

Cristhian Denardi de Britto<sup>1</sup>

**RESUMO:** No presente artigo procuro identificar os dois sentidos da dialética platônica, entendida a dialética como o método pelo qual Platão considerava devesse ser alcançado o verdadeiro conhecimento, necessário ao desenvolvimento das atividades públicas na polis (“atividade política”). Estes dois sentidos variam conforme as fontes de quem Platão recolhe influência. Num primeiro momento, a influência de Sócrates orienta a compreensão da dialética como diálogo, em que o conhecimento verdadeiro pode ser adquirido através do uso da palavra. Mais tarde, por força da influência do pensamento pitagórico, houve uma mudança de orientação, e a dialética adquire um sentido metafísico, em que o conhecimento verdadeiro somente pode ser alcançado por determinadas pessoas dotadas de uma alma própria, e que tenham logrado desenvolver um profundo estudo. Toda a construção da teoria política platônica leva em conta esta evolução de seu pensamento, no qual são forjadas uma teoria sobre o conhecimento e mesmo uma teoria sobre a alma.

**PALAVRAS-CHAVE:** Platão. Dialética. Política. Verdade. conhecimento

**ABSTRACT:** In this article, I try to identify the two meanings of platonic dialectics, the dialectic understood as the method by which Plato considered that the true knowledge necessary for the development of public activities in the polis ("political activity") should be attained. These two senses vary according to the sources of whom Plato collects influence. At first, the influence of Socrates guides the understanding of the dialectic as a dialogue, in which true knowledge can be acquired through the use of the word. Later, by the influence of pythagorean thought, there was a change of orientation, and the dialectic acquires a metaphysical sense, in which true knowledge can only be reached by certain persons endowed with a special soul, and who have managed to develop a deep study. The whole construction of Platonic political theory takes into account this evolution of his thinking, in which a theory about knowledge and even a theory about the soul are forged.

**KEY-WORDS:** Plato. Dialectic. Politics. Truth. knowledge.

<sup>1</sup> Professor de Teoria Política da Faculdade de Pato Branco (Fadep), Mestre em Direito Constitucional pela UNIBRASIL. e-mail: cristhianbritto@hotmail.com.



## INTRODUÇÃO

A atividade política se perde na história da humanidade. É impossível determinar a partir de quando exatamente os homens começaram a deliberar e tomar decisões sobre as várias questões que lhes afetavam, coletivamente.

Mas é possível determinar aproximadamente a partir de quando tiveram início os primeiros registros sobre a reflexão política. Isso se deu por volta do século V a.C.. E — se não foi precursor no registro destas reflexões (vários sofistas deixaram fragmentos escritos antes dele) —, Platão foi sem dúvida o primeiro filósofo a efetuar o registro de uma reflexão sistematizada sobre a atividade política.

Platão destacava a importância do conhecimento, como condicionante necessária para a boa deliberação e decisão política — isto é, para o bom governo da cidade. A problemática que orientava suas reflexões pode ser posta nestes termos: *O que é a verdade? Como é possível conhecê-la?* Essa preocupação com a *verdade* e com o *método* de se chegar até ela (*methodos* significa literalmente “caminho para chegar a um fim”) contrapunha-se frontalmente à posição dominante defendida pelos sofistas, que embasavam suas conclusões na simples opinião (PIETTRE, 1996).

Num primeiro momento, o método de Platão para alcançar a verdade foi o mesmo de Sócrates: a dialética, isto é, através da palavra, da “razão discursiva” — para usar um termo atual. Todavia, a insuficiência do “diálogo dialético” fez com que ele, já por influência dos pitagóricos, buscasse um caminho diferente, metafísico.

No presente artigo, me ocupo exatamente de identificar os dois sentidos da dialética platônica, através da qual a verdade pode ser recolhida.

Platão deixou extensa produção literária escrita para o grande público (“obras exotéricas”).<sup>2</sup> Nela se revelam duas grandes influências — de Sócrates e dos pitagóricos — manifestadas ao longo das várias fases de seu pensamento. Na **fase da juventude** de Platão, é muito forte a influência socrática. Os diálogos dessa fase — escritos durante o convívio com Sócrates ou pouco tempo depois de sua morte —

<sup>2</sup> Uma parte de seus ensinamentos, destinada exclusivamente ao público interno da Academia (“ensino esotérico”), era ministrada apenas oralmente (CHÂTELET, 1994; REALE, ANTISERI, 2007).



criticam os falsos saberes sobre alguns conceitos (beleza, coragem, etc.), mas Platão, tal como Sócrates, não oferece respostas. Por isso são chamados *diálogos socráticos* ou *diálogos aporéticos* (inconclusivos). Incluem-se entre eles: *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Cármides*, *Protágoras*, *Eutifonte*, *Hípias Maior*, *Antologia a Sócrates* e *Críton* (MUÑOZ, 2008). Um pouco antes de fazer a primeira de três viagens a Siracusa, Platão apresenta uma mudança de pensamento, que mais tarde alcançaria seu apogeu. São dessa **fase intermediária**, de transição, de passagem: *Górgias*, *Mênon* e *Crátilo* (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>3</sup> Na **fase madura**, já tendo recolhido a influência do pensamento pitagórico, Platão torna públicos os chamados *diálogos metafísicos*, que concentram o *núcleo duro do pensamento platônico*, como a tese da reminiscência, a teoria da alma, a hipótese das Formas e a maneira de se alcançar o conhecimento verdadeiro sobre elas, e também uma teoria das formas de governo. São desta fase: *Fédon*, *República*, *Banquete* e *Fedro* (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>4</sup> Na **fase da velhice**, Platão apresenta temas novos, como as críticas a Heráclito, à ontologia das Formas, um esboço da física e a uma revisão das formas de governo. São desta fase os *diálogos dialéticos*, como *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *As Leis* (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>5</sup> É na fase madura do pensamento platônico que uma nova forma de dialética se apresenta mais acabada, sendo praticamente abandonada na fase da velhice.

No que vem a seguir, percorro o pensamento platônico destacando os principais destacando as principais categorias teóricas que permitem compreender o sentido desta mudança.

<sup>3</sup> Muñoz (2008) inclui nesta fase intermediária as seguintes outras obras: *Eutidemo*, *Lísias* e *Menexeno* — todas tornadas públicas entre o *Mênon* e o *Crátilo*.

<sup>4</sup> Piettre (1996) funde as fases de transição e maturidade.

<sup>5</sup> Muñoz (2008) inverte a ordem cronológica de alguns diálogos (entre *Político* e *As Leis*, viriam *Timeu*, *Crítias* e *Filebo*) e acrescenta as *Cartas VII* como sendo a última obra. Piettre (1996) divide esta última fase em duas — a primeira abrangendo os *diálogos metafísicos* (*Teeteto*, *Parmênides*, *Político* e *Sofista*) e a segunda os diálogos da velhice (*Filebo*, *Timeu* e *As Leis*).



## 1. O MÉTODO DIALÉTICO INICIAL

Em suas primeiras reflexões filosóficas, Platão investiu especialmente contra os sofistas — os mestres da democracia. As decisões políticas, na Atenas democrática, eram (tal como nas democracias atuais) tomadas com base na *regra da maioria*, que aderiria a um dado discurso retórico, ou seja, conduzido pelo “retor”, diante de uma plateia passiva.<sup>6</sup> Entretanto, não havia nenhuma razão para que a maioria estivesse certa: a *opinião* da maioria não fazia a verdade e era exatamente a *verdade* o que importava.

Propunha-se então a determinar uma forma de responder aos problemas, que não se contentasse com a mera opinião (*doxa*), mas que buscasse a verdade (*epistème*), o conceito, a ideia fundamental.<sup>7</sup> Para lutar contra o mau uso da palavra — a *palavra enganosa* —, o único meio pacífico seria a própria palavra.

Para o homem, o fato passa necessariamente pela palavra e pela reflexão. Os filósofos se situam na necessidade de tomar decisões em comum para salvaguardar a existência coletiva, para torna-la tão feliz quanto possível. O filósofo platônico constata que, na assembleia do povo, que toma as decisões para Atenas, cada um vê as coisas através de seu próprio prisma, como se diz. Cada um constrói uma realidade em função de suas paixões, de seus desejos, de seus interesses, e a decisão que resulta disso não é necessariamente verdadeira. Ora essa maioria ganha, ora outra maioria. Não é melhor levar em conta, na decisão tomada, o ponto de vista de todos? Ora, como os homens trocam suas experiências, senão pela palavra? (CHÂTELET, 1994, p. 24-25)

O método inicial de Platão (tal como o de Sócrates) foi também a *dialética*, em oposição à *retórica* dos sofistas. Através da construção dialética do conhecimento da verdade, Platão defendia que se devessem *convencer* os demais de maneira a

<sup>6</sup> “O sofista crê que a verdade é sempre a verdade dele e sua técnica visa tornar comum aquilo que lhe parece ser verdade, tornando-se uma verdade comum, não uma verdade objetiva, que não existe.” (MUÑOZ, 2008, p. 87).

<sup>7</sup> Ou seja, Platão associa a *política* (enquanto poder de tomar decisões) com o *conhecimento* (o que na linguagem moderna poderia ser chamado de informação). As melhores decisões são as “decisões informadas”, isto é, aquelas em que a autoridade que decide (uma, poucas, ou várias pessoas) tem o máximo de informações a respeito da situação posta em pauta.

conquistar sua adesão, em vez de simplesmente os *persuadir* (CHÂTELET, 1994, pp. 23-24).

Seu instrumento era o *logos*. Como observa Châtelet (1994, p. 25), em uma primeira acepção, o *logos* é uma “palavra dotada de sentido” (tipo “sapo”, “triângulo quadrado”, etc.). Uma rápida evolução deu lugar a uma segunda acepção do *logos*: não simplesmente de “palavra dotada de sentido”, mas de “conjunto, com sentido, de palavras dotadas de sentido”, ou seja, uma “frase dotada de sentido” (como “o sapo é um anfíbio”, ou “a soma dos ângulos de um triângulo é igual a um ângulo reto”). Um *conjunto de palavras dotadas de sentido* (frase) pode eventualmente não fazer sentido nenhum (algo como “a soma dos ângulos de um triângulo quadrado é igual a um sapo”), o que possibilita uma terceira acepção do *logos*, enquanto “conjunto de frases (uma frase já é um conjunto de palavras) dotadas de sentido” — isto é, um “discurso dotado de sentido” —, através das quais se pode fazer uma demonstração que, por ser também dotada de sentido, possa ser aceita universalmente pelos participantes do diálogo. Platão exigia que o uso da palavra fizesse sentido, para que então fosse possível *convencer* e conquistar a adesão do povo —, e isto se dava através da dialética. O *diálogo* permitia que através das palavras as pessoas trocassem suas experiências, impressões, etc., de maneira a extrair um “consenso universal” (ou um “discurso universal”) das opiniões sobre o objeto da discussão. Châtelet (1994, p. 25) chama isso de “prova da receptibilidade”, dizendo:

O filósofo é alguém que leva em conta o fato de que o homem é um ser de comunidade. Ora, em uma comunidade, deve-se tentar construir, tanto quanto possível, levando em conta as forças e as fraquezas humanas, um discurso tão bem argumentado, verificado, tão meticulosamente pesado que no fim cada um dos participantes fica, de certo modo, obrigado a concordar, a aceitar esse discurso. (CHÂTELET, 1994, p. 25/26)

Era preciso descobrir a verdade sobre tudo o que os cercada se servindo do diálogo, da palavra — mas do exercício da palavra em uma “via de mão dupla”, que permitisse a “troca” de conceitos, de impressões, que fizesse resultar um denominador



comum. “O interesse de Platão pela teoria do conhecimento” — anota Muñoz (2008, pp. 99-102) — “provavelmente decorreu de sua necessidade de explicitar a natureza das definições e a relação entre as crenças verdadeiras e os objetos que lhes correspondem.” O conhecimento precisava ser testado. Este *teste de conhecimentos* exigia antes a definição de determinados conceitos. Platão indagava às pessoas *o que eram* dados valores (a justiça, a beleza, a perfeição, a coragem, a honra etc.), e *como sabiam que eram aquilo que diziam...* O conhecimento verdadeiro deveria ter pelo menos duas características: compreensão unificada dos fenômenos; e uma explicação racional dos atos inspirados por tais fenômenos e dos juízos a eles referentes.

Era fundamentalmente a mesma tarefa de Sócrates: a busca da explicitação conceitual (o justo, o belo, o perfeito, a coragem, a honra, etc.). Assim, ele não perquiria exemplos de justiça, de beleza, de perfeição, de coragem, de honradez, etc., mas a *própria* justiça, a *própria* beleza, a *própria* perfeição, etc., isto é, a “propriedade geral” (*to autón*) inerente a cada um destes conceitos, e que está presente em cada “coisa” justa, bela, perfeita, corajosa, honrosa, etc. Essa propriedade comum que caracteriza a justiça, a beleza, a perfeição, a coragem, a honra etc., ele a chamava de sua Ideia (*eidos*), sua Forma, sua essência. Ao recusar *exemplos concretos* e exigir a definição da propriedade de cada conceito, Platão firmava a diferença entre realidade e aparência. Os exemplos (imperfeitos, meros simulacros, aparências) não podiam ser confundidos com as Formas (perfeitas, verdadeiras), estas essências de padrões imutáveis (MUÑOZ, 2008).

Tanto como em Sócrates, a dialética em Platão exibía dois momentos: a *elenchos*, um procedimento refutativo, e a *maiêutica*, um procedimento que procurava auxiliar o interlocutor a externar uma ideia. Nenhum deles se confundia com a *retórica*, o procedimento sofisticado que visava encantar e seduzir o interlocutor, nem com a *erística*, o procedimento sofisticado que visava vencer uma discussão embaraçando o interlocutor com falsos paradoxos.

Por meio da *elenchos*, uma tese adversária baseada em dada crença era confrontada com outras crenças admitidas pelo interlocutor, e eventualmente rejeitada



se estas crenças se mostrassem contraditórias e mais fortes. Era um procedimento usado para negar a essência de algo; dizia *o que não era* o justo, o virtuoso, o belo, etc., mas não para conceituava a justiça, a virtude, a beleza, etc. Quanto à *maiêutica*, ela já trazia implícito um pressuposto que teria desenvolvimento mais tarde: o de que a alma do interlocutor já possuísse crenças verdadeiras (inatas), juntamente com crenças falsas (aprendidas no mundo real, pela percepção sensória), de maneira que ela consistia em tentar expurga-la das crenças falsas, proporcionando-lhe *ver* a verdade (MUÑOZ, 2008).

Assim, enquanto para a sofística, “a alma era um receptáculo que devia receber crenças, por ação de um discurso eficaz para produzir a persuasão do ouvinte” (MUÑOZ, 2008, p. 107), para Platão era preciso esforçar-se, não por persuadir, mas por eliminar as crenças falsas dos *interlocutores*, como forma de alcançar a verdade.

## 2. A TESE DO CONHECIMENTO COMO REMINISCÊNCIA

Houve uma evolução no pensamento platônico, revelada a partir do *Górgias*, que mostra uma discussão entre Sócrates e um sofista chamado Cálicles. De início, Cálicles se dirige a Sócrates de maneira veemente, quase grosseira. Depois muda visivelmente o tom e passa a ser mais amável. Sócrates percebe e o interroga da mudança, ao que Cálicles lhe retruca algo como: “— *Se estou sendo amável com você, é porque não me interessa em nada pelo que você diz. Se estou sendo amável, é por respeito ao velho Górgias, que está presente...*” Esta é, para Châtelet (1994, p. 29), a maior e mais terrível objeção que alguém pode opor ao filósofo: “O filósofo [assim como *o político*] é alguém que usa a palavra. Então, o indivíduo que não se interessa pela palavra, que a utiliza de um modo apenas pragmático, do tipo ‘me passe o sal’, que se pode fazer com ele?”

Era necessário então responder a esta criatura, e esta resposta deveria incorporar um outro entendimento sobre o conhecimento da verdade. Diante desta objeção

trágica, Platão, mais do que simplesmente exigir consentimento dos presentes, de todos aqueles com quem poderia falar, afirmava que o discurso que defendia era um **discurso que correspondia à verdade, ao real** (CHÂTELET, 1994). É neste contexto de crise da dialética que Platão parece ter iniciado a sua “segunda navegação”.<sup>8</sup>

No *Mênon* (1980c) — um diálogo de transição — surge pela primeira vez a tese do **conhecimento como reminiscência**, tornando expresso algo que em Sócrates e no próprio Platão estava antes implícito. “Platão introduz a hipótese de que já nos teríamos familiarizado com os objetos do nosso conhecimento, que teríamos tido contato com eles no passado (em outras vidas) ou no Hades, o mundo extrassensível em que as Formas seriam vistas pelo entendimento, mas logo em seguida esquecidas.” (MUÑOZ, 2008, pp. 104-105). O conhecimento seria alcançado através de um processo de rememoração, de desvelamento (*aletheia*), independentemente de qualquer experiência empírica (a experiência e a sensação seriam apenas os gatilhos que acionariam as lembranças).<sup>9</sup>

Ainda no *Mênon* (1980c), Platão parecia defender a ideia de que o conhecimento seria uma crença verdadeira dotada de justificação.<sup>10</sup> A crença se tornaria “estável” através da explicação. A fundamentação de uma crença seria o

<sup>8</sup> Em linguagem náutica, a “segunda navegação” tinha lugar quando cessavam os ventos (“primeira navegação”), tornando necessário recorrer aos remos. A primeira navegação seria a filosofia naturalista, que procurava explicar o cosmo e a natureza a partir de causas internas; a segunda navegação seria a elaboração própria de Platão, que recorre (com o auxílio dos mitos) a explicações fundadas em causas metafísicas (BOCAIUVA, 2010; REALE, ANTISERI, 2007).

<sup>9</sup> Na *República* (1996, 2000, 2014), Platão ilustra a teoria da reminiscência através do Mito de Er: Um pastor da região da Panfília chamado Er morreu e foi levado para o Reino dos Mortos. Lá encontrou as almas de heróis gregos, governantes, artistas, de seus antepassados e amigos a contemplar a verdade, desfrutando do conhecimento verdadeiro. Descobriu que todas as almas renascem (reencarnam) sucessivamente para purgar seus erros passados até que se purifiquem plenamente e não precisem mais voltar à Terra. Antes de encarnar, elas poderiam escolher a vida que teriam. Porém, ao voltarem para a Terra, deviam atravessar uma grande planície por onde corria o Rio do Esquecimento (*Lethê*). Ao beberem de suas águas, e quanto mais bebiam, mais as almas esqueciam a verdade que contemplaram. A teoria da reminiscência aparece também no *Fédon* (1980a).

<sup>10</sup> “Sócrates — Livre, a posse de qualquer dessas estátuas não vale grande coisa, tal como a de um escravo fujão: não ficam paradas. Acorrentadas, são de muito mais valor. São trabalhos perfeitos. E que tenho em vista com semelhante exemplo? A opinião verdadeira. Realmente, as opiniões verdadeiras enquanto permanecem são belas e fadoras de grande bem. Porém não se resignam a ficar paradas muito tempo e fogem da alma dos homens, de sorte que carecem de valor enquanto não voltarem a ser atadas pelo conhecimento da causa. E isso, justamente, amigo Menão, é a reminiscência, conforme admitimos em nosso discurso anterior. Uma vez amarradas, em primeiro lugar, tornam-se conhecimento, e em segundo ficam estáveis. Essa, a razão de ser mais valioso o conhecimento do que a opinião verdadeira, diferenciando-se justamente da opinião verdadeira o conhecimento, por estar acorrentado.” (PLATÃO, 1980c, pp. 281/282).

processo de rememoração daquela crença como conhecimento. No entanto, neste mundo sensível não seria possível nenhum *conhecimento verdadeiro* (exato, definitivo), como nas ciências puras (matemática, geometria, moral, etc.). Haveria no máximo *probabilidades* (MUÑOZ, 2008).<sup>11</sup>

A partir daqui, o suposto da imortalidade da alma passa a ter importância capital: se alma for mortal, a teoria socrática perde todo o seu atrativo, não sendo mais possível com base nela refutar aqueles que negam a existência de qualquer princípio moral — como os sofistas, especialmente os sofistas-políticos, cujo exemplo paradigmático é o Cálicles desenhado por Platão no *Górgias* (REALE, ANTISERI, 2007).

Em vista disso, dois seriam os requisitos fundamentais do conhecimento: ser verdadeiro e ter dele um acesso imediato através da rememoração (não pela experiência). À faculdade de “enxergar com os olhos da alma” os objetos ao final do processo de rememoração, Platão chama de *nous*, que pode ser traduzida por “intelecto” (MUÑOZ, 2008).

### **3. A HIPÓTESE DAS FORMAS OU DAS IDEIAS: A “SEGUNDA NAVEGAÇÃO” PLATÔNICA**

A construção da ideia de realidade de Platão se ultimaria mais tarde, através da **hipótese das Formas ou das Ideias**. Embora seja uma das teorias tradicionalmente mais destacadas do pensamento platônico (que constitui o seu núcleo duro), ela só aparece nos diálogos da maturidade (*Banquete*, *Fedro*, *República*), estando ausente dos diálogos anteriores e sendo abandonada nos posteriores (MUÑOZ, 2008).

<sup>11</sup> Já no *Teeteto* (1980d) — um diálogo da velhice de Platão —, o problema do conhecimento foi tornado mais complexo. Ali, Platão apresenta três definições de conhecimento, e rejeita todas: (i) *conhecimento como sensação* (tese sofística, em especial de Protágoras), insustentável porque a sensação é relativa (variável no tempo, no espaço), subjetiva (variável de pessoa para pessoa) e volátil (tem início e tem fim), algo que o conhecimento verdadeiro não pode ser; (ii) *conhecimento como crença verdadeira*, insustentável na medida em que não se distingue de uma conjectura feliz, de um palpite verdadeiro, que não se confunde com o conhecimento sólido; (iii) *conhecimento como crença verdadeira justificada*, insustentável porquanto não basta qualquer justificação para que se possa estar realmente diante de um verdadeiro conhecimento (MUÑOZ, 2008).



Platão partia do suposto de que *os homens eram infelizes; eram infelizes porque sofriam; sofriam porque cometiam injustiças e também porque eram injustiçados*. Nenhuma solução empírica apresentava-se como viável para superar este estado de coisas. A alternativa que propunha inicialmente era a do “discurso universal” que, no entanto, esbarrava num obstáculo como aquele colocado por Cálicles: algumas pessoas simplesmente não se importavam com o que estava sendo dito. Era preciso então “consolidar a certeza no espírito dos vários participantes do diálogo”. A *hipótese das Formas Ideais* era decisiva para mostrar que, apesar das aparências, o discurso filosófico não era simplesmente um discurso universal. Mais que isso, era um discurso que dizia o *ser*, a *essência* das coisas (CHÂTELET, 1994).

A *essência* das coisas deveria ter algum apoio no *real*. Quando se fala de coragem, por exemplo, é preciso que a essência da coragem exista em algum lugar — e para Platão ela existe *verdadeiramente* num outro mundo, num outro plano, numa outra dimensão. A *hipótese das Formas* nascia daí: ela supunha a existência de um outro mundo, um *mundo inteligível*, dos conceitos ou das formas ideais, metafísicas (não apenas de figuras abstratas, como o triângulo, o quadrado, o círculo, mas também de outras categorias como o bom, o perfeito, o belo, o justo, o harmônico, etc.). O mundo inteligível não se confundiria com este nosso mundo, um *mundo sensível*, físico, de realidade apenas aparente, ilusória. A aceitação deste mundo real, *metafísico*, existente no plano das ideias, é o que confortaria o homem: do contrário, ele deveria resignar-se à infelicidade (CHÂTELET, 1994).

Embora o mundo inteligível e mundo sensível estivessem separados, pertencendo a duas dimensões totalmente opostas, eles se relacionariam um com o outro através da participação e da semelhança: pela *participação*, as coisas do mundo sensível são parte do mundo das Formas Ideais; pela *semelhança*, as coisas do mundo sensível têm tais e tais propriedades porque procuram imitar as coisas verdadeiras, que existem no mundo das Formas Ideais (MUÑOZ, 2008).<sup>12</sup>

<sup>12</sup> A *participação* explicaria a existência da coisa sensível. Visto que a única realidade efetiva são as Formas, as coisas do mundo sensível só existem porque participam (tomam parte, são parte) das Formas. Platão inverte, assim, a visão comum do mundo material como existente e do mundo inteligível como dependente deste:

As Formas, objetos não-empíricos (se fossem empíricos estariam sujeitos à corrupção), funcionariam como *padrões objetivos e imutáveis de medida* — tal como para Sócrates. Com a hipótese das Formas, Platão propunha então que “esse discurso que recolheu a adesão de todos [fosse] consolidado, definido, afirmado pelo reconhecimento do fato de haver outra realidade diferente dessa realidade aparente.” (CHÂTELET, 1994, p. 38).<sup>13</sup>

#### 4. TEORIAS DA ALMA E DA SOCIEDADE — E A NOVA DIALÉTICA

*Quem pode acessar o mundo inteligível? Com que meios?* Platão acreditava existir nos homens algo capaz de proporcionar a apreensão da essência das coisas nesta realidade transcendente: a alma (*psykhê*), o espírito ou intelecto (*noûs*). “Deve-se supor que o homem possua, ao mesmo tempo que um corpo mergulhado nas aparências, um espírito capaz de apreender as Ideias ou essências através da construção do discurso.” (CHÂTELET, 1994, p. 38).<sup>14</sup>

Seu argumento era o de que a *corrupção* (a *degenerescência*) das instituições políticas — Platão escrevia contra a democracia! —, era decorrente dos vícios e das paixões dos homens. Uma reforma política perpassava, portanto, por uma reforma dos próprios homens, ou pelo menos de uma parte — a melhor parte — deles (MUÑOZ, 2008). Seria possível alcançá-la através da aplicação à política da sua hipótese das

---

o que *realmente* existe são as Formas, e o mundo sensível só *subsiste* por causa de sua participação nelas. A relação de *semelhança* explicaria por que o mundo sensível é como é, e como podemos saber que ele possui tais propriedades — a resposta seria: porque se *assemelha* às Formas (MUÑOZ, 2008).

<sup>13</sup> Os objetos do mundo sensível que participam das Formas variam nos diálogos platônicos. Em princípio (*Banquete e Fedro*), participam apenas as propriedades morais (virtude, justiça, bem, beleza, perfeição, etc.). Na *República*, Platão inclui as propriedades morais negativas (vício, injustiça, mal, feio, imperfeição). No *Fédon*, inclui as propriedades naturais (fogo, neve, vento); no *Timeu*, os elementos (terra, ar, água, fogo). No *Parmênides*, porém, exclui as propriedades naturais (MUÑOZ, 2008).

<sup>14</sup> Isto porque as almas teriam sido geradas pelo Demiurgo com a mesma substância do mundo das Ideias com que é feita a alma do mundo (*anima mundi*): teriam sido criadas, mas seriam imortais. “Das várias provas apresentadas por Platão, um ponto é certo: a existência e a imortalidade da alma só têm sentido caso se admita a existência do ser metaempírico. A alma constitui a dimensão inteligível e metaempírica e, por isso mesmo, incorruptível, do homem.” (REALE, ANTISERI, 2007, p. 154).



Formas, da tese do conhecimento como reminiscência, bem como de uma teoria da alma.

As primeiras comunidades teriam surgido *naturalmente*, dada a impossibilidade de os homens bastarem a si mesmos. Suas necessidades naturais (moradia, alimentação, vestuário, proteção) fizeram surgir os processos de troca (o “mercado”) e com eles a associação política chamada cidade (*polis*). Era preciso, assim, o concurso de vários cidadãos: muitos deveriam prover as necessidades materiais através da produção e da mercancia (alimentos, vestimentas, construções, etc.); outros tantos deveriam prover a defesa e a segurança; e alguns deveriam exercer o governo (MUÑOZ, 2008; REALE, ANTISERI, 2007). De maneira que seriam necessárias **três classes sociais**: os produtores (lavradores, artesãos, mercadores), os guardiões e os governantes.

*Como saber a classe a que pertenceriam as pessoas?* Ora, todas as pessoas teriam uma alma na qual estariam presentes três tendências: uma tendência ao *desejo*; uma tendência à *inflamação*; e uma tendência (nos homens de virtude) a dominar o desejo e a inflamação, que seria a *razão*. Essas as **três partes da alma**: a apetitiva ou concupiscível (*epithymetickón*); a sensitiva ou irascível (*thymoeidés*); e a racional (*loghistikón*).

Assim, os produtores (lavradores, artesãos, comerciantes) seriam aqueles nos quais predominaria o aspecto *apetitivo* ou *concupiscível* da alma. Os guardiões seriam aqueles nos quais predominaria a força emotiva ou irascível da alma. Os governantes seriam aqueles nos quais predominaria a parte racional da alma. As cidades não seriam mais que uma reprodução ampliada da alma humana. Por isso, tal como o *homem de virtude* (o homem de bem) seria aquele em que a razão dominaria a inflamação e o desejo, assim também as cidades seriam justas se o governo fosse exercido por pessoas nas quais predominasse a parte racional da alma. Na verdade, mais que isso, seria preciso que cada classe exibisse em dadas virtudes (REALE, ANTISERI, 2007).

Assim, os produtores (lavradores, artesãos, comerciantes), nos quais predominaria o aspecto *apetitivo* ou *concupiscível* da alma, deveriam exhibir a *virtude*



da *temperança (moderação)*, isto é, uma espécie de domínio, ordem ou controle dos prazeres e dos desejos que implicava também na disposição para obedecer às demais classes, e também para viver apenas com bens materiais necessários (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>15</sup>

Os guardiões, nos quais predominaria a força *emotiva* ou *irascível* da alma, deveriam exibir, além da temperança, também a *virtude da coragem (fortaleza)*, que os tornaria dotados de mansidão e ousadia, como “cães de caça”, o que implicaria que estivessem sempre vigilantes com o que acontece tanto fora como dentro dos portões da cidade — por exemplo, se os homens da classe inferior estivessem vivendo com muitos bens, ou com muito poucos (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>16</sup>

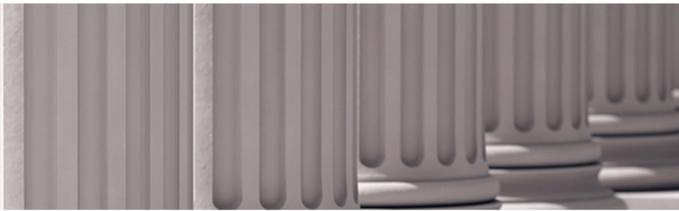
Por fim, os governantes, nos quais predominaria a parte *racional* da alma, deveriam exibir, além da temperança e da coragem, também a *virtude da sabedoria*, que lhes permitiria contemplar o Bem e os faria amar a cidade: ou seja, deveriam ser *filósofos* (REALE, ANTISERI, 2007).<sup>17</sup>

A última virtude — a *justiça*, de que se ocupa a *República* (1996, 2000, 2014) — não seria propriamente a virtude de uma classe em particular, mas das instituições políticas da sociedade: justa seria a cidade em que cada pessoa desempenhasse *bem*

<sup>15</sup> Os produtores podiam administrar e possuir bens materiais (nem muitos, porque isto estimularia o ócio, nem poucos, porque isto estimularia o crime), mas por outro lado seriam isentos de qualquer responsabilidade moral, estando, por isso, totalmente alijados do exercício de qualquer poder político. “A ideia por trás é que a riqueza perverte o exercício do poder e, ao participarem dela, surge o risco de que os governantes transformem-se em bestas selvagens em busca de prazer, não da realização da virtude.” (MUÑOZ, 2008).

<sup>16</sup> Numa cidade perfeita (existente no *mundo inteligível*), cada homem se dedicaria apenas à atividade que lhe parecesse mais apropriada. Mas nas “cidades reais” (existentes neste *mundo sensível*) as coisas se passavam de maneira mais complexa, não havendo continuidade ou conexão entre elas e as cidades perfeitas, a não ser pela participação e semelhança. Enquanto na cidade perfeita haveria apenas trocas mercantis, nas “cidades reais” havia uma propensão à acumulação de riquezas; e enquanto na cidade perfeita imperaria a paz, as “cidades reais” constantemente padeciam com guerras, etc. É em função desta multiplicidade anárquica de atividades que Platão sugeria a existência de uma classe de *guardiões (corpo militar)*, encarregado da defesa da cidade. Os guardiões — tanto homens como mulheres — seriam selecionados em razão de seus talentos naturais. Somente poderiam casar entre si, a fim de preservar sua linhagem, e deveriam ter um modo de vida que evitasse qualquer risco de corrupção. Por exemplo: não poderiam ser proprietários de bens materiais (patrimônio, riquezas, família, filhos), a não ser de seus próprios corpos. Platão extingue a família (pelo menos entre os guardiões): os filhos seriam filhos da *polis* (“filhos públicos”) e por ela ser criados; não lhes seria revelada a identidade dos pais biológicos, e eles poderiam chamar de “pai” e “mãe” indistintamente a quaisquer guardiões da geração anterior a sua (MUÑOZ, 2008).

<sup>17</sup> Só o filósofo, consagrado desde a juventude ao estudo da matemática, da dialética, da ética (ciência do Bem) poderia exercer bem o governo, trabalhando em favor da coesão da cidade e podendo para tanto recorrer, para justificar suas decisões, assim à persuasão racional, “quando possível”, e ainda à coação e eventualmente até à mentira (MUÑOZ, 2008).



(isto é, *virtuosamente*) as atividades que por sua natureza fora talhada a desempenhar (MUÑOZ, 2008).<sup>18</sup>

## 5. A EDUCAÇÃO E A NOVA DIALÉTICA

*Como identificar a que classe cada pessoa pertenceria? Como formar os governantes filósofos?* Platão propunha uma sequência de estudos (*cursus studiorum*) visando identificar as almas dos homens, de modo a que se pudesse determinar quais, dentre eles, teriam condições de ascender à verdade esquecida, que proporcionaria o bom governo da cidade.

Segundo Châtelet (1994), as crianças deveriam ser submetidas desde muito cedo a uma série de provas que permitiriam distinguir aquelas com uma firmeza especial e uma particular resistência ao sofrimento físico. Aí já seriam separadas aquelas que deveriam integrar a *classe dos produtores*, que não necessitariam de educação especial, pois suas artes e ofícios poderiam ser aprendidos facilmente com a prática (REALE, ANTISERI, 2007).

Os (já adolescentes) remanescentes, da *classe dos guardiões*, necessitariam de uma educação clássica, ginástico-musical, que duraria mais uns quinze anos. Assim, continuariam aprofundando sua capacidade de resistência, sua coragem e sua perseverança, ao mesmo tempo em que seriam iniciados no ofício das armas (CHÂTELET, 1994; REALE, ANTISERI, 2007).

Dentre os guardiões, apenas os melhores — da *classe dos filósofos* — prosseguiriam no “curso intelectual”, no qual aprenderiam aritmética, geometria plana, geometria espacial (“estereometria”), harmônica (música), astronomia, etc. — igualmente com duração de no mínimo uns quinze anos. Para os filósofos a educação

<sup>18</sup> “A Cidade perfeita é, portanto, aquela em que predomina a temperança na primeira classe social, a fortaleza ou coragem na segunda e a sabedoria na terceira. A ‘justiça’ nada mais é que a *harmonia que se estabelece entre essas três virtudes*. Quando cada cidadão e cada classe desempenham as funções que lhes são próprias da melhor forma e fazem aquilo que por natureza e por lei são convocados a fazer, então a justiça perfeita se realiza.” (REALE, ANTISERI, 2007)



(que ele chamava de “longa estrada”) deveria durar até os cinquenta anos. Entre os trinta e os trinta e cinco anos, teriam lugar as primeiras experiências com a dialética (o tirocínio mais difícil), com a retomada do contato com as questões concretas, empíricas. “Quando tiverem compreendido que o sensível engana, que é preciso referir-se a algo diferente dessa realidade que se esvai assim que aparece, poderão aprender a dialética, a arte do discurso.” (CHÂTELET, 1994, p. 39).

Só aos cinquenta anos mais ou menos, depois de um longo ciclo de estudos, a possibilidade de contemplação da Ideia do Bem se ofereceria aos filósofos.<sup>19</sup> Assim, segundo Châtelet (1994), o que Platão pretendia era limitar a faculdade do discurso político apenas para alguns poucos — aqueles capazes de compreender a verdade das coisas com uma alma predisposta naturalmente a isso. Somente estes poucos poderiam tentar aproximar melhor o *mundo sensível* (imperfeito, sofrível, etc.) do *mundo real* (perfeito, feliz, etc.).

Evidentemente que estes poucos iluminados não precisariam justificar para as demais classes do povo o resultado de suas deliberações e decisões: seria incompreensível para elas. A **dialética**, portanto, deixa de estar associada à construção do conhecimento através do *logos* (isto é, através da palavra, do diálogo), e passa a ser compreendida muito mais como a captação do mundo das Ideias, de sua estrutura e do lugar em que cada Ideia ocupa em relação às demais, através da *intuição intelectual* (REALE, ANTISERI, 2007).

Para que a cidade perfeita pudesse se realizar, ou para que o bem comum pudesse se realizar na cidade, seria preciso que o Bem se realizasse primeiro no interior do homem. “A finalidade da educação do político-filósofo consistia em leva-lo ao conhecimento e à contemplação do bem, conduzindo-o ao ‘conhecimento máximo’, para ele plasmar a si mesmo conforme o Bem, visando inserir o Bem na realidade histórica.” (REALE, ANTISERI, 2007).

A partir de toda esta construção é que Platão desenvolve sua teoria das formas de governo. Para ele, a justiça no mundo empírico seria alcançada através de um

---

<sup>19</sup> “A contemplação do mundo das Ideias se chama em grego *theôria*, teoria. Etimologicamente, *theôrein* quer dizer simplesmente ‘ver’.” (CHÂTELET, 1994, p. 39).

governo baseado na razão, tanto numa dimensão social (macrocosmo) como “individual” (microcosmo): a dimensão *microcós mica* seria o próprio homem, em que a ordem da razão, com o auxílio da ordem espiritual, deveria se sobrepor à ordem do desejo; a dimensão *macrocós mica* seria a comunidade política (*polis*), em que os reis-filósofos, em cuja alma predomina a razão, com auxílio dos guerreiros, em cuja alma predomina a coragem, deveriam governar o povo, em cuja alma predominam as pulsões do desejo e da cólera

É preciso observar uma estreita relação entre poder e conhecimento: “a definição da ordem da Cidade justa supõe *uma ciência do político*, que é ela mesma parte de um Saber mais amplo, o Saber do que na verdade é.” (CHÂTELET, DUHAMEL, PISIER-KOUCHNER, 2000, p. 18).

A *justiça* e o *bem* são categorias não apenas de ordem social (pois formam o bem *comum*); são também categorias de ordem transcendente (pois são inacessíveis ao vulgo). Elas só podem ser apreendidas por alguns escolhidos, que tem acesso ao saber: os governantes-filósofos.<sup>20</sup> São eles que, domando seus apetites pela razão, conseguem compreender o bom e o justo para vislumbrar e realizar o esquema de uma *cidade perfeita*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao tempo em que Platão viveu, não havia ainda nenhuma sistematização do conhecimento existente (uma primeira sistematização terá lugar somente mais tarde, com Aristóteles). Essa a razão pela qual a sua reflexão sobre a atividade *política* — isto é, sobre a atividade exercida pelos homens gregos no âmbito da *polis* (cidade) —

<sup>20</sup> “O que é precisamente o filósofo? Aquele que sabe, que possui a ciência ou o saber fundamental, o do Bem. O não-filósofo erra na multiplicidade dos objetos cambiantes. O filósofo, esse, tem na alma um modelo luminoso, a Idéia do Bem (conviria dizer: Deus?), sol do mundo inteligível de que o mundo sensível não é mais que um reflexo grosseiro. Daí a sua missão: acudir os irmãos humanos, prisioneiros na ‘caverna’ do mundo sensível onde tomam sombras ilusórias por objetos reais.” (CHEVALLIER, 1982, p. 51).



incorporava elementos não só sobre a linguagem e o significado dos conceitos das coisas da natureza e do mundo, como também sobre psicologia e mesmo de religião.

A evolução da dialética — compreendida, em termos gerais, como meio de acesso ao conhecimento verdadeiro — revela um certo pessimismo de Platão com relação aos homens. De início, o conhecimento da verdade seria acessível através da linguagem, do diálogo. Esse o sentido inicial da dialética platônica.

Mas nem sempre isso é possível. Num livro recente, Tiburi (2015) destaca a dificuldade de diálogo existente mesmo nos tempos atuais com pessoas que ela chama de “fascistas”: tipos politicamente pobres em termos de conhecimento, cheios de conceitos prévios (preconceitos) tomados por eles como verdades absolutas, e que perderam a capacidade de diálogo, de trocas iterativas.

Os novos fascistas da atualidade seriam os antigos Cálicles. Mas, diferentemente de Tiburi (2015), que sugere que o enfrentamento das dificuldades de diálogo sejam enfrentadas com a insistência (e paciência) em dialogar, foi uma certa descrença nas pessoas por parte de Platão que rendeu ensejo a uma mudança de rumo quanto à maneira de acessar o conhecimento verdadeiro — já não mais pela “dialética dialógica”, mas pelo estudo sistemático, aprofundado, individual, que tornaria possível o desenvolvimento da personalidade na direção do controle das instâncias mais baixas da natureza humana (os desejos e as emoções) e da compreensão mais elevada sobre tudo. Eis a nova dialética platônica: o diálogo com o outro se converte num diálogo consigo mesmo — quiçá, com Deus.

## REFERÊNCIAS

BOCAYUVA, Izabela. A segunda navegação: um estudo sobre a relação entre *mythos* e *logos* em Platão. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, pp. 13-22, 2010.

CHÂTELET, François. **Uma História da Razão**: entrevistas com Émile Noël. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti; tradução de Lucy Magalhães; revisão de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

\_\_\_\_\_; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das Idéias Políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **História do Pensamento Político**: t. 1, da cidade estado ao apogeu do Estado-nação monárquico. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

MUÑOZ, Alberto Afonso. O paradigma platônico. *In*: MACEDO JÚNIOR, Ronaldo Porto (Coord.). **Curso de Filosofia Política**: do nascimento da Filosofia a Kant. São Paulo: Atlas, 2008, pp. 91-116.

PIETTRE, Bernard. Apresentação e comentários. *In* PLATÃO. **A República**. Tradução de Elza Moreira Marcelina. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

PLATÃO. **A República**. 2 ed. Apresentação e comentários de Bernard Piettre; tradução de Elza Moreira Marcelina. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

PLATÃO. **A República**. 3 ed. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2000.

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

PLATÃO. Fédão. *In*: \_\_\_\_\_. **Diálogos, v. III e IV**: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 1980a, pp. 286-367.

PLATÃO. Górgias. *In*: \_\_\_\_\_. **Diálogos, v. III e IV**: Protágoras, Górgias, O Banquete e Fedão. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 1980b, pp. 110-217.

PLATÃO. Menão. *In*: \_\_\_\_\_. **Diálogos, v. I e II**: Apologia a Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 1980c, pp. 242-285.

PLATÃO. Teeteto. *In*: \_\_\_\_\_. **Diálogos, v. IX**: Teeteto e Crátilo. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 1980d, pp. 18-116.

TIBURI, Marcia. **Como Conversar com um Fascista**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 2015.