

## RESUMO

A ideia do Bem parece ser um conceito inatingível, quase místico, quanto ao seu significado. A dificuldade de interpretação sobre ele deve muito à forma difícil como *A República* o apresenta, pois, na argumentação dos chamados Livros Centrais da *República*, o Bem exerce a função de fornecer uma fundamentação mais sólida para a explicação das virtudes cardinais e dos vícios — em especial a justiça e a injustiça, definidas a partir da célebre tese da alma tripartite nos Livros II–IV. Porém, o contexto de discussão em que a Forma Inteligível do Bem é trazida à tona é completamente outro: trata-se da discussão sobre a educação que os guardiões devem receber para se tornarem aptos a governar a *Kallípolis*. Essa dificuldade interpretativa existente no meio especializado parte de uma possível descontinuidade do pensamento ético de Platão em sua argumentação na *República*, no que diz respeito à relação entre as virtudes e o Bem, ao ponto de levar alguns intérpretes a concluir que o argumento da *República* pode se mostrar uma falácia. Nosso trabalho visa mostrar como o Bem ou Felicidade (conceito com o qual o Bem é equiparado) se relaciona com as virtudes para que a coesão ética de sua argumentação tenha salvaguarda. A partir disso, procuraremos demonstrar tanto como o Bem pode ser ilustrado (já que sua definição é difícil segundo os moldes ontológicos e epistemológicos de Platão) quanto como a “sabedoria prática” e a “sabedoria teórica” estão intimamente ligadas sob a Ideia do Bem.

**Palavras-chave:** Platão. Ética. Virtude. Felicidade. Bem.

## Ethics as the Science of the Good in Plato's *Republic*

### ABSTRACT

The Idea of the Good seems to be an unattainable concept and something almost mystical about what it means. The difficulty of interpreting the Good is also due to the difficulty of how the text presents it, because in the way it appears in the argumentation in the so-called central Books of the *Republic*, the Good has a function of being a better foundation and explanation of the cardinal virtues and vices (especially justice and injustice, defined from his famous thesis of the tripartite soul in Books II–IV). However, the context of the discussion in which the Intelligible Form of the Good is brought up is completely different, which concerns the education that the guardians must undergo in order to be qualified to be the rulers of *Kallípolis*. This interpretative difficulty in specialized circles stems from a possible discontinuity in Plato's ethical thinking in his argument in the *Republic* about the relationship between virtues and the Good, to the point of leading some interpreters to conclude that this argument in the *Republic* may prove to be a fallacy. Our work aims to show how the Good or Happiness (the concept with which the Good is equated) is related to the virtues so that the ethical cohesion of his argument can be safeguarded, from which we will be able to show both how the Good can be illustrated (since its definition is difficult according to Plato's ontological and epistemological molds) and, in the process, we will be able to show how “practical wisdom” and “theoretical wisdom” are intimately linked under the Idea of the Good.

**Keywords:** Plato. Ethics. Virtue. Happiness. Goodness.

## 1 Introdução

Muitos intérpretes são levados a tratar o Bem como algo quase místico ou inacessível, em razão de este não ser definido nem exposto de forma pormenorizada. Em consequência, esse tipo de abordagem tende a levar à compreensão de que a discussão dos Livros Centrais da *República*, cujo núcleo é a Forma do Bem, não possui relação direta e clara com a argumentação geral do diálogo, constituindo apenas um “ponto fora da curva”, o que poderia sugerir que se trata de uma mera digressão voltada estrita e eminentemente à exposição da cidade ideal platônica. Contudo, a nosso ver, tais interpretações não correspondem e, além disso, correm o risco de comprometer a compreensão adequada da ética platônica, especialmente no contexto da *República*.

Quando analisamos o diálogo como um todo, vemos que a Ciência do Bem tem um papel crucial e importante para a argumentação que intenta mostrar que o justo é mais feliz que o injusto, ou que viver virtuosamente (ou melhor, de forma justa) é mais vantajoso que o contrário. Uma passagem crucial e que é chave de leitura para esta compreensão do Bem está no Livro VI do diálogo, trecho em que nos é falado sobre o “caminho mais longo”. Situemos a questão.

A partir de 503e, Platão começa a discutir mais diretamente sobre a educação necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade, a saber, os “estudos superiores” (μέγιστα μαθήματα – *Rep.* VI, 503e 4). Perguntado sobre que estudos seriam esses, Sócrates responde que para que saibamos o que são eles, precisamos abandonar um método que foi utilizado no Livro IV para expor a Tripartição da Alma e das virtudes cardinais e “o que cada uma delas era” (ὁ ἕκαστον εἶν – *Rep.* VI, 504a 6). Sócrates, aqui, tem em mente uma passagem do Livro IV da *República* em que, antes de falar sobre a tripartição da alma e das virtudes que competem a cada uma das suas partes, argumenta que o procedimento metodológico utilizado até ali não é o mais apropriado para o assunto a ser tratado. Ou, como afirma Sócrates:

Assim parece – repliquei eu -. Mas fica a sabê-lo bem, ó Gláucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim – *pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado*; contudo, talvez

alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou (Rep. IV, 435c 9 – d 8)<sup>1</sup>.

Como é notório através da passagem acima, o método utilizado para tratar sobre a Alma Tripartite e as virtudes cardinais não é o mais “rigoroso” (ἀκριβῶς – Rep. IV, 435d 1) para se atingir esse fim ou conclusão, de modo que, por sua vez, seria necessário um “caminho mais longo” (μακροτέρα...ὁδὸς – Rep. IV, 435d 3), ou seja, um método mais rigoroso e preciso. Esse “caminho mais longo” é o mesmo aludido no Livro VI. Logo, vemos que há uma conexão entre os Livros IV e VI da *República* no que diz respeito, neste caso, ao “caminho mais longo”, e o ponto de convergência desta conexão é o tratamento sobre a definição das virtudes. Ou seja, o “caminho mais longo” serviria para dar uma exposição mais rigorosa e apurada sobre as virtudes cardinais<sup>2</sup>.

Isto fica claro no Livro VI em duas passagens. A primeira está em 504b 1-2, na qual Sócrates alude a passagem do Livro IV sobre as virtudes e a função do “caminho mais longo” para tratar sobre elas, ocasião em que é dito: “Dissemos nós que, para ser possível contemplar essas perfeições [κάλλιστα αὐτὰ], tinha de se dar uma grande volta [μακροτέρα... περίοδος]”. Vemos aqui que o αὐτὰ se refere às virtudes cardinais do Livro IV aludidas um pouco antes em 504a 4-6. A segunda passagem está em 504d 4-5, onde Glaucon pergunta a Sócrates: “Então, não é esta a mais elevada? Há ainda algo de superior à justiça e às outras qualidades que analisamos? [μείζον δικαιοσύνης τε καὶ ὧν διήλθομεν]”. Esta passagem, assim como a anterior, atesta não apenas que a discussão do Livro VI sobre o “caminho mais longo” se conecta ou alude a mesma discussão encontrada em 435c 9 – d8 do Livro IV, mas também permite afirmar que a urgência do “caminho mais longo” é para que tratemos de forma mais apurada sobre a definição das virtudes. Logo em seguida, Sócrates responde à pergunta de Gláucōn dizendo o seguinte: “Não só superior – repliquei – mas também não devemos apenas contemplar, como até agora, o respectivo esboço [ὑπογραφήν], mas sim não deixar

<sup>1</sup> (Platão, 1996, p. 53). As citações da *República* são derivadas da tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, publicada pela Calouste Gulbenkian, 1996. Quando houver uma tradução que seja nossa, a apontaremos. As traduções de termos singulares, quando não acompanhadas de suas versões em português entre parênteses, são de nossa autoria.

<sup>2</sup> Os assuntos do “caminho mais curto” e do “caminho mais longo” são tema de debate para alguns comentadores. Alguns afirmam que o conteúdo do “caminho mais curto” seria propriamente a tripartição da alma, e o do “caminho mais longo” seria sobre as virtudes cardinais. Sobre essa discussão, Cf. Miller (2007, p. 310) e Scott (2015, p. 45).

de observar *a obra acabada* [τὴν τελεωτέτην]” (*Rep.* VI, 504d 6-8). Respondendo a Glaucon, Sócrates mostra que a forma com que foram tratadas as virtudes cardinais no Livro IV foi apenas um “esboço”. Ou seja, aquela forma de abordagem, como vimos acima, além de ser menos rigorosa, é também incompleta, necessitando de uma ulterior fundamentação sobre bases mais sólidas.

Diante disso, alguém pode perguntar sobre o que o “caminho mais longo” oferece para dar uma melhor explicação sobre a tripartição da alma e, especialmente, sobre as virtudes cardinais de forma mais rigorosa e completa. A resposta seria propriamente a Ideia do Bem. Os “estudos mais elevados” tem como objeto ou ponto de partida a Forma inteligível do Bem, como uma ciência que nos permite expor de forma mais apurada as virtudes cardinais.

Admitindo, como visto acima, que o “caminho mais longo” sob a égide da Forma Inteligível do Bem é utilizado para alcançar uma abordagem mais precisa e completa sobre a tripartição da alma e mais especialmente, sobre as virtudes cardinais tratadas no Livro IV, perguntamo-nos: ao que se relaciona a exposição da Ideia do Bem, ponto de partida do “caminho mais longo”, com a alma tripartite e as virtudes cardinais? Podemos formular a pergunta também desta forma: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão das virtudes cardinais correspondentes a cada uma das partes da alma? Responder a essa pergunta possibilitará tornar explícito que o Bem não é uma tese secundária ou deslocada da discussão crucial que perpassa a *República*, mas está intimamente ligada à discussão sobre se o justo é mais feliz que o injusto.

Essencialmente, este trabalho intenta explicitar a contribuição da Ciência do Bem para a Ética platônica na *República* ou, inversamente, que a Ética platônica se constitui na *República* como uma Ciência do Bem. Nossa hipótese interpretativa para o problema posto é que o Bem, como exposto no final do Livro VI, fornece o bem humano propriamente, sendo o Bem o vantajoso e benéfico *per se*, sua felicidade, e essa felicidade se constitui como o exercício e ação a partir da razão ou da sabedoria prática, excelência da parte racional da alma, única parte da alma que pode ter ciência desse Bem.

Para que alcancemos êxito em tornar esta hipótese razoável precisaremos demonstrar de antemão que a exposição sobre a Forma Inteligível do Bem no “caminho mais longo” não pode ser separada da tratativa de Sócrates no Livro IV para

tentar responder à questão sobre o que é justiça a partir da analogia entre Cidade e Alma; nesse ponto da discussão focaremos na Tripartição da Alma, na Psicologia Moral ou na face individual da Justiça. Na segunda parte do trabalho demonstraremos que a Justiça na alma individual é fundamentada na parte racional da alma, dotada de sabedoria prática, que por sua vez é pré-condição para a Justiça na alma. Contudo, como veremos mais à frente de forma pormenorizada, o Livro IV fornece uma resposta preliminar a questão do Livro II sobre a relação entre justiça e felicidade, pois relata apenas acerca da definição da justiça (e conseqüentemente, da injustiça), restando expor sobre o que há de vantajoso ou proveitoso para aquele que vive justamente ou, no geral, virtuosamente. Desta forma, a terceira parte mostrará que a Forma do Bem, na exposição sobre o “caminho mais longo” nos Livros VI e VII, fornece complemento a discussão do Livro IV sobre a justiça para a questão do diálogo apresentado no Livro II, ao ser exposto ali que a Ciência do Bem em si é o que torna os atos virtuosos vantajosos ou benéficos para o homem, por conta de a vida conforme a virtude ser ao mesmo tempo uma vida conforme a razão, sendo a razão ou a sabedoria prática a única que tem acesso a Forma Inteligível do Bem.

Obviamente, o que se intenta demonstrar aqui não será resolvido definitivamente em um trabalho de poucas páginas. Contudo, o presente artigo pretende lançar luz sobre uma questão que nem sequer tem sombras do debate sobre esse tema em comentadores de outros países, comentadores estes que traremos para o debate no decorrer deste trabalho, auxiliando-nos na compreensão de alguns conceitos importantes, como também para tornar notórios os antagonismos que existem em alguns pontos do exame, gerando uma solução possível para a questão que colocamos.

## 2 A sabedoria prática e as virtudes

O Livro I da *República* termina em suspensão quanto à pesquisa sobre a natureza e o valor da Justiça, que o próprio Sócrates admite não saber o que é (ὄπιός γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅέστιν– *Rep.* I, 354c1) e muito menos porque o justo é feliz. É então que Sócrates, após as exigências de Gláucon e Adimanto<sup>3</sup>, passará a busca por

---

<sup>3</sup> Cf. White (1984) e Caroba (2025).

definir a justiça e a injustiça, e isto será feito a partir da famosa Analogia Cidade-Alma. Em linhas gerais, esta tese de Platão pretende mostrar a correspondência entre as partes da Cidade e as partes da alma, de forma que elas possuam as mesmas qualidades ou virtudes, incluindo a Justiça. Não é nosso objetivo tratar aqui sobre a tese da Analogia em toda a sua extensão pois tomaria muito de nosso tempo neste trabalho e nos desvirtuaria do tema proposto<sup>4</sup>. O que nos importa nesse momento é destacar duas coisas no que diz respeito a Analogia Cidade-alma: 1) *Seu quesito metodológico ou formal*. Sócrates em 368d 1-7 anuncia o método de investigação acerca da justiça que ele utilizará por meio de uma imagem empírica de letras grandes e pequenas. Em resumo, ele afirma que se alguém tem dificuldades na leitura de algo, a solução para essa dificuldade é que a pessoa leia primeiro as letras grandes para que, assim, fique mais fácil ler as pequenas, de forma que a partir das letras maiores poderemos ver se as menores se manifestam da mesma forma, ou, como afirma Sócrates: “Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se [εἰ] eram a mesma coisa” (*Rep.* II, 368d 6-7). Logo, esse é o caminho para a investigação sobre a justiça: primeiro ver-se-á sobre a justiça no Estado, sendo mais fácil de assim enxergá-la, para depois ver-se acerca da justiça no indivíduo (368e 7 – 369a 3). Observando uma correspondência entre ambas, poderemos chegar a uma definição da justiça e da injustiça e, mais especificamente, sobre elas no indivíduo (434d 8 – 435a 3). 2) Como já apontamos suficientemente acima, no quesito conteúdo, Sócrates pretende chegar a uma conclusão acerca da natureza da justiça e da injustiça por meio deste método admitido como verdadeiro e de maneira provisória<sup>5</sup> no que diz respeito a Analogia Cidade-Alma. Nesse sentido, para que não nos estendamos acerca da Analogia como um todo basta dizermos, a partir do que mostramos brevemente acima, que o propósito dela é tornar mais fácil identificar a justiça no indivíduo<sup>6</sup>. E este será o passo a se tomar neste momento, e Platão o fará a partir de sua famosa tese da Alma Tripartite. Vejamos como essa teoria é exposta e suas implicações para a definição da Justiça.

<sup>4</sup> Para um maior aprofundamento sobre a Analogia Cidade-Alma, cf. Williams (1999) e Smith (2001).

<sup>5</sup> Admitimos que o caráter desta suposição é hipotética, em razão desta declaração ser tomada como verdadeira sem qualquer justificação (O que é manifestado pela cláusula condicional εἰ em 368d 7). Para uma maior discussão sobre esta questão, cf. Caroba (2024); Scott (2015, p. 12-16).

<sup>6</sup> Williams (1999, p. 255); Penner (2007, p. 29).

Através da Analogia e da forma como ela é diretamente tratada a partir do Livro IV, o papel de Sócrates depois de 436a será constatar se alma tem os mesmos elementos que a Cidade e suas respectivas qualidades, i.e., que a alma é “temperante, corajosa e sábia” (σώφρων...καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ – 435b 6) assim como a cidade, e em especial também justa, sendo a justiça definida na cidade quando cada uma de suas partes (a deliberativa/governante, a auxiliar/guerreira e a negociante/produtora) “[...] executavam cada uma a tarefa que lhe é própria” (τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν – 435b 5).

Admitindo que a alma deve, então, ter os mesmos elementos que a cidade (435e 1-3) diante dos quais, como afirma Sócrates: “Compreendemos [μανθάωμεν], graças a um; irritamo-nos [θυμούμεθα], por outro dos que temos em nós; desejamos [ἐπιθυμοῦμεν], por um terceiro” (435a 9-10), é preciso primeiramente saber se executamos nossas ações a partir ou de acordo com cada um desses elementos<sup>7</sup> ou com “a alma inteira”<sup>8</sup> (ὅλη τη ψυχῇ – 436b 1), o que é o mesmo que a questão sobre se “os elementos são semelhantes ou distintos” (εἴτε τα αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερα ἔστι – 436b 5-6). É consequente que na alma, tendo sido admitida como disposta dos mesmos elementos que na cidade, eles sejam distintos. Para provar a distinção entre esses elementos na alma, Sócrates tomará um fundamento para a divisão da alma que é o Princípio de Não-Contradição<sup>9</sup>. Sócrates formula este critério como se segue: “Por conseguinte, nenhuma afirmação desse jaez nos causará perturbação; tão-pouco nos persuadirá de que jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente a mesma coisa” (*Rep.*

<sup>7</sup>A partir deste momento preferiremos usar o termo “elemento” para tratar das três competências morais na alma, já que o termo traduzido por “parte” dos termos gregos utilizados (como γένος – 441a 1; 441c 6; 441d 9 – εἶδος – 437d 3; 439e 2 – e μέρος – 442b, c 5; 444b; 577d; 581a; 586e) pode levar a pensar em localizações espaciais na alma. Quem chama atenção a isso de forma pertinente é o Prof. Dr. José Wilson da Silva (2019). Este grande estudioso nos adverte sobre este problema e sugere que se trata de gêneros presentes na alma de coisas que compartilham algo em comum, sobre o que concordamos e também o adotaremos preferencialmente daqui em diante

<sup>8</sup> É importante notar que aqui chegamos a um limiar diante da teoria moral socrática. A razão disto é que, para Sócrates a única fonte para a ação e uma ação virtuosa (Shorey, 1972, p. 8) é a alma tomada como unidade ou como simples (i.e., sem “partes”). Com a anunciação da Teoria da Alma complexa, Platão, diferente de Sócrates, tomará a possibilidade da akrasía, pois agora há três fontes distintas e independentes para a ação, como veremos mais a frente

<sup>9</sup> Há um debate grande entre os comentaristas acerca da existência ou não da lei de contradição, em que a maioria afirma que esse ponto da argumentação não tem a ver com uma lei de contradição, mas com uma lei dos contrários ou dos opostos. Não vamos discutir esse tema de grande monta, mas apenas admitiremos que ali se apresenta uma lei de não-contradição. Para citar um exemplo desta posição, mencionamos Richard Robinson (1941, p. 100-101).

IV, 436e 8 – 437a 2). Em linhas gerais, Sócrates quer dizer que cada uma das atividades da alma é distinta por se dirigir a objetos diferentes. Em suma, cada elemento da alma busca o objeto daquilo que almeja, o que é o mesmo que dizer que cada um tem uma necessidade específica a ser satisfeita (437c 2-3). É importante notar que, com este princípio, Sócrates descreve que as atividades da alma podem recair sobre um mesmo objeto, por conta de elas serem contrárias no que diz respeito a desejos e aversões:

Ora pois – prossegui eu – estabelecerás que acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar alguma coisa [ἐφίεσθαί τινος λαβεῖν] ou recusá-la [ἀπαρνεῖσθαι], chamar a si [προσάγεσθαι] ou repelir [ἀπωθεῖσθαι], tudo isto é contrário entre si, quer se trate de ações [ποιημάτων], quer de estados [παθημάτων] – pois nesse ponto não há diferença alguma? (*Rep.* IV, 437b 1-5).

A passagem acima torna explícito que os elementos da alma, mesmo sendo distintos por terem ou se dirigirem a objetos diferentes, podem entrar em conflito diante de um mesmo objeto, ou seja, sobre um mesmo objeto pode-se ter desejo por parte um elemento da alma, e também aversão mediante outro. Em suma, para que as atividades da alma sejam diferenciadas, elas também precisam ser contrárias no sentido apontado acima.

A partir do que foi admitido no Princípio de Não-Contradição, como visto, que cada elemento tem necessidade de um objeto de forma distintiva, Sócrates enunciará um outro princípio derivado deste, e ele o enuncia do seguinte modo: “Contudo, todo objeto em relação com os outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que me parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo” (*Rep.* IV, 438a 7- 438b 2). Em linhas bastante gerais, o que Sócrates pretende dizer aqui é que todo desejo tem em si um objeto em específico, e almeja este objeto independente das qualidades que ele possa ter. Para que o clarifiquemos, nos utilizamos de um exemplo dado pelo próprio Platão nesse momento do diálogo, que é o da sede e o da fome. A sede e a fome se enquadram no âmbito do desejo (ἐπιθυμία – 438a 5), de forma que a sede tem desejo por bebida e a fome por comida. A sede e a fome desejam seus respectivos objetos, ou seja, a bebida e a comida em si, independente de quaisquer características que elas possam ter, como “qualidade” (boa ou ruim) ou “quantidade” (muita ou pouca – 439a 4-7).

Diante dos dois princípios elencados, perante os quais podemos afirmar que os elementos da alma são distintos, mas que também são contrários no que diz respeito aos seus respectivos desejos e aversões, Sócrates dirá em consequência que há uma divisão nas atividades da alma entre “o que impede/ordena” (τὸ κελεῖον) e “o que impele” (τὸ κωλύον – 439c 6). Ou seja, tendo sido admitido que sobre um mesmo objeto pode-se ter ao mesmo tempo desejo e aversão (437b 1-5), logo, na alma haverá um elemento que nos impele ou nos move a satisfação de tal desejo e outro que tem aversão a ele e nos impede de fazê-lo. Estes elementos na alma serão divididos por Platão, num primeiro momento, entre “o elemento racional” (λογιστικὸν) onde temos aquela parte “que raciocina” (ὃ λογίζεται – 439d 5) e o “elemento irracional” (ἄλογιστικόν), onde temos a “concupiscência” (ἐπιθυμητικόν 439d 7-8). Contudo, Sócrates diz que ainda há um terceiro, que é aquele pelo qual “nos irritamos” (ὃ θυμούμεθα – 339e 3), e pergunta a seu interlocutor em qual dos dois elementos este se enquadra, respondendo ele que se enquadra no segundo, onde se encontra a concupiscência (439e 5).

Contudo, Sócrates expõe algo interessante a partir deste momento: para falar de forma resumida<sup>10</sup>, alguém tem a possibilidade de “se irritar” (θυμούμενον – 440b 2) em uma situação ultrajante, como no exemplo dado por Sócrates de Leôncio, que tinha um certo desejo por ver cadáveres (439e 6 – 440a 3), e tal irritação provém mediante o auxílio da razão ou do elemento racional que nos aconselha que não se deve agir em favor desse desejo. Por outro lado, alguém pode ser vencido por esse impulso, de forma que a própria ira pode nos levar a ações impulsivas e desmedidas, indo contra as recomendações da razão. Sócrates torna explícito que as vezes o “elemento irascível” (θυμοειδής) pode ser aliado da razão, porém, um pouco antes, o “elemento irascível” havia sido elencado como integrante do campo da concupiscência ou do “irracional”. Desta maneira, Sócrates quer nos dizer que, neste caso, “o elemento irascível”, sendo aliado da razão, não diferiria dela, e logo teríamos na alma apenas dois elementos no geral.

No entanto, contrariamente, a partir deste instante da discussão, Sócrates terá de mostrar que o elemento irascível difere da razão, como cada uma das outras

<sup>10</sup>→A discussão sobre o elemento irascível neste momento do diálogo gera um rico debate entre especialistas, principalmente no que diz respeito ao alvo ou objeto do desejo da parte irascível e suas implicações sociais. Não a abordaremos aqui devido à complexidade do tema. Para um aprofundamento sobre este assunto, cf. Burnyeat (2005), Cooper (1999), Renaut (2006).

atividades da alma também são distintas umas das outras. Diante disso, qual seria o critério para a diferenciação destes elementos? Pelo que foi visto até o momento, parece que cada um dos elementos da alma são identificados e classificados a partir de seus respectivos desejos e da satisfação. Apesar de cada uma das atividades da alma visarem a satisfação de sua necessidade inerente (o que as caracteriza como fontes distintas e independentes para a ação do ser humano), contudo, este não é o caso<sup>11</sup>, pois Sócrates nos lembra, a partir do princípio da Analogia, que na cidade as classes foram distinguidas pela tarefa própria de cada uma delas, de forma que tornam possível a excelência ou virtude das classes da cidade e, conseqüentemente, manifestam a justiça. Ou, nas palavras de Sócrates, “devemos recordar-nos que também cada um de nós, no qual *cada uma das suas partes desempenha a sua tarefa* [τὰ αὐτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττει], será justo e executará o que lhe cumpre [οὗτος δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὐτοῦ πράττων]” (*Rep.* IV, 441d 12 – 442a 2). Desta forma, o mesmo deve ser feito para o indivíduo. Devemos agora saber a tarefa própria ou, segundo o termo usado por Platão no Livro I, o ἔργον<sup>12</sup> ou atividade própria de cada um dos elementos da alma, de modo que isto explicitará as virtudes de cada um deles e, conseqüentemente, a justiça no indivíduo e na Cidade.

Nesse sentido, o primeiro que será elencado por Platão é a função própria do elemento racional, e ele o faz como se segue: “Portanto, não compete [προσῆκει] à razão governar [ἄρχειν], uma vez que é sábia [σοφῶ ὄντι] e tem o encargo de velar pela alma toda [καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν], e não compete a

<sup>11</sup> Muitos comentadores tomam como princípio de identificação de uma atividade da alma a satisfação de seu desejo, como por exemplo, para citar alguns, White (1984), Cooper (1999), Irwin (1995) e Annas (1981). Uma grande fonte da interpretação destes grandes intérpretes é a discussão do Livro IX, na qual Platão assume que devemos identificar tipos de prazeres para cada um dos elementos da alma, correspondentes a cada um de seus desejos (Cf. 580d). Para nós, este tipo de interpretação não diferencia as *funções* dos elementos da alma dos *desejos* que cada uma delas, de fato, detém. Os desejos de cada uma podem nos ajudar a distingui-las (no sentido de que cada uma é uma fonte independente da ação humana com seus respectivos objetos, como vimos acima, quando mostramos esse aspecto presente já no Livro IV), mas não propriamente caracteriza e identifica cada um dos elementos. Uma razão para isso é que o termo grego ἐπιθυμία, traduzido por desejo, associado ao elemento concupiscível, também é usado para tratar dos desejos dos outros elementos da alma (Por exemplo, há em 475b uma ἐπιθυμία pela sabedoria e em 586d uma ἐπιθυμία pelo lucro e pela vitória). Logo, o desejo e a sua satisfação (prazer) não são aquilo que caracteriza e identifica cada um dos elementos da alma, mas sim sua função própria.

<sup>12</sup> O texto da *República* nos permite falar da distinção entre os elementos da alma enquanto funções ou atividades próprias, pois além da descrição acerca delas no Livro IV se encaixar com o conceito de função própria ou ἔργον no final do Livro I (Cf. Dorter, 2004, p. 1), o próprio Platão as expõe dessa forma, por exemplo, no que diz respeito ao elemento racional enquanto atividade própria: “Ἀλλὰ μὴν τοῦτο γε τοῦ λογιτικοῦ ἂν εἴν ψυχῆ ἔργον” (“Ou seja, o cálculo – λογίζεσθαι, 602d – seria a função do elemento racional na alma” (tradução nossa – *Rep.* X, 602 1-2).

cólera [τῷ... θυμοειδεῖ] ser sua súdita e aliada?” (*Rep.* IV, 441e 4-6). É visto por esta passagem que a razão ou o elemento racional tem a função de governar e, por esta atividade, ela tem a responsabilidade de tomar conta de toda a alma, ou seja, de si mesmo e dos demais elementos, tornando-se desta forma sábia [σοφῶ] ao adquirir esta virtude quando cumpre bem sua atividade própria. Contudo, o caráter desse “governar” não se restringe a capacidade de ordenar e subjugar de forma autoritária, sem qualquer possibilidade de que os outros elementos possam se desvencilhar desse comando. Platão clarifica mais a frente que esse “governar” também pode ser dito como o ato de deliberar, quando ele afirma:

E denominamo-la de sábio [Σοφὸν], em atenção àquela pequena parte pela qual governa [ὃ ἡρχέιν] o seu interior e fornece essas instruções, parte essa que possui, por sua vez, a ciência [ἐπιστήμην] do que convém [τοῦ συμφέροντος] a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma (*Rep.* IV, 442c 5-8).

O ato de governar é aqui descrito como a capacidade de fornecer recomendações ou instruções para os outros elementos da alma na medida em que ela detém a ciência do *symférontos* (συμφέροντος). Este verbo, que aqui está no particípio presente, vem de sua forma primária no presente do indicativo συμφέρω, que significa “trazer junto”, “recolher”, “reunir”, e quando este verbo é intransitivo (geralmente no particípio, como é o caso deste verbo na passagem acima), pode significar “conferir benefício ou utilidade”. Neste caso, o elemento racional fornece para os outros elementos da alma o que é útil e benéfico para cada um deles, o que é o mesmo que dizer que ele aponta para as outras atividades da alma o seu bem ou o que é o “melhor” (ἄριστα – 428d 3; βελτίονος – 441c 1) para cada uma delas. Desta feita, o elemento racional tem por função “deliberar” (τὸ βουλευόμενον – 442b 9; βουλεύεται – 428d 1) cuidando dos outros elementos no que diz respeito ao bem de cada um, na medida em que ele é detentor da ciência do *symférontos*, sendo ele dotado de prudência ou sabedoria prática (φρόνησις – 432b 8, d 1). Quando cumpre bem a função de deliberação, o elemento racional adquire a virtude da sabedoria ou *sofía* (σοφία).

Tendo sido exposta a função da razão ou do elemento racional, os demais elementos da alma e suas respectivas virtudes serão postos na medida em que

obedecem aos comandos ou recomendações da razão. Por exemplo, logo em seguida Platão tratará da função do elemento irascível, afirmando o seguinte:

Ora, nós denominamos um indivíduo de corajoso [ἀνδρείον], julgo eu, em atenção à parte irascível [τὸ θυμοειδές], quando essa parte preserva [διασώζει], em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão [τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθέν] sobre o que é temível ou não [δεινόν τε καὶ μὴ] (*Rep.* IV, 442b 11 – c 3).

A passagem aponta que o elemento irascível tem como função ou atividade própria a “preservação” ou a “salvaguarda” (διασώζει; σωτηρία – 433c 8) diante de uma situação que suscite quaisquer dores ou prazeres (διὰ τε λυπῶν καὶ ἡδονῶν – 442c 1-2), para que tomemos real dimensão sobre o que é ou não temível, e esta é exatamente a definição de coragem ou a adjetivação de alguém corajoso. Contudo, é importante notar que a passagem também afirma que para que o elemento irascível alcance sua virtude ou seu bem, é preciso que a razão aponte para ele o melhor em uma ação. Nesse sentido, é escutando as recomendações ou instruções do elemento racional ou, como diz Platão, obedecendo a seu comando (ἐπόμενον [δὲ] τῷ ἄρχοντι – 442b 8), no seu ato de deliberar, que o elemento irascível pode alcançar seu bem ou sua virtude: a coragem ou a ἀνδρεία (442b 5-9).

No que diz respeito a determinação das virtudes dos outros elementos da alma por parte da razão ou a partir de sua deliberação, o mesmo valerá para o elemento apetitivo ou concupiscível, o que pode ser comprovado na descrição de Platão:

- E agora? Não lhe chamamos temperante [σώφρονα], devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam [ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τῷ ἄρχομένον] que é a razão que deve governar [τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν] e não se revoltam contra ela?  
- Efetivamente, a temperança [Σωφροσύνη] não é outra coisa senão isso, quer na cidade, quer no indivíduo (*Rep.* IV, 442c 10 – d 1).

Esta passagem fala de modo explícito que o elemento concupiscível, assim como o irascível, quando concorda que deve obedecer aos comandos do elemento racional (e conseqüentemente concorda que a razão deve comandar), alcança sua virtude, que é a temperança ou a σωφροσύνη. Esta passagem não clarifica o bastante sobre a função do elemento irascível e a definição de temperança. No entanto, tendo sido admitida que a temperança é a mesma no indivíduo e na Cidade (o mesmo valendo para as outras virtudes, 435b 4-7), pode-se ver que a temperança na Cidade

é “[...] uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos [ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια]” (*Rep.* IV, 430e 6-7). Assim, da mesma forma que na cidade a alma denominada apetitiva tem a função do “controle” (ἐγκράτεια) dos desejos ou apetites de ordem somática ou corporal, exercendo essa função, o elemento concupiscente alcança sua virtude: a temperança.

Tendo sido determinada a função de cada um dos elementos da alma e as virtudes adquiridas pelo bom exercício de suas respectivas atividades, restará a Platão tratar sobre a Justiça. Para tanto, Platão lembra que na Cidade a justiça é dita quando “[...] cada elemento executa a sua tarefa própria [ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει], quer no que respeita a mandar, quer a obedecer [ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι;]” (*Rep.* IV, 443b 1-2). Desta maneira, a justiça na alma se manifesta assim como na cidade no sentido em que cada um de seus elementos cumpra a atividade que lhe é própria e não exerça uma função além da que lhe cabe. À primeira vista, a justiça parece ser a virtude que apenas aponta para uma divisão entre as atividades da alma ou um princípio para a partição e especialização destas atividades, contudo, a virtude da justiça não denota apenas isso<sup>13</sup>. Claro que, como vimos até o momento, na alma há um elemento que comanda e há outros elementos que são comandados. Contudo, a justiça implica uma harmonia entre os elementos da alma no que diz respeito a quem comanda e quem deve ser comandado, de forma que a alma se torna, assim, “[...] uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa [ἡρμωσμένον]” (*Rep.* IV, 443e 2) pois, numa alma justa, é a “sabedoria a ciência que preside a esta ação [σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην]” (*Rep.* IV, 443e 6-7).

Sendo a Justiça a harmonia entre os elementos da alma, a Injustiça, por sua vez, será a desarmonia ou discórdia entre eles. E é na definição da injustiça que o papel da razão se mostra crucial para a justiça na alma, pois a injustiça é manifesta

<sup>13</sup>Esta é a posição, por exemplo, de Conford (1912) e Annas (1981). Para nós, a justiça não se restringe apenas a determinação das atividades da alma ou a partição de cada uma de suas funções. Antes de tudo, a Justiça é uma virtude relacional por excelência, pois é eminentemente concórdia e harmonia entre as partes, e é nesse sentido que Platão diz que a Justiça ocorre quando cada um dos elementos da alma exerce sua função e não excede ou vai além da atividade que lhe seja própria. Por exemplo, isso nos é dito na descrição de Platão sobre a temperança, e ele a define, em relação a razão, como uma “[...] amizade e concórdia desses elementos [φιλία καὶ συμφωνία τῇ αὐτῶν τύπων]” (*Rep.* IV, 442c 10-11), ou seja, há uma harmonia ou concórdia entre os elementos da alma sobre quem comanda e quem é comandado. Porém, para nós e para alguns comentadores como Penner (2007) e Irwin (1995), a razão ou o elemento racional seria uma pré-condição para a justiça na alma na medida em que ela, dotada de sabedoria prática, fornece o bem de cada um dos elementos, e assim cada um exercerá sua função e não quererá usurpar o comando da alma que é a atividade própria do elemento racional.

quando as partes não-rationais usurpam o comando da razão, o que faz com que nós ajamos de acordo com seus desejos, ou, como afirma Platão no que diz respeito à injustiça e aos demais vícios:

Ora pois é forçoso que ela seja uma sedição [στάσις] dos elementos da alma, que são três, uma intriga [ἀλλοτριπραγμοσύνη], uma ingerência no alheio [πολυπραγμοσύνη], e uma sublevação [ἐπανάστασις] de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer, uma vez que possui uma natureza à qual a escravatura, ao passo que a que é de raça real não lhe compete servir. Ora, são estas alterações estas perturbações e desvios que resultam na injustiça [ἀδικίαν], na libertinagem [ἀκολασίαν], covardia [δειλίαν], ignorância [ἀμαθίαν] e, de um modo geral, toda a maldade [πᾶσαν κακίαν] (*Rep.* IV, 444b 1-8).

A partir da passagem acima apresenta-se a definição de injustiça: a desarmonia, a discórdia entre os elementos da alma, e essa desarmonia se constitui quando os elementos irascível e apetitivo discordam que devem obedecer, e passam a governar a alma, sendo que este não é o papel deles. Na medida em que há essa perturbação no ordenamento da alma, quando os elementos que devem obedecer passam a comandá-la, temos os respectivos vícios: 1) A intemperança (ἀκολασίαν) quando o elemento apetitivo passa a comandar a alma; 2) A covardia (δειλίαν) quando o elemento irascível passa a comandar a alma; e 3) A ignorância (ἀμαθίαν) quando o elemento racional cede aos elementos não-rationais da alma. Cada um desses vícios, e sobretudo a injustiça, são possíveis porque o elemento racional, que tem como função o governo da alma, deliberando sobre ela, não cumpre seu papel e os elementos não-rationais usurpam o governo racional da alma, passando a comandá-la.

A primordialidade da razão tanto para a justiça (quando ela comanda) quanto para a injustiça (quando não comanda) fica ainda mais clara quando voltamos nossas atenções para o Livro XIII. Nesse momento do diálogo, o contexto da discussão é acerca das formas más ou degeneradas de indivíduos e de cidades. No curso da argumentação, em 553c, nos é falado sobre as tipificações degeneradas de indivíduo, que no caso é o sujeito *epithymético*, descrito da maneira que se segue: “Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma o espírito da ambição [ἐπιθυμητικόν] e da avareza [φιλοχρήματον], fará dele o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?” (*Rep.* XIII, 553c 4-7). Neste trecho, a metáfora do “trono” nos auxilia em demasia a entender o que caracteriza a injustiça, pois o

indivíduo *epithymético* é aquele em cuja alma o elemento apetitivo comanda e usurpa o trono da alma, de modo que ele age de acordo com os desejos do elemento apetitivo, como a avareza, a ambição, o amor ao lucro e as satisfações dos desejos estritamente corporais. Porém, nesta passagem fica explícito o papel crucial da *frónesis* ou do elemento racional da alma para a justiça, pois o seu comando ou governo é uma condição prévia para que a alma seja justa, ou seja, para que cada um dos seus elementos cumpram a função que lhe é própria, na medida em que a sabedoria prática ou a razão delibera sobre eles e lhes fornece o seu bem ou o seu melhor, como vimos acima.

O curso da argumentação nos permitiu enxergar que a justiça na alma, quando cada uma das atividades cumpre seu papel devido e concordam sobre quem deve comandar e quem deve obedecer, se torna possível a partir do elemento racional ou da *φρόνησις*, pois é a partir dela que os elementos são informados sobre o seu bem e exercem suas respectivas funções, de modo que, assim, elas adquirem suas virtudes. Também se tornou manifesta a definição de injustiça, exposta como uma desarmonia ou perturbação na alma no que diz respeito a quem comanda e quem deve obedecer, de maneira tal que o indivíduo injusto é aquele em cuja alma os elementos não-rationais vão “[...] contra a natureza [*παρὰ φύσιν*]” (444d 10) e em vez de concordarem em serem governados, passam a governar, o que é o mesmo que dizer que eles vão contra as recomendações da razão prática e usurpam o seu governo da alma.

Desta maneira, finalmente concluímos o primeiro passo da argumentação, como apresentado no início do Livro II, sobre as definições de justiça e de injustiça. Contudo, como foi requerido por Gláucon e Adimanto, resta ainda um passo na argumentação de Sócrates no diálogo, que é mostrar o que a justiça (e as demais virtudes) trazem de vantajoso e benéfico para o indivíduo, como ele mesmo admite e expressa na passagem a seguir: “O que nos resta agora é investigar, parece, é se é proveitoso [*λυσίτελεῖ*] exercitar a justiça, praticar belas ações e ser justo” (*Rep.* IV, 444e 7 – 445a 2). Responder sobre o que agir virtuosamente traz de vantajoso ou proveitoso também tornará possível responder o que seja isto que é benéfico para o indivíduo, que a sabedoria prática ou o elemento racional da alma tem acesso. Pelo que foi argumentado até aqui, há dois caminhos: a) É a partir da razão que obtemos o que é vantajoso e benéfico ao indivíduo que age virtuosamente; e b) Que isso que

é vantajoso e benéfico, como vimos a partir do Livro II, é a felicidade. A resposta desta questão e ao mesmo tempo da segunda metade do argumento requerido por Gláucón e Adimanto no início do Livro II nos será dado no Livro VI, a partir do que podemos chamar de o “caminho mais longo”.

### 3 O bem e as virtudes

Chegamos ao ponto chave deste trabalho, como também do diálogo como um todo. A razão disso é que os chamados livros centrais da *República* apresentam uma discussão densa sob bases ontológicas e epistemológicas para tratar, nos Livros VI e VII, sobre a educação necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade. Contudo, se não nos atentarmos a esses livros centrais com esmero poderemos chegar à conclusão que a descrição sobre a educação dos guardiões apenas serve para eles, ou seja, a coincidência entre virtude e felicidade seria provada apenas para os reis filósofos, como afirma Paul Shorey (1971, p. 19). Com esta interpretação, corre-se o risco de pensar que a digressão dos Livros VI e VII serve única e exclusivamente para tratar sobre a Cidade ideal platônica ou que teria um fim estritamente político. Para nós, esta espécie de interpretação por parte de alguns comentadores se torna possível por ignorarem uma chave de leitura crucial não só para este momento do diálogo, mas também para o diálogo como um todo: o “caminho mais longo”

Como visto, já no Livro IV, Platão alude, antes de tratar da Alma Tripartite e de suas virtudes correspondentes, a um “caminho mais longo” que seria necessário para abordar o assunto. Agora, no Livro VI, este mesmo caminho é lembrado por Platão, tornando claro que ele servirá para examinar de forma mais apurada, completa e “suficiente” (ἰκανῶς – 505a 5) as virtudes correspondentes a cada um dos elementos da alma. Este “caminho mais longo”, por sua vez, trará como contribuição um ponto de partida ou princípio para dar uma explicação mais rigorosa sobre as virtudes cardinais elencadas no Livro IV: a Forma Inteligível do Bem.

Aqui se faz pertinente lembrar a pergunta motora deste trabalho: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão das virtudes cardinais correspondentes a cada uma das partes da alma? Com a mediação do que foi argumentado nos tópicos anteriores, permitimo-nos elaborar a pergunta também

desta maneira: com o que a Forma do Bem contribui para uma melhor compreensão do tema central da *República* no que diz respeito a relação entre virtude e felicidade, ou seja, que a virtude é um bem que por si mesmo traz o que é vantajoso e benéfico ao indivíduo, como foi requerido por Gláucon e Adimanto para ser demonstrado? Ou: Já que o Livro IV respondeu sobre a definição da justiça e das outras virtudes, faltando apenas explicar o que traz de vantajoso para o indivíduo viver virtuosamente (a segunda metade restante dos requerimentos de Gláucon e Adimanto), o que, então, a Forma Inteligível do Bem oferece de vantajoso e benéfico em viver virtuosamente? A resposta desta questão finalmente é dada por Platão depois que lhe é perguntado sobre qual é o objeto do “estudo mais elevado” (μέγιστον μάθημα – 504e 4-5), ciência necessária para que os guardiões possam comandar a Cidade. Em vista disso, Sócrates afirma em resposta:

Julgo que é mais por esta razão, uma vez que já me ouviste afirmar com frequência que a ideia do bem [ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα] é a mais elevada das ciências [μέγιστον μάθημα], e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e benéficas [χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται] (*Rep.* VI, 505a 1-4).

Temos apresentado na passagem acima a Ideia do Bem como o objeto ou ponto de partida daquele “estudo mais elevado” ou do “caminho mais longo”. Por sua vez, a Forma do Bem também é exposta como aquilo que o “caminho mais longo” oferece para fundamentar sobre bases mais sólidas as virtudes cardinais do Livro IV, pois o Bem é aquilo pelo qual “a justiça e as outras virtudes” (δίκαια καὶ τὰ ἄλλα – 505a 3) se tornam “úteis e vantajosas” (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα - 505a 4). Isso remonta à segunda exigência de Gláucon e Adimanto: mostrar que viver virtuosamente é para o indivíduo “vantajoso” (ὠφελίως – 368c 6; ὀνίνησιν – 367d 3; λυσιτελεῖ – 360c 8, 445a 1). Desta maneira, temos a resposta da segunda exigência de Gláucon e Adimanto, pois a Forma Inteligível do Bem é ela própria a condição para que as virtudes cardinais e a execução das mesmas tornem-se vantajosas para o indivíduo, sendo o Bem, em consequência, o vantajoso e benéfico *per se*<sup>14</sup>.

Estas considerações nos permitem falar um pouco mais sobre a Ideia do Bem e sua função ética. Apesar de não ser definido, o Bem não é um princípio puramente metafísico, sem quaisquer implicações éticas concretas. Pelo contrário: é uma

<sup>14</sup> Cf. Penner (2007) e Rowe (2007).

possibilidade prática para o homem, enquanto um fim propriamente humano que pode ser alcançado por sua ação. Nesse sentido, o Bem pode ser identificado como o fim da ação humana e o que constitui o estatuto ético da ação. A razão disso é que, como vimos suficientemente no segundo tópico deste trabalho, no que diz respeito às exigências de Gláucon e Adimanto, aquilo que é vantajoso e benéfico (como sendo aquilo que a justiça e a virtude em geral resultam ao indivíduo) pode ser identificado com a felicidade. Sendo o Bem o vantajoso e benéfico por si mesmo, logo, ele pode ser identificado com a Felicidade, de maneira tal que o Bem, enquanto Felicidade, é o fim propriamente humano daquele que vive conforme a virtude. O Bem, enquanto fim da ação humana para o indivíduo que possui a virtude, fica elucidado em duas passagens. Na primeira, Sócrates afirma o seguinte:

Se não conhecermos, e se, a parte essa ideia, conhecermos tudo quanto há, sabes que de nada nos serve, da mesma maneira *que nada possuímos, se não tivermos o bem* [ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ]. Ou julgas que vale de muito possuir [έκτιῆσθαι] qualquer coisa que seja, se ela não for boa [μη μέντοι ἀγαθὴν]? Ou conhecer [φρονεῖν] tudo o mais, exceto o bem [ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ] e não conhecer nada de belo e bom [καλὸν δὲ καὶ ἀγαθὸν μεδὲν φρονεῖν] (*Rep.* VI, 505a 6 – b 3).

Esta passagem revela que a posse de qualquer virtude de nada vale se não soubermos o que é o Bem, ou seja, pelo que foi visto acima, se não soubermos o que a virtude ou a ação traz de vantajoso para o indivíduo. Sem o Bem, nunca saberíamos que vale viver de forma virtuosa ou possuir as virtudes. Isso remonta a maneira como a teoria moral de Sócrates relaciona a virtude com a felicidade. Nos escritos do período anterior da obra platônica, encontramos Sócrates sempre lembrando de que nenhuma posse pode ser benéfica sem o conhecimento de como usá-la<sup>15</sup>. Em outras palavras, a posse da virtude só é um bem se soubermos como usá-la em nosso benefício: ou seja, a virtude é um bem por nos trazer a felicidade, na medida em que o conhecimento faz bom uso desse bem, ou, como diz Sócrates no diálogo *Eutidemo*, ao tratar das virtudes ou bens da alma:

Concordamos, com efeito, disse eu, que, se tivéssemos muitos bens, seríamos felizes e bem-sucedidos [εὐδαιμοσεῖν ἂν καὶ εὖ πράττειν]. - Ele conveio. - Seríamos então felizes por estarem presentes os bens, se não nos fossem de nenhum proveito, ou se fossem de proveito? [Ἄρ' οὐν

<sup>15</sup>Cf. *Mênnon* (87e 5 – 89a 7); *Cármides* (174a 10 – d 1); *Górgias* (467c – 468e); *Eutidemo* (288d 5 – 289c 6, 290 b 7 – c 6).

εὐδαιμονοῖμεν ἂν διὰ τὰ παρόντα ἀγαθὰ, εἰ μηδὲν ἡμᾶς ὠφελοῖ ἢ εἰ ὠφελοῖ;] - Se fossem de proveito. - Ser-nos-iam então de algum proveito se apenas os tivéssemos e não os usássemos? [Ἄρ' οὖν ἂν τι ὠφελοῖ, εἰ εἶν μόνον ἡμῖν, χρώμεθα δ' αὐτοῖς μή;] (*Eut.* 280b 5 – c 1).

Como visto na passagem da *República* citada acima, o conhecimento (φρονεῖν – 505b 2, 3) do Bem torna a posse da virtude vantajosa para o indivíduo, pois o Bem implica o fim da ação humana enquanto sua felicidade. A segunda passagem que nos ajuda a tornar explícito o caráter teleológico do Bem está em 505e 1-2, onde é afirmado que o Bem é aquilo que “[...] toda alma procura, e por causa do qual tudo faz [ἽΟ δὴ διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει]”. Não entraremos no mérito sobre se essa passagem nos permite afirmar que a Forma Inteligível do Bem seria o princípio motor da ação<sup>16</sup>, apesar de aparentar que o seja. Contudo, o que basta para nós no momento é que a passagem expõe de forma nítida que o Bem é aquilo a que se dirige a ação de todo ser humano, sendo ela, desta maneira, um fim.

Tendo sido demonstrado até o momento que o Bem é vantajoso e benéfico *per se*, de modo que ele é, assim, a felicidade, i.e. o bem ou fim propriamente humano da ação humana, resta-nos então, responder a uma última pergunta: o que seria essa felicidade ou fim? Uma resposta plausível para esta pergunta deve levar sempre em consideração que ela não responderá sobre qual seja a definição do Bem em si, pois ele é uma instância ontológica que está além de nossa capacidade epistêmica ou noética de apreender a essência através do método da Dialética (511b; 534a), de modo que como o Bem está “[...] acima e para além da essência pela sua dignidade e poder [ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος]” (*Rep.* VI, 509b 9-10), não podemos, em consequência, defini-lo. Contudo, mesmo que a Forma Inteligível do Bem não possa ser definida, ela mesma, enquanto um fim ético do ser humano, aponta em que implica esse fim. Podemos ver isso no conteúdo do “caminho mais longo”, mais especificamente no Livro VII.

Este livro tem como objetivo mostrar a educação que os guardiões devem dispor para que sejam hábeis para governar a Cidade. Esgotar este processo educacional em toda a extensão do Livro VII seria impossível no presente trabalho.

<sup>16</sup> Demonstrar isso demandaria algumas páginas, mas, por hora, admitimos que o Bem em si é aquilo que move a ação humana, mesmo que o homem em sua ação concreta busque-a de acordo com o que lhe parece um bem. Ou seja, mesmo que o ser humano não tenha conhecimento deste Bem e o busque de maneira por vezes indireta. Esta questão é tratada de forma mais nítida na teoria moral socrática. Cf. *Górgias* (499e 7-8); *Eutidemo* (278e 1 – 279a 4); *Ménon* (77c 1-2).

Contudo, para o fim que almejamos, basta dizermos em linhas gerais que essa educação, como ilustrada no começo do Livro VII através da famosa Analogia da Caverna, é exposta enquanto um caminho a ser percorrido das sombras para a luz, ou seja, do sensível até o inteligível<sup>17</sup>. Neste sentido, esta educação ou *paidéia* (παιδείαν – 518b 7) é descrita como uma conversão ou “voltar” (περιαγωγῆς – 518d 3-4; 521c 6) da alma do reino do sensível, âmbito daquilo que é mutável, para o reino do inteligível, âmbito daquilo que é eterno, que é sempre o mesmo. Em vista disso, a *paidéia* dos guardiões objetiva treiná-los ou educá-los para que detenham a “visão do todo” (σύνοψιν – 537e 2; συνοπτικὸς – 537c 7) necessária para que cuidem da Cidade como um todo e de cada um de seus cidadãos. Ela só é alcançada quando nos desvencilhamos dos dados da sensibilidade e nos dirigimos ao campo do inteligível, quando, enfim, alcançamos o poder da Dialética, único capaz de ter ciência da Forma Inteligível do Bem (532a 5 – b 2), paradigma que os guardiões devem deter para o ordenamento da Cidade e dos indivíduos<sup>18</sup>. Sendo a Dialética o método que nos possibilita ter ciência do Bem, e como vemos a partir da Analogia da Linha Dividida no final do Livro VI, o método próprio de um estado cognitivo denominado de Razão ou da νόησις (511c 5-e 5), logo, a razão é o único meio pelo qual podemos ter ciência da Forma do Bem.

Entretanto, essa “razão” que tem conhecimento do Bem em si seria uma razão teórica, não uma sabedoria prática como visto no Livro IV, sendo ela também capaz de ter acesso a esse Bem, pois vimos no tópico anterior que o elemento racional da alma, a φρόνησις, fornece o que é útil e benéfico a cada um dos demais elementos da alma, e que o vantajoso e benéfico é identificado com o Bem. Isso pode nos deixar à primeira vista intrigados, pois somos levados a concluir que *theoría* e *práxis*, na *República*, não se separariam. Por sua vez, isto é o que realmente implica o argumento de Platão em torno da Ideia do Bem. A razão prática e a razão teórica coincidem. Esta coincidência pode ser vista neste mesmo contexto argumentativo do Livro VII no qual Platão, em um dado momento, ao tratar sobre a “conversão da alma” utiliza o termo *frónesis* (φρόνησις) em vez de *nóesis* (νόησις), como vimos acima. Desta forma, ele afirma:

<sup>17</sup>“The intensive period of study will allow the guardians gradually to move from reliance on sensible images to understanding the intelligible patterns that lie beyond the perceptible world” (Scott, 2015, p. 49).

<sup>18</sup>Cf. *República* (484d 1-3; 501a; 505a; 506a; 517c; esp. 540a 8 – b 1).

Mas a faculdade de pensar [ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι] é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta [τῆς περιγωγῆς] que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil [χρήσιμον τε καὶ ὠφέλιμον], ou inútil e prejudicial [ἄχρηστον αὖ καὶ βλαβερὸν] (*Rep.* VII, 518e 2 - 519a 1).

Esta passagem prova que a *frónesis* (φρονῆσαι – 518e 2), assim como a *nóesis*, também pode acessar ao Bem. Neste caso, a diferença seria que a *nóesis* ou a “razão teórica” tem a capacidade cognitiva, por meio da Dialética, de ter ciência do Bem, e a *frónesis* utiliza este princípio fornecido pela “razão teórica” no âmbito prático, direcionando as ações em vista de seu fim ou sua felicidade, tornando os atos conforme a virtude vantajosos ou benéficos para o indivíduo.

Ora, sendo a Forma Inteligível do Bem aquilo que é vantajoso e benéfico por si mesmo, i.e., a felicidade ou fim propriamente humano, por tornar a posse das virtudes vantajosas e benéficas ao indivíduo, e sendo através da razão que temos acesso ao Bem e o utilizamos para que nosso agir virtuoso seja direcionado a esse fim, logo, podemos deduzir que a felicidade ou o fim propriamente humano seria o exercício e a ação a partir da razão. A partir deste molde interpretativo, a Ética platônica na *República*, enquanto uma Ciência do Bem, não diferiria, em certo sentido, da noção de Felicidade para ética aristotélica e para a ética socrática, fundamentadas sob outras bases ou pressupostos.

### Considerações finais

Diante do que foi demonstrado, a Forma do Bem tem uma função central na discussão geral do diálogo acerca da relação entre virtude e felicidade, não sendo uma tese deslocada do tema da *República*. Além disso, nossa hipótese de interpretação mostra que apesar de a Ideia do Bem não poder ser definida, isso não nos impede, a partir do próprio texto da *República*, de fazer aproximações acerca dela ou sobre o que ela implica.

Contudo, a hipótese interpretativa oferecida também deixa algumas lacunas. Por exemplo, ainda restou responder qual a relação entre a Ciência do Bem e a justiça ou com a constituição de uma cidade justa. O mesmo pode ser dito para a face individual da justiça. É preciso, no caso da justiça no indivíduo, responder qual a contribuição ou vantagem para aquele que vive especificamente de forma justa ou

conforme a justiça para que, assim, se responda, segundo as exigências de Gláucon e Adimanto, o que a justiça por si mesma traz de vantajoso ao indivíduo. Por sua vez, estas questões são temas para outros trabalhos.

## Referências

- ANNA, J. **An Introduction to Plato's Republic**. New York: Oxford University Press, 1981.
- BURNIAT, M. F. The truth of tripartition. **Proceedings of the Aristotelian Society**, v. 106, n. 1, p. 1-23, 2006.
- CAROBA, F. G. M. de A. A “classificação dos bens” de Gláucon: Um breve estudo sobre o tema da República de Platão. **Polymatheia - Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 18, n. 1, p. 1-12, 2025.
- COOPER, J. M. Plato's theory of human motivation. *In*: FINE, G. **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- CORNFORD, F. M. Psychology and social structure in the Republic of Plato. **The Classical Quarterly**, v. 6, n. 4, p. 246-265, out./1912.
- DORTER, K. The divided line and the structure of Plato's Republic. **Journal of the History of Philosophy**, v. 21, n. 1, p. 1-20, jan./2004.
- IRWIN, H. T. **Plato's Ethics**. New York: Oxford University Press, 1995.
- IRWIN, H. T. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- MABBOTT, J. D. Is Plato's Republic Utilitarian?. *In*: VLASTOS, G. (Ed.). **Plato: A collection of critical essays**. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.
- MILLER, M. Beginning the “Longer Way”. *In*: **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 310-344.
- PENNER, T. The Good, Advantage, Happiness and the Form of the Good: How Continuous with Socratic Ethics is Platonic Ethics? *In*: **Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- PENNER, T. Thought and desire in Plato. *In*: VLASTOS, G. **Plato: A collection of critical essays**. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

PENNER, T. What is the form of the good the form of? A question about the plot of the Republic. *In: Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

PLATÃO. **Eutidemo**. Trad. de Maura Inglêsias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2011.

PLATÃO. **Górgias**. Trad., ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2011.

PLATÃO. **Mênnon**. Trad. de Maura Inglêsias. Rio de Janeiro: Ed. PUC Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. **Platonis opera**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1900-1909.

PLATÃO. **Protágoras**. Trad., ensaio introdutório e notas de Daniel Lopes. São Paulo: FAPESP; Perspectiva, 2017.

PLATÃO. **República**. 9. ed. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RENAUT, O. Le Rôle de la Partie Intermédiaire (thumós) dans la Tripartition de l'Âme. **The Electronic Journal of the International Plato Society**, n. 6, p. 1-10, 2006.

ROWE, C. The Form of the Good and the Good in Plato's Republic. *In: Pursuing the Good: Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

SACHS, D. A fallacy in Plato's Republic. *In: VLASTOS, G. (Ed.). Plato: A collection of critical essays*. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

SCOTT, D. **Levels of argument: A comparative study of Plato's Republic and Aristotle's Nicomachean Ethics**. New York: Oxford University Press, 2015.

SHOREY, P. Plato's Ethics. *In: VLASTOS, G. (Ed.). Plato: A collection of critical essays*. II: Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. New York: Doubleday, Anchor Books, 1971.

SMITH, N. D. Plato's Analogy of Soul and State. *In: WAGNER, E. (Ed.). Essays on Plato's Psychology*. New York: Lexington Books, 2001.

WEISS, R. The Hedonic calculus in the Protagoras and the Phaedo. **Journal of the History of Philosophy**, Baltimore, v. 27, n. 4, p. 511-529, oct./1989.

WHITE, P. N. The classification of goods in Plato's Republic. **Journal of the History of Philosophy**. Baltimore, v. 22, n. 4, p. 393-431, oct./1984.

WILLIAMS. B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. *In*: FINE, G. **Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul**. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Recebido: 24/02/2025  
Aprovado: 25/07/2025