

PAIDEIA E PHYSIS: OS CONCEITOS DE “NATUREZA” E “EDUCAÇÃO” NAS OBRAS PLATÔNICAS¹

**PAIDEIA AND PHYSIS: THE CONCEPTS OF “NATURE” AND “EDUCATION” IN
THE PLATONIC WORKS**

André Rodrigues Bertacchi²

RESUMO: O presente trabalho tem como objetivo examinar o sentido de *physis* na discussão educacional das obras platônicas, contrapondo-a com o conceito de *paideia*. Um primeiro momento nessa discussão ocorre no *Protágoras*, quando o sofista epônimo propõe que todos os homens, por sua própria natureza, partilham da virtude política, afirmando, porém, que essa virtude é ensinável. Essas duas propostas aparentemente conflitantes são conciliadas na *República*, em que Sócrates determina a *physis* e a *paideia* como duas condições para ser integrado à cidade completamente justa.

Palavras-chave: filosofia grega; Platão; *physis*; *paideia*.

ABSTRACT: This work aims to analyze the meaning of *physis* in passages of Platonic *corpus* dealing with education. Firstly it will focus on the *Protagoras*, where the eponymous sophist proposes that every man, by his own nature, does have a share in political virtue; moreover, Protagoras says this virtue can be imparted by teaching. These two apparently contradictory statements are reconciled in the *Republic*, where Socrates establishes that *physis* and *paideia* are both necessary for someone to be a citizen of the completely just city.

Keywords: Greek philosophy; Plato; *physis*; *paideia*.

Os primeiros registros de que dispomos da palavra grega φιλοσοφία pertencem ao começo do séc. IV a.C., fazendo-se presente no âmbito de um acirrado debate pedagógico travado no período. Essas primeiras ocorrências são encontradas nas obras de três autores – Alcídamante, Platão e Isócrates –, que reclamavam o termo como designação para suas próprias

¹ Gostaria de deixar meu agradecimento aos editores, cujos comentários e sugestões contribuíram para solucionar problemas deste texto. Todas as traduções, salvo quando indicado, são de minha autoria.

² Professor de Grego, Literatura Grega e Teoria da Literatura na Faculdade de Letras da UFJF.

práticas pedagógicas. Sendo usada por autores tão diferentes quanto esses, é difícil determinar com exatidão o significado desses primeiros usos do termo; comum a essas passagens, porém, é o uso de φιλοσοφία para designar uma formação complementar ao percurso tradicional pelo qual deveriam passar os jovens.³ Um melhor entendimento de como se configurou essa prática que hoje denominamos de filosofia passa, por conseguinte, pela investigação tanto desses primeiros usos do termo grego φιλοσοφία quanto das discussões pedagógicas em que ela aparece.⁴

Este trabalho trata de um dos pontos desse debate pedagógico em torno da filosofia. Mais especificamente, tomamos como objeto de estudo as características pessoais que os alunos devem possuir para terem sucesso no aprendizado da filosofia, investigando como as noções de παιδεία e φύσις intervêm nesse debate.⁵ Para tanto, convém iniciar abordando um dos documentos mais importantes a respeito da educação na Atenas democrática: o *Protágoras*, de Platão.⁶

A obra tem como ponto de partida o questionamento sobre a sofística e se ela era capaz de tornar as almas dos alunos melhores. A educação, portanto, está no centro das preocupações

³ Falamos aqui de percurso pedagógico tradicional e não de educação oficial porque, na Atenas daquele período, a educação dos meninos não estava ao encargo da *polis*, como era o caso de Esparta, mas era responsabilidade dos pais (daí a observação do *Protágoras* de que o tempo de formação dos meninos estava vinculado às posses de seus pais e que apenas os filhos dos mais ricos recebiam uma educação completa: “E fazem isso [*i.e.* educar-se] sobretudo os que podem mais – e os que podem mais são os mais ricos –, e seus filhos começam a frequentar os professores antes dos outros e os deixam de fazê-lo mais tarde.” (Plat. *Prot.* 326c3-6: “καὶ ταῦτα ποιοῦσιν οἱ μάλιστα δυνάμενοι <μάλιστα> – μάλιστα δὲ δύνανται οἱ πλουσιώτατοι – καὶ οἱ τούτων ὑεῖς, προαίτατα εἰς διδασκάλων τῆς ἡλικίας ἀρξάμενοι φοιτᾶν, ὀψιαίτατα ἀπαλλάττονται.”). Ainda assim, a rejeição que alguns textos do período mostram às novas práticas pedagógicas pressupõe um consenso geral entre os atenienses de como seus filhos deveriam ser ensinados, mesmo se a educação não estava institucionalizada.

⁴ Adotamos aqui a perspectiva de Andrea Nightingale (1995) de que a φιλοσοφία surge no início do séc. IV a.C. como a forma de nomear o ensino de professores como Platão e Isócrates. Nesse sentido, as obras platônicas representam também uma tentativa de expor a versão do autor sobre a filosofia em detrimento a de seus concorrentes.

⁵ Aqui pretendemos examinar os usos de φύσις na obra platônica a partir de sua inserção no debate pedagógico, em conjunção, portanto, com o conceito de παιδεία. Trata-se de um conceito importante, de modo que esse não é a única maneira de abordá-lo: uma das importantes discussões relativas à φύσις refere-se a sua oposição ao “νόμος”, discussão que tem um de seus pontos altos no *Górgias* de Platão. Como afirma Cairus: “A amplitude semântica que o significante *phýsis* comporta projeta o conceito para fronteiras conflituosas a partir das antíteses constituídas em discursos específicos.” (2018, pp. 49-50). Para maiores detalhes sobre o conceito de “φύσις”, *vide* Sallis 2016 e o já mencionado estudo de Cairus.

⁶ O *Protágoras*, secundado por duas passagens da comédia aristofânica *Cavaleiros* (987-96: “ὁ καθαριστής”; 1237-38: “ὁ παιδοτριβής”), fornece o relato mais completo das práticas educacionais dos atenienses no período democrático.

do *Protágoras*, tratando em particular dos efeitos morais dos novos tipos de educação que eram introduzidos em Atenas por professores itinerantes, denominados nas obras platônicas com o título de “sofistas”. Tendo a chamada sofística como alvo, o diálogo narra a visita a Atenas de três desses professores – Pródico, Hípias e o epônimo Protágoras –, oferecendo um pretenso retrato do que seriam as novas formas de educação introduzidas na *polis* no final do séc. V a.C.

Aqui é importante salientar que o texto platônico não pode ser tratado como um testemunho fidedigno a respeito das práticas pedagógicas coetâneas, mas como parte de uma disputa de que o próprio Platão era partícipe. Sendo assim, a apresentação das diversas propostas pedagógicas obedece a uma estratégia de valorização das próprias ideias, defendidas por Sócrates, em detrimento das de seus rivais, encarnadas no diálogo naquelas figuras identificadas pela designação genérica de “sofistas”. Estes homens, porém, não representavam um grupo uniforme com ideias homogêneas, como os manuais de História da Filosofia modernos fazem crer, mas compreendiam uma variedade muito grande de pensadores, cuja única coisa em comum talvez seja terem sido designados pela alcunha genérica de “sofista” nas obras de Platão.⁷

Feita essa ressalva, prossigamos com a análise do *Protágoras*. O cenário em que se desenrola o diálogo é a casa de Cálias, rico ateniense conhecido em seu tempo como um entusiasta das novas práticas educacionais.⁸ Esse é o ambiente em que se desenrolam as apresentações de Pródico, Hípias e Protágoras, cujas promessas de ensinar uma “arte política” (319a4: “πολιτική τέχνη”)⁹ atraem os jovens das famílias mais proeminentes da *polis*:

⁷ Os pensadores que hoje denominamos “sofistas” compreendiam um grupo bastante diverso, com ideias não raro inconciliáveis entre si. Na verdade, não se pode nem mesmo dizer que se tratava de uma escola ou movimento, sendo que talvez as únicas características comuns entre eles seja que foram professores e viveram na mesma época. A ideia que se tratava de um grupo parte sobretudo das obras de Platão, que frequentemente usa o termo “σοφιστής” para designá-los. Para maiores detalhes, *vide* Schiappa 1999.

⁸ Andrea Capra, com efeito, mostrou, em livro sobre a relação do *Protágoras* com o gênero cômico (2001), o quanto a descrição do ambiente educacional feita pelo diálogo platônico deve às antigas comédias, que, a exemplo das *Nuvens*, reiteradamente satirizavam as atividades pedagógicas de homens como Protágoras e Sócrates. Mais especificamente, a comédia *Os Bajuladores* (κόλακες), de Eupolis, encenava um banquete na casa de Cálias ao qual estavam presentes Protágoras e Sócrates, e é provável que Platão tenha retomado ambientação da peça ao compor o *Protágoras*.

⁹ Mais especificamente, Protágoras afirma ensinar os alunos a “bem deliberar tanto sobre as questões particulares, sabendo a melhor maneira de administrar sua propriedade, quanto sobre as públicas, tornando-se o mais hábil possível no fazer e no falar” (“τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.”).

Ao entrarmos, encontramos Protágoras a dar voltas no vestibulo, e acompanhava-o, de um lado, Cálias, filho de Hipônico e seu meio irmão por parte de mãe, Paralo, filho de Péricles, e Cármides, filho de Glauco; do outro lado, seguia o outro filho de Péricles, Xantipo, e Filípides, filho de Filomelo, Antimero, filho de Mendes, o mais reputado entre os alunos de Protágoras, que aprendia com ele a arte, com o objetivo de tornar-se ele próprio um sofista. (*Protág.* 314e3-315a5)¹⁰

A cena impressiona pela admiração que Protágoras, caracterizado como um novo Orfeu com seu poder de encantamento pela voz, inspira nos auditores, que formam um cortejo simulando a procissão que dava início aos festivais dramáticos em Atenas.¹¹ A caracterização de Protágoras segue uma receita platônica já aplicada em outras obras do filósofo, como o *Górgias* e o *Eutidemo*, em que professores estrangeiros arrastavam grandes multidões a suas apresentações em Atenas, indicando um grande entusiasmo por essas novas formas de ensino.¹²

¹⁰ ἐπειδὴ δὲ εἰσήλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστώφῳ περιπατοῦντα, ἐξῆς δ' αὐτῷ συμπεριεπάτουσαν ἐκ μὲν τοῦ ἐπὶ θάτερα Καλλίας ὁ Ἰππονίκου καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὁ ὁμομήτριος, Πάραλος ὁ Περικλέους, καὶ Χαρμίδης ὁ Γλαύκωνος, ἐκ δὲ τοῦ ἐπὶ θάτερα ὁ ἕτερος τῶν Περικλέους Ξάνθιππος, καὶ Φιλίπιδης ὁ Φιλομήλου καὶ Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος, ὅσπερ εὐδοκιμεῖ μάλιστα τῶν Πρωταγόρου μαθητῶν καὶ ἐπὶ τέχνῃ μανθάνει, ὡς σοφιστὴς ἐσόμενος.

¹¹ Plat. *Protág.* 315a5-b9: “Dos que seguiam a escutar suas palavras, a maioria, ao que parece, era composta por estrangeiros, que Protágoras trazia de cada uma das cidades pelas quais passava, enfeitizando-os com sua voz como Orfeu, e eles seguiam-no enfeitizados por sua voz. Mas também havia no coro alguns locais. Fui tomado de um enorme prazer com a visão desse coro, de como eles cuidavam para nunca ultrapassar Protágoras e assim fazer-lhe obstáculo, mas quando ele e os que o ladeavam mudavam de direção, os que o seguiam dispersavam-se ordenadamente de um lado e do outro, e fazendo a volta sempre se mantinham atrás dele.” (“τούτων δὲ οἱ ὀπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο – οὗς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι – ἦσαν δὲ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἦσθην, ὡς καλῶς ἠύλαβοῦντο μηδέποτε ἐμποδῶν ἐν τῷ πρόσθεν εἶναι Πρωταγόρου, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου, εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ περιεσχίζοντο οὗτοι οἱ ἐπήκοοι ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἐν κύκλῳ περιούντες ἀεὶ εἰς τὸ ὀπισθεν καθίσταντο κάλλιστα.”).

¹² Plat. *Protág.* 315a5-b9: “Dos que seguiam a escutar suas palavras, a maioria, ao que parece, era composta por estrangeiros, que Protágoras trazia de cada uma das cidades pelas quais passava, enfeitizando-os com sua voz como Orfeu, e eles seguiam-no enfeitizados por sua voz. Mas também havia no coro alguns locais. Fui tomado de um enorme prazer com a visão desse coro, de como eles cuidavam para nunca ultrapassar Protágoras e assim fazer-lhe obstáculo, mas quando ele e os que o ladeavam mudavam de direção, os que o seguiam dispersavam-se ordenadamente de um lado e do outro, e fazendo a volta sempre se mantinham atrás dele.” (“τούτων δὲ οἱ ὀπισθεν ἠκολούθουν ἐπακούοντες τῶν λεγομένων τὸ μὲν πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο – οὗς ἄγει ἐξ ἐκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι' ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῇ φωνῇ ὡσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἔπονται κεκλημένοι – ἦσαν δὲ τινες καὶ τῶν ἐπιχωρίων ἐν τῷ χορῷ. τοῦτον τὸν χορὸν μάλιστα ἔγωγε ἰδὼν ἦσθην, ὡς καλῶς ἠύλαβοῦντο μηδέποτε ἐμποδῶν ἐν τῷ πρόσθεν εἶναι Πρωταγόρου, ἀλλ' ἐπειδὴ αὐτὸς ἀναστρέφοι καὶ οἱ μετ' ἐκείνου, εὖ πως καὶ ἐν κόσμῳ περιεσχίζοντο οὗτοι οἱ ἐπήκοοι ἔνθεν καὶ ἔνθεν, καὶ ἐν κύκλῳ περιούντες ἀεὶ εἰς τὸ ὀπισθεν καθίσταντο κάλλιστα.”).

A caracterização de Protágoras segue uma receita platônica já aplicada em outras obras do filósofo, como o *Górgias* e o *Eutidemo*, em que professores estrangeiros arrastavam grandes multidões a suas apresentações em Atenas, indicando um grande entusiasmo por essas novas formas de ensino.¹³

A solenidade inicial contrasta, porém, com a sequência da cena, em que Sócrates denuncia a incapacidade dos pretensos candidatos à vida pública em se igualarem a seus familiares ilustres:

...em sua vida privada, os mais sábios e os melhores dentre nossos cidadãos não são capazes de transmitir essa sua virtude a outros. Péricles, o pai destes jovens aqui presentes, com efeito, educou-os perfeitamente bem a respeito daquelas coisas de que há professores, mas acerca daquilo em que ele próprio é sábio, nem ele próprio os educou, nem os enviou a outros, mas eles continuam a vagar em círculo como o gado fugido, para ver se por si próprios eles por ventura topam com a virtude. Se preferes outro exemplo, toma Clíncias, o irmão mais jovem de Alcibiades aqui presente, tinha como tutor o já mencionado Péricles; este, temendo que fosse corrompido por Alcibiades, afastou-o do irmão, enviando-o à casa de Arífron, para que ele o educasse. Não se passam seis meses, porém, e Arífron devolve o jovem a seu tutor como não sendo capaz de ensiná-lo. E poderia citar muitos outros que, eles próprios sendo bons, nunca foram capazes de tornar ninguém melhor, mesmo um familiar. Eu, pois, Protágoras, vendo tais coisas, não creio que a virtude possa ser ensinada.¹⁴

Esse trecho traz uma implicação a respeito da atividade política: ela não pode ser ensinada – caso contrário, os filhos da elite ateniense também teriam sido educados nesse

¹³ Ao mesmo tempo, o furor provocado por esses profissionais devia ser visto com suspeita por parte dos cidadãos, “pois um estrangeiro que vai às grandes *poleis* e lá persuade os melhores entre os jovens a abandonar o convívio com as demais pessoas – tanto os familiares quanto os estranhos, tanto os velhos quanto os jovens – e a passar o tempo com ele na esperança de se tornar melhor em razão da convivência com ele, alguém que faz isso deve ser deveras cauteloso...” (Plat. *Prot.* 316c5-d2: “ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἑαυτῷ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα”).

¹⁴ ...ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἦν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδίδόναι· ἐπεὶ Περικλῆς, ὁ τούτων τῶν νεανίσκων πατήρ, τούτους ἃ μὲν διδασκάλων εἶχετο καλῶς καὶ εὖ ἐπαίδευσε, ἃ δὲ αὐτὸς σοφός ἐστιν οὔτε αὐτὸς παιδεύει οὔτε τῶ ἄλλῳ παραδίδωσιν, ἀλλ’ αὐτοὶ περιμόντες νέμονται ὡσπερ ἄφετοι, ἐάν που αὐτόματι περιτύχουσιν τῇ ἀρετῇ. εἰ δὲ βούλει, Κλεινίαν, τὸν Ἀλκιβιάδου τουτουῖ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ μὴ διαφθαρῆ διῆ ὑπὸ Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἕξ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅτι χρήσαιτο αὐτῷ. καὶ ἄλλους σοὶ παμπόλλους ἔχω λέγειν, οἱ αὐτοὶ ἀγαθοὶ ὄντες οὐδένα πώποτε βελτίῳ ἐποίησαν οὔτε τῶν οἰκείων οὔτε τῶν ἀλλοτρίων. ἐγὼ οὖν, ὦ Πρωταγόρα, εἰς ταῦτα ἀποβλέπων οὐχ ἠγοῦμαι διδακτὸν εἶναι ἀρετῆν.

aspecto, assim como foram em outras coisas. Saber se a virtude pode ser ensinada ou não é uma questão importante para Platão, sendo o pretexto que inicia a discussão de outro diálogo de Platão, o *Mênon*, em que Sócrates é questionado como a virtude pode ser adquirida.¹⁵ Como pretendemos mostrar, a resposta que o *Protágoras* dá ao problema é tomada como pressuposto n’*A República*, obra que estabelece os fundamentos do pensamento platônico no que se refere ao que chamamos de “Ética”.¹⁶ A questão, porém, não estava confinada à obra platônica, mas fazia parte do debate contemporâneo sobre as novas formas de educação, consubstanciando-se na descrença de que esses novos professores fossem capazes de tornar os alunos virtuosos ou melhorassem sua habilidade oratória.

No centro da discussão, portanto, está saber se a virtude – e em particular, a virtude política – pode ser ensinada (*Prot.* 320b5: “διδασκτὸν εἶναι ἀρετὴν”). A resposta a esse questionamento vem na forma do mito de Prometeu, contado por Protágoras logo a seguir. Segundo essa versão, o roubo do fogo pelo titã e sua transmissão aos mortais marca o início do saber técnico entre os mortais, que então passaram a dominar as diversas artes. Esses saberes especializados que Prometeu ensina à humanidade, porém, não são capazes de tirar-lhe de seu estado de selvageria inicial, e os homens continuavam a viver dispersos e a ser alvos das feras

¹⁵ Plat. *Mênon* 70a1-4: “...a virtude é algo que pode ser ensinado? Ou, se não pode ser ensinada, ela pode ser alcançada pela prática? ou ainda, não sendo alcançada nem pelo aprendizado, nem pela prática, os homens se tornam virtuosos devido a sua natureza ou de algum outro modo?” (“ἄρα διδασκτὸν ἢ ἀρετὴ; ἢ οὐ διδασκτὸν ἀλλ’ ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;”).

¹⁶ Em seu *Plato’s Ethics*, por exemplo, Terence Irwin coloca a *República* no centro do pensamento ético de Platão, refinando e dando consistência aos ensinamentos dos diálogos anteriores (Irwin 1995, p. vii: “I have devoted a large part of the book to the examination of Plato’s most important contribution to moral theory, in the main argument of the *Republic*.”).

a própria inimizade entre eles.¹⁷ Zeus, temendo o fim da humanidade, então ordena a Hermes que estabeleça entre os homens “a vergonha e a justiça” (*Prot.* 322c2: “αἰδώς τε καὶ δίκη”), “para que haja a ordenação das *poleis* e os liames de amizade que unem os homens” (*Prot.* 322c2-3).¹⁸ O mensageiro dos deuses então pergunta se deveria distribuí-las como as artes, sendo suficiente dotar apenas poucos homens com tais dons, para que toda a humanidade pudesse fruir delas: “Um único homem possuindo a medicina é capaz de atender a muitos que não a possuem, e assim também com os outros artífices... Desse mesmo modo devo estabelecer a justiça e a vergonha entre os homens, ou devo distribuí-las a todos?” (*Prot.* 322c5-d1)¹⁹ Ao que Zeus responde: “Distribui a todos, e que todos delas partilhem, pois não haveria *poleis*, se poucos homens delas partilhassem, como acontece com as outras artes, e, em meu nome, estabelece uma lei que deve morrer quem não for capaz de partilhar da vergonha e da justiça, como sendo uma doença para a *polis*.” (*Prot.* 322d1-d5)²⁰.

Até aqui, não obtemos resposta para o questionamento de Sócrates, pois, se todos os homens possuem igualmente as qualidades políticas, então não haveria diferença entre Péricles

¹⁷ Plat. *Prot.* 322a5-b8: “Depois que o homem tomou parte no quinhão divino, em primeiro lugar, por seu parentesco com o deus, foi o único animal a cultivar deuses, e começou a erigir altares e a fabricar imagens votivas de deuses; em seguida, graças à arte, começou a articular sons e palavras, e graças a ela descobriu as habitações, vestimentas, os calçados, as coberturas e os alimentos que nascem da terra. Mas, no início, os homens, mesmo estando providos dessas coisas, habitavam dispersos e ainda não havia cidades. E eram mortos pelos animais selvagens, em tudo mais fortes do que eles, e o conhecimento dos artífices era suficiente para lhes garantirem a subsistência, mas incapaz de lhes fazer valer na guerra contra as feras selvagens – pois ainda não possuíam a arte política, da qual a ciência militar é uma parte. Procuravam então se juntar e se salvar fundando cidades. Quando se juntavam, cometiam injustiças uns contra os outros, pois ainda não possuíam a arte política, de modo que outra vez se dispersavam e eram destruídos.” (“Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν ζῶων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν, καὶ ἐπεχείρει βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν· ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ, καὶ οἰκίσεις καὶ ἐσθῆτας καὶ ὑποδέσεις καὶ στρωμνὰς καὶ τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤυρετο. οὕτω δὲ παρεσκευασμένοι κατ’ ἀρχὰς ἄνθρωποι ᾤκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἴσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῆ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἰκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής – πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική – ἐζήτουν δὲ ἀθροίζεσθαι καὶ σῶζεσθαι κτίζοντες πόλεις· ὅτ’ οὖν ἀθροισθεῖεν, ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην, ὥστε ἀλὶν σκεδαννύμενοι διεφθείροντο.”).

¹⁸ Ἴν’ εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

¹⁹ γενέμηνται δὲ ὧδε· εἷς ἔχων ἰατρικὴν πολλοῖς ἰκανὸς ἰδιώταις, καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοί· καὶ δίκην δὲ καὶ αἰδῶ οὕτω θῶ ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἐπὶ πάντας νείμω;

²⁰ “Ἐπὶ πάντας,” ἔφη ὁ Ζεὺς, “καὶ πάντες μετεχόντων· οὐ γὰρ ἂν γένοιτο πόλεις, εἰ ὀλίγοι αὐτῶν μετέχοντες ὥσπερ ἄλλων τεχνῶν· καὶ νόμον γε θεὸς παρ’ ἐμοῦ τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως.”

e seus filhos, por exemplo. Mais importante: admitisse Protágoras que a capacidade política é inata aos homens, não seria necessária a “πολιτικὴ τέχνη”, que ele promete ensinar.

Embora o mito não ofereça uma resposta direta do problema, a resolução formulada por Protágoras se apoia no pressuposto de que a humanidade como um todo partilha da “αἰδώς” e da “δίκη”. Para resolver a questão, Protágoras abandona a forma do “μῦθος” e adota aquela de um “λόγος”. Para resolver a aporia, Protágoras se utiliza da seguinte estratégia: ele mantém que a virtude é algo de que todos os homens, por sua própria natureza, partilham – caso contrário, não seria possível a vida em sociedade, como se depreende do mito de Prometeu –; o detalhe é que, embora todos os homens possuam essa qualidade, eles não a têm da mesma maneira e no mesmo grau, mas, enquanto uns são mais virtuosos, outros o são menos, embora esteja-lhes disponível a cada um deles o mínimo de virtude necessário para que vivam em sociedade.

Assim a diferença entre pais e filhos em relação à virtude política ganha uma explicação, pois a natureza dota cada um individualmente com sua parcela de vergonha e justiça, não sendo surpreendente que os descendentes tenham um grau de virtude diferente do de seus progenitores. Aceitando a hipótese de Protágoras, podemos conjecturar a existência de homens com grande predisposição para a política e cuja própria natureza os torna aptos para a política – para esses homens, não haveria necessidade da preparação de nenhum tipo para que tivessem sucesso nos assuntos da *polis*; para todo o resto, porém, que nasceu apenas com o mínimo de virtude necessário ao exercício da vida pública, seria possível melhorar suas aptidões naturais por meio de ensinamento por professores...

É nesse sentido que Protágoras oferece sua descrição das práticas educacionais em Atenas, observando que, em cada etapa do percurso educacional dos meninos atenienses, o objetivo principal não é torná-los habilidosos nas disciplinas que devem aprender, mas utilizá-las como ferramentas para o desenvolvimento moral dos alunos. Assim, o ensino das primeiras letras pelo *gramatista* não era um fim em si mesmo, mas um meio para memorizar as composições dos bons poetas, pois elas “estão cheias de bons conselhos, apólogos, elogios e encômios aos grandes homens do passado”, de modo que “o aluno, tomado de inveja, os imita

e deseja tornar-se como eles.” (*Prot.* 326a1-4).²¹ Do mesmo modo, não era tão importante para o citarista que seus alunos fossem instrumentistas habilidosos, se conseguisse tornar suas almas tão harmoniosas quanto as melodias que ouviam:

Os citaristas, por sua vez, ocupam-se do mesmo modo com a sabedoria dos jovens e cuidam para que eles não cometam nenhum malfeito; além disso, quando começarem a aprender a tocar a cítara, aprendem a cantar as composições de outros bons poetas tocando a cítara, e forçam os ritmos e as harmonias a governar as almas dos meninos, para que sejam mais cordatos e, tornando-se ordeiros e harmoniosos, tornem-se habilidosos no falar e no fazer. (*Plat. Prot.* 326a4-b4)²²

O panorama que Protágoras traça da educação ateniense subordina todas as etapas do percurso educacional ao desenvolvimento moral dos jovens. Não apenas isso, mas todas as instituições constituintes da *polis*, desde o ambiente privado da família até as leis, regulando a vida em sociedade, servem ao propósito de tornar os jovens bons cidadãos. Segundo essa linha de raciocínio, portanto, a sofística, ensinada por Protágoras, seria a última etapa do percurso educacional, preparando o jovem aluno, em definitivo, para o exercício da vida pública. Desse modo se justifica a promessa de poder ensinar a virtude – não se trata de uma pretensão individual de Protágoras, mas algo que a *polis* há muito aceita e pratica. Embora se possa duvidar da forma que Protágoras exerce esse ensinamento, tratar a educação como instrumento para o desenvolvimento moral e remédio para os vícios dos homens é algo que encontramos

²¹ ...ἐν οἷς πολλὰ μὲν νοουθήσεις ἔνεισιν πολλὰ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζῆλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγηται τοιοῦτος γενέσθαι.

²² οἱ τ' αὖ κιθαρισταί, ἕτερα τοιαῦτα, σωφροσύνης τε ἐπιμελοῦνται καὶ ὅπως ἂν οἱ νέοι μηδὲν κακουργῶσιν· πρὸς δὲ τούτοις, ἐπειδὴν κιθαρίζειν μάθωσιν, ἄλλων αὖ ποιητῶν ἀγαθῶν ποιήματα διδάσκουσι μελοποιῶν, εἰς τὰ κιθαρίσματα ἐντείνοντες, καὶ τοὺς ῥυθμούς τε καὶ τὰς ἀρμονίας ἀναγκάζουσιν οἰκειοῦσθαι ταῖς ψυχαῖς τῶν παίδων, ἵνα ἡμερώτεροί τε ᾤσιν, καὶ εὐρυθμότεροι καὶ εὐαρμοστότεροι γιγνόμενοι χρήσιμοι ᾤσιν εἰς τὸ λέγειν τε καὶ πράττειν·

mais de uma vez na obra platônica, não podendo ser considerado uma noção incompatível com o pensamento do autor.²³

Após a longa fala de Protágoras, o texto toma um desvio e passa a tratar da unidade da virtude, deixando de lado a possibilidade de ela ser ensinada. Esse movimento, marcado pela mudança súbita no interesse de Sócrates, deixa em aberto se a virtude pode ser ensinada ou não. No final do diálogo, Sócrates ainda volta à questão, dessa vez admitindo que a virtude realmente pode ser ensinada, enquanto ele atribui a Protágoras a posição contrária. Essa inversão é uma consequência da argumentação em favor da hipótese socrática sobre a virtude. Mais especificamente, Sócrates propõe a unidade das virtudes, ou seja, que ela é una e que as diversas virtudes individuais são apenas aspectos particulares de uma virtude geral.²⁴ Uma implicação dessa tese é que um homem virtuoso tem parte em todas as virtudes, não podendo ser assim considerado em apenas uma delas. Dito de outro modo: se um homem é piedoso, ele também será justo, pois justiça e piedade, sendo ambas consideradas virtudes, são, de acordo com a concepção socrática, partes da mesma virtude una e geral, não diferindo substancialmente entre si.²⁵ Sendo assim, como a σοφία se conta entre as virtudes, todos os homens virtuosos terão parte nela. A importância desta última virtude para a tese socrática da unidade das virtudes reside no fato de ela se ligar a uma “μετρητικὴ τέχνη” (356d4), ou seja, a arte de distinguir entre as coisas que são verdadeiramente virtuosas daquelas que realmente o

²³ Plat. *Timeu* 87b: “...quando homens assim mal constituídos defenderem más constituições e falarem, em privado e publicamente, propostas sobre as cidades, e ainda quando esses homens receberem, desde jovens, ensinamentos que em nada contribuem para sanar esses males, todos nós, maus que nós somos, tornamo-nos maus por duas causas involuntárias. Os culpados são não as crianças, mas os pais, não os que são educados, mas os educadores. Não obstante, deve-se ativamente buscar, tanto quanto for possível, por meio da educação e de ensinamentos adequados, evitar os vícios e eleger o seu contrário.” (Cf. ὅταν οὕτως κακῶς παγέντων πολιτεῖαι κακαὶ καὶ λόγοι κατὰ πόλεις ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ λεχθῶσιν, ἔτι δὲ μαθήματα μηδαμῆ τούτων ἰατικὰ ἐκ νέων μανθάνηται, ταῦτη κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα: ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεῦντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων, προθυμητέον μὴν, ὅπη τις δύναται, καὶ διὰ τροφῆς καὶ δι' ἐπιτηδεύματων μαθημάτων τε φυγεῖν μὲν κακίαν, τούναντίον δὲ ἐλεῖν.).

²⁴ Daí a analogia da virtude com peças de ouro, que diferem apenas em suas dimensões, mas não na matéria de que são formadas, de modo que não haveria diferença significativa entre as diferentes virtudes.

²⁵ Mais particularmente, Sócrates argumenta que um homem dotado de determinada virtude não pode ter vícios relativos às outras. O caso introduzido para defender essa posição é o de um homem temperante, que, pelo fato de possuir σωφροσύνη, não pode ser tolo (332a4-333b6) tampouco pode agir de forma injusta (333b7-c3).

são.²⁶ Tornando equivalentes τέχνη e ἐπιστήμη,²⁷ Sócrates conclui que a virtude é ciência e, como tal, é ensinável:

Como sois estranhos, Sócrates e Protágoras! Tu, Sócrates, de início falando que a virtude não era algo ensinável, agora contradizes a ti próprio, tentando mostrar que todas as coisas são ciência – tanto a justiça quanto a temperança e a coragem –, de um modo que não se poderia negar que a virtude pode ser ensinada. Se a virtude fosse qualquer outra coisa diferente da ciência, como Protágoras tenta afirmar, claramente não seria ensinável; mas, porém, se como um todo ela manifestamente se mostrar uma ciência, como defendes, Sócrates, seria algo surpreendente ela não poder ser ensinada. Já Protágoras, tendo primeiro sustentado que ela era algo ensinável, agora corre para a posição contrária e defende que a virtude parece ser quase tudo, menos ciência. E, assim, ela não seria de forma alguma ensinável.²⁸

Não nos cabe aqui validar ou questionar essa tese, mais importante para nós é observar que o diálogo retorna à questão, agora invertendo as posições dos interlocutores: pois, no final, o argumento de Sócrates a favor da unidade da virtude tem como consequência essa mesma virtude poder ser ensinada. Uma conclusão que poderíamos depreender de tal movimento é a aprovação da tese primeiro exposta por Protágoras, sendo aceitável para Platão a posição de que a virtude pode ser ensinada. Ao retomar a discussão, porém, cabe observar, não mais se faz referência à natureza, que cumpre um papel importante na primeira parte do diálogo, quando primeiro se aborda a questão. Seria isso indicativo da aprovação de Platão quanto à importância da natureza no desenvolvimento moral dos homens, tal como proposto por Protágoras?

²⁶ No caso do prazer, por exemplo, a μετρητική τέχνη serve para distinguir os prazeres aparentes daquelas coisas que são realmente prazerosas. Por exemplo: muitos homens se entregam à luxúria e à bebida por causa dos prazeres imediatos que eles oferecem, não se dando conta das dores que advêm dessas ações.

²⁷ Plat. *Prot.* 357b4: “Já que tem a ver com a medida, necessariamente, por certo, é arte e ciência.” (“Ἐπεὶ δὲ μετρητική, ἀνάγκη δὴπου τέχνη καὶ ἐπιστήμη.”)

²⁸ Plat. *Prot.* 361a5-c2: Ἄτοποι γ' ἐστέ, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρῶν ἀποδείξει ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη, καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία, ὧ τρόπῳ μάλιστα ἂν διδακτὸν φανείη ἡ ἀρετή. εἰ μὲν γὰρ ἄλλο τι ἦν ἢ ἐπιστήμη ἢ ἀρετή, ὥσπερ Πρωταγόρας ἐπεχειρεῖ λέγειν, σαφῶς οὐκ ἂν ἦν διδακτὸν· νῦν δὲ εἰ φανήσεται ἐπιστήμη ὅλον, ὡς σὺ σπεύδεις, ὦ Σώκρατες, θαυμάσιον ἔσται μὴ διδακτὸν ὄν. Πρωταγόρας δ' αὖ διδακτὸν τότε ὑποθέμενος, νῦν τούναντίον ἔοικεν σπεύδοντι ὀλίγου πάντα μᾶλλον φανῆναι αὐτὸ ἢ ἐπιστήμην· καὶ οὕτως ἂν ἥκιστα εἴη διδακτὸν.

Antes de ensaiar uma resposta, referindo-se a outras obras do autor, convém aqui uma objeção à tese de que a virtude é ensinável, exposta na voz do mais célebre aluno de Platão. Pois Aristóteles, na *Ética Nicomaqueia*, mostra ceticismo quanto à possibilidade de que uma predisposição natural pode ser aprendida ou ensinada. O Livro II aborda o problema justamente ao tratar de como as virtudes são adquiridas: para Aristóteles, a constatação de que as virtudes morais resultam do hábito implica que elas não se devem a uma predisposição natural (φύσει), “pois nada do que existe por natureza habitua-se a ser diverso”.²⁹ A sequência deixa clara a impossibilidade de o hábito poder modificar a predisposição natural dos seres: “Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não se habituaria a mover-se para cima, nem mesmo se alguém tentasse a habituá-la lançando-a milhares de vezes para cima; tampouco o fogo se habituaria a mover-se para baixo, nem qualquer outro ser que é naturalmente de um modo se habituaria a ser diferentemente.”³⁰ Embora Aristóteles se refira aí especificamente ao hábito (ἔθος), podemos estender essa afirmação também ao ensino (διδασκαλία), uma vez que ele é a causa do segundo tipo de virtude que o filósofo cita na passagem, a intelectual (διανοητική).³¹ A passagem, portanto, coloca uma forte objeção à possibilidade de que a virtude, sendo concebida como uma predisposição natural (a exemplo do que propõe Protágoras), possa ser aperfeiçoada por meio do ensino.

Uma resposta a essa objeção pode ser encontrada em outra das obras de Platão, em que o filósofo volta a inserir a φύσις como parte do debate educacional. As passagens em questão se encontram no Livro II da *República*, em que Sócrates trata da educação dos cidadãos da *pólis* completamente justa, em especial dos guardiões, responsáveis por sua proteção. Antes de passarmos para o ponto de nosso interesse, temos que lembrar que um dos princípios fundadores de Calípolis é a hiperespecialização. Ou seja: a cada cidadão era atribuído um único

²⁹ Arist. *Ét. Nic.* 1103a19-20: ...οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται· οὐθὲν γὰρ τῶν φύσει ὄντων ἄλλως ἐθίζεται. (trad. de Marco Zingano em Aristóteles 2008, p. 41).

³⁰ Arist. *Ét. Nic.* 1103a20-23: οἷον ὁ λίθος φύσει κάτω φερόμενος οὐκ ἂν ἐθισθεῖ ἄνω φέρεσθαι, οὐδ' ἂν μυριάκις αὐτὸν ἐθίξει τις ἄνω ριπτῶν, οὐδὲ τὸ πῦρ κάτω, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκότων ἄλλως ἂν ἐθισθεῖ. (Tradução de Marco Zingano em Aristóteles 2008, p. 41).

³¹ Arist. *Ét. Nic.* 1103a14-16: “Sendo dupla a virtude – uma intelectual, a outra moral –, a virtude intelectual tem gênese e aumento em grande parte pelo ensino.” (trad. de Zingano em Aristóteles 2008, p. 41; original grego: Διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὐσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν.).

ofício, ao qual ele deveria dedicar-se por inteiro, desvencilhando-se de qualquer outra tarefa; e, caso desejasse desempenhar mais de uma ocupação, ele deveria ser banido da *polis*, como punição por ter violado uma de suas leis fundamentais.

Essa função, ou ἔργον, não se refere ao exercício de uma profissão específica, mas ao cumprimento de um encargo mais geral dentro da *polis*. No Livro II da *República*, Sócrates trata especificamente dos artesãos e agricultores; mais adiante, porém, distinguir-se-ão mais duas funções – a saber: a dos auxiliares, responsáveis pela proteção da cidade, e os guardiões, responsáveis por governá-la. Desse modo, Calípolis tem uma rígida organização tripartite, em que as funções relativas à fundação e manutenção da cidade estão atribuídas a uma das três classes. E o que determina o pertencimento de um cidadão a uma dessas três classes é, antes de tudo, uma propensão natural para o exercício de suas atividades, indicada pelo termo φύσις: “...cada um de nós de modo algum nasceu semelhante ao outro, mas, diferindo quanto a nossa natureza (φύσις), um está apto ao exercício de uma função (ἔργον); outro, de uma diferente.”³² Como justificativa para tal organização social, Sócrates apresenta o argumento de que as necessidades da cidade seriam melhor supridas se os cidadãos se dedicassem apenas àquelas funções para as quais são naturalmente predispostos: “Resulta desses princípios que um maior número de bens é produzido, com maior qualidade e mais facilmente, quando cada um só exercer um único ofício, de acordo com sua natureza e no momento certo, deixando de lado os outros ofícios.”³³

Se a φύσις é condição necessária para o pertencimento às classes da *polis*, há uma segunda exigência para a cidadania integral de Calípolis, que é receber a educação especial

³² Plat. *Repúb.* 370a8-b2: ...ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὁμοιος ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.

³³ Plat. *Repúb.* 370c2-5: Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾶον, ὅταν εἷς ἐν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττη.

dessa cidade.³⁴ Retoma-se, portanto, a noção de complementaridade entre *paideia* e *physis*, já expressa por Protágoras na obra homônima; um paralelo mais importante com o diálogo anterior, porém, é que, aqui também, a *paideia* objetiva, em primeiro lugar, o desenvolvimento moral dos cidadãos para que eles possam viver em sociedade; em particular, esse objetivo se concretiza no cultivo da virtude, retomando outro ponto central já abordado no *Protágoras*.

Para compreender melhor qual é o tipo de educação proposto por Platão na *República*, devemos retornar à organização social de Calípolis. Como dissemos anteriormente, a *polis* foi dividida em três classes: a primeira, mais numerosa, é composta pelos artesãos e agricultores, estando encarregada de suprir as necessidades básicas da sociedade; em seguida, vêm os auxiliares, responsáveis pela proteção da *polis*; por fim, há os guardiões, governantes de Calípolis. As três classes se relacionam de forma hierárquica, em que os guardiões ocupam o topo da pirâmide e os artesãos e agricultores sua base, uma estrutura que se reproduz na *paideia* da cidade, sendo que a classe mais baixa deve receber apenas a educação infantil, pela qual passam todos os habitantes da cidade, enquanto que é necessário ter que completar preparações específicas, antes de ser aceito nas duas classes superiores.

Cada uma dessas etapas educacionais tem o objetivo de incutir uma virtude específica nos cidadãos: na educação que recebem as crianças, visa-se à temperança (*σωφροσύνη*), enquanto que o treinamento dos auxiliares procura torná-los corajosos (*ἀνδρεία*: coragem); finalmente, o longo período de preparação dos guardiões tem como horizonte a sabedoria (“*σοφία*”). Repete-se, portanto, na descrição das virtudes, aquela mesma organização hierárquica que vimos nas classes constitutivas de Calípolis, com a sabedoria sendo a virtude hegemônica, sendo seguida pela coragem e a temperança.

³⁴ Plat. *Repúb.* 374d8-e9: – “Então”, disse eu, “quão mais importante a função dos guardiões, tanto maior seria a necessidade de distanciar-se de outras ocupações e de possuir maior conhecimento técnico e prática na sua própria?” – “Acredito eu que sim”, disse ele. – “Acaso não seria necessária também aptidão natural para a própria ocupação?” – “Como não?” – “Não seria então nossa função, como é razoável, se formos capazes disso, selecionar que aptidões naturais e de qual qualidade são apropriadas à proteção da cidade?” – “De fato, seria nossa função. (– Οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἶη καὶ αὐτῆς τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον. – Οἶμαι ἔγωγε, ἦ δ’ ὅς. – Ἄρ’ οὖν οὐ καὶ φύσεως ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ ἐπιτήδευμα; – Πῶς δ’ οὐ; – Ἡμέτερον δὴ ἔργον ἂν εἶη, ὡς ἔοικεν, εἴτερ οἰοί τ’ ἐσμέν, ἐκλέξασθαι τίνες τε καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακίην. – Ἡμέτερον μέντοι.)

Antes de terminar o retrato das virtudes na *República*, convém lembrar que toda a fala de Sócrates sobre a cidade é introduzida a pretexto de investigar o que é a justiça: sendo difícil vê-la em uma alma individual, Sócrates propõe então ampliar o foco e encontrá-la dentro de uma cidade. A justificativa dessa operação vem na forma de uma analogia: assim como é mais fácil ler uma inscrição quando suas letras são maiores, também seria mais fácil perceber a virtude se ao invés de uma alma, a procurássemos em um grande número delas. Ora, essa passagem do individual para o coletivo somente é possível se a diferença entre a alma e a cidade for apenas quantitativa, mas não qualitativa, havendo uma correspondência entre a organização da cidade e a estrutura anímica. Desse modo, a justiça (δικαιοσύνη), que é a quarta e última virtude elencada na *República*, constitui-se em um tipo especial de organização da cidade ou da alma, quando suas partes se estruturam de acordo com a hierarquia entre as virtudes.

Da perspectiva da *polis*, a justiça então será expressamente definida por Sócrates como “cada um se ocupar de apenas uma das questões da cidade, justamente aquela para qual sua natureza (“φύσις”) for a mais propícia”.³⁵ Na passagem, a “φύσις” se apresenta elemento definidor da posição dos cidadãos na *polis*, indicando qual das três funções cada um deles irá desempenhar em Calípolis. O homem com natureza adequada, porém, deve receber a *paideia* específica que o preparará para exercer a função para o qual está naturalmente predisposto. Desse modo, a *República* desenha uma relação de complementaridade entre natureza e educação, justificando a concepção primeiro defendida no *Protágoras* acerca da possibilidade de se ensinar a política. Sendo assim, vemos que Platão, do *Protágoras* à *República*, desenvolve uma consistente concepção pedagógica, aliando as dimensões de *physis* e *paideia* como complementares, mostrando que, nas condições corretas, a virtude política pode ser realmente ensinada.

³⁵ Plat. *Repúb.* 433a1-6, grifos nossos: “O que no início, quando fundamos a cidade, estabelecemos que se devia de todo modo fazer consiste, ao que me parece, na justiça – ou nela própria ou em algum gênero de justiça. De fato, se bem te lembras, estabelecemos e muita vez falamos que cada um deveria se ocupar de apenas uma das questões da cidade, justamente aquela para qual sua natureza fosse a mais propícia.” (ὁ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἐθέμεθα δεῖν ποιεῖν διὰ παντός, ὅτε τὴν πόλιν κατακίζομεν, τοῦτό ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἥτοι τούτου τι εἶδος ἢ δικαιοσύνη. ἐθέμεθα δὲ δήπου καὶ πολλάκις ἐλέγομεν, εἰ μέμνησαι, ὅτι ἕνα ἕκαστον ἐν δέοι ἐπιτηδεύειν τῶν περὶ τὴν πόλιν, εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδαιοτάτη πεφυκυῖα εἶη.)

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13-III 8*: Tratado da virtude moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, A.D. 1894.
- CAPRA, Andrea. *Ἀγὼν λόγων*: Il *Protagora* de Platone tra eristica e commedia. Milano: LED, 2001.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *Hippocratis de Rerum Natura ad Brasiliam ex Co*. Tese de Titularidade. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018.
- IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.
- NIGHTINGALE, Andrea. *Genres in Dialogue*. Plato and the Construct of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PLATONIS *Opera* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus III Tetralogias V-VII continens. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, A.D. 1903.
- PLATONIS *Opera* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus IV Tetralogiam VIII continens. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, A.D. 1902.
- PLATONIS *Opera* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Tomus V Tetralogiam IX Definitiones et Spuria continens. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, A.D. 1907.
- PLATONIS *RemPublicam* Recognovit brevique adnotatione critica instruxit S. R. Slings. Oxonii: E typographeo Clarendoniano, A.D. 2003.
- SALLIS, John. *The Figure of Nature: On Greek Origins*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2016.
- SCHIAPPA, Edward. "Sophistic Rhetoric" Reconsidered. in: *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven & London: Yale University Press, 1999, pp. 48-65.