

# NOTAS SOBRE O CONCEITO DE VIRTUDE EM PLATÃO

## NOTES ON PLATO'S CONCEPT OF VIRTUE

Jayme Paviani\*

---

**RESUMO** – Exame introdutório ao conceito de virtude de Platão considerando especialmente a questão da unidade e das partes, da possibilidade de ensinar a virtude e das relações entre a ideia de alma e as condições da virtude. O artigo analisa o contexto social e histórico da virtude na Grécia antiga e na obra de Platão, examina algumas posições teóricas sobre o problema da unidade e das partes da virtude e a questão da aprendizagem da virtude no Menon, *Górgias* e *Protágoras* e, finalmente, examina as implicações do conceito de alma presentes na concepção de virtude em Platão.

**PALAVRAS-CHAVE** – Virtude em Platão. Alma. Ensino da virtude.

**ABSTRACT** – Introductory examination of Plato's concept of virtue especially the question of unity or the parties, the possibility of teaching virtue and relations between the soul and Idea of conditions. The article analyzes the social and historical context of virtue ancient Greece and in the work of Plato, examines some theoretical positions on the problem of unity and party of virtue and learning of virtue on the Protagoras, Gorgias and Menon and, finality, examines the implications of the concept of the soul in Plato's virtue in design.

**KEYWORDS** – Virtue in Plato. Soul. The teaching of virtue.

---

Após vinte e cinco séculos de estudos platônicos e de uma bibliografia de mais de dez mil títulos, não é fácil retornar aos textos de Platão e, a partir deles, esclarecer a origem e a natureza do conceito de virtude tendo em vista as questões éticas contemporâneas. Como nenhum diálogo platônico examina especificamente a virtude, o conceito precisa ser

---

\* Professor de Ética, Epistemologia e Filosofia da Educação no Curso de Graduação em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e no Programa de Pós-Graduação em Educação, na Universidade de Caxias do Sul. <jpaviani@hotmail.com>.

explicitado considerando o conjunto da obra. Além disso, as dificuldades crescem quando se sabe que cada diálogo, como se fosse um projeto de pesquisa, apresenta objetivos próprios e um conjunto articulado de conceitos. O que aqui se pode recordar é que o conceito de virtude é predominante, em especial, nos diálogos socráticos, embora também receba novos encaminhamentos nos diálogos da maturidade e nos últimos.

Sobre a relevância da questão não há dúvidas, tanto na perspectiva da Antiguidade quanto no sentido da contemporaneidade. O próprio Platão, na *Apologia*, faz Sócrates declarar que, sob as ordens da divindade, é seu hábito preocupar-se com a questão da virtude, pois ela é mais importante que a riqueza e a fama (29 d, e).

Estabelecidos alguns pressupostos sociais e históricos, a questão deste ensaio pode ser formulada e reatualizada nos seguintes termos: Em que se diferencia o conceito platônico e aristotélico de virtude do conceito atual de virtude ética? Qual o horizonte de expectativas da Antiguidade e da contemporaneidade na recepção do conceito de virtude? A virtude é uma ou múltipla? Qual a relação entre os conceitos de alma e de virtude? Qual a relevância da virtude na formação dos indivíduos e dos cidadãos? É possível ensinar e aprender a virtude? Estas e outras perguntas servem para contextualizar a questão e examinar sua repercussão até hoje. Mas, para respondê-las ou simplesmente aprofundá-las, não é suficiente escolher alguns enunciados nos diálogos platônicos e argumentar a favor ou contra. Torna-se necessário reconstruir o contexto dos enunciados e examiná-los em uma perspectiva, ao mesmo tempo, global e particular. É no tecido do discurso, nas suas relações e articulações com a sociedade da época, que o sentido adquire as determinações procuradas.

O uso da palavra virtude parece ser adequado para traduzir o termo da língua grega *arete*. Entretanto, jamais será possível, em qualquer tradução contemporânea, expressar o conceito e a experiência correspondentes ao conceito grego e da época de Platão. Zingano, ao comentar a *Ética a Nicômaco*, afirma que *arete* possui uma “aplicação mais ampla do que o contexto propriamente moral”, pois refere-se também “ao fazer bem as funções” e, por isso, muitas vezes aparece traduzido por excelência. Isso vale também para o caso de Platão. Nesse aspecto, o cavalo que corre bem, e o sapateiro que trabalha bem, são virtuosos ou excelentes. Assim, virtude possui um sentido amplo, indica qualidade, excelência de alguma coisa e também aponta para conduta moral, pois “é um termo que indica a excelência moral” (ZINGANO, 2008, p. 78). Portanto, virtude, excelência e valor estão semanticamente entrelaçados, e quando se tenta traduzir *arete*, outros termos podem surgir, conforme Jaeger que menciona, na *Paidea*, os conceitos de força, destreza, ação valente ou nobreza.

O termo latino *virtus*, que traduz *arete* designa a qualidade do varão. Aponta a qualidade do homem valente e corajoso e, por analogia, também pode significar a qualidade ou função de animais e vegetais. Para nós, atualmente, a virtude se circunscreve ao campo da moralidade, mas sem abandonar a noção de força, de eficácia ou de mérito pessoal ou de excelência em relação a uma determinada atividade.

Para completar o significado de *arete* na ética de Platão e de Aristóteles, é preciso recordar as origens da ética aristocrática da Grécia antiga. Nesse sentido, Martha C. Nussbaum, em *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*, escreve:

Muito antes de Platão, uma tradição bem-difundida do pensamento ético grego asseverava que os acordos e práticas éticos são baseados em padrões eternamente fixos na natureza das coisas. Com frequência (embora nem sempre), é isso que se quer dizer com a afirmação de que os valores éticos existem “por natureza”: eles estão ali, independentes de nós e de nossos modos de vida. (...) Também queria dizer que nossa relação ética mais fundamental não é com entidades instáveis tais como as pessoas e a cidade, mas com algo mais firme que qualquer um de nós. (2009, p. 353).

Para Nussbaum, as leis da hospitalidade, do cumprimento de juramentos e outras podem ser violadas pelos homens, e, nesse caso, preocupam os deuses. Isso significa que o universo ético tem uma “profunda estrutura e segurança”. E tal situação ou ordenamento natural, segundo Nussbaum, diferenciam as posições de Platão e de Aristóteles em relação à virtude. Platão aceita e desenvolve a tradição. Já, Aristóteles critica-a como um todo (2009, p. 353).

Os diálogos platônicos não apresentam uma definição única de virtude. O conceito forma-se aos poucos e assume novas dimensões e características em cada diálogo. O método platônico de procura da definição vai além dos aspectos psicológicos e epistemológicos do conceito, embora não os ignore. Sua pesquisa dialética consiste mais na construção de um percurso do que na solução final da questão. Por isso, o exame da questão implica mudanças de posições ou de perspectivas teóricas, embora com intensidades diferentes nos diálogos da juventude e nos diálogos da maturidade. Platão tem como objetivo pensar a questão e não apenas analisá-la ou descrevê-la. Por isso, sem uma leitura atenta, é difícil perceberem-se a evolução de concepções e as características do conceito de virtude, desde as éticas e epistemológicas até as ontológicas, embora esses esquemas disciplinares não pertençam ao mundo platônico.

Feitas as ressalvas gerais, o conceito de virtude em Platão pode ser examinado a partir de pontos de vista diversos. Podemos destacar (a) a questão da unidade ou das partes da virtude, (b) o problema da natureza da virtude e de seu ensino e, ainda, como algo fundamental, (c) as relações entre a ideia de alma e a virtude. Diversos outros aspectos poderiam ainda ser investigados, mas, entre os principais, esses são suficientes para mostrar a complexidade do tema, pois qualquer enfoque investigativo, quando se trata do pensamento platônico, tende a centralizar-se e a assumir posição de relevância.

### Unidade da virtude

A questão da unidade e das partes da virtude exige a leitura de diálogos específicos. Sobre o assunto, Platão, no *Protágoras*, no *Laques* e no *Menon*, empenha-se em apresentar diferentes posições ou teses. Na realidade, seus primeiros diálogos mencionam diversas virtudes como *dike*, *hosiotes*, *sophia*, *sophosine*, *Andreia*, e isso não significa que as virtudes sejam idênticas, formem uma unidade ou não. Tudo depende do que se entende por unidade, identidade, partes ou separabilidade. É necessário antes de tudo esclarecer esses termos.

A questão recebe diferentes interpretações por parte de comentaristas como T. Penner (1973), J. M. Cooper (1999), G. Vlastos (1973), D. Devereux (2011), L. Brisson (2003), M. Zingano (2009). Os diálogos expõem um processo de investigação que podemos chamar de dialético, portanto, distinto do procedimento de uma simples exposição sistemática. É preciso em relação a esse processo aprofundar o exame das posições contrárias. Os argumentos sustentam uma sucessão de teses contrárias que podem refletir posições de autoria nem sempre identificadas com clareza. Essas posições podem ser de Sócrates (histórico), de sofistas ou do próprio Platão. Alguns comentaristas afirmam que para os sofistas a *arete* humana é dada, pertence a alguns fortunados, possui um sentido prático e, portanto, não é necessário examiná-la. Entretanto, Platão parece se preocupar com a natureza da virtude, e, em vista disso, a questão oferece dificuldades de entendimento. Desse modo, esse procedimento dialético tem a vantagem de desenvolver o ato de filosofar e não simplesmente de apresentar uma doutrina já pronta.

Para considerar um primeiro ponto de vista, Brisson (2003) afirma que “as virtudes particulares não são radicalmente distintas, porquanto elas têm todas por fundamento a *episteme* que permite definir a virtude em geral” (2003, p. 161). Nesse sentido, em Platão, como em Aristóteles, a conduta moral correta está ligada à deliberação; e o conhecimento moral, à *episteme*. Essa distinção é decisiva para saber o que se deve fazer. A

virtude depende da “ciência”, mas essa tese necessita de explicações e justificativas. Pois, não está claro, nos primeiros textos de Platão, se a virtude é única ou múltipla ou, ainda, em que sentido pode ser única e ao mesmo tempo múltipla, ao menos para um considerado número de comentadores.

Para Devereux (2011), os antigos, apoiados nas posições de Sócrates, sustentam a tese da unidade das virtudes enquanto a virtude é uma forma de conhecimento. Os especialistas chamam a essa posição de Tese da Identidade. A posição dos que sustentam que as virtudes são diversas recebe o nome de Tese da Inseparabilidade. Em relação a ambas as teses, Devereux diz que essas posições “são paradoxais no sentido em que esbarram de frente com nossas concepções ordinárias das virtudes” (2011, p. 304). Para ele, as duas teses são estranhas ao pensamento cotidiano e insatisfatórias em relação aos argumentos em benefício de uma ou de outra.

Zingano, no que diz respeito aos chamados diálogos socráticos, sustenta que a “unidade das virtudes em Sócrates está fundada em uma tese forte, a da identidade”. Na opinião dele, a inseparabilidade das virtudes “não aprende um traço fundamental da doutrina socrática das virtudes, a saber: o papel que a sabedoria, ciência ou saber tem no conjunto das virtudes” (2009, p. 41). As virtudes são uma única ciência, mesmo não negando suas diferenças. Por sua vez, Vlastos defende não a identidade, mas a bicondicionalidade das virtudes, em *Platonic Studies* (Princeton, 1973, p. 221-69). Trata-se de uma distinção entre as virtudes e não uma separação entre elas. Nesse sentido, possuir uma virtude é de certo modo possuir todas.

Apesar dos debates minuciosos sobre a questão da unidade ou não das virtudes dos primeiros diálogos, a questão perde relevância, a partir de *A República* e dos diálogos tardios. Todavia, mesmo não sendo clara a ordem cronológica dos diálogos, percebem-se em Platão avanços em sua pesquisa. Ele abandona algumas posições para assumir novos entendimentos em relação a diversos temas, o que parece ser natural no desenvolvimento de uma filosofia.

Na realidade, a questão da unidade ou a da aquisição da virtude exigem, antes de tudo, saber qual sua natureza. Por isso, o exame da virtude chama a atenção para detalhes que precisam ser anotados. Platão introduz as noções de ação e de função para explicar a virtude. Devereux sublinha o fato de Platão distinguir a virtude em si das ações virtuosas. A justiça, por exemplo, em *A República*, é caracterizada como “um estado interno da alma” expressa por ações justas. A leitura atenta mostra que, toda vez que se busca uma definição, os interlocutores tendem a responder indicando “um determinado tipo de comportamento” (2010,

p. 305). Nessa perspectiva, a explicação aponta como fonte a alma e, assim, a tese da Identidade reafirma que a justiça, a coragem ou outra virtude são idênticas enquanto “estado de alma” ou conhecimento e sabedoria, mas não necessariamente enquanto ações, pois, uma ação justa não é necessariamente uma ação corajosa.

O próprio Platão, no *Protágoras*, quer saber se há uma virtude com cinco nomes diferentes (sabedoria, temperança, coragem, justiça e santidade), isto é, se são idênticas ou não (349 b, 350). Em diversas passagens, parece defender a identidade das virtudes, entretanto, no fim do diálogo, afirma que cada uma das cinco partes da virtude “tem uma função própria” (359 a). Segundo ele, podem-se encontrar homens ímpios, injustos, intemperantes e até ignorantes, porém dotados de grande coragem. Paralelamente, no *Laques*, Platão, no final do diálogo, depois de afirmar a coragem como uma das partes da virtude, muda de posição e conclui afirmando que “estamos todos caídos em aporia” (201).

Para Vlastos, os argumentos contrários do *Protágoras* e do *Laques* têm sentido. Não são simplesmente um jogo expositivo. No meu modo de ver, o sentido dos contrários, além das razões alegadas, tem base no procedimento dialético. Uma solução dialética explica o entendimento que Platão, no *Laques*, possui da sabedoria. As virtudes não podem ser vistas como espécies do conhecimento geral do bem e do mal, pois esse conhecimento é entendido como “o todo da virtude” só alcançado pela sabedoria. A sabedoria consiste no conhecimento de cada parte da virtude. A sabedoria estabelece a conexão entre as partes da virtude. Todavia, esse argumento não pode ser aplicado no *Protágoras*, pois sua posição não é coerente quanto à mediação da sabedoria. Fica, portanto, em aberto saber qual a verdadeira posição de Platão, a do *Laques* ou a do *Protágoras*. Talvez, as posições contrárias correspondam uma às posições dos sofistas e da figura de Sócrates; outra a do próprio Platão. E ambas façam parte do jogo dialético.

Postas as dificuldades de esclarecimento da unidade, é significativo que Platão, a partir de *A República*, *Político*, *Filebo* e *Leis*, não mais se interesse pela questão. Em *A República*, as virtudes e, de um modo especial, a justiça adquirem uma importância enorme na educação e na formação da *polis* ideal. A exposição platônica avança com novas contribuições e distinções. A coragem, por exemplo, pode ser adquirida necessariamente sem ser sábio. Igualmente, reafirma a posição do *Laques* de que sabedoria é o fundamento da posse das demais virtudes. No *Político*, afirma que a coragem e a temperança podem existir separadamente (307 d - 308 b). No *Filebo*, seguindo o fio condutor da busca de uma vida de qualidade, tendo como tema o bem e a vida divina, analisa a questão da dor e dos prazeres. Nas *Leis*, numa visão mais

realista, de caráter estratégico, Platão parece admitir que as virtudes podem existir independentemente da sabedoria.

O debate sobre a questão da unidade e das partes da virtude depende da natureza da virtude que, por sua vez, fica em aberto, isto é, sem uma definição precisa. Permanece a impressão de que Platão tenta esclarecer diferentes pontos de vista, todavia, sem alcançar uma solução satisfatória. Ele contenta-se em pensar os desafios que sustentam o próprio filosofar numa perspectiva metafísica.

## Saber e aprendizagem da virtude

O homem é um composto de alma e corpo, porém, nele se sobressai a alma, pois ela é a sede da inteligência e operadora das ações e dos valores morais. Platão, a partir desse pressuposto, investiga, no *Menon*, a questão da virtude enquanto saber e enquanto aprendizagem. O mesmo problema tinha sido posto já no *Górgias* e no *Protágoras*. Todavia, é no *Menon* que se mostra que nem os sofistas nem os homens cultos podem ensinar a virtude (96 b). Assim, para entender suas reflexões, é preciso ter consciência de que ele está diante dos desafios dos sofistas que exercem suas atividades de ensino em Atenas. Apresentam-se como mestres da virtude. Dessa situação social e histórica e das conexões entre opinião, saber e virtude, surgem os temas do dimensionamento da virtude. Pode um grande homem, por exemplo, transmitir sua virtude? A virtude é ensinável ou os humanos nascem com ela? Antes de responder essas questões típicas da Atenas dos séculos VI e V a.C., é provável que o debate sobre o conceito de virtude e seu significado ofereça diferentes versões e que Platão deseje contribuir com suas críticas e propostas.

A explicação da gênese e do sentido do termo virtude, como de qualquer outro termo, depende de condições linguísticas e semânticas. Mas, se isso vale para a linguagem comum, também vale para o termo virtude integrado nos diálogos platônicos, com todas as suas ambiguidades, portanto, oscilando entre um sentido moral e outro social. Mas, o procedimento de Platão nos diálogos é conhecido. Diante da pergunta que abre o diálogo: a virtude tem a possibilidade de ser ensinada?, Sócrates afirma que está longe de saber se ela pode ser ensinada ou não, pois “não consegue ver o que é inteiramente a virtude” (71 b). A dúvida impulsiona a investigação.

Na realidade, a partir de Sócrates, a virtude assume um sentido ético, embora na sociedade ateniense predomine o sentido social e político e, nesse aspecto, a virtude expressa a qualidade ou a excelência de algo ou de alguém como, por exemplo, a capacidade de liderar pessoas (*Menon*, 72 a).

Além dessa dimensão ética e social da virtude platônica, um outro aspecto liga-a ao saber. O saber enquanto saber fazer. O sapateiro eficiente possui a virtude de produzir bons sapatos. Mas, a questão do saber fazer tem, por seu turno, relação com o ensinar e o aprender. Embora a tese que articula a aprendizagem do processo da anamnese possa sofrer uma série de críticas, é preciso observar que estamos diante de uma visão metafísica onto-teo-lógica de grande repercussão histórica. O decisivo está no fato de Menon tentar explicar as espécies de virtude e a única virtude (a questão da unidade e das partes nos diálogos *Protágoras* e *Laques*), enfim, a virtude em geral. Começa caracterizando a virtude como capacidade de administrar os negócios da cidade, de praticar o bem aos amigos e o mal aos inimigos e de as mulheres saberem governar os bens domésticos ou de servir o marido (71 e). Sócrates ouve e objeta. O diálogo avança examinando algumas virtudes e indagando se há espécies de virtudes ou uma só, e introduzindo a relação entre o saber e o desconhecido, entre as ideias ou formas e a reminiscência, toda essa argumentação ilustrada pelo caso do escravo e referida ao problema da imortalidade da alma, para, finalmente, retornar à natureza da virtude.

Platão propõe, no *Menon*, o exame de duas hipóteses. Se a virtude reside no saber, ela pode ser ensinada. Caso contrário, se não for saber, não pode ser ensinada (87 b, c). Se a virtude é uma qualidade da alma, útil, também é sabedoria. Mas, donde provém essa condição da virtude? De fato, se a virtude é natural, podemos nos indagar, tendo em vista que “não é pela natureza que os bons se tornam bons”, então, se é pelo estudo (89 c). Sócrates, apesar das observações de Menon sobre as tentativas de alguns de ensinar a virtude, afirma que não consegue encontrar professores desta ciência (89 e). Sua posição reafirma que a virtude não pode ser ensinada e, nesse sentido, argumenta que não é só o saber que nos leva às ações corretas, mas também a opinião verdadeira (97 c). Entretanto, Platão conclui seu diálogo com dúvidas, pois essas questões somente serão esclarecidas quando soubermos o que é a virtude, em si e por si (100 b, c).

A questão do ensino da virtude retorna, igualmente, no *Protágoras*. Para Protágoras, a virtude em geral pode ser adquirida e ensinada. Para Sócrates, não. Todavia, depois de falar da educação da família, da escola e do ensino da música, da literatura, da ginástica e das leis, e depois de debater, como vimos, a unidade ou não das virtudes, Platão, no fim do diálogo, inverte as posições de Sócrates e de Protágoras sobre o ensino da virtude. Porém, como os argumentos em ambos os casos não satisfazem, é reafirmada, depois de dificuldades conceituais, a necessidade de saber o que é a virtude em si.

## A alma e a virtude

As questões da unidade e da aprendizagem da virtude são postas e, após questionadas, permanecem em aberto. Talvez outro encaminhamento consista na tentativa de esclarecer as relações entre a alma e a virtude. Obviamente, estamos longe das análises atuais sobre o cérebro, a consciência e o self, tanto da pesquisa científica quanto filosófica. Portanto, nesse retorno à gênese da questão, é fundamental ter presente que, em Platão, a natureza humana é expressa pela *psique*, a alma. O homem é essencialmente sua alma e, em consequência, as virtudes morais são superiores aos bens materiais.

A natureza da alma e a imortalidade da alma são duas dimensões fundamentais da filosofia de Platão e ambas incidem sobre a noção de *arete*, pois essa não pode ser entendida completamente sem uma articulação profunda com esses dois conceitos. Por isso, as relações entre alma e virtude em Platão, nesse início da metafísica, refletem uma concepção antropológica marcada profundamente pelo viés moral e ético.

Em vista disso, para entender essas articulações entre a alma e a virtude, pressupõe-se, além do entendimento da alma como um princípio cognitivo, tantas vezes estudado na história da filosofia, também um princípio ético que nos permite saber se um ser humano é bom ou mau. Esses dois princípios inseparáveis são examinados, com diferentes ênfases, nos diálogos platônicos, ora um, ora outro, ora os dois.

Não importa se a alma é ou não é o homem em sua totalidade ou, ainda, se a alma é inseparável ou distinta do corpo. Nas duas modalidades de entendimento da natureza humana, Platão aponta a cura da alma como um modo de sanar as doenças do corpo, posição essa comum na medicina antiga. Quando Platão nos primeiros diálogos, como no *Alcibíades I*, deixa claro que o “conhece-te a ti mesmo” deve ser interpretado primeiramente como “cuida de ti mesmo” (132 a, b, c, d, e), fica evidente a primazia do sentido moral na formação do indivíduo e do cidadão.

No *Górgias*, no *Fedon* e, especialmente, no *Protágoras*, apesar das distinções entre alma e corpo e da apresentação de valores morais diferentes, a alma começa a ser concebida como “eu” e, essa noção, posteriormente, é assumida nos diálogos *Filebo* e *Timeu*, nos quais a noção de injustiça, por exemplo, é considerada como um mal da alma. Nessa mesma linha, o *Fedro*, e o famoso mito do mesmo nome, aponta a caída ou a finitude humana como queda da alma.

Mas, como os diálogos apresentam concepções diferentes de alma, não é fácil saber se Platão tem dela uma concepção homogênea ou diversificada. E junto a essa dificuldade, deve-se acrescentar outra, a da imortalidade da alma, nos diálogos *Górgias*, *Fedro* e *República*, em que

a alma parece possuir qualidades como justiça, temperança, coragem, nobreza de caráter e aparece como melhor ou pior, conforme a virtude da sabedoria (88 c, 89 a).

Platão convida, inúmeras vezes, o filósofo a aproximar-se e a cultivar a alma e, ao mesmo tempo, a afastar-se do corpo (65 c). Nesse sentido, a alma é apresentada como uma substância autônoma (e não apenas uma propriedade do corpo) que possui o poder de conhecer. Essa alma inteligente, princípio de vida, tem o objetivo de evitar as paixões, enfim, as inclinações do corpo. Entretanto, a posição de Platão novamente não é clara. Diversas posições são sugeridas, embora no *Fedon*, conforme explica Robinson, surja como novidade a noção de alma como portadora de vida (2007, p. 72).

Na *República*, Platão, de modo incisivo, atribui a tudo o que tem uma função uma virtude específica (353 b). Afirma que a função da alma é “superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie” (353 d). Portanto, é função da alma “viver” e faz parte de sua eficiência ser justa, pois alma má governa e dirige mal as coisas e é infeliz. Há, portanto, uma relação entre o bem e a eficiência da alma. O problema que surge é o de saber, por exemplo, se a justiça, como virtude da alma, é a mesma virtude das artes em geral ou não. Nesse sentido, é incoerente reduzir a alma ao simples viver no sentido biológico, devido, entre outros aspectos, à própria definição de justiça. Platão conclui a *República*, livro I, com dúvidas sobre o que é a justiça e, por isso, sua estratégica dialética deixa a questão em suspenso.

Aspecto relevante das relações entre alma e virtude reside na tripartição da alma, famosa passagem de a *República*, reinterpretada centenas de vezes pelos estudiosos. O paralelismo entre as quatro virtudes da alma e da *polis* (Estado) ideal, fundado no princípio da tripartição, aprofunda a articulação entre alma e virtude, embora novamente a questão ofereça algumas ambiguidades ao entendimento. De fato, a leitura atenta mostra a relação das virtudes pessoais e sociais, e, igualmente, as relações entre a alma e os sentidos, o desejo e o prazer, aspectos esses examinados, de modo parcial, também em outros diálogos.

Finalmente, a relação entre alma e virtude passa pela questão da imortalidade da alma, cujas provas, no *Fedon*, são insuficientes. Igualmente, a questão independe de saber se todas as partes da alma ou apenas uma é imortal. Também não está explícito se a alma viciada, decadente, está sujeita às paixões e participa ou não do estado de imortalidade. Assim, essas dúvidas sobre a natureza da alma interferem nas dúvidas sobre suas relações com a virtude. É preciso observar que esses dualismos especialmente, no *Fedon*, ganham novas abordagens

em outros diálogos, porém, sem perder o caráter dualista mediado pelo pensamento dialético.

Na perspectiva cosmológica da origem dos cosmos, as relações entre alma e virtude assumem outra direção. Platão, no *Timeu*, introduz a figura da alma do mundo e, em consequência, desenvolve os conceitos de tempo e eternidade, espaço e matéria, caos e cosmos. O *Timeu*, o *Filebo* e as *Leis* oferecem ainda outros conceitos como Necessidade, Ilimitado, Demiurgo, Identidade e Diferença e, desse modo, enriquecem os avanços da concepção platônica a respeito da composição da alma do mundo. Todavia, nessa perspectiva, não ficam claros a aproximação e o distanciamento entre a alma individual e a alma do mundo e quais as relações entre alma e mundo, alma e corpo.

A vantagem da investigação platônica nessa altura é a concepção da alma como princípio do movimento, já exposto de modo explícito no *Fedro* e nas *Leis*. Nas *Leis*, livro X, após mostrar a prioridade da alma sobre o corpo define a alma como “o movimento que move a si mesmo” (896 a). Há uma notável diferença entre uma coisa que move outra e uma coisa que move a si mesma e que é fonte de movimento de outras coisas. A alma é automovimento e sendo a mais antiga de todas as coisas é, igualmente, princípio primeiro de movimento (896 b). Assim, se a alma é a causa de todas as coisas, ela é também a “causa do bem e do mal, daquilo que é nobre e daquilo que é vergonhoso, do justo e do injusto e de todas as demais coisas contrárias” (896 d, e). Platão, mais adiante, após reafirmar a existência de muitas almas e de distinguir a “melhor alma” (inteligente e plenamente virtuosa) da “alma má” que cuida do universo, levanta a hipótese de que todos os astros são movidos por uma ou mais almas e que essas almas são deuses e, ou ainda, por uma alma superior (898 c). Todavia, o importante é a alma ser dotada de virtude, não importando se é única ou múltipla.

Diante do exposto, deduz-se a necessidade de considerar o conjunto dos diálogos para entender as relações entre alma e virtude. Parece óbvio que Platão admite que uma parte da alma é imortal e, por isso, divina e que tem a função de aperfeiçoar o ser humano e o universo. Mas, diante da falta de clareza sobre a natureza da alma, de seu caráter de princípio de vida e de movimento, de suas relações com as ideias ou formas, surgem as dificuldades de entender a questão da virtude. Platão, crítico em relação às noções de alma correntes, tateia avanços dialéticos e aponta diversos significados de alma, deixando de resolver diversas dificuldades, por exemplo, as semelhanças e diferenças entre a alma e as ideias. Finalmente, a questão das relações entre a natureza da alma ou do ser humano e as virtudes nos textos platônicos encontra-se marcada pelo estado de investigação e não tanto pela apresentação de conhecimentos apenas doutrinários sobre o assunto.

## Observações Conclusivas

A natureza e a relevância da virtude nos diálogos de Platão pressupõem o contexto da cultura grega como horizonte primeiro. Nesse sentido, há uma sucessão de cenários, anteriores, concomitantes e posteriores a essa filosofia. Há uma evolução teórica no entendimento da virtude clássica que parte das filosofias dos pré-socráticos, de Sócrates e dos sofistas antes de chegar a Platão e, depois, à posição de Aristóteles e das escolas posteriores. Não se pode esquecer Homero e Hesíodo, formadores da cultura grega. Não se podem ignorar os trágicos e os demais autores que, de modo direto ou indireto, deixam transparecer em suas obras determinados conceitos de virtude que devem ser levados em consideração para entender a posição de Platão. Por exemplo, Jaeger, na *Paideia*, aponta os conceitos de nobreza, as linhagens, as relações entre os deuses e os heróis, os costumes e outros aspectos relevantes na formatação do conceito de virtude.

Platão procurou a definição de virtude examinando, ao mesmo tempo, as suas diferentes características e suas relações com a alma, a teoria das ideias ou formas, e suas manifestações no comportamento humano, na educação e na construção do Estado ideal. Desta maneira, ele abriu um leque de questões éticas, posteriormente reorganizadas e melhor sistematizadas pela investigação aristotélica. Nos primeiros diálogos, além de buscar a definição de virtude, procurou analisar a questão da unidade ou não da virtude e a possibilidade de seu ensino e aprendizagem. Nos diálogos da maturidade, continuou a investigação da natureza da virtude, destacando com maior profundidade suas relações com a alma.

Tanto para Platão quanto para Aristóteles, a sofística é um marco decisivo para entender o conceito de virtude. Certamente, a questão da virtude em Platão e nos debates da Academia, sem esquecer a posição dos sofistas, serviu de base para a teoria aristotélica da virtude. Aristóteles é o primeiro sistematizador dos estudos éticos. Embora nele ainda esteja presente a visão intelectualista da virtude platônica, ele a define como um meio, *meson*, e estabelece a distinção entre as virtudes morais e as intelectuais e introduz, com destaque, conceitos novos como o de hábito, vontade, deliberação, felicidade.

Finalmente é necessário recordar que as escolas morais dos estoicos, epicureus, céticos e outros orientam, dentro de novas perspectivas, os estudos da virtude. Algumas dessas contribuições tornaram-se fundamentais para entender os padrões morais da civilização ocidental e cristã.

## Referências

- ANNAS, Julia. *Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13-III 8; Tratado da virtude moral*. Introdução, comentário e tradução de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.
- BRISSON, Luc. *Leituras de Platão*. Trad. de Sonia Maria Maciel. Porto Alegre: Edipucrs, 2003.
- DEVEREUX, Daniel. A unidade das virtudes. In: BENSON, Hugh e cols. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Herder, [s/d.].
- NUSSBAUM, Martha. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universitária UFPA, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Laques*. Trad. de Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes: La République*. Texto e tradução para o francês de Émile Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Rusconi, 1997.
- ROBINSON, Thomas, M. *A psicologia de Platão*. Trad. de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- VLASTOS, Gregory. Justice and happiness in the *Republic*. In: *Platonic Studies*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973, p. 111-139.
- \_\_\_\_\_. The theory of social justice in the *polis* in Plato's *Republic*. In: *Studies in Greek Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995, v. II, p. 69-103.
- ZINGANO, Marco *Estudos de ética antiga*. São Paulo: Paulus, Discurso Editorial, 2009.

Recebido em maio 2012.

Aceito em novembro 2012.