www.misesjournal.org.br
MISES: Interdisciplinary Journal of Philosophy Law and Economics
São Paulo, 2026; 14
e-ISSN 2594-9187

TRABALHO DE EGRESSOS DA PÓS-GRADUAÇÃO IMB

Adriano Silvestrin Júnior[1] 0009-0005-5853-2311

Instituto Mises Brasil, São Paulo, SP, Brasil

Pedro da Silva Moreira[2] 0000-0002-7211-5558

Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá, PR, Brasil

A ética das virtudes na *República* de Platão: da influência da ética na formação da cidade ideal

[1] Mais do que possuidor de uma formação acadêmica, Adriano é filósofo no sentido estrito da palavra. Como amante da verdade, dedica-se a uma vida intelectual a fim de possuí-la a qualquer custo. adrianosilvestrinjunior@gmail.com

[2] Doutor ("cum laude") em Filosofia do Direito pela Universidad Autónoma de Madrid. Mestre em Direito pela UFRGS. Diretor acadêmico do Núcleo de Filosofia Política do Instituto Ives Gandra em Direito, Filosofia e Economia. Autor de "Deferencia al Legislador: la vinculación del juez a la ley en el Estado Constitucional", publicado pelo Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Espanha (2019). psmoreira@gmail.com

Recebido: 21 mar 2025 | Aprovado: 06 nov 2026 | Publicado: 16 nov 2026

https://doi.org/10.30800/mises.2026.v14.1682

Resumo: O presente trabalho teve como objetivo se debruçar sobre o diálogo A *República*, de Platão, para investigar uma suposta influência da Ética das Virtudes no processo de formação da cidade ideal apresentado nesta obra. Para tanto, utilizou-se dos métodos hermenêutico e analítico, discorrendo-se, inicialmente, acerca da Grécia antiga e do entendimento que se tinha a respeito da Ética neste período para, somente em seguida, avançar a discussão na obra platônica. Buscou-se entender como se dava a organização da cidade ideal proposta por Platão para, por fim, compreender a sua relação com a virtude, as quais se mostraram essencialmente interdependentes, sendo esta segunda, na verdade, justamente a causa da primeira.

Palavras-chave: ética, Grécia, Platão, República, virtude, cidade, *pólis*.

Virtue Ethics in Plato's *Republic*: On the Influence of Ethics on the Formation of the Ideal City

Abstract: The present work aimed to examine Plato's dialogue *The Republic* to investigate a possible influence of Virtue Ethics on the process of forming the ideal city described therein. To achieve this, hermeneutic and analytical methods were employed, initially discussing ancient Greece and the understanding of Ethics during this period, before proceeding to a deeper discussion of Plato's work. The study sought to understand how the organization of the ideal city proposed by Plato was structured and, finally, to explore its relationship with virtue, which proved to be essentially interdependent, with the latter being, in fact, the very cause of the former.

Keywords: ethics, Greece, Plato, Republic, virtue, city, *pólis*.

La ética de las virtudes en la *República* de Platón: de la influencia de la ética en la formación de la ciudad ideal

Resumen: El presente trabajo tuvo como objetivo abordar el diálogo *La República*, de Platón, para investigar una supuesta influencia de la Ética de las Virtudes en el proceso de formación de la ciudad ideal presentado en esta obra. Para ello, se emplearon los métodos hermenéutico y analítico, discurriendo, inicialmente, acerca de la Grecia antigua y del entendimiento que se tenía respecto de la Ética en este período para, solo después, avanzar la discusión en la obra platónica. Se buscó entender cómo se daba la organización de la ciudad ideal propuesta por Platón para, finalmente, comprender su relación con la virtud, las cuales se mostraron esencialmente interdependientes, siendo esta segunda, en realidad, precisamente la causa de la primera.

Palabras clave: ética, Grecia, Platón, República, virtud, ciudad, *pólis*.

1. INTRODUÇÃO

A Filosofia Grega – assim como o Direito Romano e o Cristianismo – é um dos pilares fundamentais da formação daquilo que se entende, hoje, por Ocidente. Consciente, ou não, desta influência, ela se manifesta de maneira latente no modo de pensar, no comportamento, na literatura, no teatro e no cinema, em suma, na maior parte da cultura do homem contemporâneo que vive deste lado do globo terrestre.

A Grécia antiga, a qual é considerada o berço da filosofia, passou por um longo processo de maturação do pensamento, que vai desde os escritos antigos e mitológicos de Homero e Hesíodo, passando pelos registros históricos de Tucídides e Heródoto, mergulhando nas ideias de Pitágoras, Parmênides e Heráclito, envolvendo-se com o nebuloso e polêmico método sofista, para, por fim, emergir com o pensamento humanista de Sócrates, aquele que será responsável por – além de preparar o caminho para Platão e Aristóteles – revolucionar toda a história da Filosofia.

É interessante notar que, por todo esse processo histórico, sempre houve uma pauta específica que foi de grande interesse dos gregos e que permeou por quase toda a sua produção cultural, seja através da sua exposição indireta nas epopeias homéricas ou mesmo na investigação por meio do método analítico aristotélico, tema, este, que era de grande interesse do homem que passava a se organizar, a partir de então, em comunidades conhecidas como *pólis*. Trata-se do estudo da Ética, ou da busca pelo conhecimento do que é fazer a coisa certa e, assim, de como se viver uma vida boa.

Sócrates, embora não tenha deixado nenhum registro escrito, foi imortalizado por meio dos diálogos de seu discípulo mais ilustre, Platão, onde sempre apareceu como protagonista de suas obras. Quer dizer, em que pese se tratem de situações que não são literalmente verídicas em sua matéria – pelo menos não em todos os casos e na sua completude –, assim o são em sua forma, de maneira que Platão, por meio do método dialético de seu mestre, estrutura a sua própria filosofia.

Platão, através daquilo que ficou conhecido como "a segunda navegação", inaugurou, efetivamente, a investigação da Metafísica, dedicado a definir e entender a real essência das coisas, aprofundando-se, desta maneira, em uma vigorosa investigação sobre o Ser e, consequentemente, sobre a origem e natureza do cosmos. Além disso, é difícil, ao se analisar os diálogos platônicos, elencar temas de ordem moral que não estejam ali presentes. Na sua obra, é comum o debate acerca de tópicos como a sabedoria, a justiça e, até mesmo a política, sendo que, pode-se dizer, o objetivo das discussões sempre aponta na mesma direção, isto é, na busca pelo conhecimento das coisas em si mesmas. Quer dizer, trata-se, sistematicamente, de um exercício que visa sair do viés do observador – como faziam os sofistas – para passar a conhecer as coisas enquanto tais e, ao conhecê-las, conseguir estabelecer e diferenciar suas características essenciais dos seus atributos acidentais. O filósofo pretendia, por meio de um método dialético, descobrir os elementos universais que possibilitam o reconhecimento

das formas daquilo que pode ser percebido na realidade sensível; em outras palavras, procurava conhecer a universalidade formal em meio à multiplicidade dos entes.

Por intermédio dessas reflexões, Platão organiza toda a sua filosofia e, aos poucos, introduz aquela que é a sua teoria mais famosa: a Teoria das Ideias (ou das Formas), consubstanciada, no seu ponto alto, na famosa Alegoria da Caverna, esta que é considerada uma das chaves fundamentais para se entender o pensamento do filósofo grego. Segundo esta teoria, haveria o mundo sensível – ou mundo dos sentidos –, que é o mundo habitado materialmente pelo homem, que existe como uma espécie de cópia imperfeita de um plano inteligível que abarca todas as possibilidades daquilo que pode vir a ser. Quer dizer, de acordo com esta lógica, para que algo venha a se manifestar na realidade, deve, antes, existir como possibilidade, o que significa dizer que a Forma do ente percebido pelos sentidos já existiria como Ser inteligível antes mesmo da sua gênese material. Ou seja, o ente só vem a ser porque a possibilidade da sua manifestação já está dada *a priori*, possibilidade, esta, que é representada pela Forma ideal deste ente, no seu Ser por excelência. Cabe ressaltar que esta manifestação do ente no mundo sensível participa, em maior ou menor grau, da sua Forma inteligível, o que caracterizará o seu nível de perfeição.

Apesar da extensa obra do filósofo da Academia, a qual, cabe ressaltar, sobreviveu praticamente de maneira incólume até os tempos atuais, existe aquela que sempre aparece acompanhada do nome do seu autor e que condensa algumas de suas principais ideias. Trata-se da *República*, Πολιτεία, ou *politeía*, e que, se traduzida literalmente, poderia sê-lo por "forma de governo" ou "forma de organização".

Neste diálogo, o fundamento de sua investigação é o mesmo do exposto acima. Em uma tentativa de exposição acerca do que é a Justiça, Platão passa a representar a cidade ideal, a Forma da *pólis*, no intuito de se descobrir quando e de que maneira esta virtude se manifesta.

O que se observa, no entanto, é que Platão, ao longo da sua exposição na *República*, utiliza-se de uma visão de mundo bastante consagrada dentre os pensadores de sua época: a de que existe uma homogeneidade nas leis que sustentam todo o *cosmos*. Quer dizer, de acordo com este entendimento, tudo que *há* se manifesta respeitando os mesmos princípios e, de tal maneira, as mesmas "regras" que se aplicam ao Homem também se aplicam a tudo que o cerca. Esse ponto é de suma importância para o debate uma vez que Platão, em sua investigação acerca da cidade ideal, estabelece uma analogia entre esta e a alma humana, propondo que as duas, sendo isomórficas, se comportariam da mesma maneira, e que aquela nada mais é do que uma projeção desta em larga escala.

Ora, estabelecendo-se, anteriormente, que a Ética seria a ciência responsável pela investigação de como se viver uma vida boa, isto é, que visa à descoberta daquilo que representa universalmente a melhor maneira de se agir, é sensato supor, baseando-se na premissa platônica exposta acima, que esta mesma área do conhecimento

também deva ter um impacto razoável na construção de uma organização política – ou organização da *pólis* – sendo esta, justamente, o agrupamento dos homens – ou almas – convivendo em coletividade.

Surge, portanto, o seguinte questionamento: qual é, efetivamente, a influência da Ética, segundo a doutrina platônica, no desenvolvimento desta cidade ideal?

Para buscar responder a esta pergunta, este trabalho estará dividido em três partes. Primeiramente, com um breve sobrevoo sobre o espírito do tempo na Grécia antiga, além de uma exposição acerca da Ética no mundo grego. Neste primeiro momento, a intenção é realizar uma análise hermenêutica acerca do período e entender como nele se enxergava a manifestação deste ramo do conhecimento.

Em seguida, serão apresentados Platão e sua filosofia, no intuito de se alcançar um melhor entendimento de sua doutrina, criando condições para uma interpretação correta da obra que é a referência desta análise.

Por fim, abordar-se-á, com maior profundidade, os fundamentos evidenciados na *República*, buscando-se traçar paralelos com o que foi apresentado anteriormente, no intuito de se chegar a uma solução acerca do problema.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1 A GRÉCIA ANTIGA

Antes de mais nada, cresce de importância a realização de uma análise histórica acerca do período em questão. Quer dizer, não por acaso se observa, na Grécia antiga, a manifestação do fenômeno socrático-platônico. Dentre os diversos aspectos que diferenciavam o povo grego dos demais e que, sem dúvidas, possibilitaram e induziram tal acontecimento histórico, pode-se destacar, sobretudo: (1) a organização política grega, a qual se dava na configuração da chamada *pólis*; assim como, (2) a existência de um ambiente e um imaginário coletivo bastante amadurecidos por um recente processo de surgimento e consolidação da Filosofia. Desta forma, percebe-se que as condições sociais, políticas e culturais gregas contribuíram decisivamente para a aparição de figuras tão singulares como Sócrates e Platão.

A gênese da *pólis* grega tem a sua raiz nas invasões dos povos dóricos do norte por volta do século XII a.C, os quais estimularam a formação de grupamentos descentralizados de tribos regionais, processo que só veio a se cristalizar, efetivamente, por volta do século VIII a.C:

> Nas desordens que se seguiram à invasão dórica, os velhos reinos micênicos foram destruídos. O povo dos pequenos vales da superfície irregular da Grécia se unia para se defender. Ficavam apinhados dentro das muralhas da cidade quando ocorria uma invasão e, se surgisse a oportunidade, tentavam sair dela e fazer uma incursão a algum vale vizinho.

> Aos poucos, os gregos começaram a criar o ideal da pólis, uma comunidade autônoma formada por uma cidade principal e uma pequena faixa de terra de cultivo em volta. (Asimov, 2022, p. 26)

Ainda:

> Esse agregado, a cidade pré-dórica, na maioria dos casos não sobreviveu à invasão dórica – embora no caso mais importante, o de Atenas, a continuidade entre a povoação egeia e a *pólis* posterior pareça ter permanecido intacta. O tipo helênico de pólis foi provavelmente criado por refugiados da Grécia continental que conquistaram antigos povoados ou fundaram novos num ambiente estranho na costa leste do Egeu. A partir da costa anatólia, a forma recém-criada se disseminou, por mimese, pela Grécia continental. (Voegelin, 2012, p. 188)

As *póleis* gregas eram tidas como unidades políticas descentralizadas, autônomas e independentes, que, embora se situassem na região conhecida como Grécia e compartilhassem certos aspectos culturais, como a língua e a religião, juntas não constituíam formalmente uma só nação:

> Os gregos sempre conservaram seu ideal de pólis autônoma, e era nisso que consistia, para eles, a liberdade, mesmo que ela fosse governada, na realidade, por poucos homens, e apesar de a metade da população ser formada por escravos.
>
> Os gregos lutavam até a morte por sua liberdade: foram o único povo de sua época a fazer isso. E embora a ideia deles de liberdade não seja vista por nós como suficientemente ampla, foi expandindo-se ao longo dos séculos, e o ideal de liberdade, tão importante para o mundo moderno, nada mais é do que a liberdade grega ampliada e aprimorada. (Asimov, 2022, p. 28)

Cabe ressaltar que neste ambiente de emergência da *pólis* grega, a participação política era, de maneira geral, fundamental. Em que pese nem todos os seus moradores fossem considerados, de fato, cidadãos, aqueles que estavam enquadrados desta maneira tinham o direito e o dever de exercerem a sua cidadania por meio do debate acerca das coisas públicas, em lugares que eram conhecidos como *ágoras*:

> A cidade está agora centralizada na Ágora, espaço comum sede da *Hestia Koiné*, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral. É a própria cidade que se cerca de muralhas, protegendo e delimitando em sua totalidade o grupo humano que a constitui. No local em que se elevava a cidade real – residência privada, privilegiada –, ela edifica templos que abre a um culto público. Nas ruínas do palácio, nessa Acrópole que ela consagra doravante a seus deuses, é ainda a si mesma que a comunidade projeta sobre o plano do sagrado, assim como se realiza, no plano profano, no espaço da Ágora. Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental: descobre um novo horizonte espiritual. Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *pólis*. (Vernant, 2002, p. 51)

Desta forma, pode-se conjecturar com relativa tranquilidade sobre como um ambiente de organização política tão descentralizado e livre foi responsável por garantir uma eficiente circulação de ideias que, sem sombra de dúvidas, estimulava o debate e possibilitava o amadurecimento do pensamento humano, em contraposição ao que era feito nos grandes impérios orientais, por exemplo, os quais pecavam pelo excesso de centralização e coerção, reduzindo, sensivelmente, a possibilidade do aparecimento de renomados pensadores. Não por acaso, é neste ecossistema da cultura grega que emerge um novo modo de se pensar, o qual, futuramente, será batizado de Filosofia:

> A "filosofia", seja como indicação semântica (isto é, como termo lexical), seja como conteúdo conceitual, é uma criação peculiar dos gregos. De fato, se para todos os outros povos componentes da civilização grega encontra-se idêntico correlativo junto a outros povos do Oriente – os quais alcançaram, antes dos gregos, níveis de progresso muito elevados –, não se encontra, ao invés, idêntico correlativo da filosofia ou, pelo menos, algo assimilável ao que os gregos e, posteriormente, com os gregos, todos os ocidentais, chamaram de "filosofia". (Reale, 2012, p. 11)

Ainda:

> Muito insistiram os historiadores na peculiar posição de liberdade que distingue o grego dos povos orientais. O oriental estava preso a uma cega obediência ao poder religioso e ao poder político. No que diz respeito à religião, já vimos de que liberdade o grego gozava. Quanto às condições políticas, o discurso é mais complexo; todavia pode-se dizer que o grego gozou, também nesse campo, de uma situação de privilégio. Com a criação da *pólis*, o grego não sentiu mais nenhuma antítese entre o indivíduo e o Estado e nenhum limite à própria liberdade e, ao contrário, foi levado a compreender-se não acidentalmente, mas essencialmente como cidadão de determinado Estado, de determinada *pólis*. (Reale, 2012, pp. 25–26)

Pode-se, desta forma, observar a evidente relação entre a existência de um razoável ambiente de liberdade política e as manifestações iniciais do pensamento filosófico, o qual tem seu início propriamente dito considerado a partir do pensador Tales de Mileto, no século VI a.C.

Embora o pensamento filosófico tenha tido a sua gênese na região da chamada Jônia e passado por uma evolução na atual região da Itália, é na *pólis* ateniense que encontrará o seu apogeu.

A virada do século VI para o século V a.C., na Grécia, é marcada pelo início das Guerras Médicas, onde diversas *póleis* gregas se uniram para combater o exército invasor do Império Persa. Entretanto, também sinalizava para a entrada daquele século que seria considerado como o Século de Ouro de Atenas, contexto no qual esta cidade-estado viveria um período de grande prosperidade e desenvolvimento cultural. Nesta época, verá-se a ascensão de personalidades, no campo político, tal como Péricles – grande líder responsável pela ampliação da democracia ateniense –, assim como, no

campo artístico, dos três grandes tragediógrafos: Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Pode-se destacar, ainda, a ascensão dos chamados "sofistas", profissionais da área de ensino e especialistas da disciplina retórica.

Desta forma, é nesse ambiente que, em 470 a.C., nascerá a figura de Sócrates, o qual será o responsável por provocar uma reviravolta na história da Filosofia e produzir um avanço considerável nas investigações tanto de ordem antropológica como no ramo da ética. Teve como o mais destacado de seus discípulos, Platão, este que será aquele que, em suas obras, positivará o método de seu mestre e produzirá um admirável edifício conceitual que, em grande medida, é até hoje utilizado nas análises que dizem respeito à ciência moral. A espinha dorsal deste ordenamento se encontra, sem dúvidas, na sua obra *A República*.

2.2 A ÉTICA NO MUNDO GREGO

Primeiramente, cabe fazer uma contextualização acerca da área de estudo deste trabalho, ou seja, da Ética, sobretudo pelo fato desta investigação estar direcionada para um período muito específico da história desta ciência, em que ainda se passava por uma fase de maturação do seu entendimento e de sua sistematização teórica.

Quando se observa a cultura da Grécia antiga, é evidente a importância que sempre se deu à formação do indivíduo. E quando se fala em formação, não se trata uma educação técnica e mecânica que prepara o homem para exercer um ofício específico dentro de uma sociedade onde há a divisão do trabalho. Muito pelo contrário, trata-se de uma formação que visa a um desenvolvimento das potencialidades humanas em todos os seus aspectos e, pode-se dizer, com uma atenção especial para o desenvolvimento moral. A relevância desta perspectiva era tanta que havia, inclusive, um termo específico para se referir a esta formação integral do indivíduo, a chamada *paidéia*. Esta, no entanto, passou por diversas fases, induzindo e sendo induzida pelos acontecimentos históricos, mas sempre participando da construção do imaginário coletivo. Esteve presente no estudo dos poemas épicos que narravam as grandes batalhas – onde ainda era bastante rudimentar – até a posterior estruturação do método filosófico.

Em uma leitura mais atenta das obras deste período – entre os séculos IX e IV a.C. –, é possível notar uma constante que transita por praticamente todas elas. Trata-se da investigação sobre o que é fazer a coisa certa e, assim, de como se levar uma vida boa, isto é, sobre como os homens poderiam fazer para selecionar entre as diversas possibilidades de ação a partir do emprego de algum critério que lhes parecesse confiável e objetivo.

Em um primeiro momento, surgirá a ideia da *areté*, termo que geralmente é traduzido como *virtude*, mas que aponta para uma noção de excelência:

> Tanto em Homero como nos séculos posteriores, o conceito de *areté* é frequentemente usado no seu sentido mais amplo, isto é, não só para designar a excelência humana, como também a superioridade dos seres não-humanos: a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça. (Jaeger, 2013, p. 24)

Quer dizer, de maneira bem rudimentar, a *areté* é entendida como aquilo que designa o que é bom ou superior em algo de acordo com a sua natureza. Neste termo é possível enxergar uma primeira tentativa de delimitação entre o *melhor* e o *pior*. O simples fato da existência de um conceito que represente o *excelente* já demonstra um entendimento de que há coisas que são objetivamente superiores a outras e, portanto, que seria possível ao homem refletir sobre qual é a essência deste atributo e, assim, acerca de como e porquê isto acontece.

Ora, se a excelência é uma potência de tudo aquilo que existe, também o deve ser para o homem. Deduz-se, portanto, que deve existir um conjunto de capacidades humanas que, quando aplicadas universalmente por qualquer homem – já que todos são compostos, exatamente, da mesma *humanidade* – torná-lo-iam superior. É evidente que a percepção acerca destes atributos variou de acordo com o momento histórico, no entanto, desde sempre, o homem e a sua humanidade continuaram sendo os mesmos. Desta forma, não é que a própria excelência tenha modificado a sua essência ao longo dos séculos, mas que houve momentos em que a percepção coletiva esteve mais ou menos próxima da sua verdadeira definição.

Observa-se, por exemplo, na *Ilíada* de Homero:

> Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos primitivos, designa por *areté* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, heroísmo, considerado não no nosso sentido de ação moral e separada da força, mas sim intimamente ligado a ela. (Jaeger, 2013, p. 25)

Já na *Odisseia*, "exalta, sobretudo no seu herói principal, acima da valentia, que passa a lugar secundário, a prudência e a astúcia" (Jaeger, 2013).

Pode-se, ainda, contrapor a estas definições a visão de outro grande poeta da época, Hesíodo. Para este:

> O heroísmo não se manifesta só nas lutas em campo aberto, entre os cavaleiros nobres e os seus adversários. Também a luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura e com os elementos têm o seu heroísmo e exige disciplina, qualidades de valor eterno para a formação do Homem. (Jaeger, 2013, p. 84)

Ou seja, nesta época, embora ainda não houvesse um consenso sobre quais seriam os verdadeiros atributos que delimitam a excelência humana, percebe-se a realização de várias tentativas por parte dos poetas no sentido de exaltar aquilo que enxergavam como nobre, seja o heroísmo em combate, ou mesmo o ordinário trabalho do cotidiano.

Não se pode deixar de falar, ainda, de um outro pensador cuja importância foi crucial para o desenvolvimento da doutrina socrático-platônica:Pitágoras.

Quando se refere ao estudo da Ética na Grécia Antiga, é difícil não fazer referência à Escola Pitagórica, uma vez que seu mestre, famoso pela rigidez e pela disciplina com que cobrava seus discípulos, possuía um código moral muito bem delimitado, como se pode observar nos seus *Versos Dourados*, os quais compõem um conjunto de máximas para a busca de uma purificação por meio de uma vida ética:

> A meta da doutrina de Pitágoras era esclarecer os seres humanos, purificá-los de seus vícios, libertá-los de seus erros e reconduzi-los à virtude, à verdade; e após tê-los feito passar por todos os degraus do entendimento e da inteligência, torná-los semelhantes aos deuses imortais. (Fabre d'Olivet, 2017, p. 45)

Ainda:

> Esse filósofo havia, em vista disso, dividido sua doutrina em duas partes: a parte purificadora e a parte unificadora. Através da primeira o ser humano se purificava de suas máculas, saía das trevas da ignorância e alcançava a virtude; através da segunda, empregava sua virtude adquirida para unir-se à divindade por meio da qual chegava à perfeição. (Fabre d'Olivet, 2017, p. 45)

Desta forma, é possível observar uma maturação da investigação acerca do problema ético, em um movimento que vai além do desejo de destacar a conduta dos homens excelentes do passado para utilizá-los como exemplo, mas que passa a tentar propor um conhecimento de ordem mais ou menos técnica.

Todavia, pode-se dizer que o estudo do problema ético de maneira propriamente filosófica toma corpo somente com o aparecimento de Sócrates. É a partir deste pensador, o qual não relegou nada escrito para a posteridade, que a filosofia passa a tomar um caráter terminantemente humanista, isto é, rompe-se com aqueles que futuramente seriam chamados de *pré-socráticos* – os quais estavam, em sua maior parte, voltados para o estudo da natureza (*physis*) –, e passa-se a investigar o próprio homem como elemento agente inserido nesta mesma natureza.

No entanto, tudo que se sabe acerca de Sócrates nos foi relegado através de seus discípulos, onde, dentre eles, podemos destacar a figura de Platão.

As obras de Platão – com exceção de alguns poucos escritos – consistem, basicamente, em diálogos entre personagens em que Sócrates quase sempre aparece como protagonista. É evidente, assim, a dificuldade para se realizar uma separação fidedigna entre aquilo que é próprio do mestre ou de seu discípulo e, portanto, não seria errado afirmar de que se trata de uma doutrina – assim como de uma ética –, por assim dizer, socrático-platônica.

Nestes diálogos de Platão, pode-se observar, efetivamente, a transformação e a consolidação de dois aspectos. Primeiro, do método investigativo, o qual passa a ser

de natureza dialética, isto é, da descoberta e contraposição de premissas argumentativas para se chegar a alguma conclusão razoável ou verossímil. Segundo, dos objetos de estudo. Quer dizer, não mais visa à exaltação dos grandes feitos do passado nem da proposição de máximas sintéticas para se atingir uma vida boa, mas passa a haver uma preocupação com a descoberta de definições universalmente válidas.

O objetivo, de agora em diante, passa a ser o afastamento do fato ou ente em particular para uma consequente elaboração de um conhecimento de caráter universal. Não se trata mais de tentar demonstrar quais homens foram justos ou corajosos, em qual momento e de qual maneira, por exemplo, mas sim de alcançar uma definição da própria Justiça e da própria Coragem, conceitos, estes, que são justamente os que possibilitam que os entes particulares sejam classificados ou não como tais.

Observa-se que grande parte da obra platônica pode ser encarada, principalmente nas suas fases inicial e intermediária, como uma investigação acerca da Ética, propondo e delimitando conceitos que se referem ao comportamento humano e que têm a intenção de ser universais e imutáveis. Observa-se, ainda, que a Ética será compreendida como uma espécie de *ciência das virtudes* e, sendo assim, as noções estudadas de Ética e Virtude estarão essencialmente unidas.

Ou seja, pode-se afirmar que a discussão acerca da Ética só toma tração a partir do surgimento de Sócrates e dos escritos de Platão. Embora este último ainda se utilize bastante de uma linguagem mítico-poética, o leitor deve ir além desta superfície para apreender a sua mensagem, a qual está sempre subordinada ao desejo de se alcançar um conhecimento que seja universal, imutável e eterno. Passa-se a se edificar a ideia de que, de fato, o *bom* e o *mau* existem, que são independentes da percepção alheia e, que, portanto, não são relativos. O homem, desta forma, passa a enxergar a possibilidade de um julgamento objetivo de suas ações, sendo capaz de concluir quais delas são universalmente melhores ou piores, o que, no final das contas, acabará por determinar que tipo de homem ele mesmo será, de uma estirpe excelente, ou de baixo valor.

Chega-se, enfim, àquele que é o grande responsável por sistematizar o estudo da Ética de maneira propriamente científica, isto é, que visa propor os seus fundamentos de forma categórica e analítica. Diferente do observado em Platão, onde a intenção era a aproximação de uma proposição razoável acerca do tema em questão, agora o objetivo passa a ser a descoberta de um conhecimento científico.

Quando se fala de Aristóteles, a investigação acerca da Ética toma um aspecto ontológico. O problema passa a estar em saber o que determina a natureza humana, isto é, qual o conjunto de qualidades e atributos necessários ao reconhecimento da existência do homem enquanto tal e que, desta maneira, caracterizam suas potências e limitações:

> Estaríamos nós autorizados a supor que, enquanto o carpinteiro e o sapateiro têm determinadas funções ou ocupações, o ser humano como tal não tem uma sequer e

> não está, por natureza, destinado a desempenhar qualquer função? Não devemos nós, ao contrário, supor que, como o olho, a mão, o pé e cada um dos membros têm conspicuamente uma função própria, do mesmo modo o ser humano tem, igualmente, uma função que supera todas as funções de seus membros? (Aristóteles, 2014, p. 59, 1097b22–1098a3)

Descobrir a *função* do ser humano, em outras palavras, representa a descoberta daquilo que está impresso, *a priori*, na sua condição humana, isto é, do que está previamente determinado pela natureza e que é comum a todos os membros da espécie. Somente a partir deste conhecimento poder-se-ia estabelecer proposições acerca do que tornaria este mesmo homem um membro da espécie humana de estirpe superior ou inferior:

> Mesmo as plantas revelam-se partícipes da vida, enquanto buscamos a função peculiar do ser humano. Diante disso, devemos pôr de lado a vida do prisma da nutrição e do crescimento. A seguir, temos a vida sensitiva, porém esta, igualmente, parece ser compartilhada por cavalos, bois e todos os animais. Resta assim, a vida ativa da razão. (Aristóteles, 2014, p. 59, 1097b22–1098a3)

O filósofo traça um paralelo entre o homem e os outros seres vivos e descobre que, na verdade, todos possuem certos aspectos em comum. No entanto, conclui, também, que há, dentre estas qualidades, uma que diferencia o ser humano de todo o resto, uma que lhe é especialmente peculiar e que, portanto, é a grande responsável pela sua diferenciação perante o restante da natureza: a sua racionalidade.

A racionalidade, dentre outras coisas, envolve a capacidade de deliberar, isto é, de diante de uma série de possibilidades, poder refletir e selecionar acerca do caminho em que se deseja prosseguir baseado em algum critério. O homem, desta forma, por ser dotado da capacidade de escolher, passa se a enquadrar num contexto que não é aplicável aos outros animais. O animal não possuidor da faculdade da razão está determinado a ser como é, ou seja, não lhe é possível ser diferente daquilo que a sua natureza lhe prescreve e, assim, pode-se dizer que ele será integralmente o que deve ser, já que não pode ser de outro modo. O homem, por sua vez, tem esta faculdade que lhe torna distinto – sua racionalidade –, no entanto, diferente dos outros animais, não está determinado a usá-la, quer dizer, embora a racionalidade exista como potência, ela nem sempre se realiza como ato, e pode ficar adormecida durante grande parte do tempo. Neste momento – ou seja, quando a razão está em segundo plano –, o homem continua sendo o princípio ativo do seu movimento, uma vez que não pode agir fora da sua unidade de ser – ou da sua alma, como será tratado posteriormente –, todavia, passa a guiar-se não pela parte que lhe é peculiar e superior, mas por aquelas que o assemelham ao restante dos seres vivos. Neste momento, o homem *participa* menos da sua *humanidade* – isto é, do princípio formal que lhe diferencia – e, assim, é guiado por suas partes inferiores.

Ainda:

> Se, então, a função do ser humano é o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão ou não dissociativamente da razão, e se reconhecemos função de um indivíduo e de um bom indivíduo da mesma classe como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida à função, se assim for e se afirmamos que a função do ser humano é uma certa forma de viver constituída como o exercício das faculdades e atividades da alma em consonância com a razão e a função de um homem bom é executá-las bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando o é de acordo com sua própria excelência, nesse caso, se conclui que o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude, ou se houver mais de uma, em conformidade com a melhor e mais completa delas. (Aristóteles, 2014, pp. 59–60, 1098a5–1098b15)

Nesta passagem, Aristóteles, ao propor que a função de algo é o que determina a sua natureza e, tendo em vista que a *função* do homem é viver em consonância com as suas faculdades racionais, logo, conclui-se que o homem tanto é melhor quanto à sua capacidade de subordinar suas ações ao escrutínio da razão. E, ora, sendo a virtude aquilo que, por definição, aponta para o Bem – e, portanto, para o que é melhor e superior –, conclui-se, também, que a virtude é o ato racional por excelência. Quer dizer, o homem, sempre que se utilizar de suas faculdades racionais, buscando levá-las até as últimas consequências, acabará por se deparar, inevitavelmente, com o ato virtuoso, aquele que é sumamente bom e, portanto, superior a todo os demais.

Cabe destacar, ainda, que, para Aristóteles, a *ciência política* é aquela à qual todas as outras ciências humanas se subordinam, por se tratar da *ciência maior* que unifica a *pólis*. Desta forma, observa-se que a Ética se enquadra nesta categoria, já que se trata de uma ciência que se manifesta politicamente. Sendo assim, necessita da *pólis* para existir.

Ora, (1) se o homem só se realiza enquanto tal por meio da plena utilização das suas faculdades racionais; (2) se essas faculdades conduzem, inevitavelmente, à prática da Virtude; (3) se a Virtude é o objeto de investigação da Ética; e (4) se a Ética é uma Ciência Política; logo, conclui-se que o homem só alcança a sua humanidade enquanto membro integrante da *pólis*, isto é, que necessita deste ecossistema de convívio compartilhado para poder ser bom. A *pólis*, portanto, permite e cria as condições para que o homem atualize a sua potência de excelência.

Esclarecidos estes pontos acerca da Ética, é possível prosseguir para o seu aprofundamento na doutrina platônica, mais especificamente na obra que orienta este trabalho.

2.3 A REPÚBLICA

Feita a contextualização anterior, a intenção, agora, é aprofundar na obra platônica propriamente dita.

Em um primeiro momento, será exposta uma breve biografia de Platão, no intuito de colaborar, ainda mais, com a compreensão dos seus escritos. Em seguida, adentrar-se-á no diálogo que baliza este trabalho, com uma exposição geral acerca da temática da obra. Na sequência, será analisada a Teoria das Formas e a sua relação com a Alegoria da Caverna, presente na *República*. Posteriormente, discorrer-se-á acerca da tripartição da alma segundo a doutrina platônica e a sua relação com as classes componentes da cidade e, por último, acerca das formas de governo.

2.3.1 PLATÃO

Arístocles, mais conhecido como Platão, nasceu por volta de 428/427 a.C., em meio à Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), grande conflito ocorrido na região da Grécia entre a Liga de Delos, liderada por Atenas, e a Liga do Peloponeso, liderada por Esparta. Tratava-se de uma guerra que visava, sobretudo, à conquista da hegemonia da região, onde as duas mais influentes cidades-estado da época vieram a se enfrentar. Platão, desta forma, teve a oportunidade de observar, durante a sua juventude, tanto o processo de desfalecimento da democracia ateniense e a instituição do regime dos Trinta Tiranos, em 404 a.C., assim como o retorno da democracia em 403 a.C.

Platão vinha de uma família influente e teve uma boa formação. Desta forma, por conta de sua descendência aristocrática, provavelmente seguiria carreira política em Atenas. No entanto, tudo veio a mudar quando, por volta de 407 a.C., deparou-se com Sócrates, o qual havia sido herói da Guerra do Peloponeso e era reconhecido por sua grande sabedoria, causando um profundo impacto no jovem Platão.

A partir de então, Platão aproximou-se de Sócrates e assim permaneceu até o momento em que este foi julgado e condenado à morte pela democracia ateniense, em 399 a.C., acusado dos crimes de corrupção da juventude e de desrespeito aos deuses. Este fato teve grande repercussão na vida de Platão, o qual passou a desdenhar da possibilidade de que a democracia pudesse produzir algum tipo de justiça, e o levou a escrever o primeiro de seus diálogos, *Apologia de Sócrates*, em que narra o momento do julgamento de seu mestre.

Na década seguinte, Platão inicia, de fato, sua carreira como escritor, projetando, principalmente, nestas primeiras obras, as ideias que havia observado e apreendido diretamente de Sócrates. Nesta fase, é possível observar, em diálogos tais como *Críton*, *Eutífron*, *Íon* e *Laques*, uma proposta filosófica que, embora partisse da metodologia socrática, ainda era bastante rudimentar, vindo, por muitas vezes, a terminar em aporias, isto é, sem apresentar uma solução para o problema levantado.

Desiludido com a democracia ateniense, Platão resolve, em 388 a.C., dirigir-se à Siracusa, uma cidade a leste da ilha da Sicília, na Magna Grécia, com o intuito de tentar colocar em prática os conhecimentos filosóficos que vinha desenvolvendo. Nesta oportunidade, aproximou-se do tirano Dionísio I, na tentativa de influenciá-lo acerca da ideia do *rei-filósofo*, tese que viria a aprofundar, futuramente, na sua obra *A Repú-*

blica. No entanto, a relação entre os dois se tornou conturbada e Dionísio I mandou prender Platão, o qual foi vendido como escravo e, por sorte, comprado por um de seus discípulos, podendo, assim, retornar a Atenas.

De volta, Platão, em 387 a.C., fundou a Academia, instituição de ensino voltada para a filosofia, e, finalmente, deu efetiva tração à produção das suas obras.

Nesta nova fase, pode-se destacar aquilo que ficou conhecido como a "segunda navegação" (*deuteros plous*):

> A princípio, Platão tratou de uma problemática predominantemente ética (ético-político), movendo-se exatamente a partir da posição que pertencia a Sócrates. Em seguida, dá-se conta da necessidade de se recuperar as instâncias da filosofia da *physis*. Mas a recuperação dos elementos ontocosmológicos dos físicos é feito de modo profundamente original e, antes, mediante uma autêntica revolução do pensamento, que o próprio Platão chamou de "segunda navegação", a navegação que o levou à descoberta do suprassensível (do ser suprafísico). (Reale, 2022, p. 22)

Neste momento, Platão faz um movimento de afastamento dos filósofos naturalistas – os quais representavam a "primeira navegação" – e parte para uma investigação que visava ir para além das respostas que estes propuseram. A partir de então, a preocupação se torna a busca por conhecer as coisas em si mesmas e, para tanto, a investigação é transposta para o plano ontológico – e, portanto, metafísico. Ora, se o homem pode olhar para uma flor em particular e reconhecê-la como bela, assim como pode observar um gato e apreendê-lo como portador desta mesma qualidade, o que seria este "adorno" que, quando adicionado ao ente particular, torna-o cognoscível desta maneira? Para Platão, este seria o Belo em si mesmo, o qual é independente das suas manifestações particulares na experiência sensível. Além disso, se este Belo existe (já que se reconhece a sua manifestação por meio da beleza percebida nos entes) e, no entanto, não pode ser visto nem tocado – ou seja, está para além dos sentidos – então deve haver, necessariamente, uma espécie de "outra realidade" que abarca a sua existência. Começa-se, assim, a dar-se os primeiros passos no estudo da Metafísica, os quais, dentro da perspectiva platônica, conduzirão à formulação da Teoria das Ideias.

Cabe ressaltar, ainda, que o próprio Platão, na sua famosa *Carta* VII, deixou claro que nem toda a sua filosofia foi exposta em seus escritos. Segundo o filósofo, as partes mais importantes foram deixadas para o ensinamento oral, nas suas doutrinas não-escritas, as chamadas *ágrapha dógmata*, as quais só chegaram à posteridade por meio de uma tradição indireta:

> Atualmente, muitos dão como certa a existência de duas tradições comunicativas em Platão: uma "direta" (extraída dos seus famosos diálogos e cartas) e outra "indireta", fixada por alguns de seus discípulos e por filósofos posteriores. Entretanto, diversamente do que parece ocorrer com praticamente todos os outros pensadores antigos, cujas filosofias foram exteriormente registradas (registradas por outros

> pensadores), a "tradição indireta" de Platão não é apenas um compilado doxográfico cujo objetivo é tratar exclusivamente de conteúdos já postos nos seus textos: trata-se, também, de um catálogo de testemunhos e comentários sobre uma doutrina reservada a lições orais – às quais Aristóteles se refere como as "doutrinas não-escritas" (*ágrapha dógmata*) –, supostamente discutida e aperfeiçoada por Platão e seus discípulos no interior da Academia e não registrada nos seus textos. (Xavier, 2022, p. 16)

Esclarecidos tais pontos acerca da *persona* do autor que dá o fundamento teórico desta análise, é possível aprofundar naquela que é consensualmente considerada a sua obra-prima, o diálogo A *República*.

2.3.2 POLITEIA

Adentrando, especificamente, na obra que dá sustentação a este trabalho, cabe, num primeiro momento, a exposição geral da intenção do seu autor.

A *República*, assim como os outros diálogos platônicos, visa, através do processo dialético promovido pelo seu protagonista, Sócrates, aproximar-se da definição de um conceito enquanto tal, isto é, busca, por meio do diálogo, conhecer – o quanto for possível – as proposições universais que residem na multiplicidade dos entes particulares que são reconhecidos como de mesma natureza. Quer dizer, o que, de fato, interessa, a título de conclusão, é estabelecer uma definição que caracterize e delimite aquilo que a coisa investigada deve ser. E neste caso, tratar-se-á de uma investigação acerca do conceito de Justiça.

A obra inicia com o levantamento de diversas opiniões acerca desta virtude, e Sócrates, através do seu método de perguntas e respostas, mantém-se refutando-as uma a uma, demonstrando as suas fragilidades e contradições. Sócrates, no entanto, reconhece a dificuldade de se definir um termo de tão alta complexidade e observa o seguinte:

> A investigação que estamos empreendendo não é fácil, exigindo uma visão aguda. Assim, posto que não somos indivíduos sagazes, penso que deveríamos adotar o método de investigação que empregaríamos se, na falta de visão aguda, nos fosse dito para ler pequenas letras à distância e, então, percebêssemos que as mesmas letras existiam em outra parte em maior tamanho e sobre uma superfície maior. (Platão, 2019, p. 96, 368c–d)

Desta forma, propõe uma solução:

> Não dizemos que existe a justiça de um homem e também aquela de um Estado inteiro? "Certamente." E um Estado é maior do que um homem? "É maior." Então, talvez haja mais justiça na coisa maior e nesse seja mais fácil descobrir o que é. Desse modo, se tiver teu assentimento, descubramos primeiramente o que é ela numa cidade ou Estado, depois do que a procuraremos no indivíduo, observando as formas nas quais o menor é análogo ao maior. (Platão, 2019, p. 96, 368e–369a)

Nessa passagem, observa-se que, tendo em vista a dificuldade de se realizar uma investigação acerca da Justiça presente em um só homem, Sócrates propõe uma estratégia em que, partindo da premissa de que esta virtude é uma só e, portanto, é essencialmente igual em todas as suas manifestações, seria mais fácil analisá-la em um contexto onde a sua percepção se desse em maiores proporções e, por isto, sugere que este processo seja feito através de um estudo acerca da cidade:

> Se, portanto, "eu disse", pudéssemos observar a geração ou formação de um Estado em teoria, não veríamos também a geração de sua justiça, bem como a de sua injustiça? (Platão, 2019, p. 97, 369a)

É neste momento em que se estabelece a relação da obra com a investigação acerca da geração da cidade ideal. Isto é, o diálogo não surge como um tratado político de modificação da ordem social, a relação da *República* com a elaboração de um modelo de cidade é, por assim dizer, metodológica.

Todavia, esta consideração não diminui o valor daquilo que é retratado na estruturação desta cidade. O que, no entanto, é importante ressaltar desde o princípio é que a cidade não existe isoladamente enquanto tal, isto é, não há um conceito de *pólis* separado das partes que a constituem, ou seja, dos seus integrantes ou cidadãos. A existência da *pólis* demanda uma concentração de homens vivendo em coletividade. Sem homem, não há *pólis*, e, portanto, a natureza desta está diretamente condicionada pela natureza daquele. A *pólis* será, de acordo com esta perspectiva, a imagem dos indivíduos que a compõem.

Desta forma, falar da *pólis* é falar do homem, e vice-versa. E, assim, quando se inicia esta construção imaginária da cidade ideal, o que se faz, em última análise, é discorrer acerca da natureza ideal deste mesmo homem.

Ora, cabe ressaltar, ainda, que, para Platão, há o elemento que dá a unidade do *ser* ao homem. Quer dizer, é perceptível que o homem é constituído de partes dessemelhantes entre si. A evidência disto se encontra quando, por exemplo, tem-se a vontade de fazer algo, mas decide-se por fazer outro. A vontade e o elemento deliberativo observados neste caso fazem parte do mesmo indivíduo, no entanto, apontam para direções opostas. Por exemplo, um homem pode estar sentindo o desejo de comer um chocolate, no entanto, lembrar-se de que está seguindo uma dieta nutricional e, portanto, tomar a decisão de não consumir este alimento. Essa decisão não anula o desejo anterior, só o coloca sob o domínio de um critério a ser seguido. A mesma coisa pode ser percebida quando, após receber uma ofensa, um homem se torna irado, sente-se impelido a agredir o seu interlocutor e, mesmo assim, decide não fazê-lo.

Nestes dois exemplos, é possível perceber que uma faculdade racional se impõe em ambas as situações. No primeiro caso, uma parte apetitiva daquele homem – ou parte que deseja – queria comer o chocolate; e, no segundo, uma parte irascível queria partir para a violência. Nesta breve análise, constata-se, de antemão, a existência

de três partes componentes do indivíduo, as quais serão devidamente analisadas mais à frente. O que interessa, agora, é a seguinte reflexão: ora, se o homem é composto de partes, mas nem por isso deixa, por algum momento, de ser o mesmo homem, deve haver algum elemento, como comentado acima, que lhe dá unidade, que unifica o seu ser, isto é, que integra todas estas partes e o constitui como um. Para Platão, este elemento é a sua alma, a qual pode ser sinteticamente definida como "um conglomerado de tendências diversas mais ou menos coordenadas por um princípio comum" (Consentino, 2008).

Em suma, pode-se dizer que o homem se torna aquilo que se projeta a partir das partes da sua alma. É ela que, de acordo com a maior ou menor participação de cada uma destas partes, determinará cada tipo de homem.

Concluímos, anteriormente, que a cidade *é* de acordo com os homens que a integram, e esses *são* de acordo com as suas almas. É razoável afirmar, portanto, que a *pólis*, sendo exatamente um agrupamento de almas, se manifestará conforme a natureza destas. Sendo assim, falar da cidade, em última instância, é falar da alma humana, e nessa estruturação da cidade ideal, inevitavelmente, expor-se-á, também, a alma ideal.

2.3.3 A ALEGORIA DA CAVERNA E A TEORIA DAS FORMAS

Em linhas gerais, para buscar entender a obra platônica, é preciso compreender aquela que é a espinha dorsal de toda a sua filosofia, a teoria que trespassa praticamente todos os seus diálogos e que atinge o seu ponto alto de esclarecimento na *República*. Trata-se, pois, da Teoria das Formas ou Teoria das Ideias.

Platão, por diversas vezes em suas obras, tinha o costume de se utilizar de alegorias para desenvolver temas que envolviam alta abstração e, desta forma, buscava apresentar ao leitor, por meio desta linguagem simbólica, seus conceitos filosóficos mais fundamentais. Desta forma, no início do Livro Sétimo da *República*, utilizando-se deste recurso, o autor inicia a exposição daquela que ficou conhecida como a *Alegoria da Caverna*:

> [...] 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 pernas e pescoços sob 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. (Platão, 2019, p. 323, 514a–b)

E prossegue:

> 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, confeccionadas de pedra, madeira e todo material. E, como seria de se supor, alguns desses carregadores conversam, ao passo que outros estão calados. (Platão, 2019, p. 323, 514c–515a)

Desta forma, Platão pinta a fotografia espacial da Alegoria da Caverna. Tratam-se de prisioneiros, os quais estão impedidos de movimentar suas cabeças, observando uma parede à sua frente. À retaguarda destes prisioneiros, existem outros homens que, utilizando-se da luz de uma fogueira, projetam sombras de diversos artefatos nesta parede, ao mesmo tempo em que conversam e/ou emitem certos sons.

Em seguida, ainda:

> 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 da caverna à frente deles?
>
> [...]
>
> Por conseguinte, os prisioneiros acreditariam cabalmente que o *real* não seria nada mais senão as sombras desses artefatos. (Platão, 2019, p. 324, 515a–c)

Ora, o que se apreende destas primeiras passagens é que os prisioneiros, não conhecendo nada além destas sombras e dos ecos que se propagam pela caverna, tenderiam a acreditar que aquilo que os cercava abarcava toda a realidade possível. Observa-se, desta forma, que os sentidos – neste caso, a visão e a audição –, não são suficientes para a contemplação da verdade enquanto tal, ou seja, a assimilação daquilo que é percebido sensivelmente não fornece informações suficientes para que se possa chegar a uma conclusão confiável. Levando esta ideia às últimas consequências, pode-se concluir que o mundo sensível – ou mundo dos sentidos –, que é aquele onde o homem está imerso em sua experiência material, não contempla as informações completas sobre *aquilo que é*; em alguns casos, poderá até estar de acordo com a verdade, mas não será capaz de fornecer mais do que uma *opinião verdadeira*, uma vez que sempre lhe escapará algum elemento que ratifique qualquer asserção.

Platão prossegue:

> 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 e caminhar e – erguendo o olhar – fitar a luz, experimentaria dor devido à ofuscação da vista e ficaria incapacitado para ver as coisas cujas sombras vira antes. O que achas que ele diria se lhe fosse dito que o que vira antes era tudo uma tolice, mas que agora, estando ele mais próximo da realidade e voltado para as coisas mais reais, ele vê mais corretamente? (Platão, 2019, p. 324, 515d)

Nesta passagem, fica clara a intenção do autor em demonstrar que o processo de libertação do prisioneiro envolve um esforço intelectual para sair do mundo da opinião, isto é, do mundo que envolve a percepção individual humana – como é feito quando este observa as sombras na parede da caverna –, para a contemplação das coisas em si mesmas. Trata-se de um movimento de abandono da subjetividade do sujeito para a objetividade do Ser.

O prisioneiro, ao se libertar das correntes, passa a perceber a causa daquilo que era apreendido anteriormente na parede e, assim, se dá conta de que a sombra não era causa de si mesma, mas só se manifestava de acordo com aquilo que era projetado à retaguarda. Sendo assim, para que existisse sombra – ou percepção sensível –, deveria haver, anteriormente, o objeto que seria exposto à luz.

Em suma, compreende-se desta alegoria que o homem pende, naturalmente, para uma sobrevalorização dos sentidos, uma vez que, por se tratar de informação que é imediatamente apreendida e que necessita de pouco processamento, pode levar à crença de que envolve a realidade como um todo. No entanto, a percepção sensorial diz respeito àquele que a sente, não à coisa que é sentida, e esta opinião jamais poderá constituir um conhecimento. Embora a informação captada seja, sem dúvidas, a porta de entrada para a elaboração deste conhecimento – tendo em vista que tudo o que o homem percebe no mundo, assim o faz por meio dos seus sentidos –, essa deve ser submetida, ainda, a uma outra etapa, onde passará pelo escrutínio do aparato racional e intelectivo deste mesmo homem.

Em seguida, tendo recebido a informação do ambiente que o cerca, o homem é capaz de realizar um esforço cognitivo, por meio de sua inteligência, no intuito de conhecer a coisa em si mesma, isto é, de conhecer aquilo que é essencial no que foi percebido, de inteligir a universalidade presente na individualidade. Quando este exercício é realizado, esse indivíduo se dá conta de que existe uma essência que é peculiar àquilo que está sendo apreendido individualmente e que contempla todos os outros entes desta mesma natureza. O conjunto destes atributos universais dos quais *participa* o objeto particular observado e que se aplicam a todos os outros entes que também são percebidos como de mesma natureza representam aquilo que Platão considera como a sua Forma ideal. Quer dizer, segundo esta perspectiva, para que um objeto possa se manifestar individual e sensivelmente – ou seja, no *mundo sensível* –, deve, antes, haver as condições necessárias que possibilitam a sua existência e que permitem que, em última análise, este algo seja uma coisa e não outra. Ou seja, o ente individual sensível participa desta forma ideal, a qual habita no *mundo inteligível* – ou fora da caverna.

Indo adiante, conclui-se que toda a realidade sensível está, em última instância, participando desta realidade inteligível, a qual abarca todas as Formas ideias daquilo que é passível de vir-a-ser, sem jamais poder contemplá-la por completo, uma vez

que, enquanto o sensível está em constante movimento – devido à sua natureza não permanente, sujeita ao devir –, o inteligível é, fundamentalmente, eterno e imutável.

A importância do entendimento da Alegoria da Caverna – e, consequentemente, da Teoria das Formas – para este trabalho reside no fato de que esta pode ser compreendida como um compilado da visão epistemológica platônica e, assim, é por meio dela que se torna possível entender como este filósofo enxergava a possibilidade do conhecimento.

Em uma primeira camada, encontram-se as representações ou cópias daquilo que existe fisicamente – quando se tira uma foto ou se desenha algo, por exemplo –, e os próprios entes sensíveis, isto é, que podem ser captados pelos sentidos e que são passíveis de serem representados imageticamente. Neste nível, o homem não é capaz de produzir algo além de uma opinião acerca daquilo que está ao seu redor. Quer dizer, embora perceba e processe estas informações do ambiente, pelo fato destas repousarem em algo que está em constante movimento – ou transformação –, torna-se difícil a produção de asserções que guardem em si alguma confiabilidade, uma vez que este ente unitário percebido, a cada momento que passa, já é diferente do que era no momento anterior. Para se poder afirmar que algo é aquilo que é ou que deixou de ser algo, deve-se poder se basear em uma informação imutável do que é este algo, assim como do que ele não é. Tudo isso para que esta afirmação possa ser sempre igual a si mesma, representando, no final da contas, a própria definição conhecimento, o qual passa a manifestar na camada seguinte.

Neste próximo nível, o homem avança para além das suas percepções sensoriais e, através do uso das suas faculdades racionais, passa a inteligir a natureza do ente que se revela onticamente. Este é o momento em que esse homem "sai da caverna" e passa a contemplar as Formas enquanto tais, estas que representam as possibilidades inteligíveis daquilo passível de *vir a ser*. É nesta hora em que o homem passar a "enxergar" as características *essenciais* que unem todos os entes de mesma natureza, características, estas, que são atemporais e "a-espaciais" e, portanto, não estão sujeitas ao devir, à transformação e, assim, à destruição. Ou seja, passa-se a ter a posse de uma informação que é universal, imutável e eterna, sempre idêntica a si mesma; vivencia-se, desta forma, a experiência da verdade com a contemplação do próprio conhecimento.

Tudo isto é relevante pois dá respaldo ao debate que se faz acerca da Ética no diálogo da *República*. É justamente pelo fato da existência do conhecimento que o debate que se faz acerca da virtude não pode levar à conclusões relativistas.

O ato virtuoso, evidentemente, se manifesta na esfera sensível e, da mesma forma como foi exposto acima, possui a sua Forma ideal que o define e o delimita. Quando vem a ser onticamente no sensível, assim como todas as coisas mais, manifesta-se *participando* desta Forma – a qual, como já foi demonstrado, é universal, imutável e eterna. Sendo assim, tanto a forma inteligível da virtude como a apreensão correta de

alguma conduta classificada como tal – no mundo sensível – não estão sujeitos à impermanência da opinião. A virtude é a Forma do ato virtuoso, e aquilo que se percebe individualmente, em última análise, é ou não é virtude, de maneira que esta conclusão só pode ser alcançada pelo homem por meio do emprego das suas faculdades racionais e intelectivas. Em outras palavras, por meio do seu movimento ascensional em direção à "saída da caverna".

Este raciocínio serve para demonstrar que quando se discorre acerca da Ética das Virtudes na *pólis* ideal, busca-se a produção de algo que se afaste da opinião sensível e que esteja de acordo com o seu aspecto inteligível, que tem valor de verdade e que, portanto, representa o genuíno conhecimento.

2.3.4 AS CLASSES DA CIDADE, A TRIPARTIÇÃO DA ALMA E AS SUAS VIRTUDES

No capítulo anterior, foi apresentado aquele que é considerado o eixo fundamental da doutrina platônica, a *Teoria das Ideias*, a qual perpassa, explícita ou implicitamente, em maior ou menor grau, por toda a sua obra. Por meio desta Teoria, Platão buscou, em última análise, apresentar uma solução que iluminasse e descrevesse a tensão existente (1) entre a unidade e a multiplicidade, (2) entre o repouso e movimento, (3) entre o essencial e o acidental e, finalmente, (4) entre o ser e o não-ser.

Olhando para o mundo, o filósofo percebe que os diversos entes, mesmo existindo, cada um deles, individualmente, ainda assim são capazes de serem classificados como participantes de uma mesma natureza, isto é, a partir da observação da multiplicidade dos objetos pertencentes a uma mesma classe, capta que há uma essência que lhes dá unidade e que garante o seu reconhecimento como determinada coisa e não outra. Por exemplo, ao se reunir um conjunto de gatos, embora trate-se de entes distintos – ou múltiplos –, todos podem, em última instância, ser percebidos como "gato". Isto é, há algo presente em todos eles que lhes dá alguma unidade (1). Além disso, percebe, também, que a realidade está submetida a um constante movimento, que o devir não cessa nunca de vir a ser e que, assim, tudo que há está sempre se tornando, em alguma medida, algo novo com relação ao que era no instante anterior. No entanto, embora o movimento não pare, os entes, a cada momento, ainda podem ser percebidos como aquilo que são, isto é, não mudam completamente, uma vez que, se fosse o caso, esta mudança não seria nem mesmo cognoscível. Ou seja, observa-se que, em meio ao constante fluxo do devir, há um elemento de permanência que se sustenta nos entes, garantindo o seu reconhecimento como ente individual concreto que se apresenta de uma determinada forma na realidade (2).

Platão também sinaliza que, em meio aos entes individuais, há certas características que lhes são próprias e necessárias para que estes mesmos entes sejam classificados de determinada forma. Quer dizer, em uma lógica semelhante à apresentada na interação unidade-multiplicidade, neste momento, apreende-se a existência de certos requisitos que compõem e determinam esta noção de unidade. Tratam-se dos ele-

mentos essenciais que perpassam a multiplicidade dos entes compreendidos como de mesma forma, que terminam por estabelecer, de fato, aquilo que a coisa é. Estas propriedades essenciais se apresentam, nos entes individuais, sempre acompanhadas de outros elementos acidentais, os quais são os responsáveis por permitir a diferenciação entre os objetos, mas que, em última análise, não são determinantes para que esses sejam apreendidos como de determinada forma (3).

Por fim, a tensão entre ser e não-ser se apresenta no fato de que, embora o ente individual concreto seja caracterizado como de determinada forma, não representa integralmente aquilo que é, mas somente participa deste seu modelo arquetípico. Quer dizer, é compreendido e, inclusive, chamado metonimicamente de acordo com a sua forma, mas apenas por conveniência, uma vez que não é esta tomada em si mesma, já que este objeto, assim como todos os outros que lhe são semelhantes, só vem a ser como seu participante. Ou seja, é como se este ente *fosse* e *não fosse* ao mesmo tempo, já que participa e é aquilo que é, mas não por completo e apenas por um tempo determinado, pois logo se dissolve no devir (4).

A solução para todas essas reflexões levantadas acima são as estruturas "habitantes" do *mundo inteligível* platônico: as Ideias (ou Formas) eternas. Estas, para Platão, são a evidência de que os entes individuais concretos não guardam em si as possibilidades que os condicionam, isto é, de que estes entes só vêm a ser como são porque respeitam os esquemas *eidéticos* que os sustentam. Deduz-se, portanto, que os esquemas universais que garantem as manifestações particulares no *mundo sensível* existem, antes de mais nada, em si mesmos e, sendo assim, guardam em si as propriedades daquilo que são. Sendo assim, fica impossibilitada qualquer tentativa de interpretação relativista acerca destas formas, uma vez que estas já estão determinadas por uma natureza *a priori*, isto é, que existe anterior e independentemente da maneira como o ente que dela participa se manifesta e é percebido sensivelmente. O ente individual, desta forma, *é* de acordo com o esquema que o condiciona e nada mais, cabendo ao observador ser capaz de captar, por meio de sua inteligência, aquilo que verdadeiramente se apresenta.

Em suma, depreende-se que tudo que *há* possui uma certa natureza que lhe é própria e que está condicionada pelo seu esquema universal que o torna possível. Ao homem resta, para que possa conhecer, buscar a contemplação – por meio de um esforço cognitivo – desta natureza universal e inteligível que subsiste na multiplicidade sensível.

A compreensão destes desdobramentos é de suma importância, uma vez que estão diretamente relacionados com a elaboração da proposta da cidade *ideal* que se fará na *República*. Como o próprio nome já aponta, a cidade que se apresenta nesta obra se enquadra na categoria das ideias, do imaterial ou transcendente, não se tratando, portanto, de um tratado de organização política que visa à sua implementação. Esta cidade se apresenta como um princípio, um modelo, um paradigma, algo

que pode ser usado como referência para as comunidades políticas existentes, mas que, assim como a Forma inteligível das demais coisas, não poderá, jamais, se materializar na sua completude, mas apenas em esquemas de maior ou menor participação:

> Não obstante, sua sociedade ideal [de Platão] serviria de modelo e de termo de comparação para avaliar as condições concretas da sociedade real. Uma vez tendo em mira um modelo de perfeição, seria possível medir o estado de saúde ou doença de uma determinada comunidade a partir da sua proximidade ou afastamento do mesmo, e quem sabe prescrever-lhe um remédio. De fato, à medida que se lê o livro [*A República*], chama a atenção quão pouco Sócrates, o protagonista, se ocupa de questões normativas e institucionais. Sua preocupação era estabelecer os princípios fundamentais que devem sustentar e guiar uma sociedade humana como um todo. (Consentino, 2008)

Deve-se ressaltar, ainda, que Platão parte da premissa de que a cidade, mesmo tomada como una, é, não obstante, composta por partes, as quais, em última análise, determinam a sua natureza. Estas partes são, nada menos, que os indivíduos que a compõem. Esses, por suas vezes, são compostos de corpo e alma. O primeiro tomado como a estrutura rígida, sensível, material, que age na realidade, na *physis*; a segunda entendida como o princípio motor deste movimento.

Compreende-se, assim, que a natureza da cidade está condicionada à natureza dos seus cidadãos, e estes estão condicionados à natureza de suas almas. Desta forma, evidencia-se, para Platão, uma relação isomórfica entre alma e cidade e, portanto, quando se discorre acerca de uma, naturalmente, fala-se, também, da outra.

Traçada esta condição, o filósofo grego, para buscar conhecer a alma humana, a qual é invisível, imaterial e, portanto, de difícil abordagem, resolve adotar uma estratégia que visa à análise da cidade, esperando, ao se estabelecer as suas bases, deparar-se com as bases da primeira. É dentro deste contexto que se inicia, na *República*, a investigação acerca da estrutura da cidade ideal.

A configuração desta cidade, portanto, não representa uma idealização da mente do filósofo, mas um esforço investigativo para se descobrir a estrutura formal perfeita de organização política, a qual não passará de uma projeção, em larga escala, da alma humana harmoniosamente ordenada. Ou seja, a imagem da cidade que vai sendo pintada na *República* não deve ser vista como fruto de uma ideologia ou visão de mundo específica – o que, naturalmente, a aproximaria da chamada *doxa*, ou opinião –, que tem a proposta de modificar a realidade, mas, ao contrário, é resultado de um exercício filosófico que busca conhecer a coisa tal como ela se apresenta – ou seja, que busca a *episteme*.

Esse entendimento é de extrema importância, pois, ao elencar as classes da cidade, Platão está olhando para a realidade e tentando compreendê-la, e não olhando para dentro de si e elaborando aquilo que melhor se conformaria às suas supostas crenças pessoais.

O mesmo vale para a análise das virtudes que serão elencadas como próprias de cada uma das classes da cidade. Parte-se da premissa de que estas virtudes existem em si mesmas como formas ideais e, portanto, podem ser conhecidas. Não se trata de uma tentativa de se propor aquilo que seria supostamente bom para o homem da *pólis*, mas sim de se alcançar um conhecimento daquilo que é próprio da natureza humana e que, implacavelmente, enobrece-a. Conhecendo a definição universal das virtudes, o homem se torna capaz de praticar o ato virtuoso, isto é, aquele que participa – no mundo sensível – da forma eterna da sua virtude correspondente – a qual "habita" no mundo inteligível.

Sendo assim, deve-se compreender que esta construção platônica tem a intenção de se assentar em termos absolutos – ou seja, não relativos –, os quais, evidentemente, embora passíveis de receberem críticas, não se enquadram como uma apresentação propositiva, mas de caráter descritivo.

Na gênese da cidade, Platão expõe o seguinte acerca da primeira classe:

> "Penso que um Estado passa a existir porque nenhum de nós é autossuficiente, todos precisam de muitas coisas. Pensas que a criação de um Estado esteja fundada em qualquer outro princípio?" "Não." "E porque as pessoas precisam de muitas coisas e porque uma pessoa recorre a uma segunda devido a uma necessidade e a uma terceira devido a uma outra necessidade, muitas pessoas se reúnem num único lugar como parceiros e colaboradores. E a essa moradia para a vida em comum dá-se o nome de cidade ou Estado, não é assim?" "É" "E se partilham coisas entre si, dando e recebendo, o fazem porque cada um acredita que isso é melhor para si mesmo." "Certamente." "Então", eu disse, "criemos um Estado em teoria a partir do princípio. Seu efetivo criador, como parece, será nossas necessidades." "Obviamente." "Acredito que nossa primeira e maior necessidade será prover alimento a fim de preservar a vida." "Com toda certeza." "A segunda necessidade será abrigo e a terceira roupas e coisas similares." "Está correto." "Como, então, um Estado será capaz de prover tudo isso? Não será necessário que uma pessoa seja agricultor, uma outra, construtor, e uma terceira tecelão? E não devemos acrescentar o sapateiro e alguém mais que se ocupe dos cuidados do corpo?" "Decerto." (Platão, 2019, pp. 97–98, 369b–d)

Ou seja, a cidade começa a se organizar porque os homens enxergam, de maneira utilitária, que possuem mais chances de sobrevivência quando estão reunidos, uma vez que podem cooperar entre si por meio de uma divisão do trabalho.

Observa-se, portanto, que esta primeira classe surge com o propósito de atender a um instinto primitivo de sobrevivência, garantindo as condições básicas para que o homem possa, então, passar a se ocupar de outras atividades, por assim dizer, fisiologicamente não essenciais.

Analogamente, o mesmo se aplica à alma humana. Esta classe se refere à parte da alma que diz respeito às demandas físicas necessárias para que o homem possa existir, as quais residem nas peculiaridades que são próprias do corpo. Com efeito,

tratam-se das necessidades referentes à nutrição, ao sono e ao sexo (como atividade reprodutiva). Sendo assim, a esta parte da alma é atribuída a qualidade de ser *concupiscente* ou *apetitiva*.

Sem a efetiva contemplação destes três fatores, a existência do homem se torna ontologicamente impossível, uma vez que, estando essencialmente relacionados à sua própria natureza, não pode deles se separar. Sem o alimento e sem o sono, o homem padece; sem a atividade reprodutiva, o homem nem mesmo vem a ser:

> A primeira destas categorias corresponde à condição fundamental do homem de ser vivo. Como tal, junto com todos os outros seres vivos, ele é impulsionado por um poderoso instinto natural tanto para a conservação de sua própria vida quanto para a conservação da vida de sua espécie. O primeiro diz-se *instinto de sobrevivência*, o qual é subjetivamente experimentado com um *desejo por comida*. O segundo, que o induz à distribuição e perpetuação de seus genes, é denominado *instinto de reprodução* e é subjetivamente experimentado como um *desejo por sexo*. Estes dois são os desejos mais manifestamente comuns e imediatos não só para os animais, mas para todos os seres humanos. (Consentino, 2008)

Sendo assim, fica claro que a virtude própria desta classe de artesãos e agricultores – assim como desta parte da alma – deve envolver uma capacidade de se estabelecer uma justa dosagem na satisfação destas necessidades expostas acima. Quer dizer, se estas faltam ao homem, como já foi dito, este cessa de existir; no entanto, o usufruto desmedido destes bens necessários à subsistência também lhe é prejudicial, causando-lhe prejuízos de ordem fisiológica, assim como tornando-o refém dos seus desejos mais imediatos e animalescos, impedindo o seu acesso aos bens mais elevados. Trata-se, assim, da virtude da *Moderação*, a qual, "com efeito, parece ser a virtude das partes irracionais", que constitui "a mediania no que respeita aos prazeres", com o "desregramento aparecendo na mesma esfera" (Aristóteles, 2014). Ainda:

> A moderação e o desregramento têm a ver, portanto, com os prazeres que o ser humano compartilha com os outros animais e que consequentemente se afiguram vis e animalescos. São aqueles do tato e do paladar. Mas mesmo o paladar parece ser de pouca importância, se é que tem algum no que diz respeito à moderação; com efeito, o paladar tem a ver com a distinção de sabores, como é feita pelos experimentadores de vinhos e cozinheiros que introduzem os temperos ao preparar pratos saborosos; mas não é disso que extraem prazer, ou, para todos os efeitos, não é esse o caso do desregrado; é realmente o fruir do objeto que é prazeroso, o que invariavelmente é exclusivo do tato, igualmente no comer e no beber e naquilo que é classificado como os prazeres do sexo.
>
> [...]
>
> A conclusão é que o sentido ao qual o desregramento está vinculado é o mais comum dos sentidos. E parece haver boas razões para a má reputação de que é objeto, porque diz respeito a nós não como seres humanos, mas como animais. Assim, go-

> zar esses prazeres e preferi-los revelam nosso lado animalesco. (Aristóteles, 2014, pp. 136–137, 1118a20–1119a5)

Desse modo, observa-se que para que a classe de artesãos e agricultores esteja harmoniosamente inserida na *pólis*, há a necessidade de que seus integrantes estejam conformados à virtude da Moderação, sendo capazes de dosar com prudência a fruição dos bens inerentes à subsistência corporal.

Avançando na estruturação da cidade ideal, Platão enxerga a necessidade de uma classe que esteja especialmente responsável por fornecer a segurança da comunidade. Esta classe será inicialmente batizada como a dos *guardiões*, mas, em seguida, será corrigida para *auxiliares dos guardiões*, uma vez que os primeiros serão encarados, mais adiante, como os próprios *governantes*:

> "Não afirmaremos, por enquanto," eu disse, "se os efeitos da guerra são maus ou bons, mas apenas que descobrimos também a origem da guerra. Essa origem são aqueles mesmos desejos que são, na sua maioria, responsáveis pelas coisas más que sucedem aos Estados e aos indivíduos que neles se encontram." "Com certeza." "Por via de consequência, meu amigo, o Estado terá de sofrer uma ampliação adicional e não precisamente por um pequeno contingente de pessoas, mas pelo número de integrantes de um exército inteiro, o qual combaterá os invasores na defesa de toda a riqueza do Estado e de todas as demais coisas que mencionamos." "E os próprios cidadãos não bastariam para essa tarefa?", ele disse. "Não bastariam se o consenso atingido por nós quando principiamos a formar nosso Estado continuar válido, pois por certo concordamos – bem o lembras – que é impossível a uma só pessoa praticar bem muitas artes ou profissões." "O que dizes é verdade." "Não achas que a luta na guerra é um ofício ou profissão?" "Claro que acho." (Platão, 2019, pp. 105–106, 373e–374b)

Entendido o porquê da necessidade da existência da classe dos auxiliares dos guardiões, torna-se evidente que a virtude que lhe é própria deva envolver necessariamente a capacidade de enfrentar fisicamente as adversidades que se apresentem:

> "Julgas", eu disse, "que, no que tange à guarda, haveria alguma diferença entre o jovem cão de boa raça e um jovem de boa família?" "O que queres dizer?" "Bem, um e outro precisam de percepção aguda, velocidade para apanhar o que avistam e força se for necessário lutar contra aquilo que capturaram." "De fato, um e outro necessitam todas essas coisas." "E ambos têm de ser corajosos se realmente for para lutarem bem?" "É claro." "E será corajoso um cavalo, um cão ou qualquer outro animal se não for dotado de animosidade? Ou não notaste quão invencível e imbatível é a animosidade, a ponto de sua presença tornar toda a alma sem temor e inconquistável?" (Platão, 2019, p. 108, 375a–b)

Observa-se, portanto, que a virtude da *Coragem* é indissociável da animosidade, isto é, da disposição e ousadia diante do perigo. No entanto, esta capacidade, tomada isoladamente, pode ser perigosa para a constituição da própria *pólis*, uma vez que, quando invocada sem a devida orientação moral, pode vir a se tornar um tipo de bru-

talidade. Desta forma, enxerga-se a necessidade de moderar o temperamento dos auxiliares com alguma brandura, que permitirá que os integrantes desta classe direcionem a sua agressividade para os alvos corretos nas situações corretas:

> "Mas se possuírem naturezas tais, Gláucon, não será o caso de serem selvagens entre si e com o resto dos cidadãos?" "Por Zeus! Será difícil para eles não serem assim." "E, no entanto, certamente terão de ser brandos com seus conterrâneos e duros e cruéis com o inimigo. Se não o forem, sequer aguardarão a chegada do inimigo para que esse destrua o Estado, se antecipando eles mesmos em serem seus destruidores." "É verdade." (Platão, 2019, p. 108, 375b–c)

O auxiliar, portanto, deve possuir a capacidade de discernir entre aqueles que devem ser defendidos e aqueles que devem ser atacados. O recurso que permite o correto discernimento entre as coisas é, exatamente, o conhecimento. Sendo assim, estes auxiliares, para serem completos, devem, também, encerrar em si, algum amor à sabedoria:

> "Quando um cão vê alguém que não conhece, se enraivece antes de se tornar vítima de qualquer mal. Mas quando conhece a pessoa, ele lhe dá boas-vindas, mesmo que jamais tenha recebido alguma coisa boa dessa pessoa. Nunca te surpreendeste com isso?" "Certamente nunca prestei atenção nisso, embora que seja óbvio que é esse o comportamento de um cão." "Mas certamente trata-se de um traço refinado de sua natureza emocional e mostra um verdadeiro filósofo." "Em que sentido?" "No sentido de que distingue em tudo e em todos os indivíduos que vê um amigo ou um inimigo com o único fundamento de conhecer o primeiro e não conhecer o segundo. Como negar o amor ao conhecimento a uma criatura que define o que lhe é familiar e amigável e o que lhe é estranho e hostil de acordo com conhecimento e ignorância?" "Não há como negar." "Mas certamente o amante do conhecimento e o amante da sabedoria são os mesmos?" "Com efeito, os mesmos." "Assim sendo, será que podemos confiantemente supor, no caso de um ser humano, também, que se for para ele ser brando com os seus e com quem conhece terá de ser naturalmente amante da sabedoria e amante do conhecimento?" "Podemos." "Amor à sabedoria, animosidade, velocidade e força devem, portanto, para nós estar combinados na natureza de qualquer um que esteja destinado a ser um bom e autêntico guardião de nosso Estado." (Platão, 2019, pp. 109–110, 376a–c)

Desta forma, o auxiliar deve ser, em alguma medida, filósofo, sendo este entendido como um legítimo amante da sabedoria.

Isto posto, Platão propõe, em seguida, o método pedagógico que, na sua concepção, possibilitaria o desenvolvimento do integrante desta classe. Trata-se de uma formação que, baseada na noção já explicitada anteriormente de *paidéia*, envolve a prática da Ginástica e o ensino da Música. A primeira com o intuito do desenvolvimento das capacidades do corpo, o que, além de proporcionar as condições fisiológicas para as demais atividades, criaria a disposição irascível para a prática das suas virtudes correspondentes, isto é, seria através da ginástica que o homem aperfeiçoaria a sua aptidão para a coragem e para a animosidade. A segunda, por sua vez, visa ao desen-

volvimento das capacidades da alma, a qual, por meio de atividades voltadas ao ensino e à prática da retórica, da poesia, da história, do teatro, da música propriamente dita, entre outros, estaria habilitada a agir com brandura e afabilidade, garantindo ao homem as ferramentas fundamentais para que possa se portar com cortesia, agir com benevolência e orientar-se pela magnanimidade:

> "Não observaste o efeito que a ginástica praticada toda a vida exerce sobre a mente quando destituída de qualquer formação na música e poesia, ou o efeito oposto, ou seja, música e poesia sem ginástica?" "A qual efeito aludes?" "Selvageria e rudeza num caso e moleza e brandura no outro." "Observo o que apontas. Queres dizer que os que se dedicam exclusivamente à ginástica acabam se tornando mais selvagens do que o recomendável, enquanto os que se dedicam exclusivamente à música e poesia acabam se tornando mais moles do que seria a desejar." "Ademais", eu disse, "a selvageria provém do elemento de animosidade da natureza de cada um; corretamente treinado, gera coragem, mas se for excessivamente trabalhado, a probabilidade é gerar rudeza e crueldade." "Essa é a minha opinião." "E não é o elemento filosófico da natureza que produz a brandura? Se é objeto de um excessivo relaxamento, torna-se mais maleável do que deveria, mas se adequadamente trabalhado, produz brandura e ordem." "Assim é." "Bem, dizemos que nossos guardiões devem possuir ambas essas naturezas." "Com efeito, devem." "E não precisam as duas ser combinadas harmoniosamente?" "E como não?" "E uma vez conquistada essa harmonia, a alma se mostra tanto moderada quanto corajosa?" "Com certeza." (Platão, 2019, pp. 166–167, 410c–411a)

Ou seja, através de uma fina harmonia no desenvolvimento das faculdades do corpo e da alma, o homem alcançaria um justo equilíbrio no seu modo de ser, garantindo as doses de agressividade e brandura adequadas para que estivesse em condições de agir da maneira mais conveniente em todas as situações, sendo capaz de alinhar a sabedoria e a força necessárias para colocar-se no reto caminho da *Ideia do Bem*, símbolo supremo da Verdade, a qual será abordada mais adiante.

Em suma, pode-se dizer que esta classe da cidade está analogamente relacionada à chamada *parte irascível* da alma, aquela responsável pela fúria, pelo ânimo e pelo desassombro, capaz de impelir o homem ao enfrentamento das dificuldades com coragem, erigindo, em si mesmo, uma fortaleza impenetrável.

Por último, chega-se à classe dos governantes, os verdadeiros *guardiões*, selecionados dentre os melhores auxiliares:

> "Como aqueles que levam potros ao barulho e ao tumulto a fim de constatar se experimentam medo, teremos de expor nossos jovens a medos e prazeres, testando-os muito mais cabalmente do que o ouro que é testado pelo fogo, a fim de nos assegurar qual deles permanece imune a esse feitiço e mantém incólume constantemente a sua compostura, mostrando-se um bom guardião de si próprio e da cultura que adquiriu, preservando o seu ritmo e harmonia em todas essas condições e o caráter que o tornaria sumamente útil a si mesmo e ao Estado. Todo aquele que for testado dessa forma enquanto criança, jovem e homem adulto e sempre, após o rigor do teste, sair-se bem e sem mácula deverá ser transformado em governante e guardião

> do Estado; deverá ser alvo de honras durante a sua vida e após a sua morte reverenciado mediante os mais prestigiosos ritos fúnebres e outros memoriais." (Platão, 2019, pp. 172–173, 413d–414a)

A classe dos verdadeiros guardiões ou governantes do Estado seria formada, portanto, a partir da classe dos auxiliares, de onde seriam selecionados os indivíduos dotados de maior capacidade, mas não somente os tecnicamente superiores no domínio das artes liberais no escopo da formação *paidética*, mas aqueles que apresentassem uma sólida firmeza moral que garantisse, em todas as circunstâncias, a manutenção de um caráter virtuoso voltado para o bem do Estado, independente de quão tentadoras ou sedutoras pudessem se apresentar as iniciativas contrárias.

Trata-se da classe que deve estar dotada da capacidade de observar a cidade como um todo e ter o bom discernimento para agir com a prudência necessária de acordo com cada situação que se apresente. É o grupo que enxerga para além da sua posição no tabuleiro social e reflete sobre a organização total da cidade. Desta forma, é evidente que estes homens devem estar equipados com as virtudes próprias das demais classes; no entanto, devem possuir, ainda, a virtude relacionada a esta habilidade de agir de acordo com o mais apropriado, o que só pode se realizar a partir da posse de um efetivo arcabouço de conhecimentos. Sendo assim, a virtude inerente a esta classe é a *Sabedoria*:

> "Então," eu disse, "haveria algum conhecimento de posse de alguns dos cidadãos no Estado que acabamos de fundar que não discernisse ou aconselhasse sobre qualquer assunto particular, mas sim sobre o Estado como um todo e sobre a melhoria das relações tanto internas quantos com os outros Estados?" "Decerto que haveria." "E qual é esse e quem o detém?" "É o dos guardiões nas mãos daqueles governantes que há pouco chamamos de guardiões no pleno sentido da palavra." "E como qualificarias o Estado devido a esse conhecimento?" "Como detentor de bom discernimentos e realmente sábio."
>
> [...]
>
> "Conclui-se ser em função de sua menor classe e menor parte, na qual se encontra esse conhecimento, que um Estado estabelecido conforme a natureza seria sábio como um todo. E a essa classe, que parece ser naturalmente a dos poucos, pertence à parcela do conhecimento que, exclusivo entre todas as demais formas de conhecimento, deve ser denominado sabedoria." (Platão, 2019, pp. 193–194, 428d–429a)

Para Platão, esta sabedoria consiste na contemplação dos universais, único caminho de acesso ao conhecimento. A jornada de construção do governante, portanto, é análoga à jornada do prisioneiro que abandona a caverna, como abordado anteriormente. A formação do governante consiste num movimento ascensional que parte do particular e busca o universal, conduzindo-o, assim, à contemplação da verdade, a qual é sumamente boa e, por conseguinte, benéfica e desejável. Sendo assim, o governante que contempla a verdade agirá sempre da melhor maneira possível, orientado

não por aquilo que lhe é pessoalmente mais conveniente, mas que, de fato, é bom em si mesmo; agirá, portanto, orientado pela suprema Ideia do Bem, pela qual as "coisas justas e as outras se tornam úteis e benéficas" (Platão, 2019).

A Ideia do Bem é a "régua" a partir da qual algo pode ser bom, é a referência, o paradigma, o qual garante a cognoscibilidade e o discernimento acerca do melhor e do pior:

> "Portanto, o que concede verdade às coisas conhecidas e faculdade cognoscente ao conhecedor é a Forma (Ideia) do Bem. E embora seja causa do conhecimento e da verdade, também é objeto do conhecimento. Conhecimento e verdade são ambos belos, mas o bem é distinto deles deles e os supera em beleza." (Platão, 2019, p. 316, 508e)

O bom governante, desta forma, age inspirado pelo *Sumo Bem*, o qual é a fonte de onde irradia toda a verdade. O guardião, sendo assim, se confunde com aquele que é conhecido por seu amor à sabedoria, e deve se tornar igual a este se quiser exercer sua função com excelência e maestria; o guardião da cidade deve ser filósofo e vice-versa:

> "Enquanto os filósofos não se tornarem reis nos Estados ou aqueles que são hoje chamados de reis e soberanos não filosofarem sincera e adequadamente, isto é, enquanto poder político e filosofia não forem completamente conjugados, enquanto as múltiplas naturezas que presentemente aplicam exclusivamente um ou outra não forem compulsoriamente barradas, os Estados jamais se livrarão dos males, caro Gláucon, e tampouco – penso – a espécie humana. E enquanto isso não suceder, a forma de governo que estivem teoricamente descrevendo jamais será concretizada dentro dos limites da possibilidade ou verá a luz do sol." (Platão, 2019, p. 263, 473c–d)

Compreende-se, assim, que a classe dos governantes será composta por um pequeno grupo de homens, mas que, agindo por meio da autoridade que provém do conhecimento, terá a legitimidade perante as demais classes. É a classe que toma as decisões concernentes à cidade e que, portanto, se impõe sobre as demais, e estas outras, reconhecendo a preeminência da primeira, aceitarão, de bom grado, submeter-se às suas ordens por entenderem que estas estão direcionadas ao bem da comunidade como um todo.

Relacionando-se, analogamente, a classe dos governantes à estrutura da alma humana, pode-se afirmar que corresponde à sua *parte racional*. Trata-se da parte que tem a sabedoria como virtude e que, por meio dela, torna-se capaz de orientar-se a si mesma, assim como conduzir as partes apetitiva e irascível.

Sendo assim, trata-se da parte da alma que deve estar no comando da vontade do indivíduo e, consequentemente, das suas ações. Esta parte, orientada pela *Ideia do Bem*, ou seja, pela causa e fundamento da verdade, procederá com sabedoria e, em decorrência, portar-se-á da maneira mais apropriada, benéfica e desejável possível dentro das circunstâncias que se apresentem.

Desta forma, fica exposta a estrutura da cidade ideal tal qual proposta por Platão na sua obra *A República*, assim como evidenciadas as virtudes próprias de cada uma de suas partes, sendo essas primeiras justamente o elemento que permitirá que as segundas existam e operem com correção e, assim, sejam capazes de cumprir com aquilo que delas se espera dentro do quadro geral da *pólis*.

2.3.5 AS FORMAS DE GOVERNO E OS TIPOS DE ALMA

Estabelecida a estrutura da cidade ideal, com cada uma das suas classes e virtudes correspondentes, tratou-se de se expor, por analogia, a estrutura ideal da alma humana, uma vez que se aceitou a premissa inicial de que a cidade nada mais é do que a alma individual projetada em grande escala. Sendo assim, embora a cidade, na *República* de Platão, tenha sido utilizada para falar acerca da alma, é evidente que a existência desta é apriorística com relação à primeira, uma vez que aquela necessita desta para que possa vir a ser, tendo em vista que seria absurdo falar de uma cidade sem cidadãos. Ou seja, primeiro tem-se a alma para somente, em seguida, dar-se a *pólis*.

No entanto, é importante compreender que o projeto empreendido por Sócrates ao longo do diálogo consiste em conhecer a alma na sua perfeição, isto é, não é que o seu intuito seja propor um conhecimento isento de qualquer chance de falibilidade, mas que busca analisar a estrutura da alma a partir de uma perspectiva ontológica. Desta forma, propõe-se, antes, uma definição daquilo que seria a alma perfeita, ou seja, da sua forma ideal, para que, à luz desta, se pudesse examinar as almas individuais concretas existentes nos diversos tipos de homens por meio de correspondência e/ou privação com relação às propriedades que constituem o conceito inicial. Ou seja, não é porque passou-se a conhecer a forma ideal da alma – a qual, cabe ressaltar, é inteligível e, portanto, impossível de se manifestar materialmente de maneira completa – que as almas individualmente existentes de fato estejam próximas desta estrutura perfeita. É evidente que a estrutura formal da alma é sempre a mesma, uma vez que, para ser alma, deve participar, nem que seja minimamente, da sua forma ideal. Ou seja, deve conservar a sua essência, mas, como qualquer outro ente que se manifesta atomisticamente, pode estar melhor ou pior posicionado na sua escala de perfeição, ou, no caso da alma humana, pode se encontrar mais ou menos ordenada.

Desta forma, é razoável concluir que a cidade ideal advém da alma ideal e que esta correlação deve ser única, uma vez que as suas formas ideais também o são. Sendo assim, o caminho que conduz à cidade ideal só pode somente um, isto é, aquele que procede de almas ideais. Por outro lado, qualquer outro que não seja este, já não poderá conduzir à cidade perfeita. Pode-se concluir, portanto, que deve existir um tipo de cidade correspondente a cada tipo de alma, a qual determinará o seu modo de ser. Esta correlação será observada na organização desta cidade, o que será consubstanciado na sua forma de governo:

> "E estás ciente de que necessariamente há tantos tipos humanos quanto formas de governo? Ou crês que as formas de governo nascem 'do carvalho ou da rocha' e não dos hábitos e caráter dos indivíduos que habitam nas cidades governadas por eles, os quais pelo seu peso na balança, por assim dizer, arrastam o resto com eles?" "Não. Não creio que provenham de outra fonte senão dessa." "Então, se existem cinco formas de Estado, deverá também haver cinco formas de alma dos indivíduos." (Platão, 2019, p. 369, 544d–e)

Ou seja, a organização das almas presentes na cidade determinará a maneira como esta será governada. A depender do tipo de alma, dar-se-á uma determinada forma de governo, a qual, para Platão, pode ser de cinco tipos.

Primeiramente, tem-se a forma de governo aristocrática, que, como a sua própria etimologia já revela, é aquela onde o(s) melhor(es) ou, melhor dizendo, o(s) mais capacitado(s), toma(m) as decisões. A mesma lógica, portanto, se aplica ao indivíduo de alma aristocrática. Neste, a sua melhor parte prepondera sobre as outras. Ora, já foi demonstrado anteriormente que a parte racional da alma humana é superior às partes orientadas pela animosidade e pela concupiscência. Sendo assim, este homem tomará as suas decisões utilizando-se de um critério racional e baseando-se em um conhecimento de ordem universal e, portanto, verdadeiro. Deste processo só pode advir algo benéfico, uma vez aceito, também, que a verdade é, por definição, boa e desejável. Desta maneira, a alma aristocrática é, de certa forma, aquela que foi proposta como modelo ideal ao longo do diálogo, trazendo em si a própria noção de justiça e assentando-se sobre uma premissa de sabedoria. Cabe ressaltar, ainda, que, de acordo com a visão platônica, a forma de governo aristocrática não está impelida a receber uma quantidade determinada de homens na sua liderança, isto é, nada impede, por exemplo, de que seja uma aristocracia que possua um só homem como chefe de governo – como no caso do *rei-filósofo* –, tratando-se, por assim dizer, de uma monarquia aristocrática, desde que este governante seja de fato o melhor dentre os homens.

Em seguida, examina-se a forma de governo timocrática, isto é, aquela que está baseada no desejo de glória. Claramente, está relacionada à alma em que o instinto de animosidade está desordenadamente aflorado, superando a esfera da razão:

> "Todavia, essa forma de governo temerá conduzir homens sábios ao poder, com o fundamento de que esses não são mais simples e diretos, mas miscigenados, e se inclinarão para indivíduos mais simples e de maior animosidade, naturalmente mais aptos para a guerra do que para a paz. Esse governo terá grande apreço pelos artifícios e estratagemas bélicos e passará seu tempo sempre guerreando."
>
> [...]
>
> "Descreves absolutamente", ele disse, "uma forma de governo que mescla bem e mal." "Sim, com efeito, é mista, mas a predominância da animosidade faz com que somente uma coisa nela se destaque e se evidencie, a saber, o amor pela vitória e o amor pelas honras." (Platão, 2019, pp. 374–375, 547e–548c)

Ou seja, a alma timocrática tem uma forte inclinação a resolver suas disputas utilizando-se da força, além de possuir um grande apego ao seu status, tendo em alta conta a imagem que faz de si mesma. Para o timocrata, portanto, o mais importante não é a prevalência da verdade, mas sim a projeção e a ostentação da sua glória pessoal. É evidente que o timocrata não pode ser alguém totalmente desprovido de virtude, uma vez que esta, em alguma medida, é necessária para a conquista da glória – podendo-se destacar, neste caso, a importância da coragem –, no entanto, trata-se de uma alma que não mais pode ser considerada justa, uma vez que já apresenta traços de desordem, isto é, onde não há mais a preponderância daquilo que é objetivamente mais elevado.

Na sequência, tem-se a forma de governo oligárquica, onde governam aqueles que têm maior capacidade pecuniária e, assim, também é chamada de plutocracia. Corresponde à alma que é movida pelo dinheiro:

> "E que tipo de forma de governo queres dizer com oligarquia?" "Aquele baseado na avaliação pela fortuna, no qual o governo está a cargo dos ricos e do qual o homem pobre está excluído."
>
> [...]
>
> "E então não aprovarão uma lei característica de uma forma de governo oligárquica que estabelece uma qualificação baseada na riqueza – uma soma mais elevada onde o governo é mais oligárquico, menos elevada onde o é menos, proclamando que aqueles cuja riqueza não atinge a soma estabelecida não estão qualificados para participar do governo? E ou executam essa lei por força das armas, ou sem recorrer a isso, instauram seu governo difundindo o terror no meio da população. Não é assim?" (Platão, 2019, pp. 378–379, 550c–551b)

Sendo assim, o homem oligarca é aquele que baseia as suas ações nos ganhos monetários possíveis de serem recebidos, assim como que se utiliza da quantidade de bens possuídos como um critério para a avaliação dos demais indivíduos. Desta forma, embora também possa possuir algum tipo de virtude – caso tenha construído a sua fortuna de maneira legítima –, afasta-se ainda mais que o timocrata da situação ideal exposta inicialmente. Se o primeiro visa, ainda, em alguma medida, praticar o bem – que outros poderão usufruir –, mesmo que para a sua consagração individual, o segundo não tem necessariamente um compromisso com aquilo que é benéfico, mas somente com os retornos financeiros que, em última análise, servirão para consolidar ainda mais a sua posição de dominância.

A forma de governo democrática, por sua vez, é aquela onde ocorre o aniquilamento da possibilidade de uma hierarquia de valores, é o governo da opinião. Não há mais uma diferenciação objetiva entre aquilo que é melhor ou pior, mas somente aquilo que é mais conveniente em determinado momento de acordo com o julgamento da maioria. É, sim, um governo que preza pela liberdade, mas, devido à sua ausência de regras, por uma versão corrompida desta:

> "Em primeiro lugar, não são livres e não é o Estado repleto de liberdade e liberdade de expressão? E não gozam todos nele da liberdade de fazer o que querem?" "É o que eles dizem." "E onde existe essa liberdade, é evidente que cada um organizará sua própria vida da maneira que bem o agradar." "É evidente." "Suponho que é principalmente num Estado sob essa forma de governo que surgem seres humanos de todos os tipos."
>
> [...]
>
> "E pareceria ser uma prazerosa forma de governo, anárquica, cheia de variedades e que distribui uma espécie de igualdade do mesmo modo aos iguais e aos desiguais." (Platão, 2019, pp. 390–392, 557b–558c)

Sendo assim, a alma democrática é aquela que não é guiada por valores morais rígidos e bem delineados; é, na verdade, bastante disforme e adaptativa. Molda-se de acordo com a necessidade para defender não algum princípio universal que lhe transcende, mas que visa apenas o seu suposto bem-estar imediato. Nesta alma, desaparece a noção de melhor e pior, superior e inferior, é o império do relativismo e, portanto, do esvaziamento da ordem:

> "E ele dá continuidade à sua vida nesses termos, entregando-se cada dia ao apetite do momento. Por vezes se embebeda abandonando-se à audição do som da flauta; outras vezes, limita-se a beber água e faz dieta; às vezes devota-se à ginástica; outras vezes se mantém no ócio e descuida de tudo; e às vezes parece devotar-se à filosofia. Com frequência se envolve na política e pondo-se a saltar do seu assento diz e faz qualquer coisa que lhe venha à cabeça. Se o seu sentimento de emulação inclinar-se para a soldadesca, será atraído nesse sentido, se para os ganhadores de dinheiro, se voltará para essa direção. Em sua existência não há ordem nem necessidade, mas ele a qualifica de agradável, livre e bem-aventurada, aderindo por todos os anos de sua vida." "Descreveste perfeitamente", ele disse, "a vida de um homem que crê firmemente na igualdade." (Platão, 2019, p. 397, 561d–e)

Por último, tem-se a forma de governo tirânica, que surge como fruto da desordem instaurada pela democracia. Após um certo tempo submetida ao relativismo, a cidade se encontra em completa anarquia, uma vez que já não possui mais os valores que em algum momento permitiram a sua prosperidade. Ela entra em derrocada e o seu povo não é nem mesmo capaz de realizar um diagnóstico adequado, quanto mais de propor uma solução. Destas condições, a única saída parece ser a delegação de um poder absoluto a um determinado indivíduo que pareça forte e capaz de restaurar a ordem e, é evidente, que este não precisa, de fato, possuir nenhuma das qualidades essenciais para cumprir com esta missão, mas deve, na verdade, ter a habilidade para convencer o povo por meio de discursos inflamados e demagógicos. Surge, então, um incentivo para que o homem que faz um bom uso da retórica, principalmente aquele que não tem nenhum compromisso com a verdade, eleve-se na *pólis*. Passa a haver um estímulo, portanto, para que homens desprovidos de virtudes estejam nas posições de liderança, trazendo, consequentemente, escravidão e desgraça para a cidade:

> "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 um Estado." "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."
>
> [...]
>
> "E não é sempre hábito regular do povo promover um indivíduo como seu paladino e protetor especial, o nutrindo e engrandecendo?" (Platão, 2019, pp. 401–405, 564a–565c)

O homem de alma tirânica, embora possa ter a ilusão de liberdade, é o maior escravo de todos, uma vez que aquele que pratica o mal não é livre, muito pelo contrário, é escravo das suas mais variadas e rasteiras paixões, que se comportam como os seus senhores. Este homem não tem domínio de si e, assim, está na contramão da sua racionalidade. A consequência é que este é o indivíduo mais infeliz de todos. Preso no labirinto dos seus impulsos e embriagado pela cupidez de seus desejos, tem uma visão distorcida da realidade, não conseguindo contemplá-la tal como se apresenta e, assim, está privado da graça que advém da contemplação da ordem e da verdade:

> "Então, supondo que o homem guarda semelhança com o Estado, não seria forçoso que a mesma proporção fosse também nele encontrada? E não devia sua alma estar necessariamente repleta de escravidão e servilidade, e os seus elementos mais nobres escravizados, ao passo que um elemento inferior, o mais vicioso e mais insano, atua como seu senhor?" "É forçoso que assim seja." "Dirás, portanto, que essa alma é escrava ou livre?" "Diria que certamente escrava." "E não é o Estado escravizado e tiranizado o menos passível de fazer o que realmente quer?" "Com toda certeza." "Por conseguinte, uma alma tiranizada – refiro-me ao todo da alma – será também a menos passível de fazer o que quer e, forçosamente, picada e dilacerada sempre pelos ferrões de um moscardo, estará repleta de confusão e arrependimento." "E como poderia ser de outra forma?" "O Estado governado tiranicamente é necessariamente rico ou pobre?" "Pobre." "Então uma alma tirânica, também, deverá necessariamente sempre ser pobre e insaciável." "Assim é." "E quanto ao medo? Não são um Estado e um homem nessas condições repletos deles?" "Com toda certeza." "E achas que descobrirás mais lamentações, gemidos, queixas e angústias em qualquer outro Estado?" "De modo algum." "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?" "E como poderia ser assim?" "Ora, foi em vista de todas essas considerações e outras similares, suponho, que julgaste ser esse Estado o mais infeliz dos Estados." "E eu não estava certo?", ele replicou. "Estavas. Mas o que dizes acerca do homem tirânico ao observares essas mesmas coisas?" "Que ele é, de longe, o mais infeliz de todos." (Platão, 2019, pp. 423–425, 577d–578b)

Desta maneira, a partir da análise das formas de governo possíveis de serem concebidas na cidade, pôde-se conhecer, também, os tipos de almas humanas. Fica caracterizado, ainda, que há uma evidente hierarquia que organiza estas mesmas formas e almas entre melhores e piores. Platão, ao discorrer sobre todas estas, expõe um

processo que vai da forma ideal, que é a aristocrática, e, a partir da crescente corrupção desta, apresenta as demais formas até se chegar à tirania, a qual é assinalada como a de máxima degeneração.

É interessante notar que, ao longo deste faseamento que vai do ideal até o seu antagônico, há um elemento que aos poucos vai sendo corroído pelo caminho e que, na verdade, é o que representa o fator preponderante que determinará a qualidade da alma humana em questão. Percebe-se claramente que, ao longo deste processo degenerativo, a virtude está paulatinamente se esvaindo, e a sua ausência, em maior ou menor grau, acaba por atuar como a causa imediata daquilo que se apresenta. A alma aristocrática, por exemplo, por ser a mais perfeita, é aquela que, estando orientada pela sua parte racional, a qual se utiliza da virtude da Sabedoria, consegue estabelecer em si o seu correto ordenamento conforme a sua própria natureza. Nesta alma, ainda, manifesta-se a virtude da Justiça que, sendo, por assim dizer, a virtude suprema, garante que cada coisa esteja no seu devido lugar, na medida que lhe é apropriada. Com efeito, se a Sabedoria e a Justiça preponderam, consequentemente, a Coragem e a Moderação também estarão presentes, fazendo com que este homem se torne o mais sublime dentre todos. Ou seja, pode-se dizer que, na alma aristocrática, a virtude se encontra presente no seu mais alto grau, fato consubstanciado na manifestação da própria Justiça.

Conforme se avança pelos demais tipos de alma, observa-se que a virtude vai se tornando cada vez mais ausente. Na timocracia, por exemplo, já não há Justiça, uma vez que a parte racional da alma está por vezes subordinada à parte da animosidade, a qual se submete à virtude da Coragem. Neste contexto, para alcançar a tão desejada glória, este homem se utilizará de uma porção inadequada desta virtude, o que, em consequência, acabará por impedir que as outras se manifestem da maneira como deveriam. Nas almas oligárquicas e democráticas, a virtude, embora possa se manifestar eventualmente, já está bastante enfraquecida, e passa a haver uma dificuldade até para a sua presença na parte mais inferior da alma, a parte concupiscente. Isto é, já passa a ser um desafio que esta alma, por meio da Moderação, consiga dominar os seus instintos que lhe assemelham aos animais. A alma tirânica, por sua vez, está totalmente subjugada pelo vício – o inverso da virtude. Essa alma traz em si a completa desordem e, portanto, está sempre submetida aos seus impulsos e paixões mais imediatos, não possuindo mais os recursos necessários para se defender de si mesma. Pela completa ausência da virtude, entrega-se à total escravidão e, assim, nega a sua própria humanidade.

Cabe, por fim, ressaltar que se enxerga uma interdependência entre todas estas virtudes assinaladas acima. As superiores (Justiça e Sabedoria) garantem as inferiores (Coragem e Moderação), e estas são necessárias para que se chegue até aquelas. Sendo assim, pode-se afirmar que uma virtude induz a outra, assim como a sua ausência também acaba por negar a presença de outra, permitindo que se conclua que há uma "subida" e uma "descida" na "escadaria da virtude". Ou seja, quanto mais o

homem se eleva, mais chances têm de se elevar ainda mais, e vice-versa. A este homem cabe, então, a partir da busca e da prática da virtude – ou não – definir para si qual tipo de alma deseja ostentar.

3. CONCLUSÃO

O objetivo definido para este trabalho era, por meio de uma revisão bibliográfica da obra A *República*, analisar o modelo de cidade ideal elaborado por Platão e investigar qual a relevância da ciência ética na construção deste paradigma.

Para tanto, inicialmente, buscou-se realizar uma exposição sumária acerca da formação e da organização da Grécia antiga. Neste momento, a intenção foi buscar estabelecer uma relação entre o contexto social e cultural em que os gregos se encontravam e a eclosão do fenômeno socrático-platônico. Ficou demonstrado que, não por acaso, a Filosofia teve o seu berço na Grécia, devido, principalmente, ao seu modelo descentralizado de organização social nas chamadas *poléis*, assim como pela atmosfera cultural que nelas imperava, onde os debates nas praças públicas eram uma realidade consolidada e a ideia de liberdade já era tida como de grande estima, contribuindo sobremaneira para a contraposição de ideias e o consequente aprimoramento do modo de se pensar.

Sócrates, apesar da revolução intelectual que iniciará, representando uma cisão com os pensadores naturalistas que futuramente seriam chamados de pré-socráticos, é fruto deste ambiente fértil e, possivelmente, só pôde florescer por conta dele, mesmo não tendo sido totalmente compreendido e, inclusive, tendo sido perseguido e condenado à morte pela sua própria *pólis*. Platão, por sua vez, é discípulo de Sócrates e muito provavelmente não teria adquirido a notoriedade que alcançou sem este que foi o seu precursor. Platão "adota" seu mestre como protagonista de seus diálogos e, já na fase de sua maturidade intelectual, escreve aquela que é considerada a sua obra-prima, cujo título será, futuramente, sempre lembrado junto de seu autor.

Sendo assim, nesta fase do trabalho, por meio de uma análise hermenêutica, pôde-se contemplar brevemente os antecedentes e o ambiente histórico em que Platão estava inserido durante a produção de sua obra.

Em seguida, buscou-se investigar o conceito de Ética no contexto da Grécia antiga. Foi abordada a importância que os grandes poetas da Antiguidade, especialmente Homero e Hesíodo, davam à noção de excelência, utilizando suas obras para se destacar, por meio de seus diversos personagens, aquelas condutas por eles consideradas como de natureza moralmente superior. Utilizava-se, nesta ocasião, o termo *areté* para se referir àquilo que se entende por virtude, isto é, este elemento que, quando presente no indivíduo, torná-lo-ia necessariamente bom. Neste momento, essa noção de excelência era explorada a partir da exposição e da análise dos grandes feitos daqueles que eram vistos como os míticos heróis do passado. Desta forma, a ciência mo-

ral estava determinada e determinava o imaginário popular, em um processo que se retroalimentava e que não necessariamente estaria em conformidade com as conclusões que se obteriam futuramente por meio do método de investigação filosófica, mas que estava subordinada a uma intuição coletiva que, em grande medida, era influenciada pelo contexto cultural e histórico. Ou seja, embora já houvesse uma tentativa de se conhecer os aspectos superiores existentes no homem, os resultados alcançados ainda estavam distantes da produção de um conhecimento propriamente dito.

Falou-se, também, da importância de Pitágoras, o qual, dentre outras coisas, destacava-se pela relevância que conferia à retidão moral, enxergando-a, inclusive, como um requisito necessário para a conquista do conhecimento. O filósofo de Samos, sem dúvidas, exerceria grande influência sobre aqueles que viriam depois dele.

Na sequência, tratou-se de Sócrates, o filósofo que, efetivamente, daria robustez ao debate ético. Esse apontou sua investigação diretamente para o homem da cidade e, por meio do seu método dialético, passou a se questionar acerca dos conceitos das coisas enquanto tais. Neste momento, a discussão avança para um outro nível, uma vez que passa a se propor à descoberta de definições universais que estruturam a ciência ética, em contraposição à multiplicidade apresentada na exortação dos poetas e nas advertências dos pitagóricos.

Cabe ressaltar que este exame aprofundado da Ética iniciado por Sócrates consistia em uma investigação acerca das virtudes, havendo um grande interesse para que, no final de cada processo, se apresentasse uma proposição que razoavelmente as delimitasse, embora nem sempre isto fosse possível, momento em que se deparava com as chamadas “aporias”.

Platão, por sua vez, positivou o método de seu mestre e, a partir dele, desenvolveu as suas próprias noções referentes à ciência moral. Pode-se notar nos seus primeiros diálogos uma forte presença do elemento socrático, o qual, por muitas vezes, parecia mais engajado com a forma de investigação – dialética –, do que com o próprio mérito da questão a ser discutida. Embora as suas obras mais complexas sejam aquelas produzidas por último – momento em que são abordados tópicos até mesmo de ordem cosmogônica –, pode-se afirmar que Platão evidencia a maturação da sua personalidade na apresentação do diálogo *A República*.

Falando especificamente desta obra, conquanto esta possa passar uma primeira percepção de que se trata de um escrito voltado especificamente à área da ciência política, na verdade vai muito além. Tudo começa com um questionamento acerca do conceito de Justiça e o defrontamento com a dificuldade de se chegar a uma resposta confiável. Para avançar na discussão, Platão – por meio do seu protagonista, Sócrates – estabelece uma premissa que mudará totalmente o curso da investigação. Ora, o filósofo propõe que a cidade é composta e existe em função dos seus cidadãos. Sendo assim, a essência destes determinaria a essência daquela. A cidade *é* somente a partir dos seus integrantes e, portanto, não pode ser diferente do que eles mesmo são. Desta

forma, Platão conclui que a natureza do homem e da *pólis* são de mesma ordem e, assim, seria possível se estabelecer uma correspondência ou analogia acerca daquilo que se diz acerca de uma e de outra.

Desta maneira, voltando ao problema inicial, diante da dificuldade de se investigar a manifestação do fenômeno da Justiça no homem – ou, melhor dizendo, na alma humana –, e tendo aceito a premissa exposta acima, Platão se propõe a averiguar onde e como se dá o seu surgimento na cidade, imaginando que seria mais fácil contemplá-la em um objeto de maior extensão, tendo sempre em mente que a conclusão alcançada poderia ser seguramente transposta para o objeto de menor extensão – isto é, o homem.

A partir daí, inicia-se um esforço filosófico visando a elaboração de um modelo ideal de cidade que, no final das contas, também não passará de um modelo ideal da alma humana. Utilizar-se-á, portanto, a *pólis*, como um instrumento para que se possa conhecer o homem em maior profundidade, e é evidente que a temática da virtude será um elemento central neste processo.

Em seguida, buscou-se tratar da famigerada Teoria das Ideias, a qual permeia por todo o imaginário platônico e, na *República*, não poderia ser diferente. Poder-se-ia dizer, na verdade, que esta Teoria está pressuposta e é necessária para a correta interpretação deste diálogo.

A Teoria das Ideias representa uma tentativa de se explicar o aspecto ontológico da realidade. Trata-se de um empreendimento que visa demonstrar de que forma esta realidade se estrutura e, assim, de como se dá a manifestação de tudo aquilo que há. Sendo assim, Platão concebe a existência de dois planos distintos, os quais chamará de *mundo sensível* e *mundo inteligível*. O primeiro deles representa o mundo dos sentidos, do movimento, do devir, onde os entes se manifestam na sua multiplicidade. Neste mundo, o modo de ser das coisas é extremamente precário, uma vez que submetidas ao constante movimento característico deste plano, estão todas em um permanente processo de geração e corrupção, de *deixar de ser* e de *vir a ser*. Desta forma, por meio da simples apreensão, através dos sentidos corporais, da manifestação dos entes particulares, torna-se impossível a elaboração de qualquer conhecimento, uma vez que este sempre muda e escapa no mesmo instante em que é apreendido. O mundo inteligível, por sua vez, é aquele que é acessado por meio de um processo de intelecção que se dá a partir da apreensão do mundo sensível. Quer dizer, embora exista em si mesmo, é "tocado" pela mente humana somente por meio de um esforço da inteligência. Este mundo representa o ser tomado na sua extrema e completa manifestação, uma vez que, sendo imaterial, não está sujeito à mudança e, assim, repousa na rigidez e na imobilidade da eternidade. Esta realidade suprassensível não é um local propriamente dito, mas representa o conjunto dos esquemas possíveis determinados *a priori* daquilo que é capaz de se manifestar individual e sensivelmente. Ou seja, trata-se do mundo dos universais, das essências, das formas arquetípicas perfei-

tas, a partir das quais, por meio de um esquema de participação, os entes presentes na realidade sensível se plasmam para serem aquilo que são. Esta Teoria também diz respeito à epistemologia platônica, isto é, de que maneira se diz que o homem pode conhecer algo. Em suma, o indivíduo, imerso no mundo sensível, apreende um ente particular por meio dos seus sentidos e, instantaneamente, intelige a forma universal ali presente. Desta forma, extrai aquilo que é essencial e imóvel e, só então, é capaz de elaborar um conhecimento verdadeiro. Sendo assim, de acordo com esta proposta, o mundo sensível seria como uma espécie de cópia imperfeita do mundo inteligível, e tudo aquilo que se manifesta no primeiro deve necessária e idealmente existir *a priori* no segundo.

Desta Teoria se conclui que, para se conhecer algo, deve-se recorrer ao mundo inteligível, isto é, deve-se buscar a universalidade essencial que se manifesta em cada uma das coisas. Toda esta análise está representada na chamada Alegoria da Caverna, a qual simboliza o movimento ascensional realizado pelo homem que vai do sensível para o inteligível e, assim, da opinião para a verdade.

Conhecer esta Teoria é relevante para a investigação a que se propôs este trabalho, uma vez que dá os alicerces da empreitada que se realiza na elaboração da cidade ideal. Quer dizer, ela faz compreender que o esforço que se dá ao longo da *República* para se conhecer a *pólis* e a alma não passa de uma tentativa de se inteligir as suas formas arquetípicas. Ou seja – e aqui está a grande importância deste entendimento –, o processo que se dá ao longo do diálogo não é, de maneira alguma, propositivo, mas, sim, descritivo, isto é, que se baseia em descobertas alcançadas por meio do método dialético. Desta forma, Platão não está propondo uma forma de governo nem um modelo de ser humano, mas está inteligindo, por meio deste método que nada mais é do que o da confrontação de hipóteses, aquilo que, de fato, a *pólis* e a alma são em si mesmas. Com efeito, está buscando conhecer aquilo que está ao alcance de ser conhecido a respeito destas formas. Desta maneira, neste processo de descoberta, dá-se início à estruturação da cidade ideal.

Platão concebe a *pólis* dividida em três classes, cada uma com a sua respectiva natureza e importância. Na primeira delas, encontram-se os trabalhadores, agricultores e artesãos, responsáveis pelo aspecto relacionado à sobrevivência da cidade, ou seja, estão ligados à criação das condições materiais para que esta possa existir e subsistir. É uma classe mais rudimentar, de onde não se espera grande complexidade. Tendo sido considerado a *pólis* e a alma humana como sendo isomórficas, esta classe corresponderia à parte da alma chamada *concupiscível*. A sua atualização se dá de maneira ideal quando está orientada para e pela virtude da *moderação*. Com efeito, é a presença deste atributo que faz com que esta classe seja maximamente aquilo que pode ser, de acordo com a sua própria natureza.

Na próxima classe se encontram os auxiliares dos guardiões, isto é, os guerreiros, aqueles responsáveis por garantir a integridade física da cidade. Ou seja, trata-se

de um grupo que se utilizará da força para cumprir com a sua atribuição, desta forma, que está relacionado à parte da alma chamada de *irascível*, responsável pela animosidade, pelo ímpeto, pela ousadia e que, assim, alcança a sua expressão máxima a partir da presença da virtude da *coragem*. É este atributo que faz com que o membro desta classe se realize integralmente enquanto tal. Cabe ressaltar que, embora este grupo esteja investido de uma capacidade de agir por meio da força, esta utilização não se dá de maneira discricionária. Com efeito, está orientada para a defesa da cidade e, jamais, contra a sua própria integridade. Para tanto, os membros desta classe passam por uma formação que lhes dá o repertório para selecionar corretamente o momento, as condições e a medida oportunos que justifiquem a sua ação. Trabalham a Ginástica no corpo e a Música na alma, compondo, assim, uma classe que, em grande medida, se diferencia da primeira e de onde sairão os membros da classe mais elevada.

Na terceira e última classe se encontram os guardiões, os governantes, os encarregados pela tomada de decisões que envolvem toda a cidade, onde repousa o mais alto grau de responsabilidade. Estes indivíduos são selecionados a partir dos melhores auxiliares e contemplam a cidade como um todo. A sua natureza consiste em conhecer o que se dá nas outras classes e ir além, de maneira a compreender como se dá o equilíbrio entre as partes para, assim, garanti-lo. Corresponde à parte da alma chamada de *racional*, a qual é a mais elevada e que alcança a sua plenitude por meio da presença da virtude da *sabedoria*. A capacidade que advém da presença deste atributo é o que permite que o governante, por meio de uma correta interpretação da realidade, decida por aquilo que é mais apropriado. Em suma, esta classe representa, por assim dizer, as "cabeças pensantes" da *pólis*, as quais, orientadas por princípios universais subordinados à suprema Ideia do Bem, liderarão a cidade com maestria, agindo como verdadeiros filósofos. Cabe ressaltar, ainda, que a virtude da Justiça, a qual é o grande objeto de análise deste diálogo, é representada como a perfeita harmonia entre todas as partes da cidade, ordenando a aplicação e a operação das demais virtudes. Ou seja, trata-se do elemento que coloca cada coisa no seu devido lugar, na medida e proporção corretas, no momento apropriado.

Por fim, tratou-se das possíveis formas de governo, as quais representam a maneira pela qual a cidade estará organizada, constituindo, com efeito, um reflexo dos seus próprios integrantes. A exposição destas formas segue um faseamento que vai do mais desejável para o menos desejável, em um processo que narra como se dá o processo degenerativo da cidade. A cidade modelo é aquela organizada de maneira aristocrática, onde os mais capacitados estão na sua liderança. É evidente que essa capacidade não se diz no sentido técnico, como se ser governante se tratasse de um ofício artístico – como uma *techné* –, mas no sentido de se estar efetivamente capacitado para comandar segundo os ditames da razão. Nesta forma de governo, dá-se o império da verdade e o Bem, no final das contas, sempre prevalece.

Na forma timocrática, já passa a haver uma certa desordem, uma vez que se desfaz o equilíbrio da aristocracia e a balança pende para o desejo de glória. Sendo assim, não é mais a razão e, por conseguinte, a verdade, que preponderam, mas sim a honra e a reputação, abrindo caminho para que outros males, de maior gravidade, adentrem a cidade. Na sequência, tem-se a oligarquia, o governo da influência, da soberania do dinheiro, onde os governantes não se baseiam em princípios universais de ordem e justiça, senão no interesse de auferir benefícios para si. É a forma de governo que prepara a democracia, uma vez que a massa de cidadãos, vendo-se não representada no processo decisório, passa a demandar alguma participação, a qual, enfim, se universaliza. Neste momento, produz-se o caos, uma vez que já não há qualquer preocupação com o bem-estar da cidade como um todo, mas cada indivíduo age no sentido de buscar contemplar os seus desejos mais pessoais e imediatos, estando, estes, de acordo, ou não, com qualquer princípio moral. Trata-se do império da opinião, do relativismo, onde o que prepondera é aquilo que se impõe por meio da maioria, a qual passa a se julgar no direito de reescrever a realidade, imersa em um profundo sentimento de soberba que será, no final, o seu próprio algoz.

Por fim, estabelecida a anarquia por meio da democracia, a solução passa a ser um governo de força que restaure a ordem. Neste momento, poderes absolutos são dados a um indivíduo que alcança a posição de governante não pelas suas virtudes, mas pela sua capacidade persuadir as massas. Foi dado o incentivo para que o demagogo pudesse se sobressair, e é isso que ele faz. Ele não tem escrúpulos. Mentir, difamar, enganar, confundir, são algumas de suas táticas. Tudo vale para realizar o seu projeto pessoal de poder. Desta forma, quando este homem passa a estar à frente da cidade, nada mais de bom pode se esperar. Tem-se o império do vício e da mentira, onde os cidadãos encontram o seu máximo infortúnio.

Esclarecidos todos estes pontos, torna-se possível se debruçar sobre a pergunta inicial deste trabalho. Tendo em vista que a forma de governo aristocrática é a representante da cidade ideal, é sobre ela que se deve direcionar qualquer análise. Qual a influência da virtude nesta forma de governo? Ora, é da mesma ordem da sua importância na constituição da alma humana ideal. Sendo assim, pode-se dizer, até mesmo, que transcende uma possível análise deste tipo, uma vez que não é simplesmente relevante – uma vez que, se o fosse, este aspecto constituiria uma de suas partes – mas é, na verdade, justamente a sua causa. A cidade ideal ou, em outras palavras, a forma arquetípica perfeita da *pólis*, assim como a alma humana, só é ideal porque é virtuosa, porque as suas partes estão organizadas segundo a virtude. A presença da Moderação, da Coragem e da Sabedoria, todas reunidas na Justiça, é o que permite que a cidade seja maximamente aquilo que deve ser e, assim, funcione como um organismo vivo – como a alma racional – que está plenamente de acordo com a sua natureza, entregando, em consequência, a máxima felicidade aos seus integrantes.

Desta maneira, como Platão estabelece no começo do diálogo, falar sobre a cidade é falar sobre a alma humana, uma vez que a primeira é a segunda projetada em

grandes proporções. Da mesma forma, falar sobre as suas formas ideais é falar acerca das virtudes, uma vez que são estas que permitem que aquelas sejam inteligidas como tais. É importante lembrar que a intenção de Platão jamais foi estabelecer um modelo propositivo de cidade, mas, na verdade, visava descobrir qual é a sua natureza intrínseca, a sua essência, para, a partir dela, elaborar um conhecimento que fosse razoável. Sendo assim, o esforço que se faz na *República* entrega, no final das contas, um modelo que pode ser contemplado como uma forma perfeita, a qual jamais poderá se manifestar integralmente, justamente por ser inteligível. Sendo assim, cabe homem participar em maior ou menor medida deste paradigma, sem nunca tocá-lo por completo, tendo sempre em mente que o grau desta participação será sempre da mesma ordem da presença da virtude na sua alma individual.

REFERÊNCIAS

Aristóteles. (2014). *Ética a Nicômaco* (4ª ed.). Edipro.

Asimov, I. (2022). *Os gregos*. Planeta do Brasil.

Consentino, M. (2008). *Platão e o Ocidente* (I). http://ife.org.br/platao-e-o-ocidente-consentino/

Fabre d'Olivet, A. (2017). *Os versos dourados de Pitágoras*. Edipro.

Jaeger, W. (2013). *Paideia: A formação do homem grego* (6ª ed.). WMF Martins Fontes.

Platão. (2019). *A república* (3ª ed.). Edipro.

Reale, G. (2012). *Pré-socráticos e orfismo: História da filosofia grega e romana* (2ª ed.). Edições Loyola.

Reale, G. (2022). *Convite a Platão*. Edições Loyola.

Vernant, J.-P. (2002). *As origens do pensamento grego* (24ª ed.). Bertrand Brasil.

Voegelin, E. (2012). *Ordem e história: Vol. 2. O mundo da pólis* (2ª ed.). Edições Loyola.

Xavier, D. G. (2022). *Como Platão falava de filosofia*. LVM Editora.