



A INTRÍNSECA RELAÇÃO ENTRE A CIDADE E A ALMA DOS INDIVÍDUOS N'A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

José Alesi Santiago Rocha*

DOI: <https://doi.org/10.52521/poly.v17i2.13193>

Resumo: Este artigo investiga como a "*República*" de Platão conecta a estrutura da cidade com a alma dos indivíduos. Nosso objetivo central é mostrar que Platão vê a justiça na cidade ideal como um reflexo da harmonia interna da alma, e que a filosofia deverá ser a base para a governança da *pólis*. Para tal, dividiu-se o trabalho em três seções: Primeiramente, explora-se o impacto da morte de Sócrates na visão de Platão, argumentando que a falência da democracia ateniense em proteger um homem justo revela a necessidade de reformar a *pólis*. Em seguida, analisa-se a proposta de Platão de que a justiça na cidade depende da harmonia entre as funções dos cidadãos e a estrutura tripartite da alma: a parte racional (*λογιστικόν*, *logistikon*), a parte irascível (*θυμοειδές*, *thymoeides*) e a parte apetitiva (*ἐπιθυμητικόν*, *epithymetikon*). Cada classe social na *pólis* deve refletir uma parte da alma para garantir a coesão e a justiça. O artigo também aborda a figura do rei-filósofo, cujo governo é guiado pela razão, assegurando uma liderança justa e orientada ao bem comum.

Palavras-chave: Platão, República, Justiça, Pólis, Alma.

THE INTRINSIC RELATIONSHIP BETWEEN THE CITY AND THE SOUL OF INDIVIDUALS IN PLATO'S REPUBLIC

Abstract: This article investigates how Plato's "*Republic*" connects the structure of the city with the soul of individuals. Our central aim is to show that Plato views justice in the ideal city as a reflection of the internal harmony of the soul, and that philosophy should be the foundation for the governance of the polis. To this end, the work is divided into three sections: Firstly, it explores the impact of Socrates' death on Plato's vision, arguing that the failure of Athenian democracy to protect a just man reveals the need to reform the polis. Next, it analyzes Plato's proposal that justice in the city depends on the harmony between the functions of the citizens and the tripartite structure of the soul: the rational part (*λογιστικόν*, *logistikon*), the irascible part (*θυμοειδές*, *thymoeides*), and the appetitive part (*ἐπιθυμητικόν*, *epithymetikon*). Each social class in the polis must reflect a part of the soul to ensure cohesion and justice. The article also addresses the figure of the philosopher-king, whose governance is guided by reason, ensuring a just leadership oriented towards the common good.

Keywords: Plato, Republic, Justice, Polis, Soul.

* Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. Especialista em educação inclusiva pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Professor na rede particular de ensino de Fortaleza.



Introdução

No diálogo "*A República*", Platão explora o conceito de justiça na cidade e argumenta sobre a organização política necessária para alcançá-la. Este artigo pretende pesquisar este ideal platônico demonstrando a relação peculiar entre a alma dos cidadãos e a organização político-social. Para tal, primeiramente, será abordado como a figura de Sócrates tem relevante participação na teoria política platônica, haja vista que a morte de Sócrates demonstra a fraqueza do sistema político ateniense que, ao condená-lo, põe em xeque a função da filosofia, pois demonstra intolerância ao questionamento crítico e a condução rumo a justiça uma vez que o mestre de Platão era “um homem, poderíamos dizê-lo, que foi entre todos os que conhecemos, o melhor, como também o mais sábio e o mais justo” (*phd. 118a*).

Na segunda seção, dividida em dois tópicos, será traçado, primeiramente, o entendimento de Platão sobre o que seria a alma humana em *A República*, e a divisão em três partes que a alma possui, para que assim se elenque no segundo tópico as classes da cidade, ou seja, as funções que os homens devem e podem executar dentro da *pólis*. Na última seção, será abordada a figura do rei-filósofo, conforme concebido por Platão. Estes líderes eram considerados aptos para governar a *pólis*, pois além de possuírem características como o amor ao conhecimento e a sinceridade, não cobiçavam o poder político. Platão acreditava que, paradoxalmente, esses líderes eram os mais propensos a buscar o bem comum em sua governança.

1. Sócrates, democracia e a *pólis* platônica

Sócrates é considerado o grande mestre de Platão e mesmo a dificuldade de traçar um perfil sobre seus escritos, não impediu de que ele fosse de fato considerado como uma imagem, até mesmo do modo de fazer filosofia no Ocidente (Grimaldi, 2006, p. 8). Com isso, resalte-se que embora Sócrates pareça não entender a morte como o maior dos castigos, e que, na verdade, o que mais importa para ele é alcançar as virtudes, como é exposto por Platão: “Morrer[...] não me preocupa no mínimo, e que meu empenho exclusivo consistia em não praticar ação injusta ou ímpia” (Ap. 32d), ou ainda como escreve Grimaldi com relação ao que representaria a morte para Sócrates:



“Aqueles que temem a morte não temem, pois, nada mais que ser privados para sempre dos prazeres que constituem o prêmio de sua vida e dos quais eles não podem desfrutar por serem materiais” (2006, p.40).

É inegável que a sua execução gerou grande influência no que se refere às elaborações de Platão e sua teoria política, primeiro porque ela ocorre num período em que a democracia ateniense “conhece uma época de profunda crise” (Petrucciani, 2014, p.39). Ressalte-se com Huisman (2006, p.13), que Atenas tinha conhecido nos trinta anos anteriores a acusação sofrida por Sócrates¹ um verdadeiro tormento: “guerras, revoluções, a derrota, a capitulação, a ocupação estrangeira, a destruição de sua frota [...], a ditadura dos trinta, a guerra civil, em suma, uma série de provações abomináveis cujo resultado era catastrófico para a moral dos atenienses.”

Ânito, um dos opositores de Sócrates, “porta-voz dos artesãos e dos políticos” (Ap.23e) entendia que o momento de reconstrução Ateniense não poderia dar espaço “para a discussão estéril e para as divagações dos filósofos. Sócrates encarnava [...] exatamente o contrário do trabalho útil e da energia do empreendimento.” (HUISMAN, 2006, p.14).

Já Platão acreditava que o filosofar e o método socrático eram um grande bem à cidade, e que o regime democrático ao apresentar uma aversão a Sócrates, torna-se problemático, como comenta (PAPAS, 2017, p.21) “a deliberação democrática não confere peso à opinião de especialistas, mas trata cada voto como igual a todos os outros”.

Além do que, a democracia “não é apenas um regime específico entre outros, mas ela é também, enquanto regime específico, o regime paradigmático da desordem, o regime que de forma modelar, se contrapõe ao próprio princípio do que seria uma pólis ordenada” (DE SÁ, 2017, p.23). De fato Platão preocupava-se com a reconstrução de Atenas, preocupação como alguém que se sentia parte indivisa dela, e não como os estrangeiros sem consciência, (os sofistas e os retóricos), que educavam aos seus numa busca desenfreada por oportunismo político e exploração do Estado (Jaeger, 2013, p.

¹ “Sócrates [...] é culpado de corromper os moços e não acreditar nos deuses que a cidade admite, além de aceitar divindades novas” (Ap. 24b-c).



577)². E como salienta (PAPAS, 2017, p.22), “a proposta de *A República* de que os filósofos governem a boa cidade é a expressão máxima da exortação de Platão à especialização em governança, em oposição à governança ignorante praticada pelas democracias.”

No livro VIII de *A República*, Platão caracteriza a democracia também como um regime de excessiva liberdade. “onde há liberdade, é claro que cada um pode organizar um estilo de vida próprio, aquele que satisfaz cada um.” (Rep. 557b)³ Segundo Jaeger, (2013, p. 956) “o indivíduo triunfa no seu caráter fortuito, naturalista; mas é precisamente isso que faz com que o homem e a sua verdadeira natureza sejam preteridos.” Ou seja, justamente a liberdade que fará com que o regime democrático não se sustente, uma vez que nesta forma de governo se “diz e faz o que lhe vem à mente [...], não há qualquer ordem ou qualquer obrigação.” (Rep. 561d) A democracia demonstrava a liberdade em grau máximo, e “a excessiva liberdade parece que não se transforma em algo diferente senão em excessiva escravidão, tanto no indivíduo, quanto na cidade” (Rep. 564a)

Porém, conforme explica (Santos, 2012, p.37), dentro da sua *pólis* os cidadãos⁴ esperavam ser protegidos pela lei, em qualquer regime político que estivessem, e gozar, sobretudo, de seus direitos. Sócrates era profundamente ligado a Atenas e, mesmo sendo um cidadão, a lei não fora capaz de protegê-lo, mas ao contrário, o condena à morte. Platão percebe assim a necessidade de propor uma renovação, uma vez que:

² A relação de Platão com os sofistas é complexa. É possível caracterizar ao menos três gerações de sofistas na história da filosofia : mestres sofistas - como o Górgias e Protágoras, sofistas euristas – como o Hípias, e os sofistas políticos que de fato estavam interessados em utilizar a linguagem como um instrumento de dominação para atingir seus objetivos políticos, sem quaisquer escrúpulos ou preocupação em chegar ao bem da *pólis* – Trasímaco e Cálicles. (cf. Reale, 2013, p.23-ss), Segundo Kerferd G. B.(2003, p. 09) é possível entender que esta interpretação depreciativa do movimento sofista (reforçada no texto de Jaeger) se deu sobretudo por nossas informações terem chegado através de Platão, que os tratou de uma maneira insultuosa.

³ Toda as citações de *A República* são da tradução de Eleazar Magalhães Teixeira, publicada pela edições UFC, 2009.

⁴ Sobre o conceito de cidadão escreve (SANTOS, 2012, p.37, nota 05): “Mulheres, crianças e estrangeiros – residentes ou não – e escravos não partilham os direitos políticos concedidos aos cidadãos (Em Atenas, após 450 a.C., o título é reservado aos filhos Varões de pai e mãe atenienses)”.



A política democrática encontra o seu fundamento na própria multidão. Por outras palavras, a política democrática encontra o seu fundamento na própria mobilização dessa força que alimenta o conformismo e torda a abertura para o diferente, uma força que exclui a disposição receptiva para o acolhimento de qualquer argumento que questione velhos hábitos, tradições e preconceitos, uma vez que se veda à discussão dialética. (DE SÁ, 2017, p.27)

2. As partes da alma

Tendo ressaltado a importância do evento da morte de Sócrates para Platão, e demonstrado assim como este influencia a sua formação política, é possível que se apresente como o filósofo da Academia desenvolve o que seria a alma humana, que, graças à inspiração socrática, se apresenta como o grande núcleo de sua cidade.

Na cultura grega clássica, como nos recorda Santos (2009, p.13), a *psykhê*⁵, traduzida por alma, tratava-se da entidade que comandava as funções vitais do ser animado. Em *A República*, ela é justamente a parte do homem donde emana a vida⁶, haja vista que:

Ao corpo não é concedida qualquer espécie de vida independente daquela que a presença da alma nele infunde. Partindo deste princípio, será mais fácil compreender que todos os domínios (biológico, fisiológico, psicológico, ético e cognitivo) em que a alma se manifesta[...], constituem a própria expressão dessa vida (Santos, 2009, p. 72, nota 88)

No livro IV de *A República*, Platão explica que a alma possui uma constituição dividida; essa discussão surge quando busca-se traçar a definição de justiça dentro da cidade idealizada, tendo o autor entendido que com cada um exercendo sua função, a pólis passa a possuir as virtudes da temperança, coragem e sabedoria:

Uma cidade nos parecia ser precisamente justa quando as três classes de caracteres que existem nela, cada um exercia o que era de sua competência, e, por outro lado, ela era temperante, corajosa e sábia, em virtude de certas outras experiências e qualidades de espírito dessas mesmas classes (*Rep.*, 435b).

Passa ele, então, a investigar se este panorama também se faz presente no indivíduo mesmo: “Se ele tiver em sua própria alma essas mesmas espécies de virtude,

⁵ “É a *psykhê*, que se traduz por alma, e designa a unidade pessoal que reúne os fenômenos psíquicos” (Cf. JEANNIÈRE, 1995, p.123).

⁶ Cf. *Rep.*, 353d.



por causa das mesmas qualidades, ele será com razão considerado digno dos mesmos nomes com os quais se designa a cidade” (*Rep.*, 435c). As três partes são: uma pela qual o ser humano aprende (alma racional), uma pela qual se ira (alma irascível), e uma pela qual os homens satisfazem os apetites (alma apetitiva) (Santos, 2009, p.74).⁷

Para que se verifique a veracidade desta tripartição e as funções inerentes ao homem, vale recobrar que “numa mesma parte de si mesma e com relação a um mesmo fim, não consentirá em, ao mesmo tempo, exercer e sofrer ações contrárias” (*Rep.*, 436b), ou seja, no todo da alma uma mesma parte não pode gerar ou sofrer experiências que se contradigam. Ela não pode querer e não querer, ou irar-se e estar calma ao mesmo tempo (Santos, 2009, p.74, nota 97).

Em Platão a alma tem as mesmas partes que a *pólis*, é corajosa quando a parte irascível⁸ se submete à razão, para “no meio de prazeres e dores, determinar o que deve e não deve ser temido” (Santos, 2009, p.75). Quando a mesma possui o saber do que é válido e útil para a *pólis*, ela é racional e quando pela amizade e pela harmonia das partes que comanda, e as que a obedecem reconhecem e não contrariam o comando da razão, ela torna-se harmônica. E é justa quando cada parte realiza a tarefa que lhe é intrínseca.

2.1 - As classes da *pólis*

Entendendo assim que a justiça dentro da *pólis* baseia-se no fato de que cada membro cumpre com destreza as suas funções e que a alma do homem é tripartida, cabe aqui demonstrar quais são as classes, ou seja, as funções que os homens podem desempenhar dentro da *pólis* recordando o princípio de que “as diferenças que se notam na estrutura da alma não se poderiam projetar sobre as diversas classes do Estado se não existissem como *elementos diversificadores na alma*” (Jaeger, 2013, p. 817; grifo nosso).

A primeira classe que se pode traçar é a dos guardiões da *pólis*, que é citada pelo filósofo a partir do seguinte trecho: “Quanto maior a função dos guardiões, ela precisaria de tanto maior lazer que as demais e, por outro lado, de maior técnica e

⁷ Cf. *Rep.* 435b- 436b.

⁸ “Pela sua natureza, a parte irascível está ao lado da razão, mas pode igualmente aliar-se com a parte mais baixa da alma, se for estragada pela má educação” (Reale, 2014, p.249).



cuidado” (*Rep.*, 374d). Teixeira (2009, p.58; nota 19) explica que o termo “guardiões” (*φύλακες*) compreende os soldados e os governantes ao mesmo tempo, entretanto quando é preciso distingui-los, o filósofo da Academia mencionará os soldados com o termo defensores (*επικούροι* - *Rep.*, 414b), e os governantes como os guardiões perfeitos, ou supremos guardiões (*τέλειοι φύλακες* - *Rep.*, 414b).

Nesta perspectiva, é possível traçar algumas características dos defensores. Sua alma irascível os define como partícipes desta classe, o que os faz perspicazes, como se lê: “Cada um deles precisa ser perspicaz para descobrir e rápido para perseguir o que foi descoberto e, por outro lado, quando preso, forte para lutar.” (*Rep.*, 375a). No diálogo apresenta-se ainda a virtude da coragem, da qual o guardião necessita. E aqui o filósofo traz a importante assertiva: “Poderá ser corajoso o que não for de ânimo irascível, seja ele cavalo, cão ou outro animal qualquer? Ou não tens refletido que a cólera é indomável e invencível e que, estando presente em alguém, a alma é totalmente irreduzível e intrépida em tudo?” (*Rep.*, 375a).

Os defensores possuem atributos físicos, como a força, e sua disposição de alma é voltada para a coragem. Vê-se no passo citado uma explícita relação entre a alma irascível, a parte pela qual o homem se ira, e a função do guardião da cidade. Todavia, Sócrates chega a um impasse: como os guardiões não serão entre eles um problema, e também com os outros cidadãos, a quem eles devem resguardar, haja vista serem de tal natureza?⁹

Comparando com os cães de raça, Sócrates explica que mesmo que neles exista a inclinação natural à bravura, “são mansos com aqueles com quem convivem e com os que conhecem, mas o contrário com os desconhecidos” (*Rep.*, 375e). Por isso o filósofo esclarece sobre a necessidade de que os guardiões, mesmo dotados de coragem, precisam aliar-se ao caráter racional da alma, e aqui há uma condição *sine qua non*, para se concluir os atributos do guardião (defensor). Sem capacidade de “aliar ainda ao caráter irascível o de filósofo por natureza” (*Rep.*, 375e), ele não será um perfeito guardião.

⁹ Cf. *Rep.*, 375 b



Tendo retratado sobre os defensores da cidade, pode-se agora traçar um panorama sobre os supremos guardiões e sua relação com a alma racional. Ora, no debate com Glauco, Sócrates o indaga: “É evidente que os mais velhos é que devem ser os governantes e os mais novos os governados?” (*Rep.*, 412c). Com a resposta afirmativa de Glauco, o filósofo continua a indagar, se não “devem ser exatamente os melhores dentre eles?” (*Rep.*, 412c). Fazendo certa alusão a outras profissões, chegará à conclusão de que os melhores dentre os mais velhos são os guardiões, como nos parece explicitar o passo:

E dentre os agricultores, os melhores não são os que mais entendem de agricultura? Sim, respondeu ele. Se é assim, uma vez que os governantes devem ser os melhores dentre os guardiões, não serão os mais hábeis em guardar a cidade? (*Rep.*, 412c).

Platão inicia aqui o tratamento da diferença entre os tipos de guardiões e as características de sua alma. Teixeira (1999, p.118) comenta que a primeira característica dos guardiões-filósofos é a bondade; eles, com toda a sua vida e suas ações dentro da *pólis* têm em vista o Bem. Mais do que um cargo, o governo da cidade é visto quase como uma obrigação sentida por aquele que se deixa moldar pela filosofia:

O filósofo inserido na realidade de seu mundo circundante, interpelado pela sua consciência, é chamado a uma responsabilidade social. Tendo recebido uma consistente educação¹⁰, é convocado a colocar seus conhecimentos a favor do bem comum (Teixeira, 1999, p.118).

Sócrates diz que para este encargo de governo, “devem ser escolhidos dentre diferentes guardiões aqueles homens que, após uma investigação vossa, pareçam sobretudo fazer com toda a diligência, durante toda a vida, aquilo que considerem ser útil à cidade” (*Rep.*, 412d-e). Com isso, pode-se entender que desde a infância, na concepção do filósofo da academia, os mesmos deveriam ser observados para que pudessem exercer com primazia a função que só cabe aos que têm a alma dotada de racionalidade. A raça de ouro, como explica o filósofo, ainda precisa estar atenta aos

¹⁰ A educação fornecida pela cidade aos guardiões, é ampla, Platão debruça-se sobre esta estrutura a partir do livro II, quando apresenta formas de degenerações da alma quando se encontra uma má formação educacional, mas só a partir do livro VII que demonstra as disciplinas imprescindíveis aos guardiões filósofos. (Cf. *Rep.*, *livros II e IV*)



seus descendentes, pois se um destes nascer com alguma mistura em sua alma, deverá pertencer a outra classe: dos artífices e dos agricultores, como lê-se a seguir:

Com relação àquilo em que nas suas almas está misturado com esses metais, e se um descendente deles nasceu com mistura de cobre ou de ferro, de nenhum modo se compadeçam dele, mas, tendo restituído à natureza a devida honra, rejeitem-no entre os artífices ou entre os agricultores (*Rep.*, 415c).¹¹

Vale recordar com Batista (2020, p.258) que a distinção não quer fazer com que uma alma pareça ser menos ou mais alma importante do que outra para a *pólis*, mas em mostrar disposições diferentes na tripartição e conseqüentemente nas funções dentro da cidade. Cada membro da *pólis* tem uma função que mantém o organismo social, como se vê na disposição natural dos comerciantes e sua relação com a alma apetitiva.

Teixeira (2009, p. XXXII) escreve que “a classe dos comerciantes, a mais numerosa e de maior mobilidade, é responsável pela produção de víveres, geração e troca de riquezas.” Com isso estes se mostram fundamentais, haja vista que “Platão funda a sociedade humana sobre a necessidade que os homens têm uns dos outros” (Teixeira, 2009, p.52, nota 16), e nisto consiste a notoriedade dos agricultores, pois: “sem dúvida a primeira e maior das carências é a preparação de alimentos em vista do ser e do viver” (*Rep.*, 369d); a segunda carência da qual o filósofo recorda é a da moradia, e a terceira necessidade básica é a do vestiário; a argumentação de Sócrates se desencadeia com o entendimento de que cada um dos que tiverem uma das profissões que “se encarregam do corpo” (*Rep.*, 369e) a exercerão em vista do todo, como se lê:

o agricultor que é um só, forneça víveres para quatro e despenda quatro vezes mais tempo e trabalho na preparação de alimento e o partilhe com os outros? Ou então, descuidando os demais, produza somente para si a quarta parte do tempo e consuma as três, uma na preparação da casa, outra na do vestiário e terceira na dos calçados, sem ter problemas em partilhar com os outros, mas ele próprio por si mesmo faça o que é do seu interesse? (*Rep.*, 370a).

Com o desenvolvimento da *pólis*, mostra-se também a necessidade de pessoas que produzam as ferramentas para os agricultores; imprescindível também a presença de guardadores de animais, visando que “os agricultores possuíssem bois para o cultivo da terra, os arquitetos se utilizassem de animais de carga para o intercâmbio com os

¹¹ Ressalte-se também a possibilidade inversa, apresentada por Platão: “às vezes do ouro poderia nascer um descendente de prata e desta, um descendente de prata e desta, um descendente de ouro” (cf. *Rep.* 415b)



agricultores, e os tecelões e os sapateiros se utilizassem de couros e de lãs” (*Rep.*, 370e). Ademais o filósofo recorda que é preciso que dentro da cidade produzam o suficiente para si e para as demais regiões, num processo de exportação que demandará mais pessoas: “Se o comércio for precisamente por mar, necessitaremos também de muitos outros entendidos na atividade marítima” (*Rep.*, 371b); e ainda recorda a necessidade de varejistas e de assalariados; sobre este último elemento Sócrates argumenta que “se não são completamente dignos de convivência no que diz respeito à atividade do espírito, têm no entanto bastante força corporal para os trabalhos pesados” (*Rep.*, 371e).

Como é possível perceber, são muitos deste tipo de trabalhadores: agricultores, varejistas, comerciantes, sapateiros, assalariados etc. Estes possuem em comum o fato de cuidarem na cidade, de um modo ou de outro, das necessidades básicas dos corpos, e Sócrates apresenta ainda que: Eles e seus filhinhos se banquetearão, bebendo vinho, com as cabeças coroadas de flores, enquanto entoam hinos aos deuses, alegres pela mútua companhia, nunca engendrando filhos acima de suas posses, precavendo-se contra a pobreza e a guerra (*Rep.*, 372b-c).

Esta classe na cidade é vista, portanto, como uma “parte que se liga aos objetos, aos bens fabricados e possuídos, [...] na alma o desejo” (Jeannière, 1995, p.123). Seus membros estão ligados aos impulsos e prazeres, é a estreita ligação com a alma apetitiva, eis aí também o porquê desta classe ser a que possui mais membros na *pólis*, pois, como explica Teixeira (1999, p.92), o apetitivo toma maior parte da alma na maioria dos homens, por isso os homens como um todo amam muito mais a riqueza, haja vista que a riqueza é o principal instrumento mediante o qual os apetites corporais podem se satisfazer. Não se deve, pois, esperar que tais homens estejam em uma parte predominante no sistema de Platão.

Por fim, ressalte-se que foi buscado neste tópico uma elucidação de que é “a harmonia das três funções na alma individual que corresponde à harmonia das funções sociais na república” (Jeannière, 1995, p.123), pois a correspondência se dá justamente pelo conjunto estruturado e coerente das classes que se citou, dentro de uma *pólis* onde “reinam a justiça e a harmonia das funções da alma” (Jeannière, 1995, p.123).



3. A virtude da justiça e a figura do rei filósofo

Jaeger comenta que a virtude da justiça dentro da *pólis*, se baseia no princípio em que cada membro do organismo social deve cumprir sua função própria com perfeição, pois abraça sua virtude (2013, p.816). Assim sendo, como se lê: “Justiça é precisamente alguém cuidar dos seus próprios negócios sem ocupar-se de muitas coisas” (*Rep.*, 433a). Ora, esta é a primeira vez que Sócrates declara isso como sendo a justiça, e é bem verdade que sem este princípio, a sua *pólis* ideal Platônica desmoronaria, pois a virtude da temperança demonstrava o pacto entre os cidadãos sobre quem seriam os governantes, e a justiça é cada qual em sua função, trazendo assim sentido às demais virtudes (Teixeira, 2009, p.132, nota 19). O filósofo ainda explica que se alguém tentasse desempenhar funções a que não está determinado, faria da cidade um caos, como se lê:

[...] um carpinteiro que tentasse realizar o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro que tentasse realizar o de um carpinteiro, ou porque trocassem entre si os instrumentos e salários, ou porque o mesmo homem tentasse realizar ambas as coisas[...] não te parece que isto prejudicaria a cidade? (*Rep.*, 434a).

Com isto, se esclarece o princípio da justiça e já demonstra que para o filósofo “a ingerência e a permuta de funções” (*Rep.*, 434c) arruinariam sua cidade, e alude ao conceito de injustiça do filósofo da academia.

No que diz respeito à figura do rei filósofo, podemos dizer sem dúvida que é marcante para a filosofia de Platão, ele mesmo entende ao propor tal configuração que trará risadas aos seus ouvintes: “semelhante a uma onda que explode em gargalhadas, ela haverá de me inundar de ridículo e de desprezo” (*Rep.*, 473c) Platão expõe pela boca de Sócrates:

Ou os filósofos se tornem reis nas cidades, ou que os que hoje chamamos reis e soberanos cultivem realmente por longo tempo a filosofia, e que isto coincida numa mesma pessoa: o poder político e a filosofia[...], não há ó amigo Glauco, interrupção dos males nas cidades, nem mesmo para o gênero humano, conforme penso, nem jamais, antes disso, essa forma de governo que foi por nós exposta, florescerá nem verá a luz do sol (*Rep.*, 473c-d).



Com isso, Platão salienta que filosofia e política precisam andar juntas para que verdadeiramente a *pólis* conheça o bem. Vale ressaltar então no início deste tópico, a distinção que o discípulo de Sócrates faz entre os filósofos e os filodóxicos.

O filósofo deseja a sabedoria, assim como é possível ler: “Não diremos[...] que o filósofo é desejoso de sabedoria, não de uma parte e de outra não, mas da sua totalidade?” (*Rep.*, 475b). É esta totalidade que distingue-os, pois os filósofos desejam contemplar a verdade e buscar a verdade na totalidade; esta só é possível quando se admite que a teoria das ideias é válida, sendo: o que é belo, justo e bom existente em si mesmo, e naquilo em que se é partícipe (Teixeira, 2009, p.XXXVI). Os filodóxicos não acreditam na realidade das ideias, eles vivem uma vida em sonho, como se lê:

Aquele que acredita que há coisas belas, mas não acredita na beleza em si, e que é incapaz de acompanhar quem o guie para o conhecimento dela, te parece que ele viva um sonho ou uma realidade? Ora examina. Sonhar não é isto: Quando alguém, quer dormindo quer acordado, julga que o que se assemelha a uma coisa não é o que se assemelha a ela, mas é a própria coisa com a qual isto se assemelha? (*Rep.*, 476c).

Glauco confirma no diálogo que isto é sonhar, e que a fundamentação de Sócrates está correta, o que faz com que Platão ponha nas palavras de seu mestre, o cerne da questão: os filodóxicos preferem supor, e precisamente “porque supõe, é opinião” (*Rep.*, 476d). Ademais, vale ressaltar as outras características dos filodóxicos, que Platão aponta como “amadores de espetáculos, amadores das artes e homens de ação” (*Rep.*, 476b). Teixeira comenta que são homens que gostam de ouvir, exceto as discussões filosóficas que levam a uma reflexão e que ultrapassam o limite do sensível (2009, p. XXXVI).

Platão acredita que é aos amantes da sabedoria a quem compete a governança, tema que ele desenvolve no livro VI. Os filósofos são aqueles capazes de preservar as leis e os costumes das cidades (*Rep.*, 484b). Além disso, os guardiões filósofos possuem uma série de qualidades que Platão explana e que lhe são pertinentes para o governo da *pólis*. Ora, a primeira entre as naturezas filosóficas é a sua paixão pelo saber (*Rep.*, 485b). Outrossim, a sinceridade é uma qualidade fundamental para estes, não sendo possível aceitar a mentira dentro da *pólis*, e aqui vale ressaltar com Teixeira (2009,



p.195, nota 3) que “a mentira deve ser entendida em seu sentido estritamente platônico de ignorância. O homem de Estado que não conhece o ideal é um mentiroso”.

Outra característica dada ao filósofo é a de que seus desejos não giram em torno do corpo, como os dos demais homens, como se lê: “penso que seus desejos seriam em torno do prazer da alma em si e abandonariam os que vêm através do corpo, a menos que fosse alguém fingido e não um filósofo verdadeiro” (*Rep.*, 485e). No mesmo passo ainda retrata que são homens temperantes “e de modo algum ambiciosos, é que as razões pelas quais as riquezas com seus gastos são buscadas fazem com que a qualquer outro homem, mais do que a este, convenha essa busca” (*Rep.*, 485e).

Sócrates ainda fornece outra indicação ao seu interlocutor, a fim de que na infância mesmo perceba os atributos dos pequenos, e se estes culminam numa alma filosófica ou não: “observarás se, desde a infância, ela (a alma) é justa e branda, ou insociável e selvagem” (*Rep.*, 486b; grifo nosso). Por fim ainda recorda a facilidade que os filósofos têm de aprender, e sua virtude de boa memória:

[...] Se nada pudesse conservar daquilo que aprendeu, não ficaria pleno de esquecimento? Seria ele capaz de não continuar vazio de ciência? [...] Assim, jamais admitamos uma alma esquecida entre as que são convenientemente filosóficas, mas procuremos a que seja necessariamente de boa memória (*Rep.*, 486c-d).

Contudo, nem sempre os filósofos conseguem desenvolver as suas naturezas, há certos infortúnios e ele apresenta também estes: são a corrupção e a imitação, por exemplo. Sócrates recorda que há “os que imitam essa natureza e que usurpam a sua função” (*Rep.*, 491a). Ou ainda como se explicita no passo: “é preciso considerar a corrupção desta natureza” (*Rep.*, 490e). Tal corrupção separa o homem do filosofar, como Sócrates explica para Adimanto: “tudo aquilo que chamamos bens a destrói e a separa da filosofia: beleza, riqueza, força corporal, uma robusta aliança na *pólis* e todos os interesses particulares do mesmo tipo” (*Rep.*, 491a).

Toda essa corrupção é gerada por uma má educação, pois não favorece as qualidades naturais dos filósofos (Teixeira, 2009, p. XXXVIII). Jaeger (2013, p. 859) relata que, ao demonstrar esta má educação para esta classe, Platão parece concordar com as censuras da massa aos sofistas, todavia ele não poderia atribuir a alguns indivíduos uma influência tão marcante e persuasiva. Não é assim aos educadores



(mesmo que os sofistas), mas sim à coletividade, que Platão tece sua crítica, pois é a influência do Estado e da sociedade que educa os homens e faz deles o que quer, por isso é necessário uma *pólis* perfeita, onde se pode realizar uma verdadeira Paideia.

Mas mesmo assim existem aqueles homens que não se corrompem. São os filósofos perfeitos, que não se deixam influenciar, pois sabem da vocação especial que possuem: “resta um reduzido número daqueles que se dedicam à filosofia com dignidade: provavelmente um caráter nobre e bem-educado que, retido no exílio, nela permaneceu firme por falta de corruptores” (*Rep.*, 496b). Os que se experimentam entre estes poucos veem o quanto é agradável e feliz estar nesta posição.

Ora, vê-se o apreço que Platão possui pela figura filosófica; ele enxerga na filosofia a tábua de salvação, pois demonstra a saída para os muitos problemas da sociedade; é o conhecimento da verdade que deve assim ocupar a *pólis* idealizada, e em nome desta verdade Platão espera o reinado do filósofo (JAEGER, 2013, p. 851). Segundo Dixsaut, ser político é talvez para o filósofo reinar (2017, p. 369), mas por não ver o desejo dos homens de salvar-se da escuridão da caverna, a tarefa do filósofo é ingrata, e com isso sente-se o pesar que atordoava Platão por estar afastado das atividades políticas (TEIXEIRA, 2009, p.210, nota 19).

Considerações finais

O presente artigo buscou elucidar como Platão, ao elaborar o seu modelo político idealizado, entendia uma particular relação entre a *pólis* e os seus cidadãos, tal relação não poderia se dar se não pela *psykhê*, cujo conceito embora amplo esteja sempre relacionado à unidade de cada indivíduo. Para tal fora exposto como Sócrates e seu método influenciaram a ideia de uma *pólis* perfeita do filósofo da academia, E o fatídico evento de sua morte demonstram a necessidade de renovação dos regimes.

Ademais, apresentou-se a definição de alma e sua estrutura tripartite, a fim de que se entendesse como esta se liga diretamente a ideia de Justiça dentro do ideal Platônico, que compreende a partir da divisão na alma, as divisões dentro da *pólis*. Por fim, apresentou-se a figura platônica do rei filósofo, que demonstra o grande paradoxo de *A República*, pois uma *pólis* verdadeiramente encaminhada ao Bem seria aquela em



que os que não anseiam governar, e mesmo que não desejem a autoridade e o poder, são os melhores governantes, pois, sempre visam o Bem dos indivíduos e não a individualidade das riquezas.

Referências bibliográficas

BATISTA, Jeniffer Lopes. Antropos no Fédon de Platão: corpo e alma na pólis. *Polymatheia Revista de Filosofia – UECE*, Fortaleza, Volume 13 – n. 23, p. 244-261, jul/dez.2020. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/5655>. Acesso em 10 de setembro de 2021

DE SÁ, Alexandre Franco. Platão e a beleza ambígua da democracia (i): a tensão entre filosofia e democracia. *Archai*, n.º 19, p. 15-32. Jan.-abr 2017.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Ed. Paulus, 2017.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo. Ed. Loyola, 2006.

HUISMAN, Denis. Sócrates. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo. Ed. Loyola, 2006.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Arthur M. parreira. 6ªed. São Paulo. Martins fontes, 2013.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

KERFERD, G.B. *O movimento sofista*. Trad. de Margarida Oliva. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

PAPPAS, Nickolas. *A República: uma chave de leitura*. Trad. Fábio Creder. Pétropolis: Vozes, 2017.

PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofia política*. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo. Paulus, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução, introdução e notas: Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.



_____. *Apologia de Sócrates. in Coleção Diálogos (Volumes I e II – apologia de Sócrates, criton, menón.* Trad. Carlos Alberto Nunes Torres. Belém: Univ. Federal do Pará, 1980.

PLATÃO. *Fédon* in Diálogos III - Socráticos: Fedro; Eutifron; Apologia de Sócrates; Críton; tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 2. ed. - São Paulo: Edipro, 2015.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores.* Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Ed. Loyola, 2013.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana, vol III: Platão.* Trad. Marcelo Perine. São Paulo. Ed. Loyola, 2014.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão. Alma, cidade, cosmo – tomo III.* São Paulo. Ed. Loyola, 2009.

SANTOS, José Trindade. *Platão: a construção do conhecimento.* São Paulo: Paulus, 2012.

TEIXEIRA, Eleazar Magalhães. Introdução e notas in PLATÃO, *A República.* Tradução, introdução e notas: Eleazar Magalhães Teixeira. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. *A educação do homem segundo Platão.* São Paulo, Paulus: 1999.