

# ENTRE O CÉU PERDIDO E A NATUREZA CORROMPIDA: A VIRTUDE COMO RETORNO EM PLATÃO E ROUSSEAU

Lara Passini Vaz-Tostes<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo propõe uma leitura comparativa entre a alegoria da biga alada de Platão e a concepção de bondade natural em Rousseau, com foco na ideia da virtude como retorno à origem. Argumenta-se que, em ambos os autores, o Bem antecede a experiência social e que a ética está ancorada em um lembrar (Platão) ou preservar (Rousseau) de uma verdade anterior à corrupção histórica. Apesar das diferenças ontológicas — a metafísica das Ideias em Platão e a antropologia afetiva em Rousseau —, ambos compartilham uma visão da educação como caminho de reencontro com a natureza essencial do humano. A análise articula filosofia antiga e iluminista para pensar a atualidade de uma ética fundada não na imposição de normas, mas no reconhecimento de uma interioridade originária.

**Palavras-chave:** Virtude Originária; Platão; Rousseau; Bem; Ética do Retorno.

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com conclusão em fevereiro de 2022. Foi indicada ao Prêmio Barão do Rio Branco (Edital 963/2022/SGE-UFMG) e ao Prêmio Messias Pereira Donato (Edital 818/2022/SGE-UFMG). Desde outubro de 2024, cursa pós-graduação lato sensu em Filosofia e Teoria do Direito pela PUC Minas, aprofundando os diálogos entre ética, linguagem e literatura. Escritora e pesquisadora independente, desenvolve projetos autorais voltados à representação de sujeitos neurodivergentes e à investigação estética da escuta, com ênfase em autores como Dostoiévski, Kafka e Paul Ricoeur. E-mail: laravaztostes@hotmail.com

*BETWEEN LOST HEAVEN AND CORRUPTED NATURE: THE VIRTUE AS RETURN  
IN PLATO AND ROUSSEAU*

**ABSTRACT**

This article offers a comparative reading of Plato's chariot allegory and Rousseau's concept of natural goodness, focusing on virtue as a return to an original state. It argues that in both thinkers, the Good precedes social experience, and ethics is rooted in either the recollection (Plato) or the preservation (Rousseau) of a truth prior to historical corruption. Despite ontological differences — Plato's metaphysics of Ideas and Rousseau's affective anthropology — both affirm education as a path to rediscover the essential nature of the human being. The analysis bridges ancient and Enlightenment philosophy to reflect on the relevance of an ethics grounded not in imposed norms but in the recognition of an original interiority.

**Keywords:** Original Virtue; Plato; Rousseau; Good; Ethics of Return.

**INTRODUÇÃO**

Em momentos históricos de crise ética, quando o pensamento se vê confrontado com o esvaziamento normativo das instituições e o colapso das referências tradicionais de bem e mal, torna-se urgente repensar as origens do valor moral. A pergunta "de onde vem o Bem?" não é apenas teórica: ela retorna sempre que os sistemas educativos, políticos ou culturais fracassam em sustentar uma orientação existencial que não seja imposta, mas reconhecida como legítima desde dentro. Nesse contexto, algumas tradições filosóficas oferecem respostas que não derivam o Bem da autoridade externa, da convenção ou da utilidade social, mas de uma anterioridade interior, que precede a deformação histórica. É nessa perspectiva que o presente artigo propõe um diálogo entre dois pensadores de épocas e fundamentos distintos, mas que compartilham um mesmo gesto ético: Platão e Jean-Jacques Rousseau.

O ponto de convergência entre ambos não é aparente à primeira vista. Platão (427–347 a.C.) viveu em um mundo ontologicamente ordenado pela hierarquia das Ideias, guiado por uma metafísica da alma que atravessa os limites da existência



sensível. Rousseau (1712–1778), ao contrário, escreve em meio ao Iluminismo europeu, criticando as instituições sociais modernas com base em uma antropologia da sensibilidade. Ainda assim, ambos partem da convicção de que o ser humano, em sua origem mais profunda, é orientado para o Bem — e que sua corrupção se dá no mundo, pela queda (Platão) ou pela cultura (Rousseau). A virtude, nesses termos, não é um acréscimo artificial, mas um retorno ao que já se foi. O ético, portanto, é memorial.

Na tradição platônica, a noção de *anámnēsis* (reminiscência) desempenha um papel central: a alma, antes de encarnar, contempla a Ideia do Bem — o princípio supremo e causa de toda inteligibilidade e valor — e, ao entrar no mundo sensível, esquece essa contemplação. O conhecimento verdadeiro, então, não é aquisição empírica, mas lembrança de uma verdade já inscrita na alma (Platão, 2008, p. 249c). A alegoria da biga alada, narrada no *Fedro*, simboliza esse drama da alma encarnada: puxada por dois cavalos de naturezas opostas, a razão (o auriga) tenta governar os impulsos em direção à ordem divina. O Bem, aqui, é uma referência ontológica situada fora do tempo e do espaço, mas cuja lembrança orienta eticamente o sujeito encarnado.

Já em Rousseau, encontramos uma formulação que, embora destituída de metafísica, carrega uma força ética comparável: o homem nasce bom. Em seu estado natural, ele é compassivo, autossuficiente, capaz de viver em harmonia com suas necessidades e com a natureza que o circunda (Rousseau, 2012, p. 23). A sociedade, ao introduzir propriedade, competição, comparação e vaidade, deforma essa bondade originária e cria o “homem civil”, cindido e infeliz. Para Rousseau, como para Platão, a educação não deve ser mero condicionamento ou adestramento externo, mas um caminho de retorno à integridade anterior à corrupção cultural (Rousseau, 2004, p. 47). A pedagogia do *Emílio* visa preservar a autenticidade sensível da criança contra as imposições artificiais da sociedade — um gesto ético que ecoa, com outras palavras, a tentativa platônica de reorientar a alma para sua origem.



A pergunta que orienta este estudo é: seria possível identificar, em Platão e Rousseau, uma estrutura ética comum fundada na anterioridade do Bem? Em outras palavras, apesar de suas diferenças ontológicas — uma metafísica transcendental em Platão, uma antropologia naturalista em Rousseau —, ambos não afirmariam que a virtude humana se ancora em uma instância de valor anterior à vida social, e que a ética consiste, fundamentalmente, em um retorno? Essa hipótese permite explorar um terreno fértil de analogias entre a filosofia antiga e a crítica iluminista da modernidade, recuperando a noção de interioridade originária como fonte de sentido ético.

A metodologia adotada é hermenêutica-comparativa, sustentada por leituras primárias dos textos de Platão (*Fedro*, *Fédon*, *A República*) e de Rousseau (*Discurso sobre a origem da desigualdade*, *Emílio*), articuladas com uma bibliografia secundária de reconhecido valor crítico. Do lado platônico, apoia-se nas análises de Pierre Hadot (1995), que interpreta a filosofia antiga como exercício espiritual de transformação da alma, e de Giovanni Reale (1990), que enfatiza a centralidade da Ideia do Bem como horizonte teleológico da ética. No caso de Rousseau, adota-se a leitura simbólica e crítica de Jean Starobinski (1973), que destaca a tensão entre natureza e sociedade como estrutura de pensamento moral, e de Ernst Cassirer (2003), que insere Rousseau no projeto filosófico da modernidade ao lado de Kant.

Essa validação externa assegura que a comparação proposta não deriva de uma leitura anacrônica ou arbitrária, mas de uma escuta simbólica que reconhece estruturas comuns de significação entre autores distintos. Embora Platão e Rousseau não se cruzem historicamente, eles se cruzam simbolicamente: ambos se voltam para o passado — não como nostalgia, mas como fundamento do porvir ético.

Outro ponto essencial é a distinção entre as formas de retorno propostas por cada autor. Para Platão, trata-se de uma recondução da alma à contemplação do inteligível. A educação filosófica — como descrita na ascese da *República* — é um processo de libertação da alma das sombras sensíveis, para que ela reencontre a



luz da Ideia do Bem (Platão, 2013, p. 514a–520e). É um retorno ascendente, espiritualizado. Já para Rousseau, o retorno é horizontal: voltar à simplicidade, à sensibilidade espontânea, à capacidade de compaixão que precede o juízo moral. Trata-se de recuperar o corpo afetivo do humano antes que ele seja colonizado pelo olhar do outro. Ambos os movimentos são éticos — e ambos são ontológicos, cada qual a seu modo.

A originalidade do artigo está, precisamente, em articular essas duas imagens — a biga alada e o homem natural — como figuras simbólicas de uma ética do retorno. Diferentes em forma, mas semelhantes em estrutura, essas imagens expressam a convicção de que a virtude não nasce da imposição de uma regra, mas da fidelidade a uma verdade esquecida. Esse esquecimento é constitutivo da condição humana: a alma platônica cai e se encarna; o homem rousseauiano entra na história e se corrompe. Em ambos, o Bem precede a queda — e é por isso que ele pode ser reencontrado.

Por fim, a relevância do tema não é apenas filosófica, mas também pedagógica e política. Em tempos de pedagogias tecnocráticas, moralismos autoritários e subjetividades fragmentadas, a ideia de que a educação deve reconectar o sujeito com uma interioridade anterior — seja ela racional, afetiva, espiritual ou simbólica — abre um campo de reflexão crítica sobre os modos de formação humana. A biga de Platão e o Emílio de Rousseau não são apenas imagens antigas: são figuras do possível, convites a repensar o lugar da ética como memória e como promessa.

Nos tópicos que seguem, o artigo desenvolverá, em primeiro lugar, a estrutura da biga alada no *Fedro*, analisando a noção de reminiscência e a relação entre alma, desejo e Bem. Em seguida, abordará a concepção de bondade originária em Rousseau, articulando sua crítica à sociedade com a pedagogia do retorno. Por fim, propõe-se uma síntese comparativa, explorando tanto as convergências quanto as divergências entre os autores — com atenção ao modo como ambos situam a ética como reencontro com a verdade esquecida.



## DESENVOLVIMENTO

### A biga alada e a reminiscência platônica do Bem

A filosofia de Platão, sobretudo em seus diálogos da maturidade, articula uma concepção ética que se ancora em uma ontologia da interioridade perdida. No *Fedro*, essa interioridade é dramatizada sob a forma de uma alegoria: a biga alada que representa a alma humana. À primeira vista, pode-se pensar que essa imagem tenha uma função meramente ilustrativa. No entanto, ao longo do diálogo, Platão constrói um sistema filosófico profundamente simbólico em que o movimento ético do ser humano depende, essencialmente, de sua capacidade de recordar o Bem que já contemplou antes de sua encarnação. Esse é o fundamento da ética platônica: não há aprendizado verdadeiro sem memória; não há virtude sem retorno.

A descrição da alma como uma biga alada é apresentada no trecho que vai de 246a a 256e do *Fedro*. Platão afirma que toda alma é imortal e que, antes de encarnar, ela habita o mundo supraceleste, onde participa de um cortejo divino. Nessa condição pré-corpórea, a alma contempla as realidades verdadeiras — as Ideias — com destaque para a Ideia do Bem, que ocupa o lugar mais alto na hierarquia ontológica. Trata-se de uma visão direta da verdade, da ordem, da justiça e da beleza, não intermediada pelos sentidos, mas captada pelo *nous*, a parte mais elevada da alma. Essa experiência, contudo, se perde quando a alma cai no mundo sensível: "toda alma de homem viu o ser — pois é necessário que veja o ser para que entre em um corpo humano" (Platão, 2008, p. 249e).

Essa perda não é definitiva. Ela gera, no interior da alma, uma saudade, uma ferida luminosa que impulsiona o desejo por reencontro. É o *eros* filosófico. Assim, o caminho do conhecimento e da ética, em Platão, não é uma construção progressiva nem uma invenção cultural, mas um esforço de lembrança. A palavra grega *anámnēsis* aparece no diálogo como chave do processo educativo. Como destaca



Reale (1990), essa teoria da reminiscência fundamenta a pedagogia platônica: o mestre não transmite algo novo, mas ajuda a alma a reencontrar aquilo que já possui em si, em estado latente.

Na alegoria da biga, Platão desenha a estrutura interna da alma. O cocheiro representa a razão (*logos*), e os dois cavalos simbolizam as forças impulsivas da alma: o cavalo branco (corajoso, digno e obediente) representa a parte irascível (*thymós*), e o cavalo negro (violento, insubmisso, lascivo) representa a parte concupiscente (*epithymía*). Cabe ao auriga equilibrar essas forças antagônicas e conduzir a alma ao alto, na direção do céu inteligível. Mas a tarefa é árdua. O cavalo negro se rebela constantemente, puxando a alma para baixo, para o mundo sensível, onde reina o engano dos sentidos e das opiniões. A virtude consiste, assim, em um exercício contínuo de autodomínio, integração e orientação ascensional.

Platão utiliza a metáfora da biga não apenas como estrutura psíquica, mas também como drama ético e existencial. A alma que perde o controle, arrastada pelo cavalo negro, degenera em paixões desordenadas, vícios e ignorância. A alma que, com esforço e disciplina, domina seus impulsos e guia-se pela razão, aproxima-se da verdade e reencontra sua condição divina. É nesse ponto que a ética platônica se revela inseparável da ontologia: ser bom é recordar o Bem; agir com justiça é reconhecer a ordem que estrutura o cosmos.

A biga alada, então, simboliza não apenas a alma individual, mas também a dinâmica interna do processo formativo. Como observa Hadot (1995), a filosofia antiga — e especialmente a de Platão — é antes de tudo uma forma de vida, um caminho de conversão interior. A pedagogia filosófica não visa transmitir doutrinas, mas operar uma metanoia, um deslocamento do olhar e do desejo. Nesse sentido, o *Fedro* pode ser lido como um manual da alma, um roteiro simbólico para quem deseja reencontrar sua origem. Como afirma Leonardo da Rocha e Silva (2015, p. 93), “a biga alada é uma imagem totalizante da alma em sua luta entre o que se esquece e o que se recorda, entre o impulso terreno e o chamado celeste”.



Importa destacar que a contemplação anterior das Ideias não é uniforme: algumas almas veem mais, outras menos, dependendo da sua posição no cortejo divino. Essa diferenciação será retomada por Platão para explicar a diversidade dos seres humanos: filósofos, artistas, amantes, políticos — todos têm algum acesso parcial ao mundo inteligível, mas em graus variados. O filósofo, segundo Platão, é aquele cuja alma se lembra mais nitidamente do Bem, por isso se orienta por ele. Por isso, apenas o filósofo é plenamente apto a governar: ele vê mais longe, porque já viu o que é.

Essa concepção será retomada na *República*, no célebre mito da caverna. Ali, a alma é descrita como prisioneira de um mundo de sombras, ilusões e aparências, e a educação é o processo de libertação do olhar — não uma inserção de conhecimento, mas uma reorientação do olhar (*periagogé*). Platão afirma que a verdadeira educação “não consiste em pôr o saber na alma, mas em voltar a alma inteira para a luz” (Platão, 2013, p. 518c). Essa luz, mais uma vez, é a Ideia do Bem. Trata-se de uma pedagogia do retorno: o que se busca está antes, e não depois.

O Bem, na filosofia platônica, não é apenas um valor moral ou uma virtude entre outras. Ele é a fonte de todo o real. Na *República*, Platão afirma que o Bem é “a causa do ser e da inteligibilidade das Ideias” (Platão, 2013, p. 509b–c). Assim como o Sol permite ver os objetos, o Bem permite conhecer e existir. Portanto, todo o sistema platônico está orientado por uma estrutura vertical: do sensível ao inteligível, do corpo à alma, da opinião ao saber, do múltiplo ao uno. A biga alada representa a alma em travessia entre esses planos. O auriga é o filósofo interior, aquele que governa as paixões e as reordena segundo a verdade.

Essa verdade, contudo, não é externa. Ela já habita a alma, mas está obscurecida. Como observa Aranha (2010), “Platão inverte a lógica do ensino: saber é recordar, e o mestre é aquele que ajuda a alma a olhar para dentro” (Aranha, 2010, p. 87). Por isso, a ética platônica é uma ética da interioridade, mas não de um subjetivismo isolado — é a interioridade enquanto eco de uma realidade objetiva, inteligível e eterna.



No plano do desejo, essa ética se traduz em uma erotologia filosófica: o amor não é mera paixão sensível, mas impulso da alma para aquilo que ela já conheceu como verdadeiro. O *eros* é, por excelência, o mediador entre o humano e o divino. Como afirma Platão no *Banquete*, “o amor é o desejo de possuir o bem para sempre” (Platão, 2009, p. 206a). E por que o desejamos? Porque o perdemos. Todo desejo é falta, e toda falta é memória. Amar, portanto, é recordar. E recordar é reencontrar.

A biga alada, nessa perspectiva, pode ser lida como um arquétipo simbólico da estrutura moral da alma: a tensão entre desejo e razão, entre impulso e ordem, entre o esquecimento e a lembrança. Não se trata de negar o corpo, mas de integrá-lo à luz do logos. Como já apontaram Hadot (1995) e Reale (1990), a filosofia platônica é profundamente ascética, mas essa ascese não é repressão: é transfiguração do desejo pela orientação ao Bem.

Essa ética do retorno pode ser contrastada, como faremos na próxima seção, com a ética naturalista de Rousseau. O filósofo genebrino recusará qualquer metafísica das Ideias, mas manterá a convicção de que a bondade é anterior à sociedade e que a educação deve preservar essa origem. Se para Platão a alma decai ao encarnar, para Rousseau é a cultura que a deforma. Ainda assim, ambos convergem na imagem de uma virtude anterior à normatividade, de um Bem que não se impõe de fora, mas se reencontra por dentro.

Concluimos, assim, que a biga alada é mais do que um símbolo psicológico: ela é uma teoria ética da memória e do retorno. Ela expressa a confiança de Platão na possibilidade de reconduzir o ser humano ao que ele já foi — não por repetição histórica, mas por verticalização do olhar. Trata-se de reencontrar o Bem que pulsa silencioso no fundo da alma, como uma estrela encoberta por nuvens. A filosofia é o esforço de dissipar essas nuvens. A ética é a coragem de lembrar.

### **Rousseau e a bondade originária: natureza, sensibilidade e corrupção**



A filosofia moral de Jean-Jacques Rousseau representa uma virada na história do pensamento ocidental: uma contestação não apenas das instituições e valores sociais, mas de uma antropologia racionalista que, desde Platão até os modernos, colocava a razão como fundamento da ética e da vida política. Ao recusar essa primazia da razão, Rousseau oferece uma resposta radical: a origem da virtude não é o pensamento, mas a sensibilidade; o núcleo ético não é normativo, mas afetivo. O Bem, para ele, não é um mandamento externo, mas uma presença anterior à linguagem, à reflexão e à cultura — uma vibração silenciosa inscrita no corpo vivo do homem natural.

Essa concepção é apresentada em sua forma mais estruturada e dramática no Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens (1755) e no Emílio ou da educação (1762). Em ambos, Rousseau estabelece um contraste entre o homem em seu estado natural e o homem civilizado, demonstrando que as desigualdades sociais, morais e políticas são efeitos de um afastamento progressivo da condição originária do ser humano. Tal como em Platão, onde a alma decai de um plano inteligível à condição corporal, Rousseau descreve uma quebra do vínculo entre o ser humano e sua verdade primeira, sendo a sociedade o fator deformador.

Importa compreender que o estado de natureza, para Rousseau, não é um dado histórico, mas uma hipótese heurística, um dispositivo teórico e simbólico que permite reconstruir o que a história obscureceu. Ao contrário de Hobbes, cuja leitura do estado natural é de conflito e brutalidade, Rousseau imagina o homem primitivo como um ser solitário, saudável, independente e sereno — “feliz pelas suas necessidades” (Rousseau, 2012, p. 25). Esse homem não possui linguagem, razão articulada ou consciência de si como membro de uma coletividade, mas vive em harmonia com seu meio, guiado por dois princípios fundamentais: o amor de si (amour de soi) e a piedade natural.

O amour de soi é definido como uma forma instintiva de autopreservação, anterior à razão, que busca o próprio bem sem prejudicar o outro. Já a piedade é



uma repugnância inata em ver o sofrimento alheio: um sentimento ético não construído, mas dado, uma resposta afetiva ao sofrimento do semelhante. Rousseau escreve: “a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a atividade do amor de si, contribui para a conservação mútua da espécie” (Rousseau, 2012, p. 32). Aqui, ética e natureza coincidem. A moral não precisa ser ensinada, apenas protegida.

Essa concepção rompe com séculos de tradição filosófica que buscava fundamentar a ética na razão, na lei natural, ou na vontade divina. Para Rousseau, nenhuma dessas instâncias é necessária: o Bem está na carne viva da natureza humana, e é a sociedade, com sua artificialidade, que introduz o mal. Quando a propriedade é criada, quando a comparação entre os homens se estabelece, quando o amor de soi é substituído pelo amour-propre — amor egoico, voltado à aparência, à opinião, ao juízo do outro — então nasce o conflito, a vaidade, a inveja e a competição.

Esse diagnóstico é simbólico e estrutural. O mal não nasce do desejo ou da liberdade, mas da cultura entendida como dispositivo de domesticação do ser sensível. A crítica de Rousseau à sociedade é, antes de tudo, uma crítica à alienação da sensibilidade. Assim como em Platão a queda da alma consiste em esquecer a Ideia do Bem, para Rousseau a queda do homem consiste em desviar-se de sua piedade originária.

No Emílio, Rousseau encena uma pedagogia que visa não formar o sujeito segundo os padrões sociais, mas preservá-lo contra eles, permitindo que sua natureza boa e sensível se manifeste espontaneamente. “Tudo é bem saído das mãos do Autor das coisas; tudo degenera nas mãos do homem” — é com essa frase que se inicia o livro (Rousseau, 2004, p. 7), resumindo sua proposta filosófica: educar é proteger. Essa proteção, contudo, não é isolamento: é acompanhamento vigilante, silêncio ativo, presença não invasiva.

A educação rousseuniana é fundada sobre o princípio da negatividade: o preceptor não ensina, não moraliza, não adentra — ele observa, oferece



experiências, modula o ambiente. Rousseau afirma: “deixai-o agir, esperai que ele sinta” (Rousseau, 2004, p. 41). O que se busca é o desenvolvimento da autonomia afetiva, da liberdade que nasce do contato com o real, não da repetição de regras.

Essa visão exige uma reconceituação radical da infância: a criança não é um adulto incompleto, mas um ser dotado de uma verdade própria. Como escreve Juliano Nascimento (2014), “Rousseau inaugura a infância como território ético, como tempo onde a sensibilidade ainda não foi colonizada pela razão instrumental” (Nascimento, 2014, p. 72).

A sensibilidade, nesse contexto, deixa de ser vista como um obstáculo à moralidade — como em Kant ou em tradições ascéticas — e passa a ser reconhecida como sua origem. A criança, antes de ser educada em códigos morais, já possui uma inclinação à compaixão, uma aversão ao sofrimento do outro, uma alegria espontânea na simplicidade da experiência. A tarefa do educador, portanto, não é criar virtude, mas cultivar a condição para que ela floresça. Rousseau escreve: “não é a razão que nos torna sensíveis à infelicidade dos outros, é o coração” (Rousseau, 2012, p. 55).

Essa ênfase no coração como sede do Bem recoloca a ética em um plano pré-reflexivo. Não se trata de um irracionalismo, mas de uma crítica ao racionalismo estreito que desconecta o sentir do pensar. Como observa Cassirer (2003), Rousseau promove uma reconfiguração simbólica da subjetividade moderna: “o eu moral não é um ser abstrato, mas uma interioridade encarnada, afetiva, sensível e concreta” (Cassirer, 2003, p. 191).

Essa interioridade não é um luxo individual, mas o fundamento da vida comum. Rousseau acreditava que uma sociedade justa só poderia emergir da reunião de indivíduos íntegros, cuja sensibilidade não houvesse sido esmagada pela competitividade, pelo orgulho ou pela vaidade. Por isso, sua crítica à sociedade é também uma crítica à educação pública, às letras, às artes — aos artifícios que afastam o homem de sua simplicidade originária. Ele escreve: “os homens são



maus não porque são livres, mas porque são fracos" (Rousseau, 2004, p. 88) — e a fraqueza, aqui, não é ausência de força física, mas alienação do sentimento de si.

Emílio, nesse sentido, é uma tentativa de formar um sujeito que não seja frágil, não porque tenha poder sobre os outros, mas porque permaneça inteiro diante de si mesmo. Trata-se de uma educação para a autonomia afetiva, e não para a submissão moral. O preceptor não ensina o que é certo ou errado: ele cria condições para que o próprio Emílio descubra, por experiência, o valor do justo, do belo, do bom. Essa ética da experiência é o que aproxima Rousseau de Platão — não em termos de conteúdo, mas de estrutura. Ambos acreditam que o Bem não pode ser ensinado, apenas lembrado ou reencontrado.

No plano simbólico, o estado de natureza rousseauiano cumpre função análoga à da anamnese platônica. Em vez de uma contemplação metafísica anterior, temos uma vivência sensível original. Em vez da Ideia do Bem, temos a piedade. Em vez da biga alada, temos o corpo infantil ainda não submetido à disciplina da norma. E, no entanto, o movimento é o mesmo: a ética como retorno.

Retorno, em Rousseau, não é regressão. É reconstrução crítica de uma interioridade não colonizada. Por isso, sua proposta tem mais de promessa que de nostalgia. O que está em jogo não é restaurar um passado perdido, mas preservar — ou reconstruir — um futuro ainda possível. A ética rousseauiana é, assim, profundamente política, pois ela propõe que a justiça social só será possível se houver sujeitos éticos capazes de sentir.

A educação, portanto, não é apenas um ato individual: é uma aposta no mundo. Emílio não é criado para se isolar, mas para poder viver entre os homens sem corromper-se. Ao final da formação, ele deve retornar à sociedade, mas agora com discernimento e força interior. Rousseau escreve: "livre no meio dos homens, ele será justo; vivendo entre eles, ele será humano" (Rousseau, 2004, p. 92). Esse retorno à sociedade é o contraponto do retorno à origem: só quem conhece sua verdade pode habitar o mundo sem ser destruído por ele.



Dessa forma, a pedagogia de Rousseau, como sua filosofia moral, articula natureza e cultura, sensibilidade e razão, indivíduo e coletividade. Ela é, sobretudo, uma ética da escuta: escuta do corpo, da infância, do outro, do real. E é por isso que, ao lado de Platão, Rousseau pode ser pensado como autor de uma filosofia do retorno — não à verdade absoluta, mas à fidelidade interior.

Nas próximas seções, exploraremos as convergências e divergências entre Platão e Rousseau. Como se verá, ambos acreditam que a virtude é um retorno — e que a sociedade, tal como ela se constitui, frequentemente impede esse retorno. Ambos propõem uma filosofia da interioridade: Platão, pela lembrança; Rousseau, pela sensibilidade. Ambos creem que a educação deve reencontrar o que foi perdido. E talvez, juntos, eles nos ajudem a pensar o Bem — não como norma, mas como origem.

### **Convergências simbólicas: a ética como retorno anterior à norma**

A leitura comparativa entre Platão e Rousseau revela, apesar de suas evidentes divergências ontológicas, uma surpreendente convergência simbólica: ambos estruturam suas concepções éticas como formas de retorno. Não se trata de uma coincidência superficial, mas de uma homologia profunda — um modo comum de pensar a virtude como reencontro com uma anterioridade que precede a corrupção do mundo. Seja pela via da reminiscência metafísica (Platão), seja pela via da preservação sensível (Rousseau), a ética aparece como um movimento regressivo que, paradoxalmente, fundamenta o porvir.

Essa estrutura simbólica do retorno remete à ideia de que o Bem não é uma construção cultural ou uma convenção racional, mas algo que antecede a vida social, algo que já está, de alguma forma, no interior do sujeito. Para Platão, esse Bem é a Ideia suprema, contemplada pela alma antes de sua encarnação, e cuja memória, ainda que obscurecida, pode ser reativada pelo exercício filosófico. Para Rousseau, o Bem é a sensibilidade original do corpo, a piedade natural que impede



o sofrimento alheio e que antecede qualquer juízo moral. Em ambos os casos, o Bem é anterior à norma.

Essa anterioridade confere ao sujeito ético uma dignidade que não depende de exterioridade normativa. A alma platônica não precisa da lei para desejar o Bem — ela o deseja porque já o viu. O corpo rousseauiano não precisa da regra para ser justo — ele o é, na medida em que sente a dor do outro como própria. Ambos os autores se opõem, assim, a uma concepção da ética como obediência. A virtude, para eles, é um gesto de fidelidade interior.

O que aproxima Platão e Rousseau é também a desconfiança diante da sociedade como estrutura que corrompe. Platão via no mundo sensível a fonte da ilusão, do esquecimento, da dispersão. Rousseau via na cultura a origem da desigualdade, da vaidade, da alienação. Em ambos, a inserção no mundo representa uma queda. Mas essa queda não é definitiva: ela pode ser revertida por meio da educação — desde que essa não seja imposição, mas recondução.

A educação, assim, aparece como prática simbólica de retorno. No caso platônico, trata-se de conduzir a alma à luz, como no mito da caverna: não se insere conhecimento, apenas se gira o olhar. No caso rousseauiano, trata-se de proteger a sensibilidade da criança, para que ela possa crescer sem ser deformada pela norma social. Em ambos, a tarefa do educador é respeitar o tempo da alma — sua luz ou sua carne.

Essa ética do retorno também implica uma crítica à linguagem como instrumento de dominação. Platão desconfiava da retórica, da sofística, do uso das palavras como máscaras do real. Rousseau criticava a linguagem como invenção que rompeu a simplicidade do gesto sensível. Ambos buscaram, a seu modo, uma forma de reconduzir a experiência à sua origem pré-verbal — seja pela visão das Ideias, seja pelo sentimento imediato. A virtude, nesse sentido, não é discursiva, mas silenciosa.

Essa afinidade simbólica revela um substrato comum: a recusa em aceitar que a moralidade se funde apenas na coação social ou na racionalidade formal.



Platão e Rousseau compartilham a convicção de que há uma dimensão pré-política e pré-normativa da virtude, que precisa ser recuperada. Essa recuperação é, ao mesmo tempo, individual e coletiva. Trata-se de um gesto interior que exige tempo, cuidado e transformação, mas que possui também implicações sociais profundas. Uma sociedade justa não pode ser edificada sobre sujeitos alienados de si mesmos.

Ambos os autores pensam a formação do sujeito como retorno a uma verdade esquecida ou obscurecida, cuja rememoração exige uma forma de educação radical. Platão propõe a dialética, a ascese, a conversão da alma. Rousseau propõe o silêncio, a escuta, a proteção da infância. Em ambos, há um apelo ao recolhimento. A virtude não se grita, não se ostenta: ela emerge quando se cala o ruído do mundo.

Essa concepção de retorno não é conservadora. Ao contrário, ela é revolucionária em seu tempo — e ainda hoje. Contra os projetos que querem impor a virtude de fora, por decretos, doutrinas ou moralismos, Platão e Rousseau propõem a escuta de um Bem já existente, embora encoberto. Essa escuta exige um deslocamento: deixar de buscar o que é bom no exterior e voltar-se àquilo que já pulsa no íntimo.

A pedagogia que nasce dessa escuta é, portanto, uma pedagogia do cuidado. Cuidar da alma (Platão) ou cuidar da sensibilidade (Rousseau) é garantir que o Bem não seja esquecido. Em ambos os casos, a formação ética é uma forma de resistência contra a dissipação — seja ela provocada pelo corpo (em Platão), seja pela sociedade (em Rousseau). A tarefa do educador é conter o excesso, proteger o que é silencioso, reencontrar o eixo.

Por isso, a convergência entre Platão e Rousseau é menos uma fusão de teorias e mais uma vizinhança simbólica. Ambos constroem imagens — a biga alada, o menino Emílio — que encarnam trajetos éticos de retorno. Ambos elegem figuras sensíveis (o amor, a infância, a alma, o corpo) como mediadores do Bem. Ambos rejeitam a ideia de que o homem precise ser forjado de fora. Para eles, o essencial já está lá — basta reativar.



Pensar essas convergências simbólicas permite, portanto, recuperar uma concepção da ética que não se funda em deveres externos, mas em verdades internas. Verdades que não são absolutas nem infalíveis, mas que operam como bússolas silenciosas na travessia da existência. Ao propor que a virtude é um retorno, Platão e Rousseau nos convidam a lembrar — ou a sentir — o que fomos antes de sermos moldados pelo mundo. E, assim, talvez possamos ser, de novo, aquilo que ainda somos.

### **Diferenças estruturais: ontologia, sensibilidade e política da formação**

Apesar das convergências simbólicas entre Platão e Rousseau, as diferenças estruturais entre suas filosofias são profundas e decisivas. Essas diferenças não invalidam o diálogo, mas o enriquecem, pois mostram que, ainda que partam de pontos de contato – como a ideia de um Bem anterior à cultura – os caminhos tomados por cada autor divergem em fundamentos, métodos e implicações políticas. A comparação, assim, exige não apenas destacar semelhanças, mas também compreender os pontos em que suas propostas se afastam radicalmente.

A primeira diferença está no plano ontológico. Platão é um pensador da transcendência: o mundo sensível é apenas cópia imperfeita do mundo das Ideias, e a alma, para encontrar a verdade, deve se libertar do corpo e ascender à contemplação do inteligível. A ética platônica está, portanto, enraizada em uma metafísica dualista. Rousseau, por outro lado, é um pensador da imanência: o Bem não está em um além-mundo, mas na experiência sensível do corpo, na piedade que se manifesta como repugnância ao sofrimento. Sua ética é naturalista, afetiva, encarnada. Onde Platão vê o corpo como obstáculo, Rousseau o vê como solo originário da moral.

Essa diferença ontológica implica uma diferença epistemológica. Platão valoriza o conhecimento como forma de reencontro com a verdade eterna. A educação é, para ele, o processo de reorientar a alma para o que ela já sabe, mas



esqueceu. É uma pedagogia da conversão, da ascese, da filosofia como caminho de libertação. Em Rousseau, o saber tem lugar secundário. O mais importante não é conhecer o bem, mas sentir o bem. A educação é um processo de preservação da sensibilidade, de não interferência, de respeito ao ritmo da infância. O mestre não instrui: ele cuida.

A terceira diferença é antropológica. Para Platão, a alma humana tem três partes: racional, irascível e concupiscente. A justiça consiste na harmonia entre essas partes, com a razão como guia. O ser humano é, essencialmente, um ser dividido que precisa ser governado. Em Rousseau, o homem natural não é dividido: ele é simples, íntegro, compassivo. A divisão surge com a sociedade, com a introdução do julgamento, da comparação, da propriedade. A formação ética, portanto, não é harmonização de partes conflitantes, mas preservação contra a cisão.

Do ponto de vista político, as consequências dessas diferenças são significativas. Platão, em sua teoria da justiça na República, propõe uma sociedade rigidamente estruturada, onde cada indivíduo exerce a função para a qual sua alma é mais adequada. A hierarquia é natural e necessária. A educação forma governantes-filósofos, capazes de guiar a polis segundo o Bem. Rousseau, ao contrário, é o teórico da liberdade e da igualdade. Em seu Contrato Social, ele defende que a vontade geral deve expressar o bem comum, e que a soberania reside no povo. Sua pedagogia prepara o indivíduo para ser livre, não para governar os outros.

Por fim, há uma diferença estética e espiritual. Platão acredita na beleza como reflexo do Bem. A contemplação do belo conduz à elevação da alma. A filosofia é uma forma de amor – amor que deseja reencontrar o que foi perdido. Rousseau também vê na natureza uma fonte de beleza e elevação, mas seu espírito é mais melancólico, mais ferido. Ele não acredita que possamos ascender ao divino, mas apenas preservar, com esforço, a integridade do humano. Se Platão



é solar, Rousseau é crepuscular. Um escreve em nome da ordem eterna; o outro, em nome da sensibilidade ameaçada.

Essas diferenças estruturais não impedem o diálogo – ao contrário, o tornam mais fecundo. Elas mostram que é possível conceber a virtude como retorno, mas a partir de premissas ontológicas, epistemológicas e políticas radicalmente distintas. Platão e Rousseau nos oferecem, assim, dois modelos de formação ética: o primeiro, baseado na memória da alma; o segundo, na proteção da sensibilidade. Ambos respondem à mesma inquietação – como viver bem? – mas respondem com linguagens diferentes: a da luz e a do afeto; a da razão e a da compaixão; a da ascese e a do cuidado.

Além disso, as consequências dessas diferenças se estendem ao modo como cada autor concebe a função do educador e a forma como o saber é transmitido ou retido. Platão vê o mestre como aquele que conduz a alma ao que ela já sabe, quase como um parteiro que ajuda no nascimento da verdade interior (Platão, 2008, p. 150c–151d). Rousseau, por sua vez, descreve o educador como um jardineiro que protege, mas não força, que observa a natureza florescer sem a mutilar com intervenções prematuras (Rousseau, 2004, p. 43). São imagens distintas que revelam visões de mundo igualmente distintas: a verdade como luz que deve ser vista, ou como broto que deve ser cuidado.

Há também diferença na forma como cada autor concebe o papel das paixões. Platão busca domá-las pela razão; Rousseau busca compreendê-las e deixá-las amadurecer. O primeiro vê na alma racional o caminho para a harmonia; o segundo aposta na espontaneidade das afeições naturais. Platão moraliza pela razão; Rousseau eticiza pelo afeto. Ambos querem a virtude, mas trilham caminhos que respondem a ontologias opostas: uma vertical, outra horizontal.

A seção seguinte retomará essas diferenças e convergências à luz de um horizonte mais amplo, propondo uma conclusão ética e simbólica sobre o lugar da virtude em tempos de fragmentação. Platão e Rousseau, mesmo distantes no tempo, podem ainda nos ensinar que o Bem, embora esquecido, não está perdido –



ele ainda nos habita, em forma de saudade ou de ternura, esperando ser reencontrado.

## **CONCLUSÃO: A VIRTUDE COMO FIDELIDADE À ORIGEM**

Platão e Rousseau, ao longo de suas obras, desenharam dois mapas éticos distintos, mas traçados a partir de uma inquietação comum: o que significa ser bom quando o mundo parece obscurecer a bondade? Ambos olharam para trás — não como regressão nostálgica, mas como gesto filosófico, como movimento ético de retorno àquilo que, ainda que esquecido ou deformado, permanece em nós como possibilidade de reconexão. Em Platão, esse retorno é reminiscência; em Rousseau, preservação. Mas em ambos, o Bem é anterior à norma: não é aquilo que nos mandam seguir, mas aquilo que, em silêncio, ainda somos.

Essa anterioridade não é meramente cronológica: é estrutural. A alma, em Platão, carrega a memória da Ideia do Bem; o corpo sensível, em Rousseau, carrega a marca da piedade natural. Ambos propõem que a virtude é uma forma de fidelidade — à verdade que vimos, ou à sensibilidade que sentimos. E essa fidelidade não é passividade, mas esforço constante de reencontro: reeducar o olhar, reenraizar o gesto, reaprender o silêncio. Em um tempo de dispersão e artificialidade, esses projetos éticos ganham nova urgência.

Se Platão convida à ascese filosófica, à conversão da alma em direção à luz inteligível, Rousseau clama por uma escuta da infância, da vulnerabilidade, da ternura. Um propõe que se governe a alma pela razão; o outro, que se cuide da sensibilidade como solo ético. Mas ambos recusam o moralismo superficial, o legalismo vazio, a pedagogia do adestramento. A virtude não pode ser imposta: ela só floresce quando a alma ou o corpo reencontram aquilo que sempre foi seu. Nesse sentido, educar é desvelar, não formar; é proteger, não invadir.

A relevância desse diálogo se intensifica diante da crise contemporânea dos valores. Em tempos de hiperexposição, normatividade acelerada e pedagogias de



controle, a ideia de uma virtude que brota de uma anterioridade silenciosa — e não de uma norma imposta — ressoa como possibilidade crítica. Recuperar Platão e Rousseau não é repetir fórmulas antigas, mas escutar, através deles, o que ainda pulsa no humano: o desejo de sentido, de justiça, de pertencimento. A ética como retorno, como lembrança ou preservação, propõe que a verdadeira formação é, antes de tudo, um ato de amor ao que fomos — e ao que ainda podemos ser.

Entre a luz e o afeto, entre a contemplação e a compaixão, entre a alma e o corpo, entre a biga e o jardim, Platão e Rousseau nos ensinam que a virtude não se constrói com rigidez, mas com escuta. Escuta da origem, do silêncio, do gesto inaugural. Em um tempo que nos fragmenta, talvez seja precisamente esse retorno à origem — simbólica, sensível, interior — que possa nos reunir novamente. Não como retorno ao passado, mas como fidelidade àquilo que, mesmo velado, nunca nos deixou: o Bem que ainda nos habita.

## REFERÊNCIAS

Cassirer, E. (2003). *O problema Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Companhia das Letras.

Hadot, P. (1995). *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (M. S. Araújo, Trad.). São Paulo: Loyola. Recuperado de [https://www.academia.edu/42660315/Hadot\\_Pierre\\_Exerc%C3%ADcios\\_espirituais\\_e\\_filosofia\\_antiga](https://www.academia.edu/42660315/Hadot_Pierre_Exerc%C3%ADcios_espirituais_e_filosofia_antiga)

Nascimento, J. (2014). Rousseau e a escuta da infância: por uma pedagogia da sensibilidade. *Educação em Revista*, 30(3), 59–84. Recuperado de <https://www.scielo.br/j/edur/a/BfBR5Nj6nFbCc5yMHFcYwmz>



Platão. (2008). *Fedro* (M. S. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Platão. (2009). *O banquete* (M. S. de Oliveira, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Platão. (2013). *A república* (M. da C. da Costa, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Reale, G. (1990). *História da filosofia antiga: vol. 2 – O sistema de Platão*. São Paulo: Loyola.

Rousseau, J.-J. (2004). *Emílio ou da educação* (D. Pellizzari, Trad.). São Paulo: Martins Fontes.

Rousseau, J.-J. (2012). *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (L. de Lima, Trad.). São Paulo: Hedra.

Starobinski, J. (1973). *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

