá como meta demonstrar como os indivíduos, ou mais especificamente, os futuros guardiões filósofos, poderiam ascender em

cada uma das dessas etapas de conhecimento até estarem preparados para suportar a contemplação do Bem.

Para atender a esta meta, Platão precisou desenvolver um vasto programa educacional. Este programa deveria utilizar-se de várias artes ou ciências capazes de libertar a alma das amarras da ignorância e direcioná-la, progressivamente, das coisas que se alteram, para a contemplação do Ser e de sua parte mais divina, o Bem (518c). Dessa maneira, a educação teria um papel preponderante em elevar a alma como um todo das sombras da ignorância para a luz do conhecimento verdadeiro, ou como diz Sócrates: “A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não a de o fazer obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correcta e não olha para onde deve, dar-lhe os meios para isso” (518d).

Uma educação correta é vista aqui como um instrumento indispensável para que a alma filosófica venha a atingir a sua finalidade que é conhecer as Formas ideais da justiça e das demais virtudes para que possa assumir com sabedoria o comando da cidade. Para Platão, sendo a alma filosófica possuidora de inúmeras potencialidades, esta somente tornar-se-á útil e vantajosa, se for direcionada para o que há de mais puro e verdadeiro, caso contrário, poderá tornar-se extremamente inútil e prejudicial ((518e).

A educação, ao conduzir a alma em direção ao inteligível, permite aos indivíduos direcionar suas ações com base no que é belo e bom, seja no âmbito público ou privado. Por isso, é necessário que desde a infância essas naturezas excepcionais sejam libertadas do peso de chumbo que é o sensível, que arrasta os indivíduos para a realização dos desejos mais supérfluos e os impede de ver com clareza a verdade (519b).

Platão não nos deixa perder de vista que toda ênfase dada à ascensão das almas filosóficas ao mundo do conhecimento verdadeiro, possui em *A República* uma finalidade prática, o filósofo genuíno é aquele que deve assumir o poder, caso contrário as cidades jamais serão bem administradas. Nesse sentido, apesar de considerar natural que os indivíduos tendam a realizar ações que mais lhes proporcionem prazer e satisfação (519b-c), não será permitido, àqueles que atingiram a contemplação do Bem, permanecer nesse estágio. É preciso forçá-los a fazer o caminho de volta para a caverna e ajudar na libertação daqueles que lá permaneceram (519d). Ou melhor, é dever do filósofo assumir a função para a qual foi preparado desde a infância, essa é uma tarefa da qual não poderá se eximir.

Ao contrário do que acontece com outras cidades, a cidade ideal não consentirá a realização de desejos que visem única e exclusivamente os interesses particulares ou a felicidade individual, sendo que aqueles que contemplaram suficientemente o Bem, devem ser

obrigados a retornar e aplicar seus conhecimentos a respeito da justiça na comunidade política (519e). Para Sócrates não consiste em uma injustiça, como questiona Glauco (519d), fazer com que os indivíduos que ascenderam ao inteligível desçam novamente ao sensível, uma vez que

[...] à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que cada um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens destes na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a actividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dela para a união da cidade (A REPÚBLICA, 519e-520a).

A função de governante é uma tarefa a qual o filósofo não pode jamais deixar de cumprir, visto que a cidade, através de suas leis, garantiu-lhe o acesso a uma boa educação, preparando-o por décadas para assumir o comando com eficiência retribuindo, assim, o investimento por ele recebido (520b). A maior retribuição que pode ser dada pelo filósofo é governar com sabedoria, construindo uma ordem social justa, onde cada indivíduo seja capaz de cumprir o seu papel tendo como finalidade o bem da coletividade.

Como mencionado várias vezes nos livros iniciais, se a justiça consiste em harmonizar as três classes políticas e os três elementos psíquicos, e se essa harmonia deriva de cada uma das partes executar bem a tarefa ao qual é destinado por natureza, isso significa que todos devem contribuir para o bom funcionamento da cidade, não podendo ser dado a nenhuma das classes o privilégio de buscar a sua própria felicidade.

A justiça, enquanto virtude política, deve produzir no interior da cidade boas relações entre as três classes sociais, desenvolvendo um sentimento de solidariedade e de compromisso com a coletividade. Apesar da existência de uma hierarquia entre as funções, cada classe social deve reconhecer a importância do seu trabalho, não apenas porque necessita suprir as suas próprias necessidades, mas para fortalecer os elos e manter unidade do todo.

A mesma relação existente no interior da cidade deve ser estendida ao indivíduo, de modo que os três elementos que compõem sua alma, devem harmonizar-se para que o indivíduo, principalmente aquele que irá ascender ao comando, possa viver bem e agir de forma justa, contribuindo para a construção de um estado de bem-estar e de felicidade para todos os cidadãos.

A justiça pensada como unidade interior, principalmente no que se refere à cidade, não deixa muito espaço para se pensar em interesses ou prazeres pessoais, a felicidade individual está intimamente relacionada a felicidade coletiva. Contudo, Sócrates compreende

perfeitamente a dificuldade de convencer os cidadãos que a felicidade pública é melhor e mais aprazível que a felicidade privada, por isso, considera que, na cidade ideal, esse compromisso com o bem da coletividade deva ser estabelecido por lei.

Ao que tudo indica, o argumento da tripartição tem aqui o objetivo de enfatizar a importância da unidade, tanto da alma quanto da cidade. Como vimos, o filósofo se diferencia dos demais indivíduos por prevalecer em sua alma o elemento racional, pelo objeto de conhecimento desejado por sua alma e, também, pela capacidade de manter a harmonia interior. A alma do filósofo como um todo deve direcionar-se para o conhecimento do Bem, assim como a sua alma por inteiro deve voltar-se para direcionar o bem da comunidade política, para que esta também possa atingir a sua unidade. Assim, o argumento da tripartição não pretende demonstrar, simplesmente, quão diversa é a alma ou a cidade, seu objetivo é mostrar que apesar da diversidade é possível construir a unidade e a justiça em ambos os casos.

Desse modo, Sócrates afirma que aqueles que ascenderam pelo caminho íngreme e atingiram o mundo luminoso avistado do lado de fora da caverna, tenham como dever

[...] descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceréis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho, como actualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e disputam o poder, como se ele fosse um grande bem. Mas a verdade é esta: na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e naquela em que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário (A REPÚBLICA, 520c-d).

O indivíduo que ascende ao mais alto grau do inteligível, ao descer ao plano sensível saberá reconhecer cada imagem e seus significados. Com isso, será possível construir uma cidade verdadeira, na qual não se deve lutar por poder ou coisas do tipo, mas por uma cidade justa e harmoniosa. Os filósofos ao assumirem o poder não o farão pelo simples desejo de poder, mas por um compromisso moral de colaborar com o bem comum.

O filósofo, a partir de todo conhecimento adquirido através da educação e da experiência tanto das coisas sensíveis quanto das inteligíveis, é sem sombras de dúvidas, o mais capacitado para reconhecer o real significado do poder. Este não pode ser buscado como meio para alcançar determinados privilégios pessoais ou de classes; o poder para Platão tem um sentido mais amplo, se desvincula do âmbito particular e da felicidade individual para ter como meta a felicidade e o bem de todos. Assim, uma cidade justa é uma cidade que tenha como governantes

indivíduos que, ao instituírem as leis, tenham como parâmetro o bom, o belo e o justo em si. Dito de outra forma, é preciso construir um ideal de justiça política que tenha como inspiração a ideia suprema do Bem, uma justiça que seja boa para todos e não apenas para alguns.

Por conseguinte, segundo Sócrates, uma cidade só será bem governada quando seus administradores forem bons e sensatos, além de serem totalmente desinteressados do poder e dos benefícios que possam tirar dele, de outra forma, se forem os mendigos e esfomeados de bens pessoais a assumir os negócios públicos, provocarão uma guerra interna pelo poder capaz de pôr a perder a cidade inteira (521a). Por isso, o governo da cidade não pode ser assumido por quem tem ganância pelo poder, ao contrário destes, os que mais desprezam o poder político são os mais capacitados para assumi-lo. Todavia, não existem muitos indivíduos com essa capacidade, somente os verdadeiros filósofos são capazes de rechaçar o poder, são também os únicos que conhecem os melhores métodos de administração da cidade e, por usufruírem de uma vida muito melhor do que a do político, não estão enamorados do poder (521b). Os filósofos verdadeiros não possuem nenhum motivo para disputar por uma forma de vida que é inferior à sua (521b), se assumem a vida política como guardiões das leis é tão-somente para cumprir a tarefa que lhes foi dada por natureza, a tarefa que os responsabiliza a cuidar das outras pessoas, ajudando-as a viver uma vida justa, virtuosa e feliz³⁹.

Com essa argumentação Sócrates apresenta alguns elementos para provar que o verdadeiro filósofo é aquele que deve ser considerado como guardião perfeito. Uma vez que o filósofo não vai governar em proveito próprio, já que não vê a vida política, o poder e as benesses que possa usufruir por ser um governante, como sendo o ápice do prazer que um indivíduo possa atingir. O filósofo conhece o que é o prazer em sua plenitude e este somente pode ser atingido pela contemplação das Formas inteligíveis. Por tudo isso, o filósofo reconhece que a felicidade proveniente dos sentidos depende de uma vida regada por boas ações, pelo sentimento de irmandade e solidariedade.

2.6 As características dos futuros guardiões

³⁹ De acordo com Purshouse (2010, p. 29), “A epistemologia de Platão é altamente relevante para sua filosofia política, uma vez que, em ampla medida, é devido ao fato de que os filósofos têm conhecimento, enquanto os outros não têm, que os primeiros são considerados mais adequados para governar o Estado. A compreensão que os filósofos têm das Formas tais como a bondade e a virtude – isto é, da natureza da própria bondade e da própria virtude – os habilitar a projetar políticas que tornem o Estado e a vida de seus cidadãos tão boas e virtuosas quanto possível”.

A proposição apresentada por Sócrates de que somente os males que afligem as cidades seriam curados se filósofos genuínos, detentores de um saber superior assumissem o poder, apesar das dificuldades para a sua implementação, tem, segundo Vegetti⁴⁰, força suficiente para “pôr em marcha um processo de transformação ético-política”. A mudança deve começar por aqueles que irão assumir o vértice do poder. Para Platão, se os males que atingem as cidades de seu tempo não foram curados com os regimes de governos e as constituições implantadas até o momento, será preciso tomar uma decisão radical de romper com esses modelos.

Um dos fatores de inadequação dos regimes de governos atuais consiste na configuração de seu olhar a respeito da política e da justiça. Primeiramente, não reconhecem a necessidade de um saber específico para o exercício das funções públicas, por isso mesmo, não compreendem como deve ser realizada a aplicação da justiça no âmbito das cidades. É característico desses regimes de governo conceber a política e a justiça como uma oportunidade de favorecer aos amigos ou a si mesmos, ou seja, favorecer a uma pequena parcela dos cidadãos. Em contraposição a essa estrutura doentia, Platão propõe que a cidade tenha que ser sábia o suficiente para identificar o verdadeiro sentido da justiça.

A mudança proposta por Platão inicia por quem deve assumir o poder e se estende por toda a sociedade. A justiça, em sua aplicação prática, depende da contribuição de todos, que todos se enxerguem como parte importante da engrenagem que permite o bom funcionamento da sociedade. A boa política vai depender das boas ações daqueles que irão assumir o poder, mas dependerá também das boas ações do conjunto da sociedade.

Essa mudança de perspectiva política terá um fio condutor, as virtudes da sabedoria e da justiça. Assim, toda cidade que quiser ser verdadeiramente justa, terá que ser sábia, com isso, Platão pretende nos informar que a política não pode ser vista como algo aleatório, mas como uma ciência que deve ter como finalidade a boa administração da cidade. Olhando por esse ângulo, é possível compreender por que Platão busca diferenciar o filósofo de quem não é; o primeiro detém todas as características para atingir o saber necessário para bem governar, enquanto o segundo, por ter apenas opiniões sobre as coisas, não saberia jamais distinguir com acerto o melhor para a cidade.

Como vem sendo exposto, a justificativa para que os filósofos venham a assumir o poder se ancora em dois pontos: nas características que compõem a sua natureza e na capacidade de contemplação do Ser. Assim, ao diferenciar conhecimento e opinião, Sócrates deu apenas o primeiro passo para mostrar quem são esses indivíduos de natureza excepcional que deveriam

⁴⁰ Vegetti in Fronterotta; Brisson (Org.) (2011, p. 188).

assumir o governo, e quem são aqueles que, por não terem uma natureza excepcional nem conhecimento adequado para tal, deveriam obedecê-lo. O que implica dizer que a exposição feita por Sócrates a esse respeito ainda não foi concretizada, ou que não foi suficiente para convencer seus interlocutores a aceitar definitivamente as suas justificativas, fato que o levará a prosseguir com a argumentação na tentativa de defender seu ponto de vista.

Sócrates continua afirmando que somente aqueles que forem capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, poderão ser considerados como futuros guardiões perfeitos das leis e dos costumes da cidade (484b), em razão de terem atingido o conhecimento pleno do Ser e contemplado a verdade absoluta, poderão tomá-la como referência para promulgar leis verdadeiramente justas (484c-d). Assim sendo, para que as leis sejam promulgadas com acerto, o futuro guardião deve possuir um saber sobre o real, saber capaz de fazê-lo interiorizar em sua alma um modelo ideal que sirva como inspiração.

Além da capacidade de se apaixonar pelo saber que pode elevar a alma ao plano das ideias imutáveis, que possa revelar-lhe algo daquela essência que existe sempre, distanciando-se gradativamente de tudo o que é corpóreo e que está sujeito a geração e a corrupção (485b), os futuros guardiões perfeitos devem, ainda, ter em sua natureza, uma disposição para detestar a mentira e preservar a verdade, somente assim poderão cuidar do prazer da alma em si, deixando de lado tudo aquilo que vem através do corpo (485c). A moderação deve ser o apanágio da alma dos guardiões ideais (485e), distanciando-se da ambição, da mesquinhez e da vaidade, isto é, de tudo aquilo que possa impedi-los de alcançar a totalidade e a universalidade do divino e do humano (486a), visto que a covardia e a grosseria jamais poderiam ter parte na verdadeira filosofia (486b).

A alma filosófica precisa ter como atributo a facilidade de aprender, ser dotada de boa memória e comedimento, pois tudo isso facilitará seu acesso à forma de cada ser essencial (486d). Assim, resume Sócrates, aquele que quiser exercer a função mais importante da cidade, deve ser naturalmente “dotado de memória e facilidade de aprender, de superioridade e amabilidade, amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança” (487a).

Todas essas qualidades são indispensáveis em uma alma que queira atingir o que há de mais supremo e divino, conhecimento que lhe permitirá voltar-se para a realidade sensível e agir de forma justa na comunidade política. Além das qualidades naturais que possuem, essas almas serão cada vez mais aperfeiçoadas pela educação e pela idade, tornando-se assim as mais hábeis para assumir o governo da cidade (487a).

2.7 A importância da filosofia

Apesar de toda argumentação feita acima por Sócrates, Adimanto parece não estar completamente convencido de como isso poderia ser implementado na prática, para ele, não há sentido em afirmar que os males de uma cidade não cessarão se não for governada por filósofos, enquanto a maioria das pessoas não estiver convencida desta verdade, posto que na atualidade, os filósofos não possuem uma boa fama sendo considerados pelo vulgo como sendo perversos, excêntricos ou inúteis para as cidades (487d-e).

O questionamento de Adimanto leva Sócrates a elaborar uma nova estratégia de argumentação, objetivando fazer com que as pessoas, de um modo geral, compreendam de uma vez por todas a importância desta teoria; afinal de contas, para que a cidade seja justa e bem ordenada, todas as classes sociais devem se submeter espontaneamente ao governo dos filósofos.

Sócrates considera que a má fama adquirida pela filosofia seja proveniente de alguns fatores: em primeiro lugar, os filósofos são chamados de inúteis porque, as pessoas de um modo geral, não reconhecem nem a excepcionalidade de suas naturezas nem compreendem a grandeza e a importância do conhecimento que eles professam.

Segundo Sócrates, se compararmos o filósofo governante ao piloto de um navio, e o navio a uma cidade, veremos que assim como o piloto é rechaçado pelos marinheiros que não reconhecem a importância da arte da navegação, que não acreditam que para comandar um navio seja necessário conhecimento náuticos, e, por isso mesmo, desejam a todo instante assumir o comando do navio; da mesma forma, na maioria das cidades, os cidadãos não reconhecem que para ser um governante é necessário conhecimento especializado sobre a arte da política (488b-489a).

A metáfora do navio espelha a relação que a maioria das cidades tem com os filósofos (489a), o saber que eles professam e que deveria ser reconhecido como essencial para dar um bom direcionamento para a vida política, por ser mal compreendido, é utilizado para caluniá-lo e excluí-lo da vida pública. Assim, aquilo que não pode ser compreendido, geralmente é descartado e classificado como inútil.

Quanto a fama de perversos imputada aos filósofos não é algo totalmente infundado, ela se origina porque, de acordo com Sócrates, muitas dessas naturezas excepcionais acabam sendo expostas a uma má educação, e quando isso acontece findam se desviando do caminho da perfeição que é a sua finalidade e terminam se tornando muito piores e perversas que as naturezas medíocres (491d-e).

Sendo direcionadas para a contemplação do Bem através de uma boa educação, estas naturezas superiores atingirão todas as espécies de virtudes, contudo, se permanecerem atreladas às coisas visíveis, jamais atingirão as qualidades necessárias para se tornarem perfeitas (492a). Dito isto, Sócrates faz questão de dar nomes aos bois ao acusar os Sofistas de serem estes corruptores da juventude (492b), a razão desta acusação é que o conhecimento professado por eles seria responsável por manter as almas superiores atreladas ao mundo da sensibilidade e da opinião, já que teriam como objeto a realidade transitória e não a universal (493a-c).

Uma educação em que seus mestres não possuem o conhecimento do Ser e da verdade pode facilmente corromper a mente dos jovens, levando-os por caminhos tortuosos e fazendo com que suas almas se tornem confusas e não consigam se direcionar para o caminho da virtude.

Vemos que Platão insistentemente alerta em *A República* sobre a necessidade de as almas superiores serem bem educadas desde a mais tenra idade, é preciso passar por várias etapas educacionais e ter acesso a várias ciências até estar apto a acessar a verdadeira filosofia. Todo esse processo garante que as almas superiores mantenham seu olhar para a direção certa, para a verdade e a virtude e tudo aquilo que pode torná-las cada vez melhores, porque caso se distanciem desse caminho, serão um terreno fértil para a produção da maldade e da perversidade.

Sendo os Sofistas os representantes do pensamento comum, Sócrates conclui que nem a multidão nem mesmo os Sofistas poderiam receber a denominação de filósofos, visto não serem capazes de compreender em que consiste a filosofia (494a). Por reconhecer a confusão que o senso comum faz em relação a esta forma de saber, Sócrates achou necessário deixar bem claro que a filosofia nada tem a ver com o pensamento geral, ao contrário, a filosofia precisa afastar-se ao máximo desse pensamento comum, e aproximar-se daquilo que possa levar as mentes superiores ao conhecimento da verdade.

Além de ser necessário convencer a maioria das pessoas, Sócrates acredita que a boa constituição somente será implementada, se os regimes atuais de governo também forem convencidos a mudarem a relação que estabelecem com a filosofia (497e). Primeiramente a cidade deve tomar para si a responsabilidade de determinar uma idade apropriada para se ter acesso a estudos tão superiores como é o caso da dialética (498a). Ou melhor, é preciso estabelecer um programa educacional bem definido, constituído por níveis diferentes de conhecimentos. Assim, a educação do filósofo poderá ser feita por etapas, as quais serão subdivididas de acordo com a idade, para que cada nível de conhecimento seja ministrado à medida que a alma esteja devidamente preparada para absorvê-lo (498b-c). Antes disso, será desperdício ensinar algo a alguém que não está apto a aprender.

O objetivo socrático ao construir uma defesa da filosofia é resgatá-la da marginalidade com que vem sendo tratada pelos governantes de seu tempo, dando-lhe o destaque merecido, visto ser ela, em seu entendimento, o único instrumento apropriado para formar corretamente essas naturezas pouco numerosas para que governem com sabedoria a cidade. Porém, Sócrates acredita que a incapacidade da multidão em compreender esse papel da filosofia enquanto conhecimento capaz de elevar as almas superiores à contemplação do que há de mais real e verdadeiro, bem como de compreender que aqueles que tem acesso a esse saber são os únicos capazes de implantar uma constituição justa, está no fato de nunca terem visto ou ouvido falar de nenhuma cidade que tivesse sido governada por homens tão perfeitos e virtuosos (498d-499a).

Apesar dessa rejeição, Sócrates se diz forçado pela verdade a ratificar sua posição de que não haverá estado perfeito se não houver essa união da filosofia com o poder político (499b-c). Sócrates insiste veementemente nessa proposta, utilizando-se de toda a metodologia discursiva de que dispõe para justificar que o projeto do governo filosófico é o melhor para toda a cidade. É preciso fazer com que as pessoas percebam que, de outra maneira, jamais se conseguirá implementar uma constituição justa, pois é impossível alguém que não tenha contemplado a essência da justiça ser capaz de tomá-la como paradigma para ordenar a cidade (500c).

Sócrates pensa que se utilizar de ferramentas estratégicas poderá convencer os cidadãos de que essa é a melhor maneira de garantir que as relações sociais e políticas no interior das cidades se pautem, necessariamente, por intermédio da justiça, e que somente aquele que tiverem o seu olhar direcionado para a essência da justiça poderá distribuí-la com equidade no contexto da cidade. A postura do verdadeiro filósofo é diferente daqueles que ensinam aos cidadãos a defender nas assembleias interesses particulares, o verdadeiro filósofo defende os interesses da coletividade, por isso, quando a multidão compreender o real objetivo dessa proposta dificilmente se rebelará contra ela.

É preciso convencer a multidão que somente o verdadeiro filósofo, por ter convivido com o que “é mais divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino até onde é possível a um ser humano” (500d).

O que habilita o verdadeiro filósofo ao exercício da filosofia e, conseqüentemente, do governo da cidade é a disposição que ele possui em manter o seu olhar sempre para o alto, para o que é mais belo e ordenado, para o modelo ideal que se deve imitar nas relações éticas e políticas. De acordo com esse modelo, todos os indivíduos, no contexto da cidade, devem agir

da forma mais correta possível, fazendo sempre a sua parte, em vez de invejar ou desejar uma função que não lhe compete por natureza.

Sócrates acredita que, caso a multidão considere ser verdadeiro o que vem sendo falado a respeito do filósofo, certamente será menos hostil à ideia de um governo filosófico, aceitando com mais facilidade quando for dito que somente em uma cidade assim, gerida por homens perfeitos e por uma boa constituição, poderá prevalecer em seu meio a temperança, a coragem a sabedoria e a justiça (500d-e).

O argumento da tripartição é importante para que Sócrates possa demonstrar às pessoas do senso comum como o filósofo será capaz de distribuir cada uma dessas virtudes na comunidade política. Primeiramente, o filósofo por ter uma natureza superior, já que prevalece em sua alma o elemento racional, é o único capaz de contemplar a essência dessas virtudes e de compreender de que modo elas podem ser úteis para produzir a justiça na sociedade. Como mencionado anteriormente, a implementação da justiça depende da unidade da cidade, e isso só irá acontecer quando cada classe social, for ordenada a partir da virtude mais compatível com a natureza dos cidadãos que dela participam.

Os filósofos não pretendem, segundo Sócrates, ocupar-se das questões da cidade ou dos particulares, sem antes ter realizado uma limpeza tanto na alma dos indivíduos quanto as constituições que regem as cidades; o intuito dessa limpeza é eliminar, em ambos os casos, os males que os tornam desordenados (501a). Se assim não o fizerem todas as leis que criarem nascerão degeneradas pelos inúmeros vícios arraigados na cidade. Homens e cidades devem ser purificados, limpos de seus erros e de tudo que os liga a maldade e a injustiça, só a partir de então esses indivíduos estarão aptos a legislar e as cidades prontas para receberem boas leis, justas e verdadeiras.

Vemos mais uma vez a existência de uma homologia entre a cidade e o indivíduo, a purificação e ordenamento de um depende da purificação e ordenamento de outros. Se tivermos caracteres superiores convivendo em um meio desordenado e injusto, provavelmente, acabarão por serem corrompidos, mas se nascerem em uma cidade purificada dos males que a afligem, certamente estas mentes privilegiadas acabarão por cumprir a sua finalidade.

Adimanto questiona como delinear, então, o esboço de uma constituição tão perfeita como esta que vem sendo pensada? (501a).

Os filósofos, ao elaborarem o esboço desta constituição ideal, “olharão frequentemente para um lado e para outro, para a essência da justiça, da beleza, da temperança e virtudes congêneres, e para a representação que delas estão a fazer nos seres humanos, compondo e misturando as cores, segundo as profissões, para obter uma forma humana divina” (501b). É

por ter contemplado a ideia do Bem que o filósofo está apto a elaborar uma constituição realmente boa e justa, sem esse conhecimento todas as constituições acabam por se tornar deformadas, já que possuem apenas características humanas, ou sejam, têm como parâmetro um modelo retirado do plano da multiplicidade.

A constituição ideal terá como parâmetro as Formas, elas serão o modelo divino de ordem e perfeição ao qual os filósofos devem copiar para implantar a justiça na comunidade política. Conhecendo o modelo ideal, além de saber aplicar as virtudes mais apropriadas para bem governar a cidade, o filósofo também saberá reconhecer, através do processo de tripartição da alma, quem são os indivíduos aptos a assumir o governo, a defesa, os ofícios e o comércio.

O argumento da tripartição permite identificar a natureza de cada indivíduo, a função que irão desempenhar, a classe social que devem pertencer e a educação mais apropriada a cada uma dessas naturezas. A importância da teoria da tripartição, não está propriamente em provar que a alma seja constituída de três partes ou que a cidade seja constituída por três classes hierarquizadas, mas em contribuir para identificar as virtudes capazes de ordenar e de implementar a justiça na cidade e no indivíduo, fazendo dessa constituição múltipla ou tripartida uma unidade.

Sócrates acredita que toda essa argumentação seja suficiente para dirimir qualquer dúvida a respeito da constituição ideal, acredita também não haver mais motivos para desconfianças a respeito da natureza do filósofo, de sua afinidade com o Ser, com a verdade e com o supremo Bem; ou ainda, não haverá motivos para questionar que se estas naturezas se depararem com a ocupação e a educação que lhes convém, serão boas e filosóficas como nenhuma outra (501d). Por tudo isso, não mais se enfureceriam, “quando dissermos que, antes de a raça dos filósofos se assenhorar do Estado, não haverá trégua de desgraças para o Estado nem para os cidadãos, nem a constituição que imaginamos em palavras se objectivará nos factos” (501e).

Acrescenta ainda que ninguém poderá contestar que essas naturezas excepcionais são dadas por natureza e podem até afirmar que essas naturezas estão sujeitas a corrupção, mas não podem dizer com exatidão que nenhuma delas será capaz de se salvar (502a). E, além disso, se houver o caso de ao menos um governante a pôr em prática essas ideias, tornando a cidade obediente para executar tudo o que vem sendo idealizado por ele, é muito provável que deixasse de ser motivo de descrença e é provável também que se tal governante, uma vez que assumo o poder criando leis e os costumes expostos aqui, os cidadãos queiram cumpri-las (502b).

A ideia aqui apresentada em relação à constituição ideal, é que o plano que vem sendo delineando é bom e excelente desde que seja possível de se realizar, uma vez que, no entendimento de Sócrates, este é um projeto difícil de executar, mas não impossível (502c).

2.8 A educação do filósofo

A implementação da cidade idealmente justa depende, como dito anteriormente, da união da filosofia com a política, pois, como Sócrates enfatizou por inúmeras vezes, “se queremos guardiões muito perfeitos, devemos nomear filósofos” (503b). Para defender esta tese e convencer a multidão de que ela é verdadeira, Sócrates precisou demonstrar que estes indivíduos possuem características naturais que os diferenciariam dos demais indivíduos, principalmente porque estas naturezas raras, pela potencialidade que possuem, teriam acesso a um saber superior, saber este capaz de qualificá-los a assumir a administração da cidade. Por último, para que a proposta viesse a se concretizar seria importante mudar a relação entre estado e filosofia.

Ora, no entendimento socrático, é papel do estado fornecer a educação necessária para bem formar o guardião perfeito, e esta deve ser uma educação essencialmente filosófica, já que a filosofia é a ciência mais adequada a elevar a alma a atingir a contemplação do Bem. Porém, como vimos anteriormente, para ter acesso à parte mais difícil da filosofia, que é a dialética, é preciso ter idade e maturidade suficiente para assimilar esse conhecimento. Por isso, a partir de agora, Sócrates considera necessário elucidar de que “maneira e a partir de que ciências e exercícios haverá salvadores da constituição, e em que idade cada um deles empreenderá cada um desses trabalhos” (502d). Ou seja, será preciso elucidar quais ciências ou exercícios deverão preceder aos estudos dialéticos, para que possam preparar o espírito destes indivíduos desde muito jovens até a idade apropriada para acessar estudos mais elevados (503e).

O processo educacional pelo qual deve passar o filósofo, tem por objetivo fazer com que os futuros guardiões passem por diversas experiências, estes devem ser testados desde a infância, e quem como “o ouro provado ao fogo” (503a), passar por todas as provações e permanecer inabalável, este deverá assumir o posto de chefia.

Os governantes filósofos não nascem com suas almas totalmente harmonizadas, eles nascem com diversas potencialidades que precisam ser aperfeiçoadas e harmonizadas pela educação para que possam executar com solidez e equilíbrio a sua função (503c-d).

Ao dividir a educação em etapas, Sócrates procura demonstrar mais uma vez o quanto é equivocado classificar alguns indivíduos como filósofos, já que eles não passaram nem de

perto pelo processo educacional que ele recomenda, muito menos tiveram acesso à verdadeira filosofia. Sua argumentação aponta para a raridade das naturezas filosóficas e para a necessidade de cuidar de suas almas para que elas possam atingir o objetivo de executar com sabedoria as funções que lhes são destinadas no âmbito da comunidade política.

O programa pedagógico exposto em *A República* visa identificar qual ciência é mais habilitada a direcionar as naturezas excepcionais das trevas da ignorância em direção à luz do conhecimento verdadeiro (521c). Este programa educacional começa a ser delineado já no segundo livro, quando Sócrates aborda a educação dos guerreiros, classe da qual seriam escolhidos os futuros guardiões filósofos. Naquele momento, Sócrates atribuiu à ginástica e a música (376d) o papel de criar bons hábitos na alma dos indivíduos, a ginástica seria mais destinada à preparação do corpo e a música a proporcionar o equilíbrio da alma (376e).

Sócrates considerava que, na cidade ideal, a educação das crianças e dos jovens de naturezas excepcionais deveria iniciar por uma educação mais básica constituída pela ginástica e pela música, perpassando, mais tarde, por uma etapa intermediária representada pelas ciências matemáticas (cálculo, astronomia e geometria), até atingir a filosofia dialética⁴¹. As etapas educacionais deveriam ser ministradas de acordo com a idade e a evolução espiritual de cada um⁴².

Como veremos, cada uma das etapas educacionais e suas ciências específicas serão importantes para a formação do filósofo, são elas que irão conduzi-lo pelo caminho mais longo até a contemplação do Bem. Por mais que exista uma hierarquia de importância entre essas ciências, todas elas terão um papel fundamental nesse processo; primeiramente, será preciso preparar a alma com conhecimentos mais básicos, o que lhe dará suporte para acessar conhecimentos mais complexos.

⁴¹ Jaeger (2001, p.147) comenta que: “A verdadeira educação é para Platão uma formação “geral”, porque o sentido do político é o sentido geral. O contraste entre o conhecimento real necessário para os ofícios e a educação ideal política, que afeta o homem todo, tem sua origem última, como já vimos, no tipo da antiga nobreza grega. Mais seu sentido mais profundo reside na cultura da cidade, pois é nela que essa forma espiritual se transmite a todos os cidadãos e a educação aristocrática se converte na formação geral do homem político. A antiga cidade-estado é o primeiro estágio, depois da educação nobre, na caminhada do ideal “humanista” para uma educação ético-política geral e humana. [...]. O ideal de uma *arete* política geral é indispensável, dada a necessidade da formação contínua de uma camada de dirigentes, sem a qual nenhum povo ou Estado pode subsistir, qualquer que seja a sua constituição”.

⁴² No entender de Paviani (2008, p.77): “A educação implica etapas. A racionalidade é uma conquista gradativa. Nas primeiras etapas, educa-se o hábito e a formação de caráter, forma-se a base moral da educação. No fim do processo, alcança-se a dialética em sua manifestação mais pura. Assim, passa-se do sensível para o inteligível, do psicológico para o lógico ou ontológico, tendo como fundamento o ético, a procura do bem”.

Desde o principio Platão propõe que uma boa educação deve sempre estar direcionada para a verdade, por esse motivo, sugere realizar algumas modificações na maneira como a educação tradicional dos poetas vem trabalhando as fábulas, dado que estas fábulas, ouvidas pelos indivíduos desde a infância, estariam contaminadas por visões equivocadas dos deuses e de seus comportamentos, sendo consideradas como uma literatura falsa e prejudicial aos jovens (378b).

Sendo função das fábulas educar através do hábito, é importante, segundo Sócrates, que elas sejam ministradas com bastante atenção, uma vez que as doutrinas aprendidas pelos indivíduos na mais tenra idade costumam ser indelévels e inalteráveis (378e). Essa primeira fase do processo educacional deve introduzir na alma dos indivíduos a virtude da coragem e não a covardia e o medo da morte como ocorre com os poemas tradicionais (386c).

Platão tem plena consciência que toda e qualquer fábula será sempre construída de modo ficcional, porém acredita que elas devam ser construídas com nobreza, para inculcar bons hábitos na alma dos indivíduos, exaltando sempre a justiça e rechaçando a injustiça (392b). Os poemas devem servir como modelo de imitação para os jovens, sendo capazes de conduzi-los à virtude e não ao vício, formando homens unos e não múltiplos (397e).

A educação musical deve conduzir a alma humana para o caminho da perfeição, levando-a a imitar a essência das virtudes (402c), criando na alma daqueles que serão os futuros regentes da cidade, um modelo de bondade a ser imitado e afastando-os de tudo o que os leva a construir em seu interior um modelo de perversidade (409c-d).

A educação pela ginástica e pela música objetiva nutrir os bem constituídos de corpo e de alma (410a), para que seja despertada nesses indivíduos uma coragem que lhes é natural, por isso, Sócrates acredita que tanto a ginástica quanto a música tenham sido estabelecidas em atenção à alma (410b), intencionando direcioná-la para o caminho mais luminoso e afastando-a das trevas da ignorância. Pois é da harmonia entre a ginástica e a música que surge uma alma moderada e corajosa⁴³ (411a).

No entanto, conclui Sócrates, apesar de as duas artes mencionadas terem como meta educar, criando modelos ideais de boas ações a serem interiorizados pelos indivíduos por meio do hábito, nem a ginástica nem a música seriam a ciência que ele procura, já que nenhuma delas

⁴³ De acordo com Pradeau in Fronterotta; Brisson (Org.) (2011, p. 94): “A natureza do guardião resulta assim do encontro da coragem e do desejo de conhecer. Isto é o sinal de que o saber não basta de modo algum para fazer o filósofo, mas este apresenta-se sempre acompanhado de uma disposição afetiva para a ação e a vida. A filosofia deve estar associada à ginástica e aos exercícios corporais, e poderíamos acrescentar, já que é o objetivo da educação dos guardiões, que o saber deve ser ordenado à coragem, pois a excelência da alma deve ser ordenada à excelência do corpo”.

seria capaz de arrastar a alma completamente do mutável para o que é essencial (521d). A primeira, por estar muito ligada a questões corporais e mutáveis (521e), a segunda, porque apesar de produzir a temperança e os bons costumes na alma dos indivíduos, encontra-se arraigada no plano da multiplicidade (522a-b).

A segunda fase do programa educacional deve perpassar pelas ciências matemáticas, denominadas por Sócrates como ciências intermediárias. Estas, mais que a ginástica e a música teriam a capacidade de fazer a alma ascender ainda mais no caminho íngreme que leva ao conhecimento pleno do Ser, elevando-a do mundo da opinião comum, para um conhecimento mais sólido e verdadeiro. Estas ciências têm o poder de levar a alma do sensível ao inteligível, porém, por não se dirigirem ao princípio não hipotético de tudo, visto trabalharem somente com hipóteses, limitam suas análises aos objetos apreendidos na primeira seção do inteligível.

Sócrates diz que a ciência do cálculo pode ser uma daquelas ciências que conduzem naturalmente a inteligência à contemplação do Ser (523a), isso porque seus objetos de estudo podem convidar o espírito à reflexão (523b), visto provocar sensações simultaneamente contrárias a respeito de um mesmo objeto (523c). Estes objetos capazes de convidar o espírito à reflexão, forçam a alma a perguntar ao entendimento o ‘que é’ realmente aquele objeto, já que os sentidos não foram capazes de discerni-los com clareza (523d). Nesse caso, a alma fica perplexa ao se deparar com sensações simultaneamente contrárias provenientes de um mesmo objeto, o que a leva a examinar mais detalhadamente aquele objeto, apelando para o entendimento e para a inteligência para discernir se se trata de um mesmo objeto ou de objetos distintos (523e-524b).

As reflexões realizadas pelo entendimento, diferentemente das sensações, dedicam-se a analisar as informações que pareciam aos sentidos como simultâneas e misturadas, de modo separado, refletindo sobre o que elas são em si mesmas e em suas aparências (524c). Foi assim, de acordo com Sócrates, que pela primeira vez, surgiu a ideia de diferenciar essência e aparência designando o que é visível e o que é inteligível (524c).

O inteligível surge para atender a necessidade de explicar a essência das coisas, o que elas são em si mesmas, independentemente de sua aparência. A partir de tal necessidade, Platão irá desenvolver a sua metafísica, que terá como objetivo explicar satisfatoriamente um objeto, trazendo à luz a verdade que o representa. Para realizar essa explicação, foi preciso dividir a realidade em duas esferas distintas: uma inferior e visível, onde o conhecimento é adquirido por intermédio das sensações, e, por isso mesmo, como foi dito acima, na maioria das vezes, não consegue justificar como as coisas são constituídas; e a outra de natureza superior e inteligível, onde podem ser encontradas as Formas ou Ideias eternas que fundamentam todas as

coisas. Esse plano de ser é quem comanda e preside o plano inferior que se apresenta apenas como uma cópia ou imagem dessa realidade perfeita. Nessa perspectiva, a esfera inteligível foi pensada no intuito de descobrir a verdade sobre o objeto investigado, obrigando a alma a realizar um exercício de ascensão, que lhe permite livrar-se das falsas opiniões, para alcançar a essência verdadeira correspondente a cada objeto existente no mundo sensível.

Sócrates argumenta que objetos matemáticos como o número e a unidade, parecem ser um daqueles objetos que convidam o espírito à reflexão, fazendo-o recorrer ao entendimento no intuito de descobrir o que é a unidade em si, fato que permite que a alma se volte para o inteligível e se aproxime ainda mais da contemplação do Ser (524e-525a).

Se isso é verdade, conclui Sócrates, deve-se estabelecer por lei, na cidade ideal, o ensino destas ciências, principalmente aos guerreiros e aos que irão ocupar os postos governativos, aos primeiros, porque permitem formar indivíduos hábeis em táticas de guerra; aos segundos, porque propiciam a alma desprender-se do mundo da geração direcionando-se para o que é eterno, imutável e verdadeiro (525c).

Tendo chegado a tais conclusões em relação ao cálculo e a aritmética, passam a investigar a geometria, ou, pelo menos, a sua parte central e mais adiantada, para ver se seu objeto conduziria a alma a ver mais facilmente a ideia do Bem (526e). O grande problema da geometria, expõe Sócrates, é o modo como tem sido abordada e os fins aos quais tem sido direcionada pelos geômetras que atualmente dedicam-se a estudá-la. Essa ciência vem sendo utilizada em função das coisas mutáveis e de seus efeitos práticos, ao passo que deveria ser destinada ao conhecimento do que existe sempre e que não está sujeito a geração e a corrupção; se a geometria tem essa finalidade, certamente, “serviria para atrair a alma para a verdade e produzir o pensamento filosófico, que leva a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos sem dever” (527b). Logo, a geometria, quando bem direcionada, conduzirá a alma para a verdade, desviando-a do plano visível e direcionando-a ao invisível. Por essa razão, será concedido, também a esta ciência, um lugar de destaque na preparação educacional do governante filósofo (527c).

Para Sócrates, é através destas ciências que vem descrevendo que se “purifica e reaviva um órgão da alma de cada um que fora corrupto e cego pelas restantes ocupações, e cuja salvação importa mais do que a de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade” (527e).

Quanto à astronomia, assim como a geometria, acaba por ser mal utilizada por aqueles que se dedicam a estudá-la, contrariamente ao que pensa Glauco e a maioria das pessoas, o estudo da astronomia não pode voltar-se para as coisas celestes que estão no campo visível,

deve elevar-se ao que é realmente celestial por ser eterno e imutável (529b). Segundo Sócrates, olhar para cima ou para baixo com o auxílio da visão, não faz muita diferença, a forma correta de olhar para as coisas celestes é com o pensamento, pois aquilo que se deve apreender é invisível aos sentidos, e só pode ser captado pelo pensamento (529c).

A astronomia somente será útil enquanto ciência que viabiliza a elevação da alma à contemplação do Ser, se for capaz de observar os ornamentos celestes que permanecem sempre idênticos a si mesmos. Assim, por mais perfeito que pareça um ornamento sensível, jamais se aproximará da perfeição existente na esfera inteligível, suas características serão sempre transitórias, estando sujeitos a mudança, e se num momento parecem belos e perfeitos, em outro podem não mais parecer (529d). No entanto, os ornamentos celestes e visíveis, apesar de não serem considerados plenamente perfeitos, podem servir para despertar o olhar da alma para uma perfeição real e verdadeira (529e). Com isso, o verdadeiro astrônomo sabe que não poderá compreender as proporcionalidades existentes entre as coisas visíveis se não for capaz de abandonar os sentidos e refugiar-se no pensamento, objetivando compreender o sensível, não a partir dele mesmo, mas do modelo ideal que o representa e que só pode ser apreendido pelo pensamento (530a).

Após a análise de todas as ciências acima mencionadas, a conclusão alcançada é que os legisladores ideais responsáveis por administrar a cidade, devem promover uma revolução no processo educacional, possibilitando que tais ciências não sejam mais estudadas tendo como foco o visível, mas o invisível. Para que estas ciências sejam úteis e contribuam para que o filósofo cumpra seu objetivo de contemplar o Ser, devem abandonar seus métodos atuais de pesquisa, buscando compreender o inteligível unicamente pelo pensamento, sem recorrer a qualquer elemento do sensível.

Como vimos, as ciências estudadas até o momento, apesar de elevar a alma ao inteligível, não foram consideradas por Sócrates como a ciência perfeita, esses estudos consistem apenas em um prelúdio do verdadeiro domínio de conhecimento que Sócrates pretende pesquisar (531e). O estudo dessas ciências contribuiu para que Sócrates pudesse demonstrar que a formação de um guardião perfeito exige um longo caminho a ser percorrido até o momento em que esteja apto a ter acesso aos estudos dialéticos.

Sócrates considera que todas estas ciências tenham um papel importante na ascensão da alma ao inteligível, são elas que, no desenvolvimento do processo educacional, libertam os indivíduos das amarras da ignorância. Todas elas fazem parte de um processo que Sócrates chama de dialético, processo que permite à alma ascender por várias etapas de conhecimento, seu início se dá com:

A libertação das algemas e o voltar-se das sombras para as figurinhas e para a luz e a ascensão da caverna para o Sol, uma vez lá chegados, a incapacidade que ainda têm de olhar para os animais e plantas e para a luz do Sol, mas, por outro lado, o poder contemplar reflexos divinos na água e sombras, de coisas reais, e não, como anteriormente, sombras de imagens lançadas por uma luz que é, ela mesmo, apenas uma imagem, comparada com o Sol – são esses os efeitos produzidos por todo este estudo das ciências que analisámos; elevam a parte mais nobre da alma à contemplação da visão do mais excelente dos seres, tal como há pouco a parte mais clarividente do corpo se elevava à contemplação do objecto mais brilhante na região do corpóreo e do visível (A REPÚBLICA, 532c).

A saída do sensível consiste em um mover-se por completo do corpo e da alma, um exercício de saída das trevas da ignorância em direção à luz do conhecimento verdadeiro. Ao libertar-se das amarras do sensível a alma passa por um processo de conversão, em que aprende a olhar para tudo aquilo que há de mais verdadeiro nos dois planos de ser. As etapas de aquisição de conhecimento são, para Platão, parte de um processo dialético em que o indivíduo se eleva de grau em grau até o momento em que atinge um conhecimento mais elevado. Esse conhecimento ultrapassa a capacidade de conhecer dos sentidos e somente a inteligência poderá apreendê-lo.

Após toda essa argumentação Glauco achou necessário perguntar “qual o género de faculdade da dialéctica, em quantas espécies se divide, e quais os seus métodos, pois são já esses métodos, ao que parece, que hão-de conduzir-nos ao sítio que, quando o alcançarmos, será para nós como que o repouso da viagem e o termo da peregrinação” (532e).

Sócrates acredita ser a capacidade dialética a única a poder revelar o verdadeiro Bem, porém somente para quem tiver prática nas ciências anteriormente mencionadas (533a). Por isso, o papel do cálculo, da geometria e outras ciências afins, é de serem ciências auxiliares no processo de ascensão da alma ao conhecimento, visto que nenhuma delas se mostrou capaz de elevar-se ao conhecimento pleno do Ser, levando a alma a acessar apenas a primeira seção do inteligível, posto terem as hipóteses como método de abordagem (533b)

A análise das artes ou ciências mencionadas por Sócrates serviu para mostrar que não há conhecimento seguro sobre o sensível, sobre este somente é possível emitir opiniões; o máximo que se pode atingir com as ciências que fazem uso de elementos visíveis é despertar a inteligência humana para que esta possa direcionar-se para a busca daquilo que realmente possa ser chamado de conhecimento verdadeiro. As ciências auxiliares produzem hipóteses sobre as essências ideais, mas não conseguem apresentar certezas sobre elas, uma vez que tais hipóteses ainda carecem de verificação. Por tudo isso, ainda será necessário prosseguir nos estudos

buscando uma ciência ainda mais completa, uma ciência capaz de pôr a prova todas as hipóteses levantadas pelo entendimento, descartando as que tiverem que ser descartadas e validando as que forem verdadeiras.

Nesse sentido, o método dialético difere daquele utilizado por outras ciências, pois é o único que:

1. Tenta apreender por processo científico a essência de cada objeto individualmente (533b);
2. Procede por meio de destruição das hipóteses, a caminho do princípio não hipotético de tudo, objetivando tornar seguro seus resultados (533c);
3. Conduz a alma por inteiro, com a ajuda das ciências auxiliares, do lamaçal da ignorância para o conhecimento verdadeiro (533d);

Fazendo referência à passagem da Linha, Sócrates chama de ciência somente o saber capaz de atingir a primeira seção do inteligível, este saber a que ele se refere é a dialética que, por fazer uso exclusivo da inteligência e da intuição, busca apreender seu objeto diretamente pelo pensamento sem recorrer a nenhum elemento da percepção; o entendimento, por outro lado, também se direciona para o inteligível e para as essências, porém será classificado como um saber intermediário entre a ciência e a opinião, a causa dessa denominação está no fato de utilizar um método baseado em hipóteses, que para serem consideradas como verdadeiras necessitam de discussão e de verificação; as outras duas formas de saber, a fé e a suposição, estão no campo da multiplicidade e por buscarem apreender a realidade através dos sentidos, somente são capazes de emitir sobre ela algumas opiniões (534a).

O dialético por excelência é aquele indivíduo que apreendeu a ideia do Bem e todas as demais essências correspondentes a cada objeto existente no plano visível, que sabe definir cada uma dessas ideias em palavras para si mesmo e para as outras pessoas, exaurindo todas as dúvidas que possam surgir a partir de argumentos que levem em consideração o que elas realmente são em si mesmas e não o que aparentam ser (534b-c). O indivíduo que não obteve o conhecimento das essências imutáveis, vive como se estivesse em sonho, conhece apenas a imagem das coisas (534c). Dessa forma, segundo Sócrates, deve ser estabelecido por lei que o estado ideal ofereça, aos futuros guardiões da constituição, uma educação pela qual se tornarão capazes de perguntar e de responder de maneira sábia, fundamentados verdadeiramente na filosofia, deixando de lado as meras opiniões (534d).

Ao finalizar a argumentação sobre as características da filosofia dialética, Sócrates conclui que esta ciência é a mais elevada de todas, posto que acima dela não existe qualquer

outra forma de saber, por isso, pode ser considerada como a ciência por excelência, ciência a qual representa o fastígio do saber (534e).

Sendo uma ciência com atributos tão elevados resta saber quais serão os indivíduos aptos a acessar esse saber e de que maneira o farão.

A resposta para esse questionamento começa com o resgate das propriedades, antes salientadas, que seriam inerentes a algumas naturezas consideradas por Sócrates como mais habilitadas para assumir a chefia da cidade.

Naquela ocasião, foi dito que para assumir os postos governativos, tais indivíduos deveriam ser naturalmente firmes e corajosos, os mais formosos, os de caráter nobre e másculo; além disso, deveriam possuir propriedades inatas condizentes com o esquema educacional proposto (535a-b), como: agudeza de espírito e facilidade de aprender, boa memória, força e gosto pelo trabalho em todas as suas formas (535b-c), amar a verdade e odiar a mentira (535e). E para finalizar, deveriam ser hábeis em distinguir todas as partes da virtude: temperança, coragem e agudeza de espírito, seja nos particulares ou na cidade (536a).

Para Sócrates, a busca por homens de boa constituição física e intelectual para instruí-los de acordo com o esquema educacional proposto, permite produzir, através de uma boa educação, homens aptos a criar uma constituição justa para bem administrar a cidade, se for o contrário, não (536c). O esquema educacional deve iniciar na infância com o estudo do cálculo, da geometria e todos os demais estudos precedentes à dialética (536d). No processo pedagógico exposto por Sócrates (que também se confunde com o processo dialético), as crianças devem aos poucos adaptar-se a estes conhecimentos, aprendendo de forma lúdica, o que possibilitará identificar com mais facilidade as tendências naturais de cada um (537a). Será necessário também testá-las em todas as ocasiões, trabalhos, estudos e receios, de modo que os mais ágeis devem ser separados dos demais. A idade em que tal seleção deve ocorrer é logo após o período em que abandonam os exercícios gímnicos obrigatórios, pois enquanto estão nessa etapa educacional, encontram-se completamente esgotados fisicamente e, com isso, não será possível introduzir quaisquer outros estudos (537b).

Na segunda etapa do processo educacional “[...] os que forem escolhidos, dentre os que completaram vinte anos, terão honras mais elevadas do que os outros, apresentar-se-lhes-ão em conjunto os estudos feitos à mistura na infância, para verem o parentesco dos estudos uns com os outros e com a natureza do Ser” (537c). A finalidade desse aprendizado é identificar as naturezas detentoras de uma visão de conjunto, as quais seriam caracterizadas como dialéticas, pois quem não possui uma visão de conjunto jamais poderia ser considerada como tal (537c).

Sócrates divide as etapas educacionais e as modalidades de ensino de acordo com a idade que ele considera mais propícia para cada fase da vida. A educação segue todo um processo que vai desde a mais tenra idade e, no momento em que completam vinte anos, é possível identificar as disposições naturais de cada indivíduo, destinando-os, a partir de então, para os estudos ou para as atividades mais compatíveis com seus dotes naturais. Para Sócrates, é importante proceder com esses exames

[...] para saber quais dentre eles possuem tais qualidades em mais alto grau e quais são sólidos nas ciências, sólidos na guerra e nas restantes exigências da lei; a esses, logo que completem os trinta anos, depois de os selecionares dentre os já escolhidos, deves elevá-los a maiores honrarias e observar, experimentando a sua capacidade dialéctica, quem é capaz, prescindindo dos olhos e dos sentidos, de caminhar em direção ao próprio Ser pela verdade. E então é que é ocasião de grandes precauções, meu amigo (A REPÚBLICA, 537d).

Sócrates manifesta uma certa preocupação com os indivíduos que vierem ter acesso à dialética. Se o objeto de estudo da dialética é o estudo do Ser em si, e se este somente será atingido por uma investigação que despreze completamente os dados dos sentidos, fazendo uso exclusivo do pensamento, se estes estudos começam em ideias e terminam em ideias; tais indivíduos devem ser testados nos vários conhecimentos ou atividades que venham a preceder a dialética, o intuito é identificar se possuem firmeza de espírito e maturidade suficiente para utilizar a dialética como instrumento de busca da verdade e não como instrumento de diversão (539a-b). A ideia é impedir que naturezas inapropriadas venham a fazer uso indevido dessa forma de saber, acarretando a ela a fama de inútil (539b). A dialética não pode servir como instrumento de refutação para desmoralizar ou debochar de quem não consegue responder a determinadas indagações, seu propósito é bem mais elevado; a refutação dialética busca expurgar da alma dos indivíduos as falsas opiniões, para que, libertos das convicções indevidas, possam ascender a um conhecimento ainda mais verdadeiro.

A preocupação de Platão, ao que parece, em estabelecer uma idade mínima de trinta anos para que os indivíduos tenham acesso aos estudos dialéticos, é o fato de ver nos indivíduos mais jovens uma certa propensão a serem facilmente influenciados, ou, na maioria das vezes, não tratar com a devida seriedade temas tão importantes, para ele, um indivíduo mais velho jamais faria uso da refutação para se divertir, por ser mais comedido, por ter deixado para trás os arroubos da adolescência, é capaz de tornar essa atividade mais honrada (539c-d).

Aqueles que se dedicarão à dialética devem estar isentos de quaisquer outras atividades, devendo ser dedicados a esse estudo o dobro de tempo do dedicado à ginástica, que seria,

segundo Sócrates, de aproximadamente cinco anos (539e). E, para testar ainda mais seu caráter, após ter ascendido aos estudos dialéticos, será necessário que tais indivíduos sejam forçados a refazer o caminho de volta em direção ao interior da caverna (540a). O retorno à caverna permite que o filósofo seja experimentado em todos os sentidos, primeiramente, na experiência ascendente, sua firmeza de espírito foi testada para ver se suportaria os exercícios físicos e os estudos superiores que estavam por vir, e no segundo momento, na experiência descendente, seu caráter teria que ser novamente testado, para verificar se após o contato com toda a experiência mundana ainda permaneceria firme.

Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. Depois de terem ensinado continuamente outros assim, para serem como eles, e de os terem deixado como guardiões da cidade, na vez deles retirar-se-ão para habitar nas Ilhas dos Bem-Aventurados. A cidade erigir-lhes-á monumentos e sacrifícios públicos, na qualidade de divindades, se a Pítia o autorizar; caso contrário, de bem-aventurados e divinos (A REPÚBLICA, 540a-c).

Para Sócrates, tudo isso que foi dito em relação à cidade e sua constituição perfeita, não lhe parece soar como uma utopia, embora reconheça a dificuldade de aceitação desse projeto, considera que somente da forma como foi descrita por ele, com a divisão natural do trabalho e com os filósofos como governantes, tal projeto poderia ser implementado com sucesso (540d). Os filósofos por não terem sede de poder e honrarias que possam advir da execução dessa função, por possuírem uma retidão de espírito, são os únicos capazes de amar a essência da justiça e considerá-la o maior bem para a cidade (540e).

Sócrates descreve nesses trechos da obra a importância de o filósofo governar, visto ser ele a unir todas as prerrogativas necessárias para administrar com justiça a cidade e sua constituição. Além das disposições naturais, o filósofo passou por um longo processo educacional que o levou não apenas a atingir o mais alto grau de conhecimento, como também treinou seu espírito para que pudesse encarar todas as adversidades que o cargo de comando viesse a apresentar. É importante ainda destacar que os motivos que levam o filósofo a assumir o poder são extremamente honrados, ele assume essa função apenas para desempenhar o papel

que lhe foi imposto por natureza, objetivando contribuir para a construção de uma cidade una, ordenada e verdadeiramente justa.

A teoria da tripartição da alma foi extremamente relevante para distinguir quem é o filósofo de natureza excepcional que irá governar a cidade. Ser de natureza excepcional significa ser guiado pelo elemento superior da alma e, por isso mesmo, ser capaz de elevar-se, através da educação e das várias ciências, ao conhecimento verdadeiro representado pela ideia do Bem e das demais ideias que compõe o plano inteligível.

Se o filósofo deve governar para promover a união da filosofia com o poder político, então Sócrates partiu do pressuposto de que seria importante demonstrar em que consiste a natureza desse indivíduo e o tipo de saber que legitimaria a assumir o poder. Para tal, teve que recorrer a uma metodologia de investigação diferente da que vinha utilizando; a nova metodologia teve a função de demonstrar como a mente do filósofo poderia elevar-se ao plano de ser inteligível, onde as ideias são apreendidas de modo invariável. A descrição dos graus de conhecimento expresso pelos símiles Bem/Sol, da Linha Dividida e pela Alegoria da caverna, mostram o percurso percorrido pela alma do filósofo desde que sai do mundo da ignorância até atingir o plano das verdades imutáveis. Após percorrer todo o percurso de ascensão ao conhecimento, o filósofo dialético teria maturidade e conhecimento suficiente para retornar ao plano da vida prática e assumir com sabedoria e justiça o governo da cidade.

CAPÍTULO III

A TRIPARTIÇÃO DA ALMA E SUA RELAÇÃO COM O GOVERNO DO FILÓSOFO

No início do *Timeu* (17c-19a) Sócrates faz um breve resumo do que fora discutido em *A República*. Sócrates enfatiza que a principal porção do discurso que proferira na ocasião, teve como objetivo abordar como deveria ser o melhor regime de governo, e o homem mais capacitado para colocá-lo em prática (17c).

Se partirmos dessa perspectiva, podemos considerar que Sócrates revela aqui o que considera ser ponto central do diálogo, e que a argumentação empreendida por ele e por seus interlocutores em *A República*, teve como uma de suas finalidades principais, justificar a teoria de um governo gerido por filósofos. À vista disso, nosso propósito de investigação é elucidar o papel desempenhado pelo argumento da tripartição enquanto instrumento capaz de justificar essa teoria.

Para analisarmos o argumento da tripartição da alma será necessário resgatar alguns pontos discutidos nos dois primeiros capítulos desta pesquisa. O primeiro ponto a ser resgatado se refere à discussão empreendida por Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco sobre o que seria a justiça. Como vimos, apesar de Sócrates parecer buscar uma definição para a questão levantada, a metodologia de investigação por eles utilizada, não permitiu que a essência da justiça fosse desvelada. À medida em que as discussões avançavam, as respostas dadas por cada um dos interlocutores de Sócrates, apresentavam a justiça em seu aspecto prático, a partir de suas próprias experiências, ou de uma visão geral do senso comum.

Apesar de Sócrates parecer desapontado no final do primeiro livro com os rumos tomados pela investigação, podemos questionar se as pretensões socráticas estariam realmente sendo frustradas ou se Platão, através de suas personagens, não estaria nos informando que a justiça poderia ser pensada não apenas pelo viés conceitual, mas, também, com base em suas aplicações na vida cotidiana. Como vimos, ao longo do diálogo, os estudos metafísicos realizados através da filosofia dialética tiveram como foco desvelar a essência da justiça, ao mesmo tempo em que foi proposto que os indivíduos capazes de contemplar tais perfeições, seriam os únicos capacitados a imitar esse modelo ideal de justiça e implementá-lo na comunidade política. Um trecho interessante que nos faz refletir sobre essa questão é quando Glauco, no início do segundo livro, ao expor três categorias de bens: os que são buscados por si mesmos, os que são desejados por si mesmos e por suas consequências e os que são estimados

apenas por suas consequências (357b-d), pergunta a Sócrates em qual dessas categorias colocaria a justiça, este responde que na mais bela de todas, a saber, nos bens que são desejados por si mesmos e por suas consequências⁴⁴ (358a).

Ora, a resposta dada por Sócrates nos leva a crer que se *A República*, como ressaltam alguns comentadores, é um dos diálogos platônicos que trata da temática da política, então poderia ser aceitável que Platão não tivesse a pretensão de abordar a justiça somente enquanto uma Forma ideal, mas desejasse buscar mecanismos para mostrar como seria possível implementá-la em uma comunidade política, bem como na vida particular de cada indivíduo.

É interessante observar que, ao longo da discussão a respeito da teoria metafísica expressa em *A República*, vimos que o Bem e todas as Formas ideias são em si mesmas e, por isso mesmo, não dependem das coisas visíveis para existir, sendo superiores a tudo o que existe no plano sensível. Tendo isso em mente, é possível dizer que no espaço de convivência social, o bem ou a justiça devem ser valiosos tanto por si mesmos, pois é isso que permite aos homens identificá-los verdadeiramente, quanto devem ser úteis e valiosos pelas consequências positivas que poderiam trazer para a vida dos cidadãos.

Dessa maneira, pensando a justiça de um ponto de vista prático, de como construir uma ordem social justa, Platão utiliza o argumento da tripartição para demonstrar, paulatinamente, o surgimento da justiça na alma e na cidade, bem como o surgimento da injustiça em ambos os casos. Assim, dos livros II ao livro VII temos a demonstração de como a alma e a cidade ascendem a um ordenamento justo, enquanto os livros VIII e IX apontam para o surgimento da desordem e da degeneração tanto da alma humana como da cidade causadas pela injustiça.

O argumento da tripartição da alma contribuiu, ainda, para identificar as características predominantes no caráter de cada indivíduo, permitindo distinguir entre eles os mais aptos ao governo, os mais adequados para a defesa e os de natureza apropriada para desenvolver os mais variados ofícios voltados para a manutenção econômica da cidade. Com esse conhecimento, foi possível idealizar uma cidade onde a distribuição social do trabalho e o ordenamento das classes sociais viessem a surgir a partir de uma organização hierárquica das várias funções, garantindo com isso uma ordem social justa, onde cada indivíduo executaria sua função da melhor forma possível e, com isso, daria sua parcela de contribuição para construir uma sociedade feliz.

⁴⁴ De acordo com Dixsaut (2017, p. 276) *A República* apesar de empreender ao menos três tentativas de definição da justiça: 1) fazer o que pertence a si; 2) hierarquia ordenada da alma; 3) ideia que é impossível conhecer se não se conhece o Bem, não é esse o seu objetivo central. Para essa estudiosa, mesmo que essa definição fosse atingida não seria suficiente para explicar o valor que a justiça poderia ter para a vida dos homens e para as suas almas, nesse sentido, seria ainda preciso demonstrar o valor da justiça no âmbito da vida pública ou privada.

Assim, pode-se dizer que a justiça se revela paralelamente na alma e na cidade a partir de um ordenamento interior, onde os elementos da alma e as classes da cidade convivem harmoniosamente entre si, cada um executando a sua tarefa sem questionar a ordem hierárquica que nelas predominam, enquanto a injustiça surge, em ambos os casos, quando essa hierarquia natural passa a ser desrespeitada.

3.1 As cinco formas de regimes políticos e os homens a elas correspondentes

Para tratar dos regimes políticos e dos homens a eles correspondentes, Sócrates retoma o tema da homologia entre a cidade e a alma humana expostos no quarto livro. Naquele momento, ao falar da tripartição da alma, Sócrates afirmava ser a injustiça na alma ocasionada por uma intriga, uma ingerência no alheio, quando uma parte inapropriada para o comando, viesse a se rebelar contra a ordem estabelecida, e, de algum modo, chegasse a assumir o governo da alma (444b). Essa injustiça consistiria em dispor, contra a natureza, os elementos da alma, para dominarem e serem dominados uns pelos outros (444d).

O conflito no interior da alma e a desordem por ele causada reflete, de alguma forma, na desordem da cidade, criando regimes degenerados que não obedecem mais à ordem natural e acabam por colocar no comando pessoas inadequadas, tanto porque não possuem a chancela da natureza para assumir a função de governante quanto porque não receberam uma educação apropriada através da ciência dialética que deveria conduzi-las ao conhecimento do Bem, conhecimento este capaz de capacitá-las a assumir a administração da cidade.

Sócrates alega que é possível encontrar “tantas formas específicas de constituições, quantas podem ser as de alma” (445c). Porém, como não tem intenção de alongar-se muito a respeito desta questão, Sócrates se propõe a falar apenas sobre os cinco tipos de constituições que ele considera serem as mais relevantes: aristocracia, a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania.

A primeira constituição apresentada por Sócrates receberá o nome de realza ou de aristocracia, a variação do nome vai depender do número de pessoas que irão assumir o poder. Essa forma de constituição é a única a ser considerada por Sócrates como verdadeiramente justa e virtuosa, as demais serão todas consideradas como injustas e viciosas (445d).

Voltando ao livro IV, onde Sócrates defende ser a alma constituída de três partes, dizia ele que “em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade” (435e). Esse argumento propunha que se uma cidade apresentava um caráter irascível, sábio ou concupiscente, tais características seriam provenientes de seus habitantes (435e-436a). A

analogia entre a cidade e a alma humana sugeria, mesmo que de modo superficial, o que Sócrates parece querer dizer a partir desse momento de modo mais aprofundado, ou seja, que as formas de constituição existentes, apresentam as mesmas características daqueles indivíduos responsáveis por sua elaboração e execução.

Dessa maneira, das cinco formas de constituição abordadas, Sócrates irá falar tanto das características dessas constituições como das características dos homens que nela habitam, e de forma mais particularizada, das características da alma do governante ou dos governantes que as administram.

3.1.1 A aristocracia e o homem aristocrata

A constituição boa e bela é uma constituição guiada pela sabedoria e pela justiça, onde o indivíduo ou os indivíduos responsáveis pela administração pública se mostram superiores aos demais cidadãos, não apenas por possuírem a razão como guia, mas por terem sido educados e direcionados, através das várias ciências e da filosofia dialética para a contemplação do Bem. Essa constituição une a filosofia à política com o intuito de preparar o governante filósofo (ou no caso da aristocracia, os governantes filósofos) para implementar a justiça na comunidade política.

Embora possa ser denominada de duas maneiras, essa constituição é considerada por Sócrates como sendo uma só, pois em seu meio não existe nenhum tipo de dissensão (445d). Nesse caso, a denominação recebida por ela é o que menos importa, o mais importante é que aqueles que assumam o poder tenham como princípio o respeito pelas leis (484b), e de todas as formas busquem manter a unidade da cidade.

Na cidade justa, ninguém está acima da lei, nem mesmo o filósofo que é considerado como superior aos outros homens. O fato de ser superior não significa que não deva se submeter ao regime legal imposto aos demais cidadãos, a sua superioridade consiste em saber gerir com sabedoria as leis da cidade, em saber direcionar a vida dos cidadãos a partir de leis boas e justas que garantam o bem-estar de todos os que vivem na cidade.

Partindo desta perspectiva é possível dizer que somente o regime político ideal possui o mérito de ter como objetivo o bem comum. Os demais regimes degenerados são assim classificados por não serem constituídos tendo em vista a unidade do todo, neles os interesses individuais predominam sobre os interesses coletivos. Isso acontece porque não é mais a razão que os guia, estas cidades são geridas por indivíduos dominados por elementos inferiores da

alma. Assim, tais indivíduos, por serem incapazes de contemplar o Bem ou de conhecerem a essência das virtudes, jamais poderiam conduzir com justiça suas ações enquanto governantes.

Como podemos ler nos capítulos anteriores desta pesquisa, o regime idealmente justo vem sendo delineado por Sócrates desde o segundo livro de *A República*. A primeira tentativa aconteceu com a cidade sã (ou cidade dos porcos) e em seguida com a cidade luxuosa (372d-e). A cidade sã seria plenamente justa e feliz, nela todos contribuem de forma solidária para satisfazer as necessidades de todos, porém, esta cidade não parecia atender aos propósitos socráticos, visto não permitir comparar a superioridade da justiça em relação à injustiça nem permitia afirmar por que o homem justo é mais feliz do que o homem injusto.

A cidade luxuosa, por sua vez, foi pensada de forma hierarquizada, onde cada classe social seria responsável por um tipo de ocupação considerada como fundamental para o perfeito funcionamento da cidade. Relembrar esse ponto do diálogo parece ser importante, pois nos ajuda a refletir sobre a ideia de unidade que Sócrates tanto enfatiza e que pretende expor com mais detalhes a partir de agora.

Ao que tudo indica, falar de uma cidade tripartida foi uma opção socrática para mostrar que a injustiça é fruto de uma discórdia, de um conflito entre vários interesses particulares, e que a justiça consiste, ao contrário disso, em uma concordância entre as várias classes sociais de que os interesses particulares devem ser substituídos pelos interesses coletivos. Assim, na cidade boa e perfeita, o argumento da tripartição parece ser um instrumento para mostrar os caminhos a serem seguidos na construção de uma unidade política.

Na busca insistente por essa tão sonhada unidade, Sócrates propôs que fossem estabelecidos por lei alguns critérios um tanto inusitados, mas que, segundo ele, no percurso da argumentação, seria provada a sua contribuição para a consolidação desse objetivo. Me refiro à ideia de que a legislação perfeita, além de outras coisas, deveria reger as formas de casamento, de procriação e educação dos filhos e o papel das mulheres na sociedade (449c-d).

À primeira vista, o desvio realizado por Sócrates na investigação para tratar desse tema, parece um pouco desconectado do contexto da discussão anterior, onde Sócrates vinha abordando os vários tipos de constituição. Todavia, se analisarmos com frieza, veremos que a discussão não é totalmente desconexa, já que Sócrates ainda está falando da constituição boa e perfeita.

A cidade sábia, como dito em outra ocasião, foi fundada de acordo com a natureza (428e-429a), levando em consideração na organização social do trabalho e na divisão das classes sociais, a divisão tripartida da alma, de modo que, nesta cidade, governa quem naturalmente deve governar, em cuja alma prevalece o elemento racional, e quem foi

conduzido, através da melhor educação e da filosofia dialética, ao conhecimento do que há de mais belo e perfeito. Assim, ao distinguir o papel de cada indivíduo na sociedade e a classe social à qual deveriam pertencer, usaram-se como critério as habilidades naturais. Nesse sentido, a distribuição das funções para o gênero feminino segue o mesmo critério da distribuição feita para o gênero masculino, quer dizer, o critério determinante para a escolha da função a ser desempenhada pelo indivíduo, seja homem ou mulher, é o caráter da alma que neles predominam (451d), se for o elemento racional, o comando, se for o elemento irascível, a defesa e se for o elemento concupiscível, as melhores atividades são a produção e o comércio. Se isso é verdade, sendo as mulheres dignas de assumir a mesma tarefa que os homens, também deverão receber a mesma educação (451e).

Por tudo isso, conclui Sócrates:

Logo, não há na administração da cidade nenhuma ocupação, meu amigo, própria da mulher, enquanto mulher, nem do homem, enquanto homem, mas as qualidades naturais estão distribuídas de modo semelhante em ambos os seres, e a mulher participa de todas as atividades, de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem (A REPÚBLICA, 455d-e).

As mulheres, de acordo com Sócrates, assim como os homens, são dotadas para as mais diversas atividades, como a medicina, a música, os exercícios físicos, o saber, a guerra, dentre outras (455e-456a). Partindo desse princípio, o sexo não constitui critério para definir quem deve executar determinada função na cidade, somente através da tripartição da alma é possível fazer essa identificação, uma vez que possibilita distinguir as habilidades naturais de cada uma.

Ao determinar o papel da mulher na sociedade através do processo de tripartição da alma, também é possível identificar dentre as naturezas femininas as mais apropriadas para coabitar com os homens de natureza superior (456b). Sócrates sugere que ao serem promulgadas as leis para gerir a constituição perfeita, deve ser estabelecido para a classe dos auxiliares uma espécie de comunismo em relação à posse das mulheres e dos filhos.

Sócrates sugere que as mulheres de naturezas semelhantes à dos guerreiros devam ser comuns a eles, de modo que “nenhuma coabitará em particular com nenhum deles; e, por sua vez, os filhos serão comuns, e nem os pais saberão quem são os seus próprios filhos, nem os filhos os pais” (457d).

Após dar essa sugestão, Sócrates terá que mostrar de que maneira uma lei tão radical poderia ser vantajosa para a comunidade. Apesar de esta lei parecer um tanto inaceitável para qualquer sociedade, Sócrates partirá do princípio de que seja possível realizá-la na prática, e,

ao ser implementada, consistirá em vantagens para os guardiões e também para a cidade (458b). Por isso, cabe ao governante providenciar a união desses indivíduos, para que possa dar origem a uma prole com um caráter ainda mais elevado (459a-b).

Para realizar essa seleção é importante que o governante não deixe que as pessoas percebam que estão sendo manipuladas e acreditem que suas uniões ocorrem naturalmente. Para isso, diz Sócrates: “Pode acontecer que nossos governantes precisem usar de mentiras frequentes e de dolos para benefício dos governados. Nós dissemos algures que todas essas coisas eram úteis sob a forma de remédio” (459c-d). Nesse caso, a nobre mentira é aceitável, pois seus resultados serviriam para beneficiar os governados, uma vez que permitiria construir uma cidade ainda mais unificada.

Sócrates manifesta um grande temor em relação a multiplicidade de interesses manifestos pelos cidadãos, pois segundo ele, esse é o maior mal que pode afetar uma cidade (462a). Por isso, alerta que a legislação ao ser promulgada deve zelar para manter a unidade da cidade⁴⁵. Assim, ao permitir a geração de uma descendência de indivíduos de naturezas excepcionais que possuem a razão como guia, será possível manter por um período de tempo ainda mais prolongado essa unidade.

Com a comunidade de mulheres e filhos todos sofrem ou se regozijam pelas mesmas dores e prazeres, pois foi gerado um sentimento de união e de fraternidade entre os indivíduos (462b). Na cidade ideal o mais importante é proporcionar aos cidadãos a experiência do que é verdadeiramente viver em comunidade, onde os bens são partilhados em comum, e os interesses particulares são postos de lado para dar prioridade aos interesses coletivos (462c-e).

Nesta cidade, diz Sócrates, os “cidadãos terão sobretudo em comum aquilo a que aplicam o nome de ‘meu’. E, tendo isso em comum, partilharão acima de tudo de penas e prazeres” (464a). Em uma comunidade política pensada nesses termos, não há espaço para o individualismo, nem para a discórdia, uma vez que os bens públicos são vistos como sendo de cada um, ao mesmo tempo em que são de todos (464d-e).

O cuidado com o que é públicos se reflete em um zelo com os próprios cidadãos que convivem na cidade, fazendo com que as responsabilidades, os sofrimentos e as alegrias que seriam particulares sejam partilhados igualmente por todos (465a-e).

⁴⁵ De acordo com Annas (2012, p. 67), “[...] os ideais políticos de Platão são, do início ao fim, guiados pela ideia de que o individualismo competitivo é o principal problema político. As pessoas querem “arrastar” as coisas para suas próprias casas e desfrutar em privado de qualquer coisa que realizem, em vez de querer cooperar na produção de bens compartilhados, de que todos possam desfrutar publicamente”.

Sócrates recorda que anteriormente havia sido questionado por não tornar a classe dos guardiões felizes, pois como os bens eram partilhados por todos, estes guardiões nada possuíam de realmente seu. A resposta dada por ele, naquele momento, foi que não deveria ser do interesse da cidade priorizar a felicidade de uma classe em particular, mas zelar pela felicidade de todas (466a).

E contudo, o que nessa altura afirmei, será ajustado repeti-lo aqui: que, se o guardião tentar ser feliz de uma maneira que não faça dele um guardião, e se não lhe bastar uma vida assim moderada e segura, mas que é, como dissemos, a melhor; se, sob o império de uma opinião insensata e acriançada acerca da felicidade, for impelido (porque tem esse poder) a assenhorar-se de tudo quanto existe na cidade, perceberá como Hesíodo foi realmente sábio ao afirmar que «metade é melhor do que todo» (A REPÚBLICA, 466b-c).

Ao recordar esse ponto da discussão Sócrates pretende enfatizar, mais uma vez, que o papel da justiça na cidade é construir uma harmonia entre as várias classes sociais, ou melhor, a função da justiça é construir a unidade do todo e priorizar interesses individuais, mesmo os interesses dos governantes, seria criar meios para produzir discórdia, abrindo espaço para o surgimento da injustiça na cidade.

Sócrates defende que a lei que rege a partilha dos bens materiais, assim como a posse das mulheres, a educação dos filhos e a execução das mesmas funções por parte dos homens e das mulheres não pode, de nenhuma maneira, ser considerada como injusta, em razão de ter sido esta lei estabelecida de acordo com a natureza. Natureza esta que levou os indivíduos, por não serem autossuficientes, a viverem em comunidade (466c-d).

A teoria da função própria foi estipulada de acordo com a natureza, e, como dito anteriormente, tanto a natureza feminina quanto a natureza masculina, somente serão evidenciadas a partir do processo de tripartição da alma. Porém, ao enfatizar a teoria da tripartição da alma, não pretendemos dizer que no contexto de toda a sua obra, Platão defenda ser a alma, em sua natureza, constituída de três partes, o que pretendemos demonstrar é que, em *A República*, no que se refere à alma encarnada (612a), Platão considerou expô-la dessa maneira, pela necessidade de compreender os motivos pelos quais os indivíduos possuem mais habilidades para umas atividades do que para outras. E como Platão defende que estas habilidades sejam inatas, utiliza então o argumento da tripartição da alma, através da teoria da função própria, para melhor justificar seus argumentos.

A teoria da tripartição da alma, ao desvelar as principais características presentes na natureza feminina e masculina contribui para gerar, através das uniões programadas, a prole de

natureza excepcional que devidamente educada a partir de várias ciências auxiliares e da filosofia dialética, será capaz de assumir o comando da cidade e de eliminar os maiores males que poderiam afligi-la. Esses indivíduos, foram também denominados como filósofos, únicos capazes de conhecer a essência da injustiça e de implementá-la no interior da cidade. É por isso que Sócrates afirma que somente com a união da filosofia com a política seria possível eliminar esses males (473d).

Por tudo isso Sócrates reafirma que “na comunidade que quiser ser administrada na perfeição, haverá comunidade das mulheres, comunidade dos filhos e de toda a educação, e do mesmo modo comunidade de ocupações na guerra e na paz, e que dentre eles serão soberanos aqueles que mais se distinguem na filosofia e na guerra (543a).

Tendo enumerado as principais características da constituição virtuosa, Sócrates passará a descrever os quatro tipos de constituição viciosas que ele considera dignas de serem estudadas. A ordem de apresentação dessas constituições vai da menos viciosa até a mais degenerada de todas: a primeira delas é a timocracia, a segunda a oligarquia, a terceira a democracia e por último a tirania (544c).

Após a análise das referidas constituições, Sócrates irá se dedicar ao estudo dos tipos de homens mais compatíveis com cada uma delas, pois, em seu entendimento, há “tantas espécies de caracteres de homens como de formas de governo” (544d), visto que as características apresentadas por estas formas de governo não poderiam derivar de nenhum outro lugar, senão dos próprios costumes dos cidadãos (544e).

Com isso, vemos que Platão, insistentemente, defende a existência de uma correlação entre a cidade e a alma humana. Por essa razão, ao elaborar a constituição perfeita, acredita ser necessário incluir nessa legislação um vasto programa educacional. O objetivo desse programa é oferecer uma educação apropriada para que cada classe social venha a desenvolver, cada vez melhor, a tarefa que lhe é designada conforme os dotes provenientes de seu nascimento. Algumas artes como a ginástica e a música, apesar de representarem um nível de conhecimento mais elementar, são importantes para desenvolver bons hábitos nos indivíduos. Já o conhecimento advindo das ciências auxiliares pode desenvolver nos guerreiros a virtude da coragem e as habilidades necessárias para projetar as suas táticas de guerra. Enquanto os governantes, por sua vez, teriam acesso à filosofia dialética que faria deles indivíduos cada vez melhores, e lhes possibilitaria um conhecimento especializada para atuarem na vida política.

A educação seria um instrumento para tornar os cidadãos eficientes em suas atividades laborais, mas seria também um meio para aprimorar suas naturezas, tornando-os virtuosos e garantindo que a legislação que regerá esta cidade e esses indivíduos seja pautada pela razão e

pela sabedoria. As demais constituições degeneradas apresentam falhas tanto na sua elaboração quanto na sua execução, a causa disso é não serem organizadas por legisladores de natureza harmoniosa e plenamente racional e que não foram educados para terem a virtude da sabedoria como guia de suas ações.

Dito isto, é importante ressaltar, novamente, que todo o percurso de discussão realizado entre Sócrates e os seus interlocutores, até esse momento, foi para mostrar progressivamente como se constituiria uma cidade e uma legislação perfeitamente justas, e, a partir de agora, será mostrado como a cidade e esta boa e bela legislação começam a degenerar.

Sócrates explica que, tendo concluído a análise sobre a aristocracia, é hora de analisar os regimes políticos inferiores e que “depois de termos verificado qual era o mais injusto, o opormos ao mais justo, e termos um conspecto exacto de como a justiça sem mistura se comporta perante a injustiça pura, no que concerne à felicidade e desventura do indivíduo” (545a). Esta análise pretende mostrar quem tem razão, se Trasímaco que defende ser o homem plenamente injusto o mais feliz, ou se a razão está com Sócrates, que defende ser o homem justo o mais feliz de todos os homens.

3.1.2 A timocracia e o homem timocrata

A timocracia se originou de um processo de degeneração da aristocracia. Sócrates argumenta que “toda constituição muda por virtude daquele mesmo que detém o poder, quando a sedição se origina no seu seio. E que, quando está de acordo consigo mesma, por pequena que seja, é impossível abalá-la” (545d).

Para explicar essa alternância de poder Sócrates apresenta o seguinte argumento:

É difícil abalar um Estado constituído deste modo. Todavia, como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como esta permanecerá para sempre, mas há-de dissolver-se. A sua dissolução será do seguinte modo: não só para as plantas da terra, mas também para os animais que sobre ela vivem, há períodos de fecundidade e de esterilidade de alma e de corpo, quando uma revolução completa fecha para cada espécie os limites dos seus círculos, que são curtos para os que têm a vida breve, e longos para os que a têm dilatada. Ora, quanto à fecundidade e esterilidade da vossa raça, os que educastes para serem chefes da cidade, por mais sábios que sejam, não conseguirão nada pelo seu poder de observação e de cálculo, mas deixarão escapar essas ocasiões, e gerarão filhos quando não devem. Para a raça divina, há um período delimitado por um número perfeito; para a humana, o número é o primeiro em que a multiplicação das raízes pelos quadrados, abrangendo três dimensões e quatro limites, de elementos que causam a igualdade e a desigualdade, o desenvolvimento e a atrofia, torna todas as coisas acessíveis

e susceptíveis de serem expressas uma em relação a outra. desses, quatro e três aliados a cinco, dão duas harmonias quando multiplicados por três, uma igual um número igual de vezes, e cem vezes cem, ao passo que a outra é em parte da mesma extensão, em parte mais longa: de um lado, de cem quadrados das diagonais racionais de cinco, menos um em cada, ou de cem quadrados de diagonais irracionais, menos dois; por outro lado, de cem cubos de três. É todo este número geométrico que é senhor dos nascimentos melhores e piores. Quando, pelo facto de os ignorarem, os nossos guardiões juntarem as noivas aos noivos fora de ocasião própria, as crianças que nascerem não serão bem constituídas nem afortunadas. Dentre essas crianças, os seus antecessores porão as melhores à frente do governo; mesmo assim, como são indignos disso, quando tiverem alcançado o poder que pertencia aos pais, começarão logo a não cuidar de nós, apesar de serem guardiões, tendo em menor apreço do que se deve a arte das Musas, e depois a ginástica, de onde resultará que os nossos jovens ficarão menos cultos. Dentre eles serão investidos os chefes que não têm espírito para guardião, nem para discernir as raças de Hesíodo, nem a de ouro, de prata, de bronze e de ferro que haverá no meio de vós. Misturando-se o ferro com a prata, e o bronze com o ouro, surgirá uma desigualdade e anomalia desarmónica, que, uma vez constituídas, onde quer que apareçam, produzem sempre a guerra e o ódio. É dessa geração que devemos dizer que surge a discórdia, onde quer que apareça (A REPÚBLICA, 546a-547a).

Platão propõe que a justiça surge na cidade a partir do momento em que é possível construir uma ordem no interior do indivíduo e da cidade. Isso acontece quando os elementos da alma e as classes sociais atingem um estágio de harmonia, onde todos concordam em trabalhar em função de um objetivo comum. A justiça na alma e na cidade depende da aplicação das virtudes adequadas a cada uma dessas partes, com isso, cada uma delas executará sua atividade desejando contribuir para o ordenamento do todo. A justiça é semelhante a uma bela harmonia musical, onde todos os integrantes da orquestra tocam os mais variados instrumentos com o objetivo de contribuir para a mais perfeita harmonia. Ou ainda, retornando ao exemplo dado por Sócrates, a justiça consiste em “ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermédio”, visando construir a mais perfeita unidade (443d), seja na cidade ou na alma.

Como vemos, Sócrates considera a injustiça como uma ingerência no alheio, quando as classes sociais ou os elementos da alma não mais concordam entre si, passando a desejar assumir uma função que não lhe pertence naturalmente ou que não foi devidamente educado para executá-la. É isso que acontece quando uma constituição perfeita começa a se degenerar, se não há acordo entre as partes, não há como produzir nada em comum, e todos caminham na direção que lhe é mais prazerosa.

Apesar de ter indicado uma gama de medidas para efetivar uma cidade perfeitamente justa, Sócrates reconhece que sua durabilidade teria um tempo determinado, e que sua decadência teria início com o rompimento entre poder político e filosofia. Ou melhor, a decadência da constituição começa quando pessoas de naturezas inadequadas ingressam na classe dos governantes. Por mais que sejam escolhidos, como dito acima, os melhores dentre os indivíduos para assumirem a posição de chefia, ainda assim suas habilidades naturais não seriam compatíveis com a função de comando, nem tão pouco são suficientes para contemplar as essências das virtudes necessárias para implementar a justiça na cidade ou em si mesmos. Essa inaptidão deriva do fato de a alma desses indivíduos não ter como guia o elemento racional, que educado através da filosofia dialética, seria capaz de ascender ao mais alto grau de conhecimento e, uma vez alcançado o saber absoluto, tomá-lo como parâmetro para aperfeiçoar a si mesmo e, após ter atingido esse objetivo, tornar-se capaz de executar com sabedoria a administração da comunidade política.

Sócrates explica aqui os motivos pelos quais defendeu anteriormente uma espécie de controle sobre o nascimento da prole destinada a assumir a função de comando, pois, havendo uma mistura das raças, conseqüentemente, produz-se uma prole inferior que não possui as habilidades naturais que poderiam habilitá-la a receber uma educação filosófica capaz de lhe proporcionar um saber especializado para atuar na política. Em razão dessa mistura, seria extinto o único critério capaz de garantir a concretização da cidade justa. Digo, os filósofos por excelência, indivíduos de natureza excepcionas, deixariam de existir, e com eles seria extinta a capacidade de conhecer verdadeiramente o que é a justiça e sua aplicação na cidade seria inviabilizada.

Quando indivíduos inadequados assumem o governo, perde-se o compromisso e o cuidado com o bem comum, o sentido de unidade deixa de existir e a cidade torna-se dividida. Ao priorizar os interesses individuais ou os privilégios de pequenos grupos, abre-se espaço para o conflito, o descontentamento e o ódio entre os indivíduos. Quando surge a discórdia, não há mais objetivos em comum, o compromisso com o que é público e o sentimento de solidariedade que unia as diferentes classes sociais perde totalmente seu significado. Esse parece ser um dos grandes defeitos das constituições viciosas apresentadas por Sócrates: a incapacidade que seus cidadãos possuem de lutarem por um objetivo capaz de unir toda a cidade.

Com a mistura das raças de ouro, prata ferro e bronze está declarada a sedição no interior do indivíduo, pois como diz Sócrates:

Quando surge a discórdia, ambas essas raças, a de ferro e a de bronze, voltam-se para o lucro, posse de terras e casas, ouro e prata; por sua vez, a raça de ouro e a de prata, como não são carecidas, mas dotadas por natureza da verdadeira riqueza que é a das almas, conduzem à virtude e à antiga constituição. Depois de exercerem violências e lutarem umas com as outras, chegam a um acordo, de dividirem e se apropriarem da terra e das casas, e aqueles por quem antes velavam como pessoas livres, amigas e que os mantinham, a esses escravizam-nos então, tornando-os periecos e servos, e cuidando eles mesmos de lutar e de os vigiar (A REPÚBLICA, 547b-c).

Assim sendo, os elementos superiores da alma permanecem inalterados, direcionando-se para o bem comum e para a virtude, enquanto a parte concupiscente elege um outro objetivo, o lucro e a riqueza. Com isso, o conflito no interior será inevitável, e, quando isso acontece, aquele indivíduo plenamente racional e harmonioso perde, parcialmente, o controle que possuía de si mesmo.

Sócrates considera que a timocracia esteja a meio caminho entre a aristocracia e a oligarquia, uma vez que mantém alguns valores da primeira e os mescla com outros valores que são característicos da segunda forma de constituição. Da aristocracia mantém a veneração pelos chefes e as principais características dos guerreiros, sejam as provenientes de sua natureza ou as adquiridas através da educação (547d). São peculiares à timocracia o receio em elevar os sábios à magistratura, uma vez que só possuem homens de natureza dúbia, espíritos exaltados que valorizam mais a guerra do que a paz (547e-548a). Ao mesmo tempo aproximam da oligarquia por serem homens cobiçosos por riquezas, adoradores apaixonados de ouro e de prata às ocultas, avaros com a sua própria fortuna, mas gastadores das alheias; estes indivíduos são incapazes de respeitar livremente as leis, porquanto não foram educados no regime da persuasão, mas no da força, e por terem descurado da filosofia dialética e demonstrarem mais apreço à ginástica do que à música (548b-c). Assim, essa constituição terá como marca predominante, a ambição e o gosto pelas honrarias (548b-c).

O homem semelhante a esta constituição não possui atributos para ser um bom orador, é intratável para os escravos, afável com os cidadãos livres e subserviente aos chefes, amigo do poder e das honrarias, não se vê como merecedor do poder, considera seu caráter mais próximo a um guerreiro (548e-549a). Um indivíduo como este não possui um caráter íntegro nem virtuoso, visto ter abandonado seu melhor guardião, a razão, que temperada com a música, consegue preservar a virtude na alma de quem a habita (549b).

O homem timocrata descende de um pai honrado, um homem de natureza realmente excepcional, o aristocrata. Todavia, por viver em uma cidade mal governada acaba por adquirir maus hábitos, passando a não preservar as qualidades de mais valia; e, a partir do momento em

que perde seu caráter solidário e despreza os cargos públicos para evitar aborrecimentos, esquece que uma cidade para ser boa necessita que todos contribuam (549c). Apesar de tudo isso, “Como não é mau homem por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio de sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo das honrarias” (550b).

O homem timocrata na sua formação de caráter recebe a influência de dois polos opostos: é filho de um pai honrado que alimenta em seu interior o elemento racional da alma, direcionando-o para as virtudes e para a justiça; por outro lado acaba por ser influenciado pelas más companhias que fazem despertar em seu interior os desejos e as paixões provenientes do elemento concupiscível (549b). Por estar a meio termo desses dois elementos, prevalece em sua alma o aspecto irascível, suas características são mais próximas a de um guerreiro do que de um chefe, e, apesar de ter recebido uma boa educação, esta não lhe permite ter um conhecimento especializado sobre a atividade política.

3.1.3 A oligarquia e o homem oligarca

A forma de governo oligárquica se ancora no recenseamento da propriedade, nela os ricos são soberanos e os pobres não participam do governo (550d). Nesse regime político, quanto mais valor atribuem a riqueza e aos cidadãos opulentos, menos valor é atribuído a virtude e aos homens de bem, de forma que o que é tido em alta conta é cultivado e o que é depreciado acaba por ser esquecido (551a). Promulgam uma lei que estabelece os critérios para delimitar quem participa ou não do governo, esse critério é fundamentado em um censo da propriedade particular, quem estiver abaixo do teto fixado fica excluído do governo (551b). Essa constituição não leva em consideração os dotes naturais nem exige conhecimento especializado para a atividade política (551c).

A constituição oligárquica, ao instituir a riqueza como critério para estabelecer quem vai assumir o poder, acaba por criar uma divisão na cidade, e, ao invés de ser una, acaba por se tornar uma cidade dupla: de um lado estão os ricos detentores do poder e da riqueza e do outro lado os pobres, que não participam das decisões políticas. Tal situação faz com que a cidade viva em constante conflito interior, de modo que cada um dos polos viva a conspirar contra o outro (551c-d). Para Sócrates, esse é um dos maiores defeitos que uma cidade poderia ter, a saber, a incapacidade de manter-se una; por isso mesmo, demonstrou todo esforço possível propondo leis para sua constituição ideal que pareciam um tanto rígidas ou até mesmo inviáveis, mas que, em seu entendimento, seriam essenciais para manter a unidade da cidade.

Outro defeito apresentado pela constituição oligárquica é que seus cidadãos se dispersam em inúmeras atividades, além disso, permitem que residam na cidade pessoas sem nenhuma ocupação específica, mas somente como pobres e indigentes (indivíduos que se encontram nesta situação por viverem em um sistema de exploração ou que, por terem sido negligentes com seus bens, acabaram por perder toda a sua fortuna) (551a-b).

Em uma cidade em que somente os ricos tem privilégios e os outros cidadãos vivem na maior penúria, há a proliferação de vários tipos de vícios (552d). De acordo com Sócrates, “é devido à ignorância, à educação defeituosa e à forma da constituição que surgem aí pessoas de tal jaez” (552e).

O homem semelhante a esta constituição é avaro e amante das riquezas, o elemento que prevalece em sua alma é o da concupiscência, a razão e a ira somente são utilizadas enquanto instrumentos capazes de promover estratégias para aumentar sua riqueza (553d). Um homem como este confere máxima importância à riqueza, contudo, apesar de ser guiado pela parte desejante da alma, satisfaz apenas os desejos que considera mais importantes para que possa manter ilesa parte de sua riqueza. Devido a falta de instrução surge nele o apetite do zangão, em parte mendigo e em parte criminoso. Parece justo e moderado por ser capaz de refrear alguns desejos, mas isso acontece somente por medo de dilacerar sua fortuna (554a-d).

Um homem assim não será isento de discussões no seu íntimo, uma vez que não é um só, mas duplo; porém, a maior parte das vezes, os desejos melhores subjugarão os piores. Por esse motivo, penso que um homem desses terá um aspecto mais decente do que a maioria; mas a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo, fugirá para longe dele (A REPÚBLICA, 554e)

O homem oligárquico não age por intermédio da razão, suas ações são deliberadas em função de um instinto de sobrevivência que põe seus desejos pessoais acima do bem da coletividade. Mesmo não sendo totalmente escravizado pelos seus desejos, isso não significa que este indivíduo tenha consciência de que suas ações devam ser pautadas pela virtude, seu modo de agir deriva do fato de desejar preservar aquilo que mais valoriza, os bens e a riqueza.

3.1.4 A democracia e o homem democrata

A democracia surge a partir da degeneração da oligarquia. Devido ao apetite insaciável por adquirir bens e riquezas, os governantes oligárquicos não são capazes de reprimir por lei os espíritos dissipadores, visto terem por objetivo tomar posse dos bens desses indivíduos,

umentando cada vez mais a sua fortuna. Essa atitude dos governantes favorece o crescimento da libertinagem, e os indivíduos constituídos de certa nobreza, ao serem reduzidos à penúria, passam a conspirar para mudar a forma de governo (555b-e). A cidade oligárquica, por ser dividida entre pobres e ricos, torna-se muito predisposta a conflitos internos, onde os pobres, cansados de serem explorados e de não possuírem o mínimo de condição financeira que lhes garanta uma vida digna, acabam por se rebelar, surgindo, assim, os conflitos e dissensões que põem a perder esse regime político (556e). Assim, diz Sócrates: “Ora a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte” (557a).

A maneira como a democracia escolhe seus governantes parece ser, para Platão, um dos grandes erros desta forma de constituição. Se os cargos são escolhidos por sorteio é sinal que não existe nenhum critério estabelecido a priori para determinar quem tem competência ou não para assumir as funções administrativas. Como vemos, Platão, ao descrever sua cidade ideal, teve o cuidado de se opor categoricamente a esse modo de escolha feito pela democracia. Para ele, somente poderá assumir a administração pública quem tiver um saber especializado sobre a política, quem tiver sido escolhido e educado pela própria cidade com a finalidade de um dia assumir a magistratura.

A escolha dos cargos administrativos não é o único erro cometido pela democracia, para Sócrates a constituição democrática é o lugar onde transborda a liberdade em todos os sentidos, seja no falar ou no agir, onde cada um fará da sua vida o que melhor lhe aprouver (557b). Numa cidade como esta, mais do que em qualquer outro lugar, é possível encontrar pessoas dos mais diversos tipos de caráter (557c). Em uma cidade onde reina todo o tipo de liberdade encontramos várias constituições (557c), já que os indivíduos direcionam suas ações a partir daquilo que mais lhe agrada, não em função de uma lei que rege a vontade geral. Nesta cidade as leis não possuem nenhum valor, uma vez que ninguém está disposto a levá-las a sério (557e-558a).

A cidade democrática, segundo Sócrates, tem desprezo por tudo o que foi enumerado como valoroso e que deveria fazer parte de uma constituição ideal, principalmente a exigência de uma natureza extraordinária e de uma educação apropriada que começasse desde a infância e perpassasse pelas várias ciências até alcançar os estudos dialéticos, pois somente com um caráter como este e uma educação assim, seria possível tornar-se um homem de bem e um governante perfeito (558b-c). Na contra-mão da constituição perfeita, na democracia um dos principais critérios para assumir o governo é proclamar-se amigo do povo (558c). Estas, e outras

gêmeas destas, diz Sócrates ironicamente, “são as vantagens da democracia; é, ao que parece, uma forma de governo aprazível, anárquica, variada, e que reparte a sua igualdade do mesmo modo pelo que é igual e pelo que é desigual” (558c).

Sócrates mais uma vez critica a constituição democrática por sua falta de critério para distribuir os bens e funções na cidade. Em uma cidade onde não existem leis rigorosas para fazer essa distribuição, onde cada cidadão tem o direito de pegar o que acredita lhe pertencer, não pode haver lugar para a justiça. Pois, em várias situações como estas haverá sempre alguém se beneficiando de algo que naturalmente não seria seu por direito. É isso que acontece, por exemplo, quando a função de comando é distribuída através de sorteio. Obviamente, alguém que não possui uma natureza extraordinária e não foi educado para tal, irá assumir indevidamente esta função, e, em consequência desta ingerência, a cidade por inteiro irá sofrer as consequências.

O homem democrático, por sua vez, é conduzido internamente pelo elemento concupiscível da alma, mas por ser filho de um pai oligárquico, sua natureza é influenciada por dois impulsos distintos, os prazeres considerados necessários por sua ascendência oligárquica, e os desejos que fazem proliferar em seu interior a vontade de experimentar os mais variados tipos de prazeres (559d-e). Um indivíduo como este é dominado pelo conflito interior, mas por haver algum pudor em sua alma devido a ser filho de um pai oligárquico, consegue, em alguns momentos, dominar o elemento democrático, pondo fim a vários desejos e mantendo sob comando os vários conflitos de interesses (560a). Apesar dessa conquista, Sócrates acredita que, por não ter sido devidamente educado pelo pai, outros desejos aparentados destes (os desejos do zangão), e ainda mais numerosos, possam ser criados secretamente em sua alma, e, unidos às más companhias, formam uma multidão e “apoderam-se da acrópole da alma do jovem, por terem pressentido que estava vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros, que são as melhores sentinelas e da razão nos homens amados pelos deuses” (560b).

Assim, pergunta Sócrates:

Depois de terem esvaziado e purificado a alma do jovem por elas possuído e de a terem iniciado nos Grandes Mistérios, logo a seguir trazem, na companhia de um numeroso coro, a insolência, a anarquia, a prodigalidade, e a desfaçatez, todas resplandecentes, de cabeças coroadas; fazem o seu elogio e chamam-lhes nomes bonitos, designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem. Acaso não é mais ou menos assim que um jovem educado a satisfazer os desejos necessários passa à licença e à indulgência com os prazeres não necessários e inúteis?” (A REPÚBLICA, 560e-561a).

O homem democrático é um amante dos prazeres, honra os necessários e os não-necessários por igual (561b): “Se lhe disser que uns prazeres provêm de desejos nobres e bons, outros de perversos, e que se devem cultivar e honrar os primeiros, e castigar e escravizar os segundos, não receberá a fala da verdade, nem a deixará entrar no reduto” (561c). Assim, não considera importante fazer qualquer distinção entre os prazeres, mas acredita que deve satisfazer cada um deles, visando a sua satisfação pessoal sem se preocupar com os prejuízos que seriam causados a si mesmo ou a ordem social como um todo, pois “considera que uma vida destas é doce, livre e bem-aventurada” (561d).

3.1.5 A tirania e o homem tirânico

A última forma de constituição viciosa apresentada em *A República* é a tirania, considerada por Sócrates como a pior dentre todos os regimes políticos (562b). O desejo insaciável por liberdade e a negligência com o restante dos bens é a causa da alteração da democracia e do convite à tirania (562c). Os bens negligenciados pela democracia são extremamente importantes para manter a cidade bem ordenada, bens de que Sócrates não abria mão para a cidade justa, como o respeito às hierarquias, as leis, aos governantes, etc. (562e).

Aqui Sócrates indica dois fatores que contribuem para tornar o regime democrático uma verdadeira anarquia: o primeiro é o desejo de liberdade incondicional e o segundo, o desejo por parte dos governados, de serem tratados como iguais, seja na vida pública ou privada (562d-e). Esse desejo ilimitado por liberdade e igualdade se expande das classes superiores para toda a cidade, fazendo com que se perca o respeito pelas hierarquias, seja dos governados pelos governantes, dos filhos por seus progenitores, dos alunos pelos mestres e dos servos por seus senhores (563a-b). Assim, Sócrates considera que o regime tirânico não poderia derivar de nenhum outro regime que não fosse a democracia, pois o excesso de liberdade que aí reina, não poderia culminar em outra coisa, senão na mais selvagem e completa escravidão das almas humanas e também das cidades (564a).

Contudo, a doença que atinge a democracia e que pode reduzi-la a escravatura é deixar crescer em seu seio os espíritos dos zangãos. A esse respeito, diz Sócrates: “Refiro-me àquela raça de homens preguiçosos e perdulários, uns, mais corajosos, que vão à frente deles, outros, mais cobardes, que seguem atrás. São os que comparámos aos zangãos, uns com ferrão, outros sem ele” (564b). Tais indivíduos implantam a desordem na cidade, são esses espíritos que os

bons legisladores devem observar e assim que queiram se manifestar nas cidades, devem cuidar de expurgá-los (564b-c).

Sócrates propõe observar a questão por outro ângulo para ver se fica mais claro como a democracia se torna uma tirania, para isso sugere que a cidade democrática seja constituída de três classes: a primeira classe é constituída por “aquela raça que aí se origina devido à liberdade, em não menor grau do que no Estado oligárquico” (564d).

Na oligarquia, devido a não gozar de consideração, e estar excluída das magistraturas, fica sem prática e sem influência; ao passo que, na democracia, é ela que está à frente, tirante raras exceções, e são os mais violentos que falam e actuam; o resto está sentado à volta das tribunas, zumba e não suporta que se fale em contrário, e de tal maneira que nesse governo tudo, excepto num limitado número de assuntos, é administrado por pessoas dessas (A REPÚBLICA, 564d-e).

Há ainda uma segunda classe que se distingue da multidão, são por natureza mais ordenados e, na maioria das vezes, são os que se tornam mais abastados (565e). A terceira classe é a do povo, os trabalhadores, os que se abstêm da vida política. No geral, essa classe é constituída pelas pessoas com menos recursos, mas ao mesmo tempo é a maior e mais poderosa quando se reúne (565a).

Diferentemente das três classes sociais que na cidade boa e reta estão sempre a colaborar para a união do todo, as classes que compõem a democracia estão na busca por satisfazer seus próprios interesses, com isso, vivem em constante conflito, uma tentando se sobressair sobre a outra. A classe em que imperam os espíritos de zangões, está sempre a mentir e a caluniar os ricos, inventando meios para pôr o povo contra eles. Assim, o povo acreditando que os ricos são seus opressores, aqueles que os impedem de exercer sua liberdade por inteiro, findam colocando no poder um desses espíritos gananciosos para ser seu protetor e também seu governante (565b-c). Sócrates considera evidente que, “quando a tirania se origina, é da mente deste protector, e não de outra, que ela germina” (565d).

O povo, ao eleger seu governante, não o escolhe com vistas a conduzir a cidade a uma unidade, objetivando eliminar o conflito existente entre as três classes supracitadas, o intuito do povo é se livrar daqueles indivíduos que considera ser seus opressores, aqueles que por se dedicarem a acumular riquezas, acabam por oprimi-los, retirando deles o direito à liberdade. Porém, por não estabelecer critérios fundamentados em princípios sólidos para eleger seus

governantes, o povo perceberá que cometeu um grande engano, pois verá, em muito pouco tempo, seu protetor transformar-se em um tirano⁴⁶.

Logo de início não demonstra ser um tirano, “faz amplas promessas em particular e em público, libera de dívidas, reparte a terra pelo povo e pelos do seu séquito e simula afabilidade e doçura para com todos” (566e). Com o tempo, essa aparente generosidade vai desaparecendo, já que necessita recorrer a algumas artimanhas para manter-se no poder, assim, vive a suscitar guerras para que o povo reconheça a necessidade de um chefe, além disso, empobrece os cidadãos com impostos para que estes cuidem mais de sua sobrevivência diária e tenha menos tempo para conspirar contra ele (566e-567a). Outra medida que considera importante é eliminar todas as mentes pensantes que representem alguma ameaça a seu governo, mesmo que isso signifique ter que conviver apenas com os indivíduos de natureza mais medíocres (667a-b).

A cidade tirânica, da forma como é exposta por Sócrates, apresenta-se como o oposto da cidade ideal. Enquanto a primeira tenta eliminar todas as naturezas excepcionais que poderiam trazer alguma contribuição importante para o sucesso do governo e para o bem da coletividade, a constituição boa e reta dedica-se ao máximo possível a estabelecer leis que garantam a permanência desses indivíduos no poder, vindo até mesmo a tomar medidas para que não se recusem a fazer parte da administração da cidade.

O governo do tirano, ao contrário, busca, de acordo com Sócrates, “discernir com agudeza quem é corajoso, quem tem grandeza de ânimo, quem é prudente, quem é rico; e é tal a sua felicidade que é forçado a ser inimigo de todos esses, quer queira, quer não, e a armá-lhes ciladas, até limpar a cidade” (567c). Desta maneira, enquanto a cidade ideal tinha como objetivo expurgar todos os males e todos os vícios que viessem a ameaçar a harmonia em seu interior, a cidade tirânica tem por meta expulsar tudo o que há de melhor para manter o que é pior, pois, para o tirano, as melhores mentes são sempre uma ameaça para a sua hegemonia.

A condição mais perversa para o tirano, segundo Sócrates, é ter que conviver com a escória da humanidade, sendo obrigado a ter como fiéis escudeiros mercenários e escravos libertos por eles (567e). O tirano sabe que tais naturezas só lhe serão submissas enquanto

⁴⁶ Para Bignotto (1998, p. 127) “[...] a distância que separa os grupos sociais torna o terreno fértil para a ação dos “zangões”, que se beneficiam do ódio e da inveja que grassam numa sociedade cujas diferenças não são encobertas por uma representação eficaz de suas próprias mazelas. Assim, é fácil para o povo imaginar que um líder poderá destruir a arrogância dos ricos. Por isso, ele não hesita em pedir ajuda a um dos “zangões” que, nessas ocasiões, travestem-se de defensores das causas populares, capazes de responder a todas as demandas, que dizem respeito à dos ricos e a uma aparente distribuição do poder”.

tiverem um retorno significativo pelo seu trabalho e, que, na primeira oportunidade, não terão nenhum receio em traí-lo. Mas, não apenas o tirano é capaz de perceber os maus lençóis em que se encontra envolvido; o povo que gerou e nutriu tal criatura, também é capaz de perceber que a liberdade que tanto almejava, uma liberdade incondicional, acabou por levá-los a mais perversa das escravaturas (568e-569a). E, quando desejar se rebelar, tomará ciência da triste condição em que se encontra, na posição de alguém inferior, que não possui meios nem forças para lutar contra o seu opressor. Assim, ao tentar fugir da liberdade limitada pela lei e pelos ricos, o povo acabou por se submeter a um regime ditatorial que lhe retira a liberdade por inteiro.

Para Sócrates, dentre os desejos e prazeres que permeiam a alma dos seres humanos, existem alguns que, apesar de serem inatos, são totalmente ilegítimos; entretanto, se esses prazeres forem reprimidos “pelas leis e pelos desejos melhores, com o auxílio da razão, em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e mais numerosos” (571b). Os desejos e prazeres aos quais Sócrates se refere são os mais selvagens pertencentes ao elemento concupiscente, desejos que se manifestam quando o elemento racional se torna enfraquecido, quando o indivíduo, por não ter recebido uma educação capaz de direcionar a alma por inteiro para o caminho correto, acaba sendo dominado pela parte animal e pelos desejos mais selvagem presentes nela (571c). Uma pessoa como esta é totalmente intemperante e dominada pelo vício, já que o elemento racional que poderia conhecer e distribuir as virtudes necessárias para tornar a alma harmoniosa, encontra-se completamente adormecido.

Ao contrário da pessoa dominada pelo vício, segundo Sócrates, o indivíduo temperante mantém a razão sempre desperta e nunca se deixa dominar pelos elementos inferiores, mantendo sempre alimentada a parte superior da alma com pensamentos capazes de elevá-la ao inteligível, ao conhecimento capaz de torná-la ainda melhor e mais apta a manter sobre seu domínio tanto o elemento irascível quanto o concupiscível (571d-572a).

Sócrates pretende enfatizar com esse comentário “que existe em cada um de nós uma espécie de desejos terrível, selvagem e sem leis, mesmo nos poucos de nós que parecem ser comedidos” (572b). Por isso, é preciso manter a razão sempre desperta, pois somente ela poderá livrar o homem da desmensura dos prazeres selvagens que, se chegarem a dominar, podem levar a alma por inteiro a um regime de escravatura⁴⁷.

⁴⁷ Bignotto (1998, p. 128), explica que na alma humana existem “[...] pendores diferentes, que podem conviver harmoniosamente, mas que também podem conduzir a extremos terríveis. Assim, temos de um lado uma parte racional, que permite aos homens dominar seus impulsos e se relacionar com os outros

Por tudo isso, ao abordar o tema das várias constituições e dos homens que lhes são correspondentes, Sócrates vem falando de uma diversidade de naturezas humanas, desde a mais ponderada, a alma aristocrata, à menos moderada, a alma do homem democrata que, apesar de não ser tão comedida como a alma do primeiro, ainda é capaz de manter um certo controle sobre seus desejos e prazeres mais selvagens, já que sua natureza se encontra a meio caminho entre uma virtude e um vício (572d). Porém, a partir de agora, Sócrates irá tratar de um homem que não possui qualquer tipo de controle sobre seus desejos, uma vez que é completamente dominado por eles.

A natureza do tirano é influenciada por dois polos de desejos: os que mantêm algum vestígio de equilíbrio e que são oriundos de um pai democrata, e os desejos totalmente desregrados (terríveis, selvagens e irrefreáveis) provenientes da convivência com más companhias (572e-573a). Por conseguinte, diz Sócrates:

[...] quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zangão o aguilhão do desejo, é então que este protector da alma, escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada (A REPÚBLICA, 573b).

Isso significa que, devido às más companhias, a alma do tirano é tomada pelo seu lado mais sombrio, desprezando qualquer vestígio de serenidade que possa sobreviver em sua natureza. Dessa forma, dentre todos os homens citados acima, o tirano é o único que é totalmente dominado pelos desejos e pelos prazeres, e que almeja experimentar todos eles sem distinguir se são legítimos ou não. Esse homem embriagado pelos desejos imagina ser capaz de mandar não apenas nos homens, mas também nos deuses, este indivíduo, segundo Sócrates, “se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco” (573c).

Sócrates argumenta que este indivíduo que deseja tyrannizar tudo a seu alcance é, ao mesmo tempo tyrannizado pelo Eros⁴⁸ que habita em seu peito e governa toda a sua alma e que,

pela mediação da lei”. Ao mesmo tempo em que reside em cada um de nós um tirano adormecido, que se não for completamente vigiado, poderá despertar nossos desejos mais sombrios e insaciáveis.

⁴⁸ Para Bignotto (1998, p. 129/130) “A lógica do mais forte, exposta por Trasímaco, encontra-se aqui com a lógica do Eros, para produzir o personagem extremo da vida política: o tirano. De fato, Platão pinta-o com cores fortes, para demonstrar que a tirania não é apenas a realização de uma forma de desejo; é a vitória dos desejos mais baixos sobre toda a obra de civilização, empreendida pela razão. O

para manter seu domínio sobre o indivíduo, não permite que persista sobre sua alma nenhum vestígio que seja de virtude (573d).

O Eros habita na alma do tirano “numa total anarquia e ausência de leis, é o soberano único, conduzirá o homem no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetram nele vindo do seu exterior, devido às más companhias” (575a).

Essas naturezas tirânicas que vivem a satisfazer toda espécie de prazeres, se existirem em pequeno número e o resto da população for sensata, seus pequenos delitos não irão representar um grande perigo nem irão ameaçar o bom funcionamento da cidade (575b). Porém, segundo Sócrates, esses indivíduos tornam-se uma ameaça “quando num Estado há muitas pessoas desse jaez, e são muitos os que as seguem, e eles se apercebem do seu número, então são esses os que, com a cumplicidade da estupidez do povo, geram um tirano, que será aquele que, dentre todos, albergar na sua alma o tirano maior e mais completo” (575c-d).

O maior perigo, ao que parece, é quando é dada a oportunidade a um indivíduo dessa natureza chegar ao poder, posto que terá todos os meios necessários para pôr em prática a mais violenta forma de tirania (575d).

Para Sócrates, aquilo que o tirano é na vida particular, será de forma ampliada quando vier a assumir a administração da cidade: lisonjeador, servil, injusto e incapaz de uma amizade sincera (575e-576a). Um indivíduo como este ao se tornar um soberano único, “[...] quanto mais tempo ele viver na tirania, mais adquirirá essa maneira de ser” (576b). Dito isto, Sócrates e os irmãos Glauco e Adimanto concluem que, quanto mais perverso for o tirano e quanto mais tempo ele permanecer no poder, mais profunda e mais longamente infeliz ele será (576c).

Assim, ao expor o regime tirânico como sendo um regime de escravidão, já que todos os cidadãos que convivem na cidade estão sob a imposição da ordem e da desmensura do governante tirano, Sócrates pretende mostrar o quanto Trasímaco estava enganado ao afirmar que um homem como este, capaz de cometer injustiças sem ser apanhado, de apropriar-se, por exemplo, dos bens dos cidadãos, de torná-los seus escravos, viria a ser admirado e considerado por estes mesmos cidadãos como sendo o mais feliz e bem-aventurado de todos os homens

que vamos encontrando, finalmente, é uma inversão completa de todos os valores que comandam na *República* a busca da justiça e da felicidade”. Assim sendo, comenta Bignotto, “O tirano não é mais um meio-termo entre uma virtude e um vício. Sua natureza corresponde inteiramente a seus próprios desejos e por isso vive apenas para satisfação das infinitas necessidades que daí decorrem. A tirania é, portanto, o regime do puro desejo. O que antes permitia pensar a mudança, agora se cristaliza na triste figura do governante que, para existir, deve negar o direito de todos a fazerem o que quer que seja que lhe pareça um obstáculo à desmensura de suas vontades”.

(344a-b). Enquanto regime de opressão, a tirania jamais poderia ser admirada e exaltada pelos cidadãos submetidos a esse regime de governo. O que implica dizer que o regime tirânico, da forma como vem sendo exposto, não pode ser considerado bom para ninguém, nem para os cidadãos e nem mesmo para próprio tirano que impõe sua tirania a outras pessoas⁴⁹.

Com isso, após ter analisado os vários regimes políticos e os homens a eles semelhantes, e compará-los em matéria de virtude e felicidade, Sócrates se arisca em proclamar o regime ideal (a realza ou aristocracia) como o mais feliz de todos os regimes, e a tirania, por ser um regime totalmente oposto ao regime ideal, como o pior e mais infeliz dentre todos eles, e da mesma forma os homens a eles semelhantes (576d-e).

3.2 A felicidade e infelicidade do justo e do injusto

Com a análise dos regimes políticos e dos homens a eles correspondentes, Sócrates teve a oportunidade de expor duas figuras distintas, o filósofo e o tirano. Ao apresentar dois personagens extremos, Sócrates nos faz pensar o quanto a sua forma de pensar a justiça e a atividade política é diferente daquela exposta por Trasímaco. Para Sócrates, a boa política deve ser teleguiada pela virtude da justiça, esta deve ser valorizada em si mesma, mas também deve ser valorizada pelas boas consequências que possa trazer para a vida pública ou privada.

A justiça entendida corretamente deve ser boa para todos, esse é o argumento constantemente enfatizado por Sócrates. Por isso, o indivíduo extremamente justo pensa a justiça como uma possibilidade de melhorar a si mesmo e a sociedade, já o injusto ao extremo, pensa apenas nos benefícios individuais. O homem injusto nem mesmo se preocupa em realizar atos realmente justos, ele deseja apenas manter a aparência de justo, se daí for possível granjear alguma vantagem (361a).

Glauco, ao seguir a linha de raciocínio trasimaquiana, analisa a justiça a partir de seu aspecto individual, das vantagens que dela seja possível tirar. Essa concepção de justiça desemboca na figura do tirano, em um tipo de caráter humano extremamente egoísta, que pensa somente na sua felicidade e na de mais ninguém. Em contraponto à figura do homem completamente injusto, Sócrates nos traz a figura de um homem de natureza totalmente oposta,

⁴⁹ Na Sétima Carta, em forma de advertência aos amigos e parentes de Dião, Platão faz a seguinte recomendação: “Repito pela terceira vez o mesmo conselho e a mesma advertência, por me terdes consultado em terceiro lugar. A Sicília não deve sujeitar-se a nenhum déspota, nem ela nem qualquer outra cidade – pelo menos, é assim que eu penso – más às leis; ninguém tira proveito de uma aventura desse tipo, nem os dominados nem os que vêm a dominá-los, ou seus filhos e os filhos dos seus filhos. Sempre a experiência tem sido calamitosa” (334c-d).

um homem justo, solidário, sábio e capaz de sacrificar seus interesses pessoais para colaborar com o bem comum.

Talvez as figuras do tirano e do filósofo tenham sido descritas com características que pareçam um tanto exageradas, contudo, não podemos esquecer que Glauco, logo no início da argumentação, exigiu que as figuras dos justo e do injusto fossem analisadas separadamente, e, que, para chegar a uma conclusão correta sobre a felicidade e infelicidade de cada um deles, seria também preciso que estes indivíduos fossem descritos de forma bem extremada, sem que nada fosse retirado do justo em justiça, nem do injusto em injustiça (360e).

Partindo desta observação, a figura do homem justo foi apresentada como um homem plenamente racional, capaz de possuir um domínio completo sobre si mesmo e de realizar ações boas e verdadeiramente justas. Assim como o filósofo foi apresentado como um homem plenamente justo por ser guiado pela razão e pelas virtudes; o tirano, ao contrário, foi considerado como plenamente injusto por não possuir qualquer controle sobre si mesmo. O tirano, por ser completamente dominado pelos desejos mais insaciáveis, passa toda a vida tentando satisfazê-los, com isso, a medida das ações que realiza, é somente a satisfação de seu próprio egoísmo. O tirano não estabelece padrões morais para a sua conduta, sua única finalidade é satisfazer seus próprios interesses.

Ao apresentar o tirano como alguém que ao assumir o governo teve a oportunidade de realizar todas as suas vontades sem medo de sofrer sanção legais, Sócrates demonstra que nem sempre as coisas exteriores podem ser causa da felicidade humana. Ter dinheiro, ter honra ou poder, ao invés de ser causa de felicidade, pode muito bem ser causa de muitas angústias e aflições. A figura do tirano parece ser, de acordo com a exposição feita por Sócrates, um homem atormentado internamente que, apesar de ter realizado todos os seus desejos, foi incapaz de aproveitar serenamente de todas as suas conquistas, isso porque, quando se vive sob o império de desejos tão violentos, é impossível satisfazê-los plenamente.

Por isso, no entendimento socrático, Trasímaco não sabia o que falava quando citou o homem tirano como exemplo de homem plenamente feliz. Esse engano se deve ao fato de Trasímaco ter emitido seu julgamento tendo como referência apenas a aparências do tirano, e não com base em um conhecimento sobre a vida e a intimidade desse indivíduo. Tal julgamento, questiona Sócrates: para ser verdadeiro, não deveria se emitido por quem⁵⁰,

⁵⁰ É importante lembrar que, de acordo com o que lemos na Sétima Carta, Platão se hospedou por um tempo considerável na corte Dionísio I, tirano de Siracusa, e, posteriormente, em outra viagem, também conviveu com seu filho, Dionísio II que substituiu o pai no governo de Siracusa. Na ocasião, foi possível ao filósofo conhecer mais de perto como vivia, como se sentia e como se comportava o tirano em várias

[...] em pensamento, for capaz de penetrar no caráter de um homem e ver claro nele, e não ficar fascinado como uma criança, que só vê a aparência, pela pompa majestosa que exibem para o mundo exterior, mas for suficientemente clarividente? Se, portanto, eu pensasse que devíamos todos escutar aquele homem que é capaz de julgar, que conviveu na mesma casa com o tirano e que esteve presente nos actos da sua vida doméstica, na sua maneira de tratar com os familiares, entre os quais facilmente pode ser observado, despido do seu aparato teatral, e, bem assim, na ocasião de perigos públicos – se depois de ele ter visto tudo isso, o incitássemos a proclamar o grau de felicidade ou de desgraça do tirano em comparação com os demais? (A REPÚBLICA, 577a-b).

O bom juiz para emitir um julgamento sobre a felicidade ou infelicidade do tirano, deve ter a capacidade de penetrar em seu psicológico, de conhecê-lo intimamente desprovido de todas as máscaras e de toda a pompa que ostenta para seus súditos. Como comenta Dixsaut (2017, p. 285): “À penetração psicológica deve acrescentar-se a uma visitação íntima que permite ver o tirano ‘desprovido de seu aparato trágico’, de vê-lo completamente nu”. Julgar a felicidade do tirano com base nas aparências é julgá-lo equivocadamente, sem conhecer a sua natureza, os seus sentimentos e as suas dores.

Fingindo ser um desses bons juizes capazes de penetrar na natureza e na intimidade do tirano, Sócrates e Glauco, “recordando a semelhança entre a cidade e o indivíduo” (577c) e os observando detalhadamente, concluem que, tanto a cidade tiranizada quanto o indivíduo de natureza tirânica, não podem ser considerados como livres, visto que na cidade e na alma, a parte de maior valor encontra-se reduzida a escravatura (577c-d).

Dessa maneira, sendo o homem de natureza tirânica semelhante à cidade, sua alma será dominada pela parte pior, a parte mais insuportável e desenfreada, enquanto as partes de maior valor serão por ela escravizadas (577d). Nessas condições, a alma tirânica jamais será classificada como verdadeiramente livre, visto ser arrastada pelos desejos mais sombrios e furiosos, vivendo uma vida cheia de perturbações, remorsos, temores e sofrimentos (577e-578a).

A ausência de virtude e a predominância do vício levam Sócrates a concluir que a cidade tirânica e o homem que alcançou a tirania por completo, são, dentre todas as cidades e dentre todos os homens por eles analisados, os mais infelizes e mais desgraçados (578b-c).

ocasiões: com a família, com os amigos e com os súditos. Tendo experimentado diariamente da convivência com um tirano é muito provável que Platão se considere mais apto a emitir qualquer juízo sobre felicidade ou infelicidade do tirano do que mesmo Trasímaco, já que sua opinião a respeito da felicidade ou infelicidade do tirano, como nos dá a entender a passagem citada, não teria fundamento em experiência mais profunda e mais íntima com o tirano.

Objetivando explicitar melhor por que o tirano é o mais infeliz, conclui Sócrates:

Logo, na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos, mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheio de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda (A REPÚBLICA, 579e).

E, além desses defeitos, acrescenta Sócrates,

[...] devemos ainda atribuir a este homem os que anteriormente referimos, que é forçoso que existam e que ainda cresçam mais nele do que antes, devido a estar no poder, que são a inveja, a deslealdade, a injustiça, a hostilidade, a impiedade, a maldade de toda a espécie de que ele é hospedeiro e sustentáculo, conjunto de que resulta ser ele o mais desgraçado que há, e depois torna desgraçado quem dele se aproxima (A REPÚBLICA, 580a).

Ao iniciar o exame das constituições e dos homens semelhantes a elas, foi estabelecido que a ordem das análises seria feita da mais perfeita à mais degenerada. Tendo em mente essa ordem de classificação, Sócrates proclama que dentre os cinco tipos de homens analisados, “o melhor e o mais justo é o mais feliz, e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo; e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse por sinal o mais tirânico, é o que mais tiraniza a si mesmo e a cidade” (580c).

Além dos argumentos apresentados até o momento, Sócrates se propõe a elaborar mais uma demonstração da superioridade do justo em relação ao injusto. Ancorando-se no argumento da tripartição da alma, Sócrates argumenta que, sendo a alma constituída de três partes, “parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes” (580d).

A parte inferior da alma,

[...] devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamámo-lhe concupiscência, devida à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie (A REPÚBLICA, 580d-e).

Por ter a parte concupiscente um grande fascínio pelo prazer e pelo lucro, será classificada como amiga do dinheiro e do lucro (581a); enquanto o elemento irascível, por

desejar vencer e ter fama, será chamada de amiga da vitória e das honrarias (581a-b). Quanto à parte racional da alma, por ser perceptível por todos que se direciona sempre para o conhecimento e para a verdade, será classificada por Sócrates como amiga do aprender e do saber (581b).

Quando cada uma dessas partes prevalece na alma e assume o comando das outras duas partes, temos um tipo específico de caráter humano. Quando a parte racional domina, temos o caráter filosófico, quando a ira se sobressai sobre as demais, temos o caráter ambicioso e quando prevalece a concupiscência, surge o homem interesseiro (581c).

Sócrates acredita que se fosse perguntado “a cada um destes três homens qual destas vidas é a mais agradável”, certamente cada um consideraria seu tipo de vida o melhor e mais agradável (581c). O interesseiro considera o prazer do lucro como superior aos prazeres da honra e do saber; da mesma forma o ambicioso considera que de nada servem a riqueza e a ciência, se não forem capazes de granjear honra ao indivíduo (581d). Porém, Sócrates pondera que somente o filósofo tem razão em considerar seu estilo de vida e o prazer para o qual se direciona como o melhor e o mais agradável (581d), pois este é um prazer realmente necessário que não carece de nenhum outro para se realizar (581e), ao contrário, quanto mais distantes estiver dos dois outros tipos de prazeres, mais próximo estará do conhecimento e da verdade.

Segundo Sócrates, se formos analisar com base na experiência, na vigilância e no raciocínio, qual dos prazeres associados a cada um desses homens deve ser considerado o mais aprazível e mais ausente de desgosto, certamente teremos que concordar que este é o prazer para o qual se direciona o filósofo (582a-b). O filósofo é o único que foi experimentado em todas as três formas de prazeres, por isso, é o único que sabe distinguir com experiência de causa, qual deles pode ser considerado como verdadeiramente melhor e o mais aprazível (582b-c). Nesse sentido, por ter sido experimentado nos prazeres corpóreos e por ter atingido o raciocínio puro, o filósofo é o único que sabe julgar com acerto, pois somente ele é capaz de fazer uso da experiência e da reflexão para emitir seu julgamento (582d). Assim, conclui Sócrates, “É forçoso que aquilo que elogiar quem for amigo da sabedoria e amigo do raciocínio seja verdade absoluta” (582e), por isso, “dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda terá a vida mais aprazível” (583a).

Sócrates estabelece aqui uma hierarquia de prazeres, onde o prazer para o qual a alma filosófica se direciona é considerado como superior e mais elevado; em segundo lugar vem o prazer do homem ambicioso e em terceiro, o prazer do homem interesseiro (583a).

Com isso, diz Sócrates:

[...] já temos duas demonstrações, seguidas de duas vitórias do justo sobre o injusto. A terceira será consagrada, à maneira olímpica, a Zeus Salvador e Olímpico. Repara que, exceptuando o prazer do sábio, o dos outros não é perfeitamente verdadeiro nem puro, mas uma espécie de sombreado, como me parece ter ouvido dizer a um sábio; e isso seria a maior e mais decisiva das quedas (A REPÚBLICA, 583b).

Com essa última demonstração, Sócrates pretende convencer seus ouvintes, de uma vez por todas, que a vida do filósofo que alcançou o conhecimento pleno do Ser, da verdade e da justiça, por ter atingido o pleno exercício de sua racionalidade, é a mais vantajosa, mais prazerosa e feliz. Para Sócrates, os prazeres experimentados pelo homem ambicioso e pelo interesseiro estão relacionados as coisas corpóreas e mutáveis, enquanto o prazer experimentado pelo filósofo se relaciona ao que é imortal, imutável e verdadeiro (585a-c).

Dessa maneira, as coisas relacionadas aos cuidados com o corpo têm uma existência menos verdadeira do que as coisas relativas aos cuidados com a alma; o que implica dizer que “aquilo que se enche de coisas reais e que é, em si, mais real, está mais realmente cheio do que aquilo que se enche de coisas menos reais e que é, em si, menos real” (585d).

Logo, os que não têm experiência da sabedoria e da virtude, que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo, e depois, novamente, até à região intermédia, e por aí andam errantes toda a vida, sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se até ao verdadeiro alto, nem se encherem de Ser realmente, nem provarem o que é um prazer sólido e puro; mas, olhando sempre para baixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa, engordam e acasalam-se, e, devido à cupidez de tal gozo, dilaceram-se e batem uns nos outros com seus férreos chifres e cascos, matando-se por causa do seu apetite insaciável, porquanto não enchem de alimentos reais a parte real e estanque de si mesmos (A REPÚBLICA, 586a).

Essa condição exposta acima por Sócrates é vivenciada pela maioria das pessoas que passam toda a vida experimentando prazeres misturados com sofrimentos, esboços ou fantasmas de prazeres (586b-c). Esses indivíduos, por serem governados pelo elemento concupiscente de sua alma, jamais poderão experimentar um prazer real e verdadeiro, porque ao invés de dominarem os seus prazeres, são completamente dominados por eles.

Quanto aos prazeres relacionados ao elemento irascível, o gosto do lucro e da vitória, diz Sócrates: “seguindo a ciência e a razão, e procurando, em sua companhia, os gozos que o bem-senso lhes indica, partilharão dos prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir, uma vez que é a verdade que os guia (586d-e).

Se a parte irascível e concupiscível da alma sozinhas não conseguem atingir um prazer verdadeiro, é necessário que ambas as partes obedeçam então à parte filosófica, sem se revoltar uma parte contra a outra, para que cada uma cumprindo a sua função e sendo justa, possam escolher dentre os prazeres que lhes são próprios, aqueles de melhor qualidade e os mais verdadeiros possíveis (586e-587a).

Partindo desta análise é possível pensar que a hierarquia dos prazeres aqui apresentada por Sócrates, tem a função de exprimir uma hierarquia existente também no interior da própria alma humana, onde a parte racional e filosófica, por se direcionar para os prazeres mais reais e verdadeiros, tem a prerrogativa de assumir o comando da alma inteira. E, quando isso acontece, temos a formação de um caráter moderado, e um homem que, por ser capaz de manter sobre domínio todos os desejos e prazeres, torna-se senhor de si mesmo, e, conseqüentemente um homem livre e feliz.

Os prazeres relacionados à razão e a filosofia são os únicos autênticos, os demais, quando não são guiados pela razão e pelo conhecimento, tornam-se prazeres supérfluos, pois não contribuem verdadeiramente para o bem-estar do indivíduo e muito menos da sociedade.

Dentre os prazeres aqui relacionados, os prazeres eróticos e tirânicos foram os que se mostraram mais distantes da filosofia e da razão, e os prazeres monárquicos e comedidos os que se mantiveram menos afastados (587a-b). Em vista disso, conclui Sócrates, “a vida do tirano será a mais desagradável, e a do rei, a mais suave” (587b).

Ao tentar mostrar proporcionalmente quão superior é a vida do homem justo em relação à vida do homem injusto em matéria de felicidade (setecentos e vinte e nove vezes mais feliz) (577d-e), Sócrates não apenas derruba a tese de Trasímaco, mas também tenta justificar que o homem justo, o rei de si mesmo, que sabe distinguir os verdadeiros prazeres, as virtudes e a verdade é o único que deve governar a cidade.

3.3 O homem justo e o governo da cidade

O homem plenamente injusto, como mostrado anteriormente, é dominado pela parte irracional da alma e pelos desejos mais selvagens que nela habitam; enquanto o homem plenamente justo, o filósofo dialético, rei de si mesmo, é dominado pela parte superior e mais divina da alma, a parte racional, que sendo bem educada é capaz de controlar todos os seus desejos, tanto os pertencentes à irascibilidade quanto à concupiscência.

Para explicitar essa questão, Sócrates convida Glauco a modelar uma imagem da alma humana como de uma criatura com múltiplas formas em um só corpo (588b-c). Essa imagem

proposta por Sócrates é a representação da alma tripartida, onde a parte concupiscente será modelada como sendo “uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens a toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si, todas essas formas” (588c). O elemento irascível será modelado como a imagem de um leão e o elemento racional como sendo a imagem de um homem, com a ressalva de que a imagem do leão deverá ser muito maior do que a imagem do homem (588d). Todas essas três formas deverão ser reunidas em uma só, formando um todo, e, em seguida, cobertas, exteriormente, com a forma humana, para que quem a aviste apenas em seu exterior, pareça se tratar de um único ser, um homem (588d-e).

Com essa imagem em mente, argumenta Sócrates:

Digamos agora a quem sustentar que é útil a esse homem ser injusto, e que não lhe traz vantagens proceder com justiça, que o que ele faz não é mais do que declarar que lhe é útil alimentar e fortalecer o monstro de mil formas, o leão e o seu séquito, matando à fome e enfraquecendo o homem, de maneira que cada um dos outros o arraste para onde quiser, sem contribuir para os acostumar um ao outro nem para os tornar amigos; em vez disso, deixa-os morder-se entre si e devorar-se reciprocamente na luta (A REPÚBLICA, 588e-589a).

Para Sócrates não há como justificar a utilidade da injustiça, uma vez que ela surge exatamente a partir da desordem interna da alma e da incapacidade de governar a si mesmo. Como pode ser útil algo que fortalece a irracionalidade e que mata a essência humana? A injustiça é a vitória dos instintos e dos desejos inferiores sobre a razão, é a inversão da ordem natural, e tudo aquilo que gera desacordo e instabilidade não pode ser gerador de bem-estar e felicidade.

Por outro lado, quem disser que é útil ser justo não estará a afirmar que se deve fazer e dizer aquilo de que resulte que o homem interior tenha o máximo domínio sobre o seu todo e cuide da sua cria policéfala, como se fosse um agricultor, que alimenta e cultiva as espécies domésticas e impede de crescer as selvagens, fazendo da natureza do leão sua aliada, preocupando-se com todos em geral, tornando-os amigos uns dos outros e de si mesmo e sustentando-os desse modo? (A REPÚBLICA, 589b).

Com esse questionamento é possível dizer que a vida do justo supera de todas as maneiras a vida do injusto, principalmente no que se refere ao domínio de si mesmo, pois o justo sabe dominar e harmonizar todos os desejos manifestos por cada uma das partes de sua alma, dando prioridade sempre aos desejos referentes à parte superior e mais divina, aos desejos

da parte racional que se direcionam para as virtudes da sabedora, da coragem e da temperança, essenciais para tornar harmoniosos os três elementos da alma.

Sócrates pretende convencer, através de argumentos e não pela força, que a justiça é mais vantajosa que a injustiça. A justiça alimenta o que há de melhor em nós, censurando e mantendo sob controle o que há de pior, enquanto a injustiça subjuga a parte melhor, tornando-a escrava da parte pior e mais miserável de cada um de nós (589c-590a).

Os argumentos presentes no corpo do diálogo são constantemente retomados por Sócrates, nesse sentido, vemos mais uma vez se repetir a ideia de que a hierarquia existente no interior da alma humana encontra-se diretamente relacionada a hierarquia existente no interior da cidade. Dessa maneira, o argumento da tripartição da alma será mais uma vez utilizado para justificar, por exemplo, por que a classe inferior ocupa o lugar e a função que ocupa na cidade e não poderia de nenhum modo exercer a função administrativa.

A profissão de artífice e de trabalhador manual acarreta censura, segundo Sócrates, por se tratar de “alguém que tem a sua melhor parte tão débil por natureza, que não é capaz de comandar os monstros que nele habitam, e a única coisa que aprende é a adulá-los” (590c).

Ora, se um homem não possui a capacidade de governar a si mesmo, se é comandado por desejos, paixões e vícios, como poderia ter a capacidade para governar outros homens?

Portanto, a fim de um homem nessas condições ser mandado por um poder semelhante ao do homem superior, não diremos que ele precisa de ser escravo desse ente superior, cujo chefe é o elemento divino, sem julgar que essa sujeição seja em prejuízo do escravo, como pensava Trasímaco relativamente aos súditos, mas sendo melhor para todos ser governado por um ser divino e sensato, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, e, caso contrário, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível? (A REPÚBLICA, 590d).

Assim como no interior da alma o elemento racional é o único capaz de comandar os elementos inferiores, pois conhece as virtudes capazes de por freios e censurar os desejos para que não haja conflitos de interesses no interior do indivíduo, também na cidade, o homem plenamente racional e senhor de si mesmo, tem a prerrogativa de por sob seu comando os demais indivíduos que não possuem essas habilidades.

Quando Sócrates sugere que os homens de natureza inferior sejam postos sob o comando dos homens de natureza superior, está simplesmente dizendo que quem não conhece o que é bom para si mesmo, não tem condições de escolher o que é melhor para os outros cidadãos, e, por isso mesmo, deve conceder a esse homem, ou a esses homens superiores, o direito de escolher por ele.

Ao colocar o homem superior no topo da hierarquia, Sócrates, diferentemente de Trasímaco, não pretende que o homem superior faça suas escolhas pensando no que é melhor para si mesmo, ao contrário, por possuir todas as habilidades necessárias passa assumir a função de comando, esse governante, chamado também de filósofo dialético, não pode se eximir desta função, visto ser ele o escolhido pela natureza e educado pela cidade para exercer com racionalidade e sabedoria a administração da cidade.

O governante ideal, aquele guiado pelo elemento racional da alma, escolhe o que é melhor para todos: os bens, a educação e tudo o mais que propicie uma convivência harmoniosa, justa, moderada, solidária e feliz.

Para garantir que a cidade seja governada pela classe de natureza superior, a lei que rege esta cidade deve garantir uma educação capaz de cultivar e reavivar os desejos mais nobres, desejos que se direcionam para o que é imortal e imperecível, para o conhecimento do Bem e da justiça, para que o filósofo, tendo ordenado internamente a sua própria alma, possa assumir a tarefa de harmonizar a comunidade política (590e-591a).

Pelo exposto, Sócrates defende que não há nenhuma vantagem, nem para o homem nem para a cidade, em viver uma vida injusta. A injustiça completa é causa de tormento para aquele que a pratica e também para quem sofre com essa injustiça, tudo isso foi representado na figura do tirano. Dessa maneira, questiona Sócrates:

De que modo se pode proclamar que é útil que uma injustiça passe despercebida e escape ao castigo? Acaso não se torna ainda pior o criminoso oculto, ao passo que, quando ele não escapa e é castigado, a parte monstruosa apazigua-se e fica domada, a parte morigerada é liberta, e toda a alma, reconduzida à sua conformação mais perfeita, de posse da temperança e da justiça, juntamente com a reflexão, atinge um estado um valor tanto acima do corpo que adquirir força e beleza, junto com a saúde, como o da alma é acima do corpo? (A REPÚBLICA, 591b).

Dessa forma, a justiça, o conhecimento e as virtudes de modo geral, são muito mais benéficas ao ser humano do que a injustiça, todas elas, empregadas de forma conjunta, propiciam saúde, beleza e harmonia ao corpo e à alma, fazendo com que o indivíduo tenha uma vida boa e moderada, ao mesmo tempo em que alimenta espírito de solidariedade, contribuindo para o bem e a felicidade de todas as pessoas que convivem na cidade.

A justiça por assim dizer implica em uma perfeita harmonia entre o corpo e a alma, se o corpo segue os ditames da razão, não há como os prazeres animais exercerem nenhum

poderio sobre ele. Essa perfeita harmonia entre o corpo e a alma, além de manter o indivíduo sóbrio em relação aos prazeres animais, o torna justo e harmonioso (591c-d).

O corpo é visto nesse contexto de *A República* como algo que deve ser cuidado, pois a perfeita realização do ser humano depende da boa relação e do perfeito acordo entre a alma e o corpo, pois como o próprio Sócrates salienta (612a), a alma, como vem sendo abordada até o início do décimo livro, consiste na alma encarnada em um corpo, ele não está discutindo sobre a natureza pura da alma. Por esse motivo, quando fala de uma alma tripartida, fala especificamente da alma em uma íntima relação com o corpo, e, por assim dizer, cuidar do indivíduo, significa cuidar da harmonia entre os vários elementos da alma que encontram-se distribuídos em várias partes do corpo. Elementos que, dependendo da parte do corpo em que se situem, representam um tipo de desejo, e tais desejos, se não forem bem conduzidos pelo elemento racional da alma, podem levar o indivíduo a uma vida de vícios e injustiça, e, conseqüentemente, como exposto até o momento, de infelicidades.

Da mesma forma que o indivíduo deve buscar sua harmonia interior, alcançando o equilíbrio e o acordo entre os vários elementos que compõem a sua alma, para com isso tornar-se verdadeiramente homem, deixando prevalecer a sua essência sobre a parte animal (sobre o leão e o monstro policéfalo), também a cidade deve buscar atingir essa harmonia e esse acordo entre as várias classes sociais, deixando-se comandar pela classe que verdadeiramente tem conhecimento e habilidade para tal.

Sócrates acredita que, ao edificarem a cidade em logos, trouxeram elementos suficientes para mostrar como deveria ser gerida uma cidade justa. Esta deve ser guiada por leis justas e rigorosas, por leis que garantam a vida plena e satisfatória para todos os que vivem na cidade. As leis devem garantir que todos desenvolvam um espírito de solidariedade e colaboração, até mesmo aqueles que estão destinados por natureza a ocupar as magistraturas. Na cidade ideal, ninguém é superior às leis, nem os governados nem os governantes. Na cidade ideal, as leis são para todos, não pode haver privilégios, todos devem exercer suas funções, os trabalhadores manuais, os guerreiros e os governantes. Na cidade justa, todos devem dar sua parcela de colaboração, enquanto a constituição deve garantir através de boas leis, uma educação apropriada aos indivíduos, para que possam exercer com mais eficiência as funções a eles atribuídas.

Para Sócrates, pouco importa se uma cidade assim veio a existir em algum lugar, o importante é perceber que em toda e qualquer cidade que queira ser justa, as leis devem ser fortes, e devem ser justas, e também devem ser seguidas (592b). Para isso, os cidadãos devem ser convencidos da importância dessas leis, devem ser convencidos de que assim será melhor

para todos, se assim o fizerem não haverá discórdia, todos cumprirão suas tarefas de bom grado porque conseguem vislumbrar os benefícios que daí decorrem.

A cidade perfeitamente justa pode ser assim resumida: deve ser constituída por boas leis, estabelecer uma seleção das naturezas distinguindo as superiores das inferiores através do processo de tripartição da alma, propiciar uma boa educação para os cidadãos, principalmente para aqueles pertencentes às classes superiores, deve ser constituída por uma comunidade de mulheres e de filhos, deve estabelecer claramente o papel das mulheres nessa comunidade política, deve determinar com clareza quem deve comandar e quem deve ser comandado, mostrando os motivos dessa hierarquia para que não haja discórdia entre os cidadãos, já que entenderão que numa cidade governada com sabedoria, o governante buscará meios para que não haja descontentamento e todos sejam beneficiados.

CONCLUSÃO

Para concluir nossa pesquisa, gostaríamos de apresentar de forma resumida alguns pontos que consideramos importantes e que, em nosso ponto de vista, evidenciam o papel desempenhado pela teoria da tripartição da alma em *A República*.

Platão introduz, ao longo do diálogo, alguns argumentos que parecem ao leitor um tanto aleatórios, trazendo a impressão de estarem desconectados do contexto do tema que vem sendo discutido. Entretanto, se analisarmos cuidadosamente veremos que estas abordagens têm um papel importante no contexto geral do diálogo.

Vimos, por exemplo, no final do primeiro livro, Sócrates defendendo a superioridade do homem justo em relação ao injusto, e, para mostrar que o justo é mais feliz, Sócrates traz para o debate a chamada teoria da função própria (352d - 354a). Essa teoria, apesar de parecer um tanto deslocada do contexto da argumentação, é o ponto de partida para que Sócrates possa sugerir uma constituição tripartida da alma e da cidade.

Sendo a alma constituída de três partes, cada elemento seria originador de um tipo de natureza humana, com caráter e potencialidades específicas que as diferenciariam umas das outras. Tudo isso permitiu a Sócrates afirmar que, na cidade idealmente justa, cada cidadão exercerá somente uma função, a mais compatível com suas habilidades naturais. Para Sócrates, sendo a vida em sociedade derivada da incapacidade do ser humano em suprir todas as suas necessidades (369b), se cada indivíduo realizar com eficiência sua tarefa, contribuirá para o perfeito funcionamento desta cidade. Contudo, para promover essa divisão social do trabalho, fez-se necessário identificar tais potencialidades naturais e, para isso, Sócrates e seus interlocutores tiveram que analisar, detalhadamente, cada tipo de caráter humano e as virtudes a eles correspondentes.

A homologia entre a cidade e a alma impôs que, em ambos os casos, quem deve comandar é a parte superior e mais divina, a que for constituída com dotes naturais e que tiver sido educada para exercer a função de comando. Porém, após essa afirmação, fez-se necessário convencer as pessoas de que isso era o melhor para cada indivíduo e para a cidade. A concretização da cidade construída em logos exigia uma aceitação por parte dos indivíduos a se submeterem, voluntariamente, à ordem estabelecida.

A analogia entre a cidade e a alma mostrou que, para Platão, ética e política não podem ser dissociadas, de modo que não poderia haver sociedade justa se esta não desenvolvesse um sistema educacional capaz de criar nos cidadãos um senso de justiça e de ajuda mútua. Seria preciso formar homens hábeis em cumprir com zelo suas tarefas e colaborar para o bem da

sociedade. Para que uma sociedade justa venha a existir, a maioria dos cidadãos devem ser capazes de agir bem, de cumprir as normas e as leis estabelecidas e de abrir mão dos interesses particulares em proveito dos interesses coletivos.

Se a cidade foi fundada devido à incapacidade humana de suprir as suas próprias necessidades, por uma necessidade real de garantir a sobrevivência humana, então o convívio em sociedade deve ser um convívio consciente, onde todos compreendem seu papel na construção e manutenção dessa sociedade. Sendo a vida em sociedade uma garantia para a sobrevivência humana, então todos devem participar da construção de uma sociedade justa, colaborando efetivamente para que a justiça e a felicidade sejam experimentadas pelo conjunto da sociedade.

Partindo dessa perspectiva, a justiça na cidade e no indivíduo foi pensada, provisoriamente, até o final do quarto livro, como essa capacidade de cooperação das partes para o bom funcionamento do todo. Quando Sócrates analisa a justiça na cidade e na alma, suas análises iniciais começam por pensar a justiça a partir de suas consequências. A justiça é algo que produz concórdia, harmonia interior, moderação e uma boa relação entre as partes. Por esse motivo, Sócrates classifica a justiça como estando em uma categoria de bens que pode ser valiosa por si mesma e por suas consequências (358a).

Ou melhor, a justiça ao ser conhecida pela mente do filósofo, através da filosofia dialética, pode ser aplicada na vida pública ou privada de modo a manter boas relações entre os cidadãos e destes com a cidade. Além disso, ao conhecer a essência da justiça, o filósofo consegue harmonizar-se internamente, equilibrando o conflito existente entre os vários desejos manifestos por cada um dos elementos de sua alma, tornando-se um indivíduo equilibrado e capaz de refletir sobre suas ações, fazendo as escolhas mais acertadas.

Nesse sentido, a teoria do conhecimento expressa em *A República* teve um papel importante no desvelamento da essência da justiça. O filósofo dialético, único capaz de ascender ao conhecimento das formas inteligíveis, ao conhecer a essência da justiça, atinge aquele saber especializado que faz dele o mais habilitado a exercer a função de comando na comunidade política.

O filósofo, com base na teoria do conhecimento e da tripartição da alma, é apresentado por Platão com um perfil bem diferente daquele atribuído a ele pela sociedade de seu tempo. O filósofo, que muitas vezes era visto como inútil ou perverso, teve seu perfil reformulado, passando a ser visto como alguém sem o qual uma sociedade justa jamais poderia existir. Com a teoria da tripartição da alma foi possível desvelar o perfil do filósofo como o de alguém que ama a sabedoria em sua totalidade, visto ter como guia o elemento racional da alma. O filósofo

foi descrito como o único a ter essa potencialidade natural para o exercício pleno da razão, enquanto a maioria dos indivíduos são guiados por instintos corpóreos, que os arrastam sempre para o mundo da multiplicidade.

Entretanto, é preciso lembrar que o exercício pleno da razão somente irá se concretizar quando esses indivíduos de natureza excepcional passarem por um longo processo de aquisição de conhecimento que os fará experimentar daquilo que eles mais amam, a sabedoria plena, expressa no diálogo, como sendo a ideia do Bem.

Com fábula fenícia da origem das raças (414d-515a), Platão já sugeria que os indivíduos de natureza superior seriam os mais aptos a governar, pois suas naturezas eram compostas pelo metal que fazia dessas naturezas serem mais preciosas que as naturezas compostas por metais inferiores. Contudo, Platão tinha consciência que fazer uso de uma nobre mentira não seria suficiente para convencer as pessoas da diferença natural existente entre os homens, à vista disso, achou necessário elaborar uma teoria que pudesse convencer a maior parte das pessoas de que alguns indivíduos são mais aptos a governar e outros a serem governados.

A teoria da tripartição da alma foi então utilizada em dois sentidos: em um primeiro momento foi usada para mostrar como uma alma em que predomina o elemento racional, pode ascender no caminho do conhecimento. Ascensão esta que lhe proporcionava purificar-se das falsas opiniões, adquirindo, gradativamente, graus de conhecimento superiores até atingir o conhecimento pleno do Ser, e, conseqüentemente, da verdade, da justiça, da bondade e de outras ideias imutáveis.

A ascensão da alma racional à verdadeira realidade faz com que o filósofo que foi capaz de percorrer todo esse processo dialético, tenha a legitimidade natural para assumir o comando da cidade. O filósofo, ao ascender aos vários graus de conhecimento, tornou-se capacitado a reconhecer as virtudes mais adequadas para harmonizar a si mesmo e a cidade.

O processo de ascensão que implica em um ordenamento da alma do filósofo, reflete diretamente na vida em sociedade, visto que para que a cidade justa venha a se concretizar, o filósofo terá que percorrer o caminho de volta para aplicar o conhecimento adquirido, visando eliminar os males da injustiça que afligem esta cidade.

A cidade justa e harmoniosa é a cidade em que reina a virtude e a sabedoria, é a cidade que une a sabedoria à vida política.

De outro lado, após ter servido para falar da cidade idealmente justa e daquele que deveria assumir o poder político nesta cidade, através de um processo ascendente de construção de conhecimento, que permitiu ao filósofo aperfeiçoar, ainda mais, a sua natureza, o argumento da tripartição da alma foi utilizado para mostrar como as cidades podem declinar de uma vida

virtuosa e feliz para uma vida viciosa e completamente desagradável, tanto para os governantes como para os governados.

Para Platão, as almas superiores são extremamente raras. Estas são as almas dos verdadeiros filósofos, as únicas a atingir o perfeito equilíbrio, visto serem conduzidas pelo elemento racional da alma. Por isso, cabe ao chefe mantê-las sob vigilância constante para que esta raça não venha a se misturar de maneira inadequada com as raças inferiores, aquelas dominadas por elementos inferiores da alma (415b-c). A mistura das raças, como vimos no oitavo livro, é o ponto de desequilíbrio, uma vez que permite surgir no meio de naturezas excepcionais, pessoas de naturezas inferiores. Tais naturezas, caso venham a assumir a função de comando, dariam início a um processo de degeneração da cidade justa.

Na tentativa de viabilizar a unidade da cidade, a vigilância do chefe sobre a geração da prole de natureza superior foi considerada por Platão como uma estratégia importante. Sem esse controle, os casamentos indevidos viriam a gerar filhos não tão excepcionais, já que em sua natureza poderiam predominar outros elementos e não o elemento racional. Tais indivíduos seriam inadequados para o comando da cidade, visto não serem capazes de contemplar a realidade inteligível. Dessa forma, ao assumir a administração da cidade, não teriam um parâmetro de perfeição em relação à virtude da justiça para servir como modelo a ser utilizado na comunidade política.

As formas de constituições degeneradas foram descritas como sendo comandadas por elementos inferiores da alma. Algumas dessas constituições: a timocracia, a oligarquia e a democracia, estão a meio caminho entre uma virtude e um vício, enquanto a tirania seria uma constituição completamente dominada pelo vício. Essas constituições viciosas somente têm como parâmetro o mundo da multiplicidade, o ideal de justiça e felicidade em que são inspiradas, encontram-se no campo da experiência concreta, em constituições existentes ou que vieram a existir em algum lugar da história.

Nesse sentido, uma das grandes dificuldades encontradas por Sócrates em convencer seus interlocutores de que a constituição pensada em logos poderia ser implantada, é o fato de nenhum deles ter tido contato ou terem conhecimento histórico de uma constituição como esta. Geralmente, a maioria das pessoas são descrentes em relação às coisas que não fazem parte de seu cotidiano. Por isso, Platão, além de produzir argumentos para mostrar que esta constituição era a melhor de todas, teve que mostrar os motivos pelos quais os modelos de constituições existentes não garantem aos cidadãos o acesso a uma vida justa e feliz no âmbito da comunidade política. A maioria das formas de governo pretendem viabilizar os interesses de

pequenos grupos, principalmente dos mais fortes, daqueles que, por exercerem o poder, possuem a força necessária para satisfazer seus interesses particulares.

A contraposição entre a cidade idealmente justa e as formas degeneradas de constituição, teve a intenção de enfatizar a superioridade da constituição idealmente justa sobre as demais formas de constituições, principalmente se compararmos os dois extremos opostos, a aristocracia e a tirania. A primeira, por ser completamente guiada pela razão e pela filosofia dialética, é capaz de implementar a justiça e, com isso, manter em harmonia toda a cidade. Enquanto a constituição tirânica, por ser dominada pelo vício e pela ignorância, torna-se uma constituição múltipla e desordenada.

Vimos, a todo momento, Sócrates argumentando em defesa de uma constituição boa e reta, de uma constituição que viesse a garantir a boa convivência entre os cidadãos, uma vez que estaria voltada para satisfazer, da melhor forma possível, os interesses de todos os que convivem na cidade. Porém, para a efetivação dessa constituição seria preciso, como Sócrates tentou argumentar, que aquele ou aqueles que viessem a assumir o poder o fizessem desinteressadamente, ou seja, era preciso que os governantes percebessem o poder, enquanto instrumento capaz de implementar a justiça. Uma justiça que não privilegia uma classe social em detrimento de outras, uma justiça realmente voltada para o bem comum e para os interesses coletivos.

Platão, para finalizar sua argumentação em defesa de uma constituição boa e reta, optou por apresentar uma imagem da alma humana (588b-e). Com essa imagem tripartida da alma, Platão tentou demonstrar, de uma vez por todos, que estava correto em afirmar que somente o indivíduo guiado pela razão e que atingiu plenamente a virtude da sabedoria, poderia pôr em prática uma constituição que se assemelhasse, ao máximo possível, ao modelo de perfeição que fora idealizado.

O filósofo dialético, por ser o único que mantém a razão sempre alerta, possui as habilidades necessárias e o conhecimento que lhe permite imitar, da melhor forma possível, a cidade perfeita. O filósofo exercita sua essência humana e é o único capaz de apaziguar as feras que existem em seu interior. Ao fazer isso, o filósofo torna-se senhor de si, um indivíduo uno, capaz de manter sobre controle seus conflitos interiores. Por atingir um estágio de equilíbrio interior, suas escolhas serão direcionadas para o que há de melhor, tanto no que se refere à felicidade pública quanto privada.

Ao abordar a imagem da alma humana, Platão nos mostrou, através do argumento da tripartição da alma, por que somente o filósofo é o mais apto a governar a cidade e os demais indivíduos teriam que obedecer a esse comando. Para ele, ninguém que não possui a razão como

guia, que não domine os desejos que o impulsionam para ações viciosas, poderia governar a cidade. O exemplo do artífice como alguém que alimenta o animal policéfalo, ou seja, que é dominado pelo elemento inferior e mais incontrolável da alma, mostra que um indivíduo que não consegue harmonizar-se internamente, que não sabe gerenciar os conflitos existentes em seu interior, jamais saberia gerenciar os conflitos de interesses existentes no interior da cidade. Para Platão, somente o filósofo dialético sabe agir de forma refletida, este indivíduo tem a razão como guia e é dotado de sabedoria filosófica, um saber especializado para exercer a função mais importante na comunidade política.

A sociedade ideal pensada por Platão é uma sociedade que não existiu em nenhum lugar, e talvez não venha a existir, já que as exigências para a sua concretização são difíceis de serem atingidas. Porém, essa sociedade idealizada nos faz questionar por que, em uma comunidade política, alguns poucos devem ser privilegiados enquanto a maioria é explorada, não tendo quase nenhuma oportunidade de usufruir dos frutos de seu trabalho? Platão nos mostra com as exigências estabelecidas, como é difícil construir uma cidade verdadeiramente justa, isso dependeria de leis fortes, mas dependeria de um nível de esclarecimento adequado, não apenas das pessoas que assumiriam o poder, já que foi dito que para isso necessitariam de conhecimento especializado. Seria necessário, também, que os cidadãos compreendam a importância de sua contribuição para a construção dessa sociedade justa e feliz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Platão

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena Pereira da Rocha. 2. ed. São Paulo: Editora Calouste Gulbenkian, 2014.

_____. **A República**. [ou sobre a justiça, diálogo político]. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado; revisão técnica e introdução Roberto Bolzani Filho. – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego de John Burnet – 4. ed. rev. e bilíngue. – Belém: ed. ufpa, 2016.

_____. **A República de Platão**. J. Guinsburg organização e tradução. – São Paulo: Perspectiva, 2018.

_____. **Teeteto - Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Fedro, Cartas, O primeiro Alcebiades**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. ver. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Diálogos I: Teeteto – Sofista - Protágoras**. Tradução de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2007.

_____. **Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias**. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. Bauru/SP: EDIPRO, 2010.

Obras dos comentadores de Platão

ANDRADE, Rachel Gazolla de. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ANNAS, Julia. **An introduction to Platos's Republic**. Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. **Platão**. Tradução de Marcio de Paula S. Hack. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

BENSON, Hugh H. [et al.]. **Platão**. Tradução: Marco Antonio de Ávila Zingano. – Porto Alegre: Artmed, 2011.

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998 (coleção Clássicos e Comentadores).

BOLZANI FILHO, Roberto. **Glauco, guardião do lógos**. Dois Pontos (UFPR) digital, v, 10, p. 11-32, 2013.

BRISSON, Luc e PRADEAU, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Tradução Claudia Berliner; revisão técnica Tessa Moura Lacerda. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos)

DIXSAUT, Monique. **Platão e a questão da alma**. Tradução Cristina de Souza Agostini. – São Paulo: Paulus, 2017.

FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L (Orgs.). **Platão: leituras**. Tradução João Carlos Nogueira; revisão técnica Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

JAEGER, Wener Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MATTÉI, Jean-François. **Platão**. Tradução de Maria Leonor Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MIRANDA FILHO, Mário. **Politéia e virtude: as origens do pensamento republicano clássico**. In: Cláudio Vouga; Célia Nunes Quirino dos Santos; Gildo Brandão. (Org.). Clássicos do Pensamento Político. 1ªed. São Paulo: EDUSP, 1998, v. , p. 23-50.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introdução ao estudo dos diálogos de Platão**. Tradução de Marcos Sinésio Pereira Fernandes, Francisco José Dias de Moraes. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

OLIVEIRA, Richard Romero. **Pólis e Nómos: o problema da lei no pensamento grego**. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PAPPAS, Nickolas. **A República: uma chave de leitura**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. – (Coleção Chaves de Leitura).

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

PERINE, Marcelo. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PURSHOUSE, Luke. **A República de Platão: um guia de leitura**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Paulus, 2010.

REIS, M. D. **Psicologia, Ética e Política: a tripartição da psyché na República de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RICOEUR, Paul. **Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles**. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

ROBINSON, Thomas M. **A Psicologia de Platão**. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo - SP: Edições Loyola, 2007.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

STRAUSS, Leo; CROPSEY, Joseph (orgs.). **História da Filosofia Política**. Tradução de Heloisa Gonçalves Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2016.