



Câmpus
Central
UnU - Anápolis - CSEH
Nelson de Abreu Júnior



Universidade
Estadual de Goiás



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS UEG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU INTERDISCIPLINAR EM
EDUCAÇÃO, LINGUAGEM E TECNOLOGIAS (PPGIELT)
MESTRADO ACADÊMICO

DIOGO DE ASSIS MOREIRA

**PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO: LIBERDADE, TIRANIA E
FORMAÇÃO**

Anápolis, Goiás

2025



Câmpus
Central
UnU - Anápolis - CSEH
Nelson de Abreu Júnior



Universidade
Estadual de Goiás



DIogo DE ASSIS MOREIRA

PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO: LIBERDADE, TIRANIA E FORMAÇÃO

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Goiás Campus Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas – Nelson de Abreu Júnior para obtenção do título de Mestre em Pós-Graduação Stricto Sensu Interdisciplinar em Educação, Linguagens e Tecnologias (PPG-IELT).

Linha de pesquisa: Educação, Escola e Tecnologias

Orientador: Prof. Dr. Ged Guimarães

Anápolis, Goiás
2025

TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DE DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL (BDTD)

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Estadual de Goiás a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UEG), regulamentada pela Resolução, **CsA n.1087/2019** sem resarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

Estando ciente que o conteúdo disponibilizado é de inteira responsabilidade do autor / autora.

Dados do autor (a)

Nome Completo Diogo de Assis Moreira

E-mail diogomoreira@egresso.ufg.br

Dados do trabalho

Título: PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO: LIBERDADE, TIRANIA E FORMAÇÃO

(X) Dissertação

Curso/Programa Mestrado em Educação, Linguagem e Tecnologias – PPG-IELT

Concorda com a liberação documento?

SIM

NÃO

Obs: Período de embargo é de um ano a partir da data de defesa

Anápolis – GO, 17/12/2025
Local Data

Documento assinado digitalmente
 DIOGO DE ASSIS MOREIRA
Data: 17/12/2025 19:08:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do autor / autora

Documento assinado digitalmente
 GED GUIMARAES
Data: 19/12/2025 14:35:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Assinatura do orientador / orientadora

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UEG com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

dm838 Moreira, Diogo de Assis
pp PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO: LIBERDADE, TIRANIA E
FORMAÇÃO / Diogo de Assis Moreira; orientador Ged
Guimarães. -- Anápolis, 2025.
181 p.

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação
Mestrado Acadêmico em Educação, Linguagem e
Tecnologias) -- Unidade de Anápolis - CSEH - NELSON DE
ABREU JÚNIOR, Universidade Estadual de Goiás, 2025.

1. Filosofia. 2. Pensamento socrático-platônico. 3.
Endoliberdade. 4. Tirania. 5. Formação. I. Guimarães,
Ged, orient. II. Título.

DIOGO DE ASSIS MOREIRA

**PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO: LIBERDADE, TIRANIA E
FORMAÇÃO**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual de Goiás Campus Anápolis de Ciências Socioeconômicas e Humanas – Nelson de Abreu Júnior para obtenção do título de Mestre em Pós-Graduação Stricto Sensu Interdisciplinar em Educação, Linguagens e Tecnologias (PPG-IELT), no dia 09 de dezembro de 2025.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Ged Guimarães – UEG

Orientador

Prof. Dr. João Roberto Resende Ferreira – PPG-IELT/UEG

Membro

Prof. Dr. José Benedito de Almeida – PPGFIL-UFG

Membro

Profª. Dra. Simone de Magalhães Vieira Barcelo – PPGE-UEG/Inhumas

Membro

Dedicatória,

Dedico este estudo, em primeiro lugar, à minha alardeadora mãe, que nunca desistiu de mim e foi a primeira a enxergar, quando quase ninguém mais via, uma centelha de potencial acadêmico em meio à incerteza. Foi ela quem, ao ler para mim os mitos gregos ilustrados, sem o saber, plantou as primeiras sementes da filosofia. Esse jardim que floresce entre o espanto e a razão. Cada narrativa lida, cada imagem contemplada, abriu um caminho invisível que, mais tarde, se tornaria o alicerce de toda esta odisseia.

Ao Igor, que compreendeu com paciência e ternura que a pesquisa de um mestrado altera a órbita da vida, desloca os afetos e exige sacrifícios do tempo e da presença. A ti, dedico minha gratidão mais profunda, porque o pensamento, para amadurecer, precisa também de repouso e abrigo. E foi no teu cuidado que encontrei ambos. Não, eu não estaria aqui sem o teu apoio e compreensão. (É você. Sou eu. Somos nós.)

À minha doce amiga, Adriana Sodré, companheira de “Crime e Castigo” (risos), da turma 13 do Mestrado Acadêmico em Educação do PPGIELT. Cúmplice de leituras, de diálogos e de projetos. Nossas conversas, que navegaram nos mares das tecnologias digitais e a da filosofia, mostraram-me que o pensamento não conhece fronteiras, mas ele habita tanto os circuitos da técnica e rigores acadêmicos quanto os abismos da alma. Agradeço pela generosidade em compartilhar saberes, pela alegria intelectual e pela beleza da tua presença em cada discussão filosófica e tecnológica. Ahh! Tens razão, Adriana, a cada dia, saímos um pouco mais da caverna de Platão (talvez...).

Isuara, amiga e colega de labor docente. Enfrentamos o caminho do mestrado quase que simultaneamente e sentimos, na própria experiência, como a escola e, por vezes, os próprios colegas podem se tornar obstáculos. Muitas vezes, o trabalho intelectual é tratado como algo estranho à realidade das escolas da educação básica, como se fosse um ônus, e não uma necessidade vital da prática educativa. São essas contradições que nos atravessaram ao longo do percurso. Deixo, então, em suma, o meu sincero agradecimento.

A todos os que, de algum modo, ofereceram palavra, gesto, silêncio ou companhia ao longo desse percurso, meu reconhecimento. A filosofia é sempre uma jornada acompanhada, e este trabalho é fruto não apenas de leituras, mas de vínculos; das vozes que ecoam, das mãos que sustentam e das mentes que acreditam.

AGRADECIMENTOS

Manifesto aqui minha sincera gratidão aos finados Sócrates e Platão, meus mestres por extensão, pois seus saberes permanecem mais vivos que sua outrora existência terrena. Foram eles que me ofereceram o horizonte para o qual desejo olhar até o fim de minha odisseia; todos os dias.

Ao professor Dr. Ged Guimarães, meu orientador, mestre cuja presença e sabedoria foram bússola e abrigo durante o percurso deste estudo filosófico, deixo meu mais respeitoso e cordial agradecimento. Confiou em minha capacidade, ensinou-me com rigor, orientou-me com lucidez e me pôs rédeas quando meu olhar nômade, tão próprio da minha natureza, tentava ver mais do que era suficiente para o propósito do estudo.

Ao professor Dr. Fernando Lionel Quiroga, registro meu profundo reconhecimento. Tive o privilégio de ser seu aluno em duas ocasiões durante o mestrado, e ambas foram decisivas. Em suas aulas, o ensino não era uma abstração distante, mas uma experiência viva, capaz de despertar no aluno a ousadia da escrita e a confiança na própria voz. Sua postura docente me ensinou que não existem ideias pequenas, apenas ideias que ainda não foram desenvolvidas com excelência, e que o ofício do pesquisador é lapidar, com paciência e arte, aquilo que ainda é bruto.

A professora Dra. Viviane Pires Viana Silvestre, coordenadora do Programa, expresso meu sincero agradecimento pela atenção e pela firme condução das etapas do curso. Estendo igualmente minha gratidão à Rívilla, da secretaria, cuja presença prestativa marcou os trâmites burocráticos.

Aos demais professores com os quais tive a honra: O espirituoso professor Dr. Raimundo Márcio Mota de Castro; a professora Dra. Olira Saraiva Rodrigues, cuja elegância intelectual e sensibilidade crítica deixaram marcas; e a paciente professora Dra. Sandra Elaine Aires de Abreu; a professora Dra. Yara Fonseca de Oliveira e Silva, coordenadora do grupo de pesquisa Políticas Educacionais e Formação de Professores (GPEFORP). Deixo minha gratidão pela partilha de saberes e pela inspiração silenciosa que cada um transmitiu.

Ao Prof. Dr. José Benedito de Almeida (PPGFIL – UFU), que integrou as bancas de qualificação e de defesa, cujas contribuições foram, para dizer o mínimo, inestimáveis, e cuja acuidade intelectual transcende os limites de um estruturalismo que tantas vezes segregava as ciências. Ao Prof. Dr. João Roberto Resende Ferreira (PPG – IELT/UEG), pela presença atenciosa e pela postura acolhedora demonstradas em ambas as bancas, de qualificação e de defesa. Não só, deixo meus cumprimentos à Prof.^a Dra. Simone de Magalhães Vieira Barcelos (PPGE – UEG/Inhumas), que igualmente compôs as bancas de qualificação e de defesa.

Por fim, agradeço ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias (PPGIELT) da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

A todos, minha palavra é gratidão. Não a gratidão efêmera do protocolo, mas aquela que se inscreve na memória como forma de reconhecimento filosófico. Pois, ninguém se forma sozinho; no vácuo. Toda mente viva, imbuída pelo *eros* do conhecimento, ou seja, o desejo pela busca do saber o faz em comunhão.

EXÓRDIO DO AUTOR: CONVICÇÕES PRÓPRIAS E FILOSÓFICAS DE MÉTODO E ESTILO

Finalmente encontrei um espaço deste trabalho no qual não tenho que carregar o peso da responsabilidade advento da coroa da ciência e toda a pompa da qual faz parte a cerimônia e suas amenidades da comunidade erudita. Aqui, sem máscaras dramáticas da impessoalidade o eu pode ser o que é, e dar sua voz e mostrar sem muitos dedos parte da essência bruta do processo de sistematização de um estudo acadêmico, inclusive um no *cosmo* filosófico. Embora, devo dizer que aquele que me orientou de modo sensato, me deu algumas licenças de escritas, pelas quais eu sou grato. Então, caro leitor, essa escrita pré-textual é uma espécie de prefácio “confessional”, pessoal e filosófico, onde o autor emerge sem a máscara da impessoalidade acadêmica e se coloca como um viajante entre o mito e o *logos* de si para si.

Peço, desde já, desculpas por minhas apologias e, se porventura algumas palavras se mostrarem ásperas, que se reconheça nelas o ardor do pensamento, nunca a frieza da indiferença.

É frequente, na estrutura de uma pesquisa científica, encontrar argumentos dissertativos cuja linearidade e repetição transformam o texto em uma espécie de sonata monótona, sem identidade própria do pesquisador. Não menos comuns são os trabalhos que se limitam a coligir uma lista copiosa de glosas citações, inseridas e retiradas sem propósito estilístico ou rigor reflexivo. Declaro, desde já, que honrarei meus mestres clássicos, com os quais formei minha leitura e pensamento, mas, à semelhança de Sócrates, que preferiu a morte a renunciar suas convicções e suas palavras diante de parodiadores e bajuladores, também preservarei minha marca autoral neste estudo filosófico.

O que quero dizer é que, quanto às citações que fundamentam qualquer construção de um estudo acadêmico, e aqui não me excluo dessa regra, não afirmo, em hipótese alguma, que minha palavra basta por si só. Afinal, quem sou eu diante de Sócrates e Platão, ou até mesmo dos doutíssimos comentadores de seu pensamento? O que



Perseu armado pelas ninfas¹

¹ Fonte: HAWTHORNE, Nathaniel. *Mitos gregos I: edição ilustrada: histórias extraordinárias de heróis, deuses e monstros para jovens leitores*. Ilustrações de Walter Crane. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2016.

pretendo esclarecer, portanto, é que as citações, embora necessárias, muitas vezes compõem mais do que deveriam os argumentos dissertativos. Deste modo, quando a minha voz, que segue o percurso filosófico do pensamento socrático-platônico e dos seus comentadores, não é suficiente para dizer o que desejo argumentar, passo a palavra aos próprios filósofos, que melhor do que ninguém podem dizer sobre determinadas coisas.

A citação, portanto, não é a prova de algo, mas o fundamento que se insere conforme o encadeamento das ideias, sustentando a coerência do discurso sem suprimir sua originalidade. Sua função é estrutural, não decorativa. Isto é, deve emergir do fluxo reflexivo como parte viva da argumentação, e não como um apêndice. Quando bem disposta, torna-se ponte; quando usada em excesso, degenera. Ou seja, transforma-se em artifício, em ruído que sufoca a voz do autor.

O estilo filosófico, sobretudo o socrático-platônico, exige esse equilíbrio, ou seja, falar com os mestres, e não atrás deles. Citar é dialogar, não esconder-se. É deixar que a tradição respire no texto, sem que o texto se torne colagem da tradição. Assim, a citação não é um escudo de autoridade, mas um sopro de continuidade; um modo de prolongar, com reverência e liberdade, o diálogo ininterrupto que é o próprio exercício da filosofia.

Confesso, contudo, estimado leitor, que em certos momentos, ainda que a alguns possa parecer insensato, julguei prudente não soltar das mãos de Sócrates e de Platão. Se assim o fiz, foi porque reconheço neles não apenas mestres do pensamento, mas guias na travessia dialógica que este estudo propõe. O juízo, porém, não me cabe; deverá ser feito por aqueles que aqui buscarem algum fundamento para uma ideia, ou talvez, de modo mais fecundo, para a sensata antítese.

De mais a mais, assim como Perseu, que as Ninfas nos concedam as dádivas para nos preparar para a jornada. Sim, leitor, escrever é sempre uma odisseia, seja no terreno dos contos literários que acalentam a imaginação, seja na dura e áspera escrita científica, ou, como neste caso, na escrita filosófica; a minha predileta, porque habita o limiar entre o poético e o racional, entre o comum e o epistêmico. Que o elmo sobre nossa fronte nos preserve da opinião e nos mantenha firmes na busca do fundamento socrático-platônico, com retidão, bom senso e respeito. Que as sandálias aladas nos deem leveza para percorrer o conhecido e o desconhecido, cautelosamente, mas com alegria no passo. Que a espada seja o pensamento, afiado e leve, certeiro e criativo.

Penso também, que nesta jornada sabendo que, por vezes, é preciso ouvir o bom conselho que orienta e põe rédeas à alma jovem, conduzindo-a de volta ao caminho reto. Ainda assim, percorrer veredas oblíquas não é sempre erro; nelas, frequentemente, mora a descoberta.

A filosofia possui linguagem própria, assim como a ciência; e os rigores de ambas, embora necessários, afastam por seu turno aqueles que deveriam partilhar de suas descobertas.

Por isso, não abandonarei certas expressões que julgo necessárias ao meu estilo, mesmo que alguns as considerem de mau tom filosófico ou científico. Como Erasmo de Rotterdam, também me pergunto se devo “estimar o que magoa ou o que ensina e instrui”² – e, com ele, concluo que há muito existe a liberdade de estilo. O pensamento, quando vivo, não se deixa enclausurar por convenções formais. Ele exige voz, ritmo e temperatura. A frieza da neutralidade e do estruturalismo pode até parecer científica, mas não é menos ilusória que o descabido verniz do decoro das academias³.

Por conseguinte, não farei do meu estudo um novo mecenato renascentista, em que príncipes Médici, encobriam suas verrugas sob a pompa das aparências. O ornamento é o túmulo do pensamento. Prefiro, antes, a aspereza que revela à suavidade que disfarça; o estilo que fere (mas desperta) à retórica que adormece. A filosofia, e sobretudo aquela que se pretende aqui, a socrática-platônica, não deve temer o incômodo, pois só o que inquieta forma. Volvendo nossa alma na dúvida, na racionalização e na idealização. Esta última como voto silencioso de nossa quimérica esperança para com a raça de ferro.

Dizer que há, ainda, uma “função social” na produção científica e filosófica hodierna talvez seja uma lembrança distante: se um dia existiu, perdeu-se na memória dos que não se lembram. As certezas nos traem. “Grandes homens” admiraram gigantes vícios, pois os veem como se fossem virtudes. E aquilo que não devia ser esquecido, a prática viva do comum, espírito da Hélade, a comunhão no debate e na escuta, tornou-se mito.

A função social da academia deveria ser ponte, não muralha. Entretanto, ela se esconde em seus espaldares confortáveis, entretida com rituais de pompa e prestígio, onde os “corvos” banqueteiam entre si e esquecem o povo que os sustenta. Quando me pedem que adeque a linguagem, hesito; não por orgulho, mas porque não partilho das faláciais pretensiosas que tornaram o discurso acadêmico um dialeto autorreferente.

E sobre isso, ouve-se, entre alguns entusiastas da pesquisa em ciências humanas, a defesa de que investigar é perquirir o mundo material, identificar suas agruras e, a partir disso, encontrar

² Erasmo nasceu na passagem de 27 para 28 de outubro, em Rotterdam entre 1465 e 1469, datas que oscilam de acordo com os biógrafos. Cf. Erasmo de Rotterdam. Elogio da loucura. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2023. A passagem aludida encontra-se na seção em que Erasmo reflete sobre a liberdade do estilo e o valor educativo do riso e da ironia.

³ O uso da expressão é deliberadamente crítico-retórico, dirigido não à pluralidade concreta das instituições, mas a certos gestos, hábitos, cerimônias, rituais e performances discursivas que, em determinados contextos, podem esvaziar a experiência viva do pensamento filosófico. Trata-se menos de uma acusação institucional e mais de uma crítica de atitude, próxima, inclusive, da tradição socrática de desvelar as aparências de respeitabilidade que, por vezes, se afastam do exercício efetivo da reflexão enquanto um modo de viver. Sigamos o debate.

respostas e propor soluções. Mas, como adverte o velho provérbio, de boas intenções o inferno está cheio. Diria, para além disso, que de soluções ideais, tantas vezes engenhosas e bem-intencionadas, o mundo já se encheu. Doutíssimas almas, em diferentes séculos, postularam milhares de fórmulas capazes de aproximar a realidade humana do legítimo campo elísio, mas, não raro, suas teorias sucumbiram ao primeiro contato com a concretude da existência.

Sou, talvez, egoísta, nobre leitor, pois escrevo não para o aplauso, mas para o diálogo com quem busca, outro pesquisador, outro caminhante. O que aqui está posto é o argumento “confessional”, e após os elementos pré-textuais o argumento dissertativo, sabendo que, como um dia disse Marx, “restará apenas a crítica roedora dos ratos” de algum repositório acadêmico.

Não desdenho a importância da crítica institucional, mas lamento que o pensamento raramente ultrapasse os muros das universidades, alcançando as escolas e as famílias, ou, no vocabulário de Dostoiévski em *O Idiota*, a “gente comum”. Esse distanciamento é o sintoma de uma morte lenta, o meu luto pela filosofia.

A filosofia, outrora viva, definha por inanição de seu próprio orgulho. Morre não de morte recente, mas de uma longa agonia alimentada pela vaidade de seus falsos herdeiros. Não que me coloque como um genuíno filósofo, nesse jogo dos tronos; estou mais para um entusiasta e amante pelo conhecimento erudito do que um descendente do pensamento clássico, que o levo, devo acrescentar, sempre numa dinâmica interdisciplinar, ou seja, jamais fechada. Não pretendo, atento leitor, de modo algum fazer uma apoteose à filosofia; o que busco é afastar-me daqueles que não nutrem amizade sincera com o sábio e sensato conhecimento, e que fazem da filosofia um áspero espírito, desagradável aos olhos e aos ouvidos.

Não apenas, a filosofia encontra-se hoje no limiar de um sono profundo, resultado do projeto deliberado daqueles tiranos que lucram com o enfraquecimento das humanidades, sobretudo da filosofia, que por natureza é a essência do saber. Ela é a raiz primordial de todo conhecimento sistematizado, a ancestral comum a todas as ciências modernas, é o início da dúvida e da curiosidade imanente do homem em compreender e responder as causas e fundamentos que explicam os fenômenos do mundo natural e humano.

E não se engane, leitor, pois, toda ação política de natureza tirânica, como observou Aristóteles, tem entre seus objetivos a degeneração da formação humanizadora e a substituição da excelência pela mediocridade. É que um povo não formado pelas vias da excelência pensa pouco e, por conseguinte, questiona menos. E não há, sob nenhuma perspectiva ética ou moral, num plano mínimo de humanidade, defesa possível para a tirania. Ela corrompe o que há de mais elevado na natureza humana. Como forma de poder, é a pior das mazelas, porque não visa ao bem comum, mas apenas à legitimação de si mesma. A licenciosidade tirânica é sempre a

recíproca do herói aquiliano, egoísta; age não conforme as leis, mas conforme o capricho, e torna a barbárie um modo de governo.

Ó... se nossas escolas contassem com a mesma quantidade de “benfeiteiros” que se acotovelam para apadrinhar igrejas. É sintomático: em cada esquina de cada bairro ergue-se um templo, mas quantas escolas, e, ouso perguntar, quantas universidades, foram realmente construídas em nossas cidades? Cultua-se a divina ignorância em detrimento da sabedoria, e isso revela, no mínimo, um paradigma sombrio; o de seres humanos obscurecidos pela ausência de inquietações intelectuais, guiados apenas por seu estado mais primitivo, capazes de oferecer pouco mais que o esclarecimento dos tolos, tal como o homem comparado, no antigo provérbio grego, ao *Asinus ad lyram*, o jumento diante da lira.

Eis o que chamo os cinco estágios do luto da filosofia:

1. *A negação*, quando a filosofia, esquecida de si, ainda se mascara de erudição, fingindo florescer enquanto suas raízes já se ressecam na esterilidade dos discursos vazios.
2. *A ira*, quando, tomada pela consciência de sua perda, revolta-se contra tudo e todos, transformando a crítica em ressentimento e o diálogo em disputa pela disputa.
3. *A barganha*, quando tenta adaptar-se ao mundo produtivista, vendendo-se em fragmentos conceituais para sobreviver entre métricas e relatórios, negociando a verdade pela conveniência. É o estágio que se reflete, com tristeza, na realidade da maioria das escolas públicas brasileiras de educação básica, que ainda “mantêm” a filosofia em seus currículos, mas apenas como simulacro, reduzida, barbarizada, desfigurada de sua essência formadora. Pior ainda, muitas vezes, quem a ensina não é um filósofo, mas um professor deslocado de outra área, obrigado a cumprir o conteúdo sem a vivência do pensamento. Assim, o que deveria ser o espaço da reflexão torna-se o da repetição, e o diálogo que liberta converte-se em anêmica formalidade curricular.
4. *A depressão*, quando reconhece a própria impotência e vê-se reduzida a ornamento retórico, um ruído cultural em meio ao frenesi das novidades.
5. *A aceitação*, quando, purificada pelo silêncio, reencontra em si o seu antigo lume e volta a ser o que sempre foi: amor à sabedoria, não espetáculo; busca do ser, não do parecer. Nesse estágio, o pensador já não lamenta a morte da filosofia,

porque comprehende que ela, como a alma, jamais morre, apenas se retira, para renascer onde ainda houver alguém que pergunte com verdade e bom senso.

É este último estágio que abraço, não como resignação, mas como fidelidade ao espírito socrático. O filósofo genuíno, segundo Platão, não é aquele que acumula conhecimentos, mas aquele cuja alma foi ferida pela visão do verdadeiro. Ele é o que se volta do sensível ao inteligível; ama a sabedoria não por vaidade, mas por necessidade ontológica. Diferente do sofista, que vende discursos, o filósofo é movido pelo *eros* do conhecimento, o desejo de ver o que é, e não o que parece ser. Em sua *Paideia*, a alma desperta, reconhece suas sombras e aprende a governá-las pelo *logos*. Tal homem, como ensina o vetusto Sócrates, não teme a ignorância, pois sabe que o não saber é o princípio da busca.

Sou consciente de minha ignorância e sei ser impossível aos mortais alcançar a sabedoria plena que é de posse dos deuses. Ainda assim, busco, como *Prometeu* acorrentado, o fogo do entendimento, sabendo que a esperança, dom de Pandora, é o que mantém viva a chama da investigação.

Serei, então, o transgressor. É fácil falar de coragem e bom senso filosófico quando o perigo está distante, mas o que faremos sob a escuridão que paira sobre o nosso tempo? Muitos proclamam fidelidade à verdade e compromisso social, mas se escondem atrás das muralhas acadêmicas. O mérito tornou-se dracma dúvida. E, no entanto, toda pesquisa intelectual, sobretudo na área educacional, deveria ecoar nas escolas, onde o pensamento germina e se transforma em vida.

Os embates precisam ser travados e a união restaurada, para que a jornada da esperança retome sua função humanizadora: a *Paideia*, formadora pela excelência e pelo exercício do olhar. É necessário recolocar o ser humano em sua dimensão ontológica, não como queixa menor, mas como causa maior. O de compreender o homem como unidade diversa, múltipla no particular e una no comum. Respeitar a ideia do humano é reconhecer que as diferenças não devem gerar ódio nem dominação.

Tal ideal só pode florescer sob a ditadura da razão, como diz Freud⁴. Porém, não da razão instrumental, mas daquela que liberta da caverna, ilumina e une. Sair da caverna é tornar-se cego às aparências do mundo e aprender a enxergar com a alma. É, portanto, um reconhecer, um repreender. Trata-se de um complexo movimento anímico, que se forma pela boa palavra, pela orientação sensata e pela formação excelente. Somente assim o homem pode humanizar e

⁴ Cf. FREUD, Sigmund; EINSTEIN, Albert. Porquê a guerra? [1932]. Lisboa: Cultura Editora, 2018. E-book Kindle. ISBN 978-989-8886-04-8.

aperfeiçoar o que há de melhor em si, ao passo que modera, com justiça e razão, o que há de pior por essência em todos nós.

Peço ao leitor que seja complacente diante de minha verborragia. Não escrevo apenas endereçado a vós; é também o autor na juventude que escreve ao autor da maturidade e da velhice, caso seja agraciado pelas *Moíras* com uma vida longa, para que, ao retornar a estas páginas, encontre um ponto de inflexão para pensar: o que mudou? Como mudamos? Em função de que mudamos? Se é que algo mudou. Ou, talvez, não.

Ó senhora Ciência, como nos salmos, tu que iluminas os abismos da ignorância, não te recordes dos desvarios de minha juventude, nem dos tropeços que me seguiram como sombra fiel; antes, acolhe-os como a rude matéria de que se talha o entendimento. Ensina-me a não curvar-me diante de ídolos de certeza fácil, mas a buscar, com ânimo indômito, a verdade que só se revela aos que ousam inquietar-se e disposto a “reflexão da morte” – como diz o filósofo.

De mais a mais, deixo aqui, porém, meu cordial até logo.

Indica que o poder do aprendizado está presente na alma de todos e que o instrumento do aprendizado de cada um é como um olho que não é capaz de ser girado da escuridão para a luz [...] sem efetuar um giro axial da alma inteira até que essa se capacite a suportar contemplar o ser e o mais resplandecente entre os seres, a saber, aquele que dizemos que é o bem.

Platão, A República

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AEC.	Antes da Era Comum
<i>Apol.</i>	<i>Apologia de Sócrates</i>
Arist.	Aristóteles
Cf.	Conferir
<i>Cart. VII</i>	<i>Carta VII</i>
<i>Crát.</i>	<i>Crátilo</i>
<i>Crít.</i>	<i>Críticas</i>
EC.	Era Comum
<i>Fed.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Féd.</i>	<i>Fédon</i>
Frag.	Fragmento
<i>Gór.</i>	<i>Górgias</i>
<i>Hp. Mai.</i>	<i>Hípias Maior</i>
Liv.	Livro
<i>Mem. Soc.</i>	<i>Ditos e feitos memoráveis de Sócrates [Memorabilia]</i>
<i>Mên.</i>	<i>Mênon</i>
<i>Banq.</i>	<i>O Banquete</i>
<i>Sof.</i>	<i>O Sofista</i>
<i>Parm.</i>	<i>Parmênides</i>
<i>Pol.</i>	<i>Política</i>
<i>Prot.</i>	<i>Protágoras</i>
<i>Rep.</i>	<i>República</i>
segs	seguintes
Trad.	Tradução
<i>Teet.</i>	<i>Teeteto</i>
<i>Tim.</i>	<i>Timeu</i>

LISTAS DE ILUSTRAÇÕES

Quadro 1:	Subdivisão das obras de Platão segundo Trasilo	31
Quadro 2:	Subdivisão cronológica das obras de Platão segundo Reale	32
Figura 1:	Belerofonte abate a Quimera	74
Figura 2:	Hércules e Atlas	101
Figura 3:	Tríade parelha alada: releitura da alegoria platônica da alma no <i>Fedro</i>	122
Figura 4:	Tríade sorte da alma – ações livres – recompensa – castigo	135
Figura 5:	Fluxograma baseado na alegoria da Caverna	143
Figura 6:	Trajetória da ascensão da alma nos planos hierárquicos do ser e do conhecimento – a Ideia do Bem em Platão	145

RESUMO

Inserida na linha de pesquisa Educação, Escola e Tecnologias do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias da Universidade Estadual de Goiás (PPGIELT – UEG), esta dissertação ousa refletir, a partir do *cosmo* filosófico socrático-platônico, a tríade Liberdade, Tirania e Formação, compreendendo a Paideia como processo integral de formação da alma (*psykhé* – *ψυχή*). Defende-se a hipótese de que a liberdade (*eleuthería* – *ἐλευθερία*) é realização interior (endoliberdade), o autogoverno racional das potências anímicas orientado ao Bem (*agathón* – *ἀγαθόν*). Em contrapartida, considera-se a tirania como sua negação estrutural, em que a degradação da ordem anímica, ou seja, quando as partes dialéticas da alma subjugam a razão e instauram, no “eu” particular e na *pólis*, o regime da desmedida e da corrupção daquilo que nos humaniza. Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa qualitativa, teórico-bibliográfica e hermenêutica, fundada na leitura erudita e dialógica do corpus socrático-platônico, no qual *A República* ocupa o núcleo literário e conceitual central. Em torno dela dispõem-se, como obras complementares: *Fédon*, *Fedro*, *Crátilo*, *Górgias*, *Mênون*, *Protágoras*, *Timeu*, *Apologia de Sócrates*, *Banquete*, *Teeteto*, *Parmênides*, *O Sofista*, *Hípias Maior* e as *Cartas VII*. De modo episódico, figuram como atravessamentos teóricos Ditos e feitos memoráveis de Sócrates (*Memorabilia*), de Xenofonte, e *A Política*, de Aristóteles, que dialogam criticamente com o ideal formativo da Paideia. O estudo também articula-se a comentadores clássicos e modernos, como Werner Jaeger (2013), Giovanni Reale (2022), Jean-Pierre Vernant (2002) e Bertrand Russell (2009), e à filosofia da educação em Coêlho e Guimarães (2012), cuja leitura hodierna propõe ressonância pedagógica à formação em excelência. Não apenas, o eixo alegórico da reflexão é enriquecido por uma constelação simbólica formada por Hesíodo, Homero, Ovídio, Shakespeare, Dostoiévski e Rotterdam, que, em diferentes épocas, dramatizam a tensão entre liberdade, tirania e virtude como dramas universais. O Capítulo 1 examina o ideal da *areté* (*ἀρετή*) como núcleo formativo do pensamento de Platão, compreendendo a virtude como excelência ética, moral, política e intelectual que unifica razão, coragem, temperança, prudência e justiça. O Capítulo 2 discute a tirania como degeneração da alma e da *pólis*, evidenciando o desequilíbrio ético-moral-político que emerge quando a razão é subjugada pelas paixões. O Capítulo 3 desenvolve a concepção endoliberdade, como movimento interior de autodomínio racional que harmoniza as potências da alma e conduz ao Bem. Os princípios conceituais indicam: (i) a centralidade da formação como processo humanizador, na medida em que o movimento (*kínēsis* – *κίνησης*) ascensional do intelecto é o caminho pelo qual a alma se ordena à justa medida (*métron* – *μέτρον*) e à justiça (*dikē* – *δίκη*); (ii) a tirania como corrupção assimétrica, na alma e na *pólis*, quando a razão é subjugada por paixões desmedidas; (iii) a liberdade como efeito do domínio da razão (*logos* – *λόγος*) sobre os impulsos colérico e apetitivo, participando, quanto for possível, da Ideia universal e, por consequência, da excelência. Conclui-se que a Paideia socrático-platônica nos dá um paradigma formativo para repensar a formação não como acúmulo de conhecimento, mas como educação humanizadora, na qual conhecer, querer e agir se compõem sob o crivo do *logos*.

Palavras-chave: Pensamento socrático-platônico; Liberdade; Endoliberdade; Tirania; Formação.

ZUSAMMENFASSUNG

Eingebettet in die Forschungslinie Bildung, Schule und Technologien des Interdisziplinären Graduiertenprogramms in Bildung, Sprache und Technologien der Universidade Estadual de Goiás (PPGIELT – UEG) unternimmt diese Dissertation den Versuch, aus dem sokratisch-platonischen philosophischen Kosmos heraus die Triade Freiheit, Tyrannei und Bildung zu reflektieren und dabei die Paideia als integralen Prozess der Formung der Seele (*psykhé – ψυχή*) zu begreifen. Vertreten wird die Hypothese, dass Freiheit (*eleutheria – ἐλευθερία*) eine innere Verwirklichung (Endofreiheit) ist, verstanden als rationale Selbstregierung der seelischen Vermögen, die auf das Gute (*agathón – ἀγαθόν*) hin orientiert ist. Demgegenüber wird die Tyrannei als ihre strukturelle Negation bestimmt, insofern sie die Degradierung der seelischen Ordnung bezeichnet, das heißt den Zustand, in dem die dialektischen Teile der Seele die Vernunft unterwerfen und im individuellen "Ich" wie auch in der *pólis* ein Regime der Maßlosigkeit und der Korruption dessen errichten, was uns menschlich macht. Methodologisch handelt es sich um eine qualitative, theoretisch-bibliographische und hermeneutische Untersuchung, gegründet auf eine gelehrte und dialogische Lektüre des sokratisch-platonischen Corpus, in dem *Der Staat* den literarischen und begrifflichen Kern bildet. Um dieses Werk gruppieren sich ergänzend: *Phaidon*, *Phaidros*, *Kratylos*, *Gorgias*, *Menon*, *Protagoras*, *Timaios*, *Apologie des Sokrates*, *Symposion*, *Theaitetos*, *Parmenides*, *Der Sophist*, *Hippias Maior* sowie der *Siebte Brief*. Episodisch treten als theoretische Querbezüge Xenophons *Denkwürdigkeiten des Sokrates (Memorabilia)* und Aristoteles' *Politik* hinzu, die kritisch mit dem formativen Ideal der Paideia in Dialog treten. Die Studie stützt sich zudem auf klassische und moderne Kommentatoren wie Werner Jaeger (2013), Giovanni Reale (2022), Jean-Pierre Vernant (2002) und Bertrand Russell (2009) sowie auf die Bildungsphilosophie von Coêlho und Guimarães (2012), deren zeitgenössische Lektüre eine pädagogische Resonanz der Bildung zur Exzellenz vorschlägt. Darüber hinaus wird die allegorische Achse der Reflexion durch eine symbolische Konstellation bereichert, die Hesiod, Homer, Ovid, Shakespeare, Dostojewski und Erasmus von Rotterdam umfasst, welche in unterschiedlichen Epochen die Spannung zwischen Freiheit, Tyrannei und Tugend als universale Dramen inszenieren. Kapitel 1 untersucht das Ideal der *areté* (ἀρετή) als formierenden Kern des Denkens Platons und versteht Tugend als ethische, moralische, politische und intellektuelle Exzellenz, die Vernunft, Tapferkeit, Besonnenheit, Klugheit und Gerechtigkeit eint. Kapitel 2 diskutiert die Tyrannei als Degeneration der Seele und der *pólis* und macht das ethisch-moralisch-politische Ungleichgewicht sichtbar, das entsteht, wenn die Vernunft den Leidenschaften unterworfen wird. Kapitel 3 entfaltet die Konzeption der Endofreiheit als inneren Prozess rationaler Selbstbeherrschung, der die seelischen Vermögen harmonisiert und auf das Gute hinführt. Die konzeptuellen Leitprinzipien lauten: (i) die Zentralität der Bildung als humanisierender Prozess, insofern die aufsteigende Bewegung (*kínēsis – κίνησις*) des Intellekts der Weg ist, auf dem sich die Seele zur rechten Mitte (*métron – μέτρον*) und zur Gerechtigkeit (*dikē – δίκη*) ordnet; (ii) die Tyrannei als asymmetrische Korruption von Seele und *pólis*, wenn die Vernunft von maßlosen Leidenschaften beherrscht wird; (iii) die Freiheit als Effekt der Herrschaft der Vernunft (*logos – λόγος*) über die zornhafte und die begehrende Triebkraft, wodurch – soweit möglich – an der universalen Idee und folglich an der Exzellenz teilgehabt wird. Abschließend wird gezeigt, dass die sokratisch-platonische Paideia ein formatives Paradigma bietet, um Bildung nicht als bloße Akkumulation von Wissen zu begreifen, sondern als humanisierende Erziehung, in der Erkennen, Wollen und Handeln unter dem Maßstab des *logos* zusammengeführt werden.

Schlüsselwörter: sokratisch-platonisches Denken; Freiheit; Endofreiheit; Tyrannei; Bildung.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	21
CAPÍTULO 1: O IDEAL DA <i>ARETÉ</i> NO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO.....	34
CAPÍTULO 2: TIRANIA COMO DEGENERAÇÃO DA ALMA.....	95
CAPÍTULO 3: LIBERDADE E FORMAÇÃO NO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO.....	130
CONSIDERAÇÕES FINAIS – ELEMENTOS E PERSPECTIVAS CONCEITUAIS.....	165
BIBLIOGRAFIA.....	177

INTRODUÇÃO

Aqueles que buscam compreender a essência da Tirania, a Liberdade e a Formação no pensamento socrático-platônico devem, inicialmente, distinguir o que cada um desses conceitos são, investigando o *arkhè* (*ἀρχή*) – o ponto de partida, uma vez que:

[...] lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las. Se se principiar por aquilo que não se sabe, e se o fim e as fases intermédias forem entretecidos de incógnitas, que possibilidade haverá jamais de que esta concordância se torne numa ciência? [...] O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos [a essência] (Platão, *Rep.*, Liv., VII, 533c, comentário em colchetes próprio).

Desse modo, a relação de unidade dialética torna possível a passagem do “desconhecido” [o não lembrado] ao conhecimento verdadeiro. Compreender, conforme ensina Sócrates, consiste em inteligir o que é, como veio a ser e como pode deixar de ser (Platão, *Teet.*, 146e – 147c).

Reconhecemos que esse ponto inicial não pode ser demarcado com precisão, justamente porque essa raiz pertence ao domínio da essência, algo que não se apresenta de forma imediata, mas apenas como possibilidade de ser recordado ou inteligido. Em vez de um ponto fixo e estático no tempo, falemos de movimento (*kínēsis* – *κίνησεω*)⁵ de ideias. Ou seja, é mais apropriado falar de uma trajetória temática assim como Sócrates questiona Fedro⁶ ao saudá-lo: “Para onde e de onde?” (Platão, *Fed.*, 227a).

Desse modo, pensem neste estudo como flagrante encontro casual com o pensamento socrático-platônico, que enfatiza seu trajeto com destaque ao “onde” inicial, buscando, ao menos, se aproximar daquilo que poderíamos chamar de a essência do que nos inquieta. Essa dúvida, por assim dizer, é o que nos impulsiona a embarcar em uma jornada odisséica pelos mares das problemáticas que emergem das questões próprias desta reflexão filosófica.

Cabe explicar ao leitor que essa investigação não se restringe a um exame de problemas específicos que podem achar correspondência direta na realidade imediata da formação

⁵ A palavra “movimento”, em grego (*kínēsis* – *κίνησεω*), designa sobretudo mudança ou variação. No pensamento socrático-platônico, esse movimento é entendido em termos qualitativos, e não quantitativos. As transcrições em grego desta e de outras palavras utilizadas na dissertação foram realizadas com o recurso digital Teclado grego online, disponível em: <https://mykeyboard.org/pt/grego/#>.

⁶ O *Fedro* é um belo diálogo de Platão que narra um encontro entre Sócrates e o interlocutor Fedro, enquanto caminham para fora dos muros de Atenas. A partir de um poema de Lísias, discutem os temas do amor e da retórica.

existente tal qual é praticada no mundo hodierno. Embora esses elementos sugeriram uma rudimentar imitação de pressupostos de uma cultura antiga, ou seja, em um ponto no passado distante, lembramos que, assim como as *Moíras* (*Moírai – Moīpai*)⁷ as filhas da necessidade, podem de algum modo agir sobre o fio do destino de homens e deuses, os helenos⁸ tiveram efeito parecido sobre a sorte das culturas subsequentes, mais especificamente da ocidental.

A proposta deste estudo não é exaltar elementos de uma cultura antiga como padrões para o mundo hodierno, mas por meio do fundamento já estabelecido que pode nos direcionar, no sentido de tratar de nossas próprias necessidades. A abordagem dos conceitos do universo filosófico de Sócrates e Platão, correspondente ao cosmo do ideal helênico, permite problematizar o tema e suscitar reflexões sobre a formação de nossos dias, como evidenciam Coêlho e Guimarães (2012).

Dessa forma, a leitura aqui empreendida permanece circunscrita ao pensamento socrático-platônico, situado no horizonte erudito clássico. Embora, essa reflexão teórica deliberadamente, caracteriza-se também pela sua abertura e tolerância aos diversos caminhos da pesquisa. Assim, eventuais alusões ao presente e literatura paralela não constituem o núcleo conceitual, mas apenas atravessamentos episódicos que ressaltam a atualidade residual de questões já problematizadas na Antiguidade, que aqui no caso são: a Liberdade, a Tirania e a Formação.

Então, tudo desemboca nas profundezas da morada de *Poseidon*⁹ (*Poseidōn – Ποσειδῶν*), onde as ondas turbulentas das questões repousam na tentativa de compreender melhor as questões filosóficas aqui em exame. Ao enfrentar esse desafio, nos deparamos com a magnitude da problematicidade, que, por meio do diálogo com a sabedoria platônica – e, consequentemente, com as ideias de Sócrates, – que inevitavelmente, nos levam a um entrelaçamento entre os pensamentos do mestre e os do discípulo, cuja distinção é, por vezes,

⁷ Na mitologia helênica, as *Moíras* são três irmãs, filhas da necessidade, que representam o destino, conhecidas como *Clotho*, *Láquesis* e *Atropos*. *Clotho* é a que tece o fio da vida, *Láquesis* mede sua extensão e *Atropos* corta o fio, simbolizando o fim da vida. São consideradas divindades que controlavam o destino tanto de homens quanto de deuses. Do grego, *Moírai* (*Moīpaç*), significa a sorte que cabe a cada um. Para conhecer melhor o mito, Cf. HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

⁸ Os antigos gregos chamavam a si mesmos de helenos, e à sua terra chamavam de Hélade. Gregos era uma alcunha usada pelos romanos para se referir aos habitantes da Grécia antiga. O nome Hélade e helenos segundo algumas histórias (teogônicas) está relacionado a união da titânia *Oceânida*, filha de *Tétis* e *Oceano*, com *Prometeu* que tiveram um filho de nome *Heleno* – dizem ser ancestral de todos os gregos. Cf. Hesíodo. *Teogonia: A origem dos deuses*.

⁹ *Poseidon* é uma das divindades olímpicas da mitologia helênica, irmão de *Zeus* e *Hades*, governante do mar, dos terremotos e dos cavalos. Na literatura homérica, representa a força incontrolável da natureza; já em Platão (*Crít.*, 113d – 121c), surge como figura mítica vinculada à fundação de Atlântida.

incerta¹⁰. O que se pode constatar, de acordo com Lewis Campbell (1861)¹¹, ao observar os diálogos, que são ensaios filosóficos e literários, e que Sócrates é, sem dúvida, o orientador e o motor do pensamento de Platão.

Na visão de Giovanni Reale (2022), é como uma “máscara dramática” que Platão utiliza para expressar não apenas suas próprias teses, mas as de seu mestre. Na realidade, Sócrates é mais do que o motor ou princípio estruturante das concepções filosóficas de Platão; ele representa uma ruptura que inaugura um novo eixo para o pensamento filosófico helênico. Sua abordagem coloca a gnosiologia (teoria do conhecimento – *gnōsis* – $\gamma \nu \tilde{\omega} \sigma i \varsigma$) no centro da investigação filosófica, submetendo as questões humanas a um exame radicalmente racionalizado. O universo filosófico socrático é que delimita um marco na linha temporal da história da filosofia, deixando claro tudo o que veio antes e o que se desenvolveu posteriormente a partir de seu pensamento, estabelecendo assim a divisão entre o que é pré e pós-socrático.

Fato é que existem aqueles que, litigiosamente, tentam dicotomizar os pensamentos de Sócrates e Platão, ignorando a continuidade e a complexidade desse elo filosófico¹². Não nos cabe aqui escrutar o que pertence intelectualmente a um ou a outro. Não distinguiremos o universo filosófico de Sócrates e de Platão. É precisamente por essa razão que optamos pela expressão “pensamento socrático-platônico”: porque ela traduz a continuidade, a amizade e o mútuo atravessamento entre professor e aluno. Nossa tarefa, portanto, não é separá-los, mas apoiar-nos nos conceitos que se articulam aos elementos de reflexão, a fim de examinar as questões ético-político-formativas presentes no pensamento e, a partir deles, refletir em nosso próprio tempo.

Assim posto, a cultura elaborada pelos gregos está presente entre nós¹³, não como eco que nos faz lembrar e desejar repeti-la, mas como uma espécie de reverberação instigante. Voltar a eles é buscar a gênese das questões que já os incomodavam e se fazem presentes nos

¹⁰ Não há registros de que Sócrates tenha escrito algo. O filósofo defendia a busca pelo conhecimento por meio do diálogo, considerando a escrita uma forma de simplificar o pensamento. Assim, Sócrates disse, conforme Platão diz o que ele disse.

¹¹ PLATÃO. *Theaetetus*. ed. Lewis Campbell. Oxford: At the University Press, 1861. Edição digitalizada disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_7JqCOQsPS_8C/page/n99/mode/2up. Acesso em: 12 ago. 2025). Com fito explicativo, trata-se de um exemplar impresso em 1861, scaneado e disponibilizado pelo *Internet Archive*. A data de 1861 corresponde à edição original, mas o acesso foi feito em meio digital. Além disso, foram utilizados, para fins interpretativos, não apenas o texto platônico, mas também os comentários de Campbell presentes na introdução da obra. Vale mencionar que Lewis Campbell, (nascimento em 03 de setembro de 1830 e morte em 25 de outubro de 1908), foi um escritor escocês e estudioso clássico, reconhecido por suas contribuições à literatura e estudos de obras clássicas.

¹² Muitos estudiosos buscam estabelecer essa distinção, sendo um dos exemplos mais notáveis o do filósofo prussiano (atual Alemanha) Friedrich Wilhelm Nietzsche. Em “Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro” (2019), ele argumenta que há uma separação intelectual explícita entre Sócrates e Platão.

¹³ Cabe lembrar sobre essa parte o que Bertrand Russell diz sobre o pensamento filosófico do qual somos herdeiros, que: “[...] toda a filosofia ocidental é filosofia grega” (2001, p. 09).

nosso dia, como a tirania, a liberdade, a formação e a injustiça. Se já entre os helenos, a deusa *Thémis* (*Θέμις*)¹⁴ determina que sua filha *Diké* (*Δίκη*)¹⁵ abrisse os olhos e tivesse ouvidos atentos para bem julgar os humanos, é porque a injustiça e tirania reinavam entre eles, conforme explicam Ged Guimarães e Simone Barcelos (2024). Então, a busca pela justiça e virtude em seu sentido mais puro, transcendente ao próprio conceito de tempo, ressoa ao longo dos séculos nas vozes dos filósofos que examinaram a condição humana. Esse anseio vai além da compreensão dos fenômenos da natureza, aspirando atingir a consciência que o ser humano possui de si mesmo e sua relação com conceitos que não se limitam ao domínio do idealismo ontológico, tampouco da percepção (*aisthēsis* – *aiσθάνομαι*). Esses conceitos abrangem igualmente as esferas epistemológica, política e formativa. Dentre eles: o feio e o belo, o bom e o mau, o justo e o injusto, o ideal e o impróprio, o falso e o verdadeiro.

Nesse aspecto, lembremos que Platão, com sua alegoria da caverna, nos convida a refletir sobre as sombras que dançam nas paredes da nossa frágil e duvidosa percepção, lembrando-nos de que muitas vezes nos contentamos em viver na penumbra de uma realidade distorcida. Assim como os prisioneiros da caverna, estamos frequentemente presos aos grilhões de um mundo onírico, ignorando a luz da verdade que se revela apenas quando somos conscientes de nossa condição limitada e ousamos virar as costas para a ilusão numa atitude filosófica de permanente busca da verdade sobre as coisas.

Por certo, a liberdade, a tirania e a formação não são questões exclusivas do passado, mas desafios entranhados na memória da história humana, que clamam por investigação e reflexão. Cada geração carrega o peso das questões passadas, mas também a esperança de reparação e mudança. O legado da Hélade não é um conjunto de dogmas inalteráveis, mas uma chama que deve ser reacesa, desafiando-nos a ser melhores, enxergar e pensar racionalmente a essência de tudo que nos cerca.

Nesses termos, segundo Bertrand Russell (2009), temos uma dívida intelectual para com os helenos, uma vez que, para o exercício do pensamento filosófico, é fundamental nos dirigirmos em primeiro lugar, ao berço, ou seja, ao pensamento clássico grego, o qual buscou explicar, pelo crivo da razão algumas das questões aqui retomadas.

Na Hélade, esses conceitos estavam intrinsecamente ligados à base da prática formativa. A educação, conhecida como *Paideia* (*παιδεία*), não se limitava à instrução, mas era norteada

¹⁴ *Thémis* (*Θέμις*), deusa da mitologia helênica da justiça, da lei e da ordem, filha de titãs primordiais *Urano* e *Gaia*.

¹⁵ Deusa virgem, filha de *Zeus* e a deusa *Thémis*. *Diké* (*Δίκη*), assim como a sua mãe representa a justiça e conforme Hesíodo é venerada e honrada pelos deuses do Olimpo; Cf. HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. v. 256 – 262. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

por uma espécie de “movimento” rumo ao ideal de homem em excelência, ou seja, são os avanços pelas vias ideais de um ser humano consciente, racional, portanto, melhor. Naturalmente, avanços concretizados por intermédio de todas as expressões culturais que inquietam o espírito com o sentimento de busca pela elevação do ser. Conforme Werner Jaeger (2013), em todo grupo humano que atinge um certo nível de progresso, surge naturalmente o interesse pela educação das gerações sucedâneas. Essa prática é o princípio pelo qual a comunidade humana (*koinonia* – *κοινωνία*), preserva e transmite sua singularidade física e espiritual, no qual os helenos assumiram uma posição singular.

A Paideia, palavra, cuja sua unidade escrita pouco faz jus da sua totalidade de sentido, no qual a tradução para qualquer língua moderna, abrange apenas aspectos como a educação, a cultura, a ética, a moral, e a política, ainda sim é pouco a dizer. Esse processo visava desenvolver não apenas habilidades retóricas, mas também a excelência superlativa moral e intelectual. Esse conceito de formação integrava o *ánthropos* (*ἄνθρωπος*)¹⁶, o homem à *polis*, preparando-o para participar dela. Desde a época mais antiga da cultura helênica, esse ideal encontrou suas manifestações no conceito de *areté*¹⁷ (*aretén* – *ἀρετήν*), entendido como a excelência moral, noética e política do ser humano.

A escolha de um ideal como princípio orientador implicava que a formação do homem deveria ser baseada em um determinado paradigma (*paradeigma* – *παράδειγμα*) superior, isto é, na Ideia do Bem, que em Platão ocupa o lugar supremo no mundo inteligível, servindo de critério normativo para todas as demais realidades (nesse caso o plano sensível – a realidade física). Esse paradigma, concebido como medida universal da excelência humana; é a validade universal e normativa à formação.

Platão¹⁸, em *A República*, traz uma visão formativa em que a justiça (*Diké* – *Δίκη*) e a virtude englobam a sabedoria (*Sophia* – *Σοφία*), a coragem (*Thymós* – *Θάρρος*), a prudência

¹⁶ Em grego refere-se a palavra homem, que tem raízes na noção de humanidade.

¹⁷ Em Platão, o conceito de *areté* (*ἀρετή*), embora costumeiramente traduzido como “virtude”, possui um sentido mais amplo e complexo. Não se limita ao aspecto moral, mas designa a excelência que o ser humano pode alcançar em todas as dimensões de sua existência, na conduta ética, no exercício político, no movimento intelectual e na formação integral da alma. Abrange, assim, tanto a excelência funcional de cada parte da *psyché* (razão, colérica e apetites), quanto a realização da justiça como possível equilíbrio do todo. Trata-se de um conceito que, conforme Jaeger, não encontra equivalente exato em sua língua – *Wir haben im Deutschen kein genaues Äquivalent für diesen Begriff* – Trad. “Não temos um equivalente exato para esse conceito em alemão” –, nem, de modo mais amplo, em qualquer língua moderna, uma vez que o termo grego antigo, *areté* carrega um campo semântico inseparável de sua matriz cultural e linguística. Jaeger, escrevendo em alemão, já advertia sobre essa dificuldade; a tradução empobrece o sentido ático original, cuja complexidade expressa não apenas “virtude”, mas a qualidade pela qual o homem se torna plenamente aquilo que deve ser.

¹⁸ Arístocles, ou como é conhecido, Platão, viveu no período clássico da Hélade, aproximadamente entre 427 – 428/348 AEC. De linhagem aristocrática, de família da Messénia, descendendo de Sólon. Seu pensamento é um dos mais importantes da filosofia clássica, somando 24 séculos de sabedoria de profundidade abissal. Cf. Platão, *Diálogos Suspeitos e Apócrifos* – Dados Biográficos, 2022, p. 13.

(*Phrónesis* – *Φρόνησις*) e a temperança (*sophrosýne* – *σωφροσύνη*). Esses que por sua vez, são os quatro princípios fundamentais que orbitam em torno do *Bem* – (*agathón* – "ἀγαθόν"), “em si e por si”, cujo caminho para o alcance deste é direcionado, como o próprio filósofo compara, pelo vislumbrar a luz do sol.

Nesse sentido, a formação ideal, segundo Platão, é aquela que orienta a alma a escalar o cume do inteligível (*Platão, Rep., Liv. VII, 515a – 516b*)¹⁹, ao *Bem* supremo, guiando-a através da justiça, coragem, prudência, moderação e temperança, que giram ao redor desse centro luminoso, que é essencial [nesse sentido] para a formação integral do ser humano. Ou melhor, sob a cifra da conexão com o *theíon* (*θεῖον*), o divino²⁰. Em outras palavras, é o movimento qualitativo de “[...] assemelhar-se a deus tanto quanto possível. E assemelhar-se a deus é tornar-se justo e pio, e isto com saber” (*Platão, Teet., 176b*).

A partir de uma visão cosmológica de partes substanciais interligadas, há um plano da “Forma Perfeita” que é inteligível (*noetòn tópon – νοητὸν τόπον*) o mundo ideal, que é acessado pela alma (*psykhé – ψυχή*), que se conecta ao plano da cópia, o sensível e/ou visível (*horoménoi tópoi – ὡρωμέω τόπω*) por meio do corpo (*sōma – σῶμα*), plano factual muitas vezes enganoso, considerando por Platão a debilidade de nossos sentidos e percepções.

Para situarmos filosoficamente, podemos concentrar-nos na abordagem do saber fundamentado, ou seja, na associação da alma como vetor à capacidade de raciocínio e à intelectualidade no pensamento socrático-platônico. Sendo o *gnōsis* – conhecimento – como questão epistemológica, ontológica fundamental; segundo o qual é impossível ensinar ou aprender a virtude, *areté* – a busca do inteligir em sua excelência –, nem sobre o conhecido, nem sobre o desconhecido. Isso porque, se já se conhece²¹, não há como ensinar/aprender o que já é conhecido/sabido; e, se não se conhece, não há como buscar, se não souber o que se procura. Mesmo que, por acaso, algo seja encontrado, como seria possível confirmar e pensar sobre o

¹⁹ Na Alegoria da Caverna, Platão compara a ascensão intelectual à contemplação das coisas superiores após o contato com a luz do sol. Essa narrativa foi concebida como um dos núcleos fundamentais de sua filosofia e tornou-se parte da tradição da Academia. Ao transmiti-la a seus discípulos e ingressantes à Academia, Platão visava mostrar, de modo imagético e dialético, o itinerário da alma que se eleva das sombras do sensível à verdade do inteligível.

²⁰ Cabe explicar, conforme Reale (2022), que Platão diferencia o conceito de divino (*theíon*) como um valor impessoal, distinto do deus pessoal (*theós – θεῖον*) e, portanto, mitológico. No pensamento socrático-platônico, o divino é identificado com a Ideia do Bem supremo, que em termos do sentido do conhecimento é um salto qualitativo do sensível ao inteligível.

²¹ Para este ponto, cumpre mencionar a relevância da maiêutica socrática, conceito que atravessará a dissertação, ora de modo implícito, ora de forma explícita, servindo de fundamento para o encadeamento lógico adotado na análise do pensamento socrático-platônico. A maiêutica, termo derivado do grego *maieutiké* (*μαιευτική*) (arte de partejar), designa o método dialógico desenvolvido por Sócrates com o intuito de despertar o conhecimento latente no interlocutor. Assim como a parteira auxilia no nascimento de uma criança, Sócrates, mediante perguntas rigorosas e muitas vezes conduzidas até a aporia, orienta o diálogo de modo que o próprio interlocutor “dê à luz” saberes que já residiam em sua alma, embora ainda não houvessem sido reconhecidos conscientemente.

que realmente é, de fato, aquilo que se buscava, já que não se sabe previamente o que se desejava encontrar.

Além disso, cumpre explicar que a visão de mundo de Platão, que aliás, fundamenta a política de sua República ideal, na qual o conhecimento se distancia de outras perspectivas, especialmente do relativismo e *práxis* dos sofistas, que diga-se de passagem, legado de Protágoras. Enquanto estes defendem que o conhecimento é baseado pelas opiniões de cada um, como tal lhe parece – sobre o belo e o feio, bem e mal, o justo e injusto, o ideal e o impróprio –, o pensamento socrático-platônico rejeita e critica essa abordagem.

A título de explicação, para os homens da sofística, esses pontos de vista variam de acordo com a percepção de cada pessoa, negando, portanto, a existência de um saber universal e imutável. Platão, por sua vez, sustenta que o legítimo conhecimento não pode basear-se em concepções subjetivas, mas deve corresponder à realidade do que é (forma inteligível), e não ao que parece ser ou sua qualidade (experiência sensível). Dessa forma, ele propõe a busca pela verdade que transcende as aparências e discursos relativistas, fundamentando-se em princípios racionais, universais e eternos.

A relação entre trabalho racional e virtude constitui um aspecto fundante do pensamento socrático-platônico: enquanto a razão (*logistikón* – *λογιστικόν*) orienta o ser humano a partir do que já existe, a sua filosofia também nos convida a explorar o que pode vir a ser, abrindo-se à compreensão do ainda não dito. Deste modo, o ser humano em devir, guiado por alguém em excelência filosófica²², pode direcionar o que já se encontra imanente em si. Nesse ponto, a deusa *Élpis* (*έλπις*)²³ simboliza a esperança, apontando para o não nascido, porquanto, já existente. Consequentemente, essa metáfora converge no “parto” da ideia e do conhecimento, para além das aparências, refletindo a confiança de Platão na busca pela verdade e pelo Bem supremo do inteligível, a partir daquilo que é natural em nós; Sócrates a denomina como a parte da alma que aprende a reconhecer o que é em essência, pois já sabe.

Assim, nessa concepção, a natureza propicia os meios para a transcendência do ser ao plano inteligível, como dimensão do conhecimento em excelência. A Paideia socrático-platônica seria, tal qual, como o suplemento e a batuta filosófica, ou seja, refere-se ao cultivo e orientação do que está contido como matéria-prima que pode ser amplificada, para melhor ou para pior a depender do direcionamento externo concedido por aquele que orienta e parteja as forças espontâneas do próprio ser em relação ao conhecimento. Embora, deva-se justificar, por

²² A ideia de um guia; um orientador que direciona o homem por um caminho ideal. E não nos enganemos, na visão de Platão, esse caminho é apenas um, linear e qualitativo.

²³ Na mitologia helênica, a deusa *Élpis* (*έλπις*) é a personificação da esperança.

certo modo, que o ato de interpretar o enigma que envolve a visão da essência das coisas, da qual Platão se refere, tal qual, ao que parece, nunca o faremos em cor ou verso. Mesmo que, por alguma sorte divina sejamos abençoados com o dom de Linceu²⁴, o tálamo de outrem em magnificência encontrar-se-á modo pelo qual, sairá do ermo caminho das incertezas do mundo sensível.²⁵

Quem acompanhou as primeiras palavras deste estudo entenderá que é necessário fazer uma digressão intencional neste ponto, na expectativa de que isso não cause uma ruptura negativa, mas, ao contrário, destaque elementos retroativos de relevância significativa.

Anterior ao tempo de Sócrates e Platão, por um período de cerca de doze séculos, a ideia de formação estava vinculada ao ideal nobiliário e cavalheiresco do período arcaico (séculos VIII a VI antes da era comum – AEC), que se desenvolve e transforma a perspectiva helênica sobre o ideal formativo por meio dos mitos (*mýthoi* – $\mu\delta\thetaoi$) e os exemplos que deveriam ser imitados.

Com o tempo, o ideal de virtude do período arcaico sofre modificações, especialmente em Sócrates e Platão, isto é, a *areté*, ganha novas dimensões: no sentido micro, refere-se à episteme (*epistémē* – $\acute{e}pi\sigma\tau\acute{h}\mu\eta$), ou seja, ao conhecimento e à sabedoria racional, em contraste com a opinião (*dóxa* – $\delta\acute{o}\xi\alpha$)²⁶. No sentido macro, relaciona-se à técnica, (*téchnē* – $\tau\acute{e}\chi\nu\eta$), que é a habilidade de produzir algo a partir de conhecimentos sólidos e passíveis de estudo.

A cultura helênica, no período clássico que floresce no chamado século de Péricles (século V AEC), marca a transição da vida política grega. Se, no período arcaico, ela gravitava em torno do palácio – espaço que desempenhava simultaneamente funções religiosas, políticas, militares, administrativas e econômicas, como aponta Jean-Pierre Vernant (2002) –, no período clássico desloca-se para o centro da *pólis*: a *ágora*. Nesse novo cosmo, o poder passa a ser exercido por meio dos embates concentrados na disputa (*agōn* – $\acute{a}\gamma\acute{o}\nu$), pela palavra que redefiniam a dinâmica da autoridade e da política.

²⁴ Herói da mitologia helênica de extraordinária visão.

²⁵ Este trecho, embora empregue o estilo literário e metafórico característico de Platão, não corresponde a uma posição ou citação literal do filósofo. Trata-se, antes, de um recurso de linguagem (uma metáfora com licença poética) utilizado para exprimir a dificuldade de alcançar a visão da essência das coisas com o mesmo rigor e proporção do pensamento socrático-platônico. Em outras palavras, mesmo quando recorremos às lentes de sua teoria, nunca o fazemos com a exatidão e a densidade filosófica de Sócrates e Platão (em cor e verso).

²⁶ A *dóxa* ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) é o oposto da episteme (*epistémē* – $\acute{e}pi\sigma\tau\acute{h}\mu\eta$), representando apenas a opinião. Para Platão, aqueles que se apoiam na *dóxa* permanecem sempre no limiar do erro: não alcançam o verdadeiro conhecimento porque carecem de argumentos sólidos e porque a opinião, incapaz de justificar-se por si mesma, mostra-se vulnerável a qualquer influência externa.

Essa transição, além de marcar o declínio da centralidade palaciana das raças de bronze e de heróis²⁷, favoreceu o surgimento e a valorização dos sofistas, cujos ensinamentos refletiam as necessidades práticas e políticas desse novo contexto. Essas duas dimensões – a mudança no eixo da vida pública e a ascensão da sofística – demarcam o pensamento filosófico da cultura helênica no período clássico, compreendido entre os séculos VI e IV antes da era comum (AEC).

Na generalidade, esse exame de abordagem filosófica, com base em leitura rigorosa de obras de Platão, tem o objetivo, de propiciar uma perspectiva²⁸ de questões no que concerne a proposta de estudo que se desdobrarão em três capítulos.

Capítulo 1 – Tem como escopo o exame filosófico-conceitual do ideal da *areté* (excelência) na concepção socrático-platônica. Como mencionado, trata-se do cultivo das quatro virtudes cardinais, sabedoria, coragem, temperança e justiça (Platão, *Rep.*, IV, 429a – 433e). Esses elementos, quando ajustados pela justa proporção por meio de uma formação ideal, conduzem ao equilíbrio da alma (tripartida). A formação sob esse ideal se comprehende como processo contínuo de desenvolvimento, do nascimento à morte, abrangendo dimensões políticas, morais, éticas e intelectuais, até a plena realização do que o ser humano pode vir a ser. Assim, não se limita ao acúmulo de conhecimentos, mas implica na transformação integral, conduzindo à libertação da caverna, isto é, à superação da ignorância e à possibilidade de agir de modo livre, justo e virtuoso na *pólis* (*πόλις*)²⁹.

Capítulo 2 – Examina a Ideia do homem tirânico (*tyrannikòs anér* – *τυραννικός ἄνήρ*), concebida na dialética socrático-platônica não apenas como forma política, mas sobretudo como condição da alma em estado de degradação, quando a dinastia da razão cede espaço às paixões desmedidas. Para Platão, a tirania é a corrupção do ser em sua essência, a perda do ideal

²⁷ Em Hesíodo, encontramos a terceira raça de mortais, a de bronze, que se ocupava com as obras de Ares, ou seja, uma raça terrível e forte, cujas ocupações bélicas são sugeridas pela ideia do deus da guerra. Em Homero, figura a ideia do herói jovem, forte e ávido, quase sempre resultante da mescla espúria entre um(a) mortal e alguma divindade.

²⁸ Seria audacioso tentar oferecer uma visão completa do complexo pensamento socrático-platônico. Entretanto, é indiscutível que ambos os filósofos, através de diálogos e reflexões, foram um divisor de água no pensamento filosófico na Hélade e para além daquele próprio contexto temporal, bem como, são as bases do pensamento ocidental. Sócrates, com sua técnica da maiêutica, desafiava seus interlocutores a examinar suas crenças, preconceitos e tudo aquilo que pensavam saber, sem o saber, promovendo um tipo de conhecimento que se revelava mais como um processo de descoberta do que como uma mera transmissão de informações. Sua famosa máxima, “Só sei que nada sei”, encapsula a essência de sua busca: o reconhecimento da própria ignorância é o primeiro passo para a sabedoria. Recomendamos ao leitor que ainda não esteja familiarizado com o pensamento platônico, que comece pela obra *A República*. Dentre os trinta e seis escritos de Platão, este é um dos mais completos e representa sua “fase madura”. Aqueles que se aventurarem nessa leitura terão contato com as ideias da juventude de Platão, agora mais desenvolvidas e apresentadas em diálogos dialéticos, além de prepará-los para suas obras póstumas.

²⁹ *Pólis* significava mais do que cidade; era um modo de viver em comum, portanto, pouco se dizia da estrutura e organização física e mais sobre o como conviver com os outros.

formativo e da liberdade, o abandono da verdade e da dimensão humana em seu sentido ontológico.

Mais do que um regime externo, ela se manifesta como desordem interior que alimenta os impulsos mais vis da psique, deturpando os valores que deveriam orientar a vida em *homónoia* (*όμόνοια*), isto é, em equilíbrio comunitário. O tirano é, assim, menos um governante específico do que a figura do homem trêfego, dominado pelo excesso, que encarna a ignorância e a falta de virtude, em contraste com o paradigma do governante-filósofo, cujo “eu” se orienta pelo bem comum.

Capítulo 3 – Articulação final dissertativa de três atos: a inter-relação entre formação e liberdade (*eleuthería* – *ἐλευθερία*). No pensamento socrático-platônico, vai além da ausência de restrições externas; trata-se de uma “*endoliberdade*”, ou seja, um aspecto interno. O próprio prefixo “endo” deriva do grego *entós* (*εντός*), que significa literalmente “dentro”, “dentro de” ou “para dentro”. Nesse sentido, refere-se a uma liberdade não palpável, mas intrínseca ao ser humano, ligada a um estado de consciência de si próprio e do mundo ao seu redor, proporcionado apenas pelo crivo da razão (*Logos* – *λόγος*). É a plena condição do uso da razão lógica, do correto pensar, que permite alcançar a plena ciência sobre o que realmente é e, somente a partir disso, pode-se outorgar ao ser o poder de escolher conscientemente o que é belo, bom e justo para si e, no caso dos helênicos, também para o coletivo³⁰. Assim, examinamos essa liberdade, que está diretamente relacionada à capacidade de cuidado, autodeterminação e autodomínio.

Seu significado e inter-relação com a formação se traduzem no processo de elevação da alma e, consequentemente, no tropismo do potencial humano. Uma ascese contínua rumo à sabedoria, à virtude e à consciência de nosso papel no mundo. A formação é, portanto, o caminho do ser livre, que se manifesta como capacidade de julgar por si mesmo, de agir com responsabilidade e de contribuir para a construção de uma vida coletiva pautada na justiça. O justo direcionar à plenitude, permitindo a transcendência de nossa natureza (*phýsis* – *φύσις*) fragmentária por meio de uma educação voltada à excelência e o Uno da alma. Assim, a

³⁰ O que deveria ser exercitado em nosso contexto, o bem-estar do coletivo. No entanto, após o período helênico, a *areté* foi se fragmentando ao longo das épocas em dois mil e quinhentos pedaços. O ser, nesse processo, tornou-se tão distante do cosmos que, sendo ele no pensamento socrático-platônico um microcosmos relacionado ao cosmos, que era a *pólis*, hoje nos tornamos um nanocosmos, ainda menores. A pergunta mais plausível para Platão, atualmente, seria talvez: qual é a *areté* do homem moderno – se é que ainda podemos chamá-la de virtude? Qual é o lugar que ocupamos enquanto humanos, uma vez que renunciamos a nossa própria condição humana? Byung-Chul Han, chamaria isso de a “sociedade do cansaço”, marcada pela extrema liberdade (ou pela crença em uma versão deturpada que insistimos em nomear assim), por uma individualidade exacerbada e marcada pela rivalidade contra tudo e todos. Cf. HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

formação ideal tem como princípio, meio e fim a liberdade, mas aquela que brota da razão cultivada e do reconhecimento do Bem em essência.

A presente reflexão filosófica sobre essa temática, toma como fundamento teórico primário a obra da maturidade de Platão, *A República*, em especial os livros VII e IX. Ressaltamos, porém, outras obras irão compor o mosaico reflexivo socrático-platônico, uma vez que um único diálogo, por mais rico e belo que seja, filosoficamente, não se constitui abertura a esta reflexão e um fechamento em si mesmo. Desse modo, compõe o escopo dissertativo: *Apologia de Sócrates*, *Carta VII*, *Crátilo*, *Fedro*, *Fédon*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Mênon*, *O Banquete*, *O Sofista*, *Parmênides*, *Protágoras*, *Teeteto* e *Timeu*.

Os diálogos de Platão mostram-se fecundo no campo intelectual que se abre ao quadro completo que almejamos nos aproximar. Os *Loquores* filosóficos selecionado, lido e citados nesta pesquisa têm, entre si, alguns pontos fundamentais em comum que se coadunam, o que justifica sua disposição no fito de fundamento teórico no decorrer do texto. Não há, contudo, uma ordem propriamente cronológica na sequência que se chama à baila do nosso próprio diálogo dissertativo. Sem esse movimento, não seria possível estabelecer a maioria das conexões fundamentais constitutivas do tema.

Para tanto, apresentamos os quadros com os escritos examinados de Platão segundo duas formas de organização. A primeira, a título de curiosidade, é a subdivisão em nove tetralogias, atribuída ao gramático Trasilo (século I EC), que agrupou trinta e seis diálogos em conjuntos de quatro. A segunda, que orientou apenas o método de nossa leitura, é a classificação cronológica proposta por Reale (2022), que distingue entre escritos de juventude (ou socráticos), de maturidade e de velhice, segundo critérios históricos e estilísticos:

Quadro 1 – Subdivisão das obras de Platão segundo Trasilo

Subdivisão das obras de Platão (Trasilo)								
1 ^a tetralogia	2 ^a tetralogia	3 ^a tetralogia	4 ^a tetralogia	5 ^a tetralogia	6 ^a tetralogia	7 ^a tetralogia	8 ^a tetralogia	9 ^a tetralogia
<i>Eutífron</i>	<i>Crátilo</i>	<i>Parmênides</i>	<i>1º Alcebiades</i>	<i>Teages</i>	<i>Eutidemo</i>	<i>Hípias menor</i>	<i>Clítofon</i>	<i>Minos</i>
<i>Apologia</i>	<i>Teeteto</i>	<i>Filebo</i>	<i>2º Alcebiades</i>	<i>Cármides</i>	<i>Protágoras</i>	<i>Hípias maior</i>	<i>República</i>	<i>Leis</i>
<i>Críton</i>	<i>Sofista</i>	<i>Banquete</i>	<i>Hiparco</i>	<i>Laques</i>	<i>Górgias</i>	<i>Íon</i>	<i>Timeu</i>	<i>Epinomis</i>
<i>Fédon</i>	<i>Político</i>	<i>Fedro</i>	<i>Amantes</i>	<i>Lísias</i>	<i>Mênon</i>	<i>Menexeno</i>	<i>Crítias</i>	<i>Cartas</i>

Fonte: baseado a partir do livro “Convite a Platão” de Reale (2022, p. 20).

Quadro 2 – Subdivisão cronológica das obras de Platão segundo Reale

Subdivisão cronológica das obras de Platão (Reale)					
Escritos de juventude e socráticos		Escritos de maturidade		Escritos de velhice	
<i>Apologia</i>	<i>Eutidemo</i>	<i>Mênon</i>	<i>República</i>	<i>Parmênides</i>	<i>Timeu</i>
<i>Criton</i>	<i>Hípias menor</i>	<i>Fédon</i>	<i>Fedro</i>	<i>Teeteto</i>	<i>Critias</i>
<i>Íon</i>	<i>Crátilo</i>	<i>Banquete</i>		<i>Sofista</i>	<i>Cartas VII-VIII</i>
<i>Laques</i>	<i>Hípias maior</i>			<i>Político</i>	<i>Leis</i>
<i>Lísias</i>	<i>Menexeno</i>			<i>Filebo</i>	
<i>Cármides</i>	<i>Górgias</i>				
<i>Eutífron</i>	<i>Protágoras</i>				

Fonte: “Convite a Platão” de Reale (2022, p. 23).

Com fito de esclarecimento, este trabalho recorre, em alguns momentos, a atravessamentos teóricos pontuais de autores clássicos e modernos. Nesse horizonte, Xenofonte, discípulo de Sócrates, que corrobora com a existência do Sócrates histórico e preservar aspectos de seus ensinamentos; do mesmo modo, a *Política*, de Aristóteles, discípulo de Platão, é mobilizada apenas em passagens-chave. Tais referências, entretanto, não configuram lentes estruturantes da reflexão, que permanece filosoficamente situada no cosmo socrático-platônico.

De igual modo, em pontos determinados, consideram-se os aportes de fontes secundárias de estudiosos e comentadores do pensamento helênico, como Bertrand Russell (2009), Giovanni Reale (2022), Harold Cherniss (1936), Ildeu Coêlho e Ged Guimarães (2012), Izabel Freire (2025), Jean-Pierre Vernant (2002), Lewis Campbell (1861) e Werner Jaeger (2013), cujas contribuições servem para elucidar aspectos conceituais ou históricos, sem, contudo, deslocar o eixo central reflexiva.

Acompanham o texto inúmeras notas de rodapé que se destinam a ajudar a compreensão dos argumentos dissertativos e que são, por essa razão, de natureza diversa. Algumas se restringem a um esclarecimento do grego antigo, nomes de personagens históricos e fictícios, ou termos que não são de uso comum em língua portuguesa, mas que tem sentido especial dentro do contexto. Outras ainda, as mais longas, possuem caráter meramente informativo ou elucidativo, exceto em algumas ocasiões críticas, que ao fim, procuram auxiliar o leitor a acompanhar o desenvolvimento conceitual e, de certo modo, comportam uma análise filosófica.

Não apenas, há no texto como um todo, um certo tom que alguns leitores podem considerar como digressões do tema na sua acepção mais estrita. A esses leitores pedimos indulgência, pois, sua incorporação à obra não se deve, entretanto, a uma busca da exaustividade, mas à intenção de enriquecer a reflexão, de lançar sóis sobre aspectos menos

óbvios e, por vezes, até de provocar o leitor a questionar as próprias expectativas que o guiam. Essas aparentes “digressões” funcionam, na verdade, como desvios estratégicos, como atalhos que, embora nem sempre lineares, conduzem a uma compreensão do tema. São partes constitutivas da estrutura principal da obra cujo objetivo é fazer conhecer ou ao menos aproximar o quanto for possível da dimensão conceitual socrático-platônica dentro do espectro liberdade, tirania e formação.

Sob a licença poética, pense na digressão como os arabescos de um jardim barroco, que, a princípio, podem parecer meros adornos, mas, em última análise, contribuem para a beleza e a complexidade do conjunto. Tal como em um jardim, é preciso saber apreciar a beleza dos detalhes, a riqueza das texturas e a sutileza das nuances, para fruir plenamente da experiência estética que a obra nos oferece.

Aos leitores que ao lerem estas páginas e iniciarem uma empreitada de aprofundamento teórico no pensamento socrático-platônico, então, em certo sentido, para além dos objetivos burocráticos que permeiam o trabalho de modo geral, o propósito mais nobre terá sido alcançado: Assim como Sócrates e Platão, filósofos que se mantiveram fiéis aos seus princípios, independentemente do preço a pagar pelas posições que defendiam – sim! – iguais a eles, que a dúvida e obstinação seja o fundamento vivo de toda a nossa vida.

CAPÍTULO 1: O IDEAL DA ARETÉ NO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Toda vez que alguém dialeticamente tenta por meio do discurso racional e independente de todas as percepções sensoriais ter acesso ao próprio ser de cada coisa, e não desiste enquanto não aprende a essência do próprio bem por meio do entendimento ele mesmo, alcançará o fim do inteligível.

Platão, República, Liv. VII, 532a – b

Neste capítulo, tem como escopo o exame filosófico-conceitual acerca do ideal formativo no pensamento socrático-platônico, com especial atenção à noção de *areté* (excelência) e à sua relação com a alma, a verdade e a justiça. A reflexão se inicia com a crítica de Platão à formação aristocrática baseada no mito-poético e no paradigma (*παραδείγματος* – *paradeígmata*) do herói homérico, por considerar que esse ideal de virtude leva a uma educação degenerada do povo. Não apenas, se contrapõe veementemente aos sofistas, que privilegiam a retórica e o êxito político como apenas um *argumentum ex silentio*, contrapondo-lhe um exemplo de formação orientada pelo uso da razão e pelo cultivo das virtudes essenciais da alma. Nesse percurso, serão examinados os fundamentos ontológicos, epistemológicos, formativos, políticos, que sustentam a Paideia socrático-platônica, bem como o papel formativo da *mimesis*, da maiêutica e da dialética na constituição do conhecimento.

O leitor perceberá, ao longo da argumentação dissertativa, que Platão não pensa a formação como um processo acabado, mas como uma jornada de devir, uma elevação qualitativa da alma rumo ao inteligível. Ao final do capítulo, vislumbrar-se-á como essa Paideia ideal se configura não apenas como uma via de libertação do ser, mas como um projeto político de justiça e harmonia do coletivo, em contraste com os paradigmas degradados de educação predominantes na *pólis* ateniense de seu tempo.

A Paideia, palavra, cuja sua unidade escrita pouco faz jus da sua totalidade de sentido, no qual a tradução para qualquer língua moderna, abrange apenas aspectos como a educação, a cultura, a ética, a moral, e a política, ainda sim é pouco a dizer. O conceito essencial de formação na Hélade, refere-se a um processo educativo orientado por um ideal de homem, concretizada através da totalidade das produções culturais. Nesse aspecto, todo povo que alcança um certo nível de desenvolvimento se inclina à prática da educação, que é o meio pelo qual a comunidade³¹ preserva e transmite sua particularidade física e espiritual, como explica Jaeger (2013, p. 03):

³¹ O próprio sentido da palavra comunidade, amplamente utilizado aqui, requer uma explicação. O mundo moderno, como explica Chauí (2018), desfez a comunidade e originou a sociedade, marcada por indivíduos isolados que se relacionam principalmente no mercado de trabalho, onde predominam as classes sociais em vez

A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um “progresso” fundamental, um novo “estádio” em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos.

Nesse contexto, é possível reconhecer que, entre os povos da Antiguidade, os helenos demarcaram egrégia contribuição na sistematização do pensamento filosófico e na Paideia, ou seja, o mundo se tornou apreensível pela razão (Russell, 2001). A qualidade da investigação e da reflexão desenvolvida na cultura helênica atingiu elevado grau de sofisticação conceitual, constituindo um dos referenciais fundantes da tradição enquanto cultura ocidental. Contudo, não se deve ignorar que outras civilizações antigas, como egípcios, fenícios, mesopotâmios e indianos, que também construíram formas próprias de racionalidade, cosmovisões complexas e tradições educativas que marcaram a história humana.

Como bem evidencia Russell, “[...]é sempre odioso comparar diferentes culturas, mas precisássemos caracterizar a civilização ocidental com uma breve e única frase, poderíamos dizer que está construída sobre uma ética da iniciativa mental que é essencialmente grega” (2001, p. 167). Assim, ao elucidar a contribuição dos helênicos, não se pretende afirmar qualquer superioridade cultural, mas compreender que, no processo histórico pelo qual se consolidou o *ethos* dos povos que compunham a Grécia Antiga (Aqueus, Jônios, Eólios e Dórios), foi-se delineando um modo específico de conduta humana; aquele que, como expressa Gerd Bornheim, tornou-se “mais acentuadamente racional” (1998, p. 8) dentre os povos da antiguidade. Em suma, a intenção é situar a Paideia em seu contexto próprio, como o horizonte de uma *physis* (*φύσις*) cultural e espiritual no qual Platão formula sua concepção de formação.

Na Hélade, com o surgimento das *póleis*, o ideal educativo passou a ser compreendido como a busca pela excelência. Em outros termos, é o desenvolvimento integral do ser humano para atuar de maneira virtuosa em todas as esferas da vida. A própria grafia da palavra em nosso idioma revela sua intraduzibilidade por um único significado, uma vez que se trata de uma virtude com inúmeros desdobramentos, constituída pela participação viva e proporcional da prudência, moderação, coragem, justiça e sabedoria, elementos que, ao longo dos séculos, foram adquirindo diferentes acepções e formas, conforme as transformações do pensamento filosófico e da prática.

dos sujeitos. Nesse sentido, utilizamos o termo comunidade para designar o ajuntamento das pessoas no ponto histórico estudado.

Porquanto, antes das *póleis* se consolidarem, no verdor da Hélade, especificamente durante a era homérica, que abrange aproximadamente os séculos VIII a VI AEC., também conhecido como período arcaico, o paradigma de formação predominante, que se estendeu até meados do século IV AEC., vinculava a *areté* diretamente à nobreza e ao heroísmo da quarta raça, a dos heróis³². A formação originada desse ideal, a saber, o aristocrático, tinha como objetivo formar um determinado grupo para alcançar a virtude máxima da bravura, formando guerreiros nobres, dotados de excelência tanto física quanto espiritual – o herói.

Esses guerreiros eram ensinados a encarar os perigos da guerra com coragem, sendo preparados para aceitar a morte que, segundo Jaeger (2013, p. 121), “[...] é bela apenas quando é a de um herói”. Ou seja, esse era o decesso dos helênicos nos campos de batalha, considerada a maior expressão de heroísmo. Dessa maneira, o paradigma do herói no ideal homérico de virtude, conforme Jaeger explica, estava intimamente ligado ao sacrifício em prol de um bem maior.

Neste entendimento, o conceito de paradigma e exemplo desempenhava um papel importante na educação³³, que até então era restrita à aristocracia, na medida em que a virtude estava ligada às qualidades de caráter resultantes de um bom nascimento. De acordo com Jaeger (2013), desde a época de Homero, a formação ocorria segundo a ideia de paradigmas (*paradeígmata* – *παραδείγματα*), que eram arquétipos superlativos de excelência a serem seguidos, e exemplos concretos, personificados pelos deuses e heróis das epopeias homéricas. Em linhas gerais, os poetas buscavam imbuir (sem uma intencionalidade a priori) a vida de todos os concidadãos com o espírito do divino e do herói. Nesse sentido, a educação:

[...] distingue-se a formação do Homem por meio da criação de um tipo ideal intimamente coerente e claramente definido. Essa formação não é possível sem se oferecer ao espírito uma imagem do homem tal como ele deve ser. A utilidade lhe é indiferente ou, pelo menos, não essencial. O que é fundamental nela é o *καλόν*, isto é, a beleza, no sentido normativo da imagem desejada, do ideal (Jaeger, 2013, p. 22).

³² Em Hesíodo, encontramos a quarta raça de semideuses (a dos heróis) dedicados à honra e à glória fecunda em guerras, sucessores da raça de bronze e predecessores da raça de ferro. Em termos comparativos, assemelham-se mais da raça anterior (bronze), marcada pela estultice, sofreguidão, violência e rudeza, do que da posterior (ferro), destinada à degradação. Cf. v. 150 – 212. HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

³³ Embora se utilize o termo “educação”, convém observar que, na Grécia arcaica, a *areté* (*ἀρετή*) não era objeto de ensino sistemático (*didaskalia* – *διδασκαλία*), mas dada de modo implícito, pela imitação dos paradigmas divinos e heroicos exaltados nos mitos (*mýthoi* – *μύθοι*). Já no período clássico, com a sofística, essa excelência, antes associada à inspiração e ao exemplo dos “melhores”, foi deliberadamente convertida em técnica (*techné* – *τέχνη*), isto é, em prática de ensino explícito e intencional, a discípulos pagantes que aspiravam ao sucesso na retórica (*rhētoriké* – *ρήτορική*) e às vitórias nos tribunais.

O protótipo mítico-heróico servia como ideal da virtude do guerreiro para os estudantes, (*mathētēs* – *μαθητής*)³⁴, ou seja, paradigmas de comportamento a serem imitados. A Paideia, nessa concepção, ocorria dentro de uma dinâmica na qual, ao observar os exemplos dos heróis e deuses das composições dos poetas, os jovens eram incentivados a imitá-los, buscando, assim, a formação moral e ética sob a perspectiva olímpica e heroica. Essa prática não apenas formava o caráter, mas também reforçava os valores culturais da época, destacando a importância desta virtude na vida pública e privada.

Vale mencionar que no período arcaico, a formação se dava tradicionalmente por meio da poesia, cuja tradição se manteve essencialmente pela oralidade. Esse aspecto se modificou com o registro escrito das epopeias Ilíada e Odisseia, átimo em que os relatos passaram a desempenhar um novo papel na consolidação dos ideais educativos e formativos da cultura helênica:

A significação da palavra na linguagem comum penetra, evidentemente, no estilo poético; mas a *areté*, como expressão da força e da coragem heroicas, estava tão fortemente enraizada na linguagem tradicional da poesia heroica, que esse significado havia de permanecer ali por muito tempo. Era natural que, na idade guerreira das grandes migrações, o valor do homem fosse apreciado sobretudo por aquelas qualidades, caso análogo aos que outros povos nos oferecem (Jaeger, 2013, p. 25).

Os exemplos dos heróis e deuses é uma direção quase que inquestionável para a virtude através da imitação, sendo ideais a serem seguidos pelos mortais, especialmente na linha aristocrática do período arcaico – como vimos acima –, que valorizavam a herança e o nascimento, além de verem nesses exemplos um meio de perpetuar a excelência moral por intermédio dos feitos heróicos. Isto é, essa dimensão de privilégio se refere ao plano intelectual, que na época não era “democratizado”; a cultura era, de modo geral, transmitida a um círculo restrito. A entrada ao “mundo espiritual” era trancada a uma aristocracia de caráter guerreiro e sacerdotal (Vernant, 2002).

A epopeia homérica pressupõe a formação do homem grego, instaurando-se desde a origem como paradigma educativo. Tratava-se, inicialmente, de uma poesia de corte, entoada nos salões palacianos. A palavra do poeta, nesse contexto, transcende a estética poética, assumindo um caráter sagrado e paradigmático. Essa dimensão hierática se evidencia no próprio

³⁴ A palavra aluno não tem uma tradução direta específica em grego antigo, mas pode ser interpretada através de termos que se referem a um estudante ou discípulo. O conceito de aprendiz é frequentemente associado ao termo *μαθητής* (*mathētēs*), que significa discípulo ou estudante. Cf. Carl A. P. Ruck, *Grego Antigo: Uma Nova Abordagem* (1987).

início das narrativas homéricas e hesiódicas, que invariavelmente invocam a deusa³⁵, permitindo que o poeta se torne um arauto de sua voz, conferindo às palavras um estatuto divino, e não meramente humano. Essa dimensão literária possui uma relevância particular dentro do contexto helênico, como observa José Cavalcante de Souza na apresentação do Fedro, ao destacar que “os poemas homéricos eram a bíblia dos antigos gregos, uma bíblia escutada, e não lida” (Platão, *Fed.*, 2023).

Platão, em correspondência com o pensamento de Sócrates, critica a visão limitada e utilitarista da formação aristocrática que ele próprio recebeu. Para ele, o homem educado sob esse paradigma tende a se tornar, em termos gerais, indolente diante do verdadeiro tesouro da sabedoria. Essa postura crítica leva Platão a questionar os fundamentos sobre os quais a política de sua época se estruturava, posicionando-o como um opositor à degeneração que, segundo ele, corroía a *pólis* ateniense. Um dos problemas mais graves que ele identifica está relacionado à derrocada política, moral e formativa da Paideia, tanto no viés mítico-heróico quanto no sofístico. No pensamento socrático-platônico, a ausência do diálogo crítico, o reto conhecimento e justiça são vistas como as principais causas dos males que degeneram a cidade. Nesse sentido, Izabel Freire³⁶ diz que:

Sócrates foi um crítico das tradições, dos usos e costumes da época, do próprio regime democrático, da religião, da antiga ciência física, provocando uma verdadeira revolução, que não só influenciou a filosofia grega como todo o pensamento filosófico ocidental e que, também, lhe custou a vida (Freire, 2025, p. 34).

Sócrates percebe que a formação aristocrática tradicional, pautada no ideal mítico-heróico, não prepara o homem para a vida em excelência na *pólis*, mas apenas para a exaltação da glória individual e para o cultivo de excessos. Trata-se de uma concepção deformada de formação, centrada no prestígio e na competição, que ao invés de promover a justiça, a sabedoria e o equilíbrio, alimenta a decadência da cidade, contribuindo para sua desordem.

Deve-se explicar que a filosofia grega passou por diversas fases e tendências de pensamento antes de Platão imortalizar seu pensamento por meio de sua escrita, como explica Lewis Campbell (1861)³⁷. Segundo o autor, o impulso reflexivo e criativo característico do pensamento filosófico de Platão, desenvolvido a partir da energia conceitual da excelência

³⁵ A invocação às Musas no início das epopeias (*Ilíada*, canto I, v. 1; *Teogonia*, v. 1) mostra que a palavra poética era concebida como voz mediada pelo divino. Essa prática conferia à poesia um estatuto hierático, isto é, uma autoridade sagrada que ultrapassava a invenção humana, fundamento de sua função formativa no contexto do período arcaico.

³⁶ Izabel Ribeiro Freire, licenciada em Pedagogia, pela Universidade Católica de Goiás e doutora em Ciências da Educação, pela *Université Catholique de Louvain*, Bélgica.

³⁷ Cf. *The Theetetus of Plato* (1861).

moral, ética e intelectual introduzida por Sócrates, foi capaz de integrar diferentes tendências e escolas filosóficas até então desconectadas das noções do saber transcendente.

Essa unidade, no entanto, não se configura como um sistema fixo ou planejado, mas reflete o crescimento contínuo de uma mente que, ao interagir com diferentes perspectivas passadas e contemporâneas aos próprios filósofos – como a ideia de espírito sugerida por Anaxágoras³⁸, o ceticismo protagórico, o transcendentalismo eleático, o misticismo pitagórico e a retórica de Lísias, mantém uma postura investigativa sem se perder em nenhuma delas. A filosofia socrático-platônica, assim, desenvolve-se como antítese do materialismo arcaico do período cosmológico, para superar ou aprimorar esses primeiros movimentos do saber, conduzindo a uma nova direção na formação – o idealismo e o racionalismo ontológico frente ao conhecimento.

O pensamento de Sócrates, sem dúvida, representa um paradigma na tradição filosófica de sua época e também em períodos posteriores. Trata-se de uma mudança radical no eixo da filosofia, que inaugura uma nova orientação gnosiológica (teoria do conhecimento), na qual a concepção do processo formativo do homem helênico passa a ser pensada pelo viés ético, moral e pela intersecção entre epistemologia, ontologia da alma racional. Essa abordagem, no entanto, está inserida no espectro mais amplo daquilo que Aristóteles posteriormente classificaria como ciências teoréticas (*epistēmai – theōrētikai*), ou como produtiva, que diz sobre aquilo que se contempla ou especula-se. Não somente abarcam a física, a metafísica, a matemática e a lógica, todas elas orientadas no pensamento socrático-platônico, por um princípio unificador: a busca pela verdade enquanto finalidade última anímica racional. Neste campo, a formação surge como modo de passagem do sensível ao inteligível, conjugada pelo constante exame maiêutico e a elucidação das questões humanas pela dialética:

As questões discutidas por ele eram: o que é o piedoso, o que é o ímpio, o que é o belo, o que é o feio, o que é o justo, o que é o injusto, o que é a prudência, o que é a loucura, o que é a coragem, o que é a covardia, o que é um Estado, o que é um homem político, o que é o governo e o que é um governante – estas e outras questões semelhantes, cujo conhecimento, em sua avaliação, constituía um homem nobre e cuja ignorância com justiça implicava a redução à condição servil (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv. I, 1,16).

Essa transformação na órbita filosófica se expressa de maneira ímpar na escrita de Platão, que adota o formato de diálogos, nos quais Sócrates desempenha um papel central como

³⁸ Anaxágoras (500 – 428 AEC), foi um pré-socrático, também conhecido como “filósofo da natureza”. Essa alcunha se deve porque ele assim como outros filósofos, buscavam explicação para a própria existência a partir da observação da natureza. Usamos como referencial o texto: Os Filósofos Pré-Socráticos de Gerd A. Bornheim, 1998.

“aprendiz” (mantendo uma postura daquele “que nada sei”) e mestre (aquele que indaga e movimenta questões e respostas e suas respectivas validades). Ele dialoga com diversas correntes de pensamento, ora aprendendo, ora reformulando, ora se distanciando, sempre guiado por seu espírito crítico e filosófico. Conforme observa Campbell (1861, p. 09):

A filosofia de Platão é um longo diálogo no qual Sócrates (seu centro motor) torna-se o aluno de cada escola e ensina onde parece aprender. [...] são igualmente penetrados e avaliados pelo mesmo espírito investigativo, que entra em cada labirinto sem se perder em nenhum.³⁹

No que se refere a formação, Platão propõe uma ruptura com o paradigma aristocrático de formação baseado em uma concepção restrita de *areté*. Em oposição a essa tradição, ele propõe um ideal formativo fundamentado na filosofia, no qual a virtude é concebida como uma qualidade ética, moral e intelectual universal, que transcende os valores exclusivos da aristocracia.

Esse ideal noética universal, a explicar, se refere à “Ideia” (*éidos* – *εἶδος*)⁴⁰ do que habita apenas na compreensão (*nóesin* – *νόησιν*), apreensível apenas pelo intelecto, acessado pela alma (*psykhé* – *ψυχή*), e não nos sentidos. Esse ponto baseia-se na compreensão de que Platão aborda as problemáticas e soluções por meio de um fiacre de inteligência universal. Significa que, em seus diálogos, a teoria do conhecimento e toda a complexidade que ela carrega são examinadas pelo espírito investigativo socrático (motor), considerando, evidentemente, diversas temáticas que nos levam à reflexão:

Platão não quis escrever apenas sobre princípios últimos, mas também acerca daquelas coisas sobre as quais considera poder escrever recusou-se a ser “sistemático”, procurando reproduzir o espírito do diálogo socrático, imitando sua peculiaridade, ou seja, reproduzindo aquela incessante interrogação, com todas as dificuldades da dúvida, com os desvios imprevistos, que impelem à verdade, sem revela-la, mas solicitando a alma a buscar encontra-la, com rupturas dramáticas que preparam investigações ulteriores (Reale, 2022, p. 25).

³⁹ *The philosophy of Plato is one long dialogue, in which Socrates (its moving centre) becomes the pupil of each school, and teaches where he seems to learn. [...] are alike penetrated and weighed by the same searching spirit, which enters every labyrinth without losing itself in any.* Cf. *The Theetetus of Plato* (1861). Tradução própria.

⁴⁰ A expressão “teoria das Ideias”, embora amplamente utilizada pela tradição de comentadores, não corresponde de modo rigoroso ao pensamento de Platão. Tal interpretação foi consolidada por Harold Cherniss em *The philosophical economy of the theory of ideas* (1936). Importa observar que é recorrente a dificuldade em traduzir termos do grego ático com exatidão, o que justifica a adoção de conceitos modernos, por vezes atenuados. Nesse caso, a palavra “Ideias” é uma adaptação do que Platão denomina *éidos* (*εἶδος*) ou *idéa* (*ἰδέα*), melhor compreendidos como “formas” ou como o domínio do inteligível, acessível à alma. Neste estudo, portanto, embora façamos uso do termo “Ideias”, privilegiaremos a referência ao “inteligível”, mais adequado à ontologia socrático-platônico.

Contudo, esse exame ocorre dentro de uma perspectiva de unidade, isto é, do entrelaçamento de várias ideias e tendências anteriores que culminam na intelecção una do cognoscível. De mais a mais, trata-se de um avanço gradual e qualitativo da consciência, cujo objetivo final é a contemplação da Ideia universal “em si e por si”, a sua essência, ou seja, das verdades absolutas e imutáveis, como explica Campbell (1861).

Evidentemente, não se trata, portanto, de causas físicas, uma vez que, essas “Ideias” superam as explicações tradicionais e naturalistas dos pré-socráticos, que tratavam de pressupostos físicos, com efeito, mutáveis. No entanto, essa ideia também não se limita a representações mentais, como hoje sustentamos o significado de “conceito”. Em vez disso, referem-se àquilo que o pensamento contempla quando se liberta do plano sensível, aproximando a essência das coisas (*ousía* – οὐσία). Como disse o velho estoico⁴¹, por meio da grandeza da alma podemos escolher sair da estreiteza da fragilidade humana.

Nesse contexto, Platão afirma a existência de uma realidade metafísica, ou seja, uma realidade suprafísica que ele defende com a seguinte proposição:

[...] quanto a essas coisas mutáveis, que podes ver e tocar ou perceber com os outros sentidos corpóreos, e aquelas ao contrário, que permanecem idênticas, não há outro meio com o qual possam ser apreendidas senão com o puro raciocínio e com a mente, pois essas coisas são invisíveis e não podem ser apreendidas pela visão [...] (Platão, *Féd.*, 78d – 79a).

Nessa circunstância, a utopia platônica⁴² se configura no signo como a expressão máxima da formação ideal, na qual o homem deve afastar-se das coisas do mundo sensível e não ser seduzido pelas trivialidades da *dóxa*, das opiniões preconcebidas como fazem os sofistas. Em vez disso, deve refugiar o seu espírito nos raciocínios (Platão, *Féd.*, 99d), portanto, pela unidade do ser, buscando contemplar as verdades superiores do inteligível, que não podem ser “[...] comunicados como os outros conhecimentos, mas após muitas discussões a seu

⁴¹ Alusão Sêneca: [...] *si magnitudine animi egredi humanae imbecillitatis angustias libet, multum per quod spatiemur temporis est.* Trad. “Se é do agrado da grandeza de ânimo sair dos estreitos limites da fragilidade humana, há muito tempo pelo qual podemos nos expandir.” Cf. SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida/ De brevidade vitae*; tradução, introdução e notas de Artur Costrino. Edição bilíngue português/latim. São Paulo: Edipro, 2020.

⁴² O próprio plano de Platão para uma República não se concretizou na realidade. Essa obra, muito mais que um projeto destinado a analisar as formas de governo então existentes (que se alternavam entre si) é uma tentativa de definir qual seria o sistema mais justo e correto. O que constitui algo superior a uma simples idealização política. Podemos afirmar, sem temer o risco, que mais do que a idealização de uma *pólis* excelente, a República é, em essência, uma Paideia; o paradigma formativo que alicerça a fundação de sua cidade. Luciano de Samósata (125 – 181 E.C.), o cético, ridicularizou o caráter utópico da República, ironizando que Platão seria o único habitante de sua própria *pólis*. Cf. SAMÓSATA, Luciano de. *Histórias verdadeiras*. Tradução do grego antigo, prefácio e notas de Théo de Borba Moosburger. 1. ed. Curitiba: Kotter Editorial, 2024.

respeito, e após uma mudança de vida, como a luz que se acende de uma centelha, assim nascendo na alma, que se alimenta por si mesma [...]” (Platão, *Cart. VII*, 341c).

De fato, esse tipo de conhecimento, é necessário uma preparação apropriada e rigorosas verificações, que só podem ser realizadas por meio do diálogo filosófico. Pois é o único processo de investigação, diz Platão, capaz de progredir e superar as ninharias das primeiras ideias, de sorte a exumar a alma da lama do pântano bárbaro (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 533d). A saber, a argumentação dialética que se situa crasso modo, no âmbito das perguntas e respostas que teve como pioneiro, segundo Aristóteles, o filósofo eleático Zenão (490 AEC). A posteriori Sócrates e Platão a tutelaram-na a partir dos eleáticos⁴³, e potencializaram-na à sua maneira (Russell, 2001).

Por consequência, o homem que possui o conhecimento universal e superior das Ideias, apenas ele pode discernir o que é justo e belo⁴⁴ por essência. Para Platão, a natureza do homem liberto é a de um ser formado na justa proporção, que trilha uma trajetória ininterrupta, promovida por esse paradigma de formação ideal e humanizadora para a excelência. Nesses termos – diz o filósofo – “Tudo que é bom é belo e não falta a devida proporção ao belo; por conseguinte, também o ser vivo para ser belo tem que ser proporcional” (Platão, *Tim.*, 87c).

Do ponto de vista socrático-platônico, o ideal de excelência, ou *areté*, exige que a formação seja alicerçada em um ideal superior, uma ideia de excelência humana que promove um retorno ao interior, onde a alma assume um papel central. A própria ideia de alma no pensamento de Platão carrega similitude com a pressuposição de seu predecessor Anaxágoras. Esse filósofo que dedicou a marcha no pensamento sobre as transformações da natureza, também afirmava que existia uma força motriz capaz de unir todas as partes de um todo, que ele chamou de “espírito” ou “intelecto”.

Essa perspectiva enfatiza a importância da *psykhé* na compreensão do que circunda o homem, suas ações e pensamentos, estabelecendo os valores objetivos que diferenciam o mundo inefável do inteligível do “mundo sensível”, ou plano concreto (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 517b). Essa concepção, por certo, não se baseia em um dualismo generalista de bem e mal, mas reconhece que a própria existência é regida por forças contraditórias, de modo que, há um mal e um bem para cada coisa. Que seja citada, à guisa de exemplo, a cegueira para os olhos, o

⁴³Os filósofos eleatas emergiram na antiga cidade de Eleia, na Hélade, e são conhecidos por seus questionamentos sobre a realidade e a verdade. Entre seus principais representantes estão Parmênides, Xenófanes, Zenão e Melisso. Parmênides e Zenão se encontraram com Sócrates em Atenas por volta de 450 AEC (Russell, 2001), sendo Parmênides não apenas um sujeito histórico, mas também interlocutor no diálogo socrático-platônico que leva seu nome, além de fundador da escola eleática em referência ao nome da cidade.

⁴⁴ Sócrates não sustenta em sua dialética a qualidade estética, mas sim o elemento funcional de algo que deve ser acima de tudo excelente, que ao fim e ao cabo será justo, belo e bom.

câncer para o corpo, a ferrugem para o ferro, assim como o vício, a injustiça, a desmedida, a covardia e a ignorância são o mal para a alma (Platão, *Rep.*, Liv. X, 609a – c). Além do que, aos males não é possível que “[...] desapareçam completamente – porque é uma necessidade que haja sempre algo de contraposto ao bem” (Platão, *Teet.*, 176a – b).

A máxima socrático-platônica, em seu plano filosófico próprio, propõe ensinamentos, cujo axioma central é o equilíbrio entre as forças do bem e do mal, na medida em que, em Platão, ambos os planos coexistem e se condicionam mutuamente (existe a possibilidade de intercâmbio). Isso porque há, na natureza humana, ensina Sócrates, instâncias que implicam em virtude *pari passu* à existência de forças antagônicas presentes no próprio ser (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv. II, 6, 21), não sendo objetivo a eliminação de uma ou outra, mas sim a busca pela transcendência da realidade concreta e imperfeita. Trata-se, portanto, da “fuga do mundo”, isto é, do esforço por libertar-se da estultice oriunda do sepulcro da alma (o corpo), em que as imagens que tomamos como verdadeiras são concausas ou meras cópias imperfeitas e concomitantes do plano inteligível.

A relação entre essas duas esferas, sem adentrarmos nos aspectos espirituais ou psicológicos, segue o entendimento socrático-platônico acerca da alma e da mente, uma vez que, como observa Russell (2001), Platão não distingue uma da outra. Por consequência, essa abordagem nos conduz a uma interpretação essencialmente natural, em que a alma não é tomada como princípio etéreo e separado, mas como realidade viva, racional e imanente. Em vez de compreendê-la como entidade puramente abstrata ou como instrumento de purgação transcendental⁴⁵, entendemo-la aqui como potência em desenvolvimento, cujas faculdades se realizam dentro das condições concretas da existência humana, reguladas pela razão.

Explicando melhor esse posicionamento, consideremos o mundo das Ideias em Platão sob um prisma formativo, o homem nasce, por natureza, apto a aprender, isto é, com a ideia das coisas já em estado latente. Tais ideias não estão plenamente formadas, mas encontram-se em movimento no sensível, como disposições e pré-tendências que tornam possível a constituição do complexo cognitivo humano e sua formação racional. Assim, o ser humano possui, de modo imanente, uma tendência natural ao conhecimento, cujas potências devem ser conduzidas por

⁴⁵ Na Idade Média, muitos teólogos adotaram o pensamento de Platão para justificar a existência da alma imortal e a transcendentais do ser, utilizando uma abordagem que misturava filosofia greco-romana com a teologia judaico-cristã. Essa filosofia escolástica surgiu com a intenção de racionalizar a fé, refletindo sobre questões como a existência de Deus e a imortalidade da alma, mas que frequentemente distorce o propósito dialético de filósofos como Sócrates e Platão, cuja intenção era a busca pelo Bem de maneira racional, ética e interrogativa.

um processo formativo ideal (em excelência), para que a alma seja educada na retidão e no bom senso⁴⁶.

Ademais, é necessário acrescentar um parêntese: no pensamento de Platão, encontramos a retomada de elementos das tradições órficas, especialmente no que se refere à imortalidade da alma e ao seu processo de purificação. Esses aspectos, contudo, aplicam-se à formação no sentido de uma libertação ativa, consciente e intencional do ser, que busca superar as imperfeições terrenas e se elevar à contemplação das realidades superiores. Essa ascensão, ainda que árdua, representa o percurso cognitivo da alma ou da mente em direção à região inteligível (*noetòn – tópon*).

É inevitável pressupor que o “plano inteligível” – ainda que o termo pareça remeter a um lugar específico e concreto e possa soar impreciso ou mesmo vulgar a depender da leitura – designa, em Platão, uma realidade autônoma, distinta do sensível e, ao mesmo tempo, intrínseca à alma. Sob a perspectiva do pensamento socrático-platônico, não é absurdo afirmar que esse plano pode ser compreendido como um “mundo visto de dentro”: uma dimensão interna do ser, estruturada e dotada de complexidade própria, cujo acesso depende de um trabalho de elevação intelectual. Essa dimensão, mais tarde designada pelo termo *psique*, termo do grego *psyché* (*ψυχή*), a alma, princípio vital ou mente, em oposição ao corpo (*sôma* – *σῶμα*), o corpo, encontra paralelos conceituais na psicanálise moderna, que adotou a mesma nomenclatura ao buscar compreender o funcionamento da mente.

Não se trata de um anacronismo gratuito, mas de reconhecer que Platão e Sócrates já haviam lançado, com considerável nível conceitual, os primeiros fundamentos de uma investigação sistemática sobre os modos pelos quais a psique do ser humano se organiza, “como conhecemos algo” e “como podemos conhecer a essência das coisas”. Esses filósofos:

[...] distingue, no homem, um mundo imaterial que seria a mente. O homem seria um ser dualista composto de mente x corpo. Essa visão é considerada a raiz mestra da história da psicologia, pois será retomada em todo o percurso da história e dela surgiram muitas outras pequenas raízes ou questões (Freire, 2025, p. 34, grifo próprio).

Dessa forma, o pensamento socrático-platônico pode ser compreendido como o passo inaugural na investigação da constituição dialética entre as dimensões racional e consciente e

⁴⁶ Este posicionamento aproxima-se, em certa medida, pelo valor de argumento, de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 – 1716), que em Novos ensaios sobre o entendimento humano (1999) sustenta que “as ideias e as verdades estão inatas em nós como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais e não como ações”. Embora Leibniz seja reconhecido por seu racionalismo, admite, porém, uma proposição, conforme explica Izabel Freire (2025), “intermediária” a proposições nativistas, que a entende como parcial. Ou seja, o filósofo não pensa que a virtude seja imanente, mas sim que a sua ideia é inata ao homem.

as instâncias inconscientes e impulsivas da alma, bem como dos processos que a fazem ascender em direção à finalidade própria de cada ser humano. Esse propósito não é arbitrário, uma vez que vincula-se ao aperfeiçoamento da *psyché* em direção ao Bem, à Verdade e à Justiça. Então, já se prefigura aqui, ainda em embrião, uma pedagogia da interioridade, na qual a formação não se reduz à aquisição de técnicas ou conhecimentos, mas se define como humanização, isto é, como a elevação gradual da mente rumo às realidades superiores. Esclarecendo melhor essa concepção:

Platão tira daqui a conclusão de que se deve estender a paideia a essa vida psíquica inconsciente, para opor um dique à ameaça de irrupção desses elementos subterrâneos no mundo harmônico das emoções e aspirações conscientes da alma. O método que prescreve para dominar os instintos anormais baseia-se na psicologia das três partes da alma. Tem por fundamento uma relação sã e comedida entre o homem e o seu próprio *eu*. Com razão apontou-se que em Platão ainda não existe o moderno conceito individual do *eu* (ο, *εγώ*). Mas isso está relacionado com a estrutura do conceito platônico da personalidade, que consiste na relação correta entre o homem instintivo e o seu próprio *eu*, a que Platão dá o nome de virtude ou parte melhor da alma (Jaeger, 2013, p. 967).

À luz desse contexto, a formação filosófica é concebida como um instrumento essencial para a ampliação dos horizontes da consciência. Ela não se configura como um fim em si mesma, mas como uma condição necessária para alcançar os Campos Elísios⁴⁷ do domínio cognoscível, conforme Platão afirma:

De qualquer modo, o que a mim se mostra é que no domínio do cognoscível, a Ideia do bem [*he toŷ agathoŷ idéa*] é a última coisa a ser vista, sendo atingida somente com dificuldades; entretanto, uma vez que alguém a tenha contemplado, será imperioso concluir que é a causa de tudo que é correto e belo [...] (Platão. *Rep.*, Liv. VII, 517b – c).

Platão acredita que a formação deve ser dirigida ao aperfeiçoamento justo, moral e ético da mente, visando a transformação integral do homem. Ele defende que essa educação, baseada em princípios de justiça, moderação, sabedoria, coragem e temperança, tem, como já apontado, uma validade universal, afastando-se do antigo ideal aristocrático que privilegiava a nobreza de nascimento. Portanto, a Paideia platônica, em síntese, é um paradigma de formação que busca o aprimoramento moral, ético e intelectual da constelação de cidadãos.

Vale esclarecer que, embora Platão estabeleça uma nova noção paradigmática da formação, fundada na racionalidade e na *areté*, ele não rompe inteiramente com o universo mítico. Ao contrário, preserva, a título de exemplo e explicação, as condutas heroicas e divinas

⁴⁷ O paraíso na mitologia helênica é chamado de Campos Elísios.

presentes nos mitos, conferindo-lhes relevância filosófica. De acordo com Reale (2022), em Platão, o mito busca elucidação na razão, e a razão encontra perspectiva no mito.

Desse modo, instrumentaliza o mito filosoficamente, à guisa de esclarecimento ao oferecer uma imagem mais palpável a seus interlocutores. Se antes a cosmovisão era apenas traços primordiais da rudimentar consciência humana na tentativa de explicar o mundo natural, em Platão eles são postos em chave filosófica, convertendo-se em um método semântico para aquilo que a palavra, em sua dimensão ordinária, não exprime com facilidade, pois tende a permanecer presa à realidade empírica, e não ao suprassensível. Ou seja, nossas palavras são para dizer sobre aquilo que se conhece e não sobre o que ainda não se conhece.

Nesse processo, o *logos* não rejeita os mitos, mas os transforma em suplementos metafóricos, alusivos e alegóricos, de modo que “[...] parece-me conveniente e se pode correr o risco de crê-lo, pois o risco é belo! E é preciso que, com essas crenças, nos encantemos a nós mesmos: e é por isso que, de uma parte, trago meu mito” (Platão, *Féd.*, 114d – 114e). Sob essa perspectiva, torna-se fundamental esclarecer que não se trata de um deslocamento linear do mítico para a razão, mas de um movimento complexo e profundamente entranhado tanto no pensamento de Platão quanto nas tradições intelectuais que o precedem e o sucedem. O mito, nesse dinamismo, não apenas gera uma cosmovisão por meio da dúvida, mas prepara o terreno para que essa cosmovisão se converta, por sua vez, em razão noética.

Não somente, elucidamos que, o pensamento de Sócrates e Platão fundamenta-se no racionalismo, que alguns podem considerar radical em virtude na inabalável convicção na capacidade da razão humana. Todos os diálogos socráticos-platônicos, na medida em que fomos capazes de compreender, há alguma referência ou ao menos um espectro alusivo que evidenciam a busca por um alicerce sólido para o conhecimento por meio da razão.

Dizer “filósofo” não é apenas aludir a um significado, mas sim a uma ação consciente e transcendente. São filósofos, aqueles que prezam e procuram o conhecimento, despojado de crenças, preconceitos, primeiras ideias e vícios, para si e para o coletivo, ou seja, ama a visão da verdade (Gaarder, 2012). Por conseguinte, cultiva a filosofia em si, de modo a romper com aquilo que degenera o espírito comum.

Nessa lógica, Platão vê a *pólis* ateniense como degenerada, percebendo que os ideais de seu tempo eram inadequados ao se apoiarem nos delírios dos poetas, que difundiram exemplos de deuses e heróis moralmente questionáveis, “[...] que com suas fábulas alentam os erros humanos” (Sêneca, 2020, p. 79). Por exemplo, na Odisseia e na Ilíada, há traições, motivações insidiosas, vinganças e vilanias que são em sua maioria recompensadas. Os deuses e heróis, com suas ações controversas, não personificam o ideal de virtude e justiça que Platão almeja.

Além disso, a empáfia do Olimpo se torna um paradigma de inadequada influência, implicando negativamente a percepção da beleza arquitetônica e moral dos poemas. Nessa circunstância, Parafraseando Aristóteles, toda a formação deve se empenhar para que tudo o que é nocivo permaneça alheio aos jovens, principalmente aquilo que contém elementos de “depravação” e “hostilidade” (Arist., *Pol.*, 1336b1.14).

Para exemplificar essa inadequação moral, deixemos que as próprias palavras de Homero se provem:

Odisseu admirava
no coração bem formado as pancadas dos pés, bem ritmadas.
Toma do cantor do instrumento e começa a cantar os amores
de Ares, o deus poderoso, e *Afrodite* do belo diadema,
e como dentro da casa de *Hefesto* consegue a ela unir-se
às escondidas. Presentes lhe dá, té que o leito enxoavalha
do soberano. Mas Hélio foi pronto em trazer a notícia,
pois tudo vira de longe e os amores dos dois presenciara.
Logo que soube a notícia pungente, atirou-se o ferreiro
para a oficina, a volver dentro da alma um conceito sinistro.
Põe sobre o cepo a bigorna tamanha, e cadeias apresta
tão infrangíveis quão fortes, a fim de que os dois fossem presos.
Mal concluiu a armadilha, lembrado colérico de Ares,
foi para o quarto, onde se achava o seu leito querido;
põe as cadeiras em círculo, a apanhar a armação por completo,
outras, também, penduradas do teto e a cair para o solo,
tal como teia de aranha, que nunca ninguém percebesse,
nem mesmo os deuses beatos, com tanto artifício as urdira.
[...] quando *Ares* entrou no quarto.
Com gracioso meneio lhe toma da mão e lhe fala:
“Vamos, querida, ao prazer inefável do leito entregar-nos.
[...] logo, se foram deitar; mas, de súbito, a rede
artificiosa os colheu, por *Hefesto* astucioso aprestada,
sem que pudessem mover um só membro, ou sequer, levantar-se.
[...] num grande grito [gritou *Hefesto*], espantoso, que todos os deuses ouviram:
“*Zeus* pai! E vós, ó bem-aventurados deidades eternas,
vinde assistir a espetáculo que, sobre risível e indigno,
é insuportável. A filha de *Zeus*, *Afrodite*, não cessa
de desonrar-me como *Ares* nocivo, por ver sou coxo.
A *Ares* nocivo ela tem afeição, por ser belo e bem-feito;
[...] Eis que ao vestíbulo os deuses já chegam, dadores de prendas.
Ao contemplar o artifício, que *Hefesto* astucioso forjara,
Em gargalhada atroante romperam os deuses beatos (Homero, *Odisseia* – Canto 8,
versos 260 – 360, grifo próprio).

Este trecho revela a imoralidade e o comportamento vulgar que incomodam Platão, o qual busca um ideal de justiça, ética, moralidade, nobreza e dignidade a ser dado ao povo. Vale a menção, que no próprio pensamento socrático-platônico, há a defesa de uma formação pautada na imitação (*mimesis* – $\mu\imath\mu\eta\sigma\imath\varsigma$) de exemplos ideais. Contudo, a preocupação dele gira em torno no que é oferecido ao povo em termos de exemplos.

Sócrates e Platão, ao questionarem os meios pelos quais as pessoas eram educadas, direcionam sua crítica ao homem formado por paradigmas dúbios, especialmente no que se refere às virtudes que compõem a essência da sabedoria (*sophia* – *σοφία*), justiça (*diké* – *Δίκη*), coragem (*thymós* – *ἀνδρεία*), temperança (*sophrosýne* – *σωφροσύνη*) e prudência (*phrónesis* – *φρόνησις*). Assim, ambos propõem para o cidadão helênico uma nova moral, uma nova forma de compreender o mundo e, consequentemente, um novo modo de governo. É a proposição de uma transformação ampla, iniciando-se pela formação integral do ser humano e culminando em uma nova Paideia, que, em tese, conduziria a uma comunidade justa, moralmente bela e boa.

Então, Platão, ao usar os mitos, o faz com um tom sutil, sóbrio e, em várias ocasiões, evidentemente irônico: “Ou queres que imitemos Homero invocando as Musas [...] E diremos que elas a nós se dirigem em um tom zeloso, zombeteiro e trágico e brincando conosco e nos provocando como se fôssemos crianças?” (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 545e). O próprio Tucídides⁴⁸ enfatiza a importância do raciocínio fundamentado e do julgamento criterioso, em oposição às narrativas mito-poéticas de Homero sobre deuses e heróis que serviram há muito tempo de paradigmas.

A transformação das narrativas épicas em veículo de formação revela que o ideal de excelência não permaneceu fixo, mas se modificou ao longo dos diferentes períodos helênicos, em resposta às mudanças culturais e espirituais da comunidade. No período clássico (séculos VI – IV AEC), com o desenvolvimento das *póleis*, torna-se evidente a insuficiência das respostas mítico-religiosas para atender às novas exigências intelectuais e políticas. Como observa Platão, os homens “[...] experimentaram reunir-se, fundando cidades, para poderem sobreviver” (Platão, *Prot.*, 322b). O que está em jogo é que, à medida que a vida nas cidades se tornava complexa, os vínculos entre deuses e homens deixavam de ocupar o centro, cedendo lugar ao esforço racional, à argumentação lógica e à busca de um entendimento mútuo, fundado no conhecimento da própria natureza humana e de suas relações enquanto cidadãos.

É oportuno, neste ponto, uma breve digressão sobre o termo “lógica”, cuja presença é onipresente à argumentação que conduz este estudo. O vocábulo, que aliás usamos com frequência cotidiana, tem origem na filosofia helênica (*logos*) e designa a arte de pensar com retidão, a sistematização das leis do raciocínio e da inferência correta. Pensar logicamente, portanto, é abandonar o domínio das faláncias oriundas das crenças infundadas, preconceitos e opiniões inconsistentes (*dóxa*), orientando o intelecto ao exame racional das causas e dos

⁴⁸ Foi um historiador da Grécia Antiga, assim como Heródoto, e general. Escreveu a História da Guerra do Peloponeso, da qual foi testemunha e participante, em que, em oito volumes, conta a guerra entre Lacedemônia (Esparta) e Atenas ocorrida no século V AEC.

princípios. Ainda que não se pretenda aqui eleger um filósofo como paradigma absoluto do “pensar correto”, é inegável que, desde o surgimento da lógica como elemento filosófico (leia-se disciplina). Instaura-se, nesse contexto, um interesse filosófico pela própria estrutura do pensamento, em especial, nas reflexões de Sócrates e Platão, isto é, pela forma como o raciocínio humano se organiza para apreender o real e distinguir o verdadeiro do ilusório. Essa virada reflexiva marca o nascimento de uma investigação que não se contenta em descrever o mundo sensível, mas interroga as condições internas do conhecer, antecipando a questão central da filosofia: como o intelecto pode alcançar a verdade.

No tocante à Hélade e sua virada de espírito para o período clássico, observa-se um abandono gradual da palavra sagrada dos poetas: o cosmo mítico (primeira tentativa de responder às angústias humanas), em que o capricho divino traçava o destino dos mortais, cede lugar a um universo racional, portanto, conceitual. Nesse novo horizonte, a razão e a deliberação buscam trilhar caminhos para o bem e para a justiça no sentido político. A ascensão do pensamento lógico, em meio ao dinamismo da vida comunitária, desponta como força motriz da experiência helênica, na qual o debate se torna o principal instrumento de poder, inaugurando um processo de laicização e racionalização. Esse movimento culmina na eclosão do pensamento filosófico clássico, fundado na investigação do mundo material e da natureza do homem enquanto ser privado e coletivo, uma reflexão sobre a realidade, a essência e as categorias fundamentais do ser, que delineia as virtudes e suas relações na *pólis*.

Nessa mesma linha contextual e conceitual, Segundo Vernant, o surgimento da *pólis* marca:

[...] na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a *pólis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos (Vernant, 2002, p. 53).

Essas mudanças refletem também um processo de transformação em que a vida no campo cede espaço para a vida na cidade, resultando em uma comunidade “hierarquizada um grupo de iguais” (Vernant, 2002, p. 50). Marcada por relações que agora são assumidamente políticas, e, portanto, densas e complexas. Nesse novo paradigma ascético, surge a ideia de que “[...] o homem é por natureza um animal político” (Arist., *Pol.*, 1253a1). Não apenas, esse homem político, a saber, é no sentido de *Koinonia* (*κοινωνία*) de ter em comum – de participação ativa e total na comunidade; conforme Vernant (2002, p. 50), respectivamente

unidos pela “*eris-philia*” “[...] toda rivalidade toda *eris* supõe relações de igualdade: a concorrência jamais pode existir senão entre iguais.”

Com essas mudanças, o antigo conceito de *areté*, pautado na estirpe nobiliária de deuses e heróis, perdeu sua outrora relevância. Já não basta mais formar cidadãos belos e corajosos, prontos para morrer pela cidade como heróis. Agora, emerge a necessidade de formar cidadãos capazes de navegar a complexidade da vida na *pólis*, de participar ativamente no debate público e de contribuir para a prosperidade da comunidade. A eloquência, a capacidade de argumentação e o conhecimento das leis tornam-se armas tão importantes quanto a lança e o escudo de Athena. O cidadão ideal, portanto, não é apenas um guerreiro, mas também um orador, um pensador e um negociador. A excelência, se redefine, incorporando a inteligência prática, a justiça e a moderação, qualidades essenciais para a coesão política.

Nesse ponto, observamos que a organização das relações privadas e públicas ganhou uma nova dimensão espiritual. A consciência do grupo helênico, em relação ao sentimento de si mesma e à existência como unidade política, reflete a transição do núcleo palaciano para a centralidade da *Ágora* (*àyopá*)⁴⁹ (Vernant, 2002). E o que mais se nota nesse novo arranjo comunitário é o valor agonista⁵⁰ da palavra como instrumento de poder:

Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem. Esse poder da palavra – de que os gregos farão uma divindade: *Peithó*, a força de persuasão – lembra a eficácia das palavras [...] A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação (Vernant, 2002, p. 55).

Então, em meio a essas transformações significativas, em resposta à ascensão das *póleis*, traz à baila – como já mencionamos anteriormente – um novo arranjo de comunidade que demandava um tipo de formação distinta para satisfazer suas exigências. Surge, assim, uma nova concepção de *areté*, voltada para a formação de pessoas aptas a governar a cidade. No contexto político das *póleis* democráticas, a título de exemplo, Atenas, onde as decisões eram tomadas mediante a discussões em assembleias públicas, tornou-se essencial dominar a arte do *agon*, a disputa de caráter verbal. Jaeger (2013, p. 336) explica que “[...] cedo se fez sentir a necessidade de uma nova educação capaz de satisfazer os ideais do homem da *pólis*”. Esse novo paradigma educacional se baseava na necessidade de formar cidadãos capazes de participar

⁴⁹ *Ágora* (*àyopá*) significa: *Espaço comum, sede da Hestia Koiné, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral*. Cf. Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, 2002, p. 51.

⁵⁰ Agonista designa, na Hélade, o atleta que participava nos jogos; aqui a usamos sob o mesmo valor que Platão, quando emprega em seus diálogos no sentido de exímio orador, aquele capaz de lutar ou competir pelas veredas da palavra.

ativamente, ao menos no sentido ético e político, na vida pública, que, para o homem helênico deste momento, não se distinguiam.

Nesta circunstância, os sofistas, primeiros a exercerem algo análogo ao magistério conforme os relatos disponíveis, surgiram como uma resposta à necessidade formativa do homem helênico. Esses homens, que ofereciam instrução mediante pagamento, centravam seu ensino na “virtude”, compreendida dentro do espectro de uma ciência prática, nos termos em que Aristóteles a categorizaria mais tarde. Com efeito, seus interesses orbitam entre a ética e, com ênfase ainda mais acentuada, na política. Nestes termos, a *areté* era entendida sobretudo como competência política, especialmente na capacidade de persuasão⁵¹ e domínio da retórica nos espaços públicos.

Outro ponto que não pode ser negligenciado é que, embora alguns sofistas se autocompreendessem como filósofos, sendo Protágoras e Górgias exemplos notórios, há elementos marcantes que polarizam a sofística e a filosofia tal como concebida por Sócrates, Platão e, posteriormente, Aristóteles. Ainda que os sofistas tenham aglutinado em sua *práxis* determinados conceitos e categorias próprias da reflexão filosófica – em especial a política como finalidade retórica (também mediante pagamento), seu entendimento da formação e da virtude (que para eles é de maneira ensinável e não por natureza) se distancia significativamente do arcabouço e da essência que estruturam o genuíno pensamento filosófico. A rigor, embora muitos da sofística que alegaram ensinar filosofia, ao fim e ao cabo, não compreendiam por filosofia o mesmo que filósofos da envergadura de Sócrates, Platão e Aristóteles.

A Paideia sofística, por sua vez, alicerça-se no relativismo do saber, sendo a defesa que o conhecimento é baseado pelas opiniões de cada um e como ele a defende; além da oratória. À luz desse contexto, os sofistas enfatizam os embates intelectuais, não mais focados em competições atléticas, mas em disputas argumentativas, promovendo uma reflexão ciosa sobre a vida política nas *póleis*, em que o confronto de ideias relativizadas se torna o ponto central, bem como o poder da palavra.

Dentro dessa perspectiva, a sofística pode ser dividida em dois eixos principais: a erística⁵² e o sofisma. A erística, termo derivado de *érīs* (ἔρις), que significa “contenda” ou

⁵¹ O conceito de “competência” em nosso tempo pode ser compreendido como a capacidade de mobilizar conhecimentos, habilidades e atitudes para responder a demandas específicas. De certo modo, a preocupação ou esforço com a formação voltada para a eficácia prática remonta aos sofistas, que, na Atenas clássica, enfatizavam a instrução na arte da retórica e da persuasão como meios de atuação ativa política, e em especial, para o êxito na *Ágora*.

⁵² Eristas são praticantes da erística, um método de argumentação que se baseia em uma série de raciocínios capciosos e enganosos, conhecidos como sofismas. Platão explorou esse conceito através de personagens como Eutidemo e Dionisodoro, que utilizam esses sofismas para vencer debates sem necessariamente buscar a verdade.

“disputa”, referindo-se ao método de argumentação voltado ao debate competitivo, em que a vitória retórica se sobrepõe à busca pela verdade. Já o sofisma consiste em construções argumentativas que, embora formalmente plausíveis, são falaciosas, utilizadas para persuadir ou confundir o interlocutor (mesmo no erro, na injustiça, na falácia, faço valer a minha palavra, com efeito, virar o jogo ao meu favor). Assim, a Paideia sofística priorizava o domínio da retórica e da persuasão, muitas vezes em detrimento da verdade objetiva, o que levou Platão a criticá-la severamente em diálogos como *Górgias* e *O Sofista*. Por conseguinte, instaura-se a polarização gnosiológica socrático-platônica frente ao pragmatismo sofístico, irrevogável e irreconciliável.

Não se pode negar, contudo, que os sofistas exerceram um papel relevante ao introduzir um novo paradigma formativo, em resposta às “exigências” do contexto político da Atenas democrática. Importa lembrar, contudo, que a *pólis* não foi marcada apenas pela democracia, mas atravessou diferentes regimes (como outras *póleis*) de formas aristocráticas e oligárquicas a tiranias, até alcançar o nível que consolidou o espaço da palavra como instrumento central da vida pública. Foi nesse estádio histórico-cultural que surgiu a demanda pela formação do cidadão-orador. Assim, os sofistas se proclamavam os ensinadores de virtudes, tais como de argumentação e persuasão, preparando os jovens atenienses para atuar com eficácia na arena política. Ainda que essa formação fosse criticada por filósofos como Sócrates e Platão por seu caráter erístico e superficial, voltado mais para a eficácia pragmática do que para a busca da verdade, ela respondia às demandas de um regime que dependia da participação ativa dos cidadãos, capazes de convencer ou silenciar adversários pela força do discurso.

Assim, a transformação em relação a formação que acompanhou a ascensão das *póleis* e a ampliação da participação democrática não deve ser vista como um processo linear, no qual um fator necessariamente precede ou sucede a outro. Em vez disso, trata-se de um movimento dinâmico, no qual as exigências da comunidade propiciaram a educação dos helênicos em uma nova vertente de virtude, ao mesmo tempo que sedimentaram a organização política em resposta à mudança espiritual desse período. Em síntese, a educação – como vimos acima – passou a desempenhar um papel diferente na formação do homem para atuar nas decisões públicas e no jogo político das cidades. No entanto, essa concepção encontrou na filosofia de Sócrates e Platão, uma de suas principais opositores.

Durante o período clássico, além da influência da sofística, consolidou-se uma visão de *areté* essencialmente diferente: a concepção socrático-platônica. Essa perspectiva provocou uma ruptura em duas direções. A primeira se refere à gnosiologia, ou seja, à investigação do conhecimento, na qual, as respostas que antes estavam de certo modo fechadas, por estarem

baseadas em pressupostos mitológicos ou relativistas em torno da opinião, passam a ser claramente desenvolvidas como raciocínios filosóficos conceitualmente estruturados em um eixo ontológico (relativo ao ser em sua essência) e epistemológico (relativo à validade e aos critérios do conhecimento). Sócrates e Platão reivindicam uma abordagem filosófica que não se limita a convenções ou persuasões momentâneas, mas que busca um saber em unidade universal e necessário.

A segunda é a contraposição aos sofistas. Sócrates e Platão, foram os primeiros a romperem com as limitações colocadas pelos eristas (Reale, 2022). Que, de forma insidiosa, tentavam sustentar uma compreensão do conhecimento baseado no ceticismo e na manipulação retórica. Eles desafiaram essas restrições, abrindo caminho para uma reflexão ascética e ampla sobre a natureza do saber.

Além da perplexidade de Sócrates, relatada por Xenofonte, quanto àqueles que lucram “mediante a profissão de virtude” (*Mem. Soc.*, Liv. I, 2, 7), há uma objeção explícita ao modo como os sofistas direcionam a formação dos jovens atenienses para o sucesso político, pautando-se exclusivamente na retórica e na persuasão. Sócrates e Platão examinam e refutam essa prática, sustentando que a função precípua da retórica não passa de uma “adulação” capciosa (Platão, *Gór.*, 461b – 481a), além de atribuir aos seus ensinadores como arautos do esvaziamento filosófico. Ademais, ao contrário dos sofistas, eles priorizam uma formação – como já mencionado – voltada à excelência, orientada pela guisa da razão e fundamentada em princípios morais, éticos e de justiça.

Nessa perspectiva, a abordagem socrático-platônica sobre a virtude não se limita a preparar o cidadão para a vida pública. Platão concebe a *areté* como um estado de excelência moral e intelectual que transcende os objetivos políticos imediatos. Para eles, a formação é, simultaneamente, uma arte política e um processo de desenvolvimento⁵³ da alma, equilibrando suas diferentes partes e guiando-a em direção à verdade e à justiça, tendo como finalidade última o *Bem* supremo.

O conceito de Bem (*agathós* – ἀγαθός), em *A República*, assim como em outras obras de Platão, é possível encontrar fragmentos dessa ideia dispersos em suas reflexões. Para um leitor menos experiente, há o risco de não conseguir sequer penetrar nos umbrais do pensamento filosófico socrático-platônico. Uma vez que, habitam no limiar do incógnito da linguagem hodierna, por consequência, oferece diversas abordagens a depender de uma série de fatores⁵⁴,

⁵³ O verbo aqui empregado alude literalmente ao sentido de cultivar, dar cultura, tornar melhor, melhorado.

⁵⁴ Os fatores são, em essência, as particularidades de cada estudioso, pesquisador, filósofo ou mesmo leitores sem finalidade didático-formativa. As interpretações dependem do crivo individual e do material disponível, em que

mas que, à primeira vista, podem parecer desconexas ou até equivocadas. Reale (2022), por exemplo, comprehende o *Bem* como uma analogia de ser o próprio sol, ainda que haja indícios de que, na própria obra, o sol seja mais uma metáfora, importante na alegoria da caverna, como o princípio ordenador e fonte de inteligibilidade no pensamento socrático-platônico; a luz que aclara o correto caminho para o *Bem*, do que o próprio bem em si.

Portanto, a esfera celeste flamejante é o ponto de órbita, que “[...] governa tudo na região visível” – Diz Platão (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 576c), ao passo que a ideia de *Bem* habita a região do inteligível sendo acessado pela alma que ascende pela virtude ideal. Essa leitura, portanto, não está errada, pois enfatiza o papel estruturante do *Bem* dentro da hierarquia ontológica e epistemológica socrática-platônica, ainda que possa ser examinada e enriquecida com outras interpretações valiosas.

O *agathós*, não é apenas um conceito metafísico, mas a própria finalidade da formação, pois, conforme sustenta Platão, apenas aqueles que ascendem à contemplação do inteligível podem governar a si próprios ou a cidade com justiça. O *Bem* é a meta última tanto no homem quanto da *pólis* ideal⁵⁵ de Platão, sendo a contraposição direta à *hýbris*, ou seja, ao descomedimento. O bem supremo está intrinsecamente ligado à isonomia, que simboliza a justa proporção de todas as coisas e a ideia de Uno. Seguindo essa linha de pensamento, seu oposto, naturalmente representa o maior dos males:

Então não constituirá o primeiro passo rumo ao entendimento indagar de nós mesmos o que julgamos ser o maior bem para a concepção de um Estado e o bem visado pelo legislador quando esse cria as leis e o que é mal? E apurar se o sistema que acabamos de estabelecer se ajusta às pegadas do bem e não se ajusta àquelas do mal? [...] Há mal maior de que saibamos para um Estado [a tradução considera a palavra estado] do que aquele que o frágil e o torna múltiplo em lugar de uno? Ou bem maior do que aquele que o integra e o torna uno [...] (Platão *Rep.*, Liv. V, 462a – b, grifo e comentário em colchetes próprios).

A ideia de Uno, como compreendida pelos helênicos, é uma questão metafísica que lida com a multiplicidade derivada do princípio primeiro (Reale, 2022). Platão, evidentemente, não escapa da esteira dos pensadores que o precederam, valendo-se de suas concepções tanto para

as traduções podem ser uma barreira significativa. A própria Bíblia cristã exemplifica as tempestades do tempo em relação a obras antigas e suas diversas traduções e interpretações.

⁵⁵ Embora Platão acredite, por um tempo, que seja exequível a sua *pólis* ideal, é evidente, que na prática se mostrou remoto ao alcance dos cidadãos helênicos, inclusive do homem moderno. O próprio filósofo afirma que essa cidade. “[...] só existe [*en lógois*] em teoria, pois não creio que ele (a tradução original de Edson Bini, considera a palavra estado) exista de fato em qualquer parte da terra.” Frag. 592b; Cf. Platão, *Rep.*, Liv. IX.

refutá-las quanto para reelaborá-las à sua própria maneira. Um exemplo disso é a ideia do Uno, presente no pensamento de Heráclito⁵⁶, que aborda a unidade e a ordem.

No pensamento socrático-platônico, esse conceito mantém seu caráter metafísico, mas se expande com uma dimensão formativa e também *metamatemática*⁵⁷, envolvendo as forças em movimento de contraposição que governam a multiplicidade dos seres no plano sensível e inteligível. Com efeito, essa relação, entendida como uma realidade em si e estrutural, implica que um dos elementos não pode ser autossuficiente sem o outro (no início do capítulo mencionamos a ideia de bem e mal e a necessidade do contraposto colocadas por Platão). Assim, a ideia de polaridade reflete que a realidade se forma a partir de dois princípios, de modo que “[...] cada um deles é *um*” (Platão, *Rep.*, Liv. V, 478a), que se condicionam mutuamente em sua essência.

Esses princípios, portanto, na concepção socrático-platônica, não podem ser captados pelas artes da medição, pesagem ou cálculo. O instrumento adequado para mensurar essa Ideia, como afirma Sócrates, é a palavra, pois é por meio dela que se julga a justiça e a injustiça, a virtude e o vício (Platão, *da Justiça*, 373d) de modo verdadeiro, quando determinados pelo artífice do conhecimento cognoscível.

Para tanto, Reale (2022) explica que o Uno é “in-determinado” e “in-definido”, é oposto, é a diferença, sendo algo que transcende o ser. Mais especificamente, no pensamento socrático-platônico, refere-se à unidade, não somente do “um” operacionável, mas do equilíbrio suprassensível, ou melhor dizendo, no sentido helênico, *eudaimonia* (*εὐδαιμονία*), que devem governar tanto a alma humana quanto a *pólis*. O princípio primeiro é o absoluto das partes em um todo coeso, onde cada elemento exerce sua função de forma ordenada (*cosmo*) e equilibrada. Na cidade, isso significa que todas as classes e instituições devem atuar em conjunto para o bem comum, promovendo a justiça e evitando a fragmentação, considerada o mal maior.

A rigor, Sócrates adverte que a particularização dos interesses conduz à dissolução política, pois rompe o sentimento de unidade que deveria sustentar o bem comum. À medida que se fortalece o cônico do “meu” e do “não meu”, o que deveria ser comum torna-se alheio (Platão, *Rep.*, Liv. V, 462c). Tal ruptura é comparável à enfermidade de um corpo cujo organismo, que antes integrava corpo e alma num mesmo sistema vital, se fragmenta. Cada parte, então, se rebela, perde o princípio de governo interior, e aquilo que outrora funcionava em harmonia colapsa: o corpo adoece, o *caos* se instala, e a enfermidade se alastrá, comprometendo o todo. Sob essa ótica, tanto o homem quanto a cidade, privados de um

⁵⁶ Heráclito de Éfeso (500 – 450 AEC), foi um filósofo pré-socrático.

⁵⁷ Ideia desenvolvida no diálogo *Teeteto* (do conhecimento).

princípio unificador, mergulham na desordem (*caos*), e o destino dos governantes e governados torna-se a incerteza, a perda de orientação, e a falência da ordem comum.

O princípio examinado por Platão no *Timeu* tem origem em uma narrativa mito-cosmológica anterior ao vocabulário da filosofia clássica, mas nele é reelaborado como reflexão racional acerca do cosmos, em sua dimensão ontológica. A noção de universo surge como natureza de todas as coisas, concebido como um todo ordenado. Nesse horizonte, o “Demiurgo” é teorizado como artífice que, a partir do *caos* primordial, estabelece a ordem, pois “[...] trouxe-o de um estado desordenado a um ordenado, considerando a ordem em todos os aspectos melhor que a desordem” (Platão, *Tim.*, 30a).

Para Platão, o universo constitui uma entidade única, formada pelo elo de três instâncias, sendo o terceiro o intermediário que compõe o corpo do cosmos. Tal entidade é dotada de alma, pois carrega em seu funcionamento a inteligência, e seria impossível que algo inteligente existisse sem alma (Platão, *Tim.*, 31b). Sendo perfeito, suas partes são movidas pela indissociabilidade e pela proporção exata, de modo que:

[...] aquilo que contém a totalidade dos seres vivos inteligíveis jamais poderia admitir um segundo. [...] todos eles se revelando como tendo necessariamente a mesma relação recíproca e, sendo intercambiáveis, formarão uma unidade (Platão, *Tim.*, 31a – 32b)

Assim, retornamos ao ponto anteriormente estabelecido. O Uno é sinônimo de conhecimento universal, imutável, de ordem, isonomia e equilíbrio; ele reflete o Bem supremo, que transcende o plano sensível e se aproxima do inteligível, onde as verdades “em si e por si” residem no “um”. Sua estrutura hierárquica se justifica quando compreendemos que o inteligível permanece idêntico a si mesmo (*to autó – ταὐτόν*), não dependendo, por sua vez, da contingência própria do sensível (Platão, *Tim.*, 27d – 38b).

A ideia de algo previamente determinado desde sempre (*proorēménōn aeí – προορημένον ἀεὶ*)⁵⁸ pertence exclusivamente ao domínio do inteligível, pois somente ali há forma da permanência. Nesse ínterim, é necessário advertir que conduzir tal noção a uma interpretação invariavelmente orientada pela ideia de predestinação nos afasta de modo

⁵⁸ A expressão *προορημένον ἀεὶ* não deve ser entendida, no horizonte platônico, como predestinação ou fatalismo, mas como determinação ontológica própria do plano inteligível. Como observa Thomas M. Robinson, a prioridade do inteligível sobre o sensível implica que as estruturas fundamentais do ser e da alma não pertencem ao devir, mas precedem toda manifestação empírica. Assim, o “previamente determinado desde sempre” refere-se ao estatuto das Formas e às condições ontológicas da racionalidade da alma. Tal determinação aplica-se ao domínio das Ideias, ao passo que, no plano sensível, o ser permanece necessariamente submetido ao devir. Cf. ROBINSON, Thomas M. *Plato's Psychology*. 2. ed. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

significativo do real esclarecimento filosófico. Platão, contudo, não formula uma doutrina da predestinação; trata-se, antes, de uma determinação ontológica, e não moral ou teológica.

Desse modo, a dimensão física (sensível) configura-se como o princípio segundo, o “dois”, que expressa a fragmentação e a multiplicidade. Contudo, ainda que distintos, Uno e múltiplo são, em natureza, intercambiáveis, e é precisamente nesse elo que o homem encontra a via de sua elevação. Sendo o ser imagem do cognoscível, ele próprio o é em natureza: um e, ao mesmo tempo, múltiplo. Pois, em si mesmos, nós, enquanto seres humanos, carregamos em nossa complexa constituição a própria complexidade da entidade primordial, dotados de *caos* e *cosmo*, necessitados do direcionamento primordial no cântico cósmico originário do movimento incessante da geração e da degeneração.

Ao orientar-se pelo paradigma perfeito, deve buscar tornar-se melhor, conhecendo, aprendendo, ou melhor, inteligindo o real à luz da razão. Esse movimento formativo não se dá por acaso, mas por referência a um paradigma imutável, como indica Platão ao afirmar que o artífice “[...] ao criar sua forma e função, conserva seu olhar, empregando um modelo, no que é perpetuamente imutável” (Platão, *Tim.*, 28a).

Quando Platão resgata o mito, no Uno, uma cosmologia herdada, não o faz como recurso literário fortuito, mas como método formativo e filosófico. Seus diálogos, ainda que de leitura mais acessível que tratados sistemáticos posteriores, não se reduzem a leitura didática: carregam densidade conceitual, exigindo do interlocutor o exercício da dialética, herança socrática que constitui o motor do pensamento. Esse movimento não visa apenas à exposição retórica, mas à investigação do ser em sua essência. A ontologia, nesse horizonte, torna-se o eixo que sustenta a reflexão sobre a existência, a natureza humana e a distinção entre o real e o aparente. A partir daí, desdobram-se as demais dimensões do pensamento socrático-platônico (epistemológica, política, ética, moral e até mesmo psicológica) todas hierarquicamente integradas na concepção de conhecimento que Platão defende.

Nesses limites, o mito surge como recurso alegórico quando as palavras já não alcançam a realidade inteligível. Há coisas que o campo semântico humano não exprime de modo imediato; por isso, Platão amplia o discurso, transformando a narrativa mítica em veículo metafísico. Nesse ponto, o pensamento filosófico se mostra audaciosa: enquanto a ciência se detém diante de suas próprias fronteiras metodológicas, a filosofia ousa pensar o suprassensível, reivindicando autoridade para interpretar aquilo que escapa à percepção empírica. Platão, portanto, instrumentaliza a cosmovisão sem suspender a razão, mas ampliando seu alcance, de modo a permitir que o inteligível se torne ao menos figurável. Como explica Reale (2022, p. 28):

Platão confere à força do mito a tarefa, quando a razão chega aos limites extremos de suas possibilidades, de superar intuitivamente esses limites, elevando o espírito a uma visão, ou, ao menos, a uma tensão, que se pode chamar de metarracional. [...] é um mito que, ao ser criado, simultaneamente é desmitizado, vindo do próprio *logos*, despojado de seus elementos fantásticos, para fazê-lo manter apenas os poderes alusivos e intuitivos.

É o ininteligível que, recoberto por camadas simbólicas, funciona como chave auxiliar para transitar do indecifrável ao inteligível, abrindo caminho à compreensão. Na psicanálise moderna, algo análogo se encontra na noção de arquétipo: imagens simbólicas que não se exprimem de modo literal na consciência, mas pertencem à dimensão do inconsciente, sendo interpretadas pelos complexos como conjuntos de representações relacionais destinados a explicar certos fenômenos.

Nessa acepção, reconheçamos que nossa forma não é ideal. Carregamos em nós elementos do Uno e do múltiplo, mas apenas de modo imperfeito. Contudo, participamos, pela possibilidade intercambiável (por reminiscência), do paradigma do que é perpetuamente imutável; contudo, enquanto microcosmos, permanecemos no estádio do vir a ser. Somos aquilo que é tangível, possuímos corpo, sepulcro da alma, e estamos vinculados ao inteligível apenas por frágeis elos de memória e de *logos*. Assim, ficamos expostos ao sensível, fadados às opiniões e às fragmentações da verdade, distantes da essência do Uno em si e por si, se não nos direcionarmos ao caminho do Bem:

Penso que temos que começar com a seguinte distinção: o que é aquilo que sempre é e não tem *vir a ser* e aquilo que é *vir a ser* e jamais é? Um desses é apreendido pelo pensamento graças ao discurso racional, visto que é sempre uniformemente existente; quanto ao outro, constitui objeto da opinião graças à sensação irracional, visto que se mantém num processo de transformação (o *vir a ser*), perece e nunca é realmente. Por outro lado, tudo quanto vem a ser necessariamente vem a ser devido a alguma causa, pois na ausência de uma causa a consecução do *vir a ser* é impossível para qualquer coisa. [...] há uma questão que requer ser respondida em primeira instância, a saber, se sempre existiu, não tendo um princípio, ou se passou a existir (*vir a ser*) a partir de um princípio. A resposta é que veio a ser. De fato, ele é visível, tangível e possui um corpo, estando tudo isso vinculado ao sensível; ora, 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 (Platão, *Tim.*, 28a – 29a).

Em termos da faculdade dos seres em relação ao conhecimento, os múltiplos, ironizados por Platão como “intermediários errantes”⁵⁹ (Platão, *Rep.*, Liv. V. 479d), situam-se como um fator intermediário entre a opinião e o cognoscível. Embora não ocupem o ponto mais baixo da

⁵⁹ (*tò metaxy planetòn – τò μεταεύ πλανητòν*), em proximidade com o termo, algo como não fixo, mutável, não universal ou cognoscível.

hierarquia do conhecimento socrático-platônica (este seria a ignorância), tampouco pertencem ao domínio do verdadeiro *gnōsis*, pois permanecem estagnados no meio do caminho, e contradizendo a fala de Hesíodo, a metade não vale mais que o todo⁶⁰. Esses, estão, portanto, no passo do que não é realmente conhecido. E não é de bom tom filosófico, trilhar o caminho da ambiguidade, pois, por essência, ela é obscura.

Nessa acepção, Sócrates explica que aqueles que se dizem conhecedores de algo sem submetê-lo a um exame rigorosamente filosófico estão, na verdade, apenas opinando sobre algo “que não é”, afirmado, contudo, “que é” (Platão, *Rep.*, Liv. V, 479b). São como aqueles que se deixam guiar por sentidos dúbios, semelhante ao enigma do “eunuco e o morcego, como interessante exemplo, que aproximadamente se conta assim⁶¹: Certa noite, um homem, mas não um homem, viu e não viu um falcão, mas não um falcão, em um salgueiro choroso que não era salgueiro, e lançou-lhe uma pedra, mas não uma pedra.

E o que se aprende com essa charada? O eunuco não é um homem; sendo míope, não viu com clareza; não se tratava de um falcão, mas de um morcego, pois como haveria uma ave diurna de estar à noite em um arbusto que nem mesmo era um salgueiro choroso? E o que lançou não era uma pedra, mas terra. Tudo era aparência. Tudo era equívoco. É justamente dessa estirpe que Platão se distancia, aqueles cujas visões não se orientam pela clareza do Bem, do Belo, do Bom, do Nobre e do Justo não possuem verdadeiro conhecimento, têm, no máximo, opinião. E como tal, permanecem na penumbra do que parece ser, sem jamais alcançarem o que é em essência.

Decerto, o Uno representa a convergência de todas as forças e faculdades em relação ao *Bem*, enquanto a dispersão e o descomedimento, expressos pela *hybris*, são as forças que conduzem à desordem e à degeneração, tanto no homem quanto na cidade. Portanto, a utopia socrático-platônica se configura como uma tentativa de equilibrar o que é desigual, tomando como paradigma a formação ideal de *areté*, a qual é concebida a partir de um plano superior. Nesse plano, por meio do artifício da razão, busca-se produzir no mundo uma transformação que transcende a mera experiência sensível.

Essa transformação visa, no sentido ascético, ordenar o que essencialmente se encontra em barafunda, harmonizando suas multiplicidades (que no plano sensível é uma desigualdade

⁶⁰ Hesíodo diz a seu irmão, Perses, “Tolos! Não sabem o quanto a metade vale mais que o todo.” Frag. Proêmio, 27 – 41, Cf. HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

⁶¹ Platão ressignifica esse enigma para ensinar o conceito de Uno, de conhecimento e da ambiguidade que decorre da multiplicidade, um modo pelo qual faz seu Sócrates oferecer uma imagem da “forma” ideal, imutável do que é verdadeiro, em contraposição ao que é apenas aparência. Tomamos aqui a liberdade poética de alterar a forma de narrar esse mesmo enigma, mantendo, contudo, sua essência conceitual. Cf. *Rep.*, Liv. V, 479c – d.

estrutural) a partir de um exemplo que se espelha no conceito de Uno. Assim, justifica-se a necessidade de, como explica Reale (2022), encontrar maneiras de introduzir ordem onde há desordem, consolidando uma visão de realidade que almeja a convergência entre o plano ideal (cognoscível) e o mundo sensível (factual). Haja vista, na visão de uma cidade ideal, a formação moral, ética e intelectual é essencial para o desenvolvimento de cidadãos virtuosos que possam contribuir para uma convivência entre pessoas justas.

Como já citamos, Platão critica a visão sofista por considerá-la superficial e utilitarista, (logo sem propósito com o esclarecimento e o estabelecimento da verdade), argumentando que suas explicações são díspares e não respondem a nada, além de ignorarem a verdadeira natureza humana e suas potencialidades mais elevadas (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 518d – e).

Essa divergência fundamental entre o saber verdadeiro e o conhecimento aparente é precisamente o que distingue a filosofia socrático-platônica da sofística. Enquanto o filósofo busca a cifrar a essência das coisas, elevando-se do sensível ao inteligível, o sofista limita-se a um jogo de sombras e ilusões, titereiros oníricos das opiniões e aparências sem jamais alcançar o cerne. Por isso, Platão os define ironicamente como parodiadores da realidade, que imitam o saber sem possuí-lo (Platão, *Sof.*, 231c – 242b).

Por isso, seu ideal educativo não se restringe à formação no viés de conhecimentos técnicos ou habilidades retóricas. Ele rejeita a noção de que a formação consista na inversão da hierarquia entre alma e corpo, isto é, na subordinação da alma racional aos apetites do corpo. Tal saber aparente, fundamentado apenas em impressões sensíveis, é típico de uma educação ilusória, que se afasta da verdade. Na hierarquia da alma e do corpo, devemos apontar a seguinte explicação:

Relativamente à alma, embora estejamos agora a descrevendo depois do corpo, isso não significa que o deus a concebeu como sendo mais jovem do que o corpo, de fato, ao uni-los, não teria permitido que os mais velhos fossem governados pelos mais jovens. [...] O deus, contudo, criou a alma para ser mais velha do que o corpo, sendo a ele anterior na geração (vir a ser) e superior em virtude, visto estar destinada a ser senhora e governar, a ele a ser governado (Platão, *Tim.*, 34c, grifo próprio).

Não somente, o filósofo ateniense, chama-se vivo, alma e corpo conectados em relação mútua de equilíbrio. Ele se fia na ideia de que a formação deve nutrir as virtudes da alma em equilíbrio com as do corpo, *pari passu* que, sobre essa defesa – diz Sócrates a Fedro em um gesto de advertência que a alma é “[...] um bem acima do qual nada entre os homens nem entre os deuses é na verdade mais precioso nem jamais o será” (Platão, *Fed.*, 241c). Desse modo, sem dúvida, esse equilíbrio não é alcançado de forma imediata, mas pelas vias do “hábito e da

prática” constante (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 518e). A formação do ser humano, para a justiça e o Bem do inteligível, é um processo qualitativo e gradual que exige dedicação e disciplina.

É nesse horizonte que Freire (2025) identifica em Platão uma “pedagogia da essência”, cujo objetivo é conduzir o ser humano a realizar-se naquilo que deve ser ou vir a ser, em um movimento de transcendência de si próprio – “A essência deve determinar como ele deve ser” (Freire, 2025, p. 36). A formação, conforme a autora, é o meio pelo qual o homem participa do mundo ideal e alcança a verdade de sua própria essência.

Em linhas gerais, as coisas nobres que habitam o inteligível devem ser alcançadas por intermédio de uma formação ideal, com efeito, deve guiar a alma em direção à verdade superior, subordinando os impulsos bestiais à *phýsis* humana, e, idealmente, aproximando à natureza divina (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 589d). Esse processo educativo tem como objetivo final a formação de cidadãos em comum – capazes de viver de acordo com os princípios da razão, da justa proporção, contribuindo para a construção de uma cidade justa e bem ordenada:

Essa vida em comum precisa ser pensada e construída à luz da razão que interroga o sentido da vida coletiva, pública, a ética e a política, tendo em vista a compreensão daquilo que é, do ser, da Ideia, do conceito, e a realização da vida excelente, comedida, da justa medida, *métron*, da igualdade, da justiça e da felicidade (Coêlho e Guimarães, 2012, p. 325).

Esse é o núcleo formativo não só socrático-platônico, mas helênico, que, embora tenha mudado ao longo dos séculos e enfrentando divergências entre filósofos, permanece como o cerne da Paideia: elevar a existência humana, no sentido superlativo, para a excelência e a virtude. Já vimos que para Platão, a virtude ideal, não pode ser alcançada sem uma formação integral que propicie tanto a excelência moral, ética e intelectual, orientando o ser para o bem comum e a vida virtuosa.

Nesse sentido, a *areté* socrático-platônica apresenta duas frentes interligadas: uma concepção ética, voltada para o cuidado da alma, e uma perspectiva política, fundada no princípio da cidade ideal. A primeira enfatiza a formação moral e justa do homem, cultivando a introspecção e a busca contínua pela excelência interior. Trata-se de uma defesa délfica do autoconhecimento (conhece-te a ti mesmo), em que racionalidade e virtude são indispensáveis ao equilíbrio da alma, e a formação é condição para alcançar a liberdade em relação ao estado de ignorância. Sócrates reconhece ser inexequível ao homem conhecer todos os mistérios do universo – saber talvez reservado apenas aos deuses –, mas é justamente da consciência dessa limitação que extrai o princípio que legitima seus argumentos. Assim, em sua odisseia intelectual, apresenta-se aos magistrados como exemplo do alcance humano do conhecimento,

denunciando o nulo valor da pretensa sabedoria dos que se julgavam sábios (Platão, *Apol.*, 23a – b).

A segunda frente é a política. No contexto do período clássico, conforme já discutido, Platão a percebe como degenerada, o que é evidenciado pela afirmação de Sócrates de que ele era um dos poucos atenienses preocupados com a arte política e o único entre os seus que a praticava de maneira autêntica (Platão, *Gór.*, 521d). Para Platão, a política não pode ser reduzida a um jogo de retórica ou ao exercício do poder, mas deve ser entendida como a extensão da arte do desenvolvimento da alma, cujo objetivo é conduzir os cidadãos à excelência ética, moral e intelectual.

Assim, uma *pólis* ideal só pode ser construída por cidadãos justos e virtuosos, pois o equilíbrio depende diretamente do aperfeiçoamento de cada um que pensa na dimensão do todo. A excelência dos cidadãos, portanto, é condição impreterível para a edificação de uma cidade justa e bem ordenada, alicerçando o ideal moral humano no conceito universal de virtude. Nessa perspectiva, a justiça não é apenas uma convenção da comunidade ou um meio para estabilizar as relações humanas, mas sim um princípio fundamental e universal, intrínseco à própria estrutura do ser.

Desse modo, o homem justo é aquele que personifica a justiça de maneira “em si e por si”. Essa pessoa justa age conforme os princípios da deusa *Thémis*, buscando constantemente alinhar suas ações com a natureza da deusa juntamente com a moral e a ordem, sob o comando da deusa *diké*. É nesse contexto que a justiça se estabelece na lei de *Adrasteia* (*Ἄδραστεια*)⁶², como uma regra comum e superior a todos, tomando emprestado o vocabulário de Píndaro, “O rei de todos é a lei” (*ho nómōs pántōn basileus – ὁ νόμος πάντων βασιλεὺς*)⁶³. Todavia, essa norma, ainda que sagrada em seu princípio, não é estática; no plano sensível, está sujeita à racionalização, à discussão e à modificação por meio de decretos humanos, desde que preservada o equilíbrio e a justiça em seu sentido mais elevado.

Sem dúvida, as idealizações das qualidades do homem justo no pensamento socrático-platônico também se fundamentam em ideais paradigmáticos. Como vimos anteriormente, a transição do plano das ideias para a realidade é sustentada por paradigmas e exemplos que aspiram à virtude por meio da imitação (*mímesis*), a mimese do inteligível. Em outras palavras, há uma busca por inteligir sua essência no mundo sensível, ainda que sem jamais concretizá-la

⁶² É a personificação da suprema ordem, cuja determinação nem deuses ou homens podem escapar.

⁶³ Verso do poeta lírico Grego, Píndaro, nascido na Beócia em 518 AEC e morto em Argos em 438 AEC. Esta ideia pressupõe o conceito de que a lei é suprema e deve ser respeitada por todos, um princípio que era fundamental na comunidade helênica. Utilizada a Edição bilíngue. Transcrição da escrita para a dissertação utilizando o Teclado Grego Online; link de acesso: <https://mykeyboard.org/pt/grego/#>

plenamente. Essa constatação, porém, não implica em estagnação; ao contrário, exige que o homem se coloque em movimento nessa jornada de aperfeiçoamento de si. Tal dinâmica pode ser pensada no horizonte do devir (*gignesthai* – *γίγνεσθαι*).

Vale abrir um parêntese explicativo; além do ideal paradigmático homérico, que pressupõe uma *Paideia* pautada pela imitação, cujo valor contrasta com os preceitos socrático-platônicos. No exemplo mítico-heróico, a formação pela *mimesis* se aproxima do que aqui denominamos efeito *Dionísio*⁶⁴. Por efeito *Dionísio* entendemos a experiência de dissolução da consciência do “eu” particular em um movimento coletivo de exaltação, característico dos festivais em honra ao deus, nos quais a percepção do homem sobre si e sobre o mundo ao redor era intensamente alterada. Trata-se, pois, de um estado simbólico que favorece a repetição, a catarse e a fusão com imagens arquetípicas, mas não conduz necessariamente à reflexão racional.

É nesse sentido que o ideal formativo mimético no paradigma arcaico se assemelha a esse efeito: uma participação afetiva e imediata, marcada pela intensidade e pela imitação, mas sem ultrapassar os limites da aparência. Em Platão, ao contrário, o ideal mimético é uma derrogação da forma homérica; é a defesa do exemplo que aparece apenas como um arcabouço inicial para a construção de seu conceito de virtude. No pensamento socrático-platônico, a imitação não pode ser nem o início nem o fim do processo formativo, uma vez que a *mimesis*, entendida como cópia superficial, não carrega nem suporta a complexidade filosófica necessária para abordar os planos do ser e do conhecimento em sua essência.

Assim, a *mimesis* pela *mimesis*, enquanto imitação, limita-se a ser uma reprodução da superfície, um esboço impreciso de uma realidade muito mais complexa, na qual o imitador não detém nenhum conhecimento valioso do que imita (Platão, *Rep.*, Liv. X, 602b). Logo, é a imitação do que parece ser, e não do que é. No contexto formativo do período arcaico, essa imitação se orientava pelo abstrato, correspondendo à imaginação, uma tentativa inicial de compreender o cosmo, aliada à crença. Platão, porém, vai além, pois, propõe um movimento que hoje chamaríamos de interpretação, um exame analítico, suprassensível e psicológico, uma *anamnese* (*ἀνάμνησις*)⁶⁵ que desvela camadas do saber já sabido, buscando verdades ou, ao menos, as possibilidades do conhecimento, por meio do procedimento dialético e maiêutico.

⁶⁴ *Dionísio*, deus helênico do vinho e da dança; patrono do teatro grego antigo, onde tragédias e comédias eram encenadas durante seus festivais.

⁶⁵ Na filosofia socrático-platônica, a memória (*anamnese* – *ἀνάμνησις*) como raiz ou possibilidade do conhecimento, refere-se ao processo de recordação ou lembrança das Ideias e conhecimentos que a alma já possui. É o pressuposto de que aprender é, na verdade, parturição ou recordação (maiêutica) do que já sabemos de vidas anteriores.

Reale (2022) explica que Platão divide o conhecimento em diferentes níveis, vinculados aos planos do ser: o sensível e o inteligível. Dessa forma, se existem dois planos do ser, há também dois níveis de conhecimento que se desdobram em uma hierarquia. No topo, encontra-se a intelecção, que representa o conhecimento do pleno do *Bem*, o cognoscível. No nível intermediário, há a transição da opinião para a ciência que é subdividida em conhecimento médio. Já na base, encontram-se os níveis inferiores do conhecimento, relacionados à imaginação e crença, o incognoscível.

Nesse processo, a pessoa, inicialmente em um estado de devir, domínio do sensível, no qual o homem incompleto é o ser de não ser, percorre esses graus de conhecimento por meio da formação orientada pela busca da *areté* ideal. Esse fluxo contínuo de desenvolvimento transcendente reflete tanto a aproximação ao ideal de virtude, simbolizando o crescimento e a realização, quanto o distanciamento dele, que representa a degeneração. À medida que o cosmo sensível expressa sua própria natureza, e o homem à supera, ele participa da “Ideia” cognoscível, tornando-se parte do que é inteligível e acessível à razão.

Esse devir, em seu peso ontológico, exprime o movimento fundamental do homem em direção ao vir a ser. Não se trata apenas de uma sucessão temporal ou de uma transformação exterior, mas do processo pelo qual o ser humano passa a existir em sentido pleno, à medida que sua alma se aproxima da ordem do inteligível. O vir a ser, portanto, não é simples mudança, mas acesso gradativo ao que verdadeiramente é, em outros termos, a realidade que permanece estável e eterna, em contraste com o fluxo mutável das aparências sensíveis.

Em Platão, contudo, essa função ontológica e epistemológica revela a interconexão entre os planos sensível e inteligível, criando uma comunhão entre ambos e destacando a participação do sensível na ordem maior das Ideias. Assim, o homem justo e virtuoso busca constantemente alinhar-se a essa ordem superior, ainda que ciente de que a perfeição do munda das Ideias jamais poderá ser totalmente replicada no mundo sensível, então faz desse plano seu paradigma de *areté*.

No entanto, a formação para o ideal de virtude socrática-platônica levanta um real enigma da Esfinge para esse capítulo: de como se adquire essa *areté* ideal?: se pode ser ensinada, adquirida por meio do exercício, inata ou acessada de outra maneira. Para esta questão, façamos como *Mênon*⁶⁶ ao indagarmos Sócrates: “[...] a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire

⁶⁶ Mênon é um personagem de um dos diálogos de Platão e reflete questões filosóficas sobre a natureza da virtude.

pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?” (Platão, *Prot.*, 70a).

Diante da complexidade da questão aporética apresentada por *Mênon*, a priori, Sócrates admite não saber o que é a virtude, frustrando a expectativa do interlocutor. No entanto, esse desconhecimento não é absoluto, ao contrário, faz parte do movimento dialético socrático, de geração e nascimento de um saber latente. A Ideia de virtude já habita o âmago da alma, mesmo sem ensino. O essencial é reconhecer a ausência de conhecimento pronto e estático, o que gera um verdadeiro desejo de (re)aprender (Platão, *Mênon*, 71b – 85c). Portanto, a dificuldade que pavimenta o caminho para o argumento mostra que o lógico é pensar primeiro o que é a *areté* para a posteriori discutir sua ensinabilidade (Platão, *Prot.*, 316c).

Para compreender as propriedades e características de algo, ou seja, aquilo que realmente é, torna-se necessário conhecer os elementos que tornam exequível a sua definição. Não basta identificar cada coisa por simples nomes ou por suas qualidades aparentes; é imprescindível aproximar seu ser em essência (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 533a). Vale dizer, que essa abordagem contrasta com uma perspectiva retórica céтика, digamos, entre parênteses, como a do materialismo herdado pelos estóicos a partir de Antístenes⁶⁷, que se apoia no nominalismo.

Certamente, o nominalismo aplica-se àquilo que é prático e visível, ao “aqui e agora”: por exemplo, ao observar um cavalo, suas qualidades equinas são suficientes para que o nome “cavalo” descreva o objeto. Assim, no contexto do diálogo do *Mênon*, também em outros diálogos⁶⁸, a ideia material passa longe de oferecer uma explicação razoável para examinar questões em qualidade e essência. Consequentemente, não é possível afirmar se a virtude é ensinável sem saber o que realmente é, qual a sua essência, pois diz Sócrates, que “[...] é preciso conhecer as coisas em si mesmas e não por seus nomes” (Platão, *Crát.*, 439b). Afinal, um nome é apenas um nome, uma palavra; e o que de fato importa não é a unidade sonora de letras e sílabas em si mesma, mas aquilo que ela indica, isto é, o sentido que remete à essência da coisa nomeada.

Devemos, portanto, ao examinar os nomes, as palavras e aquilo que realmente designam, lançar um olhar menos suscetível aos preconceitos dos sentidos e mais atento à essência das substâncias que se ocultam sob os signos. Usando o mesmo exemplo acima citado,

⁶⁷ Antístenes, filósofo ateniense nascido por volta de 445 AEC. e falecido em 365 AEC., é o fundador da filosofia cínica e foi discípulo de Sócrates.

⁶⁸ Cf. *Filebo*, *Timeu*, *Fedro*, *A República* e especialmente *Teeteto*. Este último reúne as teorias anteriores de Platão em torno da pergunta: O que é o conhecimento? Este diálogo se dedica a ideia de conhecimento e a virtude, ou *areté*, a sabedoria do cognoscível. Segundo Campbell (1861), o *Teeteto* pode ser visto como um avanço gradual dos três axiomas que constituem a alma do ser, ou seja, as consciências particulares e relativas a contemplação da Ideia universal e absoluta, o *Bem*.

“cavalo”, notamos que não se reduz a uma denominação convencional, mas carrega em si a composição de uma realidade que remete à sua raiz ontológica e epistemológica. Assim, quando falamos de um cavalo, transcendemos o uso nominal e as normas linguísticas que o definem exteriormente, buscando filosoficamente inteligir numa hierarquia qualitativa do *gnōsis*, aquilo que o cavalo é em sua essência: um animal, um ser quadrúpede, mamífero *perissodáctilo* da família *Equidae*, cuja história evolutiva remonta de 45 a 55 milhões de anos. Vejam que nesse processo, adentramos camadas interiores do conhecimento, ultrapassando as percepções primárias para tocar a substância – a raiz do ser –, em sua inteireza inteligível possível.

Então, a flagrante questão aporética sobre a virtude, portanto, revela-se como um caminho Heródico⁶⁹, pela condução dialética, na qual a reflexão e o questionamento constante se tornam fundamentais para o aprendizado. Sócrates, ao se afirmar “ignorante”, convida *Mēnon* a um diálogo dialético, em que demonstra, por argumentos e exemplos, como um filósofo deve posicionar seu raciocínio em relação a problemas de cunho epistemológico, ontológico e gnosiológico (Platão, *Mēn.*, 80d). Assim, estabelecendo a premissa de que o conhecimento racionalizado se inicia com a conscientização da própria ignorância, uma vez que, “[...] o conhecimento disso é sabedoria e virtude verdadeiras e o seu desconhecimento é ignorância e vício evidentes” (Platão, *Teet.*, 176c).

Essa ironia socrática não pretende levar à desilusão, ou fundar uma erística, mas sim cultivar um desejo ardente por verdade e sabedoria, distingindo conhecimento de opinião. A intenção, é claro, não é ridicularizar o interlocutor com quem se debate, mas sim fazer com que ela se afaste de apegos e crenças⁷⁰, ou seja, das coisas que considerava verdadeiras sem ter refletido sobre elas (Bollis, 2019).

Vale adiantar que nem todos os fios dessa problemática foram atados. Em outras palavras, não são completamente resolvidos no pensamento socrático-platônico, mas sim mantidos como um paradoxo filosófico; permanecendo, assim, como uma tensão central. Porquanto, a dialética socrática não se propõe a oferecer respostas definitivas, muito menos a estabelecer dicotomias entre ensino ou ciência e “pendor” natural (inatismo), uma vez que, conforme Russell (2001), ela não é um fim em si mesma, mas a lógica das ideias, que se formam a partir das hipóteses e das deduções. Isto fica mais claramente evidente quando sintetizamos o conceito de modo a dizer que, quando não mal-interpretada – tal como foi no movimento do ceticismo –, sua função é colocar o pensamento em movimento, conduzindo o interlocutor à investigação incessante. Por conseguinte, dentre as maiores lições de Sócrates, uma que

⁶⁹ Foi um médico, nascido em Mégara, conhecido por recomendar longas caminhadas.

⁷⁰ Embora Sócrates passou boa parte de sua vida desmascarando os sofomaníacos, aqueles de pretensa sabedoria.

podemos colocar em evidência para esse momento é a relação íntima que devemos fortalecer com a dúvida.

É justamente a partir desse horizonte, no qual a dúvida opera como motor, e não como inércia, que se torna possível fundamentar nossa concepção segundo a qual a virtude se apresenta como algo em devir, cuja realização não se dá por uma fórmula única, mas pelo movimento contínuo de articulação entre a disposição interna do ser e sua correta formação. Assim, se, por um lado, Sócrates refuta a tese de que a virtude possa ser plenamente ensinada, por outro, também não a reduz a um incontestável dom divino. Sua posição, como vimos, permanece deliberadamente aberta, sustentando a tensão entre aquilo que pode ser cultivado pela Paideia e aquilo que emerge da singularidade do “eu” que se forma.

Nesse horizonte, a concepção de formação defendida por Coêlho e Guimarães (2012) converge com a crítica socrático-platônica: formar *ánthropos* (*ἄνθρωπος*) o homem, não é transmitir conteúdos, mas favorecer o desabrochar da humanidade em cada ser. A Paideia, não se limita ao acúmulo de informações nem ao preparo para demandas utilitárias, mas o complexo:

[...] movimento civilizatório e de humanização de todos os homens, como *práxis*, a educação visa a elevar o gênero humano à excelência, *areté*, desenvolver o que nele há de melhor como possibilidade e disposição, realizar a plenitude de sua existência, especialmente no que se refere à vida coletiva e a tudo o que é humano (Coêlho; Guimarães, 2012, p. 326).

No solo desta tese, pedimos licença para abrir um ponto reflexivo sobre a formação em nosso próprio tempo. Idealmente, ela não deveria primar por um paradigma que pensa o homem isolado em si mesmo, mas por uma formação em comum, tal qual os helenos valorizaram o cosmo (no sentido de um todo ordenado) e não apenas o microcosmo, o “eu” isolado de si mesmo e do todo. Afinal, o que se procura, independente da época, na formação “[...] e na escola não é preservar a situação atual dos indivíduos, da sociedade e da humanidade, mas a Ideia mesma, o projeto de uma sociedade e de uma humanidade melhor, fundadas na liberdade, na igualdade, na justiça e na fraternidade [...]” (*Ibidem*, p. 326).

A partir de Platão, deparamos com o conceito-raiz da ideia de homem, no qual a *areté* se desdobra em dimensões políticas, éticas e morais, constituindo princípios que nascem da própria dúvida, motor das questões filosóficas. Platão – como já dito – afirma que a formação é movimento de conversão da alma em direção ao inteligível, ou seja, percorrer o caminho ideal que ultrapasse a minoridade do homem real e concreto no seu devir (imperfeito). Coêlho e Guimarães, por sua vez, reforçam que a educação deve ser entendida como *práxis* civilizatória,

capaz de humanizar e emancipar, e não como adestramento ou adequação a exigências externas e alheias à formação do ser em sua completude.

Então, o que nos interessa em meio ao afã para responder a tal questão (a *areté* é ensinável?) é a plausibilidade do argumento socrático-platônico, que não se ancora na premissa de que: (1) a “virtude é ciência”, ou seja, ensinável, premissa essa que Ânito sustenta, ao ponto de afirmar que os sofistas são os mestres da virtude. (2) Tampouco na premissa “Se virtude é ensinável, então há mestres e discípulos de virtude” que é contrastada com a afirmação oposta, (3) “Não há mestres e discípulos de virtude”, então a virtude não é ciência (Platão, *Mên.*, 89a – 89d).

Sócrates, fazendo uso do procedimento dialético⁷¹, prioriza a primeira definição de que a virtude é advinda por favores divinos aos homens, portanto: “[...] a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha” (Platão, *Mên.*, 99e – 100a). Contudo, fica evidente, mediante este argumento, que Sócrates não se posiciona nem de um lado nem de outro, mas se assenta na validade dos argumentos, sem afirmar a verdade ou falsidade das sentenças.

Assim, a aporia socrática se manifesta: a busca pela virtude se inicia com uma afirmação categórica, uma crença arraigada na providência divina, para logo em seguida ser posta em xeque. Não há uma rejeição imediata da ideia de que a virtude possa ser um dom dos deuses, mas tampouco há uma aceitação acrítica. Sócrates, com sua peculiar forma de questionamento, abre espaço para a dúvida, para a investigação com maior sofisticação conceitual. A *areté*, nessa perspectiva, deixa de ser um presente passivamente recebido e se transforma em objeto de escrutínio, um enigma a ser desvendado por meio do *logos*.

A beleza da dialética reside justamente nesse movimento constante de proposição, refutação e busca por um entendimento mais claro, sem jamais se fixar em dogmas ou verdades absolutas (pelo menos não na dimensão sensível). O adequado não é chegar a uma resposta definitiva, mas sim o processo de reflexão em si, o exercício contínuo de questionar as próprias convicções e as dos outros, em busca de uma compreensão mais próxima da realidade como é em si e por si.

O conceito dialético socrático-platônico, no qual sua característica distintiva reside no espírito de uma constante reprodução dialógica, em que a dúvida é acolhida como uma

⁷¹ A dialética socrática apresentada por Platão, tem um papel claro como procedimento/movimento, de certo modo, didática, no ideal formativo, ao ponto de ser considerada superior às outras matérias ou áreas do conhecimento. Por conseguinte, a dialética para esses filósofos é um processo ímpar que progride, levando aquele que a domine a produzir um discurso racional, não relativamente a cada coisa em si mesma, mas sobre o ser de cada coisa Cf. *Rep.*, Liv. VII, 533d – 534e.

companheira familiar. É o germe enquistado no coração, que incomoda e arrasta o homem para a busca. Assim, ele [Sócrates] veste a pele do leão e aventura-se na aporia (*ἀπορία*) dos duros trabalhos de Héracles⁷², em caminhos imprevisíveis que impulsionam a busca pela verdade, justiça e, ao fim e ao cabo o *Bem*. Portanto, essa verdade não é revelada por concepções fáceis, mas exige um esforço consciente da alma para ser buscada e encontrada.

Em relação ao uso da palavra “consciente”, cabe esclarecer que, na língua portuguesa, o termo comporta dois sentidos igualmente relevantes para a presente argumentação: um sentido moral e um sentido técnico. No primeiro, remete à capacidade ética de discernimento; no segundo, à consciência como reunião de conhecimentos e à percepção de si mesmo e do que nos cerca, ou seja, dar-se conta do que somos, da forma como nos inserimos no mundo e de como nossa *psyché* se relaciona com o outro.

Do ponto de vista socrático-platônico, esse “eu interno” em sua *physis* é dotado de virtudes das quais se dá conta de algo (concreto ou abstrato), possuindo, portanto, uma propriedade de consciência. Nos diálogos de Platão, encontramos essas primeiras tentativas de compreender o funcionamento do ser humano para além do sensível, buscando uma linearidade nas narrativas abstratas do *homo sapiens* que compõem um arcabouço complexo e, muitas vezes, conflituoso.

Claro que, antes de prosseguirmos, e pedimos aqui a indulgência do leitor, é necessário esclarecer, ainda que com algum atraso argumentativo, que *physis*, no núcleo socrático-platônico e, portanto, helênico, tem muito pouco a ver com a acepção moderna do termo. Hoje, “natureza” costuma ser entendida de modo atenuado, associada aos processos naturais como algo sobre o qual o homem exerce domínio técnico, transformando o mundo ao seu redor. Nada mais distante do sentido originário. No uso grego arcaico e clássico, *physis* é, a rigor, um conceito ontológico, pois remete ao desabrochar daquilo que é propriamente humano, às instâncias profundas do ser que não se separam da vida privada e da vida política (Jaeger, 1947).

Nesse horizonte, Jaeger (1947, p. 139) observa “[...] uma característica típica de todo o pensamento cosmológico grego: a interpretação dos processos naturais por meio de analogias retiradas da vida política e social do homem”⁷³. Não somente; com base na análise filológica de

⁷² Fizemos referência ao herói dos doze trabalhos, Héracles, mais conhecido como Hércules. O semideus, filho de Zeus e Alcmena, que matou Leão de Nemeia (cria de Équidna e Ortro), que causava devastação, completando assim o primeiro dos seus doze trabalhos. Alusão, portanto, de estar pronto para cumprir tarefas árduas. Sobre o mito Cf. HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. v. 306 – 332. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

⁷³ A citação na bibliografia consultada é a seguinte: “[...] a feature characteristic of all Greek cosmological thought: the interpretation of natural processes by means of analogies taken from man's political and social life”. Cf. JAEGER, Werner. The theology of the early Greek philosophers: the Gifford Lectures 1936. Translated from the German manuscript by Edward S. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1947.

Jaeger, é possível compreender, como apontamos acima, que *phýsis* não corresponde ao sentido hodierno de “natureza”, mas nomeia, antes, o próprio movimento de surgimento do real. Trata-se de um substantivo formado pelo sufixo – “*sis*”, que indica processo, e que, no vocabulário grego, expressa o ato de *phýein*: crescer, brotar, fazer-se visível a partir de si mesmo.

Por isso, ainda à luz dos esclarecimentos de Jaeger, compreende-se que os helênicos empregavam com frequência o termo acompanhado de um genitivo, como em *hē phýsis tōn óntōn*, para indicar simultaneamente o crescimento e a gênese das coisas que encontramos no mundo. Contudo, *phýsis* não designa apenas o processo de manifestação, mas também o princípio mesmo de onde tal manifestação provém, ou seja, a fonte viva que continuamente sustenta o desdobramento do real. Em outras palavras, o conceito refere-se simultaneamente ao devir do homem e ao fundo ontológico que torna possível esse vir-a-ser; à realidade originária que subjaz e alimenta os fenômenos da experiência enquanto desenvolvimento de si próprio, que por conseguinte se torna manifesto ao transitar da “ideia” para a realidade sensível.

Em última análise, Bornheim (1998, p. 14) entende que o filósofo pensa o ser “[...] e a partir da *phýsis* pode então aceder uma compreensão da totalidade do real: do cosmos, dos deuses e das coisas particulares, do homem e da verdade, do movimento e da mudança, do animado e do inanimado, do comportamento humano e da sabedoria, da política e da justiça.”

Munido desse entendimento, e aqui o encadeamento se mostra decisivo, Platão procura idealizar o melhor para todos, refletindo sobre como fazer com que todas as “engrenagens” se encaixem e movam a “máquina” da *pólis* na direção do Bem. Para tanto, investiga a própria natureza humana: movido pela dúvida sobre o que nos humaniza, o que nos desumaniza e qual é o papel da formação tanto para o correto conduzir quanto para o incorreto. Em outras palavras, compreender a *phýsis* humana é o ponto de partida para compreender o destino da cidade, e é por isso que a reflexão política socrático-platônica não pode ser separada de seu fundamento ontológico e formativo:

Segundo essa doutrina, toda educação é produto de *phýsis*, *máthesis* e *áskesis*. Para além do interesse pela disposição natural de cada indivíduo, essa compreensão conduz inevitavelmente à consideração das leis gerais da natureza humana – e tanto mais, porque a formação na virtude política que eles procuram promover pressupõe um conceito bem definido de Estado e de sociedade, bem como das condições naturais que os fundamentam. Ora, tais condições não são outra coisa senão as leis da natureza humana, a partir das quais essas formas de vida social surgiram (Jaeger, 1947, p. 175)⁷⁴.

⁷⁴ A citação na bibliografia consultada é a seguinte: “According to their doctrine, all education is a product of *physis*, *mathesis*, and *askesis*. Over and above their interest in the natural disposition of the individual man, this insight inevitably leads them to consider the general laws of human nature-all the more so since the training in political virtue which they strive to inculcate presupposes a well-fixed concept of State and society and of the

De modo geral, as lições socrático-platônicas sedimentam a convicção de que as aptidões estão intrinsecamente presentes no ser humano, portanto, naturais em nós enquanto “[...] seres uma vez de posse desse lote divino [*areté*], foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais [...]” (Platão, *Prot.*, 322a), a terem condições para o aprender. Assim, como crianças aos olhos dos deuses, os homens, imersos na miséria de seu estado de princípio, dizem a metáfora que receberam dos imortais a razão e a lucidez que os distingue. Tornaram-se, então, seres capazes de pensar e, sobretudo, livres para escolher, transcendendo os desígnios puramente instintivos que regem a condição animal.

A *areté* é, nesse sentido, algo tão excepcional entre os seres deste mundo que, embora intrínseca ao humano, sua relevância e potência nos conduzem, frequentemente, a compará-la ao divino. Sócrates, ao longo de seus diálogos, sugere essa associação: a razão é divina não apenas por sua beleza (no sentido nobre, honroso e justo), mas por sua capacidade de elevar o homem a ações que, outrora, pareciam restritas ao domínio dos deuses. Isso, contudo, não implica um afastamento dos assuntos do mundo concreto, pois tal contemplação não se desinteressa da realidade sensível; ao contrário, examina-a à luz da verdade. Trata-se, como já dito, de tomar como paradigma a ideia das formas ideais dentro de um espectro de esforço intelectual que desenvolva conhecimentos úteis para o comum.

Nesse contexto, Vernant (2002) descreve a sabedoria primordial como um saber paradoxal: embora proclamada publicamente, permanece inacessível à maior parte das pessoas, sendo privilégio de poucos. O sábio (*sophós* – *σοφός*), em sua leitura, é aquele que, situado em um plano superior, compartilha fragmentos dessa verdade com seus semelhantes, favorecendo relações de mestre e aprendiz.

Platão, entretanto, reinterpreta essa questão em chave própria. Está plenamente ciente de que nem todos se tornarão exímios filósofos, mas não reduz a formação ao privilégio de poucos iniciados. Sua concepção de Paideia implica que todos devem trilhar o caminho em direção à excelência, buscando ser melhores amanhã do que são hoje. Isso significa aprender a dominar afetos e excessos, exercitar o autoconhecimento e reconhecer a educação como pilar da virtude. Assim, mesmo reconhecendo os limites de acesso ao saber supremo, Platão defende

general natural conditions underlying them. But these conditions are nothing other than the laws of human nature, from which these forms of social life have arisen”. Cf. Jaeger, Op. cit., p. 175.

a universalidade do esforço formativo, fazendo da filosofia não um dom reservado, mas um chamado à transformação da alma⁷⁵.

Platão se contrapõe à ideia de que a sabedoria seja um dom exclusivo de poucos escolhidos; em vez disso, defende a necessidade de uma formação em justa medida – equilibrada para todos os cidadãos. Ele considera essa diferenciação “ridícula”, argumentando que até mesmo as mulheres devem ter as mesmas oportunidades que os homens no que diz respeito à educação, desde que possuam vontade e inclinação para isso. Além disso, defende a participação das mulheres até mesmo no governo. Dessa forma, na concepção da *pólis* ideal, Platão rejeita a misoginia, uma realidade marcante nas *póleis* helênicas de seu tempo. A partir do exposto, sustenta o filósofo que:

[...] não há uma ocupação dos administradores de um Estado que diga a respeito a uma mulher porque ela é uma mulher ou a um homem porque ele é um homem, mas sim as várias capacidades naturais estão distribuídas da mesma forma entre ambos esses seres vivos e a mulher partilha, por natureza, de todas as atividades tal como o homem. [...] E as mulheres governantes, também, Glauco, pois não deves pensar que o que eu disse se aplica mais a homens do que a mulheres que entre eles tenham nascido com as naturezas adequadas (Platão, *Rep.*, Liv. V e VII, 455d e 540c).

Retomando nossa defesa da *areté* como algo não passivo de ensino, para exemplificar por intermédio de outro diálogo, em um ponto da conversa com Protágoras, Sócrates reafirma sua teoria de que a virtude não pode ser ensinada. Ele reconhece o plano da virtude como imanente ao ser humano, bem como o perigo daquilo que pode ser mais tirano no homem. E esses por sua vez são os que se encontram mais distantes da virtude e da justiça (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 587d). Isso esclarece que existem meios pelos quais se pode elevar, nas palavras de Píndaro: “[...] homem, torna-te no que és”. Ou seja, a ideia de autoaperfeiçoamento e de aproveitar aquilo imanente à alma como forças internas para crescer em excelência divina ou na mais pura natureza dionísica.

A inércia oriunda dos excessos em prazeres e paixões, bem como a prodigalidade, jamais são capazes de tornar uma mente saudável, tampouco nutrem na alma qualquer forma de excelência. Ao contrário, é o esforço racional que nos conduz a ações em tudo aquilo a que nos propomos fazer, ações dignas de serem reconhecidas, nas palavras de Sócrates, como próprias de homens bons (*agathoi* – *ándres*). Falar de virtude, nesse contexto, é inescapavelmente remeter ao duro trabalho de Héracles, pois longo e árduo é o caminho que

⁷⁵ Convém distinguir que Vernant (2002) aborda o *sophós* (*σοφός*) a partir de uma perspectiva histórico-antropológica, enfatizando seu caráter paradoxal e elitizado na Grécia arcaica. Já Platão, ao propor o *philósophos* (*φιλόσοφος*) como amante do saber, desloca essa noção: o acesso ao conhecimento não é privilégio exclusivo, mas tarefa universal da *Paideia*, ainda que nem todos atinjam o grau mais elevado da sabedoria.

leva à excelência, enquanto fácil e confortável é o infortúnio que acolhe o audaz bárbaro, aquele que despreza a medida e cede aos impulsos.

Para essas palavras, ó, cantam as Musas a Hesíodo, que outrora admoestara seu irmão Perses, sobre a lição do valor da virtude:

O infortúnio pode ser adquirido facilmente, tanto quanto quiseres, pois reside bem próximo de nós, e o caminho para ele é plano. Mas diante da virtude, em troca, os deuses imortais colocaram o suor. É longa e íngreme a trilha que a ela conduz, e árduo o seu começo. Porém, quando se chega ao cume o caminhar se torna fácil, por mais difícil que antes houvesse sido (Hesíodo, *Teogonia: Trabalhos e Dias*, v. 286 – 292).

A virtude e o vício, no horizonte socrático-platônico, dependem diretamente da formação; ambos resultam do modo como os três elementos da alma (racional, colérica e apetitiva)⁷⁶ são nutridos e ordenados. Nas palavras de Platão: “Afirmamos amiúde que há três instâncias em três regiões, alojados em nosso interior, e que cada um deles possui os seus movimentos característicos” (Platão, *Tim.* 89e). Ao contemplar essa arquitetura anímica, torna-se evidente que a disposição ética, moral, intelectual e política do homem decorre exatamente da relação entre essas partes princípios, cuja ordenação ou desordem estrutural determina a excelência ou a degradação da *psyché* (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 580d – 580e).

Lewis Campbell (1861) denomina esses princípios estruturantes de “axiomas da mente” (*axiom of the mind*), pois se vinculam à tensão constante entre o sensível e o inteligível: aprender, desejar e controlar. O que poderíamos ousar nomear, grosso modo, caro leitor, como triângulo dinâmico que estrutura tanto a formação quanto a possibilidade de seu desvio.

Platão, ao examinar a constituição da alma, recorre a imagens míticas como recurso pedagógico para tornar visível o invisível. Para tanto, sugere que as instâncias da alma possam ser figuradas à maneira de monstros fabulosos, como a Quimera, derrotada por Belerofonte, ou Cérbero, o cão de múltiplas cabeças que guarda as portas do *Hades*⁷⁷. Sócrates descreve:

Então, molda uma forma única de uma besta multicolorida dotada de várias cabeças, cujo crescimento e mudança a besta é capaz de determinar segundo quer, tais cabeças são tanto de animais domesticados quanto de animais selvagens. [...] Agora molda uma outra forma, de um leão, e uma outra ainda de um ser humano, construindo a

⁷⁶ A metáfora das três figuras, a besta multiforme, o leão e o homem, corresponde à estrutura tripartida da alma em Platão. A besta simboliza os apetites (*epithymia* – *έπιθυμία*), o leão representa o elemento colérico (*thymos* – *θυμός*) e o homem, a razão (*logos* – *λόγος*). O conflito entre essas partes ilustra como a desordem conduz ao vício e à tirania interior, enquanto a justa hierarquia, com a razão governando, conduz à virtude e à justiça.

⁷⁷ Belerofonte é um herói da mitologia helênica, célebre por derrotar a Quimera, criatura híbrida que reunia em si partes de leão, cabra e serpente, símbolo da monstruosidade e do *caos*. Já Cérbero é o cão guardião do mundo dos mortos, de três cabeças, incumbido de impedir que os vivos entrem no *Hades* e que os mortos dele escapem. Ambas as figuras pertencem instrumentalização do mito que Platão reelabora de modo alegórico e filosófico, a fim de explicar as forças contraditórias presentes na *psyché* humana.

primeira muito maior e a outra segunda em tamanho. [...] Agora combina as três de modo que resultem em uma parte que de alguma maneira se desenvolvam associativamente. [...] Em seguida, molda externamente em torno delas a imagem de uma delas, aquela do ser humano, de forma que alguém que não pode ver inteiramente, mas apenas vê o envoltório externo, percecerá que se trata de uma criatura única, e viva, um ser humano (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 588c – 588e).

Figura 1 – Belerofonte abate a Quimera



Fonte: HAWTHORNE, Nathaniel. *Mitos gregos I: edição ilustrada: histórias extraordinárias de heróis, deuses e monstros para jovens leitores*. Ilustrações de Walter Crane. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2016.

Essa representação evidencia, primeiramente, que tendemos a perceber apenas o invólucro externo, ignorando o interior. Em segundo lugar, Platão utiliza essa alegoria, da qual o mito reformulado representa uma lição, para afirmar que a criatura imaginada por Glauco representa o homem, sendo a parte racional aquela que aprende, enquanto a parte colérica e a apetitiva é o voraz leão, tendo esse último duas cabeças.

Em linhas gerais, a divisão do ser humano em três elementos poderia sugerir, a um olhar superficial, uma redução de sua essência. No entanto, no horizonte socrático-platônico, essa estrutura se inscreve no plano ontológico e se articula também com as dimensões gnosiológica, epistemológica, política e ética, compondo o núcleo formativo da alma. Platão não pretendeu reduzir a complexidade infinita do ser humano a três partes arbitrárias, mas organizar o essencial em categorias operacionais, capazes de tornar inteligíveis as tensões que atravessam

tanto a vida interior quanto a vida na *pólis*, permitindo que todo o mistério do homem, em última análise, caiba em “três cadernos”⁷⁸.

Essa tripartição, longe de ser uma simplificação, revela-se um recurso filosófico para reflexão dos dilemas centrais da condição humana: o conflito entre desejo e razão, a mediação da coragem e da cólera, e a possibilidade de harmonia sob o governo do intelecto. Como lembra Sócrates, não se trata de extinguir uma parte em favor da outra, mas de ordenar as forças da alma de modo justo e equilibrado.

Não apenas, a resultância da virtude ou do vício, fundamentada no simulacro platônico citado acima, reflete a dualidade da vida humana. Ou seja, o homem ao se submeter aos vícios que urgem e nos cercam por todos os lados⁷⁹, são comportamentos prejudiciais ao alcance do *Bem*. Não somente, alimentando a alma do homem com a treva do idiotismo e injustiça, o que fortalece a parte monstruosa, destruindo a razão, distorcendo a alma e cegando seus olhos para a verdade. Ao fim e ao cabo, reduzindo o ser à fome espiritual (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 589a), tornando-o tão fraco e incapaz que é arrastado pelos outros dois aspectos menos nobres de sua alma.

Dessa forma, aquele que vê a justiça como algo benéfico para si e para seus semelhantes, diz Platão, naturalmente agiria de modo que a parte racional do homem pudesse assegurar o domínio e a vigilância sobre as outras duas partes. Semelhante ao bom agricultor que cultiva as plantas boas e impede o crescimento das ervas infestantes. Não se trata, assim, de erradicar os elementos menos nobres da alma, mas de obter a aliança da natureza do leão e cuidar de todas os constituintes em conjunto, análogas ao que vem sendo incansavelmente repetido, o equilíbrio entre si conquistado pela formação ideal. Platão ensina que o que é mais belo e nobre é submeter a parte animalesca a regulação da razão, ou melhor, à sua parte divina (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 589d). Como diz a velha ode, que a harmonia das partes discordantes leva à geração⁸⁰.

⁷⁸ É nesse sentido que recorremos a uma alusão literária de Fiódor Dostoiévski, em *Crime e Castigo*, sugere pela voz de uma personagem a negação que “todo o mistério da vida cabe em dois cadernos” (Dostoevski, 2019, p. 262). Com licença poética, ampliamos essa imagem para três, associando-a à estrutura de Platão da alma. Assim, como na metáfora do romance, o que está em jogo não é a redução da riqueza da vida a poucos elementos, mas a tentativa de apreender o essencial em formas comprehensíveis, capazes de orientar a reflexão filosófica. Usamos como referência a 8^a Edição da editora 34, tradução de Paulo Bezerra.

⁷⁹ Trecho do ensaio do filósofo romano Sêneca, que tal como Sócrates teve o mesmo fim no abraço gélido do veneno: *Urgent et circumstant uitia undique nec resurgere aut in conspectum ueri attollere oculos sinunt. Et immersos et in cupiditatem infixos premunt, numquam illis recurrere ad se licet.* – Vícios urgem e nos cercam por todos os lados, não nos permitem emergir ou mover os olhos em busca da verdade, mas nos empurram imersos e presos em direção ao desejo. Nunca lhes é permitido voltar a si mesmos; tradução de Artur Costrino. Cf. Sêneca, *Sobre a brevidade da vida*. (2020), edição bilíngue.

⁸⁰ Referenciando Públis Ovídio Nasão (42 a.C. – 18 d.C.), no poema épico *Metamorfoses* Liv. I., cuja obra apresenta mitos helênicos e romanos. A versão utilizada é da LeBooks Editora, (2020), E-book Kindle, ASIN B08HSNZ7NT.

À luz desse contexto, vamos construir na imaginação um outro simulacro da virtude enquanto *phýsis* da alma humana que esclareça nossa argumentação. Remontando a um tempo em que os deuses são imortais, ao criarem as qualidades essenciais das criaturas, utilizaram uma combinação de elementos fundamentais da terra e do fogo. Quando chegou o momento de trazer essas criaturas à luz, designaram *Prometeu*⁸¹ e o seu irmão *Epimeteu*⁸² para atribuir a cada uma as características necessárias. *Prometeu*, ao verificar a distribuição, percebeu que os animais estavam devidamente equipados pelo concedimento de *Epimeteu*, enquanto o homem permanecia desprovido de vestimentas, calçados e armas (Platão, *Prot.*, 320d – 321d).

Diante desse dilema, *Prometeu*, deus civilizador de homens, que ousou desafiar *Zeus*⁸³, buscando uma solução para a sobrevivência do homem, decidiu furtar de Hefesto⁸⁴ e *Athena*⁸⁵ o dom do fogo, sem o qual, a ciência seria impossível e as artes seriam inúteis. Dessa forma, dotou o homem com o conhecimento técnico necessário para a vida, mas deixou-o sem o pudor, que estava sob a guarda do Rei do Olimpo. *Prometeu* não tinha permissão para adentrar a morada de *Zeus*, onde essa sabedoria do pudor era mantida, devido à vigilância implacável das sentinelas (Platão, *Prot.*, 321b – 321e).

O filho de *Cronos*⁸⁶, após condenar *Prometeu* ao flagelo “eterno”⁸⁷, incumbiu seu filho *Hermes*⁸⁸ para partilhar o pudor e a justiça entre todos os homens, pois as cidades humanas não poderiam prosperar se esses elementos fossem reservados apenas a alguns, como ocorre com outras habilidades. Além disso, *Zeus* decretou que qualquer pessoa desprovida de pudor e

⁸¹ Na mitologia helênica, é conhecido por suas habilidades como mestre artesão. Ele é famoso por ter roubado o fogo dos deuses para trazer à humanidade, simbolizando o uso do conhecimento e da tecnologia.

⁸² Irmão de *Prometeu*, ficou incumbido de atribuir a cada animal características específicas.

⁸³ *Zeus*, rei dos deuses, filho dos titãs *Cronos* e sua esposa *Réia*, inaugurador do período olímpico. Hesíodo o descreve “[...] como aquele que reina no céu desde que superou o seu progenitor *Cronos*” – Frag. v. 62 – 74, Cf. Hesíodo, *Teogonia: Trabalhos e Dias*. Edição usada pela editora Martin Claret, 2021.

⁸⁴ *Hefesto*, na mitologia helênica, é o deus do fogo, dos metais e da forja de grandes artífices. Ele é filho de *Zeus* e *Hera* e é conhecido como um grande forjador, simbolizando o trabalho e a habilidade na fabricação de armas e ferramentas.

⁸⁵ *Athena*, filha unigênita de *Zeus*, é a deusa da sabedoria, da guerra, das artes, da inteligência e da justiça.

⁸⁶ É o mais jovem dos titãs, filho de *Urano*, o céu estrelado, e *Gaia*, a mãe-terra na mitologia helênica, personificação divina do tempo físico, cronológico que segue uma ordem. Na *Teogonia*, após a queda de *Urano*, *Cronos* se torna o governante dos titãs. No entanto, ele teme ser derrubado por seus próprios filhos, como ele fez com seu pai. Para evitar isso, ele engole cada um deles ao nascer – “[...] pois soube da Terra e do Céu constelado que lhe era destino por um filho ser submetido apesar de poderoso, por desígnios do grande *Zeus*.” Cf. HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. v. 463 – 5. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

⁸⁷ Conta Hesíodo que, embora *Prometeu* tenha desafiado os desígnios do filho de *Cronos*, e sendo punido, tendo seu fígado imortal devorado por uma águia de grandes asas todos os dias, fora libertado de sua dolorosa pena por Héracles. E para glória de seu bastardo filho, *Zeus* não discordou. Cf. v. 521 – 534; *Teogonia: Trabalhos e Dias*.

⁸⁸ *Hermes*, é amplamente conhecido como o mensageiro dos deuses do Olimpo. Além de, em algumas narrativas também ser associado como deus dos marinheiros.

justiça deveria enfrentar o mesmo destino de *Prometeu*, sendo vista como uma ameaça à comunidade (Platão, *Prot.*, 322c – 322d).

Analogamente, Sócrates argumenta que, assim como *Prometeu* não pôde obter para o homem a sabedoria imbuída de pudor – que conferia um encadeamento de qualidades: do senso de honra e dignidade – e a justiça – que proporciona o senso de ordem e o entendimento do que é correto ético e moralmente justo. Esses princípios que seriam indispensáveis nesse contexto para regularem as *poleis* e fortalecerem os laços entre a constelação de pessoas, no sentido de participação política ativa, e que não poderiam ser simplesmente ensinados ou transmitidos externamente (Platão, *Prot.*, 322c), mas dados pela graça divina que floresce internamente no próprio ser.

Do mesmo modo, a virtude, ao contrário das artes técnicas que *Prometeu* conseguiu roubar e distribuir ingenuamente aos mortais, deve se desenvolver internamente em cada ser. Assim, mais uma vez se enfatiza que a virtude não é um produto da instrução externa, mas aflora no humano como ciência nutrida pelo resultado do cultivo e do desenvolvimento pessoal.

Logo, a *areté* socrático-platônica não é por vias do ensinamento. É presente no homem numa situação de um conhecimento não lembrado, que deve ser examinado. Em outras palavras, o *gnōsis* é uma forma de memória, um processo de reminiscência daquilo que é hermético. A título de explicação, aquilo que está oculto. Sugerindo então, que o conhecimento é uma forma de relembrar verdades que já estão dentro de nós, um despertar do que esteve presente na profundidade da alma, uma vez que, se banharam nas águas do rio *Lethes*⁸⁹, pois:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no *Hades*, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorando uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam de aprendizado –, essa pessoa descobre todas as outras coisas, se for corajosa e não cansar de procurar. Pois, pelo visto, procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração (Platão, *Mén.*, 81c, grifo próprio).

Por esse argumento, Platão demonstra o raciocínio de Sócrates, a superação dos elementos míticos apresentados a priori por *Mênon*. A consideração plausível é alcançada com base em uma interpretação filosófica e sustentada por experimentação, antes de ser devidamente formulada. A guisa de exemplo, Sócrates, diz, após examinar as respostas obtidas através do questionamento sobre geometria ao escravo (que participa do diálogo juntamente com *Mênon*

⁸⁹ Na mitologia helênica, o rio *Lethes* é um dos cinco rios do *Hades*, representando o esquecimento.

e *Ânito*), que, embora este não tivesse intelecção prévia da arte geométrica, foi capaz de alcançar o entendimento por conta própria. Essa concepção, leva à consideração plausível de que o conhecimento resulta da formulação do que recebemos de fora por meio dos sentidos, aliado a processos internos que propiciam a ciência de algo.

Talvez possamos relacionar essa revelação do conhecimento ao “sonho lúcido” que explica o modo pelo qual o escravo, no *Mênon*, entende a solução do problema proposto por Sócrates sobre a construção de um quadrado com área dupla (Platão, *Mên*, 85c). Naturalmente, essa associação pode parecer contradizer a ideia da experiência de acesso ao saber, especialmente se diferenciarmos o processo de aprendizado do estado alcançado por meio dele, ou seja, a prática da maiêutica socrática. Recontextualizar essa “epifania” do saber não gera oposição; apenas oferece uma nova perspectiva teórica sobre como Sócrates pressupõe a maneira pela qual o escravo aprendeu. Nesse aspecto, retornamos uma vez mais que o conhecimento em excelência não é adquirido de forma totalmente exógena, mas resulta de uma interação entre interior e exterior. O escravo, apresentado no diálogo, extraiu e recebeu dados sensoriais (exterior) e os relacionou com o que está presente na própria alma (interior – matéria-prima). Que apenas necessita de orientação para ser resgatado como conhecimento.

Embora possa parecer hierofania à priori, essa reflexão não promove uma visão mítica, mas sustenta que todo ser humano, assim como o escravo de *Mênon*, possui uma base intelectual para aprender, capaz de desenvolver conhecimentos antes desconhecidos e não ensinados. Além do que, a religiosidade helênica possui acepções distintas das conhecidas no mundo hodierno. Conforme observa Bornheim (1998), a religiosidade grega não se estrutura a partir da noção de um mundo sobrenatural separado da ordem do real (natural), tampouco se funda em dogmas ou verdades reveladas exteriores à própria natureza. Os deuses, nesse horizonte, não exigem conversão nem pertencem a um povo eleito; manifestam-se, antes, como presenças evidentes e imanentes à ordem própria das coisas, partilhando o mesmo plano de existência que os homens, os afetos, os fenômenos naturais e as práticas humanas. É justamente essa inserção dos deuses no tecido do mundo que lhes confere uma universalidade singular, distinta do exclusivismo característico das religiões monoteístas.

Todavia, embora tal concepção seja relevante para compreender o pano de fundo cosmológico e religioso do pensamento helênico, não é a partir desse registro que se pode avançar, de modo estrito, na elaboração socrático-platônica da virtude, cuja fundamentação desloca-se progressivamente da ordem natural-divina para a centralidade da alma racional, da formação ética e do governo de si.

Em síntese, a maiêutica socrática, aplica-se a ideia de que o pensamento ou a sabedoria não podem ser transmitidos como se fossem uma doença. Porém, tal ação (orientação) assemelha-se à atuação de um médico que, conhecendo o funcionamento do ser humano, utiliza a arte da medicina para induzir a própria resposta biológica do homem a ser agente da sua cura. Nesse sentido, Sócrates, com orgulho, compara sua prática ao trabalho de sua mãe parteira, afirmando que sua arte consiste em ajudar os jovens a darem à luz a seus próprios pensamentos, não baseados em aparências ou relativismo opinativo, mas no crivo da razão. Assim, diz Hesíodo, em Trabalhos e Dias (v. 293 – 297): “O homem virtuoso é aquele que pensa por si mesmo, refletindo sobre o que é melhor mais adiante e no final. [...] Porém, quem não pensa por si mesmo, nem retém em si os bons conselhos, esse é um homem inútil.”

O caso é que Sócrates não era um mestre da virtude, como os arautos da sofística frequentemente alardeavam. Como ele próprio declara: “[...] sou incapaz de engendrar a sabedoria. [...] jamais aprenderam algo de mim, tendo, porém, a partir de si mesmos, descoberto e dado à luz muitas belas coisas” (Platão, *Teet.*, 150c – d). Posicionamento esse, que Xenofonte corrobora, defendendo que Sócrates, não professou ser um mestre do ensino da virtude (*Mem. Soc.*, Liv. I, 2,3).

Essa reflexão, ao vincular o processo de formação à introspecção e à autodescoberta, ou seja, ao cuidado com a alma, serve de base para a concepção socrático-platônica da *pólis* ideal e do homem justo. A justiça, nesse horizonte filosófico, é compreendida como a justa proporção entre os elementos constitutivos da alma; em outras palavras, consiste em colocar cada parte no lugar que lhe é próprio, conforme suas aptidões naturais e uma justa formação. O homem justo, portanto, é aquele que vive segundo o “bom prosseguimento” – como diria Sócrates –, pois, trilhando o caminho da justiça, encontra com mais clareza a virtude que ajusta a finalidade de vida, “liberando a correnteza para estar sempre na alma excelente” (Platão, *Crát.*, 415e). Assim, em outra ocasião, ensinou Sócrates a Aristipo sobre a justiça ser, em essência e nome, o ajuste de algo desajustado: “Todas as coisas são boas e belas relativamente aos propósitos aos quais estão devidamente ajustadas, más e feias relativamente aos propósitos aos quais são mal-ajustadas” (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv., III, 8,7).

A virtude, nesse contexto, manifesta-se em atos justos, em escolhas ponderadas e em uma conduta que visa não apenas o benefício pessoal, mas também o bem comum. O homem dotado de *areté* não se satisfaz com a mera contemplação da verdade: ele se empenha em vivê-la, em incorporá-la ao modo de ser e agir, tornando-se ele mesmo uma expressão do justo.

Nestes termos, a concepção de cidade ideal, segundo Platão, está intrinsecamente vinculada à formação dos cidadãos em direção à excelência ética, moral, intelectual, não

somente, mas também do belo, do bom, do nobre, do justo, enquanto condição necessária para o alcance da justiça em sua forma mais elevada. Ainda assim, esse projeto formativo não escapa aos limites de seu tempo, especialmente no que diz respeito à divisão política e ao acesso restrito à formação filosófica na Hélade. Todavia, ele idealiza uma estrutura igualitária e funcional da *pólis*, na qual cada cidadão (homem ou mulher) deve ser educado conforme sua natureza e suas aptidões específicas. De modo que:

[...] *tudo aquilo que é útil será para nós belo.* A razão que tinha em meu espírito ao afirmar isso é esta: dizemos que os olhos [alma]⁹⁰são belos não quando julgamos que se acham em um estado em que se mostram incapazes de ver, mas quando são capazes e são úteis à visão. [...] E também nos expressamos assim em relação ao corpo inteiro, dizendo que é belo (apto, excelente, perfeito), parte dele para a corrida, parte para a luta. O mesmo vale para todos os animais, digamos um belo (excelente) cavalo, ou um belo (excelente) galo, ou uma bela (excelente) codorniz; e todos os utensílios e veículos terrestres e, no mar, navios cargueiros e belonaves; e todas as ferramentas e instrumentos de todas as artes, da música e das outras; e, se quiseres, atividades e leis inclusive: praticamente tudo isso chamamos de belo no mesmo sentido [...] como é formado pela natureza, como é fabricado, como foi promulgada, e então chamamos o que é útil de belo com respeito à maneira em que é útil, do prisma do propósito para o qual é útil e do tempo em que é útil; e daquilo que se mostra em todos esses aspectos inútil, dizemos que é feio (inapto, ruim, imperfeito) (Platão, *Hp. Mai.*, 295c – e, grifo próprio).

É prudente esclarecer, aqui, o sentido que Platão confere à noção de natureza (*phýsis*). Ainda que, sob uma leitura moderna, especialmente nietzschiana, essa ideia pudesse ser recebida com ceticismo ou mesmo ironia, como se Platão partisse de uma idealização ingênua da essência humana, o que se tem, de fato, é uma tentativa de sondar as potencialidades mais elevadas do ser. Não se trata, como nos estoicos, de exaltar uma natureza humana autojustificada ou adornada por pretensos espinhos gloriosos, mas de examinar, pela via da dúvida socrática, quais disposições internas tornam o ser humano capaz de transcender suas inclinações inferiores. À guisa de exemplo, imaginemos sem amenidades o homem sob as rédeas de seu estado de princípio, nesse cânnone, ele é indiferente à justiça e ao bom senso, criatura sem propósito, sem a previsibilidade de ações, tão livre quanto a mais estúpida besta.

Platão entende, assim, a natureza como aquilo que há de mais próprio e profundo no ser, e não é claro como uma fatalidade biológica, mas uma vocação da alma para a razão e para o Bem. Sua filosofia busca depurar a natureza humana até o ponto em que ela possa ser educada, elevada e conduzida ao domínio da razão. Esse projeto implica distinguir, na *psykhé*, suas partes

⁹⁰ O que se depreende dessa explicação é que Sócrates elucida a dimensão imaterial da metáfora, a alma, pois, logo em seguida, ele acrescenta que também a dimensão material, o corpo, que igualmente está submetido às mesmas regras do belo, não no sentido físico-estético, mas na qualidade de essência, cuja finalidade é ser funcional.

constitutivas e, por analogia, estruturar a cidade ideal em três classes principais, cada uma correspondente a uma dessas partes.

Contudo, a organização dessas classes não se estabeleceria de modo algum por fundamentos de linhagem, mas pela formação. A esta caberia a tarefa de desvendar e educar as faculdades de cada ser, agregando-o ao lugar que sua própria natureza lhe “concedeu”. Importa dizer que, ainda que Platão tivesse reservas quanto ao mérito do governo democrático, não deixou de reconhecer as diferenças particulares de cada cidadão, sustentando, assim, a necessidade de uma formação de caráter democrático, capaz de possibilitar uma educação humanizadora ideal e comum para todos. Sua República, portanto, distribui as classes conforme a aptidão de cada um e não em uma relação de *brâmanes* e *Dálits*⁹¹, ou seja, segundo um “espírito de castas”, como prerrogativa de sociedades atuais nas quais a igualdade de direitos não se encontra assegurada (Freire, 2025).

Neste horizonte conceitual, idealizar uma *pólis* vai além da organização política, econômica e normativa. O núcleo desse ideal está na centralidade da formação filosófica, que orienta a reavaliação das formas de governo (aristocracia, timocracia, oligarquia, democracia e tirania) no seio do diálogo *A República*. Platão postula que necessariamente há tantos tipos de naturezas humanas quanto formas de governo. Portanto, se existissem cinco formas de governo, também haveria cinco formas de alma e vice-versa (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 544d – 544e).

A análise socrático-platônico das constituições, portanto, não se reduz a uma tipologia política, mas revela a estrutura da alma projetada no corpo da cidade. A *pólis*, como microcosmo ético, espelha o estado interior do homem que a habita: cada regime corresponde a uma configuração psíquica, e toda degeneração política nasce, antes, como desordem da alma. É nesse ponto que a reflexão de Jaeger adquire relevância argumentativa, pois identifica na *Paideia* o eixo que une psicologia, ética e política. A investigação das formas de governo torna-se, em Platão, um estudo da natureza humana, e a política, uma extensão da psicologia da alma. Nesse sentido, conforme explica Jaeger (2013, p. 940):

A maneira como Platão descreve as constituições políticas é uma obra-prima de psicologia. É a primeira interpretação geral desse tipo de dentro para fora, da essência das formas da vida, que a literatura universal conhece. É talvez pelo seu realismo e pela maneira como capta os pontos fracos que a análise que Platão faz do tipo

⁹¹ Os *brâmanes* constituem a casta sacerdotal mais elevada do sistema hindu de varnas, responsáveis pelos rituais e pela preservação dos *Vedas*; já os *dálits*, historicamente chamados de “intocáveis”, foram excluídos desse sistema, relegados a funções consideradas impuras e socialmente marginalizados, condição que, embora juridicamente abolida pela Constituição Indiana de 1950, ainda persiste em práticas discriminatórias, conforme explicam Kumar e Manju (2023). Cf. *An Introduction to the Basic Elements of the Caste System of India*, PMC, disponível em <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10764522/pdf/fpsyg-14-1210577.pdf>; acesso em 6 out. 2025.

democrático se distingue da glorificação de Atenas feita na oração fúnebre de Péricles; e distingue-se também do panfleto crítico Constituição de Atenas, pela ausência de qualquer ressentimento oligárquico. Platão não fala como um homem de partido. Adota uma atitude igualmente crítica em face de todas as formas de constituição.

A rigor, a justiça representa a organização excelente das partes que compõem um todo, a justa medida (*métron – μέτρον*). Como explica Reale (2022), ela é também a inclinação natural da alma para agir em harmonia com seus insumos constituintes, realizando o que lhe é próprio, do modo adequado. Uma cidade é, portanto, justa quando cada cidadão, dentro da divisão funcional, cumpre sua tarefa sem usurpar a dos outros, mantendo-se, é claro, vinculado ao seu eu político, isto é, à sua responsabilidade diante do bem comum. A justiça opera, assim, como o equilíbrio tanto na *pólis* quanto na alma. Então, ao cidadão justo que:

[...] não diferirá de modo algum de um Estado justo relativamente à forma da justiça, mas será semelhante a ele [...] é justo quando cada uma das suas três classes naturais cumpre a função ou atividade que lhe é própria, e que é moderado, corajoso e sábio devido a certos outros estados e hábitos dessas classes (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 435b, grifo próprio).

Assim como em uma cidade, onde todos devem atuar em conjunto, também no homem – entendido como um microcosmo da *pólis* – essas três faculdades fundamentais da alma humana, devem coexistir em equilíbrio, formando um todo coeso e harmônico. A razão, sendo a parte da alma que aprende, julga e delibera, deve exercer o governo, orientando os desejos e regulando os impulsos. É essa ordenação racional que torna possível a moderação e impede o extravio na busca dos prazeres supérfluos. Nessa perspectiva, explica Jaeger (2013, p. 901): “Juntamente com as outras três virtudes é aqui absorvida pela superior unidade da sabedoria, a qual é de per si uma parte divina da alma, que conhece o divino na sua forma pura como ideia do Bem”.

A ira, quando vinculado à coragem e à força de vontade, deve apoiar a parte racional, servindo como seu aliado na resistência contra os medos e paixões que ameaçam o equilíbrio interno. Por fim, os apetites, ligados aos desejos e às necessidades do corpo, devem ser temperados, não eliminados, para que a vida possa ser vivida de maneira plena e saudável. Tanto é, que “[...] ninguém poderia dizer que é um bem-aventurado se não tem nenhuma parte de si composta pela coragem, nem temperança, nem justiça, nem moderação” (Arist., *Pol.*, 1323a30).

Em contrapartida, quando as partes irascível e apetitiva da alma, não apenas por sua natureza, mas devido a uma formação distorcida ou inadequada, são mais nutritas e se unem, elas deixam o ser à mercê dos perigos do desejo desordenado e da injustiça. Nessa condição, o

ser é títere de suas paixões e impulsos descontrolados, perdendo de vista o que é correto, justo e o com efeito, o caminho do *Bem*. Parafraseando o escritor russo Fiódor Dostoiévski, um homem movido pelos desejos e paixões cegas constrói suas esperanças sobre bases inexistentes⁹². Ou seja, a disposição da alma, na qual as componentes menos nobres se apoderam do domínio que deveria pertencer à razão, resulta em uma vida desregrada e vazia. A alma, desprovida de um equilíbrio essencial, instaura-se um campo de batalha onde impulsos polarizados se digladiam incessantemente, impedindo o homem de alcançar a felicidade e a virtude.

A busca incessante por prazeres imediatos, sem a baliza da razão e a moderação do espírito, inevitavelmente conduz à insatisfação e ao sofrimento, pois os apetites, quando desenfreados, jamais se saciam por completo. A ausência de coragem, por sua vez, paralisa a alma, impedindo-a de enfrentar os desafios da vida e de perseguir seus objetivos mais elevados. Dessa raiz corrompida, emerge inevitavelmente a injustiça, que se manifesta externamente nas ações do homem, levando-o a agir de modo contrário ao que é justo e equilibrado. Platão argumenta que essa batalha interna comparando a alma a um contendor em luta, no qual o *logos* e os desejos se enfrentam constantemente.

Nessa ideia, a Paideia socrática-platônica busca a flagrante reconciliação e equilibrar a luta interna entre as partes da alma, desenvolvendo a razão para que seja uma moderadora eficaz. Isto é, uma formação adequada é fundamental para que a parte racional da alma domine os desejos irracionais, direcionando-os a fins mais elevados e justos.

Este conceito de equilíbrio e desequilíbrio possui implicações diretas na discussão sobre a tirania, que será abordada no terceiro capítulo. Contudo, é pertinente apresentar um breve preâmbulo neste momento. Sob o regime tirânico, seja em um governo ou em uma personalidade, os elementos irracionais assumem o controle, subjugando a razão e despertando os aspectos mais negativos da alma.

Tanto o tirano quanto o seu governo são guiados por desejos desmesurados e pela opressão. Sua natureza, personificação desse descontrole, governa de maneira arbitrária e injusta, movido por uma busca insaciável por poder e satisfação egoísta. Ao ceder a esses impulsos, ele transforma suas necessidades predatórias em direitos legítimos, usurpando e corrompendo a formação e a liberdade da alma. Dessa forma, desestabiliza e corrompe esferas fundamentais, abusando das faculdades que deveriam sustentar a justiça, a ordem, a moral, a

⁹² Cf. Fiódor Dostoiévski, *O idiota* de 1869.

ética e, em última análise, o *Bem*. Pois “[...] o que destrói e corrompe é sempre o mal, o que preserva e beneficia é o bem” (Platão, *Rep.*, Liv. X, 608e).

O tirano, tanto na alma quanto no governo, é aquele que se torna escravo de seus próprios apetites, sendo incapaz de alcançar a liberdade nem sobre si, tampouco permitindo-a aos outros. Incapaz de governar a si mesmo, sua tirania estende-se como um espelho da própria desordem, instaurando um regime no qual a vontade arbitrária e caprichosa substitui a justa medida, e a razão cede lugar ao ímpeto desregrado.

A liberdade que encontra-se no pensamento socrático-platônico não se confunde com a satisfação irrestrita dos desejos; antes, está no equilíbrio interno proporcionada pelo domínio da parte superior da alma sobre as inferiores. A justa medida é, portanto, a condição essencial para que a alma não se desintegre em conflitos internos, mas alcance a plenitude na ordem e na racionalidade. Entretanto, o tirano dá de ombros ao que é racional, pois sua vida se exime do exame e da prudência que dele decorre. Seu espírito é pesado e sua alma, opaca, uma vez que a reflexão exige esforço e o domínio de si, o que requer, é claro, a temperança que ele despreza. Sua existência transcorre num ciclo de saciedade e carência, no qual cada desejo satisfeito apenas inaugura uma nova necessidade deturpada. Não há repouso nem equilíbrio, mas a perpetuação do desajuste.

Dessa forma, o tirano não apenas destrói aquilo que governa, mas dissolve a si mesmo. Seu governo e sua vida refletem sua natureza, que tergiversa o caminho de um sábio; pois onde deveria haver ordem, há imposição arbitrária; onde deveria haver justiça, há concessão aos próprios vícios. Na ausência da *métron*, aquilo que é inferior triunfa sobre o que deveria guiar. O governo, nesse espectro, é o glutão da licenciosidade, engorda seu vício com alimento fétido e pueril e desaba sobre o próprio peso, levando consigo a comunidade que subjuga. Assim, ensina Sócrates a Eutídem, que aquele que está à mercê de seus excessos não nutre gosto por qualquer ordem na virtude, em todas as formas e matizes (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv., IV).

Nesse ecossistema degenerado, a *Diké* é lançada ao ostracismo como uma deusa exilada, silenciada nos altares da *pólis*. Em seu lugar, ergue-se um simulacro de justiça, um impostor ornado pela cólera e pelos apetites, que, em nome do que chama de justo, perpetua a desmedida. O povo, embriagado por aparências e lisonjas, entrega-se de boa vontade ao domínio do tirano, crendo ver nele a encarnação das antigas glórias dos mitos heroicos, mas não os heróis da raça de ouro e prata, e sim os da raça de bronze, exaltada por Hesíodo.

Os tiranos, impetuosos, beligerantes, formados não pelo *logos*, mas pelo frio e escuro ferro, não conhecem a *areté* em justa proporção, mas apenas a *hybris*, a desmedida que devora o ser. Sua suposta virtude é áspera, escoriada, como as rochas expelidas pelas entranhas de

vulcões furiosos; é porosa, porque vazia de prudência, sem o selo da razão. Desprezam o diálogo, pois sua alma se devota à força, à dominação e à astúcia ignóbil. Não conhecem a medida justa, mas são pródigos no vício e na embriaguez das próprias paixões. Narcísicos, amam a imagem que projetam e temem o espelho que reflete a verdade. Neles, a justiça é desfigurada e a virtude, parodiada, um teatro trágico onde o *Bem* não encontra palco.

Com essas premissas, torna-se possível determinar, segundo a *métron*, o que é virtude e o que é vício. Platão ensina que a justiça deve ser chamada de virtude, pois consiste no ajuste consciente, a convergência entre a alma e a ordem do ser, enquanto a injustiça é vício, uma vez que representa a entropia⁹³ e o enfraquecimento do equilíbrio interno. Especificamente, a desordem na alma traduz-se em entropia, pois reflete a tendência ao *caos* e à dissipação do que é justo, belo e bom. Trata-se, portanto, da degradação de um sistema que deveria estar hierarquicamente organizado. Ao leitor, como saudável lembrete, Sócrates esclarece:

Assim, eu disse, se os significados dos termos injustiça e justiça estão muito claros para nós, então os significados de agir injustamente, cometer injustiça e agir justamente também estão claros. Como? Porque essas ações são na alma o que o sadio e o doentio são no corpo. De que forma? Coisas sadias geram saúde, enquanto as doentias geram doença. E as ações justas não produzem justiça ao passo que as injustas produzem injustiça? [...] Gerar saúde é organizar os elementos no corpo numa relação natural de controle e ser controlado um pelo outro, enquanto gerar doença é estabelecer uma relação de governar e ser governado contrária à natureza (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 444c – d).

A injustiça na alma manifesta-se como desequilíbrio que corrói sua estrutura hierárquica, dissolvendo a coesão de um todo que deveria buscar-se ordenado tanto quanto possível. Produzir a justa medida (*métron* – *μέτρον*) na alma, para que esta se torne virtuosa, consiste em organizar seus elementos internos, permitindo que a razão (*logos* – *λόγος*) governe segundo sua própria natureza (Platão, *Rep.* Liv. IV, 444d). A injustiça, por sua vez, bem poderia ser ré e julgada por *Radamanto* (*Rhadámanthys* – *Ραδάμανθυς*)⁹⁴, pois se revela como a insurreição das partes inferiores da alma (a irascível e a apetitiva) contra a parte racional, instaurando um governo tirânico e contrário ao princípio da razão.

É necessário esclarecer, antes de tudo, que, em qualquer natureza, a alma contém impulsos diversos, chamemo-los, a priori, genericamente, de “bons” e “maus”, distinção que aqui não se deve precipitar entendimento em sentido ético, mas como forças que, coexistindo

⁹³ O princípio da entropia, que na física denota a tendência ao caos e à dissipação da energia.

⁹⁴ *Radamanto* (*Rhadámanthys* – *Ραδάμανθυς*), é um personagem da mitologia helenista, conhecido como um dos juízes dos mortos. Ele era filho de *Zeus* e *Europa*, irmão de *Minos*, *Éaco* e *Sarpedão*. É frequentemente associado à justiça e o julgamento das almas no submundo.

em tensão, concorrem para o movimento interior do ser. Daremos a essa dialética anímica forma conceitual nas linhas que seguem. Antes disso, convém afirmar que à formação cabe orientar o homem na administração dessas potências contraditórias, conduzindo-o a nutrir sua alma de modo que exerce a virtude, conserve o espírito livre e mantenha o corpo incólume, isto é, harmônico e obediente à razão. Uma boa formação permite ao homem guardar as dádivas que procedem das realidades mais elevadas; a formação negligente, ao contrário, arrasta-o para a desordem, o vício e a degradação:

Sabemos que quanto mais vigorosa for uma semente, uma planta em desenvolvimento ou um animal, mais será deficiente naquilo que é próprio se privado de alimento, da estação ou do ambiente que lhes são apropriados. [...] Então, suponho, razoável afirmar que a melhor natureza se sai pior quando inadequadamente nutrida do que uma natureza inferior. [...] E então não diremos também acerca de almas, Adimanto, que as dotadas das melhores naturezas se tornam más quando recebem uma má educação (Platão, *Rep.*, Liv. VI, 491d – 491e, grifo próprio).

A formação orientada pelo ideal de *areté* é a arte de nutrir o que há de melhor na alma, por meio do ascetismo de uma educação que difere substancialmente da concepção comum do processo formativo, pois, “[...] a educação não é o que alguns indivíduos proclaimam ser ela, a saber, inserir conhecimento na alma que dele carece, como inserir visão em olhos cegos” (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 518c), mas é capaz de nutrir os dons divinos da *psykhé*, concedidos pelos deuses desde os tempos de outrora.

A imagem de nutrição e cultivo da alma deve ser esclarecida. Quando Platão descreve a gênese da alma como obra dos deuses que, ao construírem a cabeça em forma esférica, nela depositaram as duas revoluções, tal qual no *cosmo*, a do Mesmo (do semelhante) e a do Diferente (dessemelhante), como princípio do pensamento racional e eixo ordenador do conhecimento (Platão, *Tim.*, 44d – 47d). A cabeça, “parte semelhante aos deuses”, é o veículo da mente e, portanto, da alma; nela reside o centro ordenador da existência, o ponto de convergência entre o inteligível e o sensível, entre o ser e o devir.

Essa cosmologia da alma prepara o terreno para uma correta formação: se a estrutura racional foi criada para girar de modo correto e harmônico, então a Paideia é o regime de alimento e exercício que conserva esse movimento equilibrado, impedindo que a razão seja arrastada pelos impulsos do apetite e da cólera. O cuidado formativo, por isso, não é um adorno moral, mas uma higiene ontológica do conhecer, o cultivo interior que mantém o homem em consonância com a ordem do ser. Educar é habituar o olhar à luz do Bem, conforme o itinerário da ascensão socrático-platônica descrito na *República* (Liv. VII, 509d – 511e; 518d), em que o

olhar, libertado das sombras, aprende a contemplar o brilho e as verdades do inteligível. Nesse sentido:

A causa e propósito, porém, desse bem supremo, como nos cabe declarar, é a seguinte: que o deus inventou a visão e a nós a conferiu para que pudéssemos observar as revoluções da inteligência no céu e as aplicássemos às revoluções do entendimento que se acha em nosso interior, uma vez que há um parentesco entre elas, ainda que as nossas sejam sujeitas à perturbação e aquelas sejam imperturbáveis; e que via aprendizado e participando dos cálculos naturalmente corretos, por imitação das revoluções absolutamente invariáveis do deus, nos capacitássemos a estabilizar as revoluções variáveis no interior de nós (Platão, *Tim.*, 47b – c).

Convém esclarecer, leitor, que o mais apropriado é ler a expressão “boa educação” não como adjetivo, mas como substantivo. No sentido estrito de uma formação correta, adequada, excelente; e, por oposição, compreender “má educação” como formação incorreta ou defectiva. O que Platão faz, em sua concepção, não é estabelecer um juízo moral ou valorativo, mas diagnosticar o estado da alma conforme o grau de ordenação de suas faculdades. Recordemos o que ensina Sócrates no *Crátilo*, que não devemos tomar os nomes apenas em seu campo lexical, fechados em si, como se a palavra fosse idêntica ao objeto que designa, mas compreender a qualidade e a essência daquilo que nomeiam. Assim, ao empregar as expressões “boa” e “má”, o filósofo indica condições de equilíbrio ou de desordem, plenitude ou carência do movimento formativo da alma.

Dessa forma, a chamada “má educação” não é um erro moral, mas uma deformação ontológica, a desumanização do homem. Logo, um desequilíbrio no processo formativo que desregula as faculdades interiores e corrompe o juízo. A “boa educação” (humanizadora) por sua vez, é aquela correta e adequada, a formação excelente, porque orienta as potências humanas segundo a justa medida e a justiça, integrando música e ginástica (formação dos afetos e do corpo), matemática e dialética (disciplina do intelecto), mito e razão (educação da imaginação e do pensamento crítico). A incorreta educação, ao contrário, é defectiva, isto é, distorce o princípio racional, permitindo que o impulso e o desejo assumam o comando. Nela, a imaginação sem critério converte aparência em verdade; a música (harmonia) incorretamente conduzida exalta a desmedida; a ginástica sem moderação inclina o homem à brutalidade; e a retórica sem justiça degenera em técnica de manipulação (Platão, *Gór.*, 463a – 466a).

Lembremos, que o ideal de *areté*, enquanto processo formativo na Paideia socrático-platônica, tem como núcleo a formação de um homem para ser melhor, que, ao se aproximar da imutabilidade dos deuses – pois, assim como eles, a alma é imortal –, possa tornar-se semelhante a eles. Isso nos leva a uma questão crucial: pode uma educação ser considerada

correta se desvia da intelecção do ideal de excelência e justiça? Para Platão, tal desvio configura uma defectiva formação, uma perversão que corrompe o objetivo da Paideia.

Enquanto a formação em excelência eleva a alma, seu oposto: desvia-a do inteligível e a lança no domínio do sensível, com efeito, do onírico. Platão defende esse contraste ao comparar a educação ao trabalho do médico: assim como este remove o que há de pior no corpo e preserva o que há de melhor, a formação para excelência deve purificar a alma, conduzindo-a ao *Bem*. Já um processo formativo distorcido age de maneira inversa: diminui o que há de elevado e reforça o que há de pior (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 567c). O resultado desse processo degenerativo é a entropia progressiva, na qual o desequilíbrio interno do homem se reflete na *pólis* e vice-versa.

A formação, portanto, sob esse ideal, tem como núcleo a revelação de verdades prestigiosas, ocultas aos olhos do senso comum. Trata-se de um mistério que reflete a complexidade do conhecimento, um saber que não pode ser plenamente captado por abordagens superficiais ou simplistas, mas apenas por um ideal que busca incessantemente a excelência. A saber:

[...] exprime certamente o segredo, formula-o em palavras, mas o povo não pode apreender seu sentido. Leva o mistério para a praça pública; faz dele o objeto de um exame, de um estudo, sem deixar, entretanto, completamente de ser um mistério (Vernant, 2002, p. 63).

Esses mistérios representam as potencialidades inerentes ao ser humano que, quando devidamente cultivadas, podem elevá-lo ao estado de excelência ética, moral e intelectual. Platão sugere que, embora a educação não possa criar virtudes como se fossem um conhecimento qualquer, pois, como já evidenciado, a forma do aprendizado está presente na alma de todos, essa capacidade pode ser fortalecida e direcionada para a correta formação do homem.

Dessa forma, a educação não cria a virtude *ex nihilo*⁹⁵, mas orienta a alma para que ela reconheça e desenvolva o que já lhe é inerente. O processo formativo, portanto, não consiste em introduzir visão na alma, mas em convertê-la, conduzindo seu olhar para aquilo que realmente importa. A alma, por natureza, já possui a capacidade de ver; o que se exige é o redirecionamento de seu olhar, muitas vezes disperso em direções equivocadas. Como explica Sócrates:

⁹⁵ A expressão *ex nihilo* significa “do nada” em latim.

A conclusão é que disso poderia haver a arte, ou seja, desse giro [formação], e como pode a alma mais fácil e eficientemente ser levada a realizá-lo. Não é a arte de introduzir visão na alma. Tem-se como certo que a visão já está presente na alma, mas esta não a dirige corretamente e não arroja o seu olhar para onde deveria (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 518d, comentário em colchetes próprio).

Logo, o processo formativo em excelência, reside no direcionamento da capacidade de guiar a alma em direção ao *Bem*, equilibrando seus diferentes aspectos. Quando a educação cumpre esse objetivo, ela aumenta as possibilidades que a alma não se torne tiranizada, insaciável e moralmente pobre, mas, pode direcionar o ser para uma vida virtuosa e justa (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 577e).

Não apenas, a formação, sob o ideal socrático-platônico, sustenta o que é essencial para libertar o homem de sua caverna da ignorância e dos grilhões que o impedem de contemplar as realidades superiores para além da abóbada celeste (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 514a – 517b). A *areté* é alcançada pelo domínio do cognoscível, que se revela apenas ao intelecto da alma, em que, como Sócrates afirma, a verídica ciência fez sua morada. Esse processo, no entanto, é árduo, estabelecendo as conexões fundamentais entre a formação e a liberdade, uma vez que, “Se refletires, concluirás que todo o tipo de virtude que possui um nome entre os seres humanos, é ampliada mediante estudo e prática” (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv., II, 6, 39).

Em um sentido mais amplo, podemos conceber a formação como um processo dialético, no qual, sob a perspectiva do pensamento que embasa nosso estudo, a palavra é protagonista, funcionando como uma terapia associacionista que cura a alma (Russell, 2001). Essa “terapia”, ou, como já referenciamos, a maiêutica praticada por Sócrates, era dada àqueles que eram convidados a refletir, e revela que os interlocutores dos diálogos platônicos participavam de um processo de cura da ignorância. Para Sócrates, a ignorância representa o principal entrave à liberdade, pois ser livre significava viver guiado pela sabedoria e pelo discernimento racional.

O método de Sócrates é um convite à reflexão, que oportuniza a redescoberta de verdades esquecidas que constituem a substância do ser humano (Platão, *Mên.*, 86e), bem como da realidade que o cerca. Essa busca pelo conhecimento envolve a ciência da essência das coisas, que escapa à maioria dos homens. Trata-se de um movimento (*kínēsis* – *κίνησις*), contínuo no mundo sensível, no qual a interação entre esse domínio e o imutável inteligível estabelece a relação entre a episteme do cognoscível e a ignorância inerente à condição humana – um processo de reanimação daquilo que jaz latente no espírito. É por meio do estudo e da aplicação racional, ambos também formas de movimento, que a alma adquire conhecimento, preserva-se e se aprimora.

Esse princípio de *kínēsis*, fundamental ao pensamento socrático-platônico, pode ser compreendido como a dinâmica da busca pelo saber. Para dizer de forma simples, podemos recorrer à teoria newtoniana, segundo a qual um corpo permanece em repouso, a menos que uma força resultante atue sobre ele. Analogamente, esse conceito reflete o estado da alma que, sem um impulso adequado, isto é, sem a formação apropriada e os direcionamentos filosóficos corretos, permanece inerte nesse cosmo do devir, afastada do caminho que conduz ao inteligível. É precisamente essa força externa, em harmonia com as instâncias internas da alma, e alimentada pela reflexão filosófica, que possibilita romper a estagnação e orientar-se em direção à essência do *Bem*.

E é justamente nesse princípio que o pensamento socrático-platônico desenvolve sua concepção de conhecimento, fundamentado no movimento e na geração (nascimento) de todas as coisas, o que representa um senso ativo de “cognição do nascimento” (Platão, *Crát.*, 411.e.5).

Devemos reforçar, que, apesar do exposto acima, o conhecimento, nesse sentido, não é algo que se adquire externamente, mas uma força vital – como já dissemos – que já reside dentro de nós de modo hermético. Cabe a nós trazermos essa força à superfície, como uma espécie de parto, de certo modo, dando à luz ao saber que em tese já possuímos internamente. O que falta é apenas o estímulo necessário para que esse conhecimento floresça:

Então, aprender é convocar a deusa (*Mnēmósine*, *Μνημοσύνη*), e pô-la em movimento e em combate ao que está esquecido, adormecido, ignorado (*Léthé*, *Λήθη*), em busca do entendimento. A deusa ajuda, mas o esforço não depende dela, mas daquele que esqueceu. Assim, lembrar é buscar na memória o que, em alguma medida, o homem traz nele mesmo desde as primeiras letras, e dificilmente alguém o faz sem ajuda do outro. Não por acaso, o método de Sócrates era como o das parteiras (*μαιώσαται*). Enquanto elas ajudavam a partejar o novo ser, ele não fazia outra coisa senão ajudar o outro a compreender o que já estava nele ainda adormecido e pronto para ser elaborado. Para se chegar ao entendimento, o percurso se faz com esforço (*Πόνος*), não só daquele que conhece a arte do encadeamento das perguntas, mas, e sobretudo, daquele que se dispõe a aprender (Guimarães; Barcelos, 2024, p. 5 e 6)

Assim, como descreve Platão, Sócrates, ao concluir cada diálogo, não deixa seus interlocutores na suspensão da busca, mas os instiga a um movimento contínuo em direção ao saber. Esse processo converte a ignorância em motor de aprendizagem e de autoconhecimento, revelando que a formação é, em si mesma, condição para a liberdade em face da ignorância.

Com fito de fundamentar a nossa consideração sobre a formação em Platão, optamos aqui, posicionarmos por intermédio de uma perspectiva epistemologicamente factual, que explica a existência de uma natureza intrínseca e transcendente ao próprio ser humano – natural e cognitivo – mente e corpo interligados. Essa noção sugere que há algo além do ser, um fundamento essencial que pode ser explorado por meio do aprendizado e do desenvolvimento

de si mesmo. Entretanto, esses dons naturais são vistos na perspectiva metafórica socrática-platônica como presentes do empíreo, que não constituem propriamente uma ciência e, portanto, não podem ser ensinados de forma direta. Esses “dons”, no entanto, podem ser examinados e desenvolvidos a partir da *logistikón* (a parte da alma que aprende) que cada ser humano possui.

Essa questão se destaca, diferenciando-o de outras perspectivas filosóficas. A relação entre o desenvolvimento racional e a virtude evidencia um outro ponto nevrálgico no pensamento de Sócrates e Platão: enquanto a *logistikón* orienta o ser humano a partir do já existente, a sua filosofia também nos convida a considerar as possibilidades do que pode vir a ser, considerando é claro todo o seu devir.

Nesse sentido, é pertinente mencionar a Deusa *Élpis*, a esperança, prospectivo de um caminho não alternativo ao ponto de vista platônico, mas consonante. Na tradição helênica, *Élpis*, filha de *Nix* (a noite, o nada, o inexistente, a morte), representa a possibilidade do vir a ser, sugerindo que o não-ser pode dar origem ao ser. De maneira análoga, Platão, mesmo que fundamentalmente suas concepções, de modo geral, no existente, ou seja, naquilo que já possui uma substância discernível e que pode ser elevado ao ideal da excelência, não descarta a esperança. Evocando assim, a ideia da deusa *Élpis* no sentido de transcender o obscuro que reside no ser. O “nada”, nesse contexto, refere-se apenas ao que ainda não foi (re)conhecido.

A presente ideia, mostra que o processo de (re)conhecer consiste em intelijir o ser de cada coisa em si, a sua essência: explicar o que é, como veio a ser e como deixa de ser, iluminando aquilo que já existe, mas que necessita ser filosoficamente examinado e compreendido. Pois, “Para o homem, a vida não examinada não vale a pena viver.” (Platão, *Apol.*, 38a).

Embora, deva-se justificar, por certo modo, que o ato de compreender o enigma que envolve a visão da essência das coisas, da qual Platão se refere, tal qual, ao que parece, nunca o faremos em cor ou verso. Mesmo que, por alguma sorte divina, agraciados pela visão de Linceu, o tálamo de outrem em magnificência encontrar-se-á modo pelo qual sairá do ermo caminho das incertezas do mundo sensível e visualizar a verdade das coisas que habitam no inteligível, assim como fez Sócrates⁹⁶.

Contudo, essa compreensão se dá por meio da razão natural de cada pessoa, sob a batuta do real filósofo que orienta e parteja a alma dos incapazes de dar à luz ao próprio conhecimento.

⁹⁶ Platão nunca se declarou detentor da liberdade máxima e do conhecimento das Formas inteligíveis, privilégio que atribui exclusivamente a Sócrates. Seu mestre, fiel ao que lhe parecia justo e às suas convicções, alcançou a maior das dádivas: a comprovação da inabalabilidade de sua filosofia face à morte.

Em outros termos, essa parte do ser entendida como matéria-prima da alma, deve ser trabalhada por meio da arte de orientar e conduzir a razão, até que ela se constitua em uma forma que atinja o significado pleno e equivalente à *areté*.

Então, o papel do professor, especialmente no pensamento socrático-platônico, não é o de inserir conhecimento na mente do discípulo, mas sim o de exercer a exímia arte de orientar; ou seja, a de conduzir o jovem a descobrir por si mesmo, guiando-o na construção e no desdobramento de seu potencial natural. Esse processo formativo não deve ser, de modo algum, uma mera repetição de dogmas, mas um convite constante à exploração, à dúvida e ao questionamento reflexivo. O mestre, portanto, não é o depositário de uma verdade definitiva, mas um guia que acende, no aprendiz, a chama da inquietação, da contemplação, da busca.

Por meio do diálogo socrático, o conhecimento não é transmitido como um dado externo, mas nasce e se desenvolve no interior do interlocutor, como fruto de seu próprio esforço e reflexão. A esse respeito, Russell reforça que a capacidade de pensar de forma independente não surge de imediato; ela é cultivada através do esforço pessoal e do acompanhamento atento de um mentor que possa orientar tais esforços (Russell, 2001).

Aquiece explicar que essa arte, por excelência, é expressa por Platão por meio da palavra *téchne* (*τέχνη*), termo que denota uma ação disciplinada, guiada por princípios que conferem propósito ao processo formativo. Assim como a natureza provê os recursos para o crescimento orgânico, a Paideia, quando corretamente conduzida, orienta o ser para sua plenitude no inteligível. Aristóteles explica essa ideia ao afirmar que “[...] toda a arte e educação são o que falta para quem deseja completar a sua natureza” (Arist., *Pol.*, 1337a1.16), enfatizando que a formação não cria algo exógeno ao ser, mas permite que ele alcance sua excelência inerente.

A esse respeito, podemos mediar essa relação entre arte, natureza e formação com uma epígrama que ressoa diretamente com essa tese, destacando como a arte pode ser um instrumento de aperfeiçoamento sem contrariar a natureza:

Que seja assim; mas em nada melhora a natureza, senão
por meios que ela mesma a cria. Assim, essa arte a que vos referistes, que
ajuda a natureza, uma arte feita por ela própria. Assim, gentil menina,
enxertam os num galho em tudo rústico algum a planta rara, vindo a casca de
baixa espécie alimentar o broto de uma raça mais nobre. Essa arte, certo,
corrigé a natureza... não, transforma-a; mas é um a arte que é a própria
natureza (Shakespeare, Conto de Inverno., Ato IV, Cena III, grifo próprio).

Ou seja, a natureza propicia os meios para a transcendência do ser ao plano inteligível, como dimensão do conhecimento em excelência. A Paideia socrático-platônica seria, tal qual, como o suplemento, ou seja, refere-se ao cultivo do que está contido como matéria-prima que

pode ser amplificado pela formação, para melhor ou para pior a depender, também, do direcionamento externo concedido por aquele que orienta as forças espontâneas do próprio ser.

Inobstante, ao que se refere a matéria-prima do homem, por certo modo, não é meramente fruto de algo divino em um sentido sobrenatural, mas também não pode ser reduzido a um produto do ambiente que o favorece. Ele é, em parte, resultado de sua natureza que, no entanto, não está inteiramente sujeita às forças arbitrárias dessa mesma. A compreensão mais evidente dessa concepção se encontra na tensão constante entre a racionalidade e o que é espontâneo ou natural. E essa dinâmica, é a ideia de um equilíbrio entre o que é orgânico – corpo e alma – e o que é espontâneo, ou seja, a busca de significados nas diversas dinâmicas da existência humana.

A formação, no horizonte socrático-platônico, deve ser entendida como o reconhecimento do ser em devir, cuja natureza imperfeita só encontra sua medida ao voltar-se para o paradigma superior, o que é em si imutável e perfeito. O homem, em sua condição, não cria a excelência do nada, mas participa dela no intercâmbio com o plano inteligível, tomando as Ideias como paradigma de medida e orientação. A tarefa da alma é, portanto, ordenar-se progressivamente, buscando ser o melhor possível na sua própria odisseia da excelência, do nascimento até a morte. Esse processo não pode ser imposto por coerção, pois “[...] nada que seja ensinado compulsoriamente é retido na alma” (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 536e). Igualmente, a formação deve partir de dentro, agindo de acordo com as forças dialéticas intrínsecas ao ser humano. Os aspectos a serem desenvolvidos são aqueles que pertencem à nossa matéria-prima interior, assim como os impulsos e desejos, que, embora não sejam completamente aniquilados, devem ser moderados, regulados e guiados pela razão em excelência.

Certamente, a Paideia socrático-platônica, orientada pelo ideal de *areté*, em síntese, parte da Ideia do divino, do Bem no cognoscível, como um viés filosófico-ascético, que busca entender a essência dos processos mentais que constituem o conhecimento, explicado pela tese do inteligível. Melhor dizendo, a formação ideal para o ser humano, em seu estado de devir, é aquela que coopera com a melhor tendência da própria natureza, de modo a orientá-lo para escalar o cume do plano ideal, a intelecção que não se revela aos olhos do corpo, mas apenas a visão da mente, *pari passu* que apazigua os excessos associados à natureza humana, equilibrando-os com a justa medida.

O que é claro, portanto, é que o objetivo da formação não se reduz a ensinar pelo simples ato de ensinar, isto é, a transmitir conhecimentos vazios. Antes, visa suscitar o exercício do pensar, da dúvida e da curiosidade. Seu propósito, com efeito, é promover, pelas vias formativas, a ação consciente daquilo que é intrínseco ao ser humano. É o inteligir desrido de

adornos oriundos de convicções primárias e preconceitos; buscando o conhecer as coisas em sua nudez essencial. O homem que não se permite a aventura da dúvida jamais experimentará a ebulação do saber.

Portanto, a formação em excelência, em tom muito próximo do espírito socrático-platônico, transcende a acumulação de informações; é o portal para a autonomia intelectual, a forja onde se molda o espírito crítico. Urge despir o conhecimento das vestes da certeza absoluta, libertá-lo das amarras do senso comum e lançá-lo ao oceano da indagação. Que cada pessoa se torne o navegador de seu próprio intelecto, guiado pela bússola da razão e impulsionado pelo vento da curiosidade. A tiara da expectativa deve ceder lugar à coroa da humildade, reconhecendo que o saber é um processo contínuo, uma jornada sem fim, pois ao homem é impossível conhecer tudo, embora muitos insistam em ostentar a aparência de tudo saber.

De modo geral, a *areté* é um conceito de significado amplo e rico no que se refere ao sentido formativo. No pensamento socrático-platônico, ficou evidente ao longo deste capítulo que se trata da excelência transcendente, aquela que busca na Ideia do Perfeito, imutável, a máxima realização do *gnōsis* e da sabedoria. Esse ideal está diretamente ligado à formação do ser. Que ousamos afirmar não ser algo que simplesmente nos seja concedido como um presente divino ou por um passe de mágica. Em outras palavras, os elementos cardeais da virtude já residem em nós, assim como o vício. No entanto, a Paideia ideal, quando aliada a uma correta orientação, possibilita que essa matéria-prima se desenvolva e seja cultivada.

Nesse processo, os cidadãos da *pólis* utópica socrático-platônica tornam-se, ao menos em teoria, capazes de viver em equilíbrio, pois a formação ideal liberta o intelecto e a alma do estado de ignorância. Esse avanço não apenas aperfeiçoa o homem, no sentido da excelência, mas também o insere nos interesses coletivos, situando-o plenamente na dimensão política da vida comum e participativa. Afinal, é pela formação que o homem pode alcançar a liberdade: somente ao se elevar de seu devir ao do ser torna-se capaz de compreender e exercer sua condição racional. Contudo, essa mesma condição pode inverter-se em seu contrário dialético, abrindo espaço para a tirania. É justamente esse tema que abordaremos no próximo capítulo, pensando o conceito, com Platão, a tirania não apenas como forma de governo, mas como elemento psíquico da alma, um padrão de natureza que se repete subjetivamente e coletivamente. A partir dessa tese, entrelaçaremos os argumentos desenvolvidos no primeiro capítulo, compondo a parte penúltima da tessitura filosófica a que nos propusemos.

CAPÍTULO 2: TIRANIA COMO DEGENERAÇÃO DA ALMA

Então uma alma tirânica, também, deverá necessariamente sempre ser pobre e insaciável. [...] E no que toca ao homem, pensas que toparias com essas coisas mais num outro homem do que no tirânico, que é enlouquecido por seus apetites e paixões.

Platão, Rep., Liv. IX, 578a.

Este capítulo investiga a tirania à luz da concepção socrático-platônica, compreendendo-a não apenas como uma essência política de poder despótico, mas, sobretudo, como uma disposição de natureza degenerada, ou seja, como uma forma degradada da alma que se distancia da razão e da justiça. A partir da estrutura tripartite da alma delineada por Platão, examina-se como a hegemonia da parte apetitiva e colérica gera a desordem no *cosmo* interno de cada pessoa e, analogamente, da *pólis*. A tirania, portanto, é vista como a exteriorização de uma alma corrompida, desfigurada pela *hybris*.

Não apenas, reafirma o que foi abordado no primeiro capítulo, no que se refere a formação como imperativa à degeneração moral e ética, ao considerar que somente uma educação em *areté*, pelo crivo do *logos* – em direção ao Bem – é capaz de ordenar as potências da alma e restituir a justa proporção. Por fim, é discutida a dialética entre liberdade interior e servidão dos desejos, reconhecendo que a verdadeira liberdade que – a ser discutido com maior vigor no terceiro capítulo –, para Platão, consiste no cuidado da alma pela razão, enquanto sua perda instaura a tirania interior e política.

Ao construir um conceito acerca da *Ideia* do homem tirânico (*tyrannikòs anér* – *τυραννικός ἄνήρ*)⁹⁷ (sua essência e/ou a sua natureza), fundamentado no pensamento socrático-platônico e suas relações com a formação e a liberdade, pode parecer, à primeira vista, uma tarefa inverossímil, devido à polaridade entre os sentidos desses conceitos. No entanto, a escolha de pôr em questão a tirania como segundo capítulo foi deliberadamente estratégica. Primeiramente, elaborou-se um arcabouço conceitual acerca da formação sob o ideal de *areté*, pois esta, em tese, serviria de base para se entender como livre, logo alcançar uma genuína liberdade e, consequentemente, evitar a tirania e/ou mitigá-la. Em outras palavras, a formação

⁹⁷ Tradução de Edson Bini; editora Edipro (2022). *Tyrannos* (*τύραννος*), que significa tirano, refere-se a um governo concentrado nas mãos de um só, sustentado por meios extraordinários, ou seja, não legitimados pelas leis de uma *pólis*. Segundo Jaeger (2013), os tiranos podem ser vistos como necessários e salutares em circunstâncias históricas específicas. Frequentemente, o tirano “surge” em tempos de crise para assumir o poder, como ensina Platão, apresentando-se como paladino dos *demos* (povo). Esse povo apoia o tirano, que surge da democracia quando essa degenera. Um exemplo é Dionísio I, que foi eleito *estratego* (equivalente grego a general) pela assembleia democrática em resposta à ameaça da invasão cartáginesa, mantendo seus plenos poderes por 38 anos como tirano de Siracusa, legado depois a seu filho Dionísio II.

aqui proposta constitui a moderação para que a tirania não germine e dê frutos, na medida em que eleva o homem rumo ao verdadeiro estado de liberdade, ao desenvolver virtudes em conformidade com a justiça e conter o vício para que este não tome o lugar da razão.

Com o fito de fundamentar esses aspectos, embora contraditórios, é necessário lembrar que o solo filosófico socrático-platônico, como já dissemos, opera por meio da hierarquização. Isso significa, em linhas gerais, não expurgar as partes más de si, mas antes atenuá-las, subordinando-as ao comando da razão.

É certo que a tirania emerge como a antítese dos ideais de formação e liberdade, configurando-se como a degeneração de ambos e a distorção não apenas da alma, mas também da herança democrática que nos constitui, bem como da vocação ontológica de ser em vista da liberdade. A tirania é a negação da confirmação da humanidade do homem. Assim, a tirania não apenas se opõe à liberdade e à formação, mas também perverte o próprio princípio que sustenta a vida política justa. Quando o equilíbrio entre o corpo (orgânico) e a alma (razão) é perdido, e o ímpeto humano se tergiversa da medida exatíssima (*métron*), da justiça (*diké*) e da virtude excelente (*areté*), o vício ganha terreno, confia-se no poder irrestrito e dá origem à tirania externalizada; como conta a fábula do embate entre a justiça e a desmedida:

Eis que o gavião levava o rouxinol de pescoço salpicado preso em suas garras, bem alto, entre as nuvens. O coitado gemia, atravessado pelas recurvadas garras, quando o falcão lhe disse arrogante: “Infeliz, por que te lamentas? Um mais forte te apanhou e agora irás para onde eu te levar. Ainda que seja um bom cantor, se eu quiser posso te jantar ou talvez te libertar. Insensato é aquele que mede forças com os mais fortes. Priva-se da vitória e passa por vergonhas e sofrimentos” (Hesíodo, *Teogonia: Trabalhos e Dias*, v. 202 – 211).

Nesta lógica, Platão, examina a alma do homem tirânico⁹⁸ e, consequentemente, o regime de governo deste, fundado na *hýbris*, tal qual a rapina da pequena fábula de Hesíodo, pois é o exemplo do excesso de si e confiança excessiva na força, além de arbitrariamente ignorar as limitações pessoais e os direitos de outrem, mostra que a tirania é a culminação da degeneração, iniciada pela corrupção gradual dos elementos da alma e pela ruptura do equilíbrio necessário entre elas.

Embora as primeiras palavras desta parte pareçam, de certo modo, lavrar um veredicto precipitado sobre o réu, pois toda teoria no seu início aspira alcançar a realidade dos fatos antes mesmo de reunir informações concretas – ordem e método. Antes de adentrarmos propriamente

⁹⁸ Platão, na obra *A República*, explicita manifestações do justo e injusto, qual seria o mais feliz e o infeliz, razão pela qual, o desfecho é tratado mais especificamente no livro VIII e IX sobre as formas de governo e personalidade, dentre elas, a tirania. Cf. Livro VIII, 562b – 568a e Livro IX, 571a – 592b.

a exposição dos argumentos sobre a tirania, é preciso esclarecer que, assim como ocorre com os conceitos de liberdade e formação, a tirania também apresenta variações internas que merecem ser cuidadosamente consideradas.

Diferentemente da formação, que pressupõe um processo orientado e dinâmico, a tirania manifesta-se como uma estrutura mais enraizada e complexa da psique, que vai além de uma leitura puramente psicossocial. Ela se expressa tanto como traço de personalidade quanto como forma de governo (entre outras diversas variações que não nos cabe aqui discutir). Em outras palavras, a formação não se refere a uma condição estática intrínseca, mas sim a um processo dinâmico que envolve tanto estímulos exógenos quanto uma disposição interna da alma à transformação. Trata-se de um movimento orientado, que conduz o ser em direção à realização de sua excelência por meio da razão e da disciplina. A tirania e a liberdade, por sua vez, embora também se configurem como processos, manifestam-se visivelmente em seus efeitos exteriores, sejam eles opressivos ou emancipatórios. Contudo, esses efeitos são apenas manifestações de disposições internas previamente cultivadas. Nesse sentido, embora fatores exteriores possam condicionar, o aviltamento ou a elevação do espírito não depende exclusivamente de um agente externo, mas se enraíza, antes de tudo, nas escolhas que sedimentam a alma.

Neste contexto, deparamo-nos, por certo, com uma constelação de ideias acerca da tirania, cujas variações de sentido dependem dos diferentes entrechos históricos e das estruturas comunitárias e sociais em que se manifesta. Em Platão, contudo, a tirania não deve ser compreendida como um traço de natureza individual, no sentido subjetivo moderno, mas como uma disposição anímica, um estado da alma enraizado na própria condição humana. Assim, a tirania é concebida menos como atributo isolado de um governante e mais como uma forma de corrupção interior: um desvio da *psyché* que, ao afastar-se da razão e da justiça, degrada tanto a vida do “eu” privado quanto a vida coletiva.

É sensato dizer também, que as motivações por trás das ações humanas são, de hábito, imensuravelmente mais complexas e diversificadas do que as explicações simplificadas que tendemos a oferecer para compreendê-las⁹⁹. Logo, à medida que se considera apenas características visíveis da ação humana, que podem ser interpretadas como elementos externos ou manifestos da personalidade, torna-se inviável identificar um padrão consistente. Ademais, comparar um sujeito a outro sem a luz de critérios minimamente definidos implica ceder ao ingênuo relativismo, que resulta na ausência de uma base sólida para análise. Assim,

⁹⁹ Paráfrase de uma passagem do romance de Fiódor Dostoiévski. Cf. O Idiota, p. 561.

cautelosamente, escolhemos a análise arquetípica como chave interpretativa, sob, é claro, a perspectiva socrático-platônica, para examinar a tirania.

Para realizar comparações ou contrastes significativos, é indispensável a construção de um arquétipo de referência, que seja consistente. Sem isso, o padrão pode se tornar apenas mais uma característica entre as já observadas, incapaz de fornecer um elo lógico que conecte as semelhanças mais ocorrentes entre os casos. O resultado seria um retrocesso na tentativa de compreensão do objeto de estudo, em vez de um avanço. Por essa razão, é fundamental estabelecer parâmetros claros que orientem a análise e permitam identificar as nuances e inter-relações entre o conceito de tirania e os contextos que o permeiam.

Outro ponto, é que, em cada período histórico e em qualquer grau de estudo, encontramos níveis de aproximação ao sentido do que constitui o tirano, não no âmbito ritualístico sociológico apoiado em métodos específicos e dados concretos, como exemplifica Theodor Adorno em seu denso estudo qualitativo e quantitativo dos resultados empíricos sobre a personalidade autoritária¹⁰⁰, mas nós fiamos na filosofia do pensamento clássico e sua possibilidade de transposição ao mundo hodierno. Por conseguinte, nosso objetivo é compreender certas disposições, modos de ser e ações que, por vezes, repetem-se ao longo do tempo e das reflexões de diversos estudiosos em distintos contextos. Além do mais, o microscópio filosófico possibilita descobrir mesmo em meio a relativa heterogeneidade daquilo que imaginamos ser homogêneo, que em certos aspectos realmente o são, ou pelo menos equivalentes independente do contexto.

Assim, busca-se considerar o que está sempre presente, o que constitui o conceito de tirania, é a existência de certos padrões, tendo em conta que “[...] tiranos em potencial e grandes estadistas ou cidadãos de destaque podem compartilhar alguns dos mesmos traços sombrios [...] pode surgir sob o disfarce do libertador ou herói” (Newell, 2019, p. 24). Sob essa perspectiva, podemos explicitar as formas de natureza típicas do tirano em termos de personalidade e, consequentemente, do regime de governo. Ao buscar aproximações, abstraindo-nos de situações particulares, representamos as manifestações no campo das ações e estilísticas e/ou o regime tirânico.

¹⁰⁰ Esta obra fundamenta-se na Teoria Crítica da Sociedade para analisar detalhadamente as dinâmicas do autoritarismo. O objetivo é identificar, em indivíduos considerados “normais”, elementos psíquicos que predisponham à adesão a posições políticas fascistas, apesar do caráter “liberal” da democracia. Essa pesquisa que por sua vez, é uma reunião de vários resultados, norteados pela problematização: “seria possível um fenômeno análogo ao nazifascismo em um país democrático como os Estados Unidos? Cf. Adorno, Estudos sobre a personalidade autoritária, (2019).

De mais a mais, esta reflexão não tem por objetivo oferecer uma descrição pormenorizada da psique do tirano e de seus desdobramentos, tarefa que, como reconhece Sócrates ao dialogar com Gláucon, seria “[...] uma tarefa inexequível descrever [...] todos os caracteres e costumes [homem] sem omitir qualquer detalhe” (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 548d). Assim, a abordagem recorre aos arquétipos caricaturais e estereotipados do tirano delineados na literatura platônica, os quais, ainda que idealizados ou metafóricos, oferecem uma compreensão satisfatória do conceito de tirania e de suas implicações na alma e na *pólis*.

Cabe abrir um parêntese para esclarecer que, ao delinear o padrão da alma tirânica, não nos referimos apenas a um tipo excepcional, mas a uma possibilidade inscrita em cada ser humano. Todo homem carrega em si tendências virtuosas e inclinações viciosas, o “pequeno tirano” (Snyder, 2017) que pode emergir quando as paixões irracionais dominam a razão. Para expandir nosso campo de argumentos, recorremos a atravessamentos teóricos e ao uso de metáforas, com a devida licença interpretativa.

À guisa de explicação, o tratamento dado ao tirano na Hélade, não se distancia tanto das reflexões do mundo hodierno que serão discutidas neste capítulo, permitindo que ambos os períodos sejam desdobrados de maneira similar. Ou seja, na história mais recente encontramos “figuras” com traços e atos similares aos denunciados por Platão. A título de exemplo, a personalidade e governo arbitrário de Ióssif Stalin na antiga União Soviética, Adolf Hitler na Alemanha Nazista, Benito Mussolini e o fascismo na Itália, Jair Bolsonaro, um traficante de escândalos e a sua tentativa malograda, diga-se de passagem, e por um toque de sorte, no Brasil.

Então, ao abusar dos desígnios dialéticos para qualificar o pensamento e perseguir o objeto tirania, a dividiremos em problematidades, as quais, como Sócrates lembra a Fedro, correspondem às questões que permitem perscrutar a essência da natureza de quaisquer coisas: “Por que é de sua natureza fazer o quê, ou sofrer o quê, por ação de quê” (Platão, *Fed.*, 270d), e acrescemos mais uma questão à própria responsabilidade, trata-se de uma problemática exclusivamente educacional? Nesse preâmbulo, falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos¹⁰¹ – não apenas no sentido do ouvir físico, mas, sobretudo, no escutar da *psyché*. Que se entreguem, então, por inteiro ao transporte filosófico, que não conduz corpos, mas sim mentes, marcadas pela mesma intensidade, ímpeto e amor pela razão.

O que podemos adiantar, a partir do ponto de vista socrático-platônico, é que a constituição do tirano não é fruto de um único fator, mas o resultado de um entrelaçamento complexo entre forças internas e externas. Internamente, o tirano manifesta disposições

¹⁰¹ Fórmula de iniciação órfica, a qual, é fácil perceber certa influência nos escritos de Platão: *φθέγξομαι οἵς θέμις ἐστι· θύρας δ' ἐπιθέσθε, βέβηλοι*. Tradução do grego por José Cavalcante de Souza.

intrínsecas de sua natureza (*psyché*), paixões, impulsos desordenados e vícios que, em vez de serem educados e regulados pela razão, acabam por dominar a alma e desorganizá-la. Tais disposições estão presentes em todos os homens como possibilidades latentes, constituindo a matéria-prima da alma humana. Nesse horizonte, a tirania não deve ser entendida apenas como um desvio político ou moral, mas como uma condição ontológica do ser: a realização de uma potência das paixões e vícios que se opõe à razão e à liberdade. O homem se constrói e se define no entremeio dessas duas possibilidades, a liberdade, fruto da razão, ou a tirania, decorrência da ignorância – conforme o modo como sua alma é formada e orientada.

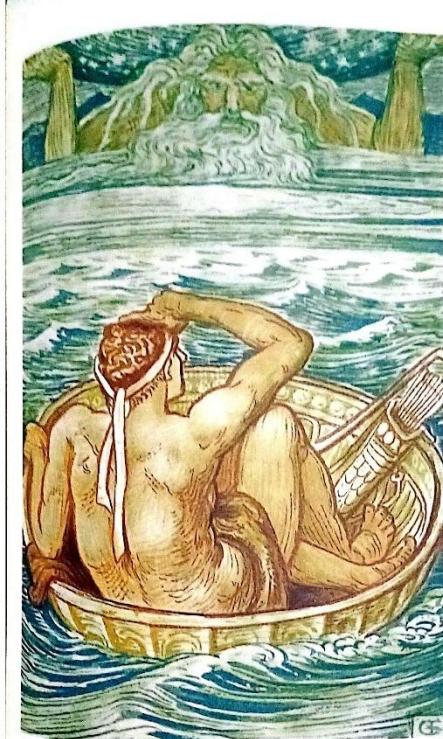
Sobre o que foi posto acima, Sócrates deixa claro que, ao examinar aquilo que é do *cosmo* humano, não devemos nos deter em certas particularidades isoladas. Não se trata de nos fixarmos na forma da diversidade e da identidade: se é homem, mulher ou criança, ou na herança daquele ancestral que foi um Sólon ou um crudelíssimo Dionísio I. Não é, portanto, esse o modo dialético apropriado em qualquer busca filosófica, mas sim – como já dito – o de questionar sobre a natureza do humano dentro de um padrão universal de pensamento.

O que é endógeno, também é constituído por paradigmas externos, que se manifestam nas estruturas exteriores, políticas e culturais que o cercam. Esses elementos externos, que incluem a formação, a moralidade coletiva e as leis, interagem com as predisposições internas do ser, formando um complexo tecido de relações que pode ou não favorecer a ascensão de uma personalidade ou governo tirânico. Assim, a tirania emerge do cruzamento entre um interior desestruturado e um ambiente permissivo à injustiça. Essa coexistência de duas dimensões ontológicas, marcada pelo jogo de luz e trevas, é alimentado no seio privado, familiar, na comunidade e na *pólis*. Nesse sentido, a formação pode cumprir dois papéis antagônicos: pode orientar a alma para mirar além da abóbada celeste que repousa sob o dorso de *Atlas*¹⁰², ou para descer ao fundo sulfúrico do Aqueronte¹⁰³ rumo ao escuro e lúgubre Tártaro, morada dos inimigos dos deuses.

¹⁰² Atlas, irmão de *Prometeu* segundo algumas versões do mito, foi condenado por *Zeus* a carregar a abóbada celeste nas costas. Essa narrativa é apresentada dessa forma por Ésquilo em *Prometeu Acorrentado*; Cf. v.521 – 561. ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. In: O melhor do teatro grego: edição comentada. 6. reimpr. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2013.

¹⁰³ Na mitologia helênica, refere-se a um dos rios do submundo, reino de *Hades*. A alma dos mortos é transportada através do Aqueronte e o Estige pelo barqueiro Caronte.

Figura 2 – Hércules e Atlas



Fonte: HAWTHORNE, Nathaniel. *Mitos gregos I: edição ilustrada: histórias extraordinárias de heróis, deuses e monstros para jovens leitores*. Ilustrações de Walter Crane. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2016.

Diante a essa problemática teórica, no que tange à construção acerca do entendimento do tirano, se distinguindo um pouco, e não totalmente, daquilo que Jean-Claude Passeron¹⁰⁴ chamou de “radicalismo das formas”, no qual visa “conhecer” a realidade a partir dos traços das relações que a constituem. Tentaremos, pelo pensamento socrático-platônico, seguir a proximidade deste conceito, e nos ancorar na validade dos argumentos, ou seja, de ideia em ideia, buscando conhecer ou ao menos nos aproximar da natureza do tirano.

Ao propormos demonstrar a gênese da tirania a partir do núcleo teórico que fundamenta esse exame, então devemos insistir no que já foi abordado anteriormente: o princípio primeiro, o Uno. É dele que deriva o *cosmo* inteligível, e, por meio de sua comunhão com a multiplicidade, origina-se o plano físico, o sensível. O mundo concreto, enquanto sombra de um paradigma ideal, reflete o inteligível e sugere uma estrutura hierárquica entre os planos do ser e do conhecimento.

¹⁰⁴ O autor adota uma abordagem que se situa entre o método experimental e a interpretação filosófica, realizando uma observação histórica que fundamenta todo o raciocínio sociológico e os conceitos tipológicos empregados pelas ciências sociais. Passeron explora o significado do “ser verdadeiro” e do “ser falso” com base nos traços das relações sociais que os definem. Cf. *O Raciocínio Sociológico* (1996).

Na estrutura conceitual socrático-platônica, opera-se uma dinâmica metafísica cujo posicionamento filosófico pode ser descrito como uma espécie de “deísmo”, em outros termos, trata-se da defesa da existência do universo como obra de uma inteligência superior.¹⁰⁵ Conquanto, retornando ao ponto do qual abordávamos, o processo a que nos referimos envolve um intercâmbio constante entre a estrutura inteligível e a estrutura sensível. Platão propõe essa interação também por meio da Ideia do “Demiurgo”, o deus-artífice que, pelo seu pensar, isto é, pela inteligência racional, cria tudo aquilo que a razão humana é capaz de apreender, tomando como referência um paradigma ideal: o arquétipo de justa proporção.

Esse conceito é teorizado no diálogo entre Sócrates e *Timeu* (posto no primeiro capítulo), que discutem a tentativa de caracterização da imagem do homem no sentido de microcosmos (eu particular) em relação ao *cosmo* (a *pólis*, enquanto relação política de todos que a constituem), bem como do universo como algo puramente belo e bom. Inicialmente, a exposição pode parecer desconsiderar as diferentes capacidades das almas humanas para o bem e o mal, mas de acordo com ele, ao desenvolver seu raciocínio hierárquico e não dicotômico, explica a natureza humana e sua diversidade a partir do conceito de polaridade inerente ao próprio *cosmos* da existência:

O Demiurgo aparece nesse escrito como a Inteligência que produz o mundo pela transformação da matéria caótica em *cosmo*, ou seja, em ordem, e sua figura impõe-se como modelo aos homens, que, em sua vida, deveriam buscar de todo as maneiras contribuir para a transformação em ordem daquilo que encontram desordenado (em si mesmos e fora de si), ou seja, o caos em *cosmo* (Reale, 2022, p. 72).

Com efeito, é fundamental compreender que a proposta socrático-platônica não opera por uma exclusão dicotómica, mas por uma hierarquia ordenadora que busca decifrar a relação entre o Uno e a multiplicidade, entre ordem e *caos*, entre a razão e os afetos, como realidades distintas, e também antagônicos, a depender do movimento formativo recebido. A dialética não é resolvida por uma negação de um dos polos, mas pela submissão do inferior ao superior, numa pedagogia da mente que confere primazia à alma racional como princípio ordenador da existência.

A filosofia, nesse sentido, emerge como o exercício capaz de mediar essa tensão, conduzindo a alma a reconhecer sua natureza imaterial e eterna, e a governar, com moderação, os impulsos que nutrem o solo da desmedida. Assim, Platão não promove uma dicotomia simplista, mas sistematiza os níveis do ser em uma hierarquia ordenada, na qual a educação

¹⁰⁵ Princípio amplamente professado pelos iluministas do século XVIII, no contexto em que, as mentes filosóficas se deixavam furtar pelo dogma cristão

deve orientar-se pela unidade do Uno e pela primazia do inteligível. Nesse movimento, afasta-se da multiplicidade que gera confusão e dirige o olhar do sensível à clareza do inteligível. Ensina-nos a ter ouvidos moucos para as opiniões e a aguçar o ouvido para a episteme, perturbando-se diante da desmedida e deleitando-se na justa medida.

A explicação então, para o que é múltiplo externo, portanto do plano factual baseia-se na razão do Demiurgo – enquanto inteligência anímica –, que ao ordenar o *caos* preexistente buscava que todas as coisas fossem em primazia boas (Platão, *Tim.*, 29d – 30a). Assim, na natureza dos versos do poeta,¹⁰⁶ disse hipnotizado pelas musas que, antes do alvorecer do universo, sem mar e terras, e o céu como abrigo azul que cobre tudo, o que se tinha era da comum face, de nome *Caos*; massa crassa e desforme, que não passava de uma gravidade sem órbita, o múltiplo ignorante do sêmen das coisas.

Nesse sentido, a “criação” em si, pela ação do deus-artífice, emerge da desordem e se dirige à ordem, pelo assemelhar-se aquilo que é causa de si mesmo e imutável, a unidade longínqua e comum que se comunica pelo *logos* cognoscente. O movimento vertical entre razão e ignorância atrelados às causas geradoras de ascensão e regressão. Sentido este em que a própria existência humana se constitui em um movimento dialético entre racionalidade e irracionalidade, como expresso na afirmação de Reale (2022, p. 71): “A realidade distingue-se naquilo que é eterno e naquilo que se gera e se consagra. Aquilo que é gerado, por necessidade, é gerado por alguma causa [...] da formação dos elementos e de várias características sensíveis.”

Assim, a ideia de homem no pensamento socrático-platônico é definida pelos elementos dialéticos das forças da ideia de princípio, sendo o mundo sensível uma cópia de um plano que em tese é perfeito. Se no *cosmo* inteligível há a presença do *Bem* supremo, é coerente também pressupor a existência de seu oposto. Pois cada par dialético surge de uma causa, e aquilo que é gerado possui, por natureza, sua contraposição; Justiça e Injustiça; Virtude e Vício; Bem e Mal; Ignorância e Sabedoria; Liberdade e Escravidão; Democracia e Tirania. Essas oposições evocam sentimentos de conflito entre seus pares dialéticos.

Então, da mesma forma, a *areté* é contraposta ao vício, que se manifesta sob a forma de desmedida e entropia. Platão aborda essa oposição nos livros VIII e IX de *A República*, defendendo a ideia de que, embora essa polaridade seja natural e inerente ao ser humano, ela pode ser potencializada por fatores externos. Ou seja, esses princípios geradores, quando não são favoráveis, alimentam de maneira nociva tanto o corpo quanto a alma, suplantando a razão

¹⁰⁶ Cf. Ovídio, *As Metamorfoses*, Livro I “A origem do Mundo”. Na obra do poeta, ele não responsabiliza um determinado deus pela criação do mundo. No entanto, no decorrer dos versos ele proclama esse deus como “artífice do mundo.”

e a moderação (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 559c), favorecendo a exacerbação da parte apetitiva e colérica, consequentemente, alimentando o pequeno tirano que habita dentro de cada um de nós. Em síntese, todos os seres humanos possuem tanto inclinações positivas quanto negativas, que podem ser fortalecidas de acordo com o tipo de ambiente e formação aos quais são expostos.

A teoria socrática-platônica entende a natureza ou o caráter do homem tirânico em uma discussão sob o ponto de vista das cinco formas de governo: a aristocrática, a timocrática, a oligárquica, a democrática e, finalmente, a tirânica, mas sem estar atrelada piamente a uma raiz histórica. Dado que, Platão tece sua crítica aos governos, segundo Jaeger (2013) de modo “unilateral”, uma vez que ele não considera governos tirânicos que não teve como emblema o caráter totalmente negativo, ou seja, “[...] no sentido de que só leva em consideração a forma presente da tirania; mas a experiência histórica posterior parece dar-lhe razão, visto que na maioria dos casos apresenta a tirania como continuadora da democracia” (Jaeger, 2013, p. 961 – 962).

É notório que, no entrecho da história da Hélade, diversas tiranias personificaram os aspectos negativos criticados por Platão. O próprio Pitágoras de Samos, se autoimpôs ao ostracismo porque não conseguia viver sob a sombra do regime opressivo do tirano Polícrates¹⁰⁷ (Russell, 2001).

Platão, ao inteligir as estruturas de governo e suas respectivas implicações, procura examinar essas de modo a apreendê-las em sua totalidade e consequências. Para realizar essa tarefa, é necessário observar a conduta dos próprios homens que participam dessas estruturas e examinar a natureza intrínseca do ser humano que emerge em cada contexto político, “[...] supondo que o homem guarda semelhança com o Estado, não seria forçoso que a mesma proporção fosse também nele encontrada” (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 577d).

À guisa de explicação, o filósofo nos ensina que, quando pessoas inseridas nesse “mal” paradigma estão, de modo *stricto*, em relação mutualista com formas igualmente más de governo, instaura-se uma simetria patológica; a corrupção da alma corresponde à corrupção das instituições políticas, portanto, do comum (Platão, *Tim.*, 87b). Nessa condição, os discursos nas *póleis* – diz Platão – tanto os privados quanto os públicos, tornam-se incorretos, degenerados pela mesma desordem interior que governa aqueles que os proferem. E isso:

[...] quando, somando-se a esse quadro, lições que pudessem curar esses males não são aprendidas em lugar algum desde a infância, resulta que todos nós que somos maus assim nos tornamos em função de duas causas inteiramente involuntárias. [...] De qualquer modo, é necessário cada um empreender todos os esforços, o melhor que

¹⁰⁷ Polícrates foi um tirano da Ilha de Samos, governando por volta dos séculos 538 AEC até 522 AEC.

possa, através da educação aliada às suas próprias investigações e estudos, com o objetivo de fugir ao mal e buscar o bem (Platão, *Tim.*, 87b).

No tocante a esse pressuposto, retomamos novamente que Platão estabelece uma analogia entre a alma do ser e a estrutura da *pólis*, utilizando a metáfora das três partes da alma: a racional (que aprende), ladeada pelos elementos irascível (colérica) e a apetitiva (concupiscível). Cada forma de governo corresponde ao predomínio de um dessas instâncias. O tirânico, especificamente, é associado ao predomínio da parte apetitiva. Evidenciando mais uma vez a teoria da hierarquia dos pólos, pois a parte apetitiva é vista por Platão como aquela que anseia por desejos que ele considera ilícitos. Esses anseios se manifestam em todos os seres humanos, mas, idealmente, devem ser mantidos sob controle pelo governo da razão (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 571b).

Outro ponto relevante é a consideração de que os apetites não se manifestam da mesma maneira em todos os seres humanos. Platão reconhece que algumas pessoas, por disposição natural e pelo reforço de uma formação adequada, são capazes de moderar ou até mesmo silenciar tais impulsos. No entanto, ele também admite que há aqueles cujas inclinações naturais os predispõem ao vício, de tal forma que nem mesmo a melhor educação pode preservá-los da degeneração moral e ética.

Aristóteles, ao tratar da formação do homem, também adverte que pode haver pessoas para as quais a educação se mostra ineficaz, “[...] pois pode ser que existam alguns para quem é impossível serem educados e se tornarem homens honrados” (Arist., *Pol.*, 1316a10).

Então esses apetites que nutrem a parte da alma que não deveria, são aqueles, como explica Platão:

[...] que são despertos durante o sono quando o resto da alma, o elemento racional, brando e dominante, está adormecido. Todavia, o elemento animal e selvagem, repleto de alimento e bebida, afugentando o sono, procura encontrar uma forma de gratificar seu próprio intenso vigor. Estás ciente de que neste caso nada há que ele não ouse realizar, livre de todo freio do pudor e da razão. [...] Numa palavra, não se abstém de ato algum de loucura ou imprudência (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 571c – d).

A ideia inicial de tirano é justamente, esses apetites que alimentam a parte inferior da alma, contrariando a parte racional. São precisamente os desejos e impulsos que corrompem a harmonia e o equilíbrio internos, levando o homem a agir de maneira injusta e desmedida, distanciando-se da excelência moral, ética e intelectual que a *areté* (ἀρετή) ideal busca cultivar, pois: “A desmedida é um mal para o homem fraco, e nem mesmo o poderoso consegue facilmente sustentá-la sem desabar sob o seu peso quando lhe chega a desgraça. É preferível

tomar o caminho que segue em outra direção e conduz ao que é justo” [diz Hesíodo] (*Teogonia: Trabalhos e Dias*, v. 213 – 218, grifo e comentário em colchetes próprios). Por conseguinte, pisamos no caminho da questão “por que é de sua natureza fazer o quê”.

Em Hesíodo¹⁰⁸, encontramos boas respostas para essa questão da personalidade tirânica nos mitos. Os deuses olímpicos e os heróis, em grande parte, são arquétipos com destaque para a desmedida, geradora da licenciosidade, da ambição, da intolerância, da crueldade e da injustiça, características que o próprio pensamento socrático-platônico, crítica quando dados ao povo como paradigma de formação moral, conforme já exposto. No entanto, buscaremos um parâmetro em uma figura mítica mortal. A personalidade de Aquiles¹⁰⁹ é um e notável exemplar dentre os heróis da Ilíada que se destaca pelos excessos no confronto sangrento entre os povos Aqueus e os de Ilion (Gregos e Troianos):

Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida
(mortífera!, que tantas dores trouxe aos Aqueus
e tantas almas valentes de heróis lançou no *Hades*,
ficando seus corpos como presa para cães e aves
de rapina, enquanto se cumpria a vontade de *Zeus*),
desde o momento em que primeiro se desentenderam
o Atrida, soberano dos homens, e o divino Aquiles
[...] “Pesado de vinho! Olhos de cão! Coração de gamo!
Armares-te para a guerra juntamente com o povo,
ou fazeres uma emboscada com os príncipes dos Aqueus:
isso nunca tu ousaste no coração. Tal coisa para ti seria a morte.
Muito mais agradável é ires pelo vasto exército dos Aqueus,
arrancando os prêmios a quem te levanta a voz.
Rei voraz com o próprio povo, é sobre nulidades que tu reinas:
se assim não fosse, ó Atrida, esta agora seria a tua última insolência.
Mas isto te direi; e jurarei um grande juramento.
[...] De todos os reis criados por Zeus é para mim o mais odioso [diz Agamêmnon a Aquiles].
Sempre te são gratos os conflitos, as guerras e as lutas.
Se és excepcionalmente possante, é porque um deus tal te concedeu.
Vai-te para casa com as tuas naus e com os teus companheiros;
rege os Mirmidões. Pois de ti não quero saber,
nem me interessa a tua ira. E deste modo te ameaçarei:
uma vez que Febo *Apolo* me arrebata Criseida,
mandá-la-ei embora numa das minhas naus e com companheiros
meus, mas irei depois à tua tenda buscar Briseida de lindo rosto,
essa que te calhou como prêmio, para que fiques bem a saber
quanto mais forte que tu eu sou! Que doravante a outro repugne
declarar-se meu igual e comparar-se comigo na minha presença!”
(Homero, Ilíada – Canto 1, versos 5 – 230, grifo e comentário em colchetes próprios).

¹⁰⁸ Embora mencionemos Hesíodo, a sua versão para os mitos, em geral são mais higienizados quando comparados às epopéias homéricas. E, se não incidimos em equívoco, o poeta tem uma visão de justiça até muito próxima da *diké* defendida no pensamento socrático-platônico.

¹⁰⁹ Aquiles, filho de Peleu e Tétis, o principal herói grego em Troia.

A personalidade de Aquiles, de “pés velozes”, evidencia a estultice típica da juventude e a prevalência de apetites violentos e de zelosa sofreguidão, do âmago das partes menos nobres da alma, que fazem alarde mais intensamente em alguns desde cedo. Ironicamente, o próprio herói considera Agamêmnon, o autointitulado rei dos Gregos, um tirano. O irônico é que, as ações e comportamentos de Aquiles, enraizados na figura heroica, também depõem contra ele. Suas atitudes voluntárias e indecorosas, da vida até a sua morte, foram marcadas por ambição desenfreada, desprezo por aqueles em posição de autoridade (salvo Ulisses, Fênix e Ájax), seja esta advinda da hereditariedade ou da experiência, o pendor para a crueldade, a luxúria, o desrespeito pelos oponentes¹¹⁰ e um espírito colérico.

O descontrole supracitado, sobre esses desejos e a conduta voluntária não apenas conduz à perda do equilíbrio de si, mas também torna o ser sujeito aos impulsos mais baixos, transformando-o em um escravo de seus próprios apetites. Assim, o homem que não consegue exercer controle sobre si mesmo está fadado a se tornar, ele mesmo, um tirano, tanto em relação a seu próprio ser quanto no convívio em *koinonia*, em comum. Pois do excesso, apenas fecunda o desencadear de uma reação no sentido oposto, tal como ocorre nas plantas, nas estações do ano, nos corpos, e naturalmente nos sistemas de governo (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 548). E finalmente, chegamos talvez, ao sentido crucial do estudo – que alguns homens são o que parece ser para Hamlet:

Por nascerem com algum defeito natural,
Do qual não são culpados (a Natureza não permite
Que escolham sua origem) têm um temperamento exaltado,
E rompem as fronteiras e defesas da razão;
Ou que, por adquirirem hábitos nocivos,
Se chocam com os comportamentos bem aceitos.
Essas pessoas, digo, pela nódoa de um estigma –
Marca da natureza ou azar do destino –
Terão todas as suas virtudes desprezadas,
Sejam elas tão altas ou infinitas quanto o homem é capaz.
Uma gota do mal, uma simples suspeita,
Transforma o leite da bondade no lodo da infâmia (Shakespeare, Hamlet., Ato I, Cena IV, grifo próprio).

Analogamente, esse trecho complementa a ideia da raiz do tirano no pensamento socrático-platônico. Assim como o estigma natural descrito em Hamlet, as inclinações tirânicas, quando não contidas pela razão e pela formação adequada, podem deixar o homem à deriva e

¹¹⁰ Após Heitor matar Pátrocl em combate, Aquiles busca vingar a morte de seu melhor amigo. Na narrativa da Guerra de Tróia, Aquiles enfrenta Heitor e o mata. Em um ato de desprezo e vingança, ele amarra os pés de Heitor a sua biga e arrasta o corpo ao redor das muralhas de Tróia, como uma forma de insulto e vingança. O rei Príamo, precisou entrar no acampamento durante a noite e implorar a Aquiles que devolvesse seu primogênito para os rituais fúnebres. Essa cena é um dos momentos mais dramáticos da Ilíada de Homero.

mais aberto aos desejos mais baixos, um títere de seus próprios impulsos – um ser de alma envenenada, visto seu íntimo ser dirigido pelo apetite. Esses “defeitos”, naturais ou adquiridos, levam o homem a perder a harmonia interna, afastando-o da excelência e aproximando-o da sua parte tirânica. No fundo, ambos os textos – Ilíada e Hamlet – mostram que a perda do equilíbrio por algum dos personagens, seja por uma incorreta formação da alma ou por um “azar do destino”, resulta em uma tendência a ceder aos descomedimentos, que são em essência irracionais, por conseguinte, a um desvio do caminho da virtude e da justiça.

Como explicamos, a desordem interna da alma leva à degeneração do ser humano em devir. De maneira análoga, o mesmo ocorre com os regimes de governo, a corrupção de seus insumos constitutivos reflete um desequilíbrio estrutural que compromete a ordem do todo. A crítica de Platão à democracia fundamenta-se, sobretudo, na incompreensão desse regime por parte dos cidadãos, que acabam confundindo liberdade com licenciosidade. Nesse desequilíbrio, a degeneração da cidade é semelhante ao que acontece na alma em desordem; a razão é subjugada pelos desejos e vícios irracionais, alimentando a parte insaciável (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 578a).

Esse conflito entre as forças racionais e irracionais explica a transição do homem oligárquico para o democrático, e deste para o tirânico. Importa lembrar que, essa sucessão entre os regimes, da aristocracia à timocracia, desta à oligarquia, e depois à democracia e à tirania, é um processo cíclico e natural, como explica Platão “[...] como tudo que nasce perece, nem mesmo uma organização política como essa durará para sempre” (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 546a).

Por essa mudança, entretanto, é necessário inteligir além da alternância entre opostos. Como Aristóteles explica pelo raciocínio contrário, se fosse um ciclo fechado, a tirania deveria retornar a uma forma mais virtuosa, ou talvez simplesmente permanecer como está (Arist., *Pol.*, 1316a20-30). Ademais, como lembra o aluno de Platão, essa transição não é determinada pela facilidade ou pela previsibilidade; pode até ser indeterminada.

Contudo, Platão teoriza que a tirania é uma perversão que surge diretamente da licenciosidade inerente à própria democracia. Conforme já explicamos, as pessoas têm uma compreensão equivocada referente a liberdade, que no geral se degenera em licenciosidade. A liberdade, que é um dos pilares principais da democracia, quando exercida em excesso, degenera em pura escravidão, conduzindo inevitavelmente à tirania:

E o provável é a liberdade excessiva conduzir a algo que não é senão uma mudança para a escravidão excessiva, seja isso aplicado a um indivíduo em sua vida privada ou a uma cidade. Esta é a probabilidade. É, portanto, também provável que a tirania só

pode resultar da democracia e de nenhuma outra forma de governo: da máxima liberdade, suponho, a maior e mais cruel escravidão (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 564a).

Além disso, deve-se ter em mente que, na concepção socrático-platônica, as formas de governo são compreendidas dentro de uma graduação moral e ontológica, e não apenas como arranjos políticos externos. Embora haja certo maniqueísmo em sua tipologia dos regimes, Platão indica, em passagens específicas, que tanto a democracia quanto a tirania podem, *mutatis mutandis*, ou seja, apresentar aspectos mais aceitáveis do que a timocracia e a oligarquia, sobretudo se estiverem sob a orientação de um legítimo filósofo ou sábio que atue como guardião da *pólis* (Platão, *Rep.*, Liv. V, 463b).

E o que é, afinal, um legítimo filósofo? Platão o define como o amante do conhecimento (*philósophon* – *Φιλόσοφον*). Ora, quem ama o conhecimento só pode amar o belo; e se o belo, em sua forma mais elevada, é a sabedoria, então o filósofo não é senão aquele cuja alma se volta para ela com desejo insaciável. O filósofo é, portanto, o ser que transcende, rompe com a consciência comum, abandona as sombras do lugar ordinário e eleva-se ao nível da consciência filosófica. É nesse movimento que o homem se torna verdadeiramente sábio, pois amar o belo é, em última instância, amar a sabedoria.

Quando, porém, a razão humana hesita em definir o que seja o belo, convém que concedamos a palavra ao próprio Sócrates, que o exprime com clareza: “Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é o amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante” (Platão, *Banq.*, 204b).

O filósofo autêntico, assim, não é apenas quem se entrega à busca do saber como quem coleciona conhecimentos, e se dê por saciado, mas aquele que, como Platão descreve, “[...] de boa vontade experimenta todas as formas de conhecimento, que se devota com júbilo ao conhecimento e é insaciável por ele, é qualificado apropriadamente como um filósofo.” (Platão, *Rep.*, Liv. V, 475c – 680a).

Essa possibilidade, contudo, embora elevada, revela-se mais como um artifício teórico do que uma confiança efetiva na constituição concreta das cidades. Isso porque Platão demonstrará, ao longo de sua obra, que as formas de governo, mesmo aquelas idealmente concebidas, tendem à degeneração quando carecem do fundamento racional e formativo que apenas a filosofia, em seu exercício pleno, é capaz de sedimentar.

Então, Platão sustenta, de forma reiterada, que o melhor regime de governo é aquele dirigido pelos melhores, isto é, uma aristocracia composta por pessoas devidamente formados filosoficamente para governar, os excelentes em termos de *areté*, o que se configura como uma aristocracia no sentido mais nobre do termo. Esses melhores, sem dúvida, são os reis-filósofos

(*philosophoi basileis* – Φιλόσοφοι βασιλεῖς), figura central na idealização da República platônica e condição *sine qua non* para que uma *pólis* ideal possa se concretizar.

Em linhas gerais, como já mencionamos, Atenas era vista por Platão como uma cidade degenerada e, diante disso, o filósofo pensa sua cidade ideal em resposta às falhas e desordens políticas de seu tempo. Assim, concebe o governante como aquele que deve possuir uma alma de “[...] natureza a uma vez resoluta e filosófica no mais elevado grau, de modo a se capacitarem a serem corretamente” (Platão, *Tim.*, 18a). Nesse aspecto, enquanto preservador da ordem e da justiça, o governante precisa ser o melhor, tanto intelectual quanto moralmente. Caso contrário, como poderia assegurar a harmonia da vida humana, no plano privado (*microcosmos*) e no coletivo (*cosmos*), isto é, tanto na vida do cidadão quanto na vida da cidade?

Assim avançamos para o próximo ponto. Platão formula críticas severas tanto à democracia quanto à tirania, por entender que ambas operam sob o domínio da *dóxa*, da instabilidade e dos desejos desordenados, elementos que comprometem, de forma decisiva, o processo de formação integral do cidadão em direção à excelência.

Vale abrir um parêntese, e considerar que, Aristóteles, ao analisar os mesmos regimes, apresenta uma visão pragmática e atenuada, classificando a democracia, ainda que com reservas, como a forma de governo menos suscetível aos vícios extremos e, portanto, mais tolerável na prática. Enquanto Platão se guia por um ideal normativo e hierárquico de justiça, seu aluno, Aristóteles, adota uma perspectiva mais empírica e relativa, o que evidencia a tensão entre dois paradigmas distintos da política antiga.

Fato é que a decepção de Platão com a política democrática ateniense (que acabara de suceder o governo dos trinta)¹¹¹, que havia retomado o poder enquanto forma de governo, atingiu seu auge com a condenação de Sócrates à morte em 399 AEC. Sócrates dedicou sua vida à filosofia e, proclamado pelo oráculo de *Apolo* em Delfos como o mais sábio dos homens, não se deixou conduzir pela bajulação nem pelo comodismo da ignorância. Seu compromisso intransigente com a verdade e com o que é justo tornou-o uma figura incômoda para personalidades de influência política, sobretudo aqueles que, pretendendo saber de tudo, mascaravam a própria ignorância e se apresentavam como mestres de virtude. Contra essas pretensões, o filósofo lançou mão de sua ironia característica, expondo contradições e falsos saberes.

Por conseguinte, foi acusado de “impiedade”, especificamente de corromper a juventude e de introduzir novos deuses em detrimento dos antigos. As acusações foram formalmente

¹¹¹ A Tirania dos Trinta, governo de trinta magistrados imposto por Esparta em Atenas após a Guerra do Peloponeso, terminou em 403 AEC. Sua queda marcou o retorno da democracia na *pólis* ateniense.

apresentadas por Ânito (em nome dos artífices), Meleto (em nome dos poetas) e Lícon (em nome dos oradores). Embora em sua *Apologia* o filósofo insinue que havia outros acusadores, destaca nominalmente esses três (Platão, *Apol.*, 17a – 28a).

Situação essa, que exercera o efeito da última gota que derrama o cálice. Ele próprio¹¹², em um discurso elogioso, rememora o ocorrido com tais palavras:

[...] um amigo meu, mais velho, Sócrates [...] o mais justo de todos [...] conduzindo-o à força para a morte. [...] Considerando então todas essas coisas e ainda outras tais não pequenas, desgostei-me e afastei-me dos males de então (Platão, *Cart. VII*, 326b).

A linguagem arguta e respeitosa, somada à recordação vívida da injustiça cometida pela *pólis* até então democrática, revela a intensidade da ruptura entre Platão e a prática política de seu tempo. Como observa Reale, “[...] Platão se convence de que, por ora, seria melhor manter-se longe da política militante” (2022, p. 18). É o genuíno reconhecimento de Platão, no que se refere à ausência de prudência e de equilíbrio nas ações humanas que conduzem inevitavelmente ao afastamento da *areté* e, por conseguinte, da excelência, da justiça e do Bem.

Essa amarga experiência fomenta, portanto, um descrédito por parte de Platão em relação à democracia, pois ela se mostrou, em sua vivência, como um sistema contraditório, incapaz de distinguir entre a verdadeira justiça e a aparência dela. A suposta justiça pública revelou-se, na verdade, como expressão da *hybris* coletiva, a desmedida, própria de um espírito tirânico disfarçado sob o manto da legalidade. Não somente ele, mas também Xenofonte diz que Sócrates, por preceito e exemplo, exortava seus discípulos à temperança e à firmeza na virtude, o que contrasta radicalmente com o julgamento que lhe foi imposto (*Mem. Soc.*, Livro IV).

Ao refletir sobre esse fato, alinhamo-nos à interpretação segundo a qual Platão não se afastou da política ateniense apenas por desgosto pessoal, mas, sobretudo, por compreender filosoficamente que um regime baseado em opiniões e bajulações, e não na razão, não poderia sustentar um projeto formativo de justiça. Sua proposta de uma aristocracia filosófica, portanto, não se reduz a uma utopia dissociada do real, mas constitui uma resposta ética e pedagógica à falência das formas de governo de seu tempo. Nesse quadro, a democracia ateniense aparece em Platão não como equivalente à tirania, mas como um estágio instável, vulnerável à

¹¹² Quando mencionamos “o próprio Platão”, referimo-nos ao diálogo *Carta VII*, onde Sócrates não é o, de certo modo, o protagonista, ao contrário da maioria dos diálogos socráticos-platônicos. No diálogo, Platão é claramente o autor e, também é o Platão escrito, sem uma máscara, ou seja, é o filósofo escrevendo e falando em seu próprio nome.

degradação, e que, ao abrir espaço ao excesso e à desmedida, acabava por preparar o terreno para o advento do governo tirânico:

Então, vejamos, caro amigo, qual a origem da tirania? Está claro que se desenvolve a partir da democracia. Isso é claro. E não se originará da democracia do mesmo modo que a democracia se origina da oligarquia? Qual modo? O *bem* que a oligarquia propõe a si mesma e que é causa de sua instauração é a riqueza, não é? E o desejo *insaciável* pela riqueza acompanhado da *indiferença* pelas outras coisas em função da aquisição de dinheiro é o agente de sua destruição. E não é o desejo insaciável da democracia pelo que define como *bem* que também a leva a sua destruição? E o que dizes que ela define como o *bem*? A *liberdade*. [...] Ora, como estava prestes a dizer, não é o desejo insaciável de liberdade e a indiferença com outras coisas que conduzem essa forma de governo a uma transformação que abre o caminho para a necessidade de uma tirania? (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 562a – c).

Assim, uma vez instaurada a tirania, não apenas a estrutura política se corrompe, mas também as categorias éticas sofrem um processo de inversão. O tirano não reconhece o justo em sua essência, mas o distorce, reduzindo-o a instrumento de seu interesse: enxerga-se como bastião do bem, herói do povo, defensor do “justo”. O que, do ponto de vista racional, seria injusto, ignobil e contrário ao bem comum ou com a dimensão propriamente humana e ética da justiça. Sua mente desmedida converte o vício em virtude aparente, a violência em direito próprio, a arbitrariedade em lei. Nesse horizonte, não existe justiça real, mas apenas a caricatura da justiça; um simulacro que serve unicamente à manutenção de seu poder.

Essa perspectiva, aliás, encontramos correspondência em nossa realidade, pois o tirano, em sua forma própria (*sui generis*), acredita, ou faz parecer, que seus atos são redentores da democracia, caminhos para a liberdade ou instrumentos da justiça. No entanto, tanto a tirania quanto regime quanto quanto arquétipo de pessoa revelam ações que não aguardam o assentimento de ninguém, sendo conduzidas exclusivamente pela própria arbitrariedade.

Conquanto, a injustiça praticada pelo tirano, em vias da razão, não poderá ser chamada de justiça, embora ele tente forçar essa aparência, seja de forma sutil em raros casos ou, na maioria das vezes, de modo arbitrário e ruidoso. Como esclarecido acima, o próprio sentido de “justiça” é internalizado pelo tirano de uma maneira distorcida, pois, em sua visão, a justiça serve apenas para garantir sua própria supremacia. Platão explica que, nos primeiros dias ou por algum tempo, o tirano aparenta ser um líder benevolente, distribui sorrisos e gracejos de boas-vindas para todos, prometendo muitas coisas ao povo, tanto publicamente quanto em privado. Ele age como um “lobo em pele de cordeiro”, mas, não tardará, e revelará suas verdadeiras intenções, usando de ações cruéis para garantir sua própria segurança e criando uma constante atmosfera de guerra a chamando de revolução, fazendo com que o povo acredite

sempre precisar de um líder poderoso, um Aquiles, um herói para protegê-los (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 567a).

Tucídides¹¹³ esclarece que essas revoluções imbuídas de certo idealismo radical, trazem mais calamidade do que propriamente mudanças favoráveis. Não apenas, afirma que os conflitos na guerra pelo Peloponeso como aconteceu, tende a continuar a acontecer enquanto a natureza do ser humano for a mesma, ou seja, homens domados pelos apetites, irascíveis, apenas diferenciando na intensidade de violência para mais ou para menos de acordo com as variadas circunstâncias de cada tempo e contexto.

Argumentamos, no capítulo um, que, no ideal formativo aristocrático, isto é, no exemplo homérico dos deuses e heróis, estes eram apresentados como paradigmas de conduta. Arquétipos de força, grandiosidade e feitos extraordinários, mas também frequentemente marcados por impulsos prodigiosos, paixões violentas e egoísmo orientado para a glória pessoal. Do mesmo modo, os tiranos emergem como pessoas, demasiadamente humanos cuja natureza resulta da exacerbação dessas mesmas características, sendo elevados pelo povo à condição de líderes, embora sua essência permaneça marcada pelo desequilíbrio da alma.

Nesse argumento, Sócrates explica que:

É preciso aliás pôr em mente *que em cada um de nós* há duas formas de comando e de motivação, às quais seguimos por onde nos conduzem, uma que é inata, um desejo de prazeres, e a outra uma convicção adquirida, que aspira ao melhor. Estas duas formas em nós ora estão de acordo, ora em luta; e então ora é uma, ora é a outra que domina. Assim, quando uma opinião racionalmente leva ao melhor e domina, ao domínio se dá o nome de prudência; mas quando o desejo irracionalmente arrasta aos prazeres e comanda em nós, eis o comando a que se deu o nome de insolência (Platão, *Fed.*, 237d – 238a, grifo próprio).

Sócrates mostra que a insolência possui múltiplas ramificações e formas, de modo que “[...] a que se tenha tornado relevante dá sua própria denominação ao homem que a tenha, [...] que nem é bela nem digna [...]” (Platão, *Fed.*, 238b). Com efeito, quando tais forças dominam e desviam a razão do seu caminho, tem-se a figura do tirano: uma dinastia crassa de elementos da *psyché*, em que os desejos e paixões irracionais, cultivados ao longo da formação da vida, suprem a retidão e a supremacia da razão.

Lembremos que na tese socrático-platônico da alma tripartida, a parte racional deve governar as demais, regulando os impulsos coléricos e apetitivos e mantendo a ordem interior em conformidade com a justiça (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 441e – 442b). Quando essa hierarquia se

¹¹³ Cf. A guerra do Peloponeso, Livro Terceiro, cap. 82, na edição por nós usada, a referência se encontra nas páginas 198 – 199.

mantém, o ser alcança a justa medida de sua vida e pode contribuir para a harmonia da *pólis*. Entretanto, quando essa ordem se rompe, instala-se a desmedida, em que a razão é subjugada pelos desejos primitivos, e a alma degenera em tirania.

Esse processo não se limita à dimensão do “eu” particular, mas projeta-se na coletividade. A ascensão do tirano não ocorre por acaso, mas decorre da disposição do próprio povo em entregar suas inclinações e fragilidades a uma figura de poder que encarne seus excessos. Platão mostra, assim, que existe uma correspondência entre a constituição da alma e as formas de governo. Como a alma pode ser justa ou tirânica, também a cidade pode ser regida pela razão ou corrompida pela insolência em consonância com a natureza daqueles que governa.

Carregamos em nós tanto a luz quanto as trevas, temperança e tirania. Essa correspondência se manifesta como um magnetismo: as inclinações menos nobres dos cidadãos atraem-se pelas mesmas forças presentes em líderes de caráter degenerado. Desse modo, o tirano não se impõe por si só; ao contrário, é sustentado pelo próprio povo, que o eleva da esfera menor à posição de autoridade. Nesse sentido, ironizamos essa patologia política se repete ao longo da história, como Platão descreve em um trecho da República:

[...] é regular do povo promover um indivíduo como seu paladino e protetor especial, o nutrindo e engrandecendo [...] E fica claro, eu disse, que, ao surgir o tirano, a única raiz de que ele brota é essa liderança protetora especial. [...] E o que diria se o povo se enfurecesse e declarasse que não é certo que um filho adulto seja sustentado por seu pai, mas que, pelo contrário, deve ser inverso; em segundo lugar, que ele, o povo, não o gerara e o instalara no poder para que, quando ele se tornasse poderoso, o povo fosse escravizado por seu próprio escravo, tendo de sustentar tanto a ele como a seus escravos (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 565d – 569a).

Como lembra Waller R. Newell (2019), a tirania enquanto governo é um processo que começa com um demagogo populista, que se destaca ao se render aos excessos do hedonismo presente na democracia e incita o ressentimento da massa contra os homens mais virtuosos. Ou seja, ele representa a manifestação de todos os traços inflados de sua personalidade tirânica, resultantes das causas das quais falamos anteriormente, e direciona suas energias para ações que são diametralmente opostas às virtudes.

Deveras, o tirano é, portanto, um escravo de suas próprias paixões, vícios e desejos efêmeros, um títere de sua própria nulidade. Trata-se de um ser, cuja semelhança é aquela que Hamlet denuncia, “parece ser” alguém: de coração débil, mente anarquizada, razão pobre e sem cultivo. Ainda assim, é nesse simulacro de homem que o povo, paradoxalmente, deposita suas esperanças, enxergando nele um herói salvador. Fato é que, ao longo da história humana, não faltam exemplos de tiranos idealistas, reverenciados como redentores, “enviados” por deus,

que, em vez de promoverem a paz, a segurança, a liberdade e a democracia, embora essas palavras sejam recorrentes em seus discursos -, construíram apenas palcos de guerra. Suas ações foram, e continuam sendo, as mesmas que seguem devorando milhares de vidas humanas.

Como exemplo, a própria Guerra do Peloponeso, carregava em seu âmago, entre diversos fatores que a desencadearam, a pretensão hegemônica disfarçada sob a bandeira da liberdade para toda a Hélade, promessa está hasteada tanto por Atenas quanto por Lacedemônia. Ainda assim, o *dêmos*, a massa popular, persiste em considerar tais atos como expressões de virtude, quando, na verdade, como vimos anteriormente, trata-se de um povo escravizado por si mesmo, prisioneiro de suas paixões e da ilusão de liberdade.

Por consequência, com boa dose de penetrante ironia, Platão (*Rep.*, Liv. VIII, 569c), lembra que o povo:

[...] ao tentar se esquivar da panela quente da sujeição aos homens livres, o povo caiu no fogo de ter senhores que são escravos, e que no lugar da ampla inadequada liberdade da qual fruía, troujou-se da mais cruel e amarga escravidão, que é ser escravo de escravos.

Para dizer sobre a ironia mencionada acima, assim como os poetas de outrora, invocamos as Musas como recurso retórico: o próprio titã Crono, senhor do tempo, fora derrotado e expurgado para as profundezas do Tártaro por seus próprios filhos¹¹⁴, liderados pelo predestinado *Zeus*. O injusto¹¹⁵ e ardiloso Crônida¹¹⁶, por sua vez, não temendo a inevitável *Nêmesis*¹¹⁷, acorrentou seu pai, tomando para si a coroa tirânica que antes pertencera a ele. Assim, pelo poder tomado, a mentira do herói, tal como Crono fizera com seu pai *Urano*, *Zeus* reinou no alto do Monte Olimpo como soberano absoluto sobre os deuses.

Essa representação do rei do olimpo como tirano é um exercício narrativo, que também foi explorado por Ésquilo na tragédia *Prometeu Acorrentado*¹¹⁸, na qual *Prometeu* é castigado impiedosamente por seu amor aos mortais, desafiando o recém-investido tirano no poder. Na narrativa do tragediógrafo, *Zeus* reina com rédeas curtas, valendo-se mais da força do que da

¹¹⁴ *Hades e Poseidon*.

¹¹⁵ Alusão a comédia de Aristófanes, *As Nuvens*, que apresenta o raciocínio injusto como um personagem que debate com o raciocínio justo, defendendo a tese de que a justiça é inexistente. Para apoiar seu argumento, ele menciona que *Zeus* não foi punido por seu crime contra o pai, *Cronos*: “Se existisse justiça entre eles, por que *Zeus* não foi morto, ele, que acorrentou seu próprio pai?” Frag. 344-57. Referimo-nos à edição de 2013 da editora Clássicos Zahar, O Melhor do Teatro Grego, traduzida por Mário da Gama Kury.

¹¹⁶ Significa filho de *Cronos*.

¹¹⁷ Na mitologia, a deusa é a personificação da vingança contra deuses que atentavam contra sua própria família. Sua equivalente para essa mesma função para com os mortais são as fúrias, *Erínias*.

¹¹⁸ Referimo-nos à edição de 2013 da editora Clássicos Zahar, O Melhor do Teatro Grego, traduzida por Mário da Gama Kury.

razão e da diplomacia para consolidar sua autoridade (Ésquilo, 2013), um traço, que diga-se de passagem, característico de tiranos, sejam eles fictícios ou históricos.

O que se depreende desta breve história, porém, é validar o argumento que a estupidez de espírito, a licenciosidade e a anemia intelectual, parece ser às vezes uma qualificação imprescindível para ser um líder¹¹⁹. Veja bem, recontamos o mito desse modo: deuses irmãos e filhos depositaram suas esperanças e forças nas mãos do herói predestinado a libertá-los da tirania titã, que no final ele mesmo à moda francesa¹²⁰ destituiu um soberano tirânico para ele próprio o ser. Ademais, cumpre lembrar que muitos dos aliados de *Zeus* contra os titãs foram eventualmente punidos, muitas vezes injustamente, quando representaram ameaças ao seu poder. Tais punições derivavam das incertezas das profecias ou da paranoíta do tirano, que teme sofrer a mesma injustiça que infligiu a outros.

Assim, o governo tirânico fundamenta-se, como aponta Newell (2019), em uma estética engenhosa que mistura um ideal messiânico e pseudorreligioso a serviço de uma utopia tomada por um distorcido e perigoso idealismo autoritário e opressor, com o qual nos defrontamos, de forma inquietante. Não se trata de uma anomalia histórica, mas de um padrão recorrente, que se apresenta com roupagens diferentes ao longo do tempo. Como bem observa o autor, regimes despóticos¹²¹ frequentemente se legitimam por meio de narrativas “messiânicas” que os colocam como únicos capazes de redimir uma sociedade supostamente em ruínas, operando uma inversão dos ideais democráticos sob a aparência de renovação moral e salvação coletiva.

Infelizmente, esse fenômeno nos é cada vez mais familiar. Governos autoritários, não foram, evidentemente exclusividade da Hélade, mas líderes contemporâneos, em diversas partes do mundo, instrumentalizam o medo, o ressentimento e a instabilidade para se apresentarem ora como administradores exemplares, ora como “enviados” providenciais, representantes da vontade divina ou da voz do povo. Criam, assim, um imaginário político no qual contestá-los não é apenas uma oposição política, mas quase uma transgressão moral ou espiritual. É nesse sentido que a análise de Aristóteles (*Pol.*, 1314b26) permanece atual, dizendo que o tirano, ciente da eficácia dessa estratégia simbólica, busca constantemente parecer piedoso e aliado dos deuses, pois, segundo ele, o povo conspira menos nesses termos.

¹¹⁹ Alusão a uma passagem do romance de Fiódor Dostoiévski, *O idiota*: “É que uma certa estupidez de espírito parece ser às vezes uma qualificação necessária se não para todo homem público, ao menos para aquele que seriamente se propõe ganhar dinheiro” (p. 384).

¹²⁰ Alusão irônica à revolução francesa (1789 – 1799).

¹²¹ O termo *déspota*, o qual empregamos aqui, corresponde ao sentido que temos hoje, e não no sentido helênico *despótes*, que naquele contexto, era o nome dado ao senhor de escravos. Em *Política*, Aristóteles ao tratar sobre o assunto diz especificamente *δεσπότης* *despótes* dos escravos; *Frag. 1325b5*.

Nietzsche, em *Além do Bem e do Mal*, observa algo semelhante sob uma perspectiva genealógica, a crítica à moral tradicional: “A influência seletora e disciplinadora – destrutiva, bem como criativa e modeladora – que pode ser exercida por meio da religião é múltipla e variada, de acordo com o tipo de pessoa sob seu feitiço e proteção.” (2024, p. 71). O filósofo mostra que, ao longo da história, o poder se vale da religião não apenas como instrumento moral, mas como técnica de domesticação e controle dos impulsos humanos, legitimando hierarquias e servidões sob o disfarce da virtude.

À guisa de explicação, a manipulação da crença ou do sagrado, nesse contexto, opera como um dispositivo de poder que resguarda o máximo possível o governante contra a crítica e reforça sua autoridade simbólica. Trata-se de uma estetização do poder, que cria uma névoa ilusória sobre o tirano, uma aparente figura carismática (pelo menos no início como explica Platão) e redentora, capaz de condensar em si o papel de líder político, guia espiritual e protetor moral da comunidade. Esse mito nebuloso que já era repudiado e denunciado por Sócrates em sua caracterização da alma tirânica, que nos ensina que essa situação não apenas diz sobre o esvaziamento da racionalidade política, mas também a decadência da *Paideia* enquanto formação da alma para a verdade, a justiça e a liberdade interior. Em seu lugar, instala-se um culto ao espetáculo e à adulção, que sequestra a autonomia em nome da falsa ordem e da justiça.

Um dos maiores inimigos do tirano (embora não o principal) é o homem livre. Não no sentido estritamente físico, mas aquele que é esclarecido, liberto da ignorância. Esse homem, que se aproxima da verdade, está em oposição ao tirano, que, como Sócrates calcula, por meio de uma “dialética dos números” de modo a exemplificar a escala do distanciamento da pessoa justa, afirmando que o tirano está três vezes mais distante da verdade, da justiça e do *Bem* (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 544d – 545a). Não somente, ele nem ao menos consegue imaginar o que seja uma vida justa.

É certo que, no pensamento socrático-platônico, a justiça não é apenas uma virtude entre outras, mas representa a harmonia da alma com sua própria natureza, que por conseguinte, refletirá por meio de atos que causam de algum modo efeito no exterior. Em outras palavras, é uma condição na qual cada parte (racional, colérica e apetitiva) cumpre sua função de forma ordenada e subordinada ao *logos*. Nesse estado de equilíbrio, a alma se orienta ao Bem, que é, para Platão, a fonte suprema da verdade e da realidade. Assim, ser justo é ser feliz, pois somente o homem cuja alma está em conformidade com sua natureza racional pode alcançar a verdadeira

*eudaimonía*¹²². O justo, portanto, é infinitamente superior ao injusto, não apenas em virtude, mas também em beleza, prazer e decência, pois sua vida não está submetida às ilusões do sensível, mas alicerçada na ordem do inteligível.

Nesse horizonte formativo, torna-se evidente que a injustiça, embora possa parecer vantajosa no plano imediato, constitui uma degeneração da alma. Ela rompe a harmonia interior, produz o *caos* das paixões desmedidas e afasta o homem do Bem. Assim, a formação filosófica orientada pela justiça não visa apenas educar bons cidadãos, mas sedimentar o caminho para almas inacabadas (em devir) capazes de se elevar, no sentido superlativo, acima das aparências rumo à verdade e, por isso mesmo, tornar-se justas é tornar-se melhores em sua própria essência.

Acerca do exposto acima, poderíamos nos perguntar: o que faz do homem um ser justo? Em que medida se pode dizer que ele é justo? Sócrates responderia que o homem é justo na medida exata em que participa da justiça como virtude, ou seja, ele é justo na exatíssima proporção da justiça. Ainda assim, resta a questão: o que nos torna mais ou menos justos, segundo esse conceito socrático-platônico? A resposta de Sócrates, tal como expressa na *República* (Liv. X, 613b), seria que o homem se torna assim pela prática constante da virtude à medida que se assemelha aos deuses, sedimentando sua alma, dentro do possível, somente com exemplos que podemos considerar como bons exemplos divinos em sua própria conduta como ser humano.

Sem dúvida, nesse contexto, a formação aparece como o principal antagonista da tirania, pois é por via dela que se pode prevenir, conter ou ao menos moderar as paixões e os vícios que dão origem ao tirano. Lembrando que, embora uma pessoa dentro das caracterizações gerais da tirania, não significa que ele não pode ser um excelente orador e ter vasto conhecimento técnico, mas, por uma inércia intelectual em relação àquilo que é transcendente, ele acaba direcionando, com uma dose de espontaneidade e por intermédio de uma formação deficiente sua matéria-prima em devir para a direção contrária. Em outras palavras, trata-se de alguém que, como afirma Platão, se mostra “[...] grandioso no discurso vazio dos tolos” (*Rep.*, Liv. X, 607c).

Dessa forma, por força de uma formação disfuncional, e movido por uma dose de espontaneidade cega, ele acaba conduzindo sua matéria-prima, para a direção oposta à da virtude. E por não ser cognoscente, ou seja, por não reconhecer o Bem e não orientar sua mente pela razão, ele se entrega aos impulsos inferiores, comportando-se, segundo Platão, “[...] na lei

¹²² Aristóteles, em *Política* (1325a20), também associa justiça e felicidade (*eudaimonía*), entendendo que agir bem e viver feliz são a mesma realidade. Embora sua abordagem seja distinta da metafísica platônica, ambos convergem na defesa da vida virtuosa como realização da natureza humana.

do quadrúpede e a procriar, e familiarizando com a desmedida não tem receio nem vergonha de perseguir prazer contra a natureza” (Platão, *Fed.*, 250e – 251a).

Nesse sentido, diz Aristóteles, que a tirania, enquanto governo, tem dois objetivos naturais para garantir sua permanência no poder: (1) que seus governados pensem pouco ou nada, pois, aqueles de mente limitada não podem conspirar contra ninguém; e (2) vilanizar os comedidos e sábios de ideias livres, pois estes julgam o governo do tirano como indigno e ilegítimo (Arist., *Pol.*, 1314a15 – 20). Assim, ao serem difamados pelo tirano, os comedidos acabam sendo combatidos pelos próprios cidadãos, que os veem como uma ameaça, pois, são na verdade, leais a si mesmos, e as suas convicções passadas pelo crivo da razão.

Assim, tudo deságua no paralelo que Platão traça entre a natureza do homem e os regimes de governo que culmina na sua utópica *pólis*. E a chamamos assim, pois até mesmo o filósofo aclarou que a *pólis* que descreve na República, é aquela “[...] que existe em teoria [*en lógois*], pois não creio que ela exista de fato em qualquer parte da terra. Mas talvez, eu disse, haja dele um modelo no céu para quem queira contemplá-lo, e com essa visão fazer de si mesmo o seu fundador” (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 592b, comentário em colchetes próprio). O que podemos validar nessa ideia, é como se posiciona o pensamento socrático-platônico. Jaeger sugere que “[...] Platão se situa diante do problema da alma [...] na atitude do *modelador de almas*. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado” (2013, p. 757 – 758).

Para que se evite a degeneração da *pólis*, Platão sustenta que é preciso estabelecer uma Paideia rigorosa, orientada por princípios filosóficos. A utopia platônica, portanto, tem como fundamento a precaução contra a degeneração, que ocorre justamente quando a formação do cidadão não segue o ideal da excelência. Na perspectiva socrático-platônica, a educação e o governo são inseparáveis; por isso, a negligência com a formação é vista como a principal causa da decadência política e moral da Atenas de seu tempo.

Diferentemente de Aristóteles, que, embora reconheça a importância da educação, a concebe mais como um processo de habituação para a vida ética dentro de um regime político já existente e possível, Platão deposita na formação uma confiança mais radical: ele a vê como uma via de ascensão da alma ao inteligível e, ao mesmo tempo, como o único meio pelo qual é possível construir verdadeiramente uma *pólis* ideal. Para ele, a formação tem o poder de reordenar tanto o mundo interior do sujeito quanto o mundo exterior da cidade, desde que esteja subordinada à justiça, à razão e ao Bem.

Nesse ponto, a diferença do universo filosófico entre ambos os pensadores se evidencia; Platão é um idealizador do ser, que busca paradigmas ideais como guias para a realidade

sensível se orientar; Aristóteles é um sistematizador bem como um observador do ser em ato. De mais a mais, Platão acredita que, mesmo que a cidade ideal não se concretize, o esforço em sua direção já é, por si só, formativo e filosófico, uma espécie de “educação pela utopia”. Assim, a Paideia se torna o eixo que articula o movimento da alma em direção à justiça e à ordem, servindo não apenas como um projeto pedagógico – como mencionamos acima –, mas como a própria expressão da ontologia, epistemologia, moral, ética e política socrático-platônicas.

Embora congratulemos com essa ideia, não devemos nos fiar estritamente na noção de que a formação, por si só, possa garantir o êxito em transformar radicalmente aqueles que apresentam inclinações tirânicas mais intensas, como se se tratasse de uma cláusula contratual. O tirano, como já exposto, não é apenas produto da carne; sua gênese encontra-se também na *psyché* humana, na essência, na matéria-prima do ser. Eis por que acrescentamos aqui uma derradeira explicação da dificuldade do ideal formativo socrático-platônico quando este se depara com uma mente dotada de dupla inclinação para o mal e apenas uma para o bem.

De modo ilustrativo e comparativo, evocamos aqui a leitura de Freud em sua correspondência a Einstein, não como eixo teórico desta dissertação, mas como recurso auxiliar para sublinhar a atualidade da problemática, em que os elementos da alma, em movimento dialético, carregam em si mesmos a sua negação:

[...] porque o homem tem dentro de si um desejo pelo ódio e pela destruição. Em tempos normais, esta paixão existe num estado latente, emerge apenas em circunstâncias anormais; no entanto, é uma tarefa relativamente fácil despertá-la e elevá-la ao poder de uma psicose coletiva (Freud, 2018, Cart., nº 1, [ebook Kindle]).

Essa observação apenas reforça, em chave conceitual moderna, aquilo que o universo filosófico socrático-platônico já apontava: a alma humana é constituída por forças contraditórias que podem se desviar da justa medida. Em Freud, o ódio e a destruição “a pulsão de morte”, permanecem latentes, mas suscetíveis de emergir em contextos históricos e culturais adversos. Em Platão, são as dimensões colérica e apetitiva da alma que, quando não subordinadas e reguladas à razão, produzem desarmonia, injustiça e degradação. Em ambos os casos, não se trata de uma oposição simplista entre bem e mal, mas da própria estrutura conflitiva do humano, no qual os impulsos podem ser direcionados tanto para a excelência formativa e a humanização, quanto para a tirania e a desumanização.

Convém esclarecer uma vez mais que, Platão, não supõe a eliminação absoluta dessas tendências destrutivas por vias formativas uma vez que, reconhece o caráter constitutivo da alma humana. E sobre isso, a questão já fora posta:

Se, Sócrates, convenceses todos das coisas que dizes como a mim <convenceses>, haverá mais paz e menos coisas más entre os homens. Mas, Teodoro, não é possível nem perecerem as coisas más – pois é necessário haver sempre algo oposto ao bom – , nem terem <elas> sede entre os deuses, mas percorrem, necessariamente, a natureza mortal e este lugar aqui (Platão, *Teet.*, 176a – b).

Nem Freud acredita na possibilidade de resolvê-las com a instauração da igualdade plena ou a superação das agruras materiais. O que se expõe, então, é uma questão dialética: o objeto pensado contém em si a sua própria negação. Essa contradição, contudo, não deve servir como pretexto para a desistência, mas como ponto de partida para o esforço racional de contenção.

Nesse horizonte, o pensamento socrático-platônico, alicerçado em um racionalismo radical, fundamenta seu *cosmo* filosófico em um ideal utópico (como já explicado anteriormente). Freud, de modo análogo, considera que a dinastia da razão seria a sensata aposta para conter a tirania intrínseca da alma humana, ainda que reconheça o caráter hercúleo e enigmático dessa tarefa. Como escreve:

A condição ideal seria naturalmente uma comunidade de homens que tivessem subordinado a sua vida instintiva à ditadura da razão. Nada mais poderia unir os homens de forma tão completa e tenaz, mesmo que não existissem vínculos emocionais entre eles. Todavia, o mais provável é que isto seja uma expectativa utópica (Freud, 2018, Cart., nº 2, [ebook Kindle]).

Relembremos, aliás, a metáfora do monstro de várias cabeças, explorada no primeiro capítulo (Platão, *Rep.*, IX, 588c – 588e), o homem em quem as más partes são alimentadas acaba dominado por formas bestiais de desejo, e aquilo que parecia vantagem imediata revela-se, no fim, como degradação:

Afinal, como pode um indivíduo humano desregrado ser melhor do que a besta mais estúpida? Como pode aquele que não consegue dar atenção às coisas de maior importância [a justiça e o Bem], e se empenhar por todos os meios em fazer as coisas que são mais prazerosas [vícios] ser melhor do que a mais obtusa besta de rebanho? Não, somente os que têm controle de si possuem capacidade de dar atenção às coisas de maior importância e, separando-as segundo o tipo, por meio igualmente do discurso e das ações, preferir o bem e repudiar o mal (Xenofonte, *Mem. Soc.*, Liv., IV, 5, 11, grifo e comentários em colchetes próprios).

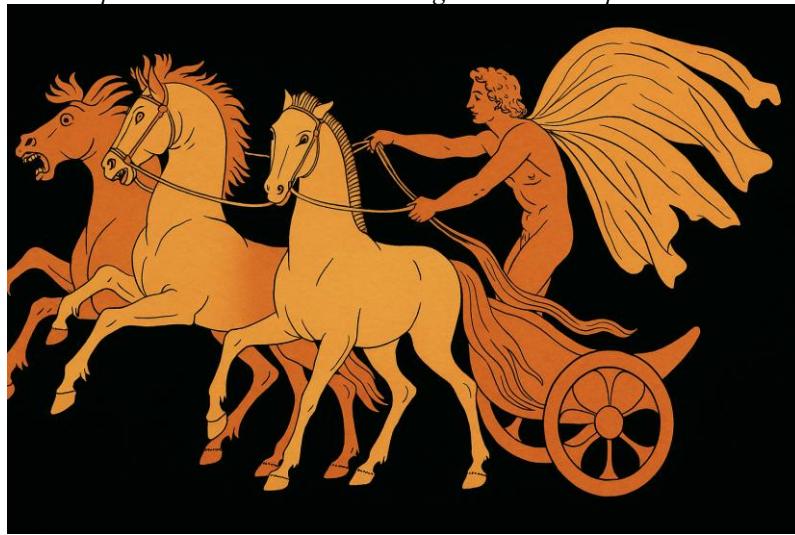
A partir do argumento supracitado, pensemos agora em outra alegoria usada por Sócrates em seu diálogo com o interlocutor Fedro. Nesta metáfora reelaborada¹²³, imaginemos

¹²³ Na alegoria original, Sócrates menciona apenas dois cavalos, e não três. Cf. *Fed.*, 246b – 248a.

a alma tripartida, na qual temos o cocheiro que vai representar o orientador ou professor, e a biga é a formação. Ao invés de dois cavalos, imaginemos três, cada um representando as partes da alma. O corcel que simboliza a parte racional da alma, a face que aprende, é dócil, bom e belo, sensível ao encorajamento da palavra e conduzido com as rédeas pelo cocheiro. Já os outros dois representam instâncias contrárias, são surdos ao açoite e ao aguilhão, tentando afastar o veículo da mente do caminho do Bem e da justiça.

Quando o cocheiro, orientador do caminho, sente a força impetuosa dos desejos, ele exerce cautela e comedimento; o corcel nobre responde com docilidade, mas os cavalos da ira e do apetite refutam o controle, põem a refugar e a saltar dando com os cascos para todas as direções, expressando a tensão interna entre os elementos substanciais da alma. Nesse cenário simbólico, a luta entre forças fundamentais remete aos arquétipos de *Apolo*, deus da medida e da racionalidade, e *Dionísio*, símbolo da embriaguez e do excesso. Como na tragédia grega, o drama da *psykhé* humana revela-se na instabilidade dessa dinâmica. Então, o condutor, ciente dos danos causados pelo descompasso, puxa as rédeas com firmeza, tentando guiar os impulsos desgovernados. Enquanto o elemento virtuoso coopera, os outros dois resistem com violência, ou seja, a razão da alma se vê em jugo do conflito constante com as outras duas partes.

Figura 3 – *Tríade parelha alada: releitura da alegoria socrático-platônica da alma no Fedro*



Fonte: Adaptação digital realizada por autor (2025), a partir da obra ANTIQUE. Chariot Race, 1880, disponível em: <https://www.meisterdrucke.ie/fine-art-prints/Antique/1192219/Chariot-Race,-1880.html>¹²⁴

Apesar da dificuldade, das mais variadas formas que possa terminar essa história, imaginemos que a formação nutrisse com excelência e justiça a parte nobre da alma e, com a

¹²⁴ Imagem modificada no *Adobe Photoshop* para inclusão do terceiro cavalo, compondo a tríade simbólica da alma platônica.

orientação de um bom mestre, a conduzisse em direção ao cognoscível, estabelecendo um equilíbrio interno saudável e, por conseguinte, externo. Neste caso, por uma força maior, tanto interna quanto externa, os indômitos cavalos desistem da insolência, são domados, e a alma finalmente pode seguir livremente em direção às verdades superiores. Nessa tese, Sócrates esclarece que se a pessoa:

[...] contar igualmente com um esforço representado pela correta educação, tornar-se-á inteiramente sadia e íntegra, safando-se da pior das doenças; se, entretanto, nesse caso tiver se comportado com completa negligência, após viver uma existência claudicante retornará ao *Hades* imperfeita e tola (Platão, *Tim.*, 44c).

Neste espectro alegórico, o leitor perceberá o modo como narramos estas palavras com certa dose de licença autoral – atribuindo papéis distintos às personagens, mas preservando o núcleo elucidativo –, uma vez que, como já explicado, essa alegoria integra a concepção socrático-platônica da alma: sua trajetória, seus movimentos e o dinamismo dialético dos elementos “intocáveis” que a compõem, seus arquétipos. Esse argumento, embora alusivo ao que Izabel Freire (2025) denomina “psicologia filosófica”, foi aqui posto apenas de modo tangencial, pois se trata essencialmente de um problema filosófico. Ainda assim, reconhece-se que as características da *psyché* em Platão pressupõe as condições básicas do funcionamento psíquico humano.

Nosso intento, em correspondência com Platão, é dar uma imagem mais palpável da ideia que ele constrói, da relação do homem consigo mesmo, em seu “eu” privado e em seu processo formativo. Nesses termos, evidenciamos, que Platão não desejava apenas interpretar o mundo ao seu redor, mas compreender o mundo interior dos homens em essência, partindo dele para explicar as relações políticas de seu tempo. Seu pensamento, conforme observa Freire (2025), reflete o sentimento antropocêntrico de sua época: a vida prática era o eixo que unificava os componentes do todo formativo.

O que Platão representa de modo alegórico é o próprio ser humano e seus processos cognitivos em primeira instância. A carruagem simboliza o corpo, funesto andrajo da alma, forma do disforme, que, privado do elemento intangível, é apenas uma massa presa à sua condição animal, rudimentar e estática. Contudo, assim como o Demiurgo modela o *cosmos* dotando-o de alma inteligente, também o homem participa dessa estrutura viva e ordenada. Existe, portanto, além do corpo, a alma, cuja unidade é dialética e se expressa em três direções: os cavalos, que põem em movimento a forma. Dois desses elementos, de natureza diversa entre si, são indômitos e indolentes ao bom senso: o *caos*, paradigma universal do desmedido, que

representa as forças irracionais e desordenadas da alma. O terceiro elemento, o *cosmos*, é a razão inteligente, princípio moderador que modela o ímpeto e a ira, equilibrando o movimento interno e conduzindo a alma à justa medida.

O cocheiro, por sua vez, cumpre duplo papel na odisseia humana. É a personificação do eu interior e também o princípio ordenador que responde aos estímulos externos. Uma criança, embora dotada de inteligência, não possui por si só a capacidade de orientar e nutrir o próprio intelecto; cabe aos adultos desempenharem o papel de condutor, ser o aguilhão que sustenta as rédeas com mãos firmes e compassivas, até que o tempo permita à própria pessoa assumir o comando de si.

O direcionar, para Platão, ultrapassa a abóbada celeste e reflete uma hierarquia natural. Ele sabe, contudo, que o caminho da alma é custoso, funesto e imprevisível: cada uma de suas partes, em vez de seguir retilínea, move-se por trajetórias oblíquas e sinuosas, que cabe ao *logos*, quando bem nutrido pelo que é belo, bom e justo, conduzir à moderação e ao equilíbrio da própria dialética anímica.

Esse ideal de equilíbrio, vale relembrar, pressupõe a justa medida entre os elementos internos do ser e seu governo pela razão. Tal moderação não é apenas política, ética ou moral, mas ontológica. É nesse ponto que a formação revela sua finalidade mais elevada: guiar o homem à sua plenitude por meio da ordem interior. Assim, como já ensinava Hipócrates¹²⁵, embora em outra chave, a moderação se apresenta como o caminho para a saúde não apenas do corpo, mas também da alma. Nesse sentido, a formação socrático-platônica não dissocia a excelência intelectual da ética do cuidado de si: corpo e alma, em sinfonia, buscam conjuntamente o Bem.

Infelizmente sabemos que nem sempre a história termina como citado acima, pois as duas partes antagonistas da alma são como áspides espreitando entre as flores. O próprio Platão teve sua expectativa frustrada em malbaratar a ideia de que um tirano poderia, por meio das belas artes formativas e sob a orientação de um filósofo, mudar seus sentimentos, como tentou com o jovem governante de Siracusa, Dionísio II¹²⁶. Não há, com efeito, nada mais aborrecedor, e mais típico que deparar com homens, que tiveram uma adequada formação, mas não souberam

¹²⁵ Nascido na Ilha de Cós, aproximadamente no século 460 AEC. Considerado até hoje como o fundador da ciência da medicina, cuja influência é demonstrada até hoje no próprio juramento de um médico que remonta ao juramento que Hipócrates fazia juntamente com seus alunos. Como referencial utilizamos o livro: O mundo de Sofia de Jostein Gaarder; 1. Ed 2012.

¹²⁶ Após a morte de Dionísio I, tirano de Siracusa, seu filho Dionísio II o sucedeu. Platão, à convite de seu amigo, Dion, realizou sua segunda viagem à Sicília, acreditando que poderia completar a formação por meio da filosofia, do novo tirano. No mínimo, Platão aceitou o convite como uma boa oportunidade de testar a sua teoria sobre a formação de governantes, mas, Dionísio II, se comportou de maneira semelhante ao pai. Por conseguinte, Platão foi mantido prisioneiro e quase perdeu a vida, conforme Reale (2022).

o que fazer com ela. Já observaram certos insetos diante de uma fonte de luz? Pois bem, há aqueles que, como mariposas, giram incessantemente ao redor de uma falsa sabedoria que, longe de conduzi-los à excelência, os leva exatamente ao seu oposto.

Para esclarecer essa ideia, imaginemos uma mariposa que, na escuridão, orienta-se pela luz dos astros naturais para encontrar seu caminho, o que, numa analogia platônica, equivale ao Sol na alegoria da Caverna, que ilumina o percurso rumo à virtude e distanciamento do que é aparente. No entanto, quando exposta a uma luz artificial, como a de uma vela ou de uma lâmpada, perde sua referência e voa em círculos, desorientada. Sua trajetória, antes guiada por um princípio verdadeiro, torna-se errática, regida por uma ilusão que a atrai e confunde. O mesmo ocorre com certos homens: há aqueles cuja formação deveria guiá-los à excelência, mas que, ao invés disso, os prende em um ciclo vicioso de enganos e falsas aparências. O que por certo, corresponderia aquilo que Platão chama de uma defectiva formação.

Assim como a mariposa não voa diretamente em direção à luz aparente, mas ajusta sua orientação a partir dela, esses homens não se entregam imediatamente ao erro, mas acabam por fundamentar suas ações e pensamentos em torno de princípios que não os conduzem ao conhecimento em excelência. Planam sob impulsos rudimentares e instintivos, como se girassem em torno de um centro enganoso que, em vez de levá-los ao aprimoramento, os relega à estagnação. A pior formação não é aquela que falta, mas aquela que apenas enfraquece a oportunidade da *areté*, pois, ao invés de esclarecer, confunde.

Homens fadados ao destino das mariposas não conhecem a liberdade como algo íntimo e autêntico. Sua vontade para as boas coisas está em torpor, e, presos aos grilhões de sua própria ignorância e preconceitos arraigados, sentem-se enredados como um parafuso apertado demais, tolhidos por todos os lados por aquilo que não lhes convém.

Mas, não obstante¹²⁷, ninguém pode forçar alguém a mudar; é necessário que haja também uma disponibilidade interna, um desejo de ser melhor. A matéria-prima para o avanço do homem existe. Ou seja, o ser humano como seres dotados naturalmente da capacidade de modificação e aperfeiçoamento por meio de suas potencialidades intrínsecas. Contudo, cabe a cada um escolher trabalhar por si mesmo, como mencionamos a espontaneidade que acompanha a *phýsis*, natureza, a lapidar, portanto, suas arestas ásperas e se dedicar ao conhecimento. Sócrates ensina que esse avanço é uma questão de esforço, trabalho e amor pela sabedoria, e por nossa conta e risco, acrescemos que não uma dádiva do acaso.

¹²⁷ Essa contiguidade da adversativa é um recurso estilístico intencional que introduz o próximo parágrafo, o qual altera.

Nessa linha de pensamento, comprehende-se a disposição do homem como um produto da cultura a que está exposto. Assim, torna-se lógico atribuir à formação a responsabilidade por cada desvio em relação à norma estabelecida (Jaeger, 2013). De acordo com Jaeger, mesmo que toda uma cultura se afaste de um ideal em uma direção específica, a causa não está na natureza humana em princípio, que em tese tende para o Bem, mas na formação oferecida, que pode ser a origem do mal.

Desse modo, a *Paideia* adquire um estatuto ontológico e político decisivo, pois não se trata apenas de uma educação utilitarista, mas da formação da alma segundo um ideal de excelência que deve orientar toda a vida particular e coletiva. Quando a formação é deficiente ou distorcida, o homem se afasta da realização de sua natureza racional. Nesse raciocínio, que toca o paradoxo do desvio humano, o mal não é entendido como uma essência ontológica má (embora decorra da matéria sensível inacabada com partes menos nobres que compõem parte do ser), mas sim como o resultado de uma deformação ou da nutrição desordenada (como já explicamos no capítulo um) dos componentes inferiores da alma, o que, em grande medida, é produzido culturalmente.

Em Platão, essa concepção sustenta a centralidade da formação ideal como fundamento e mólio da *pólis*. Pois, uma cidade justa, portanto, saudável, depende, antes de tudo, da formação adequada de seus cidadãos. Em outros termos, sendo o homem um microcosmo da *pólis*, isto é, uma parte que reflete o todo, implica que, se as partes forem educadas sob a égide da justiça e orientadas para o Bem, a estrutura coletiva alcançará sua excelência; do mesmo modo, se forem corrompidas, todo o organismo político se degenerará. Assim, a decadência da *areté* não decorre de um determinismo estritamente biológico, tampouco do destino, mas da falência de um projeto formativo que deveria guiar o homem à excelência de seu ser.

Avançando nos argumentos, Platão, ao buscar respostas sobre os regimes de governo, realiza essa investigação a partir do próprio traço humano, isto é, do comportamento, que por essência carrega tanto virtudes quanto vícios. A formação surge, então, como um moderador do espírito de Cálidas¹²⁸. O filósofo observa que, sem ela, muitos não conseguem discernir a verdadeira natureza das coisas e, assim, formam nada mais do que opiniões equivocadas sobre conceitos fundamentais como prazer, liberdade e educação. Essas pessoas não comprehendem que as necessidades da alma, ao contrário das do corpo como a fome e a sede, não se saciam por impulsos imediatos, mas sim pelo exame racional diante da dúvida constante.

¹²⁸ Alusão à Cálidas III (450 – 367 AEC), filho de Hipônico II (485 – 422 AEC), era conhecido como alguém dominado por suas paixões, especialmente a luxúria, ambição e a *hybris*.

Para muitos, uma vida plena se traduz nos prazeres momentâneos do corpo, como a comida, a bebida ou os deleites sensíveis. No entanto, o que verdadeiramente importa, como sublinha a filosofia socrático-platônica, é a justiça, a razão, a virtude, e, não menos, o conhecimento do verdadeiro, que vai paulatinamente emergindo no processo formativo da alma. Em defesa dessa tese, ensina Sócrates, em um discurso de tom derradeiro:

Por toda parte eu vou persuadindo a todos os jovens, a não se preocuparem exclusivamente, e nem tão ardenteamente, com o corpo e com as riquezas, como devem preocupar-se com a alma, para que ela seja quanto possível melhor, e vou dizendo que a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados (Platão, *Apol.*, 38c – 42a, grifo próprio).

Já pontuamos que, ao refletirmos sobre a virtude e a justiça, percebemos que Sócrates defende que são mais felizes aqueles que vivem segundo a excelência e a justiça; os mais infelizes, por sua vez, são aqueles que sepultam sua alma na mastaba¹²⁹ do vício. Por certo, o tirano, que se entroniza pelo alarde, pela guerra ou pelo exercício do poder desvinculado das leis instituídas, e que, assim, infecta o governo e o povo com a ilegalidade, tergiversando a justiça, em realidade, não é feliz nem consigo mesmo, nem com ninguém. É escravo de si, e por isso mesmo não consegue conviver com a liberdade dos homens livres. Os sábios tornam-se, então, seus alvos preferenciais, pois são aqueles cuja formação já os libertou da estupidez, da ignorância, dos preconceitos arraigados, como o evidenciado na alegoria da caverna.

A mente que suspende o governo da razão, permitindo que os desejos prevaleçam sem a direção da parte racional, converte-se em porção desordenada de seus próprios elementos interiores, semelhante a um jarro perfurado, incapaz de conter qualquer princípio elevado. Nessas circunstâncias, a alma, privada de medida e direção, tenta preencher-se incessantemente com o que a esvazia. A esses homens, diz Sócrates a Cálices, estão reservados os piores destinos; tentarão, em vão, preencher suas almas como quem tenta reter água em uma peneira (Platão, *Gór.*, 493b – c).

Mesmo o sofista mais hábil, cujo saber parece vasto como o mar, não é, contudo, igualmente profundo, pois nada poderá reter se sua alma for como uma peneira, cheia de furos, incapaz de conservar o conhecimento em excelência. Com efeito, uma mente comparável a um jarro trincado permanecerá vazio, pois não guarda o que é límpido e leve como a água clara, símbolo do saber “filtrado” pela *métron*. Ao contrário, retém apenas o que é denso e pesado, o

¹²⁹ A mastaba foi um tipo de túmulo egípcio antigo, precursor das pirâmides, utilizado nas primeiras dinastias. Era uma estrutura retangular com teto plano e paredes inclinadas, construída em tijolos de barro ou pedra calcária, que abrigava a sepultura subterrânea de membros da realeza e nobreza.

barro turvo da ignorância não depurada pelo crivo da razão, da justiça e do Bem. Trata-se, assim, de uma alma não cognoscente, marcada pela licenciosidade, pelos vícios e pela sofreguidão, incapacitada de ascender ao inteligível.

Neste ponto, na qual examinamos a tirania, não nos detemos apenas em sua figura histórica ou como regime de governo, mas no seu *arkhè*, enquanto desordem da alma, inversão da hierarquia do ser. Pois, conforme explica Sócrates, compreender algo exige percorrer o caminho que vai do desconhecimento à sua essência, passando pelo como veio a ser e pelo modo como pode deixar de ser – sua qualidade em si por si. A tirania, nesse horizonte, é mais que um regime externo: é um estado da alma que será pobre e insaciável (Platão, *Rep.*, Liv. IX, 578a). Ao negligenciar a razão em função dos apetites mais vis, instala o *caos* interior, refletido na arbitrariedade exterior. Como metáfora literária, sobre aqueles cujo temperamento, adverte Valério¹³⁰, “[...] são avessos à contrariedade, índoies arredias que se insurgem com a verdade, retesam-se frente ao reto caminho da razão” (Molière, Ato I, Cena V).

Platão nos conduz, portanto, não apenas a um exame de regimes de governo, mas a uma reflexão formativa e existencial, ao reconhecer que a alma, sem orientação e cultivo adequados (sem autodomínio e sem o exercício da justa medida) torna-se tirânica de si mesma. O arquétipo colérico e apetitivo do “herói” aquiliano, marcado pela sofreguidão, revela a estultice própria da alma desgovernada. Aquela em que prevalecem os apetites violentos, os impulsos destrutivos e uma vaidade zelosa, todos oriundos das partes inferiores da alma, manifestando-se desde cedo em algumas pessoas, ou projetando-se simbolicamente na figura do pai redentor e paradigma de força, como *Zeus*.

Essa compreensão encontra eco em Newell (2019), para quem todo homem carrega em si tendências tirânicas latentes, suscetíveis de serem despertadas por fatores internos e externos. Tal leitura aproxima-se da observação freudiana de que o ser humano traz em sua *psyché* um desejo latente de destruição, o qual pode emergir em determinadas circunstâncias. Ambos os diagnósticos auxiliam a compreender por que cidadãos podem aderir a líderes despóticos, reiterando, em chave moderna, a ideia de Platão de que a tirania começa, antes de tudo, na desordem da alma.

Esse processo é transposto para a estrutura política: as massas veem no líder um paradigma idealizado, um herói a ser seguido, ao mesmo tempo que projetam nele suas próprias

¹³⁰ Molière retrata índoies avessas à razão que evocam esse estado de desordem da alma, sobretudo na tirania da avareza desmedida, que se aproxima de uma caricatura da parte apetitiva da alma em Platão quando não regulada pela razão. Cumpre, porém, esclarecer que Platão e Molière não tratam do mesmo conceito; neste contexto, o dramaturgo deve ser tomado apenas como recurso ilustrativo, e não como autoridade filosófica. Cf. MOLIÈRE. *O avarento*. Tradução de Dorothée de Bruchard. Porto Alegre: L&PM, 2016. Reimpr. 2017.

pulsões reprimidas. A virtude heroica homérica que, acima de tudo, busca formar homens superiores aos outros em um sentido negativo e segregatório, possível. Convém observar que, os meios de comunicação contemporâneos ainda refletem uma herança que valoriza principalmente figuras heroicas associadas ao combate, revelando a persistência de uma formação cívico-militar de caráter autoritário. Esse tipo de patriotismo, centrado na exaltação da força e da obediência, foi especialmente promovido por regimes como o nazismo e o fascismo. Esse movimento obscurece o cultivo da alma racional, desorganiza sua estrutura interna e compromete o ideal de formação pautado pela justa medida.

Nesse horizonte, e no âmbito do universo filosófico socrático-platônico, Platão examina o perfil do homem tirânico e, por consequência, o regime de governo que dele deriva. Trata-se da manifestação do excesso de si mesmo (títere do vício) aprisionado pelos grilhões da ignorância e do preconceito, numa recusa arbitrária de reconhecer limites ou tergiversar a iluminação do centro luminoso que clareia o caminho para a justiça. Com efeito, seu lugar permanece nos recônditos da caverna, onde, diante de si, enxerga apenas projeções, sombras que nada mais são do que aparências umbrosas da realidade.

E para a moderação desta tirania exige o pagamento da travessia, uma espécie de moeda simbólica entregue ao barqueiro Caronte¹³¹, não mais como figura do além-morte, mas como metáfora do filósofo que conduz a alma para além dos limites do sensível. Assim como na travessia mítica, o percurso formativo requer desprendimento; o abandono das ilusões do mundo aparente em direção ao plano inteligível acessível apenas pela razão.

O mesmo caminho que conduz o ser cognoscente, e, por isso, livre, é aquele que também o emancipa das forças inferiores da alma que distorcem a formação. Tal travessia, portanto, literal e simbolicamente, esclarece o título do terceiro capítulo, evidenciando a inter-relação entre formação e liberdade, e, por oposição, àquilo que degenera; o cultivo do irracional, a servidão aos desejos e a desordem do *cosmo* interno. Logo, a mais profunda forma de tirania, não é exógena, mas aquela que se instala na essência do ser, a recusa à filosofia, à investigação, ao autogoverno da alma racional.

¹³¹ Caronte é conhecido na mitologia helênica como o barqueiro que transportava as almas dos recém-falecidos, em troca de moedas deixadas nos olhos dos mortos através do rio Aqueronte e Estige para o reino de *Hades*, o submundo.

CAPÍTULO 3: LIBERDADE E FORMAÇÃO NO PENSAMENTO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

E quanto a essa trajetória do pensamento, não a chamarias de dialética? [...] Então, eu disse, a libertação dos grilhões e a conversão das sombras para as estátuas e a luz da fogueira, mais a subida para fora da caverna rumo à luz do sol [...] toda essa ocupação das artes e ciências que mencionamos tem o poder de despertar o melhor elemento da alma...

Platão, Rep., Liv. VII, 532b – c

O presente capítulo tem por finalidade reunir os fios conceituais desenvolvidos nos capítulos anteriores, examinando, sob a ótica do pensamento socrático-platônico, as inter-relações entre formação e liberdade enquanto elementos estruturantes da constituição do ser humano em sua plenitude moral, ética, política e intelectual. No cosmo filosófico de Platão, a liberdade não se restringe à ausência de restrições externas, mas consiste, sobretudo, na capacidade de autodomínio da alma racional sobre as demais partes, orientando-as, pela via da razão, em direção ao Bem. Em oposição à sofística, que, como vimos, relativiza o saber e reduz a formação a uma *práxis* persuasiva voltada ao êxito político, por sua vez, utilitário, a filosofia socrático-platônica propõe um processo formativo ideal e integral, de caráter maiêutico e dialético, voltado ao cultivo da *areté* como fundamento da liberdade, portanto, humanizador.

De mais a mais, em Platão, a liberdade não se apresenta como ponto fixo de chegada, tampouco como prerrogativa dada de antemão. Antes, deve ser compreendida como um processo contínuo do ser em seu devir, sedimentado pela formação racional das faculdades da alma e pela necessária subordinação dos desejos às instâncias superiores. É nesse movimento que a liberdade deixa de servir aos interesses imediatos do homem e passa a orientar-se em direção ao Bem comum, seu fim mais elevado.

A relação entre formação e liberdade, nesse contexto, figura entre os temas mais instigantes do pensamento clássico, suscitando divergências, investigações e preocupações dialéticas. Do ponto de vista etimológico, o conceito de liberdade é multifacetado: no grego, *eleuthería* (έλευθερία) designa a condição oposta à do servo (*dóulos* – δοῦλος); no latim, *libertas* indica a faculdade de agir conforme a própria vontade. No cristianismo, a liberdade associa-se ao livre-arbítrio; no campo jurídico, ao reconhecimento dos direitos e deveres do cidadão; e, na

filosofia, assume o sentido de autonomia e espontaneidade moral e racional, autodeterminação e intencionalidade do espírito¹³².

Refletir filosoficamente sobre a liberdade, portanto, é tarefa complexa, sobretudo à luz do pensamento socrático-platônico. Isso porque não se pode concebê-la como atributo universal da condição humana da mesma forma que se afirma dialogicamente, por exemplo, que “todos os homens são mortais”. A liberdade, diferentemente da mortalidade, não é uma condição ontológica inerente a todos, mas exige formação, consciência e vontade livre para ser efetivada (Freire, 2025).

Como já elucidado anteriormente, deter-nos-emos aqui nos argumentos de aproximação, visto que a teoria socrático-platônica opera no campo da idealização, e não como descrição empírica da realidade histórica. Tanto na Hélade quanto em nosso tempo, dificilmente se encontra uma liberdade tal qual aquela defendida por Sócrates e Platão. Se quisermos ser realistas, o diagnóstico de ambos os contextos aproxima-se mais da concepção aristotélica, segundo a qual a liberdade não é absoluta, mas depende das condições hierárquicas e das relações de poder em que o homem está inserido. Platão, porém, não toma tais condicionamentos como definitivos: projeta um ideal normativo, formativo e ontológico de liberdade. Assim, a questão que orientará o desenvolvimento deste capítulo é dupla o que significa, em essência, a liberdade no ideal socrático-platônico? Qual o percurso necessário para a participação nessa liberdade ideal?

Certamente, deparamos aqui com uma nova aporia, isto é, com a dificuldade própria de certos conceitos que, por sua natureza complexa e contraditória, parecem aprisionar o desejo humano de compreender em um labirinto de Dédalo¹³³. Esse “labirinto conceitual”, contudo, não é estéril, ele se torna o espaço mesmo em que Sócrates e Platão encontram alimento para o pensamento filosófico, pois é no confronto com as incertezas que floresce o exercício incessante do questionamento e da busca pela excelência. Trata-se, portanto, de uma jornada que não promete saídas fáceis, mas exige esforço contínuo para alcançar o equilíbrio, mesmo diante do que parece insuperável.

Essa travessia é guiada por um referencial que reside no *cosmo* inteligível: o paradigma do Bem e da excelência, que deve ser imitado, ainda que imperfeitamente, no plano visível da

¹³² Menezes, Pedro. *Liberdade. Significados enciclopédia*.

¹³³ Dédalo é um personagem da mitologia helênica. Ele é amplamente conhecido como um habilidoso artista, inventor e artesão. Entre suas criações mais famosas está o Labirinto de Creta, projetado para aprisionar o Minotauro. Dédalo também é célebre por ter construído asas para ele e seu filho Ícaro, permitindo que escapasse de Creta, embora Ícaro tenha caído no mar devido à sua imprudência. Usamos como referência O livro da mitologia: A Idade da Fábula de Thomas Bulfinch, Martin Claret, 2014.

pólis. É nesse esforço, que vai do nascimento à morte, de construir uma cidade justa, ordenada pelo *logos* e sustentada pela *diké*, que os homens podem participar da liberdade, entendida não como ausência de restrições, mas como participação consciente ao que é mais nobre, belo e bom.

E o aspecto mais inquietante dessa trajetória é que, embora a liberdade pareça, à primeira vista, emergir como o objetivo final, como algumas construções dissertativas aqui poderiam sugerir, ela não constitui, no núcleo da concepção socrático-platônica, o verdadeiro ponto de chegada. A filosofia aqui defendida, como reiterado, não conduz o homem à liberdade como um fim em si mesma, mas a apresenta como consequência natural da formação virtuosa. Somos livres apenas na medida em que nos reconhecemos como tais. Com efeito, em que medida se pode considerar livre aquele que ignora a própria condição e desconhece a si mesmo? Tal homem seria comparável a um animal que corre solto pelos campos sem saber que corre, privado de consciência e, portanto, de liberdade. Nesse sentido, o mais razoável é acolher o ensinamento do próprio Sócrates, segundo o qual aquele que ignora a constituição de sua alma ignora igualmente a si e tudo o que o cerca e, por fim, acaba dominado, seja por um tirano externo, seja por sua própria tirania interior, nascida de seus excessos.

A perspectiva é clara e consistente com a lógica da *areté*, uma vez que apenas homens libertos da escravidão do hábito de opiniões preconcebidas e infundadas, de seus vícios, de preconceitos herdados e da ignorância em seu estado princípio são capazes de empreender a jornada rumo ao conhecimento do que é superior. A liberdade, portanto, não é somente o poder de agir de si para si, mas a faculdade de discernir e escolher o que é melhor e mais útil para o comum; e isso só é possível a partir do domínio de si mesmo.

A liberdade aqui mencionada, evidentemente, não se refere a um aspecto físico, mas a um estado de consciência, “Vista a partir deste cume da liberdade interior, cuja expressão mais visível é a possibilidade de no Estado platônico serem abolidas todas as leis menos as que governam a *paideía*” (Jaeger, 2013, p. 956). Em conformidade com o núcleo socrático-platônico, essa liberdade não consiste na simples ausência de constrangimentos externos, tampouco na faculdade de agir conforme os desejos, como se costuma entender no senso comum, mas na autodeterminação orientada pelo *logos*. O exemplo de Epicteto¹³⁴ ilustra esse princípio: ele demonstrou, pela própria vida, que a liberdade emana da mente e não do corpo,

¹³⁴ Juntamente com Sêneca e Marco Aurélio, Epicteto compunha a tríade dos maiores filósofos estoicos. Nascido como escravo por volta do século 55 EC e faleceu possivelmente em 135 da EC. Cf. Dinucci, A.; Julien, A.; de Hierápolis, E.; Arriano, F.; Joly, F. D. Epicteto: testemunhos e fragmentos. A edição que referenciamos é a de 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.5205/issn.2176-5960.pro.v1iespecial.802>.

pois nenhuma força externa é capaz de determinar como deve agir uma alma esclarecida pela razão. Em última instância, aquilo que governa os trilhos do enredo de cada existência forma-se, antes de tudo, no interior do homem, no plano inteligível.

É sob esse prisma filosófico que propomos o termo “endoliberdade”, formado pela justaposição do prefixo endo (do grego *entós* – ἐντός – “dentro”, “interior”) ao substantivo liberdade¹³⁵. O conceito visa nomear a liberdade enquanto experiência interna, aquela que se realiza no âmbito do autodomínio e da sabedoria, e não como liberação exterior. Assim, a endoliberdade não designa apenas um estado de consciência, mas exprime, em essência, uma condição ontológica. É a realização interior que decorre do cultivo da razão, do autoconhecimento e da superação das paixões desordenadas, conforme compreendido na Paideia socrático-platônica. Pode surgir, então, ao leitor, a questão “crátila”: tendo atribuído um nome, o que falta? é preciso – como nos ensina Sócrates – inteligir-lhe a essência.

Para dar conta da essência, devemos continuar a partir da questão do que fora postulado linhas acima: como um homem poderia ser considerado livre sem ao menos ter plena consciência de si mesmo e do seu entorno, além da capacidade de atribuir sentido às circunstâncias que o tornam livre ou escravo? É certo que, ao examinarmos essa problematicidade filosoficamente, ela inevitavelmente se conecta à razão. O que aprendemos da herança helênica, em suas diversas representações de pensamento, confirma que tudo, ou, ao menos, tudo o que é digno de ser pensado, inicia no *logos*: a razão de ser, de sentir, do bem, do mal, da liberdade e de seu oposto.

Assim, a partir dessas primeiras reflexões, aceitamos a aporia não como um obstáculo, mas como guisa de orientação de nossa investigação. Seguimos, nesse sentido, a lição de Sócrates a Mênon: antes de buscar respostas definitivas, é preciso alcançar o *gnōsis*, o conhecimento, da essência de um conceito, aquilo que o define e distingue de todos os demais. Desse modo, cabe-nos examinar o que é a liberdade e como ela se articula à formação e à excelência no pensamento socrático-platônico. Ainda que, em certos momentos, convoquemos o diálogo com outros fundamentos clássicos e com comentadores de Platão, esses aportes se farão apenas como recursos comparativos, a fim de ampliar de modo hermenêutico a compreensão do núcleo filosófico que nos propomos a desenvolver.

Em Platão e Aristóteles, os termos liberdade e homem livre aparecem ao longo de diversas obras, muitas vezes de forma implícita, assumindo significados tão variados quanto as próprias divindades do Olimpo. Em Platão, por exemplo, a discussão mais significativa sobre

¹³⁵ Sua criação segue a lógica linguística da língua portuguesa, em que o uso de prefixos gregos é comum para formar neologismos conceituais (como em endogênese, endossimbiose, endógeno).

liberdade e formação encontra-se nos livros VII e VIII da *República*, em que o filósofo propõe a formação como critério fundamental para a liberdade. Isto é, a condição livre como ascensão do ser. Trata-se de um movimento de aperfeiçoamento interior do homem, que culmina na constituição de cidadãos e cidades mais coesas e justas. É também nessa obra que o filósofo ateniense analisa a degeneração tanto da alma quanto da *pólis*, processo que decorre, segundo ele, de interpretações equivocadas de pontos chaves acerca do que seja o governo, a liberdade e a essência da formação, como já discutido suficientemente nos capítulos anteriores.

Aristóteles, por sua vez, adota uma abordagem distinta, de caráter imanente e analítico, voltada à realidade observável, sem romper, contudo, com o fundamento ontológico do ser. O tema da liberdade aparece de modo mais sistemático no livro I da *Política*, no qual o filósofo de Estagira se dedica à reflexão das categorias estruturais da comunidade, como a administração doméstica (*oikonomía* – *oikovoúia*) e as relações entre homens, mulheres e escravos. Nessa sistematização, a liberdade é compreendida em termos relacionais e hierárquicos: consiste na capacidade de governar, em oposição à condição daqueles que devem obedecer (Arist., *Pol.*, 1252b10 – 33). É, portanto, uma concepção política e estrutural, ancorada na experiência empírica e nos vínculos de poder que regem a vida na comunidade. Seu exercício conceitual, como observa Russell (2001), apresenta-se como um tratado sistemático, preocupado em classificar e descrever os modos de existência humana e suas relações no interior da *pólis*.

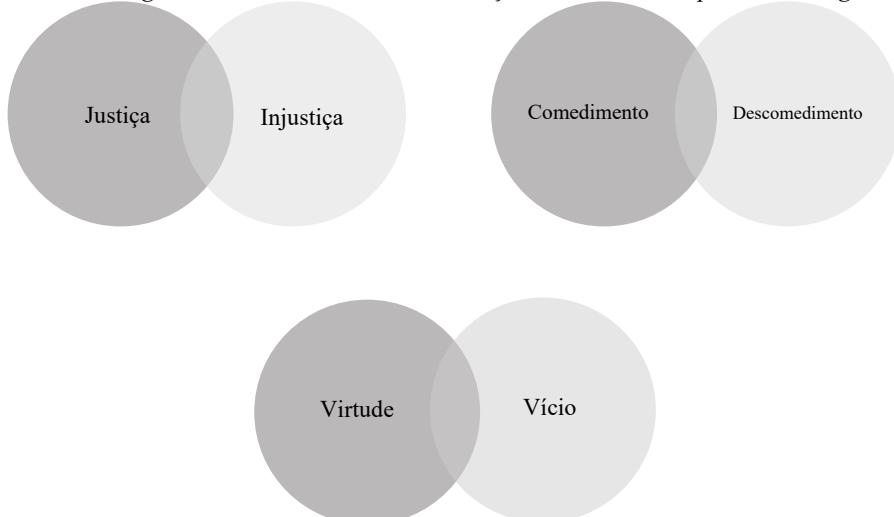
Enquanto Aristóteles descreve a liberdade em função da ordem concreta da comunidade e das hierarquias naturais que a sustentam, Platão a situa em um horizonte metafísico e formativo. Seu diálogo busca edificar a imagem de uma cidade ideal, estruturada por princípios de justiça, ordem e equilíbrio da alma dos cidadãos, cuja harmonia deve refletir-se no próprio cosmos humano e político. Trata-se, em última instância, de uma filosofia da liberdade que se realiza no processo formativo e humanizador do cidadão, cuja finalidade é educar homens bons, belos e justos, capazes de agir segundo o que é inerente à sua natureza racional. A liberdade, no pensamento socrático-platônico, funda-se, assim, na investigação da essência mesma do ser livre: como o homem veio a sê-lo, por que o é e de que modo pode deixar de sê-lo. Movimento dialético que exige rigor conceitual e autoconhecimento racional (a indagação socrática e a idealização platônica) unidas sob o paradigma inteligível.

No que se refere à formação, como evidenciado no capítulo um, à luz do ideal socrático-platônico, trata-se da busca pela *areté*, a excelência da virtude, que implica, antes de tudo, o direcionamento da alma para além das aparências do *cosmos* sensível. Esse processo é, por essência, libertador, pois emancipa o ser humano das correntes da ignorância e da desmedida (*hybris*), conduzindo-o à contemplação do verdadeiro e do inteligível. É um movimento

ascensional da alma, uma elevação que, quando guiada pela razão e pela moderação, liberta o homem das garras de *Hades* e do Tártaro¹³⁶, aproximando-o do paradigma divino, o paradigma de perfeição ao qual o ser deve aspirar.

A liberdade, nesse contexto, não é um direito natural nem uma condição externa, mas o resultado de um trabalho interior, ético e intelectual. Estrutura-se, portanto, segundo uma lógica interna de mérito e retribuição, pela qual o homem, ao agir segundo a razão, torna-se causa de sua própria libertação. Platão diz que a riqueza ou a pobreza, as honras ou as humilhações da vida, são irrelevantes, pois o verdadeiro juízo recai sobre a alma, medida pela tríade sorte: suas ações livres e espontâneas determinam sua recompensa ou castigo, conforme a direção, ascendente ou descendente, que imprime a si mesma em vida. Julgarão, os filhos de Zeus, os três juízes¹³⁷ “[...] na campina da encruzilhada, onde nascem os dois caminhos, um deles conduzindo às ilhas dos abençoados, e o outro ao Tártaro” (Platão, *Gór.*, 524a):

Figura 4: Triade sorte da alma – ações livres – recompensa – castigo.



Fonte: Autor, com relação à *República* (Liv. X, 614b – 621d), o *Fedro* (107c – 114c) e Górgias (523a – 527e).

Para esta parte, podemos compreender a virtude não em três, mas em grupamento de duas frentes interconectadas. De um lado, uma concepção ético-moral, voltada ao objetivo formativo que concerne ao cuidado da alma; dimensão inseparável dos núcleos gnosiológico, epistemológico e ontológico, uma vez que essas esferas, em Platão, são coextensivas. De outro,

¹³⁶ Encontra-se a descrição do Tártaro, no seguinte Frag: “Aí, da terra trevosa e do Tártaro nevoento e do mar infecundo e do Céu constelado, de todos, estão contíguos as fontes e confins, torturantes e bolorentos, odeiam-nos os Deuses. Vasto abismo, nem ao termo de um ano atingiria o solo quem por suas portas entrasse mas de cá para lá o levaria tufão apôs tufão torturante, terrível até para os Deuses imortais este prodígio. A casa terrível da Noite trevosa eleva-se aí oculta por escuras nuvens”. Cf. HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

¹³⁷ Na mitologia helênica, são os juízes da alma (*Minos*, *Éaco* e *Radamanto*).

uma perspectiva política, que no pensamento socrático-platônico busca a construção de uma cidade justa, expressão concreta da alma bem ordenada. Essa dimensão política é, ao mesmo tempo, resposta e contraponto à degeneração do sensível observada por Sócrates e, posteriormente, sistematizada por Platão.

Se por um lado, na concepção ética, a formação é compreendida como processo de cuidado de si, mediante o qual a alma, guiada pela razão, ascende em direção ao Bem. A razão, nesse sentido, cumpre um papel ordenador e educativo. Que deve promover a reflexão autônoma, criativa e crítica, orientando o homem à autocompreensão e à responsabilidade moral. Assim, o conhecimento não se limita à contemplação, mas conduz à ação justa e moderada, em consonância com o *cosmo* da *koinonía*, isto é, o bem comum. A liberdade, por conseguinte, consiste na capacidade de escolher o Bem a partir de uma sabedoria que se faz lembrança, *anámnēsis*, e que se realiza no exercício maiêutico¹³⁸ e dialógico do *logos*, a palavra que forma e liberta.

Por outro lado, na perspectiva política, a formação se comprehende como meio de educar cidadãos aptos a cooperar para a edificação de uma *pólis* justa e equilibrada. Nesse sentido, ela não se reduz a um aperfeiçoamento do eu privado, mas constitui também o fundamento do corpo político. Platão mostra, na *República*, que a liberdade não consiste em fazer o que se quer, mas em viver segundo a razão e a justiça, participando da vida comum e orientando a cidade para o Bem (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 431e – 432a; Liv. IX, 591b – 592a). Assim, a formação política é a extensão natural da formação da alma, somente quando a parte racional governa os apetites, a cidade pode refletir a harmonia interior de seus cidadãos. Para tanto, remeto o leitor às palavras do filósofo, que diz que o justo:

[...] não permite que nenhum elemento de si mesmo cumpra a função de um outro elemento nem que os distintos elementos na sua alma produzam uma recíproca intromissão. Ele é capaz de regular bem o que verdadeiramente lhe é próprio e governa a si mesmo; instaura a ordem em si mesmo, é seu próprio amigo e harmoniza os três elementos [de sua alma]. [...] Une esses elementos e quaisquer outros que possam haver entre eles, e da multiplicidade que ele era se faz unidade, moderado e harmonioso. E somente então volta-se para a ação. E quando realiza qualquer coisa, seja a aquisição de riqueza, o cuidado de seu corpo, a prática política, seja os negócios particulares – em tudo isso crê que a ação justa e honrada é a que preserva essa harmonia interna e que ajuda a conquistá-la, assim a nomeando, e tem na conta de sábio o conhecimento que preside tais ações. E a acredita que a ação que destrói essa harmonia é a injustiça, nomeando-a assim, tendo na conta de ignorância a crença que preside tal ação (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 443d – e, grifo próprio).

¹³⁸ No capítulo um, a maiêutica é inserida no núcleo argumentativo como elemento importante (dentre outros pontuados) para a compreensão da formação orientada pelo ideal de *areté* (excelência) no pensamento socrático, destacando-se como recurso lógico de despertar o conhecimento latente por meio do diálogo e da autodescoberta racional.

Assim, a formação, em todos os seus aspectos, ético, moral e político, não deve ser compreendida como um processo apenas particular de cada um, mas como um caminho pelo qual o desenvolvimento das pessoas se entrelaça com a responsabilidade para com o todo. E, para este ponto, cabe esclarecer que, no pensamento que constitui a força motriz dos argumentos dissertativos aqui evidenciados, o *cosmo* – o todo, o Uno – é um elemento crucial para a compreensão do que buscamos descortinar.

Em Platão, o *cosmo*, nesse momento, enquanto totalidade, manifesta-se concretamente nas *póleis*. O homem, por sua vez, é concebido como um microcosmo, um reflexo em escala reduzida da ordem maior. Esse microcosmo relaciona-se com o todo por meio de forças atrativas e repulsivas, conforme o grau de simetria ou ruptura que suas virtudes, ou a falta delas, podem promover no todo. Em outros termos, a justa proporção ou desmedida no homem repercute diretamente na estrutura política e no equilíbrio da cidade, bem como em sua liberdade ou oposto.

Necessariamente, este argumento retoma o núcleo do pensamento socrático-platônico discutido no primeiro capítulo, em que Sócrates estabelece uma analogia entre a justiça e a saúde, e entre a injustiça e a doença do corpo. Em ambas as esferas (física e anímica) o equilíbrio é alcançado quando cada parte cumpre sua função própria, sob a direção da razão. A alma justa é, portanto, aquela que se encontra em equilíbrio interior, em que o *logos* governa e as demais faculdades obedecem conforme sua natureza. Nessa correspondência entre corpo e alma, Platão comprehende que a enfermidade ética e moral tem origem na desordem interna, quando o princípio inferior pretende dominar o superior. Jaeger (2013, p. 946) interpreta essa passagem com acuidade, ao afirmar que:

A causa reside na perturbação daquele equilíbrio harmônico entre as três partes da alma, no qual consiste, segundo ele, a justiça, “saúde” da alma. Platão, ao voltar a apresentar na sua última tese a imagem das três partes da alma, dá a impressão de pretender incutir especialmente no leitor a consciência de que o fenômeno da timocracia espartana, meramente político na aparência, tem as raízes no processo patológico interno que se gera na alma do homem. Tal como a definiam os médicos gregos, a saúde consiste em evitar cuidadosamente o império monárquico de um só dos fatores físicos que a integram. Platão não seguiu esse critério porque ele não o teria levado à sua “constituição perfeita”. A essência da saúde, mesmo a física, não reside para ele negativamente na ausência e predomínio de uma determinada parte, mas positivamente na simetria das partes, que ele considera perfeitamente compatível com um predomínio do melhor sobre o pior. Do seu ponto de vista, o império do melhor, isto é, da razão, é o regime natural da alma. Sendo assim, a enfermidade tem raízes no predomínio das partes ou de uma das partes da alma que por natureza não estão destinadas a mandar, mas sim a obedecer.

Isso quer dizer que, em última instância, como a saúde corporal depende da harmonia dos órgãos e de seu funcionamento conforme a natureza, a saúde da alma depende da justa ordenação de suas partes. A formação, nesse sentido, é o exercício contínuo de cura da *psyché*, no sentido de um processo formativo no qual a razão assume o papel de princípio moderador e médico do espírito. É o próprio Sócrates quem define essa correspondência:

Portanto, eu disse, não é produzir justiça organizar os elementos da alma numa relação natural de controle, um pelo outro, enquanto produzir injustiça é estabelecer uma relação de governar e ser governado contrária à natureza. É precisamente isso. [Nesse quadro] a virtude se afigura como sendo uma espécie de saúde, nobreza e boa condição da alma, ao passo que o vício, doença, vileza e debilidade (Platão, *Rep.*, Liv. IV, 444d – e).

Com efeito, essa interconexão entre formação e liberdade constitui o eixo desse capítulo. A liberdade, aqui, não se confunde apenas com a possibilidade de agir, mas com a disposição ordenada da alma que permite ao homem agir segundo o Bem. Trata-se, pois, de assegurar que a intelecção produzida (o saber que forma) tenha não apenas validade lógica, mas eficácia prática, favorecendo o florescimento da virtude tanto no homem, em sua dimensão interior, quanto na *pólis*, enquanto um todo.

Sem dúvida, a importância que Platão atribui à formação está intrinsecamente ligada à busca de paradigmas que conciliem o inteligível e o sensível. A educação, em sua concepção, deve preparar o homem para participar da ordem do *cosmos* político, tornando-se um reflexo harmonioso do Bem. Nessa direção, ele reconhece, assim como os lacedemônios¹³⁹, o valor de uma formação disciplinar desde a infância, que não se limita à instrução utilitarista, mas visa formar o caráter e ordenar a alma conforme a virtude. Para ambos, a educação é mais essencial que as próprias leis, pois a verdadeira estabilidade de uma *pólis* não depende da coerção jurídica, mas da formação ética de seus cidadãos.

Essa concepção, que o filósofo observa em Lacedemônia, sugere que um governo sábio vê na formação o instrumento mais eficaz para preservar sua instituição e sua cultura, protegendo-as da decadência moral que ameaça outras cidades. Em síntese, quando a formação atua desde cedo e com retidão, a necessidade de leis e magistrados torna-se secundária, pois o homem formado pelo aguilhão da razão é, por natureza, capaz de governar-se a si mesmo.

Como vimos, segundo Platão, a *pólis* ideal só pode ser formada por pessoas excelentes, e a criação desta cidade depende diretamente da excelência de seus cidadãos. O arquétipo ético-

¹³⁹ Os lacedemônios eram os habitantes da Lacedemônia, também conhecida como Lacônia ou Esparta (nome latino), na Hélade. Eles ficaram conhecidos por seus hábitos severos e disciplina militar.

moral de perfeição humana está fundamentado no conceito universal de virtude que emana do plano inteligível. Para explicitar, o homem justo é aquele que personifica a justiça como um conceito a partir do paradigma perfeito (Plano das Ideias). Então, ao compreendermos o que é justiça, percebemos que o ser íntegro não é diferente dela; assim, nos satisfaz aproximar-nos cada vez mais desse ideal (Platão, *Rep.*, Liv. V, 472c).

Já esclarecemos anteriormente, conforme a dialética socrática, que a virtude não pode ser ensinada no sentido técnico de uma transmissão de conteúdos, pois ela é inerente à alma e, em sua origem, participa do divino. Sócrates, ao afirmar que a virtude é um dom dos deuses, não recorre a um argumento “teológico”, mas metafórico, para destacar seu caráter inato e interior. Nesse aspecto, a virtude nasce da própria estrutura da alma e não de fatores externos. Contudo, como já discutido no primeiro capítulo, essa interioridade não implica passividade. A virtude, enquanto disposição natural, exige cultivo e orientação. Platão, ao descrever a alma tripartida, identifica na “parte que aprende” a potência formativa, que torna o homem um ser inacabado, em devir *ad infinitum*, cuja realização depende do exercício constante da razão e da educação.

Nessa perspectiva, a formação não é um processo sobrenatural, mas uma atividade imanente à natureza humana, a atualização daquilo que já está em potência na *psyché*. Como esclarecem Coêlho e Guimarães (2012), ao contrário dos demais seres vivos, o homem “não nasce pronto”, é um ser que precisa ser formado para que a razão e a liberdade possam desabrochar. A educação, portanto, não cria a virtude, mas desperta e conduz suas potencialidades latentes, permitindo que o ser humano se reconheça como participante do Bem e, por conseguinte, como livre em sua essência.

A formação, portanto, no pensamento socrático-platônico, é condição essencial para libertar o homem do jugo de seus grilhões, subtrair sua alma do gládio da ignorância, fomentar suas potencialidades e conduzi-la rumo à sabedoria e à liberdade em realidade. Trata-se de uma tarefa que exige racionalização, disciplina e orientação filosófica para que a disposição dos homens se harmonize com seus respectivos papéis na *pólis*.

Tal aplicação de energia não é fruto do acaso nem de uma dádiva divina. Diferentemente do que sustentam certas tradições míticas, nas quais o saber e a virtude são obtidos como favores divinos, em troca de rituais e oferendas (as hecatombes)¹⁴⁰, na filosofia socrático-platônica a

¹⁴⁰ As hecatombes (*hekatómbē* – *έκατόμβη*) eram sacrifícios rituais coletivos oferecidos aos deuses, consistindo, originalmente, na imolação de cem bois ou outros animais. Representavam, na religiosidade homérica, uma forma de comunicação e apaziguamento com o divino, em que os homens buscavam obter favores, proteção ou sabedoria. Platão rompe com essa lógica de troca, ao deslocar a aquisição do saber do âmbito teogônico para o exercício racional da alma.

formação não se realiza por meio de escambos entre homens e deuses. Nesse paradigma, abandona-se a invocação das Musas como mediadoras do pensamento e, em seu lugar, afirma-se a confiança na faculdade racional como via legítima de acesso ao conhecimento. O processo formativo, portanto, não se funda em concessões míticas, mas na própria capacidade humana de pensar, indagar e discernir, cujo fruto é o bom senso e a sabedoria, marcas da alma que se eleva pela razão em direção ao inteligível.

A Paideia socrático-platônica rejeita a noção de um “milagre pedagógico”. Na filosofia de Platão, o divino e o Bem não são personificados nem acessíveis por mediação religiosa ou por uma súbita iluminação emocional. São Ideias (realidades inteligíveis), objetivas e impessoais, que devem ser alcançadas pelo trabalho interior da alma, guiada pela razão. Assim, aquilo que muitos chamam de “milagre”, isto é, a súbita transformação do ignorante em alguém que conhece, perde o sentido, pois, para o pensamento socrático-platônico, não há salto mágico no caminho formativo.

A *areté* é o resultado de um lento processo qualitativo de gestação; um parto da alma, que exige método, esforço, orientação e disposição interior para ascender ao conhecimento. A crença em uma formação súbita e sem causa racional desvirtua, portanto, a natureza da filosofia enquanto perspectiva educativa. Afinal, aquilo que se apresenta como milagre carece de sentido racional, e tudo aquilo que carece de razão, está distante da formação em excelência¹⁴¹.

Para enfatizar a importância da formação como ato libertador, talvez, neste ponto, nosso aparato linguístico, demasiadamente vinculado ao domínio do sensível, não seja suficiente para argumentar com precisão sobre aquilo que ultrapassa os limites da experiência empírica. Por isso, recorremos à Alegoria da Caverna, cuja densidade ultrapassa a perspectiva física, instaurando um compromisso dialético com a essência do *gnōsis*, isto é, com o conhecimento em seu sentido mais elevado. Com efeito, ousamos afirmar que nenhuma palavra posterior, nem mesmo as nossas, por mais bem-intencionadas e cuidadosamente elaboradas, é capaz de exprimir em plenitude a profundidade ontológica e epistemológica que essa narrativa encerra. Como observa Reale (2022), a Alegoria da Caverna constitui o momento em que Platão se revela por inteiro, condensando seu sistema filosófico na imagem simbólica da ascensão da alma rumo ao Bem.

É precisamente nesse ponto que a análise simbólica adquire valor hermenêutico. Sem deslocar o eixo filosófico da presente reflexão, podemos adicionar, com fito de reconhecimento, à luz de Jung (2008), que os mitos e alegorias funcionam como chaves simbólicas da mente

¹⁴¹ Alusão à comédia de Aleksandr Griboiégov (1825), *A desgraça de ter inteligência*, em que Fámusov exclama em uma passagem: “Onde há milagre, falta sentido”. Versão traduzida por Polyana de Almeida Ramos (2010).

humana, instrumentos de mediação entre o visível e o invisível, entre o racional e o arquetípico.

Como escreve o autor:

O indivíduo é a realidade única. Quanto mais nos afastamos dele para nos aproximarmos de ideias abstratas sobre o *homo sapiens* mais probabilidades temos de erro. Nesta época de convulsões sociais e mudanças drásticas é importante sabermos mais a respeito do ser humano, pois muito depende das suas qualidades mentais e morais. Para observarmos as coisas na sua justa perspectiva precisamos, porém, entender tanto o passado do homem quanto o seu presente. Daí a importância essencial de compreendermos mitos e símbolos (Jung, 2008, p. 58).

Por isso, caro leitor, pedimos desde já desculpas se nos estendermos na citação a seguir. Contudo, não interpretem tal escolha como um esforço malbaratado; uma vez que, torna-se essencial dar voz às palavras do filósofo, permitindo que elas se expressem por si mesmas, uma vez que nossas palavras seriam incompatíveis com abissal sabedoria. Que, ao fecharmos os olhos, a poesia de suas palavras se transforme em significados significantes, indo além de textos impressos em tela ou papel, para serem guarnecidas e bordada a ouro no âmago de nossas almas. Sem mais delongas, passamos a palavra a Sócrates:

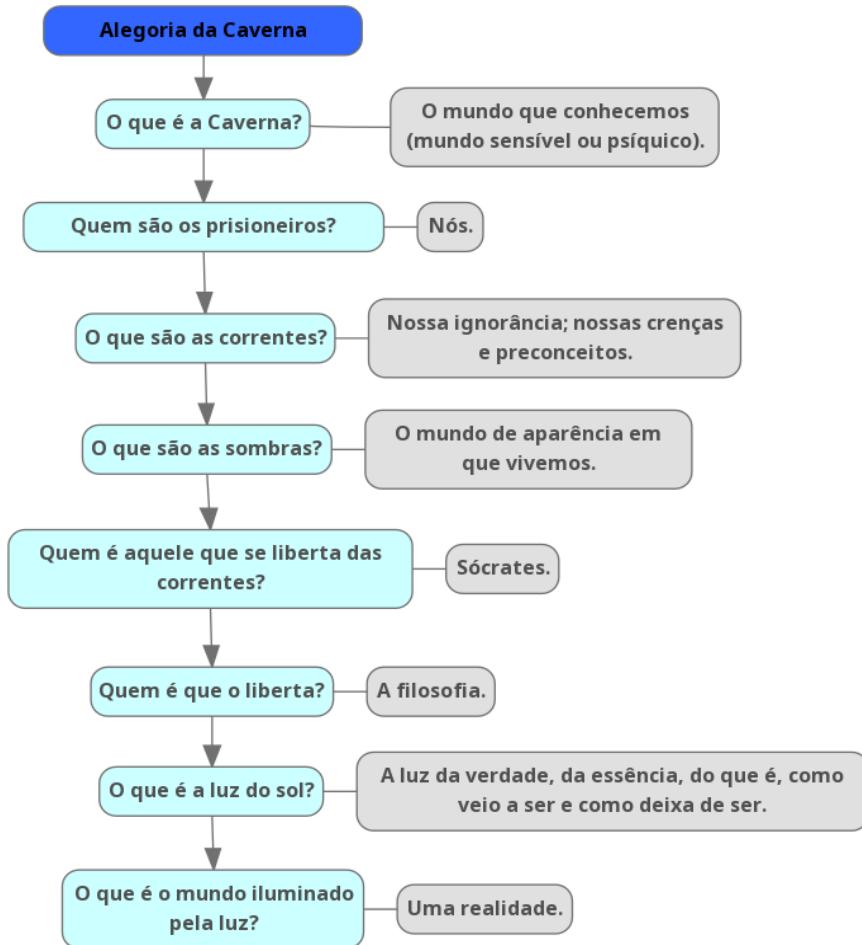
Imagina seres humanos habitando uma espécie de caverna subterrânea, com uma longa entrada acima aberta para a luz e tão larga como a própria caverna. Estão ali desde a infância, imobilizados no mesmo lugar, com as pernas e pescoços sob grilhões, unicamente capazes de ver à frente, seus grilhões os impedindo de virar suas cabeças. Imagina também a luz de uma fogueira acesa a certa distância num ponto superior e atrás deles, e entre a fogueira e os prisioneiros uma vereda acima. Imagina que foi construído ao longo dessa vereda um muro baixo, como o anteparo diante de manipuladores de marionetes acima do qual eles as exibem. Então também vê que ao longo do muro pessoas carregam todo tipo de artefatos que são erguidos acima do nível do muro: estátuas de seres humanos e de outros animais, confeccionados de pedra, madeira e todo material. E, como seria de supor, alguns desses carregadores conversam, ao passo que outros estão calados. [...] São semelhantes a nós. Supões, em primeiro lugar, que esses indivíduos veem alguma coisa de si mesmos e entre si além das sombras que a fogueira projeta sobre o muro à frente deles? E como poderiam, se são forçados a manter suas cabeças imóveis através da vida [Glauco responde]. [...] Por conseguinte, os prisioneiros acreditam cabalmente que o real não seria nada mais senão as sombras desses artefatos. [...] Considera, então, de que caráter seria a libertação dessas correntes e a cura dessa insensatez se algo naturalmente assim acontecesse: quando um deles fosse libertado e subitamente obrigado a se levantar, virar o pescoço, caminhar e erguendo o olhar – fitar a luz [...] O que achas que ele diria se lhe fosse dito que o que viras antes era tudo uma tolice, mas que agora, estando ele mais próximo da realidade e voltado para as coisas mais reais [...] A região revelada deveria ser comparada à morada, que é a prisão [a caverna]. [...] E se considerares a subida e a contemplação das coisas acima como a ascensão da alma à região inteligível [...] De qualquer modo, o que a mim se mostra é que no domínio do cognoscível, a ideia do bem é a última coisa a ser vista, sendo atingida somente com dificuldade; entretanto, uma vez que alguém a tenha contemplado, será imperioso concluir que é a causa de tudo que é correto e belo em quaisquer coisas, produzindo a luz e a sua fonte na região visível e na região inteligível comandando e gerando verdade e entendimento, de sorte que todos que se predispõem a agir com sensatez privada ou publicamente têm dela percepção (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 514a – 517d, comentários em colchetes próprios).

O que mais pode ser dito após essas palavras, que, embora não componham um texto longo, encerram tamanha densidade de sentido? Resta-nos, talvez, o esforço dos comentadores – este mesmo que agora empreendemos –, em sua tentativa de tartamudear interpretações, por meio de novas formulações, aquilo que os clássicos já disseram de modo essencial. A verdadeira novidade, neste horizonte, consiste em retomar o que é permanente: o pensamento socrático-platônico na raiz do helenismo¹⁴². É sob essa perspectiva – devemos reafirmar – que esta dissertação se estrutura, como um exercício ensaístico-filosófico que busca em Sócrates e Platão o fundamento e o ponto de retorno.

Assim, o recurso ao esquema a seguir não tem função apenas ilustrativa, mas filosófica. Pretende-se oferecer uma visualização das relações simbólicas da Alegoria da Caverna, permitindo compreender, em linguagem imagética, o movimento dialético da alma, da ignorância à iluminação (realidade), tal como concebido por Platão. Trata-se, portanto, de uma tentativa de traduzir, por meio de uma forma visível, o itinerário do conhecimento rumo ao inteligível, sem reduzir sua complexidade conceitual:

¹⁴² Por “helenismo” podemos entender tanto um período histórico quanto uma influência cultural predominante. Temporalmente, refere-se à era que se seguiu às conquistas de Alexandre, o Grande, quando a cultura helênica se expandiu do Ocidente ao Oriente, integrando uma vasta área que ia da Grécia ao Egito e à Índia. Culturalmente, o helenismo marcou a disseminação da língua grega e de valores filosóficos, artísticos e científicos, que se tornaram dominantes nas regiões conquistadas. Mesmo com o ascenso político de Roma a partir do século I AEC., a cultura grega permaneceu profundamente enraizada. Os romanos, ainda que governassem politicamente, foram uma província grega, com efeito, assimilaram e difundiram amplamente o legado helênico. Essa fusão permitiu que as ideias helênicas continuassem a fazer parte dos territórios sob domínio romano, sendo paradigma do pensamento para as instituições de um mundo em transformação.

Figura 5: Fluxograma baseado na alegoria da Caverna.



Fonte: Autor, baseado em Platão; Livro VII de *A República*. Criado por meio do recurso Mindmap¹⁴³

Platão utiliza a metáfora da caverna para explicar o processo formativo, que se configura, em gênero e grau, como um movimento de libertação do ser em relação ao mundo das aparências. A narrativa descreve prisioneiros que nasceram e cresceram acorrentados em uma caverna, podendo ver apenas sombras projetadas na parede à sua frente. Sombras que, para eles, representam tudo o que existe, uma versão ilusória e distorcida da realidade.

Quando um desses prisioneiros é libertado (figura que simboliza Sócrates), o filósofo e o homem mais justos que busca a verdade, conforme Platão (*Cart. VII*), ele ascende gradualmente à luz, num percurso penoso que representa a educação da alma e a transição do sensível ao inteligível. As correntes, portanto, não dizem sobre obstáculos físicos, mas grilhões morais e cognitivos: a ignorância, as crenças infundadas e os preconceitos que mantêm a alma

¹⁴³ Mindmap é uma plataforma destinada à criação de mapas mentais, fluxogramas e listas. Disponível em: https://app.mindmup.com/map/_free/2025/06/df23eca03f5c11f0b09f2934f2ff4bee.

voltada ao devir e impedem sua contemplação do ser. A libertação consiste, assim, em um processo de conversão interior, a *metánoia* (*μετάνοια*) da alma, que exige esforço, orientação e desejo de conhecer.

Essa ascensão culmina em um estado cognoscente, isto é, no conhecimento em sua forma mais elevada, capaz de apreender a essência das coisas. Pois, o próprio termo, *metánoia*, “mudança da mente”, descreve uma transformação profunda na forma de pensar, que pode levar a uma mudança de perspectiva de vida. É nesse ponto que Platão associa o aprendizado ao despertar do olhar interior, à purificação da *psyché* e ao direcionamento do pensamento ao Bem. Ele afirma:

[...] se uma natureza desse tipo houvesse sido forjada, trabalhada continuamente desde a infância e libertada, por assim dizer, dos pesos de chumbo da afinidade com [a geração e] o devir, que a ela foram vinculados pela glotonice, a avidez e os demais prazeres similares e que levam a visão da alma para baixo; se, sendo libertada de tudo isso, experimentasse uma conversão para que contemplasse as coisas verdadeiras. [Então, cabe a formação] compelir as melhores naturezas a alcançar o conhecimento que, conforme afirmamos antes, é o mais importante, a saber, empreender a ascensão e ter a visão do bem (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 519b – 519d, comentários em colchetes próprios).

Quando comparamos o *cosmo* humano, tanto em sua dimensão abstrata (a mente) quanto em sua manifestação concreta, às sombras fugazes e fragmentadas de sentido, somos remetidos à reflexão já colocada no primeiro capítulo: a metáfora do “sonho lúcido” do escravo de Mênon, frente a demonstração do conhecimento como matéria prima do ser explicado por Sócrates. Essa imagem dílfica representa o processo de epifania promovido pelo método socrático, que nos conduz a um retorno para nós mesmos, apenas para nos revelar, paradoxalmente, que ainda não somos verdadeiramente quem pensamos ser.

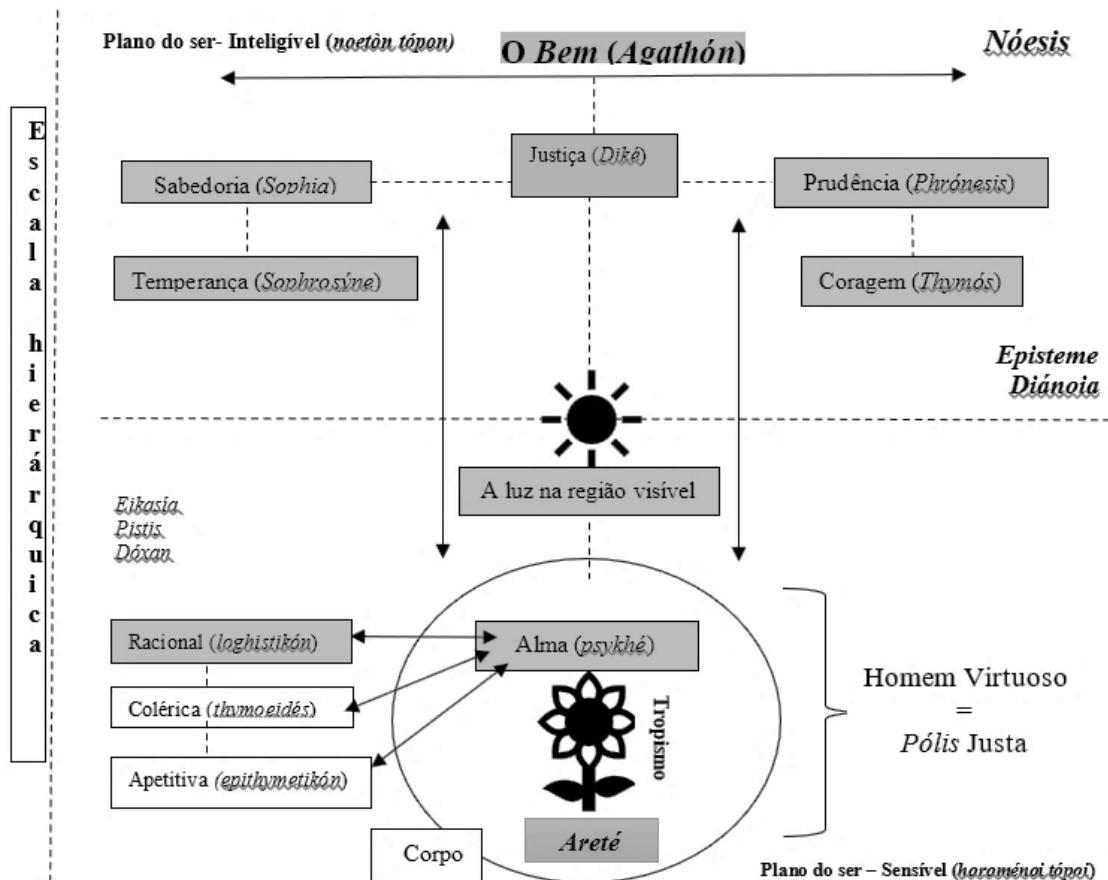
Somos, por assim dizer, títeres no teatro da existência. Na verdade, estamos adormecidos, sonhando com o que julgamos ser a realidade, enquanto permanecemos entretidos com suas aparências. Por conseguinte, talvez o poeta não estivesse errado ao afirmar, que somos feitos da mesma substância de que são feitos os sonhos, e nossa passageira vida está envolta no véu onírico¹⁴⁴. E para os nossos dias, não é diferente, pois no solo deste argumento, os homens de hoje são igualmente prisioneiros na ilusão, brincando de realidade, numa fenda funda e umbrosa; e o Bem mais sublime e luminoso, por sua vez, parece tornar-se cada vez mais distante de nós.

¹⁴⁴ Alusão a William Shakespeare, Hamlet.

Contudo, essa jornada odisseica rumo à libertação é concebida como uma possibilidade de transformação no mundo sensível, político e, portanto, factual. Platão, ao considerar a viabilidade dessa mudança, fundamenta suas obras e relatos na esperança de que a forma inefável do mundo inteligível sirva como alvo a ser alcançado. Assim, o filósofo mira no *cosmo* perfeito, não para criar seres perfeitos, mas para formar seres melhores, cujo paradigma os direcionam para serem capazes de conviver em equilíbrio, como seres *hómoioi*.

A formação, nesse contexto, pode ser comparada ao tropismo¹⁴⁵ de certas plantas, que buscam a luz do sol (*toy helioy phōs – τοῦ ἥλιον φῶς*), do leste ao oeste, em um movimento que promove o crescimento do caule. O esquema abaixo sintetiza esse conceito:

Figura 6: Trajetória da ascensão da alma nos planos hierárquicos do ser e do conhecimento – a Ideia do Bem no pensamento socrático-platônico.



Fonte: Autor, baseado nos conceitos das obras: *A República*; *Fedro*; *Fédon*; *Timeu*; *Teeteto*; *Parmênides*. Criado por meio dos elementos de forma e gráficos do próprio word.

¹⁴⁵ O termo tropismo (do grego *tropé*, “voltar-se para”, “movimento em direção a”) é utilizado aqui em sentido metafórico para descrever a inclinação natural da alma rumo ao Bem (*agathón*). Em biologia, o tropismo designa o movimento orientado de organismos ou de partes deles, como o caule das plantas, em resposta a estímulos externos, como a luz. Analogamente, no pensamento socrático-platônico, a *psyché* manifesta um impulso interior que a faz tender ao inteligível, reagindo à presença do Bem como princípio ordenador. Trata-se, portanto, de uma aproximação ilustrativa e não biológica, cujo propósito é tornar visível a dinâmica ascensional da alma, em conformidade com o simbolismo formativo e ontológico proposto por Platão.

A primeira asserção a ser mencionada, com relação ao esquema acima, é que, no pensamento socrático-platônico, a formação não se encerra em uma fronteira limítrofe. Ela transcende o sensível e almeja a ascensão rumo ao inteligível, à morada do princípio primeiro, o Uno, o Bem supremo (*agathón* – ἀγαθόν) e a intelecção pura (*nóesis* – νόησις). Platão concebe os planos do ser em correspondência direta com os planos do conhecimento, dispostos hierarquicamente em níveis qualitativos de aperfeiçoamento do intelecto e da alma, espelhando a trajetória de ascensão do ser em devir.

Esse percurso, representado no esquema, parte das formas inferiores de apreensão sensível, desdobrados em: imaginação (*eikasía* – εἰκασία), crença (*pístis* – πίστις) e opinião (*dóxa* – δόξα), níveis que correspondem às sombras e aparências do mundo visível (*kósmos aisthētón* – κόσμον αἰσθητόν). Nessa região, a alma encontra-se ainda prisioneira das ilusões, das paixões e da desmedida (*hýbris* – ὕβρις), incapaz de distinguir o verdadeiro do aparente. O progresso espiritual e cognitivo depende, portanto, de uma paulatina libertação desses grilhões, até alcançar o domínio da razão e da inteligência pura e sensata.

Esse movimento é simbolicamente comparável ao tropismo de certas plantas, que, mesmo enraizadas no solo, voltam-se por natureza para a luz. Assim como o caule que busca o sol, a alma, dotada de movimento próprio, tende naturalmente para o alto, ou seja, para o bem, o belo e o justo, contanto que encontre as condições formativas adequadas para esse florescimento. É nesse sentido que o tropismo é tomado como metáfora visual do impulso anímico ascensional, que traduz, no plano biológico, aquilo que Platão concebe como o movimento interior da *psyché* rumo ao seu princípio inteligível.

O desenvolvimento da *epistéme* (ἐπιστήμη), nesse contexto, marca a superação dos níveis inferiores do conhecimento. Platão a divide em *diánoia* (razão discursiva ou matemática) e *nóesis* (intelecto puro, contemplação direta das Ideias). A primeira opera por mediações racionais; a segunda, por intelecção intelectual. A *nóesis* representa, portanto, a faculdade mais elevada do espírito filosófico, reservada à contemplação da Ideia do Bem, princípio supremo que ilumina todas as demais verdades.

No ápice dessa escala hierárquica, a Justiça (*Diké* – Δίκη) manifesta-se como o reflexo ético do equilíbrio interior da alma racional, que governa as partes colérica e apetitiva. Esse equilíbrio interior espelha, no plano político, a constituição de uma *pólis* justa e ordenada, em que cada cidadão realiza, com excelência (*areté* – ἀρετή), a função que lhe é própria. Assim, o processo formativo, no horizonte platônico, é simultaneamente ascensional e harmonizador: ele busca restaurar, na alma e na cidade, a medida justa que reflete a ordem do *cosmos* do Demiurgo.

Esse ideal de ascensão é expressamente comparado por Platão ao movimento solar, símbolo do Bem que sustenta e vivifica todas as coisas:

E a isso devo acrescentar, como coroamento, que, por cadeia de ouro, Homero nada mais quer dizer que o sol, e que deixa claro que, enquanto a esfera celeste estiver movendo-se, e também o sol, todas as coisas são e se preservam, tanto entre os deuses quanto entre os homens, mas que, se isso parasse, como que acorrentado, todas as coisas se destruiriam e tudo ficaria, como se diz, de baixo para cima? (Platão, *Teet.*, 153d).

No solo do argumento socrático-platônico, encontramos entendimento em Sócrates, que todo ser humano, por sua condição imperfeita e inacabada, necessita do movimento filosófico, a “potência de agir” (Platão, *Teet.*, 156a). A formação, que conduz à aporia das questões deste mundo, exige pensar e conhecer como uma ação consciente. A inércia de alguém, por outro lado, é vista como uma forma de repouso que atrofia e destrói a alma, deixando-a mergulhada na escuridão, avessa às musas¹⁴⁶ (cego e surdo à razão). Em contraste, o movimento filosófico preserva e fortalece a alma, permitindo que ela avance. E o primeiro passo nesse processo é a saída da caverna, marcada pelo reconhecimento do “sei que nada sei”, ou seja, a aceitação de nossa hereditária ignorância.

Nesses termos, se a alegoria descreve a libertação dentro de um simbolismo adequado, como um processo de autolibertação lento e doloroso (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 517b), a passagem da ignorância – do desconhecido (*agnosia* – $\alpha\gamma\nu\omega\sigma\iota\alpha$) ao conhecimento (*gnōsis* – $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$) só pode ser traçada pelo próprio ser, com a ajuda de um guia, um orientador para o direcionamento da visão da alma, intrínseca a cada humano. Decerto, Sócrates e Platão não hesitam em defender a ideia de que o conhecimento é sinônimo de liberdade. Sócrates, que foi morto por defender suas ideias, seu senso de justiça, e livre controle de suas próprias ações, expressava constantemente a noção de que a existência material é uma ilusão, o corpo é o sepulcro, e que libertar-se dessas correntes, liberando a alma, é a verdadeira liberdade. Essa tese, é reforçada por Reale, dizendo que após ser libertado “[...] das cadeias, Sócrates exprime as teses segundo as quais o filósofo deseja morrer para alcançar a verdadeira vida, liberta do corpo. Além disso,

¹⁴⁶ Para este ponto, recorre-se ao uso da metáfora das musas como recurso hermenêutico, puramente estilístico e associativo. Na tradição mítica helênica, as musas eram invocadas no início dos poemas épicos como mediadoras entre o mundo humano e o divino, pois se acreditava que o conhecimento com validade, sobretudo o saber teogônico, ou das origens, dos destinos e da ordem do *cosmos*, era prerrogativa exclusiva dos deuses. Assim, a invocação das musas representava, principalmente no período arcaico, um gesto de humildade epistêmica e de busca por inspiração transcendental, indicando que o saber não era uma produção autônoma do sujeito, mas algo revelado por instâncias superiores.

demonstra que a verdadeira virtude é aquela que o filósofo atinge mediante o puro saber" (2022, p. 67).

Sócrates, que aceitou o cálice da morte com resignação, demonstra seu comprometimento com suas convicções como um homem de mente independente. Sua vida e morte solidificam seu legado intelectual. Sua condenação não destruiu suas ideias, mas fortaleceu seu compromisso inabalável com a sua própria liberdade, pois ser verdadeiramente livre e feliz está intrinsecamente ligado ao amor pela sabedoria. O último ensinamento que nos deixou é que o maior bem do homem é raciocinar sobre a *areté* pelo olhar da dúvida e da dialética, e não de forma especulativa. A partir da inquietação, o homem deve buscar (re)conhecer maieuticamente sua essência e de tudo o que o cerca e, como fruto desse processo, examinar seus resultados duas ou três vezes mais (Platão, *Gór.*, 499a). Para, então, a partir desse movimento (*kínēsis*), idealizar o melhor para o todo, sem jamais individualizar ou fragmentar a ideia do comum.

Implica, então, que o homem deve superar a própria estreiteza de seu pensamento. Campbell (1861) aponta que é um esforço consciente e deliberado, para atravessar o véu da condição humana, da qual a maioria é escrava de suas crenças baseadas nos sentidos, em vez de usar a razão. Além disso, é necessário esforço para transpor os enganos das percepções primárias e alcançar um saber cada vez mais intelectual e racional, afastando-se do mundo enganoso material e corpóreo. Razão pela qual, Sócrates diz ter medo de que sua alma fique cega "[...] olhando as coisas apenas com os olhos [...] por isso considerei dever refugiar-me nos raciocínios e neles considerar a verdade das coisas" (Platão, *Féd.*, 99d).

Nesta tese, o corpo é visto como uma prisão, pois sua matéria é imperfeita, refletindo apenas uma imagem turva de um ideal perfeito, sempre contaminada pelas sombras da "caverna", onde não há brilho e as imagens são obscuras (Platão, *Fed.*, 250b). Se a ascensão da alma representa a liberdade, é porque ela transcende essas sombras.

Essa libertação, porém, não ocorre de modo espontâneo; requer um processo formativo que reconduza a alma ao princípio primeiro. Em Platão, a formação é uma arte que necessita de um orientador para a visão (o filósofo-educador), pois o olhar da alma, habituado às trevas do sensível, deve ser gradualmente acostumado à luz do inteligível. O próprio filósofo compara essa capacidade a um olho que não pode ser direcionado da escuridão para a luz sem que o corpo inteiro também se mova. Assim, para alcançar a verdadeira contemplação do ser e do Bem supremo, é necessário que a alma inteira passe por uma transformação integral. Sob esse ponto de vista, conclui que:

[...] disso poderia haver uma arte, ou seja, desse giro, e como pode a alma mais fácil e eficientemente ser levada a realizá-lo. Não é a arte de introduzir visão na alma. Tem-se como certo que a visão já está presente na alma, mas esta não a dirige corretamente e não arroja o seu olhar para onde deveria (Platão, *Rep.*, Liv. VII, 518d).

A arte de guiar a visão e redirecioná-la é atribuída, em Platão, a uma figura análoga àquilo que hoje reconhecemos como o mestre, aquele que instrui pela presença e orienta o olhar da alma para além do sensível. Esses orientadores (*epistátēs* – ἐπιστάτης), têm a função de direcionar a aptidão natural da alma para aprender e alcançar o inteligir das verdadeiras coisas. A tarefa do *epistátēs* é, portanto, conduzir o discípulo no percurso ascensional da Paideia, em que o ver é também um exercício de conversão interior.

Platão explica, contudo, que a virtude não pode ser ensinada diretamente, na medida que – como já dissemos anteriormente – o conhecimento das Ideias superiores, não se comunica como os demais saberes, como a aritmética, a geometria ou a harmonia. O saber filosófico, transcendente por natureza, não se transmite integralmente por meio de discursos frágeis nem pode ser fixado em escritos. Ele exige comunhão, convivência e participação viva na alma do outro. É nesse sentido que o filósofo afirma, na *Carta VII* (341c), nada haver escrito sobre tais assuntos, pois o que há de mais elevado deve ser gravado no tálamo¹⁴⁷ da alma, mediante a presença formativa que une mestre e discípulo.

Assim, o orientador assume uma tarefa hercúlea; ser, como Hermes, o mensageiro das Ideias maiores, o Belo (*kalón* – καλόν), o Justo (*díkai-on* – δίκαιο) e o Bem (*agathón* – ἀγαθόν). Cabe-lhe traduzir o inteligível em palavra viva, fecundar a alma pela *anámnesis* (ἀνάμνησις), restituindo-lhe a memória do divino que nela habita. Pois, sem essa orientação e sem essa mediação dialógica, dificilmente os seres humanos descobririam por si mesmos algo de verdadeiramente significativo (Platão, *Rep.* VII, 528c).

Porquanto, aqueles que permitem que sua visão seja conduzida pelas piores artes e orientações, e que convivem entre lobos, alimentam as partes da alma que não deveriam ser nutridas, trilhando o caminho no declive do arquétipo tirano. Por conseguinte, sua natureza se corrompe, seja por espontaneidade própria ou pela fraqueza que o fez seguir pessoas ignóbeis, e nada contra a natureza é belo, diz Aristóteles (*Pol.*, 1325b6).

¹⁴⁷ No período arcaico, por volta do século VIII e início do VII AEC, as casas gregas possuíam um amplo aposento com várias divisões, sendo a principal o tálamo, onde se guardavam bens valiosos. Essa referência sugere o pensamento socrático-platônico, no que se refere que os bons ensinamentos devem ser preservados em um lugar seguro, assim como a verdade, fruto de grande esforço formativo, deve ser guardada na *psyché*, na mente. Vale adicionar que a palavra tálamo, atualmente, refere-se à estrutura cerebral que retransmite informações sensoriais para o córtex, responsável por interpretá-las e processá-las.

Consequentemente, o homem que volta seu olhar para o oposto, “[...] rendendo-se ao prazer, caminha como um quadrúpede e se entrega à procriação desenfreada, familiarizando-se com a desmedida, sem temor ou vergonha de buscar o prazer contra a natureza” (Platão, *Fed.*, 250e – 251a). Nesse estado de bestialidade, a alma se distancia cada vez mais da contemplação das Formas verdadeiras, afogando-se nos desejos carnais e nas paixões descontroladas. A busca incessante pelo prazer imediato obscurece a visão da verdadeira beleza e da virtude, aprisionando o ser em um ciclo de satisfação momentânea e insatisfação perene. A razão, outrora guia da alma, é subjugada pelos instintos, e a vida se resume a uma busca incansável por sensações efêmeras, desprovida de propósito ou significado mais elevado. O homem, assim dominado pelas paixões, torna-se escravo de seus próprios desejos, incapaz de ascender à esfera da verdadeira felicidade e da sabedoria.

No pensamento socrático-platônico, a responsabilidade de orientar a visão e, consequentemente, o destino indireto da *pólis*, deve ser confiada a homens de índole excelente que estão “[...] em condições de compreender que há de cada coisa um gênero e uma essência em si e por si, mas deveria ser um homem ainda mais admirável aquele que fosse capaz de ensinar a outro todas essas coisas”, palavras de Parmênides, com as quais Sócrates concorda (Platão, *Parm.*, 134e – 135d).

A saber, Platão faz referência aos filósofos “legítimos” (*gnesíoyς – γνησίονς*)¹⁴⁸, que, embora poucos, são considerados por ele naturalmente dotados das qualidades necessárias para o autêntico filosofar. É necessário, contudo, esclarecer o que Platão quer dizer com isso: nem todo aquele que manifesta curiosidade pelo conhecimento é, de fato, um filósofo. O desejo de saber pode nascer tanto do espírito quanto da vaidade; pode ser sede de verdade, mas também de prestígio.

De acordo com Russell (2001), para Platão é filósofo somente aquele que, tendo ascendido à contemplação da realidade, e não mais das aparências, assume o dever (prudência ética) de regressar à caverna e auxiliar os que nela permanecem. Aquele que viu com os olhos da alma o que é, e não o que apenas parece ser, torna-se responsável por conduzir os não iniciados, assim como aqueles cujo saber ainda é incipiente ou cuja disposição filosófica se encontre em grau menor. Cada ser, contudo, segundo sua própria natureza, possui a matéria-prima que necessita ser educada e lapidada; essa condição, porém, não anula a capacidade de

¹⁴⁸ Frag. 535c: “O erro atual, que – como antes asseverei – é causa de a filosofia não gozar de estima, é que ela é abordada por indivíduos que dela são indignos. Não deveria ser permitido que bastardos empreendessem o seu estudo, mas somente estudantes legítimos.” Cf. Platão, *Rep.*, Liv. VII.

aprender das diversas instâncias da alma, que, ainda que diversas em potencialidade, permanecem aptas ao labor formativo.

Nesses termos, o fato de nem todos possuírem, por natureza, o pendor filosófico não significa que devam afastar-se do exercício reflexivo e permanecer sob a (des)orientação da ignorância. Pelo contrário, a educação é o caminho universal da alma em direção à luz, e todo homem, independentemente de sua natureza, é chamado a buscar o saber de modo que se torne “o mais sábio possível” (Platão, *Gór.*, 282a). É justamente por isso que Platão nos fala da filosofia como um dom divino, dada aos mortais para que não se percam no labirinto da opinião. “A filosofia”, escreve ele no *Timeu*, é “[...] dádiva dos deuses à raça dos mortais que jamais foi superada e jamais será” (Platão, *Tim.*, 47b).

Então, fundamentado nos termos de Platão, ousamos dizer que o filósofo é aquele cuja mente é livre, que conhece o mundo humano em suas múltiplas instâncias tal como ele é, sem projetar sobre ele suas próprias expectativas. É aquele que, capaz de questionar, examinar e idealizar o que é melhor para o comum. Trata-se, portanto, de quem apreende o que é em si, isto é, quem exerce o intelijir do ser. Do contrário, permanece preso à opinião, ao que apenas parece ser, sem jamais alcançar o que verdadeiramente é. Assim, a realização do homem livre depende de fatores – como já foi dito demasiadamente – como a formação, o cultivo das virtudes, a justa medida e, sobretudo, a presença de uma alma nutrita e guiada pela razão, capaz de evitar os enganos oriundos das aparências e dos juízos errôneos sobre as coisas.

Todavia, Platão não é o único pensador a sustentar tal perspectiva. Outros filósofos, cada um à sua maneira, também partilham dessa visão, ao mesmo tempo em que expressam reservas quanto aos riscos e às incertezas que envolvem perscrutar a essência da liberdade, o que demonstra que o tema permanece central e desafiador em toda a tradição filosófica. Nesse ponto, caro leitor, retomamos o eixo central desta discussão, o de compreender a liberdade, no pensamento socrático-platônico, não como um privilégio, mas como um processo formativo e ético que exige o domínio de si e a ordenação da alma.

Nas concepções do pensamento filosófico helênico, a liberdade sempre suscitou controvérsias, especialmente pela tensão entre sua dimensão política e sua dimensão formativa (não muito diferente de hoje). Dessa forma, a questão pode ser analisada sob duas perspectivas. A primeira, de origem sofística, sustentava que basta pertencer a uma determinada *pólis* para ser considerado livre e digno de respeito, uma liberdade fundada na cidadania formal. Platão, embora não negue essa noção, não a considera suficiente para definir a liberdade humana, pois ela se limita à condição exterior, à simples participação no espaço público e à capacidade de deliberar segundo as leis.

A segunda perspectiva, derivada da tradição do “bem-nascido”, defendia que o filho de um cidadão livre herdaria, por nascimento, o mesmo estatuto de liberdade, sendo, portanto, potencialmente capaz de administrar a justiça e participar da vida política. Contudo, trata-se apenas de uma liberdade física ou jurídica, restrita à esfera civil dos homens livres, isto é, daqueles autorizados a intervir nos assuntos públicos, excluindo mulheres, estrangeiros e escravos. Para Platão, essa concepção é igualmente insuficiente, pois a real liberdade não se reduz ao direito de ir e vir nem à prerrogativa legal de falar na assembleia, mas exige autodomínio, discernimento e cultivo da alma racional.

Por conseguinte, a liberdade, no pensamento socrático-platônico, não é um privilégio de nascimento nem um produto da lei. Embora os regimes legais sejam necessários para garantir a ordem, o controle e a organização dos cidadãos na *pólis*, Platão sustenta uma concepção universal de liberdade como resultado de um processo formativo que conduz o homem ao autoconhecimento e à prática da virtude. Somente aquele que governa a si mesmo, e não apenas os outros, pode ser, de fato, considerado livre, pois sua ação é orientada pela razão.

Portanto, convém lembrar que, para Platão, não basta pertencer a uma comunidade ou nascer de um cidadão livre para ser, de fato, reconhecido como alguém que detém a liberdade. Ser livre não é uma condição herdada, mas uma virtude formativa da alma, adquirida mediante o exercício do *logos* e da autodisciplina interior. Somente aquele que domina a si mesmo, que conhece a estrutura política, ética e moral que sustenta a vida nas *póleis*, pode participar de modo autêntico da esfera pública. Nesse sentido, a Paideia é o instrumento pelo qual o homem alcança o conhecimento de si e comprehende seu papel na ordem do mundo e da cidade. É ela que torna o homem realmente livre, não pela origem, mas pela razão que governa.

Entretanto, é necessário recordar, caro leitor, que liberdade e democracia, embora muitas vezes confundidas, não são sinônimos. No período clássico da Hélade, Atenas experimentava sucessivas e instáveis alternâncias de regime, oscilando entre oligarquia, tirania e democracia. A democracia, em sua origem, se ergueu sob o signo da liberdade, pois, como esclarece Platão, “[...] ouves dizer-se de um Estado democrático que a liberdade é o que possui de mais excelente” (Platão, *Rep.*, VIII, 562c). Todavia, e aqui reside a crítica do filósofo: quando a liberdade abandona a medida da razão lógica e se converte em licenciosidade, a democracia degenera, por excesso de soltura, em tirania. O espaço público passa a confundir o “poder fazer tudo” com o “poder fazer o bem”, e o desejo sem freio na alma transforma-se em norma. Como observa Jaeger (2013), o equívoco entre liberdade e arbitrariedade está na raiz dos mal-entendidos do ideal democrático, sobretudo quando se perde de vista a formação como eixo constitutivo do humano.

Assim, retomando o fio dos capítulos anteriores, a proposta formativa de Platão é, em seu alcance, universal, pois se dirige a todos os cidadãos dotados de alma racional. No entanto, seu juízo político não é uma apologia da democracia enquanto regime. Platão vê com nitidez a inclinação constitutiva desse sistema a degenerar na pior das formas de governo, a tirania, quando a liberdade não é moderada pela razão e pela justa medida. Por isso, se a *Paideia* é democrática quanto ao destinatário (porque ninguém está excluído da formação do espírito), a governança ideal é aristocrática quanto ao critério: devem governar os melhores em sabedoria, isto é, aqueles cuja alma é ordenada pelo *logos* e orientada à Ideia do Bem. Somente assim a liberdade deixa de ser libertinagem e se torna lei interior, um autogoverno da alma que impede, na *pólis*, a ascensão do homem tirânico, figura que, como vimos, é o reflexo político da alma desordenada.

Em síntese, a passagem do tema da formação ao da democracia não é um desvio, mas uma consequência necessária. O pensamento socrático-platônico mostra que os regimes políticos são espelhos das almas, na qual se a razão governa, a cidade busca a justiça; se o apetite domina, a cidade se perde na desmedida que prepara a tirania.

Cabe aqui satisfazer uma curiosidade filosófica. Ao longo dos diferentes regimes e períodos históricos, sempre existiram concepções, ainda que difusas, sobre liberdade, formação e virtude. Contudo, como bem observa Aristóteles, os homens frequentemente falham em realizar plenamente essas ideias nas suas vidas e instituições. Platão, ao diagnosticar essa incompreensão humana acerca da essência de tais princípios, fornece um fundamento sólido para sua crítica às degenerações da alma e dos regimes de governo. Suas reflexões, escritas há mais de dois milênios, ainda reverberam com vigor, pois o problema da alma desordenada e do poder desenfreado é uma constante antropológica.

Essa atualidade se manifesta também na filosofia hodierna. Byung-Chul Han (2015) observa que vivemos sob um regime de excesso de positividade e aparente liberdade, em que ambos são celebrados, mas, ao fim e ao cabo, esvaziam-se de conteúdo ao se confundirem com desempenho, autoexploração e conformidade. Embora distantes no tempo e contexto, Platão e Han convergem na crítica à alienação da essência humana quando esta perde o vínculo com a verdade e com o Bem, afastando-se do inteligir da essência das coisas e tornando-se prisioneira do mundo das aparências.

Assim, o conceito de liberdade, não deve ser entendido como ausência de limites ou anarquia da alma, mas como ação responsável, orientada pela justa medida. A liberdade autêntica é o equilíbrio entre razão e desejo; não um estado de desvario, mas a disposição

ordenada do ser para o Bem. Por isso, Sócrates critica as falsas concepções sobre liberdade, advertindo que:

[...] lhes atribuem eufemisticamente belos nomes, chamando de insolência de boas maneiras, a anarquia de liberdade [...] E não é de um modo mais ou menos assim que um jovem se transforma, depois de ter sido educado com apetites necessários até a liberação e manifestação de [apetites e] prazeres inúteis e desnecessários (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 561a).

Então, a liberdade defendida pelo pensamento socrático-platônico não é a mesma como a que satirizou Sócrates em relação aos excessos em um regime democrático: em que até os animais lá são mais livres que em qualquer outro. De fato, segundo o adágio, os cachorros se tornam como os seus donos, e os quadrúpedes são acostumados a andar livres e orgulhosos, atropelando pelo caminho quem quer que não lhes dê passagem. Tudo ali, goza da mesma maneira da liberdade (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 563d), sem o paradigma da Deusa *Aidos* (*Aἰδώς*)¹⁴⁹, que é a própria representação do pudor e do comedimento.

Essa crítica sugere que a liberdade autêntica está intrinsecamente vinculada à responsabilidade e à busca do ideal do homem melhor. Aquele que se aperfeiçoa pela via da razão, e não pela mera satisfação dos desejos. Sócrates ensina, com fina ironia, que a liberdade sem medida assemelha-se à conduta dos cães quando, ao se igualarem a seus donos, passam a exprimir sua suposta “condição livre” de modo desordenado e desmedido, atropelando os outros e a si mesmos, sem qualquer consideração ou freio.

Evidentemente, isso implica que ser livre deve ser compreendido não como licença para agir conforme o impulso, mas como uma condição abstrata e racional, enraizada na vida comum e nos princípios da justiça. A liberdade manifesta-se, portanto, na convivência coletiva em que cada um exerce sua função de modo a contribuir para o bem-estar da comunidade, subordinando o interesse particular ao equilíbrio do todo. O excesso, ao contrário, conduz à degeneração da mente e, inevitavelmente, à corrupção da *pólis*, pois a desordem interior do homem reproduz-se na desordem da cidade; o que Platão identifica como o prelúdio da tirania.

Para este ponto, é imprescindível adicionar uma explicação, estabelecendo uma base sobre a qual a argumentação dissertativa vem sendo construída. Sócrates, não permitiria que um termo fosse elucidado somente por exemplos; antes, ele nos conduziria a uma aporia

¹⁴⁹ A deusa *Aidos*, na mitologia helênica, implica na própria noção de pudor e comedimento. Traz a ideia de valores e consciência de respeito por si mesmo, eu privado e pelo outro no sentido, mais especificamente, coletivo. O sentido atribuído ao termo etimologicamente oriundo da própria deusa, pode ser exemplificado por Hesíodo; Cf. HESÍODO. Teogonia: Trabalhos e Dias. v. 195 – 201. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

intencional, desafiando-nos a explicar a “forma” da liberdade, isto é, o que ela é em sua essência (não corrompida por opiniões errôneas), oferecendo uma definição que revele o que faz da liberdade aquilo que ela é, como é e como deixa de ser. Assim, no contexto apresentado, procuramos explicar esse conceito a partir da interseção entre termos dialéticos.

Conforme mencionado acima, Sócrates, no diálogo ironiza a condição do homem que se distancia da razão e vive pelos excessos, comparando-o a cães ou outros quadrúpedes. Nesse sentido, a liberdade é definida como um gênero, ao passo que sua antítese, a ausência de liberdade, é identificada por meio da diferença que a limita, a não razão e excessos. Para tanto, podemos afirmar seguramente que o que distingue o homem dos outros animais é precisamente sua razão; enquanto a ausência dessa racionalidade o coloca em oposição à condição humana plena.

O caminho para essa definição se dá pela contraposição entre dois pontos dialéticos. O homem, embora partilhe a condição de animal, distingue-se e transcende tal estado pela posse da razão. Sem ela, rebaixa-se à irracionalidade comum aos outros animais, perdendo aquilo que o tornaria livre: sua capacidade de pensar. A definição socrático-platônica da liberdade, assim, não se baseia apenas em uma aptidão funcional, mas em uma distinção ontológica, é a razão que eleva o homem e torna possível sua liberdade.

Platão criticava os comportamentos desmedidos, seja por excesso, seja por carência de racionalidade, especialmente ao projetar sua *pólis* ideal na *República*. A liberdade, como já dito, quando mal compreendida, degrada-se em desordem. Segundo ele, o excesso de democracia e a incompREENSÃO de seu sentido engendram um paradoxo que, em muitos aspectos, persiste até hoje. Isso ocorre porque:

A mesma doença que surgiu na oligarquia e a destruiu surge aqui, só que neste caso se espalha mais e é mais virulenta devido à liberdade e acaba por subjugar a democracia. Com efeito, a ação excessiva usualmente desencadeia uma reação na direção oposta, o que ocorre nas estações, nas plantas, nos corpos e, por último, porém mais especialmente, nas formas de governo dos sistemas políticos (Platão, *Rep.*, Liv. VIII, 564a).

O excesso de liberdade conduz, paradoxalmente, à sua própria negação. Quando a liberdade abandona o princípio da justa medida e se converte em licenciosidade, ela degenera em desordem e, por fim, em servidão, seja esta do ser privado ou do corpo político. Assim, não surpreende que a tirania surja dos excessos democráticos e que a mais absoluta escravidão tenha origem na liberdade desmedida. De modo alegórico, Sócrates nos levaria a pensar que a liberdade, sem discernimento, é como o homem que pretende cultivar a terra sem conhecer as

estações, ignorando o momento certo de semear e o tipo de solo adequado a cada planta. Não saberia, assim, qual o melhor momento para plantar, ou qual solo é apropriado para oliveiras e qual para videiras. Falta-lhe o saber que dá forma à ação. Do mesmo modo, como poderia o povo viver sob um regime democrático se desconhece seus propósitos, seus limites e, sobretudo, a essência do que significa ser livre? Tal ignorância conduz à deformação do ideal democrático e à submissão voluntária, tornando o homem – disse o filósofo – escravo de si mesmo e têm por moradia umbrosa caverna.

Aristóteles trás similitude de posicionamento a essa crítica ao observar que, “nas democracias que parecem ser as mais democráticas, define-se mal o que é liberdade” (*Pol.*, 1310a14). Para o filósofo de Estagira, essa deformação decorre da confusão entre dois princípios: a soberania da maioria e a liberdade em si, que deveriam ser complementares, mas acabam se convertendo em instrumentos de desequilíbrio.

Platão, por sua vez, como interpreta Reale, sustenta que ideal está na liberdade “[...] temperada pela autoridade na ‘justa medida’. A verdadeira igualdade não é a do igualitarismo abstrato a todo custo, mas a ‘proporcional’. A ‘justa medida’ predomina de ponta a ponta nas leis [...]” (Reale, 2022, p. 135).

Por liberdade (*eleuthería*), Platão e Aristóteles compreendem algo que transcende a mera ausência de coação. Ambos associam o conceito à *Paideia*, a formação ideal do homem. Aristóteles entende que o homem livre é aquele cuja autonomia se ancora na lei, por força da qual exerce seu arbítrio; Platão, entretanto, vai além, ao afirmar que o verdadeiro homem livre é aquele que, além de obedecer às leis justas, age movido por uma disposição interior de buscar o Bem (inteligível), dedicando-se voluntariamente às ações nobres e ao exercício do pensamento.

Em *A República*, ele escreve que é livre aquele que, por vontade própria, se dedica ao que é justo, belo e bom, trazendo a luz do inteligível ao mundo visível, para que todos os que agem com sensatez, tanto em particular quanto publicamente, possam percebê-la (Platão, *Rep.*, VII, 517d). A ação nobre eleva quem a pratica e, por essa elevação, o torna “senhor de si” (*kýrios heautoû – κύριος ἡαυτοῦ*), como afirma o próprio Platão (*Rep.*, 430e – 431a).

Ambos os filósofos, portanto, ainda que em ângulos diferentes, alinharam à liberdade à razão e ao autoconhecimento. Eles nos instigam a refletir sobre o papel primordial da educação na formação do homem melhor, sugerindo que ser livre não é um estado estático, mas um processo humanizador contínuo de crescimento e autoaperfeiçoamento.

O conceito de liberdade na obra de Platão é, portanto, indissociável da formação e do conhecimento. Para ele, essa condição, a se dizer genuína, não se reduz à mera ausência de

restrições, mas se revela na capacidade do homem de conhecer e pensar sobre a verdade e a justiça, bem como de agir em conformidade com esses princípios. Dando como resultado, uma síntese do equilíbrio, de modo a proporcionar um estado de ápice, de reconciliação com o divino, de inteireza, na qual a criatura, homem, pode ascender à mais alta escala celeste da existência.

Para elucidar o sentido da liberdade aqui tratado e retomar o que foi dito no início deste capítulo, convém reforçar que, no pensamento socrático-platônico, o núcleo da liberdade (*eleuthería*) reside na endoliberdade, isto é, no processo interior de ordenação, como *mister* do autodomínio racional da alma sobre suas paixões, mediada pelo *logos* e orientada ao Bem. Trata-se de uma condição ontológica e formativa, em que o homem se torna senhor de si mesmo, alcançando a autonomia.

A espontaneidade, por sua vez, é uma dimensão derivada dessa estrutura: o momento ativo (agir) em que a alma, já formada e consciente de si, age por deliberação racional, e não por impulso, escolhendo aquilo que é conforme o Bem. Em outros termos, ela constitui o exercício prático da liberdade já conquistada, a tradução do equilíbrio interior em ação justa.

Para ilustrar essa distinção e reforçar a natureza da liberdade enquanto escolha racional e responsável, recorremos ao mito de *Er*, no qual Platão reinterpreta a antiga crença helênica acerca do destino dos homens e deuses sob os fios das *Moíras* (as Partes do Destino). Nesse mito, o filósofo expõe que o homem, nascido da carne e inserido no devir, é também dotado, pelos deuses, de uma matéria-prima inteligível que o torna capaz de aprender e discernir. A espontaneidade, nesse contexto, é o ato que transforma essa potência interior em realidade efetiva, permitindo que o homem participe conscientemente do processo formativo e determine, por escolha, a direção de sua alma.

Para tanto, passamos a palavra a Sócrates:

Com efeito, quando chegaram tiveram imediatamente de se apresentar perante *Láquesis*, onde certo intérprete divino começou por dispô-las em ordem; a seguir tomou do regaço de *Láquesis* uma quantidade de sortes e de modelos de vidas, subiu a um alto púlpito e lhes falou: ‘Eis a mensagem de *Láquesis*, a filha virgem da necessidade: *Almas que vivem por um dia, este é o início de um outro ciclo de geração mortal no qual o nascimento é o portador da morte. Vosso daimon não será destinado a vós por sorteio, mas o escolhereis*. A alma a que couber a primeira sorte será a primeira a eleger uma vida a qual estará vinculada pela necessidade inescapável. *Mas a virtude nenhum senhor conhece e cada [alma] a deterá num grau maior ou menor [...] em seguida os modelos de vidas foram colocados pelo intérprete sobre o solo diante delas, numa quantidade muitíssimo superior aos das almas ali reunidas; eram de todos os tipos. [...] Havia ali, com efeito, tiranias, algumas das quais duravam a vida toda, enquanto outras findavam no meio do caminho resultando em pobreza, exílio e indigência. [...] Mas não havia nenhuma determinação do perfil e qualidade*

da alma, pois a escolha de uma vida diferente determinava a necessariamente a alteração do caráter da alma (Platão, *Rep.*, Liv. X, 617d – 618b, grifos próprios).

Com esse mito, Platão reafirma que a liberdade não é dada por herança ou condição externa, mas nasce da formação da alma capaz de discernir, escolher e ordenar-se conforme o Bem. A espontaneidade, assim compreendida, não é impulso cego, mas ação deliberada, lúcida e racional, expressão concreta da endoliberdade, a liberdade interior que se realiza no agir justo e no intelijir do verdadeiro.

Nesta narrativa socrático-platônica, nos deparamos novamente com os paradigmas que, embora oferecidos à alma, não determinam de modo absoluto as escolhas do ser humano, pois a decisão final é livre dentro das possibilidades. Esse mito, banhado em influências órficas, talvez contenha uma das primeiras alusões à ideia de reencarnação no ocidente, que pode ser aproximada, por analogia, ao conceito hinduista de *samsara*¹⁵⁰, não um simples ciclo, mas uma concepção antiga e complexa de vida, morte e renascimento. Em Platão, todavia, essa visão toma outros matizes: deixa de ser uma determinação rígida das forças divinas para tornar-se ocasião de superação e exercício da liberdade. De mais a mais, o essencial no diálogo é a validação do argumento de que, embora o homem, sob essa perspectiva, não tenha liberdade de escolher viver ou não, ele tem a liberdade – como observa Reale (2022) – de escolher como viver o tempo que lhe é dado, seja de modo virtuoso, moral e justo, seja mergulhado na sofreguidão da existência tirânica.

Então, a escolha depende da nossa liberdade de decidir, ao mesmo tempo em que a liberdade é o exercício espontâneo do nosso desejo racional. Antes de qualquer livre escolha, porém, é necessário ter formação para desenvolver um estado de ciência e conhecimento “[...] que nos capacitarão a distinguir a vida que é boa daquela que é má e sempre e em toda parte realizar o melhor possível que as condições permitam” (Platão, *Rep.*, Liv. X, 618c). Platão, por meio de uma abordagem mito-poética desmitizada, flerta com o que não se decifra de imediato, ampliando por sua vez o campo semântico, demonstrando a essência de sua filosofia, esclarecendo o que chamamos de relação entre formação e liberdade pela imagem do mito.

Por conseguinte, o homem só é verdadeiramente livre quando comprehende sua condição racional e reconhece na razão o princípio ordenador de sua própria existência. Ao desejar algo

¹⁵⁰ Na tradição hinduista (e posteriormente budista), *samsara* designa o fluxo contínuo de nascimento, morte e renascimento ao qual todos os seres estão submetidos. Trata-se de uma concepção ontológica e espiritual que articula sofrimento, desejo e ignorância, contraposta à busca da libertação (*mokṣa* ou *nirvana*). O recurso comparativo aqui não visa reduzir a especificidade da filosofia indiana, mais antiga que o próprio platonismo, mas apenas estabelecer uma analogia conceitual que permita evidenciar, na narrativa socrático-platônica, a possibilidade de superar um destino aparentemente determinado pelas forças divinas.

além do imediato, ele pode, por meio do conhecimento, ascender à essência das coisas, apreendendo-as em si e por si mesmas. É nesse movimento que se revela o sentido de “não cultivar no jardim de *Adônis*”¹⁵¹, metáfora que expressa a recusa do efêmero e do ilusório. Em outras palavras, é ao desviar o olhar das aparências e dirigir-se ao inteligível que o homem encontra o equilíbrio interior e, pela razão, liberta-se de uma condição inferior, vinculada ao sensível e ao transitório.

Nesse sentido, podemos inferir que a liberdade, no pensamento socrático-platônico, é a própria realização do autogoverno sedimentado pela razão. É a capacidade de o homem conduzir-se segundo a retidão e sensatez, conhecendo-se a si mesmo e agindo de modo justo e ponderado. Ser livre, portanto, é tornar-se “senhor de si”, não pela ausência de limites, mas pelo equilíbrio entre razão e desejo, entre conhecimento e ação, orientada pela justa medida.

O equilíbrio, tal e qual mencionado acima, não se manifesta como uma igualdade rígida e abstrata, mas como um equilíbrio proporcional, em que o Uno se revela no ajustamento entre as diferenças. Lembremos do primeiro e segundo capítulo que trazem a ideia ressignificada por Platão a partir do mito-cosmológico do deus artífice.

Nessa chave, a cosmologia socrático-platônica não se reduz a uma descrição do universo físico, mas estabelece um princípio pedagógico: assim como o cosmos só se torna ordenado por referência ao paradigma eterno, também a alma humana, igualmente eterna (para Platão), só pode atingir sua perfeição ao ordenar-se segundo o inteligível. Da mesma forma que o artífice volta o olhar ao Uno para formar o mundo, o homem deve voltar-se à realidade do Bem para formar a si mesmo. A Paideia, nesse sentido, é uma ascensão da alma, um processo de passagem do múltiplo fragmentário ao Uno que unifica, conduzindo-a da opinião ao conhecimento verdadeiro.

Essa lógica exprime o que poderíamos chamar de uma pedagogia particular do pensamento socrático-platônico, no sentido de uma ordem do universo que serve de paradigma para o ordenamento da alma. Tal como o *cosmos*, a alma é constituída por elementos diversos que podem cair no descompasso, mas que, sob a regência da razão, reencontram a proporção e a harmonia entre os entes. Educar é, pois, repetir no microcosmo humano o gesto do deus artífice, trazendo da desordem à ordem, das sombras da caverna (ignorância) à luz (razão), da dispersão à unidade; por conseguinte, à verdade. É nesse horizonte que a Paideia a qual nos referimos enquanto paradigma formacional para o homem em *areté* se inscreve como uma

¹⁵¹ Platão emprega essa expressão no *Fedro*, para caracterizar os cultivos cujo frutos não duram muito.

ascese formativa: o tornar-se livre e virtuoso pela conformação da alma ao paradigma inteligível do Bem.

A liberdade é alcançada pela busca dessa proporção adequada entre os desiguais, promovendo um estado de equilíbrio dinâmico e justo, no qual a razão deve prevalecer sobre as forças irracionais. Nesse movimento de contingência do sensível, entre aquilo que herdamos por natureza e o exercício consciente da razão, o homem se humaniza, tornando-se capaz de reconhecer em si o princípio que o distingue dos demais seres. Humanizar-se, aqui, é participar do próprio devir, isto é, de um processo contínuo de educação e ascensão, que requer esforço e orientação para dirigir o olhar ao que é superior, e não para o que o rebaixa ao terreno do sensível. É esse impulso ascensional, que o conduz a visão da *psyché* ao inteligível, que o poeta celebra ao afirmar que ao homem “[...] dotado de mente superior [...] diferente de outros animais que [...] se inclinam para a terra, ele deu ao homem um rosto voltado para o alto, mandando-o encarar o céu e contemplar os astros” (Ovídio, *As Metamorfoses*, Liv. I).

O que buscamos evidenciar, ao longo deste argumento dissertativo, é que, entre as possibilidades internas do ser, Platão, embora se detenha primordialmente no universo filosófico da Ideia, isto é, nas condições interiores do homem em sua dimensão suprassensível, também reconhece a relevância dos fatores externos, de natureza política, na equação do desenvolvimento humano (aqui apenas brevemente pontuados). Seja no contexto da *pólis* clássica helênica, seja no de nosso tempo, a liberdade, tal como teorizada, integra um percurso formativo indissociável do desenvolvimento privado do eu e do coletivo, não imune às pressões políticas da comunidade (no caso da Hélade clássica) e sociais (no caso das sociedades modernas).

Importa salientar que essa relação não deve ser compreendida simplesmente como um dualismo entre alma e corpo, ou entre o interno e o externo – como forçam pensar algumas teorias filosóficas. Em Platão, a dialética opera como princípio ordenante, e não como oposição. Nessa perspectiva, o que ousamos denominar na unidade lexical, endoliberdade, consiste em um movimento qualitativo do ser em direção à excelência de suas potencialidades intrínsecas a serem elevadas.

Para explicar esse ponto, pensemos em um lobo. Este animal não escolhe viver de forma contrária à sua natureza; não deixa de se atirar sobre um mamífero com casco, e escolhe viver como um herbívoro ou se contenta com insetos. Ele vive conforme sua disposição natural, predando para sobreviver. De modo semelhante, o homem só atinge sua liberdade quando vive segundo sua natureza específica, a racional, e, como diz Aristóteles, política. A liberdade,

portanto, não é o simples poder de escolher, mas a capacidade de agir conforme o que está inscrito na natureza, na parte racional do ser humano.

Com a liberdade, contudo, vem a escolha, e por trás de cada escolha há uma razão, muitas vezes obscura, cuja análise não aprofundaremos aqui. O que nos interessa é notar que Sócrates, como o racionalista por excelência, reconhece as circunstâncias externas de sua cidade de, Atenas, e as denuncia como degeneradas, corrompidas pelo vício e pela desmedida. Para ele, aquele que não vive sob o exame filosófico racional está condenado a ser governado por potências inferiores de sua alma (parte de sua matéria-prima menos nobre), ou ser escravo de um escravo, tal como um lobo conduzido apenas pelos instintos. Ou seja, será conduzido mais pelas circunstâncias exteriores e desejos desordenados de sua condição de princípio (irracional), do que pela razão, animalizando-se e afastando-se de sua essência que deveria ser bem direcionada.

Como foi afirmado anteriormente, nossa matéria-prima é a própria alma, e ela deve ser trabalhada em colaboração com aquele que orienta a visão por meio da correta palavra, o genuíno filósofo, o arauto entre o sensível e o inteligível. Assim se constitui a tríade formativa da *areté* (*Cosmo* – Eu – *Paideia*), espelhando-se na tripartição da alma e refletindo o equilíbrio ideal do ser humano.

O *Cosmo*, primeiro elemento dessa tríade, representa o princípio de ordem universal (como aquilo que está bem ordenado, belo e justo). Ele é o horizonte do qual o homem deve participar, não como espectador, mas como parte integrante de um todo dotado de razão e finalidade. Em Platão, o *cosmos* é também o paradigma do Bem, a forma eterna e perfeita que orienta toda formação, e, por isso, o destino último de toda alma que busca reencontrar sua origem.

O Eu, segundo elemento, é o microcosmo: a dimensão interior do homem, o ponto de encontro entre o sensível e o inteligível. Ele é dialético por natureza, participa do devir, mas contém em si o princípio do ser. Em seu interior, o conflito entre razão, ímpeto e desejo (as três partes da alma, racional, colérica e apetitiva) espelha as tensões do próprio *cosmos*. A formação, nesse sentido, consiste em simetrizar essas forças divergentes, permitindo que a parte racional (*logos*) governe as demais, instaurando o equilíbrio e a justiça interiores.

Por fim, a *Paideia* é o processo que articula as duas fronteiras anteriores; o elo que une o Eu ao *Cosmo*. Trata-se do itinerário formativo pelo qual a alma ascende do múltiplo ao Uno, do transitório ao eterno, orientada pela razão e pelo diálogo filosófico. É nesse ponto que o filósofo desempenha seu papel mais nobre: não o de impor doutrinas, mas o de redirecionar o olhar da alma, ajudando-a a recordar e distinguir o que é ilusão e o que é realidade; portanto,

reconhecer a verdade. A Paideia, formação em excelência, é mais que instrução técnica, é um movimento espiritual, ético e ontológico que visa transformar o homem em cidadão do todo, um ser que comprehende, age e vive em harmonia com a ordem universal.

Essa tríade formativa traduz, assim, a essência do projeto socrático-platônico de liberdade e formação. O homem livre é aquele que, educado pela razão e nutrido pela Paideia, reconcilia em si o microcosmo e o *cosmo*, convertendo o próprio ser em reflexo da harmonia do universo. Essa preocupação nasce justamente da crítica de Sócrates e Platão à antiga formação helênica, fragmentária e insuficiente. Em oposição, Platão propõe uma nova Paideia, dentro de sua *República*, fundada na razão, na justiça e na busca do verdadeiro.

Como observa Jaeger (2013, p. 535), o pensamento de Platão comprehende a liberdade como realização do ser em sua expressão mais elevada:

[...] leva a natureza do Homem à realização do seu ser. Na base dessa convicção aparece-nos a promessa evidente de que a ética é a expressão da natureza humana bem entendida. Esta distingue-se radicalmente da existência animal pelos dotes racionais do Homem, que são os que tornam o *éthos* possível. E a formação da alma neste *éthos* é precisamente o caminho natural do Homem, o caminho pelo qual este pode chegar a uma venturosa harmonia com a natureza do universo ou, para dizer em grego, à *eudaimonia*.

Dentro dessa perspectiva, torna-se evidente o oposto: a tirania. Para Platão, ela é a forma mais degenerada de alma e de governo. A tirania rompe o equilíbrio interior, impõe um domínio fundado na opressão, alimenta-se do desequilíbrio e da injustiça. É a negação radical da liberdade e da formação. Ela suprime as diferenças, transforma a razão em instrumento de dominação e inverte os valores, onde deveria haver ordem e virtude, instala-se o poder arbitrário e a satisfação dos apetites mais baixos. Assim, a tirania emerge como a sombra do ideal negado, uma distorção do *logos* que aprisiona a alma em sua versão mais bestializada.

Em última análise, convém retomar, como preâmbulo das considerações finais desse capítulo, o próprio modo pelo qual a dissertação se iniciou: com a disposição de quem, à maneira socrática, pergunta “de onde vens e para onde vais?” (Platão, *Fed.*, 227a), reconhecendo que o conhecimento em *areté* só pode surgir de uma consciência radical da ignorância e da igual confiança na razão. O que aqui dispomos foi, desde o início, uma travessia pela dúvida, uma tentativa, caro leitor, de aproximar-nos dos fundamentos que, em chave reflexiva e racional, buscam conceituar a formação, a tirania e a endoliberdade segundo o pensamento socrático-platônico.

Como fecho deste capítulo, definimos de onde partimos e deixamos clara nossa intenção de onde desejamos chegar. A Paideia socrático-platônica refere-se ao deslocar-se em direção

ao ideal humano, assim como é da natureza de urano (ούπανόν)¹⁵² e os demais planetas, todos em curso de deslocamento, portanto, um movimentar-se contínuo, no qual o homem de hoje deve buscar ser melhor amanhã e prosseguir nessa jornada. Trata-se de um ideal formativo que busca, no plano eterno e perfeito do inteligível, um paradigma (*paradeígmato* – παραδείγματος) de excelência que, embora pareça inalcançável, é a meta do distante que produz um *kínēsis* perpétuo, uma ação que impede a inanição do *logos*.

A partir do plano que está na dimensão do “é”, sem um “era” ou “será”, promove-se no sensível uma espécie de desenvolvimento factual que transforma o “é” a partir do “era” a ser rememorado maieuticamente, e assim, guiado por uma formação dialética ideal de *areté*, para alcançar um “será”. Tal como algumas plantas que realizam o tropismo, movendo-se em resposta a estímulos externos, como a luz do sol, o crescimento humano também pode ser orientado em direção a um estímulo que favoreça não apenas o bem privado, mas o equilíbrio de todo o ecossistema entre iguais.

A liberdade, portanto, não é um acidente da existência, mas o exercício consciente da razão sobre as potências anímicas que compõem o ser. Ser livre, em Platão, é conhecer as causas e ordenar o próprio interior conforme o que é racionalmente justo e belo. Assim, a ignorância, o erro e o domínio das paixões não são simples desvios morais, mas expressões da escravidão da alma a si mesma. Aquele que desconhece sua própria natureza e cede aos impulsos irracionais, ainda que se julgue autônomo, vive sob o jugo de sua própria desordem. É por isso que, no horizonte socrático-platônico, o autoconhecimento não é um simples conselho ético, mas uma exigência ontológica: conhecer-se é libertar-se. Em contraste, o homem que vive sem reflexão permanece cativo daquilo que o determina de fora; seja por forças naturais, culturais ou políticas.

A noção do dilema existencial shakespeariana do “ser ou não ser”, em torno da questão de ser livre, tornou-se mais clara quando a espécie humana, de maneira singular, desenvolveu uma mente capaz de operar para além dos laços primordiais, teogônicos ou criacionistas. É nesse rompimento, nessa passagem do instintivo ao racional, que nasce a possibilidade da endoliberdade, como o exercício consciente de si, que não depende de concessões externas, mas do equilíbrio interior entre conhecer, querer e agir segundo a razão.

¹⁵² Aqui fazemos intencionalmente alusão a uma das deidades primordiais dentro da cosmogonia helênica. *Urano*, é a divindade que personificava o céu. Ele é descrito como um dos protógenes, os primeiros seres que surgiram do vazio do *Caos*. *Urano* era filho e esposo de *Gaia*, a Terra, e juntos tiveram doze Titãs, Ciclopes e Hecatônquiros. Platão utiliza desta personificação para dar forma a sua tese de supraceleste; hiperurâno – é um mundo metafísico, situado acima do céu, onde residem as Ideias ou Formas. Esse lugar é considerado imaterial e apenas acessível às almas que estão desligadas dos seus corpos. Assim, o hiperurâno é uma representação do plano inteligível, supremo e transcendente, em contraste com o mundo sensível que conhecemos.

De sorte, esse “será” pode referir-se à *pólis* idealizada por Platão. Embora utópica, essa ideia “impossível” ensina-nos que, para construir uma cidade melhor – uma comunidade, uma sociedade fundada na *koinonía* (*κοινωνία*), na *diké* (*δίκη*), na *métron* (*μέτρον*) e no *agathón* (*ἀγαθόν*) – em comunhão, na justiça, na justa medida e no bem – é necessária, antes de qualquer coisa, uma formação humanizadora de homens dispostos a tornar-se melhores; homens capazes de buscar as lacunas que nosso estado mais primitivo deixou como legado inscrito no DNA da *psyché* (*ψυχή*), como já foi mencionado ao longo desta dissertação.

Foi nesse espírito isonômico que a Hélade consolidou um legado de relevância incomparável para as culturas subsequentes. Entre diversos fatores, destaca-se a rejeição da desigualdade e do distanciamento entre os cidadãos. Os helênicos buscavam comungar no debate público e na vida política, tomando decisões não pela imposição de um consenso uníssono, mas pelo reconhecimento mútuo entre iguais. O critério não era o benefício do microcosmo (o interesse particular), mas o que fosse melhor para o *cosmos*, o todo da *pólis*. Como explica Vernant (2002, p. 69), o que se construía era:

[...] o ideal austero de reserva e de moderação, um estilo de vida severo, quase ascético, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximar-los uns dos outros, uni-los como os membros de uma só família.

Para essa transformação, o fator crucial foi a *Paideia*, concebida não apenas como instrução, mas como um projeto formativo capaz de paradigmatar o caráter e harmonizar a convivência dos iguais.

No solo de nosso estudo, devemos plantar, como coroamento, que todo o exposto nos remete à reflexão de Paulo Freire (2021), dizendo que se a educação não muda a sociedade, tampouco sem ela a sociedade muda. A transformação consiste em mudar a desordem em ordem, a injustiça em justiça, por meio de um exemplo maior, correto e bom aos homens. Diria Sócrates que, em suas vidas, os homens, deveriam buscar de todas as maneiras transformar verdadeiramente tudo aquilo que se encontra em *caos* (desordem) em *cosmos* (ordem), aquilo que ordena, em justa proporção, tanto dentro de si mesmos quanto fora (Platão, *Tim.*, 69a – 92c). Ou seja, de forma simplificada, essa é a *areté* ideal socrática-platônica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – ELEMENTOS E PERSPECTIVAS CONCEITUAIS

Sócrates e Platão são expoentes da filosofia clássica, cujas teorias, de rigor intelectual abissal, marcam vinte e quatro séculos de inspiração e questionamentos. Por trás de suas defesas filosóficas, que colocaram em xeque as bases éticas e morais da *pólis* ateniense na antiga Hélade, estão o fundamento maiêutico da dúvida socrática e a dialética idealizadora de seu discípulo, Platão. Não apenas isso, o pensamento que estabelecemos, neste estudo, como critério conceitual da expressão socrático-platônico transcendeu as fronteiras intelectuais e conceituais helênicas estabelecidas, atuando naquele contexto, e ao longo do tempo até chegar a nós, como uma força motriz de renovação da base filosófica.

Cabe dizer que esta reflexão dissertativa, em alguns momentos, tensionou as fronteiras da filosofia acadêmica tradicional. Em cada capítulo, buscou-se ir além dos rigores formais da estrutura argumentativa, recorrendo à metáfora alegórica como imagem que amplia o campo semântico do discurso dissertativo, recurso que tomamos emprestado do estilo de Platão, ainda que Friedrich Nietzsche talvez não o aprovasse. Mas, entre o canto das cotovias, sustentamos que a filosofia socrático-platônica convida o pensamento a ultrapassar os limites do físico, mesmo quando nosso aparato linguístico, muitas vezes educado empiricamente, parece capaz de expressar apenas aquilo que está aqui, diante de nós, o visível aos sentidos, que podem, não raro, nos enganar.

A filosofia, sobretudo na tradição socrático-platônica, flerta continuamente com aquilo que não se revela de imediato. À medida que se complexifica a investigação filosófica, as palavras começam a faltar; o vocabulário mostra-se insuficiente para expressar, em sua essência, o que as coisas são, como vieram a ser e de que modo podem deixar de ser. De mais a mais, o nosso aparato linguístico possui um claro limite, afinal, é para dizer sobre as coisas do sensível, não para captar aquilo que está para além – no inteligível. Ainda assim, o filósofo, por excelência, desafia o visível, gracejando o não dito e a essência que se esconde sob o véu da aparência, para além do materialismo como fenômenos aparente aos sentidos.

Platão reconhece esse limite. Conforme seus diálogos avançam, dentro de um racionalismo puro, “ganhando velocidade”, chega em determinados pontos, que a razão começa a ser insuficiente, e seus interlocutores se veem em aporia, então ele diz: “Tenho um mito para explicar isso”. Nesse momento, ele arquiteta uma imagem metafórica, um simulacro, um mito cosmogônico uma alegoria em chave antropológica, que não pretende encerrar o sentido, mas abri-lo. Porque a metáfora, no pensamento socrático-platônico, não é um ornamento; é uma chave interpretativa que amplia o campo semântico. Dessa forma, quem já possui algum grau

de formação ou iniciação filosófica é naturalmente convidado a se aproximar, a intuir, a intelijir aquilo que deseja conhecer. E, por essas vias, percorrer o caminho da verdade é, por conseguinte, afastar-se da umbrosa ignorância.

Então, se toda busca filosófica se inicia na ignorância reconhecida, este trabalho nasce da mesma condição socrática que move o pensamento ao esclarecimento: o desejo de conhecer aquilo que somos, de onde viemos e o que poderíamos ser, caso a razão fosse a régua do nosso agir. Ao longo dos capítulos, procuramos compreender o entrelaçamento entre Liberdade, Tirania e Formação no horizonte socrático-platônico, não fechados em conceitos históricos, mas como princípios de fundamento universal da existência humana. A alma (*psyché* – $\psi\chi\eta$), neste itinerário, revelou-se como a matéria-prima “intocada” do homem, e o campo no qual se travava a disputa entre o que ele é e o que pode vir a ser. A formação, assim, mostrou-se como o labor paciente que orienta o ser em direção à sua essência racional, tal qual o lavrador que prepara o solo antes da colheita. Formar é, pois, libertar o olhar do cárcere das sombras, fazê-lo emergir do sensível para o inteligível, movimento dialético que reconfigura o homem em sua inteireza ética, moral, política e intelectual.

Porém, é que essa liberdade (*eleuthería* – $\acute{e}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\pi\alpha$), não se manifesta como dom espontâneo, tampouco como conquista definitiva. Ela é, como postulamos, um exercício contínuo, uma tensão entre a razão e as forças que a desafiam, entre o *logos* que ordena e os apetites que dissolvem. Por isso cunhamos o termo endoliberdade, como expressão da liberdade que se realiza de dentro para fora, no domínio da alma sobre si mesma. O homem livre é aquele que conhece as causas de seu agir e as ordena segundo o *agathón*, o Bem, que ilumina o caminho para a excelência.

Nesse sentido, a liberdade é a culminância da formação, o ponto em que a Paideia atinge seu fim mais alto. A tirania, ao contrário, é sua negação mais profunda, o momento em que o ser abdica da razão e se entrega ao império do irracional, tornando-se escravo de suas próprias paixões e apetites. Assim, formar-se é governar-se, e governar-se é libertar-se. Eis a equação ética e ontológica do pensamento socrático-platônico: o autodomínio é a liberdade, e toda educação digna desse nome deve conduzir o homem à arte régia de governar a si mesmo.

Convém recordar que esta dissertação se construiu não sob a pretensão de explicar Platão, mas de dialogar com ele. O pensamento socrático-platônico foi tomado como horizonte de reflexão sobre o humano, compreendendo que, em todo tempo, o problema da formação é também o problema da alma e da cidade. Em Platão, a *pólis* justa é o espelho da alma justa, e ambas só se sustentam quando o elemento racional assume o governo e subordina os impulsos coléricos e apetitivos. A liberdade, nesse contexto, não é o fazer arbitrário, mas o agir conforme

a justa proporção (*métron*), o equilíbrio (*sophrosýne*) e a justiça (*diké*). Cada homem é, portanto, uma pequena *pólis*, e seu equilíbrio interior reflete o destino do coletivo. Essa relação entre microcosmo e macrocosmo sustenta o que denominamos a tríade formativa da *areté*: o *Cosmo*, como totalidade ordenada; o Eu, como parte dual que busca integrar-se ao todo; e a Paideia, como o processo formativo que estabiliza ambos pela mediação da razão.

Reconhecemos, nesse ponto, que a formação, no sentido socrático-platônico, não se reduz à transmissão de conteúdos, mas é *práxis* humanizadora, ou seja, uma ação racional que desperta o humano no homem. Nisso se alinham, ainda que em temporalidades distintas, os pensamentos de Coêlho; Guimarães (2012) e Freire (2014), em que educar é promover o desabrochar da humanidade em cada ser, e não adestrar corpos para funções sociais. A Paideia, é nesse aspecto o movimento de elevação, um tropismo da alma em direção à luz, tal como as plantas que se curvam para o sol, a alma deve também se orientar ao que lhe dá sentido e vida em instância sensata, correta e justa. Esse impulso natural (*phýsis*), todavia, precisa ser cultivado; se abandonado, degenera em *hybris*, o excesso, que antecede toda tirania.

Nesse ponto, a analogia biológica serve ao anímico, uma vez que o tropismo, tal como sustentamos, é o gesto de toda natureza em busca do correto, o Bem. E o que é adequado, nesse horizonte, é também o bem do comum, pois todo movimento que se afasta da justa medida rompe a ordem interior e, por consequência, o equilíbrio que deveria ser instaurado imprescindivelmente para o coletivo.

Ao contemplar a vastidão desse itinerário, compreendemos que a filosofia socrático-platônica antecede uma concepção de valor argumentativo curioso acerca da *psyché* humana. Muito antes do surgimento da psicologia moderna, Platão já compreendia o homem como uma unidade complexa de impulsos, afetos e razão, descrevendo, em sua teoria da alma tripartida, o conflito interno entre o apetite, a cólera e o intelecto. A formação, nesse sentido, assume um caráter terapêutico; trata da alma enferma pela ignorância, curando-a com o remédio da razão e do diálogo sensato.

A razão disso, aliás, podemos elucidar por meio de uma alegoria, não de nossa autoria, mas recolhida da pena mordaz e ilustrativa de Erasmo de Rotterdam (2023)¹⁵³, cujo vocabulário

¹⁵³ A escolha de inserir a passagem de Erasmo de Rotterdam é deliberada. Trata-se de uma quebra intencional do escalonamento lógico, na medida em que o autor satiriza justamente o racionalismo socrático-platônico defendido nesta dissertação. Todavia, o uso da sátira é estratégico, diga-se de passagem, uma reversão hermenêutica que, pela ironia, reconhece a força dialética do humano, mostrando que até a zombaria pode honrar a memória da filosofia ao revelar, nas contradições, a persistência do mesmo conflito entre razão, cólera e desejo. Deve-se pontuar, no entanto, que, de modo particular, para o mundo hodierno, na forma como utiliza a razão, a ciência e a própria filosofia, o autor que aqui escreve assume postura semelhante à de Rotterdam. As pretensões científicas das áreas que, em termos gerais, poderíamos agrupar sob o campo das “humanidades” vêm sendo menosprezadas, deliberadamente desmontadas e reduzidas. Cada vez mais, o homem comum recorre à opinião “fabricada”,

figurativo caberia como uma luva no segundo capítulo, que trata da tirania. Contudo, notarão que, essa seção já possui composição suficiente, povoada de alegorias e simulacros, sejam eles autorais ou provenientes de mentes mais perspicazes. Ainda assim, a passagem de Rotterdam cabe aqui, por sua força ilustrativa e crítica, ao descrever, sob o véu do humor e da ironia, a mesma questão que Platão notara séculos antes. Trata-se, precisamente, da tensão dialética e recíproca entre os elementos que constituem o homem: razão, cólera e desejo; tensão essa que, como sustentamos ao longo deste estudo, define a estrutura anímica ética, moral e política do ser humano. Conta o mito que:

Eis por que Júpiter, com receio de que a vida do homem se tornasse triste e infeliz, achou conveniente aumentar muito mais a dose das paixões que a da razão, de forma que a diferença entre ambas é pelo menos de um para vinte e quatro. Além disso, relegou a razão para um estreito cantinho da cabeça, deixando todo o restante do corpo presa das desordens e da confusão. Depois, ainda não satisfeito com isso, uniu Júpiter à razão, que está sozinha, duas fortíssimas paixões, que são como dois impetuosoíssimos tiranos: uma é a Cólera, que domina o coração, centro das vísceras e fonte da vida; a outra é a Concupiscência, que estende o seu império desde a mais tenra juventude até a idade mais madura (Rotterdam, 2023, p. 63).

Essa passagem (assim como toda a obra referenciada), ainda que revestida de ironia e sátira, revela um substrato filosófico que, embora proveniente de um espírito crítico ao racionalismo, pode ser reinterpretado sob a lógica da ontologia socrático-platônica. Rotterdam, ao recontar o mito helênico por meio da voz personificada da Loucura – que ironiza e ridiculariza os filósofos –, termina por ecoar, mesmo sem intenção, o drama interior descrito por Platão. Seu Júpiter¹⁵⁴, que multiplica as paixões e confina a razão a um “estreito cantinho da cabeça”, é imagem da desproporção anímica, na qual a alma humana, inclinada ao desmedido, vive sitiada entre impulsos tirânicos, o *caos*, a desordem, e o *cosmo*, a ordem. Em outras palavras, é a luta incessante entre o princípio ordenador e as forças da desordem.

Assim, a sátira erasmiana, ainda que escrita para o escárnio da pretensão racionalista, acaba por reafirmar, pela via do contraste, o mesmo princípio que a filosofia socrático-platônica enuncia, o da necessidade de o *logos* governar as forças contraditórias. Nesse gesto irônico, encontramos uma dialética viva, uma crítica ao racionalismo puro se transforma, aqui, em confirmação da racionalidade como arte de moderar a alma.

amontoando-se em torno de sentidos que não foram educados; por conseguinte, tem suas percepções limitadas e, em efeito, torna-se incapaz de inteligir sensatamente o mundo que o cerca. Tal constatação comprova que a caverna pensada por Platão, há vinte e quatro séculos, ainda permanece como uma imagem legítima e esclarecedora do nosso próprio tempo. A razão já não move mais o povo; quem o move é o frívolo, o vulgar e o medíocre, todos encerrados em sua solitária individualidade. Quanto à ciência, esta repousa entre as paredes acadêmicas, em que o embate intelectual se tornou distante e cômodo.

¹⁵⁴ Júpiter é a forma latina de *Zeus*.

Como observamos no *Timeu* (26a e segs.), Platão propõe que a parte racional da alma encontra-se em constante embate com as forças que a circundam e desafiam. Ele descreve as “multifárias combinações e intercâmbios” entre o elemento que aprende e as potências que o contradizem como um jogo incessante de oposição e conciliação interna. Quando esse jogo perde o equilíbrio, surge a patologia da alma, o tirano interior.

Não somente, em *A República* (Liv. VIII, 544d – 545^a e segs), ao descrever o tirano, utiliza o recurso da “dialética dos números” para expressar simbolicamente a distância que separa o homem justo do homem degenerado. O tirano, afirma, está três vezes mais afastado da verdade, da justiça e do Bem e, portanto, três vezes mais distante de si mesmo. Essa tripla distância reflete o enfraquecimento da razão e o domínio das paixões, que tornam o homem carrasco e escravo de si mesmo.

Por conta de todas essas razões, e à medida que nossa investigação avança para sua finalização, podemos nos arriscar a afirmar o seguinte: essa leitura permite reconhecer no pensamento socrático-platônico a plausibilidade lógica da pressuposição que, àquela altura, era puramente filosófica (a psicologia, a grosso modo, era então apenas um apêndice da filosofia), de questões que mais tarde seriam retomadas pela psicologia moderna, especialmente por Freud, ao identificar a tensão constante entre o desejo e o princípio de realidade.

Aqui, contudo, estimado leitor, a menção a Freud figura apenas como eco moderno daquilo que o pensamento antigo já intuía com notável clareza, ao sedimentar a ideia de que a alma humana é um campo de forças em permanente tensão, e que sua liberdade depende da justa ordenação de suas instâncias. O conflito entre a razão, o apetite e a cólera não é apenas uma metáfora ética e moral, mas um retrato da própria constituição do ser, um organismo vivo, de natureza ética e psíquica cuja saúde depende do equilíbrio de suas partes.

Jaeger (2013) explica que Platão estende a Paideia à vida psíquica inconsciente, para opor um dique à ameaça de irrupção desses elementos subterrâneos no mundo harmônico das emoções e aspirações conscientes da alma. Essa educação, prossegue ele, baseia-se na relação equilibrada entre o homem e o seu próprio eu, relação que o filósofo ateniense denomina virtude, a parte melhor da alma.

A endoliberdade, como postulamos, é o exercício racional que estabiliza as partes da alma, impedindo que o instinto suplante a medida e a justiça. Ela representa a “vitória” do autodomínio sobre o impulso, da consciência sobre a dispersão, e constitui o ponto mais alto da formação, o instante em que o homem reconcilia o múltiplo em si mesmo e reencontra a unidade de seu ser. A liberdade interior é, portanto, o coroamento da Paideia; o seu oposto, a tirania, é

o colapso desse equilíbrio, o momento em que o homem abdica do governo de si e se converte em estrangeiro dentro da própria alma.

Tudo o que foi exposto até aqui converge para uma síntese, na qual o homem é livre apenas quando conhece a si mesmo e orienta suas ações segundo a razão. Tal como o cocheiro, exemplificado no diálogo *Fedro*, ele deve dominar os cavalos indômitos do desejo e da ira, mantendo firme o curso elevado do espírito. A tirania nasce quando o homem se entrega ao império dos instintos e permite que as potências inferiores assumam o governo; a liberdade, em contrapartida, é o regime da razão sobre o *caos* interior. Nesse sentido, o caminho da *Paideia* é também o caminho político, em que formar o cidadão é libertar o homem da ignorância, para que sirva não aos próprios apetites, mas ao bem comum. Eis o que distingue o homem político do tirano, o primeiro governa a partir da alma justa; o segundo, a partir da alma corrompida.

Entendemos, portanto, que a liberdade, para Platão, não é um ponto de chegada, mas um processo de aperfeiçoamento contínuo, um *kínēsis* que impele o ser em direção ao inteligível (o santo graal socrático-platônico). Assim como as estrelas seguem seu curso por necessidade de harmonia, o homem também deve mover-se pela ordem racional de sua alma, encontrando no próprio movimento a medida do divino.

Nesse horizonte, a tirania representa o colapso desse movimento; é o estar imóvel na ignorância, a fixidez da alma que perdeu o desejo de ascender. E a essa circunstância – diz Platão – as instâncias da *psyché* tornam-se degeneradas pela estupidez (Platão, *Tim.*, 88b), isto é, patologicamente imune ao aprender o que é bom. A sequela resultante é a maior das patologias anímicas, o obscurantismo da ignorância, que conduz ao caminho da mais crudelíssima barbárie (desumanização). A formação, ao contrário, é o fluxo que mantém o espírito em trânsito, impedindo-o de apodrecer no hábito incorreto ou na indiferença. Por isso, a educação em excelência é, em última instância, um ato de libertação interior, e toda liberdade é fruto de um processo educativo humanizador.

Se quisermos extrair um legado desse percurso, ele está na constatação de que o homem em seu devir, é um ser em construção *ad infinitum*, cuja tarefa é elevar-se ao encontro do que há de melhor em si e no mundo. A endoliberdade, como vimos, não se conquista por decreto, mas por consciência. Ela é o resultado da *areté*, isto é, da excelência que nasce da moderação e do equilíbrio interior. Entre o *caos* e o *cosmos*, entre a ignorância e o saber, o homem se move como aquele que procura a luz e, ao encontrá-la, já não é o mesmo. Essa é a formação em excelência, não como um acúmulo de erudição, mas uma transformação anímica que, iluminado pela razão, refaz em si a alegoria da ascensão da caverna. Assim, o homem que se conhece torna-se mestre de si, e aquele que é mestre de si é, finalmente, livre.

Além do horizonte helênico, é possível reconhecer que o núcleo desse pensamento projeta raízes que ainda alimentam o debate em nossa realidade temporal. Reencontramos, assim, a herança viva desse *ethos*, sendo a formação em *areté* como ato de libertação, a consciência como superação da servidão interior. A filosofia antiga não se extingue; ela ressurge nos espaços de nossos dias como memória viva daquilo que ainda buscamos, talvez, de modo descabido, como o que restou na caixa de Pandora, o horizonte da quimérica esperança de uma humanidade mais consciente de si, mais justa e genuinamente livre.

Entretanto, ainda resta horizonte para mirarmos e buscarmos? Seguindo as premissas argumentativas estabelecidas nas palavras introdutórias deste estudo dissertativo, o que procurávamos no pensamento helênico era mais do que um vestígio arqueológico; é também mais do que o eco das mesmas inquietações que já incomodavam os helenos e que, no entanto, continuam a ressoar em nós com igual intensidade. A hipótese plausível é que, embora eles tenham alcançado clareza e respostas suficientes, nós jamais fomos capazes, por evidências amplamente demonstradas no curso da história humana, de silenciar nossas próprias queixas nem de refrear o egoísmo que nos divide.

Ó *Homo sapiens*, mamífero entre mamíferos, sombra de uma linhagem ancestral unicelular que, por força de adaptação e engenho, viria a transformar o mundo como jamais se viu. Ainda assim, apesar da técnica, da ciência e de nossos triunfos civilizatórios, permanecemos submetidos às regras profundas da vida, leis naturais que a sapiência humana não conseguiu, de fato, suplantar. O cordão umbilical que nos liga a *Gaia* continua firme; avançamos, mas não nos emancipamos. Há mecanismos arcaicos de ascensão e queda que nos governam, regidos por princípios cuja constância atravessa milênios.

Contudo, devemos nos deter aqui, pois, uma análise rigorosa talvez pedisse lentes darwinistas, mas basta reconhecer, com a licença da digressão, que a disputa mais feroz continua sendo travada entre membros da mesma espécie. É talvez nesse ponto que residem nossas agruras e a recorrente incapacidade de superá-las. Nem nossa nobre filosofia, no alvorecer do intelecto e no expoente de toda heféstica ciência, ainda não fomos capazes de curar nossa velha condição tirânica destrutiva.

Observamos a abóbada celeste e, deslumbrados, buscamos nosso lugar no cosmos, enquanto, aqui embaixo, chafurdamos na lama das nossas próprias contradições bárbaras. Almejamos a paz, mas preparamo-nos para a guerra. Pregamos a igualdade, mas perpetuamos a desigualdade. Defendemos a liberdade, mas aprisionamo-nos na ignorância de dogmas e preconceitos.

Da emergência do *Homo erectus* ao florescimento do *Homo sapiens*, mais de duzentos mil anos nos lapidaram, e, ainda assim, nossa razão, em nove de cada dez momentos, não vence os impulsos primordiais que regem o fundo da alma humana. Descemos das copas para o chão; do chão, formamos pequenos bando; dos bando nasceram comunidades; das comunidades, complexas sociedades.

O que, por certo, interessa a esse momento e se clarifica em nossa própria trajetória é a lenta passagem de Homens de comunidade a Indivíduos de sociedade. No léxico e no sentido, essa mudança não é apenas jogo semântico, mas expressão de uma transformação vertiginosa da vida humana. Na comunidade, as relações são próximas, enraizadas na convivência, na real tentativa de reconhecimento mútuo e na partilha do comum; há entre os homens uma coesão orgânica, quase vital. Já na sociedade, na qual nos inserimos temporalmente, prevalece a impessoalidade das funções e das normas, a amplitude abstrata das estruturas que reúnem, mas não ligam.

A comunidade funda-se na pertença; a sociedade, na conveniência. Assim, o homem moderno, outrora ser de comunidade política, tornou-se habitante de uma sociedade técnica e autorreferente, ou seja, individualizado, funcional e fragmentado. A complexidade crescente de suas construções anulou a coesão originária, e a organicidade deu lugar à artificialidade. Punidos, são os indivíduos, como observa Han (2015), pelo excesso de positividade e pela liberdade hipertrofiada. O homem hodierno deixou a organicidade política pela artificialidade de si; tornou-se escravo da própria autonomia que o isola e que o adoece.

Talvez o *Ares*¹⁵⁵ dentro de nós, pulsão de nossas paixões e portador de nossa ruína, revele-se mais forte que o legado de *Athena*. E que legado é esse, senão o da razão como medida, da Paideia como formação do homem livre, e da *Pólis* como espelho do equilíbrio entre alma e cidade? A deusa símbolo do legado da sabedoria, próxima ao ideal da palavra sobre a força, do diálogo sobre o grito, da medida sobre o excesso. Mas, se a razão é a herança mais alta do espírito helênico, talvez tenhamos esquecido que ela exige cultivo constante, e, quando abandonada, degenera em seu oposto, a *dóxa* vazia, a paixão desmedida, a barbárie sob o andrajo de civilização.

A tradição cultural e filosófica helênica, conforme interpreta Russell (2001), constitui-se, antes de tudo, como um movimento de esclarecimento e libertação interior. Seu propósito

¹⁵⁵ *Ares*, na mitologia helênica, é o deus da guerra e da fúria cega, filho de *Zeus* e *Hera*. Representa a violência impetuosa e o impulso destrutivo que, em Platão, corresponde à parte irascível da alma. Quando dominada pela razão, essa força se converte em coragem e energia moral; quando desmedida, degenera em cólera e tirania interior. Assim, *Ares* simboliza o perigo presente da *psyché* que, afastada do *logos*, guerreia contra si mesma.

fundamental é romper as amarras da ignorância que obscurecem o pensamento, desfazer o medo diante do desconhecido e apresentar o mundo como realidade acessível ao *logos*. Por essa razão, a filosofia da qual herdamos repousa sobre o vínculo indissociável entre razão e Bem, concebendo o conhecimento não como acumulação, mas como orientação ética, no sentido, *ipsis litteris* do viver de modo sensato, moderado e justo. Nesse horizonte, Russell observa que para Sócrates, o valor da vida reside na sua qualidade moral, ética, política e intelectual.

Essa leitura oferece um fundamento para compreendermos por que a Paideia socrático-platônica assume um caráter intrinsecamente humanizador. Ao conceber o homem como ser perfectível, cuja alma precisa ser continuamente ordenada, a tradição helênica faz do cuidado de si a própria essência da vida filosófica. A libertação de que fala Russell não é apenas a superação das trevas exteriores, mas sobretudo o romper das obscuridades internas; aquelas que se alimentam da cólera, do desejo e da ignorância. Assim, conhecer o bem não é ato teórico, pois, é orientar a própria alma segundo a justa proporção, é elevar-se da opinião à verdade, é converter a vida em obra de formação.

Desse modo, a filosofia antiga não propõe uma fuga do mundo, mas um modo superior de habitá-lo, isto é, no sentido estrito humano. Seu gesto inaugural consiste em mostrar que a liberdade começa no interior, na capacidade de ordenar os afetos e de submeter os apetites ao governo da razão. Essa é, em última instância, a ponte que une Sócrates e Platão: a convicção de que viver bem é viver racionalmente, e que toda existência digna desse nome é o ardil contínuo de aperfeiçoamento, o exercício consciente e ético que dissipá o medo, esclarece o olhar e restitui ao ser humano sua ideia essencial, a de tornar-se, por si mesmo, participante do inteligível em medida e luz.

Contudo, se há algo a dizer – com o devido respeito ao mestre – é que a ascensão da alma, tal como concebida por Platão (na *República*, no *Fedro* e no *Fédon*), pelo menos na ideia dos planos do conhecimento, não deve ser pensada aqui apenas como vertical e hierárquica (não é um percurso geométrico ascendente). Aqui traduzimos que a trajetória da formação não é uma linha reta que conduz do sensível ao inteligível. Essa concepção, no plano ideal e teórico, funciona bem como caracterização abstrata; entretanto, a equação é mais complexa. No mundo das Ideias, o movimento é perfeito e autossuficiente, mas no âmbito humano há variáveis, desvios, retornos e resistências. Por isso, o caminho da alma não é uma reta, mas uma espiral, uma dialética viva, que se eleva entre quedas e retomadas, entre esquecimento e reminiscência. Existe, sem dúvida, hierarquia entre as partes da alma; todavia, a estabilização do caminho é apenas qualitativa, não linear: o homem sobe e desce, avança e retorna, mas nunca é o mesmo após cada volta. É nesse movimento circular e ascendente que a alma se conhece e se forma.

O próprio filósofo, no *Timeu* (escrito posteriormente à *República* e ao *Fedro*), talvez como uma reavaliação de sua teoria das Formas desenvolvida em seus escritos de juventude e maturidade, explica que o movimento em nós é o indício de nossa imperfeição, uma vez que, no plano do inteligível, as Ideias são imutáveis e estáveis. O *cosmo* humano, porém, que abrange não apenas o universo psíquico, mas também as relações políticas no seio da comunidade, encontra-se em perpétuo movimento (em todas as direções) e desordem. O *caos* que também nos constitui, movendo-se em todas as direções, precisa ser estabilizado pela razão. Platão faz essa análise com notável perspicácia; talvez tenha apenas deixado de considerar que, na prática, o processo de estabilização não se dá de modo retilíneo e organizado, mas de forma oblíqua, sinuosa e, por vezes, paradoxal. Talvez por isso sua concepção formativa, em certa proximidade com o ardil de Licurgo¹⁵⁶, delineada em sua utópica *República*, soe como uma sonata harmônica em meio ao zumbido incômodo das moscas. Não estamos aqui, é claro, atribuindo valor, mas buscando validade nos argumentos. A formação, afinal, é um processo democrático e humanizador, do nascimento à morte, para o pensamento socrático-platônico.

Devemos ainda reconhecer que a formação não é apenas cognitiva, mas também ética, moral e política, portanto, ontológica. O homem não nasce livre; traz em si apenas a potência da liberdade, que precisa ser cultivada até converter-se em hábito interior. Tal qual a virtude, que não se ensina diretamente, carregamos conosco, de modo latente, a parte que aprende e que recorda, o que é possível dentro do tempo que nos é dado e conforme o que é possível saber. Esse saber não se define pelo que parece ser, mas pelo que é: é preciso ser cego para o mundo das aparências, fechar os olhos do corpo e abrir os olhos da alma, buscando aquilo que está para além do véu.

Como ensinou Sócrates, “a vida sem exame não vale a pena ser vivida”; e, ao contrário, se não nos interrogamos sobre o que somos, o quanto diferentes seremos dos outros animais? A endoliberdade é o estado da possibilidade, do equilíbrio interior em que o *logos* governa sem violência, e o homem torna-se, em si mesmo, medida e *cosmos*. É dessa dinâmica que nasce o itinerário simbólico que encerramos neste acróstico, expressão de uma filosofia que une palavra e caminho, alma e aprendizado, posto nosso argumento a partir de como pensamos com Sócrates e Platão o sentido de *ARETÉ*¹⁵⁷:

¹⁵⁶ Licurgo, legislador de Lacedemônia, célebre por ter mostrado aos lacedemônios a força da educação. Já pontuamos que, em Esparta, a formação do cidadão era considerada mais importante do que as próprias leis. Cf. página 131.

¹⁵⁷ O acróstico *ARETÉ*, elaborado pelo autor, expressa simbolicamente o itinerário formativo da alma, retomando os princípios da Paideia socrático-platônica na estrutura ética, moral, política e dialética da excelência.

- Ψ (A)centuemos, então, a verticalidade dessa ascensão, deve ser reavaliada. O percurso da alma não é linear, mas espiralado, feito de quedas e retomadas, de esquecimento e reminiscência. A formação não é apenas cognitiva; é ética e ontológica. O homem, como vimos, não nasce livre, mas com a potência da liberdade. Sua endoliberdade é a arte de converter as forças internas em possível equilíbrio, discernindo o que deve ser alimentado e o que deve ser silenciado. Quando o alimento é incorreto, quando a orientação falha, o que floresce não é a virtude, mas o tirano interior, a parte colérica e apetitiva que, desmedida, subjuga a razão e transforma o homem em escravo de si mesmo.
- Ψ (R)econhecer-se é, portanto, o primeiro passo do processo formativo, o retorno do olhar ao interior da caverna que existe na alma de todos nós (a nossa ignorância, as nossas crenças, os nossos preconceitos arraigados). O ato de ver a própria sombra e compreender as forças que o habitam.
- Ψ (E)ducar-se é o segundo, o trabalho racional de ordenar o que se descobriu, de nutrir as potências superiores da alma e refrear os impulsos que degeneram. Educar-se é, portanto, um combate silencioso: libertar o que é justo e controlar o que é desmedido.
- Ψ (T)rancender é o terceiro, a libertação final, quando o conhecimento e o ser se tornam um só movimento em direção ao Bem. Nesse instante, o tirano interior é desfeito, e o homem reencontra em si o governante justo, aquele que age não por desejo, mas por sabedoria.
- Ψ (É) precisamente essa sequência, reconhecer, educar e transcender, que forma a palavra oculta *ARETÉ*, a excelência. E é também esse o itinerário simbólico da alma em Platão: do sensível ao inteligível, da sombra à ideia, da opinião ao conhecimento. Mas, se a virtude é o ápice da alma ordenada, a tirania é o seu avesso: o colapso do *logos*, o ruído do *caos* quando o homem abdica de governar a si mesmo.

Em retrospecto, pensemos a formação como a arte do aprimoramento e da transformação, não apenas dos aspectos físicos, mas, sobretudo, dos elementos internos, da matéria bruta da alma. É o labor de esculpir os elementos anímicos com o cinzel da razão e forjando o que é nobre, justo, belo e bom relativo ao *mister* da educação excelente. É nessa ação paciente que o homem se eleva do existir pelo existir ao ser consciente, descobrindo em si o reflexo do divino. Educar-se é, pois, o ato de ordenar o *caos* interior, dar forma ao informe, transformar o peso das paixões em movimento harmônico da matéria prima da mente.

A Paideia socrático-platônica é a pedagogia da existência que busca, pelo paradigma ideal, propiciar a forma pela qual o homem possa ultrapassar a si mesmo. Portanto, a formação em *areté*, em sua acepção mais alta, é o ofício do escultor da alma, no sentido de disciplina e

inspiração, ciência e arte, visão e orientação, razão e *eros* conjugados no desejo pela busca da justa proporção. Assim, a correta educação não se esgota na instrução, mas é um processo de autoconstrução contínua, uma ascese em direção ao *agathón*, o Bem, em que o homem, tornando-se senhor de si, encontra sua liberdade na sua própria humanização.

BIBLIOGRAFIA

ADORNO, Theodor W. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Tradução por Virginia Helena Ferreira da Costa, Francisco López Toledo Corrêa, Carlos Henrique Pisado – São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ARENKT, Hannah. A crise na educação. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011. p. 173 – 196.

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. In: _____. *O melhor do teatro grego: edição comentada*. 6. reimpr. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2013.

ARISTÓTELES. *Política*; tradução, introdução e notas Maria Aparecida de Oliveira Silva. – São Paulo: Edipro, 2024.

BORNHEIM, Gerd A. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1998.

BOLLIS, S. A formação do homem virtuoso no Mênon de Platão. *Revista Fragmentos de Cultura* – Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas, Goiânia, Brasil, v. 29, n. 2, p. 218–231, 2019. Acesso em: 24 jul. 2024. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/7375/0>.

BULFINCH, Thomas. *O livro da mitologia: A Idade da Fábula*. Tradução de Luciano Alves Meira. Ilustrações de Getulio Delphim. São Paulo: Martin Claret, 2014.

CHAUI, Marilena. Educação e democracia. In: *Em Defesa da Educação Pública, Gratuita e Democrática*. São Paulo: Editora autêntica, 2018, p. 71 – 94.

CHERNISS, Harold Fredrik. The philosophical economy of the theory of ideas. In: ALLEN, R. E. (Ed.). *Studies in Plato's metaphysics*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965. Originalmente publicado em 1936.

COÊLHO, Ildeu Moreira.; GUIMARÃES, Ged. EDUCAÇÃO, ESCOLA E FORMAÇÃO. Revista Inter-Ação, Goiânia, v. 37, n. 2, p. 323–340, 2012. DOI: 10.5216/ia. v37i2.20728. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/interacao/article/view/20728>. Acesso em: 27 jul. 2024.

DINUCCI, A.; JULIEN, A.; DE HIERÁPOLIS, E.; ARRIANO, F.; JOLY, F. D. *Epicteto: testemunhos e fragmentos*. Prometeus Filosofia, v. 1, ed. especial, 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.52052/issn.2176-5960.pro.v1iespecial.802>. Acesso em: 22 out. 2024.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. Tradução de José Geraldo Vieira. São Paulo: Editora Dostoiévski, 2019.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 8. ed. São Paulo: Editora 34, 2019.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. In: _____. *O melhor do teatro grego: edição comentada*. 6. reimpr. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2013.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu* [1921]. Porto Alegre: L&PM, 2013. Reimpr. 2024.

FREUD, Sigmund; EINSTEIN, Albert. *Porquê a guerra?* [1932]. Lisboa: Cultura Editora, 2018. E-book Kindle. ISBN 978-989-8886-04-8.

FREIRE, Izabel Ribeiro. *Raízes da psicologia*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 8. reimpr., 2025.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. São Paulo: Paz & Terra, 2021.

FROMM, Erich. *Medo à Liberdade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GAARDER, Jostein. *O mundo de Sofia*. Tradução de Leonardo Pinto Silva. 1. ed. São Paulo: Seguinte, 2012.

GUIMARÃES, Ged; BARCELOS, Simone. Considerações sobre a disciplina de metodologia da pesquisa em cursos de pós-graduação em educação. *REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura*, v. 16, 2024. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/revelli/article/view/16264>. Acesso em: 29 de set. de 2025.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAWTHORNE, Nathaniel. *Mitos gregos I: edição ilustrada: histórias extraordinárias de heróis, deuses e monstros para jovens leitores*. Ilustrações de Walter Crane. Rio de Janeiro: Clássicos Zahar, 2016.

HESÍODO. *Teogonia: A origem dos deuses*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Editora Iluminuras, 1995.

HESÍODO. *Teogonia: Trabalhos e Dias*. Tradução e notas de Sueli de Regino. São Paulo: Editora Martin Claret, 2021.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 1950. Canto 1, versos 05 – 230.

HOMERO. *Odisseia*. 5^a ed. Revisão de tradução Marcus Reis Pinheiro. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S/A, 2002. Canto 8, versos 260 – 360.

JAEGER, Werner. *The theology of the early Greek philosophers*: the Gifford Lectures 1936. Translated from the German manuscript by Edward S. Robinson. Oxford: Clarendon Press, 1947.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação do texto para a edição brasileira de Monica Stahel; revisão do texto grego de Gilson César Cardoso de Souza. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JOSEPH, Irmã Miriam. *O Trivium: As Artes Liberais da Lógica, da Gramática e da Retórica Entendendo a Natureza e a Função da Linguagem*. Tradução e adaptação de Henrique Paul Dmyterko. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *O essencial da psicologia / Carl Gustav Jung*. São Paulo: Hunter Books, 2016.

JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 6. ed. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, [s.d.]. Disponível em: <https://clinicapsique.com/wp-content/textos/C.%20G.%20Jung%20-%20O%20Homem%20e%20seus%20Si%CC%81mbolos.pdf>. Acesso em: 21 mai. 2025.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? In: *Immanuel Kant Textos seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes; introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

KUMAR, Pradeep; RAJ, Manju; SINGH, Priya; KUMAR, Amit. *Caste and Social Inequality in India: Psychological, Sociological, and Neuroscientific Perspectives. Frontiers in Psychology*, v. 14, n. 1210577, 2023. Disponível em: <https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC10764522/pdf/fpsyg-14-1210577.pdf>. Acesso em: 6 out. 2025.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

MOLIÈRE. *O avarento*. Tradução de Dorothée de Bruchard. Porto Alegre: L&PM, 2016. Reimpr. 2017.

NEWELL, Waller R. *Tiranos: uma História de Poder, Injustiça e Terror*. Tradução de Mário Molina. São Paulo: Cultrix, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Edipro, 2019.

OVÍDIO. *As Metamorfoses*. [S.1.]: Lebooks Editora, 2020. E-book Kindle, ASIN B08HSNZ7NT. Disponível na Amazon Kindle. Acesso em: 22 jun. 2025.

PASSERON, Jean-Claude. *O raciocínio sociológico*. 1. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

PLATÃO. *A República*; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini – 3. Ed. – São Paulo: Edipro, 2022.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. In: As Grandes Obras de Platão. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerda de Souza, A. M. Santos. Editora Mimética, 2019.

PLATÃO. *Carta VII*; edição bilíngue; Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC; São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *Crátilo*; edição bilíngue; Tradução e Celso de Oliveira Vieira. São Paulo: Paulus, 2014.

PLATÃO. *Crítias*. In: _____. *Diálogos V*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. *Diálogos Suspeitos e Apócrifos*. Tradução e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2022.

PLATÃO. *Fédon*. In: As Grandes Obras de Platão. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerda de Souza, A. M. Santos. Editora Mimética, 2019.

PLATÃO. *Fedro*; edição bilíngue; tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos – São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Fernando Muniz. Edição coordenada por Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

PLATÃO. *Górgias*. In: Platão Diálogos II. Tradução de Edson Bini. Editora Edipro. 2ª. ed. São Paulo: Edipro, 2023.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro; Editora PUC Rio, 2001.

PLATÃO. *O banquete*. Edição bilíngue. Tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Sousa. 1. ed. 26. reimpr. São Paulo: Editora 34, 2021.

PLATÃO. *O Sofista*. In: *As Grandes Obras de Platão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Maria Lacerda de Souza, A. M. Santos. Editora Mimética, 2019.

PLATÃO. *Parménides (ou Das Formas)*. In: *Diálogos IV*. Tradução de Edson Bini. 2ª. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

PLATÃO. *Theaetetus*. Texto revisado e notas em inglês por Lewis Campbell. Oxford: At the University Press, 1861. Disponível em:
https://archive.org/details/bub_gb_7JqCOQsPS_8C/page/n5/mode/2up. Acesso em: 12 ago. 2024.

PLATÃO. *Teeteto*; edição bilíngue; Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

PLATÃO. *Timeu*. In: *Diálogos V*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2010.

PLATÃO. *O mito de Prometeu segundo Protágoras [320 a 324d – parágrafos XI, XII e XIII]*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002.

PÍNDARO. Epinícios e fragmentos. Tradução de Roosevelt Rocha, Editora Kotter Editorial; 1ª edição, 2018.

RAMOS, Polyana de Almeida. *Gorie ot uma, de Aleksandr Griboiéдов*: Tradução e Aproximações. 2010. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

REALE, Giovanni. *Convite a Platão*. Tradução Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo. Edições Loyola, 2022.

- ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução de Paulo M. de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2023.
- RUCK, Carl A. P. *Ancient Greek*. 2. ed. Cambridge: The MIT Press, 1979.
- RUSSELL, Bertrand. *História do Pensamento Ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- SÊNECA. *Sobre a brevidade da vida/ De brevidade vitae*; tradução, introdução e notas de Artur Costrino. Edição bilíngue português/latim. São Paulo: Edipro, 2020.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 15. ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- SHAKESPEARE, William. *Conto de Inverno*. 1. ed. São Paulo: L&PM, 2009. E-book.
- SHAKESPEARE, William. *Hamlet*. Tradução de Lawrence Flores Pereira. 1. ed. São Paulo: Penguin-Companhia, 2015.
- SNYDER, Timothy. *Sobre a tirania: vinte lições do século XX para o presente*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. eBook Kindle. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- SAMÓSATA, Luciano de. *Histórias verdadeiras*. Tradução do grego antigo, prefácio e notas de Théo de Borba Moosburger. 1. ed. Curitiba: Kotter Editorial, 2024.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- XENOFONTE. *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2024.