

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PATRÍCIA LUCCHESI BARBOSA

*Do Conhecimento da Alma  
à Alma do Conhecimento*

Belo Horizonte

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

*Do Conhecimento da Alma  
à Alma do Conhecimento*

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.  
Linha de pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval (FAM)  
Orientador: prof. Dr. Marcelo P. Marques

Belo Horizonte

2014

100                    Barbosa, Patrícia Lucchesi  
B238d                    Do conhecimento da alma à alma do conhecimento  
2014                    [manuscrito] / Patrícia Lucchesi Barbosa. - 2014.  
                                 113 f.  
                                 Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

                                 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas  
                                 Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

                                 1. Filosofia – Teses. 2. Alma - Teses. 3. Percepção -  
                                 Teses. 4. Ciência - Teses. 5. Ética - Teses. I. Marques,  
                                 Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais.  
                                 Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## FOLHA DE APROVAÇÃO

Do conhecimento da alma à alma do conhecimento

### PATRÍCIA LUCCHESI BARBOSA

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Filosofia Antiga e Medieval.

Aprovada em 12 de dezembro de 2014, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof. Marcelo Pimenta Marques - Orientador

UFMG

  
Prof. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

UFU

  
Prof. Anastacio Borges De Araujo Junior

UFPE

Belo Horizonte, 12 de dezembro de 2014.

Para o Leo:  
A dificuldade do princípio jamais esmoreceu a alegria do percurso.

## Agradecimentos

Agradeço com muito relevo ao prof. Marcelo Marques, que é uma dessas pessoas que temos até receio de conhecer pessoalmente, tamanha a admiração, mas quando o conhecemos, já não é mais possível perder o contato e a amizade.

Agradeço também ao prof. Rubens Garcia Nunes Sobrinho, pela escuta calorosa, pela rica interlocução e por ter acolhido gentilmente o convite para participar da banca examinadora. Ao prof. Anastácio Borges Júnior, que, de pronto, se dispôs a deslocar-se de tão longe para compor a banca examinadora, minha sincera gratidão.

Ao meu pai, em memória, por ter me ensinado o caminho mais longo do diálogo.

À minha família presente, agradeço em ordem alfabética, por uma questão de justiça:

À Júlia, porque é mãe

À Larissa, pela alegria companheira

Ao Leonardo, pela companhia leal

À Lílian, por cuidar da Larissa

À Luiza, pela interlocução inteligente

Ao Márcio, pelo apoio respeitoso

À Paula, por todos os motivos acima.

## Resumo

Esta dissertação se propõe a demonstrar a profunda conexão entre a noção de alma, tal como apresentada na *República*, e a de ciência, no *Teeteto*, evidenciando a importância da antropologia e da epistemologia platônicas para uma compreensão mais abrangente de sua filosofia. Consideramos, anacronicamente, já que tais disciplinas não estão separadas no pensamento grego, que o elo de articulação entre elas é a interface política, a qual, por sua vez, está imbricada no âmbito da ética. A fim de demonstrar como o conhecimento, em geral, e o saber filosófico, em particular, estão articulados à formação do cidadão para a vida melhor na cidade, analisamos o perfil do filósofo, em contraposição ao do tirano, e ressaltamos que a prática da filosofia é defendida por Platão como um prazer necessário, e um tipo muito peculiar de profilaxia para a cidade justa. Nesse sentido, a letra de Platão reflete uma complexidade histórica e teórica que não condiz simplesmente com um projeto especulativo ou utópico. A política é indissociável da ética, já que o que se busca é o ordenamento da alma individual em sua diferenciação interna e o dos grupos funcionais na unidade da cidade. A ética, por sua vez, não pode prescindir do conhecimento, o qual se constrói por um projeto de educação filosófica que implica a alma como um todo. Essa rede complexa de relações constitui, assim, uma filosofia edificante, cuja aspiração é tornar o homem sábio e melhor, não apenas conhecedor e informado.

**Palavras chave:** alma, percepção sensível, ciência, ética, política.

## **Abstract**

This thesis proposes to demonstrate the deep connection there is between the notion of soul, such as it is presented in Plato's *Republic* and that of science, in the *Theaetetus*, bringing forward the importance of Plato's anthropology as well as of his epistemology for a more comprehensive understanding of his philosophy. We consider, anachronistically, since these two disciplines are not separated in Greek thought, that the link between them is a political interface, which, on its turn, is intrinsically related to his ethics. With the aim of demonstrating how knowledge, in general, and philosophy, in particular, are connected to the upbringing of a citizen towards a better life in the city, we analyze the philosopher's profile, as opposed to that of the tyrant's, and emphasize the fact that the practice of philosophy is sustained by Plato as a necessary pleasure and a very special kind of prophylaxis for the just city. Thus, Plato's text reflects both a historical and a theoretical complexity which cannot be equated with a mere speculative or utopian project. Politics is inseparable from ethics, since what is searched is the ordering of individual soul in its internal differentiation as well as that of the functional groups in the unity of the city. Ethics, on its turn, cannot do away with knowledge, which is built by a philosophical educational project that involves the soul as a whole. Thus, this complex network constitutes a constructive philosophy, whose aspiration is to make human beings wiser and better, not only better informed experts.

### **Key words:**

Soul, perception, science, ethics, politics.



## Sumário

Introdução	8
Capítulo 1 - A constituição da alma nos livros IV e IX da <i>República</i>	
1. <i>República</i> IV: tripartição da alma e sua relação com as virtudes e os grupos funcionais na cidade	
1.1. O governo de si mesmo por si mesmo	20
1.2. A luta interna na alma	26
1.3. O impulsivo ( <i>thymós</i> ) como auxiliar do racional	30
1.4. A virtude da alma inteira ( <i>sophrosýne</i> )	34
2. <i>República</i> IX: filósofo <i>x</i> tirano	
2.1. Tirania: a doença da alma	38
2.2. Para cada parte da alma, uma espécie de prazer	45
2.3. Filosofia, um prazer necessário?	48
2.4. Conhecer-se para dominar-se; dominar-se para governar	52
Capítulo 2 - A problematização do conhecimento no <i>Teeteto</i>	
1. Sócrates: obstetra da alma	56
2. A unidade da percepção na alma	60
3. O sinete na alma: metáfora do bloco de cera	67
4. A douta ignorância - abandono da suposição de saber	70
Capítulo 3 - Do conhecimento da alma na <i>República</i> à “alma” do conhecimento no <i>Teeteto</i>	
1. O diálogo da alma consigo mesma e a dialética	74
2. Virtude e saber, razão e felicidade	81
3. A presença da teoria da alma na epistemologia platônica	87
4. A filosofia como formação prática, na cidade assim como na alma	91
Conclusão	99
Bibliografia	107

## Introdução

Os diálogos de Platão, em grande parte, se deixam balizar por uma questão nuclear, *o que é ... (ti estín)*. Tal indagação fornece um eixo que estrutura a composição do diálogo, o qual funciona como um pivô, permitindo um amplo movimento axial, e muitas possíveis circunvoluções. A pesquisa que nos propomos tem por intenção ampliar esse giro entrelaçando dois temas que consideramos fulcrais na filosofia platônica, a alma (*psykhé*) e a ciência (*epistémē*), tendo como ponto de interseção a importância da noção de virtude (*areté*) para a domínio ético-político que perpassa a indagação filosófica, tomando a própria filosofia como um modo de vida e de intervenção na cidade.

Platão descreve de modo original, na *República*, a estrutura da alma, cuja composição interna é hierárquica, complexa, ordenada e heterogênea, realizando uma verdadeira arqueologia psíquica. Vemos, especialmente nos livros IV e IX, toda a arquitetura da alma individual ser transposta também para o plano político da organização da cidade. O livro IV nos esclarece sobre a condição tripartite da alma, em suas dimensões impulsiva (*thymoeidés*), apetitiva (*epithymetikón*) e racional (*logistikón*) e as compara com os grupos funcionais no interior da cidade, respectivamente: guardiões, artesãos e governantes; já o livro IX nos relata as consequências nefastas da dissensão entre as partes conflitantes da alma, ao realizar o estudo da natureza do tirano.

O contexto no qual desponta a chamada teoria da alma na *República* é a investigação sobre o tema da virtude, especialmente a da justiça, a qual é caracterizada, entre outras coisas, como uma espécie de amizade entre os gêneros psíquicos (*Rep.* IV 443d-e).<sup>1</sup> A pergunta primordial no livro I: *o que é a justiça*, perpassa todo o projeto de educação filosófica e é problematizada até o último livro. Consideramos de capital relevância para o entendimento desse diálogo, tão nuclear na obra platônica, evidenciar a interface entre reflexão política e análise psicológica, a fim de demonstrar como o conhecimento, em geral, e o saber filosófico, em particular, estão articulados à formação ética do cidadão da *pólis*, de tal forma que o projeto político de Platão é nomeadamente um projeto de educação das almas, a fim de se tornarem autogovernadas e potencialmente boas governantes.

No *Teeteto*, o filósofo ateniense é igualmente pioneiro, na medida em que lança indagações muito precisas e criteriosas sobre a teoria da ciência, cuja articulação intrínseca com a teoria da alma deve ser realçada. A composição do diálogo é bastante truncada e complexa; Sócrates conta Euclides a conversa que teve com o jovem Teeteto, e Euclides redige minuciosamente tudo de que se lembra. Terpsião, por sua vez, sugere que leiam a transcrição, e Euclides explica ter dado ao texto a feição de um diálogo direto, e não a de um discurso indireto. Deste modo, a redação do

---

<sup>1</sup> Utilizaremos a tradução da *República* por Anna Lia Prado, 2006, com modificações.

diálogo por Platão é um relato que espelha a forma do discurso oral de Sócrates com Teeteto, baseado na transcrição de um terceiro que não teria participado do encontro, mas que teria usado a mesma metodologia de Platão para descrever o ocorrido, ou seja, escrever como se fosse o próprio Sócrates falando.

Consideramos que o *Teeteto* não versa exclusivamente sobre o conhecimento; a pergunta primordial, *o que é a ciência*,<sup>2</sup> é permeada por outras questões fundamentais: uma longa discussão sobre o que são a percepção, a opinião e a memória, uma descrição do método socrático da maiêutica e a caracterização do (não) lugar do filósofo na cidade. Há que se considerar, ademais, a relevância do contexto dramático; o diálogo entre Teeteto e Sócrates ocorre no mesmo dia em que este vai até o tribunal para se inteirar da acusação de impiedade e de corrupção dos jovens movida contra ele. O espanto que a condenação de Sócrates provoca em Platão tem sido realçado por alguns autores como causa de boa parte de sua disposição para escrever os diálogos.<sup>3</sup> A vida e, sobretudo, a morte de Sócrates marcaram tão profundamente Platão que consideramos impossível separar o que é socrático do que é platônico, o pensamento do primeiro se confundindo com a própria obra do segundo.

É também no *Teeteto*, na célebre passagem 155d,<sup>4</sup> que se encontra a máxima de que a própria filosofia se inicia com o espanto (*thaumázein*), o qual envolve, evidentemente, uma afecção (*páthos*) da alma. A filosofia platônica não é apenas uma técnica de lidar com discursos, ela provoca uma reorientação na alma, um realinhamento de todo o campo existencial. A famosa digressão sobre o perfil filosófico não ocupa uma boa parte do diálogo por mero tergiversar, mas é parte importante do entendimento da filosofia como um modo de viver que abrange a experiência da alma (*psykhé*) como um todo. A discussão sobre a liberdade de pensamento própria do filósofo, por oposição à limitação do discurso do orador no tribunal serve para evidenciar como todo conhecimento está necessariamente vinculado à esfera ética e que o discurso enquanto tal possui implicações psicológicas e políticas.

Nosso objetivo de pesquisa, ao articular passagens da *República* e do *Teeteto*, é demonstrar a anterioridade não apenas ontológica mas também lógica da teoria da alma em relação à teoria da ciência em Platão. Propomos este cruzamento entre dois diálogos, conscientes dos riscos metodológicos da leitura transversal, mas tendo o cuidado de sempre resguardar os respectivos contextos argumentativos com suas especificidades. Além disso, pretendemos mostrar que, na

---

<sup>2</sup> O termo *epistémē* é comumente traduzido por conhecimento ou saber, para diferenciá-lo de *sophía*, sabedoria. A opção de traduzir por ciência visa enfatizar a busca sistemática da pesquisa platônica pela precisão do tema, para além do senso comum, ainda que a noção de ciência, tal como a entendemos hoje, exija outros critérios. Platão se propõe investigar não simplesmente o saber, mas a ciência do conhecimento, ou o conhecimento em si, daí a opção de tradução. Etimologicamente, *epístamai* (conhecer, verbo associado ao conhecimento prático, ter uma habilidade) vem da associação da preposição *epi* (sobre) com o verbo *hístamai* (colocar, pôr), literalmente, algo como “colocar-se acima de”. CHANTRAINE, 1968, Verbete: *epistémē*, p.372.

<sup>3</sup> DUHOT, 2004, p. 76 e 206; CHAPPELL, 2005, p. 10; GUTHRIE, 1978, p. 2.

<sup>4</sup> Utilizaremos a tradução do *Teeteto* por Adriana Nogueira, 2008, com modificações.

filosofia platônica, a ética e os afetos não estão separados da experiência cognitiva. Há uma interseção entre *epistēme* e *psykhé* nos referidos textos que é preciso explicitar, para compreendermos melhor a inserção dos diálogos na vida da cidade.

Antes, porém, convém caracterizar a noção de alma na perspectiva platônica. O termo *psykhé*, traduzido aqui por “alma”, é adotado no seu sentido clássico de vida, ou, genericamente falando, aquilo que, não sendo detectável pelos olhos, mas só pela inteligência, possui capacidade autônoma de mover-se.<sup>5</sup> Nesse sentido não há profundas diferenças com a tradição grega; contudo, a inovação de Platão consiste em propor a divisão interna dos gêneros (*eide*) da alma,<sup>6</sup> a relação entre eles, os seus desvios e ímpetos, analisando com profundidade as consequências desses para a dimensão política; daí a importância da educação por meio da filosofia, projeto desenvolvido ao longo da *República*. Para Sócrates, a alma, ao afastar-se da filosofia e da razão, afasta-se também da lei e da ordem (*Rep.* IX 587a); educar a alma é, portanto, garantir a boa ordenação e a boa convivência na cidade, de tal modo que o projeto de educação platônico visa, sobretudo, a virtude cívica. É preciso conhecer a alma que se quer educar, a qual, por sua vez é sempre o agente do conhecimento, como veremos.

Os matizes dessa investigação diligente, por suposto, nos permitem falar de uma verdadeira “psicologia” de Platão, ou mais precisamente, uma “antropologia”. G. Motta nos diz em sua tese sobre a proposta política da educação na *República* que “é por ter sido o mais penetrante dos “psicólogos” que Platão pôde ser um filósofo político tão perspicaz (...) ele (Platão) entendeu a alma humana, seus elementos constituintes, como se relacionam e como se torna reta essa relação, então aplicou esse entendimento na sua máxima extensão à política”.<sup>7</sup> Concordamos com o comentador, mas fazemos a ressalva de que a psicologia como disciplina, tal como a concebemos hoje, não é exatamente análoga à teoria da alma no âmbito da filosofia platônica, a qual se assemelha mais a uma teoria da ação. A própria alma é uma potência que, ao se mover, nos coloca em movimento em busca da satisfação de suas necessidades inerentes, as quais envolvem impulsos, apetites e raciocínios, de tal modo que a teoria platônica da alma é bem mais complexa e imbricada do que poderia supor a leitura dualista convencional.

A estrutura da alma humana em Platão não é uma justaposição de partes, com funções e propriedades específicas, ela é uma relação de forças que, ora atuam em direções opostas, ora se harmonizam e cooperam em vista do conjunto; mas, seja como for, ela deve ser pensada dinamicamente. No livro IV vemos que é da diferenciação interna entre as funções da alma que se

---

<sup>5</sup> “O que tem por nome alma (*psykhé*) é o movimento capaz de mover-se a si mesmo” (*Leis* X 896a). Também no *Fedro* (245 c-d), Platão também se refere à alma como “fonte e princípio de movimento”.

<sup>6</sup> Preferimos traduzir *eide* por gêneros. Tanto quanto possível, evitamos utilizar o termo ‘partes’ para nos referirmos à alma a fim de, deliberadamente, impedirmos a associação com uma imagem de fragmentação na *psykhé*, já que Sócrates insiste que a alma é uma unidade. Somente em duas passagens do livro IV aparece o termo *méros*, em 442c e 444b.

<sup>7</sup> MOTTA, 2010, p.273.

abstrai a partição a qual, em princípio, é mais propriamente uma bipartição, sendo, um, o elemento racional da alma, e o outro, aquele *com o qual* ela ama, sente fome e sede e se agita em torno dos outros desejos, o elemento irracional e apetitivo (*alógistón te kai epithymetikón*) (*Rep.* IV 439d). Notemos que é a alma como um todo que experimenta tanto o raciocínio quanto as necessidades e desejos, por meio de seus gêneros.

Somente a parte inteligente (*logistikón*) pode governar, pois, segundo Sócrates, ela é a mais aparentada com a divina e funciona como um princípio de ordenação para a totalidade da *psykhé*. Contudo, ele nos aconselha cautela inclusive quanto ao discurso racional, especialmente para aqueles rapazinhos que sentem o sabor dos discursos e passam a servir-se deles como um brinquedo, usando-os para contradizer e refutar os demais, e, como cães, sentindo prazer em arrastar e dilacerar com seu discurso os que sucessivamente vão se aproximando deles (*Rep.* VII 539b). Essa passagem nos interessa na medida em que deixa claro que a moderação deve ser aplicada a todas as instâncias da alma, não somente àquelas regidas pelos impulsos e desejos. Sutilmente ele critica também a prática sofisticada de combater com os discursos, a fim de que prevaleça o argumento mais forte, não necessariamente o verdadeiro. Essa crítica será retomada com proeminência no âmbito da análise da *epistémē* no *Teeteto*.

Propomos elaborar relações entre os diálogos, em ocorrências pontuais, sem estabelecer uma univocidade no pensamento platônico; aliás, consideramos que Platão é um filósofo que se propõe rever as próprias teorias ao longo de toda sua obra, portanto, uma compatibilização desse tipo não pode se dar sem restrições. A relação entre o corpo e a alma, para citar um exemplo entre outros, é tematizada de modos distintos e, em alguns casos, antagônicos em diferentes diálogos.<sup>8</sup> Não pretendemos, portanto, estabelecer uma linha única de raciocínio; nosso esforço é intra e inter dialógico, na medida em que buscamos estabelecer conexões para além das meras justaposições ou leituras lineares, sempre avaliando a complexidade e a especificidade de cada diálogo.

Consideramos que a teoria da alma, desenvolvida na *República*, está implícita no *Teeteto*; o fato de essa imersão não estar evidente no diálogo não a torna menos relevante ou impraticável metodologicamente. Justamente o contrário, isso justifica uma articulação mais apurada entre as dimensões filológica e histórica, nas quais se dá o desenvolvimento dos argumentos. Defendemos que nossa pesquisa se justifica e é relevante exatamente por lançar luz no subentendido, uma vez que o que está explícito pode, frequentemente, prescindir de demonstração. Não estamos afirmando que a assim chamada teoria da ciência dependa da dita teoria da alma, mas, sim, que a alma é uma mediação necessária, pois uma realidade inteligível não seria acessível à inteligência sem a alma pensante. Além disso muitos autores contemporâneos veem destacando o papel nuclear que a

---

<sup>8</sup> Dodds é um dos autores que apontam para a diferença das abordagens de Platão no *Fédon* e na *República*: enquanto no primeiro diálogo o corpo é causa de subversão na alma, no segundo, a fonte da dissensão é interior à própria alma. DODDS, 1985, p. 200.

*psykhé* desempenha na filosofia moral de Platão.<sup>9</sup>

No âmbito de sua investigação sobre a alma, Platão afirma que todo desejo é desejo de algo, assim como, no que diz respeito à ciência, é preciso determinar seu objeto (*Rep.* IV 438c). Tanto a *psykhé* quanto a *epistémē* são *dynámeis*,<sup>10</sup> e, enquanto tais, não são o que são pela determinação de uma forma inteligível, ou seja, não existem senão em relação a algo, estando, portanto, sempre em movimento. O modo de ser de ambas (*psykhé* e *epistémē*) é aparentado com o inteligível, mas não é idêntico a ele, já que não se define como uma essência estável. A investigação articulada da natureza de termos tão fulcrais na filosofia platônica justifica sua pertinência na medida em que consideramos que aquilo que só pode ser concebido “em relação a” (*prós ti*) deve, sim, ser analisado em um contexto relacional.

Optamos pelo viés ético-político para realizar essa interseção por considerarmos que esse é o nexos argumentativo que o próprio Platão privilegia, já que, a nosso ver, a dimensão axiológica está posta como pano de fundo e é o elo articulador da relação entre a antropologia e a epistemologia platônicas. Consideramos que é a formação do cidadão, e o papel da filosofia neste escopo, que almeja Platão, não somente na *República*, na qual tal intenção é mais explícita, mas também no *Teeteto*, que é um diálogo considerado tardio. A nosso ver, na verdade, Platão não abandona seu projeto político em nenhum momento de sua construção teórica, ainda que tematize muitos outros temas filosóficos relevantes no intervalo entre esses dois diálogos.

A crítica política de Platão se situa no complexo âmbito das relações, tanto dos gêneros no interior da *psykhé*, quanto dos grupos funcionais no conjunto da *pólis*. Essa convergência ético-política no estudo da *psykhé* e da *epistémē* merece ser mais explicitada nos textos referidos, ainda que Platão jamais tenha tratado de uma área específica tal como ciência política, antropologia ou epistemologia; essa divisão é uma abstração da nossa mente contemporânea, e a utilizamos aqui com parcimônia, conscientes do seu caráter anacrônico. De fato, nos esforçamos hoje para reintegrar dimensões que para os antigos gregos jamais estiveram efetivamente separadas: a vida privada e a pública, a alma e o corpo, a filosofia e a ciência, a ética e a política etc.

Platão desenvolve uma complexa teoria da alma justamente no contexto de sua crítica política, especialmente nos livros IV e IX da *República*. Consideramos que tal contexto não é fortuito, pois nos fornece com precisão o enquadramento dessa crítica: a antropologia política de Platão. Sócrates nos diz claramente que, para os que não enxergam bem, sempre será melhor ler em letras maiores e com maior espaçamento; portanto, primeiro examina a justiça na cidade e depois na alma, procurando na forma do menor (*eláttonos idéai*) a semelhança com a da maior (*Rep.* II 368d-369a). A cidade é a alma em letras garrafais, e devemos friccionar a noção de justiça numa e noutra,

---

<sup>9</sup> Ver *Platon et la question de l'âme*, DIXSAUT, 2013, p.143.

<sup>10</sup> Ver *Rep.* V 477c, passagem na qual Platão define as *dynámeis* como “uma espécie de seres (*génos ti tōn ónton*) com que podemos o que podemos e também toda outra coisa que possa fazer algo.”

a fim de fazer luzir a centelha que melhor a caracteriza (*Rep.* IV 434e-435a).

Se pensar é um discurso da alma consigo mesma acerca das coisas que ela examina (*Teet.* 189e), dialogar (*dianoeísthai*) é, sobretudo, traçar relações, prestar-se à reciprocidade. Em outras palavras, sem alteridade e mediação não há avaliação racional e sem essa não há conhecimento. O método dialético, que Platão chama de ciência e define teoricamente como aquele que opera por meio da superação das hipóteses (*tàs hypothéseis anaírousa*) (*Rep.* VII 533c-d),<sup>11</sup> é ativamente aplicado na discussão sobre a *epistémē* ao longo de todo o *Teeteto*. Sócrates se define como o parceiro das almas que estão prenhes de indagações (*Teet.* 150b) e leva o jovem Teeteto a desconstruir as três hipóteses acerca da definição da ciência: a percepção, a opinião e a opinião verdadeira acompanhada de *lógos*. Desse modo, o *Teeteto* convida, com seu final em aberto, a uma relação dialógica com o leitor, por meio de uma investigação ativa, em lugar de uma lista fechada de conclusões ou verdades pré-concebidas.

O *Teeteto* não explicita, como faz a *República*, a teoria da alma em sua condição tripartida, mas deixa claro que ela é o centro para o qual convergem as faculdades cognitivas (*aísthēsis*, *dóxa* e *lógos*) e o cerne no qual se dá a unificação dos dados dos sentidos. No âmbito do conhecimento, vemos que não é com os sentidos, mas com a alma que se apreende o ser e a verdade; logo, perceber seria a ação de reconhecimento e síntese dos sensíveis, tornando-os passíveis de alguma apreensão cognitiva, por parte da alma. O corpo e os órgãos dos sentidos são instrumentos por meio dos quais a alma investiga, embora ela tenha, obviamente, autonomia para enveredar-se numa investigação por si só. A essência (*ousía*) está nas coisas que a alma investiga por si própria, assim como a semelhança, a diferença, a identidade e a diversidade, o belo e o feio, o bom e o mau; mas é, sobretudo, na relação de umas com as outras que a alma investiga a essência, calculando em si mesma o passado e o presente, em comparação com o futuro (*Teet.* 186a-b). A alma investiga algumas coisas através das faculdades (*dynámeis*) do corpo, e outras, sozinha, através de si mesma (*Teet.* 185e); logo ela possui além da função motora, uma função cognitiva, sendo ambas autônomas.

É importante ressaltar que, para Platão, não há inteligência sem *psykhé*,<sup>12</sup> sendo a alma o agente tanto da intelecção quanto do desejo, não o corpo.<sup>13</sup> Esse é um ponto inequívoco no diálogo: ainda que Sócrates não aceite nenhuma das definições dadas acerca da *epistémē*, ele deixa claro que trata-se de algo que ocorre *na* alma e *por meio* da alma. Ele declara explicitamente a Teeteto que a longa perífrase sobre a percepção na primeira parte do diálogo tem por objetivo demonstrar que quem percebe e pesquisa é a *psykhé*, de modo que o jovem lhe fez um grande favor ao poupar uma

---

<sup>11</sup> A passagem citada não fala propriamente de superar as hipóteses, mas elevá-las até o princípio. O verbo *anaírou* indica a ação de suspender, elevar, conduzir para cima.

<sup>12</sup> Cf. *Filebo* 30c: certamente, sabedoria e razão jamais poderiam existir sem a alma.

<sup>13</sup> Cf. *Filebo* 35c: o desejo é da alma, não há desejo corpóreo.

longa discussão sobre se ele realmente concorda que a alma investiga umas coisas através de si mesma e outras através das potências do corpo (*sómatos dynámeon*).<sup>14</sup>

A *dýnamis* da alma pressupõe a atuação da inteligência sobre as coisas sensíveis, a fim de que elas possam tornar-se cognoscíveis. Contudo, essa proeminência não implica em recusar a relevância epistêmica do tema da percepção no *Teeteto* já que a maior parte do diálogo é dedicada a ela. Segundo Cornford, apesar da apresentação crítica da teoria atribuída a Protágoras no texto, há uma teoria da percepção de autoria do próprio Platão, que possui inclusive profundas repercussões sobre os próximos diálogos, especialmente o *Sofista*.<sup>15</sup> J. T. Santos nos esclarece, na introdução à tradução do *Teeteto* por A. Nogueira, que a própria epistemologia, como domínio autônomo de investigação, nasce precisamente com a crítica levada a cabo por Platão nesse diálogo.<sup>16</sup>

Deve-se notar, sobretudo, que a ênfase dada na discussão epistêmica do *Teeteto* recai sobre o agente do conhecer, e não sobre o objeto da ciência. A nosso ver, o *Teeteto* marca uma virada na análise da ciência em Platão e uma nova abordagem do problema epistemológico, não por abandonar a teoria das formas, como defendem algumas leituras mais tradicionais, mas por recolocar a questão numa nova perspectiva que leva mais em conta o sujeito cognoscente e os próprios atos da alma cognitiva, como a sensação, a opinião e o pensamento; portanto, a perspectiva ali é mais psicológica e lógica.<sup>17</sup>

Tampouco se pode negar a dimensão corpórea e a relevância do tema do prazer na *República*. Cabe lembrar que a vida boa para Platão é aquela feita por uma mistura bem temperada entre prazer e sabedoria, e o próprio termo temperança (*sophrosýne*) nos remete a essa integração que envolve a alma inteira.<sup>18</sup> Além disso, Platão defende a vida filosófica como sendo a mais prazerosa e desejável para aquele que possui os critérios para julgar: experiência (*empeiria*), inteligência (*phrónesis*) e racionalidade (*lógos*), ou seja, o filósofo, pois ele é o único que atende a essa tríplice condição, desejando o prazer mais elevado (*Rep.* IX 582b-d). Se uma vida sem exame não é digna de ser vivida pelo homem,<sup>19</sup> devemos nos atentar para o fato de que essa vida digna é ordenada pelo desejo de alcançar a verdade, e este desejo implica necessariamente um prazer.<sup>20</sup>

Vale notar que, segundo esse argumento, só se pode desejar aquilo que é de algum modo prazeroso; isso fica claro no modo como Sócrates caracteriza a alma do filósofo justamente como aquela que tem apetite pela sabedoria (*epithymetèn sophías*), e se atira ao estudo com prazer (*Rep.*

---

<sup>14</sup> Ver também *Teet.* 184e, passagem que deixa claro que as qualidades sensoriais, tais como quente, duro, leve e doce são percebidas pela alma, por meio do corpo.

<sup>15</sup> CONFORD, 1935, p.48 *et. seq.*

<sup>16</sup> “Em outros diálogos, o domínio da epistemologia nunca chega a autonomizar-se seja da moldura mítico-religiosa, como no *Fedro*, seja do contexto dramático e do suporte ontológico, como no *Fédon*, seja da proposta política, como nos livros centrais da *República*” (SANTOS, 2005, p.110).

<sup>17</sup> LAFRANCE, 2011, p.157.

<sup>18</sup> Cf. *Filebo* 22a: todas as pessoas, sem qualquer exceção, prefeririam uma vida que mescla entendimento e prazer.

<sup>19</sup> Cf. *Apologia* 38a.

<sup>20</sup> DIXSAUT, 2013, p.69.



V 475b-c). Além disso, o desejo já implica certo juízo de valor, uma vez que ninguém deseja uma bebida que não seja boa, ou uma comida que não seja de qualidade, porque, na verdade todo desejo é de algo bom (*tôn agathón*) (*Rep.* IV 438a). Trata-se pois de canalizar o desejo, não de anulá-lo, aliando experiência e sabedoria. Isso nos mostra que a teoria platônica da alma é bem mais complexa e imbricada do que poderia supor a leitura dualista convencional. Veremos que há referências textuais suficientes para refutar a imagem carregada ideologicamente de um Platão do *mundo das ideias*, ascético, inimigo do corpo, dos sentidos, dos apetites, dos impulsos e dos prazeres.<sup>21</sup> Sócrates deixa claro que a pesquisa mais importante, que demanda ir além de exprimir meras opiniões, e que justifica examinar seriamente, é sobre o que é a vida boa ou a vida má (*Rep.* IX 578c).

O poder corruptor, segundo a *República*, não é propriamente o corpo, sequer o desejo, mas especialmente a pobreza e a riqueza, as quais pervertem os apetites, daí a importância de uma *paideia* adequada para harmonizar as instâncias conflitantes na *psykhé*, a fim de garantir a justiça. Somente a temperança, como veremos, pode evitar que a alma se deixe arrastar pelos apetites vorazes, pela insaciabilidade dos desejos, desenvolvendo a moderação necessária para a boa convivência cívica. Há passagens muito enfáticas que apontam para o acúmulo de posses como fator de guerra e dissensão na cidade e de desregramento na vida privada.<sup>22</sup>

A busca infundável de bens, ultrapassando os limites do que é necessário, é o que corrompe e torna os cidadãos maus, ociosos e negligentes de seus ofícios. A pobreza, por sua vez, não provê o artesão com os instrumentos adequados para sua técnica, produzindo obras de má qualidade, e, em consequência, formando piores aprendizes. Assim, sob a ação de ambas, da pobreza e da riqueza, inferiores serão suas obras de arte e inferiores eles próprios (*Rep.* IV 421e); uma produz luxo, ociosidade e gosto pelas inovações, e a outra traz a grosseria e a maldade (*Rep.* IV 422a). Desigualdade, irregularidade e desarmonia sempre geram guerra e ódio onde ocorrem (*Rep.* VIII 547a); nisso o texto da *República* é muito explícito, o que nos leva a sopesar a crítica política que subjaz à análise antropológica em Platão. Uma vez o filósofo tendo alcançado uma *psykhé* harmônica e moderada, livre dos excessos e atento à busca do essencial, por meio da inteligência, experiência e racionalidade, ele será capaz de obter as melhores condições para governar a cidade.

Pretendemos enfatizar, semelhantemente, o pano de fundo da crítica política aos sofistas no cerne da discussão sobre o conhecimento no *Teeteto*. Aqueles que definem as leis não poderiam fazê-lo pautados em meras percepções, opiniões, ou em circunstâncias que mudam o tempo todo; somente aquele que busca o que é estável, e é capaz de apreender *aquilo que é* pode ter a envergadura para tal. Não se pode confundir o bom com o vantajoso, e é graças à *epistémē* que se pode chegar à melhor decisão, e não graças à maioria em assembleia. Sócrates adverte Teodoro que

<sup>21</sup> Contra a visão tradicional de que haveria uma teoria dos dois mundos em Platão, ver: MARQUES, 2011, p. 245-260.

<sup>22</sup> Cf. *Rep.* II 373e; IV 421c-e; VIII 547a-b.

não é fácil convencer os muitos (*hoi polloí*), e que não é pelas razões ordinariamente alegadas que se deve esquivar da maldade e buscar a virtude (*Teet.* 176b). O argumento é que a virtude da justiça deve ser buscada por si mesma, e não por vantagens pessoais. Nesse sentido, a intenção de demonstrar que o melhor governante é aquele que busca a verdade, ou seja, o filósofo, também se encontra no *Teeteto*; a longa digressão sobre o perfil do filósofo (*Teet.* 172c-177c) é suficientemente explícita quanto a isso, e não se encontra ali por mero acaso.

Se observarmos os temas nucleares dos dois diálogos, podemos concluir que o debate se inicia não a partir de uma pura abstração, mas da pauta de discussão recorrente na cidade, do *status quo*, ou seja, da temática atual já legitimada pela comunidade de pensadores que lhes são contemporâneos, sobretudo os ditos sofistas. Como nos recorda G. Carone, “se compreendermos bem o argumento de Platão, concluiremos que é avesso ao espírito platônico que a filosofia se ocupe de um estudo abstrato a menos que tal estudo fosse utilizado para tornar melhor a existência humana”.<sup>23</sup> Sem levarmos em conta esse contexto, não poderíamos sequer compreender os principais tópicos relevantes para a filosofia platônica, os quais são instigados por problemas concretos da vida política e pelas dificuldades de convivência harmônica intra e intersubjetivamente. Nesse sentido, a letra de Platão reflete uma complexidade histórica e não simplesmente um projeto especulativo.

A análise epistêmica, assim como a antropológica, versam acima de tudo sobre a formação do cidadão, buscando explicitar suas características psíquicas e estilo de vida, e sobre a excelência moral da cidade. A ponderação (*euboulía*), tão importante para a virtude política, é para Platão uma espécie de ciência (*Rep.* IV 428b), pois, assim como a busca pela verdade – objeto da *epistémē* – tem relação com o comedimento e a proporção (*emmetría*) (*Rep.* VI 486d). A propósito, a caracterização do perfil do filósofo dialético no contexto do livro VI da *República* (484b-487a) é bastante sintônica com a famosa digressão do filósofo no *Teeteto* (172c-177c); em ambas Platão enfatiza certa “atitude de espírito” que caracteriza a alma filosófica, cuja disposição inata é, em síntese, alcançar a liberdade do raciocínio na busca daquilo que é *em si* mesmo sem se perder no múltiplo, recusando voluntariamente as coisas ordinárias. A filosofia platônica trata especialmente de um “modo de ser” da alma, cujo horizonte é a ética das virtudes e a realização da vida excelente e da felicidade (*eudaimonía*). A justiça é causa da felicidade, assim como o seu contrário é causa da ruína na vida pública e privada; se a justiça é sabedoria e virtude, conclui-se que ela é mais poderosa que a injustiça, que é ignorância (*Rep.* I 351a).

O filósofo é o mais feliz, enquanto o tirano o mais infeliz. De modo indireto, o estudo da tirania serve para lançar luz sobre o critério de valoração próprio da antropologia platônica, o qual está diretamente relacionado com a parte da alma que mede e calcula (*logistikón*), sendo, portanto,

---

<sup>23</sup> CARONE, 2008, p.15.

em última instância, epistemológico. O livro IX da *República* descreve a antítese do filósofo, que se define por oposição ao perfil do tirano, e cria uma escala dos prazeres, cujo critério é um juízo essencialmente ético. O tirano é aquele que se deixa persuadir pela parte mais baixa da alma, enquanto o filósofo se guia pela parte mais elevada, a racional. Platão argumenta que, se o homem é semelhante à cidade, forçosamente também nele a configuração das disposições será semelhante, ou seja, muita sujeição e baixaza escravizarão suas partes mais nobres (*Rep.* IX 577d). O tirano é insaciável, temeroso, dominado pelo vício, invejoso, desregrado, enfim, um escravo; o filósofo é sobretudo amigo da verdade, da justiça, da temperança, da coragem etc. e avalia esses valores ético-políticos enquanto essências inteligíveis não se restringindo à sua dimensão opinativa (*dóxa*), que é tanto judicativa quanto fenomênica. O estudo da tirania é importante porque, como veremos, é a partir da análise dos atos injustos que a pesquisa filosófica postula a essência da justiça, ou seja, a natureza do justo pode ser mais bem compreendida ao se analisar primeiramente o mais injusto (*Rep.* VIII 545a-b).

Apesar de a filosofia platônica privilegiar a orientação racional, consideramos que não seria correto reduzi-la a uma perspectiva propriamente intelectualista; trata-se, sobretudo, de uma filosofia prática.<sup>24</sup> O alvo do projeto educacional é a virtude, a qual inclui a alma como um todo, e tal projeto deve levar em consideração as exigências das dimensões impulsiva e apetitiva, visando a harmonia do conjunto e realizando o mais alto grau de inteligibilidade do qual nossa limitada natureza humana é capaz, tornando-nos o mais semelhantes possível ao divino (*homóiosis théoi*) (*Teet.* 176a-b).

Trata-se de uma proposta política e filosófica ambiciosa, porém realista, na medida em que se propõe enfrentar a injustiça na alma de modo que o cidadão não se submeta às forças psíquicas que potencialmente o escravizariam, já que há um tirano adormecido no íntimo de cada um.<sup>25</sup> A impossibilidade de uma identificação total do humano com a sabedoria, já que isto é prerrogativa dos deuses, faz com que haja uma luta incessante na alma, para estabelecer uma ordem interna que a liberte da sujeição ao domínio do sensível, da multiplicidade e do meramente opinativo.

Assim, a filosofia moral de Platão está inegavelmente ligada a sua epistemologia e a sua antropologia. Consideramos que essa é uma das razões que colocam o *Teeteto* no cerne da obra filosófica platônica, no que diz respeito à teoria do conhecimento, assim como a *República* está no âmago da teoria política e da *paidéia* do cidadão para a vida na *pólis*. Abordar dois pilares da proposta filosófica platônica e estudá-los comparativamente é um grande desafio, porém,

---

<sup>24</sup> M. Canto-Sperber nos esclarece que “a crença resolvida que animava Sócrates de que a racionalidade é o melhor meio de progredir em direção à virtude, e que o principal argumento, o melhor justificado racionalmente, possui uma autoridade moral intrínseca, guia também toda a filosofia moral de Platão” CANTO-SPERBER, 2003, p.341.

<sup>25</sup> N. Bignotto, nos diz que “ao notar que existe um tirano adormecido em cada um de nós, Platão percebe que o que chamamos de vida política existe entre dois extremos opostos. De um lado, temos o caminho da virtude, que, se trilhado com as armas da razão, pode levar-nos ao regime ideal e à felicidade; de outro, temos a tirania e o império dos desejos, que conduz ao isolamento e à destruição dos laços de sociabilidade” BIGNOTTO, 1998, p.131.

consideramos pertinente e viável fazê-lo. Tendo em vista fundamentar o que foi dito acima sobre o tema dessa investigação, em linhas gerais, desenvolvemos nossa pesquisa mediante os seguintes passos:

O primeiro capítulo, dedicado à *República*, demonstra a necessidade da integração entre os gêneros no interior da alma como uma condição necessária para a virtude da alma como um todo, estabelecendo um paralelo entre o governo de si mesmo no plano psíquico e a virtude política no contexto da cidade. A *pólis* socrática é o homem escrito em letras grandes (*Rep.* II 368d-369a), o que faz com que a análise antropológica presente na *República* seja sobretudo uma crítica política. Para explicar tal interseção entre *psykhé* e *pólis*, priorizamos o livro IV, no qual se delineia a teoria da alma e sua relação com os grupos funcionais na cidade e o livro IX, que descreve com detalhes o grande risco para a vida coletiva que é a disfunção da alma que se caracteriza como tirania. Esse estudo, conforme pretendemos explicitar, evidencia a defesa da prática filosófica como um prazer necessário, e uma profilaxia para a saúde da *pólis*.

No segundo capítulo, traçamos no *Teeteto* a relação entre percepção e inteligência, evidenciando o papel da alma na condução que a ciência exige do sensível em direção ao inteligível, para além da opinião, ainda que verdadeira (*alethés dóxa*). A percepção, por si mesma, não é capaz de levar à cognição; o aprendizado só acontece de fato quando a alma se volta sobre o conteúdo sensível e acessa a memória, estabelecendo correlações, como evidencia Sócrates por meio da metáfora do bloco de cera (*Teet.* 191c-196c). A alma investiga as causas, valendo-se do emprego da inteligência, a qual possui prioridade epistemológica e ontológica em relação à percepção. As coisas em si mesmas não podem ser abstraídas das sensações, ou seja, a precedência da inteligibilidade é a condição de possibilidade da *epistémē*. Por isso, consideramos que a *aísthēsis* é um dos fatores da apreensão cognitiva, sem equivaler ao conhecimento propriamente dito, em sentido estrito. Dedicaremos também uma seção à função da memória, por meio da analogia com o bloco de cera; e outra ao estudo da maiêutica, demonstrando sua importância para o método dialético. Enfatizaremos também a análise do perfil do filósofo, com suas características anímicas e sua inserção peculiar na vida política.

No terceiro capítulo, partindo do conhecimento da *psykhé*, analisado no primeiro capítulo, e do estudo da *epistémē*, desenvolvido no segundo, passamos a estabelecer um paralelo entre a *República* (especialmente os livros IV e IX) e passagens do *Teeteto*, sobretudo na postulação de uma ética subjacente tanto à antropologia quanto à epistemologia platônicas. A cidade só será produzida segundo a racionalidade presente na natureza (*katà phýsin*), quando a sua realização se ancorar nas virtudes, tanto psíquicas quanto políticas, exemplarmente realizadas na alma do filósofo. Logo, a ação do filósofo é uma formação interior, uma harmonia e um acordo psíquicos, expressos por meio da metáfora da proporção musical, que reúne dimensões muitas vezes díspares

(*Rep.* IV 443d-e). Isso significa que, para Sócrates, a mais alta ciência, a dialética, é prerrogativa da inteligência que investiga segundo parâmetros que não são exclusivamente intelectuais, mas envolvem modalidades de ação, propiciadas, inclusive, por determinadas afecções (*páthoi*) da alma.

A conclusão é tão somente um exercício de articulação entre as seções na forma de um texto integrado, sem a pretensão de esgotar a complexidade dos temas abordados, mas pontuando que o estudo da alma e da ciência em Platão não são viáveis sem considerarmos sua visão de mundo e sua proposta política, inseridas em uma abrangente pesquisa antropológica.

## Capítulo 1: A constituição da alma nos livros IV e IX da *República*

### 1. *República* IV: tripartição da alma e sua relação com as virtudes e os grupos funcionais na cidade

#### 1.1. O governo de si mesmo por si mesmo

Sócrates concebe a cidade de uma perspectiva antropológica: o que é verdadeiro e justo para a alma do indivíduo também o é para um conjunto de indivíduos, que é a cidade. Essa comparação, anunciada desde o livro primeiro, perpassa toda a *República*, mas é no livro IV que aparece, com maior relevo, a teoria da alma. Lembremos que Sócrates deixa claro que a alma é o homem, sua função é dar vida, cuidar, governar e deliberar (*Rep.* I 353d), o que faz com que a psicologia de Platão seja sobretudo uma antropologia.<sup>26</sup> Seu projeto é construir uma cidade em palavras (*Rep.* II 369c) e, para tal, ele propõe uma reflexão profunda sobre a alma e sua excelência; ou seja, a investigação psicológica na *República* está claramente a serviço de um projeto político. Nosso propósito é evidenciar a interface política na análise psicológica, presente especialmente nos livros IV e IX, a fim de evidenciar como as questões do conhecimento, em geral, e do saber filosófico, em particular, estão articuladas à formação do homem para a vida boa na *pólis*.

No final do livro I, antes mesmo da reflexão sobre a alma, Sócrates dá o exemplo da visão (353b-c), distinguindo sua função (*érgon*) e sua excelência (*areté*). O questionamento de Sócrates é o de que os olhos não poderiam cumprir bem sua tarefa se não tivessem uma virtude própria, mas em vez dela um vício (*kakía*). Observemos que a noção de virtude implica eminentemente em um aspecto prático, ou seja, realizar bem uma determinada função; assim, a *areté* pode ser compreendida tanto como uma qualidade moral quanto, simplesmente, como uma aptidão de fazer o que lhe é devido.<sup>27</sup> A *areté* de algo é aquilo que o torna bom naquilo que é, e, ainda, aquela atividade que aperfeiçoa cada coisa, fazendo-a ser aquilo que deve ser. Essa mesma noção será posteriormente aplicada à alma, cujas partes devem cumprir com excelência suas funções características, evitando, tanto quanto possível, a dispersão e o vício:

S- Cumprir a tarefa que é a sua e não dispersar-se é justiça, isso ouvimos de muitos outros, e nós mesmos dissemos muitas vezes (*Rep.* IV 433a-b).<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cf. *Crátilo* 399e: “a alma é, para o corpo, causa da vida, dando-lhe a faculdade de respirar e refrescando-o”; e *Fédon* 105c: “o que é que, presente num corpo, o torna vivo? Uma alma, ele disse”; e *Rep.* I 353d: “E, agora, quanto ao viver? Afirmaremos que é tarefa da alma.”

<sup>27</sup> *Areté* é excelência, valor. Em Homero está associada às qualidades do corpo ou do coração do homem, do guerreiro; mais tarde, mérito, valor em geral. Em Platão o termo se encontra inserido em um sistema filosófico e moral relacionado com a *epistéme* do filósofo. CHANTRAINE, 1968, Verbete: *areté* p. 107.

<sup>28</sup> τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστὶ, καὶ τοῦτο ἄλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλάκις εἰρήκαμεν. Ver: Plato. *Republic*. Consultado em: <http://www.perseus.tufts.edu/> Para as citações da *República*

Não se deve perder o foco da discussão levada a cabo entrementes à teoria da alma, que é a definição de justiça, segundo Sócrates, a virtude mais importante para manter coesa a cidade.<sup>29</sup> A justiça é tematizada do primeiro ao décimo livro da *República*, e, a nosso ver, é a questão central de Platão nessa obra; ou seja, a teoria da alma é traçada para explicar a composição política da cidade, e não o contrário.<sup>30</sup> A própria noção de legalidade (*nóminom*), para Sócrates, implica o arranjo e o ordenamento da alma, assim como a virtude da justiça, eminentemente voltada para a organização da vida política, está em íntima conexão com a da temperança, mais voltada para a questão da moderação dos apetites da alma.<sup>31</sup>

A tarefa de definir o que é a justiça não é fácil e precisa ser enfrentada, segundo Sócrates, por aquele que vê de forma aguda (*oxý bléontos*) (*Rep.* II 368c). Confrontando Polemarco, que diz que é justo fazer o bem aos amigos e punir os inimigos, Sócrates diz que não é tarefa do homem justo prejudicar nem o amigo nem nenhum outro (*Rep.* I 335d). Trasímaco, a seguir, o pressiona para que responda de uma vez, sem tergiversar, o que é a justiça.<sup>32</sup> O desafio, contudo, de revelar o que é a virtude da justiça só será enfrentado no livro IV, no contexto da discussão sobre os gêneros da alma:

S- Na verdade, ao que se vê, a justiça era algo assim, mas em referência não às ações exteriores do homem, e sim à ação que se dá em seu íntimo, verdadeiramente em referência a ele próprio e ao que é seu. Não permite que cada parte que há nele faça o que não lhe compete, nem que os três gêneros de sua alma interfiram uns nas funções dos outros, mas, ao contrário, manda que ele disponha bem o que é dele, mantenha o comando sobre si mesmo (...) (*Rep.* IV 443c-d).<sup>33</sup>

A justiça é cada um cumprir a própria tarefa, sem meter-se em muitas atividades, mas é também a saúde da alma, assim como um legado da sabedoria; afinal, não é com ignorância, mas com ciência que se faz um bom julgamento (*Rep.* IV. 428b). Destacamos, pois, pelo menos três aspectos que se deve levar em conta na análise da justiça (e, ademais, na análise de todas as virtudes, como veremos): (1) o moral ou psicológico, determinado por certa disposição interna de caráter; (2) o funcional ou prático, ligado a uma ação adequada na cidade; (3) o epistêmico ou cognitivo, relacionado a um saber específico e a uma *paideía* apropriada.

É preciso recorrer, em todos esses três aspectos, ao entendimento da natureza da *psykhé* para

---

e *Teeteto* em língua grega, utilizaremos esse sítio.

<sup>29</sup> Há pelo menos três definições de justiça na *República*, segundo M. Dixsaut: a primeira consiste em fazer o que lhe compete (*tá autou prátein*), depois em uma hierarquia ordenada da alma na qual comanda o que deve comandar, enfim é uma ideia que é impossível de conhecer se não conhecemos o bem. Ver: nota 1, DIXSAUT, 2013, p.181.

<sup>30</sup> Segundo M. Vegetti, Platão dedica à política metade de todos os seus escritos (VEGETTI, 2010, p. 17).

<sup>31</sup> Cf. *Górgias* 504d: “O arranjo e a ordenação da alma se denominam legalidade e lei (*nómos*), com o que as almas se tornam legítimas e ordenadas; isso é a justiça e a temperança. Confirmas ou não?”

<sup>32</sup> Trasímaco dirá que o justo não é senão o vantajoso para o mais forte (*Rep.* I 338c). Sócrates contrapõe dizendo que o governante não impõe o que é útil para si mesmo, mas para o governado (*Rep.* I 342e).

<sup>33</sup> τὸ δὲ γε ἀληθές, τοιοῦτόν τι ἦν, ὡς εἰκεν, ἢ δικαιοσύνη ἀλλ’ οὐ περὶ τὴν ἔξω πράξιν τῶν αὐτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντός, ὡς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἕασαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ (...)

se conhecer a justiça na cidade, pois, segundo Sócrates, somente confrontando e esfregando os resultados da análise no indivíduo e na *pólis* é que podemos fazer brilhar a justiça, como uma faísca que salta de dois pedaços de madeira friccionados (*Rep.* IV 435a).<sup>34</sup> Deste modo temos a estrutura triádica da cidade cujos grupos funcionais são formados pelos artesãos, guardiães e governantes, em analogia à estrutura triádica da *psykhé*, respectivamente em suas dimensões apetitiva, impulsiva e racional. Chamamos essas dimensões de grupos funcionais, pois a cidade é caracterizada segundo a função de cada um de seus agentes; de modo semelhante, os gêneros da alma são princípios de ação, de tal modo que cada parte deve cumprir sua tarefa em benefício da totalidade, como veremos na próxima seção.

Antes, porém, Gláucon considera que é importante compreender tanto a justiça como a injustiça, e faz um discurso antilógico sobre a essência e a origem da justiça nela mesma, quando se encontra na alma, por contraposição à injustiça. O argumento é o de que, se estivéssemos livres das convenções, tanto o justo como o injusto procurariam satisfazer seus desejos e ambições de modo imediato e aqueles que praticam a justiça o fazem a contragosto (*ákontes*), como se fosse uma necessidade (*anankaíon*), algo que não se pode evitar, mas não algo bom (*Rep.* II 358b-c). Trasímaco defende posição semelhante, ao dizer que a justiça deve ser visada apenas pelos benefícios que ela proporciona e não nela mesma. Platão, a nosso ver, faz Trasímaco, Gláucon e Adimanto provocarem Sócrates, ao fazê-los afirmar que todos os homens são gananciosos e seguem as leis por mera conveniência, a fim de que ele (Sócrates) possa melhor esclarecer sua concepção de justiça. Entretanto, esse questionamento é, na verdade, ainda mais amplo, pois trata-se de um confronto não apenas com esses personagens, mas sobretudo com a cultura grega vigente e seus representantes: poetas, sofistas, sacerdotes e pensadores. O próprio Gláucon admite que essas opiniões não são suas, mas dos homens em geral e que nos seus ouvidos estão zumbindo as palavras de Trasímaco e de milhares de outros (*Rep.* II 358C).<sup>35</sup>

Segundo G. Motta, “Gláucon não faz outra coisa senão retomar o poder descritivo do *lógos* sofisticado e mostrar o quão proficiente se pode ser na arte de olhar para um modelo e descrever o que se vê. O modelo em questão é uma certa concepção de homem e, portanto, da alma, que Gláucon, refletindo a opinião da maioria, adota”.<sup>36</sup> O autor argumenta em sua tese que, ao questionar o tema da justiça, Platão põe em evidencia certo modelo de homem, definido segundo o *lógos* sofisticado, e que necessita de retificação a partir do *lógos* filosófico, representado pela figura de Sócrates. Tal modelo de homem corresponde à opinião da maioria e é definido pelo predomínio da *epithymía* e da

---

<sup>34</sup> Cf *Fedro* 271a-b: “É, pois, evidente, que tanto Trasímaco como quem quer que se disponha a ensinar a fundo a arte da oratória, terá de começar por descrever exatamente a alma e deixar patente se ela é, por natureza, uma e homogênea ou, como os corpos, polimórfica.”

<sup>35</sup> MacIntyre nos fala de uma “racionalidade da eficácia cooperativa” acerca desse acordo dos muitos. MACINTYRE, 1991

<sup>36</sup> MOTTA, 2010, p.56.



*pleonexía*.<sup>37</sup> Esse é, a nosso ver, o real confronto de Platão, ao propor sua teoria da alma, enfrentar uma imagem de homem que poderia levar à ruína da vida comum, ordenada pela justiça, uma vez que caberia a cada um o que lhe aprouver, inclusive matar e roubar, segundo a ditadura dos desejos, como sugere o início do livro IX, a respeito dos desejos que surgem durante o sono.<sup>38</sup>

Diante das teses referidas, Sócrates é levado a argumentar que a justiça é um bem em si mesma, dependendo apenas das condições para o seu exercício, e não deve ser buscada pelo prazer, força, persuasão ou pela aparência. Contudo, admite que ela pertence à classe dos bens que tem valor tanto por si mesmos como por suas consequências (*Rep.* II 358a), o que significa que a dimensão utilitária da escolha pelo justo e a importância das coisas tangíveis não deixam de ser relevantes, no argumento de Sócrates. Essa é uma posição anômala que contradiz as leituras mais convencionais que fazem de Sócrates um completo idealista e misantropo: os bens exteriores não podem ser suprimidos completamente se tivermos em vista uma vida justa (e feliz!). Gláucon, por sua vez, é o porta-voz da opinião da maioria e argumenta que a justiça se pratica a contragosto, em vista das aparências, do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa (*Rep.* II 358a). Para ele, a injustiça mais perfeita consiste em parecer ser justo, sem sê-lo (*Rep.* II 361a); desse modo a política se transformaria numa espécie de arte das aparências, e a conclusão é que não convém ser justo, mas parecer sê-lo.<sup>39</sup>

Posteriormente, Adimanto pede a Sócrates que elogie a justiça pelo que ela é em si e pelo efeito que ela produz e admite que se fossem persuadidos, desde cedo, não seria preciso que os homens se guardassem uns aos outros para que não cometessem injustiças, mas cada um seria o *melhor guardião de si mesmo (autos hautou áristos phýlax)*, com receio de coabitar com o maior dos males, se praticassem a injustiça (*Rep.* II 367a). Esse ponto no argumento de Adimanto é importante, pois será retomado por Sócrates como o *governo de si mesmo por si mesmo*, presente no livro IV mais especificamente, porém perpassando todo o seu argumento sobre o papel da educação na *República*. Mais adiante veremos como o livro IX, por exemplo, aponta para o mal da alma como uma espécie de desgoverno.

A justiça é, entre outras coisas, certo modo de relação entre os gêneros psíquicos, uma espécie de amizade consigo mesmo (*Rep.* IV 443d-e). Para que haja justiça na cidade, é necessário que haja diferença e alteridade, pois é preciso que cada gênero, da alma e da cidade, assuma a função que lhe é própria a fim de beneficiar o conjunto. Não se trata de nivelar, seja a *psykhé*, seja a *pólis*, segundo uma única lógica dominante, aquela do elemento racional ou de qualquer outro. Tampouco podemos fazer equivaler justiça e uma espécie de repouso ou imobilidade, pois há um movimento

---

<sup>37</sup> *Pleonexía* é um substantivo formado pelo prefixo *pléon* e pelo verbo *ékhein* que significa literalmente “ter mais”. Trata-se simultaneamente de um desejo de posse e um estado da alma, caracterizado pela ambição sem medida.

<sup>38</sup> “Há uma espécie de desejos terríveis, selvagens e fora da lei dentro de nós e dentro até de alguns de nós que são tidos como moderados, e é isso que os sonhos tornam evidente” (*Rep.* IX 572b).

<sup>39</sup> Cf. *Górgias* 463b, acerca da distinção entre parecer (*dokéō*) e ser (*eínai*) apresentada por Sócrates.

incessante na alma e na cidade, em vista de sua consonância segundo a natureza (*katá physin symphonían*) (*Rep.* IV 432a).

Todo o livro IV versa sobre a articulação entre a arte política e o conhecimento da alma, e isso implica no reconhecimento de sua *érgon* e de sua *areté*. Posteriormente, no livro IX, vemos a exposição detalhada dos riscos de uma alma em dissensão, na análise política da vida do tirano. É preciso conhecer a alma, para cuidar da alma (e da cidade), zelando por sua virtude e por sua saúde. Muitos autores têm destacado que a própria arte política, em Platão, tem como finalidade tornar a alma o melhor possível, a fim de alcançar a unidade da cidade.<sup>40</sup> Neste sentido, precisamos ressignificar a política para além do âmbito meramente institucional, abarcando precisamente o campo ético-relacional.<sup>41</sup>

A cidade é forjada em um material heterogêneo, em partes dessemelhantes, e algumas vezes, opostas, que precisam entrar em acordo. Sobretudo, é para satisfazer as necessidades fundamentais que os homens se agrupam e dividem tarefas. A excelência política deve levar em conta, especialmente na função exercida pelos governantes, o interesse da cidade como um todo. É também visando o interesse do todo da *pólis* que caberá a cada grupo funcional fazer o que lhe compete. Se a diferença é anulada, não há justiça, não há sequer cidade, pois esta é um composto de muitos e é gerada (*gígnetai*) justamente em função de nossas múltiplas carências (*pollôn endeés*) (*Rep.* II 369b). Desse modo, a universalidade das diferenças humanas jamais poderia justificar a injustiça, pelo contrário, é a diferença que permite uma orquestração das funções que se sintonizam na perspectiva da unidade, a qual só faz sentido na dinâmica exigida pela multiplicidade.

A diferença em si não é injustiça, nem propriamente é justiça, é tão somente condição para que seja possível a relação, sem a qual não se pode visar a totalidade harmônica. É importante enfatizar que a partição da alma pressupõe um movimento constante de interação entre os gêneros que a compõem; é necessário que a alma seja diferenciada para que possa relacionar-se internamente, portanto a diferença deve ser ordenada e não suprimida. As diferentes figuras da alma interagem em uma economia dinâmica e, ao mesmo tempo, hierarquizada; a dimensão racional da alma articula-se com as dimensões impulsiva e apetitiva, conduzindo-as na direção do inteligível. A inteligência, portanto, não opera separada dos afetos.<sup>42</sup>

O desejo pode manifestar-se como assentimento (*epineúein*) ou rejeição (*apothéin*) (*Rep.* IV 437c) além disso, diferentes desejos podem opor-se, de modo que Sócrates distingue a parte racional da alma (*tò logistikón*) da parte irracional (*tò alogistikón*), assim como um princípio

---

<sup>40</sup> Ver: DIXSAUT, 2003, p.169; LISI, 2006, p.236; PRADEAU, 1997, p.125 e ROWE, 2007, p.53.

<sup>41</sup> G. Almeida Jr. nos diz acerca do *Górgias*: “Ao colocar a política no campo da ética, Sócrates estende o espaço da política convencional, ao admitir em princípio que todas as pessoas possam exercê-la, desde que atentas à noção de “ordem” (*kósmos*) reguladora do universo, que deve ser interiorizada na alma e, por extensão, na cidade” (ALMEIDA JR, 2012, p. 342).

<sup>42</sup> MARQUES, 2012, p.89-110.

intermediário, o impulso (*thymós*) (*Rep.* IV 439d-e). A alma dividida em três gêneros, de fato, não apresenta três realidades psicológicas heterogêneas (razão, afetividade e desejo), nem opõe um raciocínio a um desejo, mas configura-se como uma estrutura complexa que é determinada por três princípios de ação ou três modalidades de desejo.

Ao admitir que haja desejo de saber, somos levados a uma relação necessária entre as dimensões racional e apetitiva da alma, relação essa que não é apenas de conflito e tensão, mas também de convergência e consonância. Se não houvesse uma instância psíquica capaz de produzir este desejo de saber, a pesquisa se estancaria; logo, cessaria o diálogo, e, conseqüentemente, nenhuma ciência seria produzida. O governo de si mesmo não é, portanto, supressão do gênero apetitivo ou impulsivo, é, sobretudo, redirecionamento dos desejos e impulsos que estão dentro de si.<sup>43</sup> Dito de outro modo, há desejo em todas as três instâncias da alma, e não somente na parte apetitiva, a saber: desejo de saber (*logistikón*), desejo de dominar (*thymoeidés*) e desejo de obter bens ou de satisfazer-se (*epithymetikón*).<sup>44</sup>

Como veremos ao longo desta dissertação, a própria política é, por um lado, uma *paideia*, por outro, uma espécie de cuidado com a alma, visando torná-la sábia, por meio da *harmonía* entre as relações potencialmente conflitantes, e tendo como *télos* a virtude do homem excelente. A política se realiza em torno da razão humana, prioritariamente pela valorização de aspectos éticos e morais, mas também pelos aspectos materiais de subsistência. Essa concepção acerca da aplicabilidade prática da política, como *paideia* e *therapeia*, fundamental em nossa argumentação, é bastante recorrente na *República*, assim como em várias outras obras, até mesmo entre os diálogos considerados tardios.<sup>45</sup>

A política, para ser um bem, precisa ser exercida por uma alma dotada de autocontrole, com inteligência e sabedoria; essa é uma chave de leitura que nos parece imprescindível na filosofia platônica, ou seja, o principal comando que a alma deve exercer é sobre si mesma. A educação para a filosofia tem caráter prático e político; aprende-se a pensar para que se viva o justo e o bom na cidade, de tal modo que a estrutura política determina o projeto educativo da cidade justa, pois é para sustentá-la que tal projeto foi pensado e estabelecido por Platão. Se Sócrates propõe friccionar a *psykhé* e a *pólis*, para fazer luzir a justiça, propomos além disso a fricção entre a *psykhé* e a *epistémé*, demarcando o papel da filosofia não apenas como uma investigação teórica neutra, mas sobretudo, como uma prática de vida engajada e justa.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Cf. *Górgias* 491d-e, passagem na qual Sócrates entende que governar a si mesmo é a ação de quem tem autocontrole e domínio de si mesmo, daquele que governa os prazeres e desejos que estão dentro de si.

<sup>44</sup> Segundo Aristóteles, seria inapropriado tratar a dimensão apetitiva da alma como sendo uma de suas partes, pois o apetite deveria estar presente em todas elas (*De Anima* III 432b5-10). Consideramos que essa posição não é incompatível com a leitura de Platão, mas justamente coerente com ela.

<sup>45</sup> Cf. *Leis* I 631b-632d; *Político* 293c-d.

<sup>46</sup> Roberto Bolzani nos chama a atenção para essa estratégia na qual Platão introduz uma mediação fundamental em seu pensamento político: “a passagem da investigação da justiça no indivíduo para a investigação da justiça na cidade

## 1.2. A luta interna na alma

Há um potencial intrínseco de conflito e desagregação na *psykhé*, as distintas instâncias da alma possuem demandas diferentes e até mesmo díspares; temos um arsenal de exigências contraditórias e a duras penas se chega ao acordo e à consonância, se é que se chega. Desse modo, a trajetória da vida virtuosa possui muitas afluências, trata-se de uma via sinuosa e não retilínea. Evidentemente, tanto os justos como os injustos possuem paixões, impulsos e ambições, o que distingue uma vida virtuosa seria a capacidade de a alma racional de direcionar os desejos, ultrapassando-os sem negá-los. Se para Sócrates, em alguns diálogos, conhecer a virtude é suficiente para exercê-la, já que ninguém escolheria o mal conscientemente,<sup>47</sup> a teoria da alma apresentada na *República* complica um pouco as coisas, pois não há somente uma força majoritária e dominante, mas sim várias forças concorrendo no interior da *psykhé*.<sup>48</sup>

Adquirir a virtude é difícil poderíamos afirmar, com Hesíodo, que os deuses a colocaram num lugar que nos exige suor, mas uma vez alcançado o seu cume, mantê-la torna-se tão fácil quanto foi difícil antes;<sup>49</sup> ser excelente não é simples, mas é viável, desde que a alma já tenha sido tocada pelo desejo de saber. Ao redirecionar o olhar do sensível ao inteligível, a alma inteira vira-se em outra direção, não apenas a dimensão racional, mas também a apetitiva e a impulsiva. Maria Dulce Reis chama a atenção para o fato de que a virtude, em Platão, “não seria propriamente conhecimento e nem propriedade de determinado elemento da alma, mas sim um modo de relação entre os três gêneros da alma, uma determinada ordenação que conta necessariamente com a alma como um todo”.<sup>50</sup>

O livro IV não trata de uma *psykhé* tão homogênea e estável como vulgarmente se atribui à filosofia platônica. A rigor, é justamente a separação entre os gêneros que permite uma relação coordenada entre eles, desde que observada uma certa hierarquia. Há na alma ordenada uma correspondência com os sentidos, as emoções, os apetites e os impulsos, em última instância, com o corpo. A nosso ver, a premissa da filosofia platônica é a prerrogativa, inerente à própria alma, da

---

estabelece um elo indissolúvel entre a conduta individual e a ação na cidade, entre uma política e uma ética” (BOLZANI FILHO, 2006, XXVI).

<sup>47</sup> Cf. *Górgias* 488a: “pois se eu não ajo corretamente no que tange à minha vida, saibas bem tu que não erro por consentimento (*oukh hekôn examartáno*), mas por ignorância (*amathiaí*) minha”. Sobre a identificação socrática do mal com a ignorância, ver também: *Apologia* 25e, *Crítion* 44d, *Protágoras* 345e, *Filebo* 48c. Consideramos, portanto, que essa é uma posição que a filosofia platônica jamais abandona inteiramente, ou seja, Platão apenas vai aperfeiçoar, mitigar e desdobrar a lógica socrática.

<sup>48</sup> Segundo M. Dixsaut, “a psicologia de Platão é dinâmica: toda diminuição de força de uma parte da alma se acompanha de um crescimento de força de uma outra (o livro VIII da *República* é inteiramente constituído sobre esse princípio)” (DIXSAUT, 2013, p.109).

<sup>49</sup> *Protágoras* 340d.

<sup>50</sup> REIS, 2009, p.83.

primazia do *lógos*,<sup>51</sup> sobretudo em seu aspecto ordenador da *psykhé*; de fato várias passagens da *República* deixam claro que dominar as sensações e desejos significa viver na justiça, mas ser dominado por eles, na injustiça.<sup>52</sup> Tal primazia não é, contudo, excludente, não anula a diferença, ou seja, a resolução da luta interna da alma não pode ser pela via da supressão. Pelo contrário, a síntese na alma deve ser reconstruída a cada momento que o conflito emerge, de tal modo que não há uma oposição insolúvel, nem tampouco uma solução categórica.

Eliane de Souza nos aponta em seu artigo sobre negação e diferença em Platão que “se só há diferença, compreendida no modo forte, não há combinação entre as formas e não há discurso. Se, por outro lado, não há diferença, todas as combinações são possíveis e todos os enunciados são verdadeiros, o que significa que, nesse caso, tampouco pode o discurso atingir a especificidade de cada ser”.<sup>53</sup> Se considerarmos que a psicologia de Platão considera o comando do *logistikón* como condição de ordenamento da alma, devemos ressaltar que a condição para o *lógos* operar é a existência de mediações. Para *dizer o ser* é preciso propor relações, aliás, o próprio modo de ser da alma é potência de relação (*dýnamis*). E lembremos que Sócrates define as *dýnameis* como uma espécie de potência de ação:

S- Afirmaremos que as capacidades são um gênero de seres com que nós podemos o que podemos e também toda outra coisa que possa fazer algo. Digo, por exemplo, que a visão e a audição estão entre as capacidades. Estás entendendo o que quero dizer usando o termo espécie? (*Rep.* V 477c).<sup>54</sup>

Consideramos que a teoria da alma em Platão é, sobretudo, uma teoria da ação, de tal forma que os três gêneros da alma são princípios de ação; o *logistikón* comanda a ação humana, segundo os critérios da racionalidade, tendo como auxiliar o *thymoeidés*, a fim de cercear e conter os excessos do *epithymetikon*.<sup>55</sup> Quando há um levante (*stásis*) na alma, um ativismo exagerado dessas três partes, é a ação humana que se desorganiza, e a agitação dessas partes são injustiça, intemperança, covardia, ignorância e, numa só palavra, todos os vícios (*Rep.* IV 444b). Quando há simetria na alma, a ação se torna moderada e sábia, harmonizando-se com as ações dos demais agentes para o benefício da *pólis*. Essa diversidade de agentes não é incompatível com a justiça, justamente pelo contrário, é a virtude do conjunto que promove o uso comum das virtudes

---

<sup>51</sup> *Lógos* é um dos mais versáteis dos termos gregos: derivado do verbo *légo*, pode significar linguagem, pensamento, racionalidade, proporção ou simplesmente nome. O sentido original de *légo* é reunir, recolher, escolher; assim como, posteriormente, contar, triar, enumerar, medir. CHANTRAINE, 1968, *Verbete: lego* p. 625.

<sup>52</sup> Cf. *Timeu* 42a-b: “sobre as paixões violentas, o desejo sensual misturado com prazer e dor, o medo, a animosidade e todas as emoções associadas a elas, se tiverem domínio sobre elas, viverão na justiça, mas se forem dominados por elas, suas vidas serão de injustiça”.

<sup>53</sup> SOUZA, 2010, p.8.

<sup>54</sup> φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται, οἷον λέγω ὅψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι, εἰ ἄρα μανθάνεις ὁ βούλομαι λέγειν τὸ εἶδος.

<sup>55</sup> CANTO-SPERBER, 2003, p. 343-344.

específicas, distribuídas entre os diversos grupos humanos.<sup>56</sup>

A perspectiva de síntese na *psykhé* só tem sentido se analisada a partir de sua diferenciação interna (e externa) o que nos desafia a aprofundar na compreensão dinâmica de sua tripartição. A *psykhé* é uma unidade diferenciada, uma síntese inquieta, e o conflito está sempre presente, de algum modo, até mesmo se impõe. Como sugere Miguel Spinelli “se eliminássemos o conflito, a busca da verdade estaria comprometida, porque sendo ela uma unidade inquieta, é sempre a expressão possível de uma harmonia; sem o conflito, também o *lógos*, que é o lugar em que se unem a palavra e o pensamento, perderia sua função. Por isso o conflito é sempre necessário, e de algum modo sempre se impõe. Ele se dá, por exemplo, no processo produtivo do saber, porém, no momento em que esse mesmo saber, uma ordem a ser comunicada e recebida, se introduz e passa a se expressar na vida acadêmica, novamente o conflito se repõe”.<sup>57</sup>

A alma é convidada à reflexão quando se sente diante de um impasse, chamando em seu auxílio o raciocínio e a inteligência; e são as interpretações contraditórias que ela produz, por exemplo, ao perceber o mesmo objeto como duro e mole, que a deixam desconcertada, exigindo o exame (*Rep.* VII 524a-b). O próprio pensar, como diálogo da alma consigo mesma, só pode se exercer na medida em que a alma for capaz de assimilar suficientemente a alteridade, para então poder voltar-se sobre si mesma e desdobrar-se, emitindo juízos sobre identidade e diferença.<sup>58</sup> Sobre a diferença, nos diz Francis Wolff: “se a diferença está inteiramente entre todas as coisas do mundo, a identidade, por sua vez, está inteiramente em cada uma delas, visto que nenhuma nunca é diferente de si e idêntica a uma outra (...) essa identidade consigo é absolutamente equivalente à diferença que ela tem com todas as outras (...) o princípio de identidade equivale ao princípio da diferença”.<sup>59</sup>

Sócrates não condena a diversidade em si mesma, mas somente a variedade (*poikilia*) que gera a indisciplina e a libertinagem, afirmando que a simplicidade na música gera a temperança nas almas (*en psykhais sophrosynen*) enquanto a simplicidade na ginástica produz a saúde para o corpo (*Rep.* III 404e). Sócrates deixa claro que a mistura (*krâsis*) de música e ginástica colocará os gêneros da alma em consonância, nutrindo com belas palavras (*tréphousa lógois te kalois*) e abrandando com harmonia e ritmo (*Rep.* IV 442a). Nesse sentido, o próprio projeto de educação explícito na *República* respeita e considera a diversidade humana, pois leva em consideração o corpo, por meio da ginástica e a sensibilidade, por meio da música, além, obviamente, da racionalidade, por meio da filosofia. Caso se tratasse de uma perspectiva meramente intelectualista não teria Sócrates suprimido a ambas, música e ginástica? Ao contrário, a elas são dedicados muitos

---

<sup>56</sup> DE LUISE, 2011, p.193.

<sup>57</sup> SPINELLI, 2006, p.158.

<sup>58</sup> MARQUES 2006 b, p. 46.

<sup>59</sup> WOLFF, 1999, p. 60.

parágrafos de veemente relevância.

A paixão move a alma humana, disso a filosofia não pode se esquivar, ela orienta as escolhas e ações na direção do que melhor lhe aprouver. O que está em jogo são as implicações que essas afecções trazem, a serviço de que práticas e como se regulam as ações movidas pelos agentes na cidade. A alma tanto é capaz de mover seus desejos na direção da racionalidade, e os ultrapassar, como pode permanecer no plano das determinações sensíveis, o que a deixa encerrada nas satisfações mecânicas. Mais importante do que resistir às dores é aprender a resistir aos grandes prazeres, tendo acesso a eles, ou seja, aprender a ser senhor de si e temperante. Notemos que a educação pela música e ginástica visa o benefício tanto do corpo quanto da alma, pois conduz à temperança na alma e à saúde no corpo. Claro está que não são simplesmente os reveses do corpo que causam a dissensão, mas principalmente a indisciplina na alma.<sup>60</sup> Além disso, a aliança que deve existir entre o irascível e o racional, a fim de controlar o apetitivo, é favorável a ambos, corpo e alma. Vejamos:

S- Será, então, disse eu, que ambas [irascível e racional] vigiarão com o máximo cuidado os inimigos exteriores em favor *de toda a alma e do corpo*, uma deliberando, a outra combatendo, mas obedecendo a quem a governa e executando com sua coragem o que foi deliberado? (*Rep.* IV 442b)<sup>61</sup>

O próprio corpo, ademais, participa da verdade e do ser, menos que a alma, Sócrates assevera, mas ele deixa claro que os gêneros referentes aos cuidados com o corpo também participam, assim como aqueles referentes aos cuidados com a alma, os quais participam mais (*Rep.* IX 585d). Portanto, a luta não é entre o corpo e a alma, mas interna à própria alma, ou seja, o conflito é inerente e não se restringe a uma suposta dualidade, sendo, no mínimo, triádico. O fundamento do conflito estando dentro da *psykhé* e não em relação a algo outro, seja qual for essa alteridade, requer um trabalho de autodomínio e (re)conhecimento de nossas potencialidades e limites, daí a importância da educação e do *conhecer a si mesmo*.

O homem justo assemelha-se ao homem sábio e bom (*Rep.* I 350c), de tal modo que podemos correlacionar (sem equivaler) ciência e virtude na filosofia platônica. O ensino da filosofia, enquanto educação para o pensar, tem cunho político e não pode estar orientado para interesses particulares, mas para o universal. É preciso pensar o justo em si, para se exercer a justiça propriamente dita, tanto na alma quanto na cidade. Contudo, o que consideramos imprescindível ressaltar nesse projeto educacional é que a conciliação dos conflitos não poderia jamais ser pela via da dissolução dos mesmos, trata-se de um esforço para abarcar a complexidade, e não simplesmente eliminar um dos polos antagônicos.

---

<sup>60</sup> Cf. *Górgias* 505b: “ser disciplinado é melhor para a alma do que a falta de disciplina”.

<sup>61</sup> ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους τούτῳ ἂν κάλλιστα φυλαττοίτην ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος, τὸ μὲν βουλευόμενον, τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἐπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα;

Se é verdade, como bem nos recorda Rubens Nunes Sobrinho, que “a alma não pode ter um estatuto secundário em relação ao corpo, já que ela não deriva nem obedece aos processos corporais, mas, como sede da razão, regra, pelo domínio dos desejos, as necessidades corporais”,<sup>62</sup> também é verdade que esse princípio de regulação não se efetiva sem uma *stásis*, termo ambíguo que significa tanto dissensão, discórdia ou guerra, como repouso. Como nos adverte Sócrates, trata-se de um grande combate, e “todos os grandes empreendimentos são instáveis e, como se diz, as coisas belas são realmente difíceis” (*Rep.* VI 497d-e).<sup>63</sup>

### 1.3. O impulsivo como o auxiliar do racional

Sócrates argumenta no livro IV que o ímpeto (*thymós*) não diz respeito somente ao desejo mas, pelo contrário, quando há uma revolta na alma, ele se põe em armas (*títhesthai tà hópla*) em defesa da razão (*Rep.* IV 440e). É uma posição interessante, pois nos remete a algo que parece elementar na psicologia platônica: somente a ação da força persuasiva da razão é capaz de dar um direcionamento aos impulsos, impedindo o avanço insolente dos desejos, para o benefício de todo o conjunto; sobretudo o impulsivo não é contrário ao racional, mas complementar a ele. Não se pode deixar de notar que a passagem nos sugere que o impulsivo é mais favorável ao governo do *logistikón* que os apetites; por um lado, ele deixa-se conduzir pela razão, e, por outro, auxilia na condução racional da alma como um todo, modulando os excessos do apetitivo. De modo semelhante, sem o auxílio dos guardiões, protegendo a cidade das ameaças externas e internas, o governante não dispõe de governabilidade alguma, pois ficaria inviável comandar.

Sócrates relaciona os guardiões à virtude da coragem, e esta com o gênero *thymoeidés* da alma, o qual é responsável pela preservação (*sotería*) da opinião, formada sob a ação da lei e por meio da educação, sobre o que e quais são os perigos que se deve evitar. Segundo essa passagem (*Rep.* IV 429b-d), a coragem é uma *dýnamis* que se constrói com o concurso da *paideía*. Se levarmos em conta que a opinião (*dóxa*) e a educação (*paideía*) são relacionadas com o gênero *logistikón*, não podemos deixar de notar a importância da coragem como sustentáculo da opinião, logo, do elemento racional da alma. O que evidenciamos é a presença da inteligência, ainda que como opinião e não *epistéme*, inerente à ação do *thymós*, o que necessariamente nos leva a considerar a interação entre os gêneros da alma na edificação da virtude da coragem; como nos aponta Maria Dulce Reis, “a coragem implica um modo de relação dos elementos da alma, no qual o par irascível-racional atua sobre o elemento apetitivo”.<sup>64</sup>

À potência (*dýnamis*) e à preservação (*sotería*) de toda opinião reta e legítima sobre o que

<sup>62</sup> NUNES SOBRINHO, 2011, p. 69-70.

<sup>63</sup> (...) τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ κατὰ τῷ ὄντι χαλεπά.

<sup>64</sup> REIS, 2009, p. 50.



constitui perigo ou não Sócrates dá o nome de coragem (*andreía*) (*Rep.* IV 430b); assim podemos depreender dessa descrição que toda ação corajosa é, por definição, uma ação refletida. M. Dixsaut nos recorda muito apropriadamente, acerca dessa interação contraditória e ao mesmo tempo complementar entre razão e impulso que “o *thymós* é uma energia irracional que a razão deve utilizar para se impor”.<sup>65</sup>

No *Protágoras*, vemos também a importância da coragem não apenas como mero agir impulsivo, mas como cálculo da ação, o que não deixa de incluir o elemento reflexivo além disso, a aceção da coragem envolve o conhecimento daquilo que se deve ou não temer.<sup>66</sup> No *Laques*, semelhantemente, coragem é a ciência (*epistéme*) do que é perigoso e do que é favorável, tanto na guerra como em todas as outras circunstâncias.<sup>67</sup> No *Timeu*, a porção da alma que participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória, os deuses alojaram perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que, em condições de ouvir a razão e a ela aliar-se, possa dominar pela força a tribo dos desejos, se preciso for.<sup>68</sup>

Na verdade, na aristocracia clássica, a própria noção de virtude nos remete à ação corajosa, ao heroísmo. Jaeger nos diz que o tema essencial da história da formação grega é o conceito de *areté*, que remonta aos tempos mais antigos. Homero entende por *areté* as qualidades morais ou espirituais do guerreiro. Em geral, de acordo com a modalidade de pensamento dos tempos arcaicos, designa-se por *areté* a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores e, acima de tudo, o heroísmo, considerando não propriamente o nosso sentido de ação moral separada da força, mas, sim, intimamente ligado a ela.<sup>69</sup> Virtude é, neste contexto, algo intimamente relacionado à habilidade do guerreiro, como já destacamos anteriormente, sobre a etimologia do termo.<sup>70</sup>

A valorização excessiva da virtude da coragem é parte do ideário aristocrático eminentemente voltado para legitimar a força e a honra do guerreiro, belo de corpo e hábil na luta, disposto a morrer a *bela morte*, aquela que abate o homem no melhor de seu vigor e juventude, em nome dos ideais e interesses da cidade. Sócrates, ao reformular e questionar esses valores aristocráticos, se contrapõe à moral ateniense que faz da atividade guerreira um modelo de prática cívica e reflete sobre a necessidade de uma nova *paideía* que valorize a formação de bons cidadãos, mais preparados para o diálogo, por meio da reflexão, do que propriamente para a guerra, por meio da força física. Há uma reviravolta ideológica no projeto educacional da *República*: ao propor um rearranjo na alma, um novo tipo humano é preconizado, e conseqüentemente, uma nova cidade vislumbrada.

---

<sup>65</sup> DIXSAUT, 2013, p. 116.

<sup>66</sup> *Protágoras* 360 d.

<sup>67</sup> *Laques* 194 e - 195 a.

<sup>68</sup> *Timeu* 70 a-c.

<sup>69</sup> JAEGER, 1936, p. 27.

<sup>70</sup> Ver nota 27.

De fato, a própria cidade vai se reinventando, à medida que, no século IV, os modos urbanos, a democracia e o comércio vão substituindo aos poucos a excessiva valorização das habilidades do guerreiro em favor da valorização das práticas mais *civilizadas* de convivência, especialmente o respeito às leis e a participação nos espaços públicos de decisão. Desse modo, a força dos argumentos aos poucos vai se tornando preferível em relação à dos músculos; o poder e a virtude política paulatinamente deslocam-se para o interior do homem, para a potência do *lógos*.

Sócrates preocupa-se com o cuidado dos jovens e coloca a ênfase da discussão na ação sobre si mesmo, ou seja, mais importante que o domínio do outro pela força é o autodomínio e a moderação. Não se trata, a nosso ver, simplesmente de pensar a política exclusivamente na esfera psicológica, fora do âmbito institucional, mas sobretudo para além deste. A ação dos gêneros internos na alma tem sempre por contraste necessário a ação dos grupos funcionais no conjunto da cidade, de modo que essa ação sobre si é também uma ação sobre a *pólis*. Se é verdade que no universo cultural e antropológico dos gregos antigos a vida humana é simplesmente inconcebível fora da *pólis*, também é verdade que o projeto de educação proposto pela filosofia platônica é uma legítima reinvenção dessa mesma *pólis*.<sup>71</sup> A novidade socrática é que precisamos pensar a natureza humana, para que o homem possa pensar uma cidade diferente, justa e equânime.

Apesar dessa reviravolta socrática nos valores aristocráticos,<sup>72</sup> a virtude já era concebida, desde a antiguidade clássica, não como uma mera abstração, mas uma habilidade técnica que deve ser visada também por sua implicação prática na vida humana, até mesmo no que diz respeito à conquista da vitória, da felicidade e da amizade. Na *República*, a *areté* é também definida a partir de sua função (*érgon*) e sua capacidade (*dýnamis*) de realizar bem uma determinada tarefa (*Rep.* I 352d- 353b) neste sentido ela é, entre outras coisas, uma espécie de competência técnica.<sup>73</sup> Notemos, conforme já destacado anteriormente, que a virtude da justiça deve ser buscada tanto por si mesma quanto por suas consequências (*Rep.* II 357b-358a).

Sócrates adverte que a coragem vem da correta educação da impetuosidade natural, a qual pode também tornar o homem rude, se ele praticar somente a ginástica; assim como excessivamente brando, se dedicar-se apenas à música. Assim, a ginástica sem a música produz rusticidade e dureza e a música sem a ginástica, brandura e polidez (*Rep.* III 410d). Por isso mesmo o projeto de educação do cidadão na *República* conta não apenas com a relevância da instrução pela filosofia, mas também com a importância da música (relacionada ao gênero *epithymetikon*) e da ginástica

---

<sup>71</sup> ALMEIDA JR., 2012, p.371.

<sup>72</sup> A bem da verdade, essa reviravolta já havia sido iniciada pelos sofistas, ao questionarem os valores da religião e dos costumes antigos, propondo uma educação pela arte do *bem falar*.

<sup>73</sup> Cf. *Górgias* 499e, passagem na qual Sócrates define que “o bem é a finalidade de todas as ações”. τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν. Aristóteles também concebia a ética como teleológica, pois visa produzir um bem e chegar a um objetivo, de acordo com o primeiro parágrafo da *Ética a Nicômaco*: “Toda arte e toda indagação, bem como toda ação e todo propósito, visam a algum bem, e por isso foi dito, não sem razão, que o bem é aquilo a que todas as coisas visam” (Livro I,1,1094a).

(relacionada ao *thymoeidés*). Se a música e a ginástica são importantes é porque os afetos e os impulsos também o são, ou seja, educar a *psykhé* significa levar em conta sua totalidade e a sua unidade, e não somente a parte racional, a qual deve governar as demais, incluindo dialeticamente a dimensão impulsiva e a apetitiva como aliadas.

Os cuidados com a alma não implicam em negligenciar o corpo, ao contrário, a busca de harmonia no corpo é importante para que não haja dissonância com a harmonia da alma; Sócrates aconselha a dar atenção à saúde, boa disposição e nutrição do corpo para que o homem venha a ser temperante, e não se entregue ao prazer animal e irracional, vivendo voltado só para isso (*Rep.* IX 591c-d). Mais adiante, ainda nessa passagem, Sócrates se refere a uma constituição interna (*pròs tèn en hautôi politeían*), que precisa ser seguida, de tal modo que nada nos afaste do que nela se encontra, seja pelo excesso, seja pela carência de bens (591e). É digna de nota essa analogia entre a ordem na alma e a lei na cidade; fica patente que a metáfora da *constituição interna* tem por propósito estender a discussão do âmbito psicológico ao político.

O ensino da música tem a finalidade de proporcionar um lugar saudável, desde a infância, para que os guardiões sejam conduzidos a imitar, apreciar e se harmonizar pela bela palavra (*tôi kalôi lógoi*). A educação pela música é muito eficiente principalmente porque o ritmo e a harmonia penetram no íntimo da alma e com muita força a tocam, trazendo-lhe elegância (*Rep.* III 401c-d). Do mesmo modo, a filosofia conduz à gentileza, afinal, pergunta Sócrates, “a própria natureza filosófica não teria a brandura?” (*Rep.* III 410e)<sup>74</sup> A sensibilidade musical é importante para suavizar a alma dos guardiões, além de ser igualmente útil aos artesãos e filósofos.<sup>75</sup>

O exercício físico não permite que a lassidão domine a alma dos jovens, já o ensino da música impede que a truculência prevaleça; mas é o exercício da parte racional da alma, ou seja, a própria filosofia, o principal responsável por levar o homem, pelo convívio com o que é divino e ordenado, a tornar-se ordenado e divino até onde é possível a um ser humano (*Rep.* VI 500d). A medida humana pressupõe, portanto, controle racional, mas também sensibilidade musical e tônus físico, afinal somente uma alma pensante em um corpo saudável e docilizada por belas palavras pode construir e habitar a *kallípolis*. Eis aí o paradigma no céu de que nos fala, como veremos, o livro IX da *República* (592b).

---

<sup>74</sup> (...) τὸ ἡμέρον οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις;

<sup>75</sup> G. Motta defende que o projeto de educação na *República* se estende a todos os grupos funcionais, especialmente quanto à música e à ginástica. Ver: MOTTA, 2010.

#### 1.4. A virtude da alma inteira

Como virtudes capitais na filosofia moral de Platão temos a sabedoria (*sophía*), a coragem (*andreía*), a justiça (*dikaíosýne*) e a temperança (*sophrosýne*). A cidade é sábia (*sophía*) pela classe de seus governantes, corajosa (*andreía*) pela classe dos guardiões, temperante pela virtude da cidade inteira, de tal modo que cada classe se ocupe de sua função própria, em harmonia com o conjunto, e, finalmente, justa (*dikaíosýne*) porque cada qual faz o que lhe cabe por natureza e por lei. A essa análise, Sócrates acrescenta que o maior malefício infligido à cidade é a injustiça (*Rep.* IV 434c), e o maior benefício, a justiça, que seria a virtude das virtudes.

A temperança se assemelha a um acordo e harmonia; é ordem e domínio de certos prazeres e desejos e não age como a coragem e a sabedoria, pois não se limita a uma classe na cidade ou a um gênero na alma, mas à alma e à cidade inteiras, como uma consonância natural (*katà phýsin symphonía*) do melhor e do pior sobre qual dos dois deve governar (*Rep.* IV 432a). Notemos que a temperança é simultaneamente uma virtude da alma e da cidade. A virtude da temperança envolve duas qualidades: uma ordenação (*kósmos*) e um governo (*krateîn*) ou domínio sobre certos apetites. Trata-se de uma virtude que não é tão simples de definir, já que não pertence a uma classe específica e não está necessariamente presente, como uma condição, no homem individual, mas sim no conjunto que é a cidade.

Ferrari argumenta que o que torna a cidade temperante é a existência de uma consonância entre governantes e governados sobre quem deve governar. É possível que, na cidade justa, a maioria seja temperante, mas ele não considera forçoso que todos o sejam, desde que os melhores governem com a concordância dos piores.<sup>76</sup> Desse modo, a temperança exigiria simplesmente uma aquiescência da parte daqueles que se submetem ao governo dos melhores. Discordamos do autor, em parte, já que a obediência aos chefes não é o único requisito da temperança, mas também o autocontrole. Como se mostra a seguir:

S- E, para a maioria dos homens, os pontos principais da temperança não são, de um lado, ser obedientes aos governantes, e, de outro, o autodomínio sobre os prazeres da bebida, do sexo e da comida? (*Rep.* III 389d-e)<sup>77</sup>

A temperança é também não arrastar-se pelos excessos do prazer corpóreo, descuidando do essencial; como nos lembra M. Dixsaut, a *sophrosýne* é o “valor grego por excelência e suas máximas são inscritas no pórtico do Delphos,<sup>78</sup> ela é o que faz de um grego um grego, e não um

<sup>76</sup> FERRARI, 1989, p. 92-148.

<sup>77</sup> σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν περὶ πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδᾶς ἡδονῶν;

<sup>78</sup> Cf. *Protágoras* 343b: “γνώθι σαυτὸν” καὶ “μηδὲν ἄγαν”. Ver: Plato, *Protágoras*. <http://www.perseus.tufts.edu/>

bárbaro ou um selvagem, ela significa a saúde da alma e do espírito”.<sup>79</sup> Mas se não é tarefa fácil defini-la, é contudo necessário, já que Sócrates adverte que não se pode passar ao exame da justiça sem passar pelo exame da temperança (*Rep.* IV 430d). Vejamos então como ele a caracteriza:

S- A temperança, disse eu, é uma certa ordem e domínio de certos prazeres e desejos, segundo afirmam, nem sei como, os que usam a expressão “ser senhor de si mesmo” e outras semelhantes que são as pegadas que ela deixa. Não é? (*Rep.* IV 430e).<sup>80</sup>

A seguir, Sócrates ironiza a expressão “senhor de si”, ou, se a tomarmos literalmente, “ser mais forte que si mesmo”, pois ela implicaria em ser igualmente mais fraco que si mesmo, o que seria ridículo; para resolver esse impasse lança mão mais uma vez dos gêneros da alma e supõe que no interior do próprio homem, em sua alma, há algo que é melhor e algo pior (*Rep.* IV 431a). Se há uma diferenciação interna, não incorremos em erro lógico ao supor que o mesmo sujeito possa ter domínio e obediência sobre si mesmo simultaneamente. É graças à diferenciação interna da alma que podemos propor uma interação entre os valores que a governam, desde que observada uma hierarquia elementar.

Assim como o homem, é preciso que a cidade tenha domínio sobre suas paixões e sobre ela mesma. A temperança é o fundamento da ação equilibrada e boa mas não se limita ao campo ético, pois é também o que estrutura o *lógos*, ao pressupor um *éthos* epistêmico, já que, quando a opinião conduz através da razão ao que é melhor e predomina, temos a temperança (*sophrosýne*), quando o desejo arrasta-nos irracionalmente rumo aos prazeres, temos o excesso (*hýbris*). A temperança é, portanto, uma organização promovida pelo *lógos*, o qual direciona corretamente a opinião; neste sentido ela é gerenciada pela razão, que impede os descomedimentos e destemperos na alma desejante. Sócrates a define, a partir de uma perspectiva cognitiva, como uma opinião racional que persegue o que é melhor.<sup>81</sup>

Mas, se, por um lado, ela é um atributo da racionalidade, por outro, é uma virtude cívica, já que produz a moderação imprescindível a uma boa convivência política, e a aquiescência em relação ao governo dos melhores. Trata-se também de um elogio do limite (*hóros*); da vida simples que mais convém ao cidadão justo. Sócrates aconselha aos artesãos a evitar tanto a riqueza quanto a pobreza extremas, já que uma produz luxo, ociosidade e gosto pelas inovações, e a outra traz a grosseria e a maldade (*Rep.* IV 422a; 423b).

---

<sup>79</sup> DIXSAUT, 2013, p.101.

<sup>80</sup> κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὡς φασὶ κρείττω δὴ αὐτοῦ ἀποφαίνοντες οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον, καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα ὥσπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται. ἦ γάρ;

<sup>81</sup> O termo *sophrosýne* também tem o sentido de sabedoria moral, moderação e autoconhecimento, daí a relação com um *éthos* epistêmico. No *Fedro*, Sócrates a define como uma opinião que, guiada pela razão, caminha na direção do melhor (237e). No *Cármides*, que é também um diálogo aporético, a *sophrosýne* consiste inicialmente em fazer todas as coisas com ordem (*kosmíos*) e tranquilidade (*hesykhé*) (159b); posteriormente no conhecimento de si (*gignóskein eautòn*) (164d) e, finalmente, se a *sophrosýne* consiste em conhecimento, é evidente que se trata de uma ciência (*epistéme*) de alguma coisa (165c).

Para se ter uma noção mais clara da complexidade da *sophrosýne*, retomemos esquematicamente os passos que a definem: 1) o domínio do melhor por natureza sobre o pior; 2) a submissão das paixões ao *lógos*, e; 3) o acordo e a consonância entre o melhor e o pior para decidir quem deve governar. Essa caracterização nos permite observar que há uma análise valorativa, perpassada por uma perspectiva lógica e uma exortação moral no estudo da temperança.

Notemos que a temperança implica simultaneamente na natureza e na educação do homem, e, como defenderemos ao longo dessa dissertação, as virtudes todas são, segundo Sócrates, uma composição de *phýsis* e *paideía*. As passagens que tornam isso evidente quanto à *sophrosýne* estão em *Rep.* IV, quando Sócrates afirma que se os guardiões forem bem educados, serão moderados e terão discernimento, pois, “quando são preservadas, a boa educação e instrução formam naturezas nobres, e, por sua vez, naturezas nobres, sendo fiéis a uma tal educação, tornam-se melhores ainda que as anteriores” (423e – 424a); e adiante, ele diz que “desejos simples e moderados, os que com inteligência e opinião correta são conduzidos pela razão, encontrarás em poucos, principalmente nos mais bem dotados pela natureza e nos mais bem educados (431c).

Há uma unidade harmônica na alma justa, cuja ciência preside a ação sábia (*Rep.* IV 443e). Além disso, as virtudes se relacionam entre si no contexto da *República*, Sócrates relaciona a justiça especialmente com a temperança; já no *Protágoras*, ele deixa claro que a piedade e a justiça, bem como a temperança e a sabedoria, implicam uma na outra (331a-333b). Mas, sobretudo, o que Sócrates parece admitir é que há uma condição para que prevaleça a justiça na cidade, que ela preexista na alma do indivíduo, e se ela faltar em uma instância, devemos fazer o exercício de ir do indivíduo à cidade e vice versa até que, na fricção, surja a centelha da justiça:

S- Transfiram, portanto, para o indivíduo o que tivemos diante de nossos olhos e, se houver consenso, estará bem; se, porém, algo diferente se mostrar no indivíduo, voltando de novo para a cidade, submeteremos nossos resultados à prova e, confrontando-os e esfregando-os um contra o outro, talvez façamos que a justiça brilhe como uma faísca que salta de dois pedaços de madeira friccionados e, quando ela se fizer visível, nós a fixaremos firmemente em nós mesmos (*Rep.* IV 434e-435a).<sup>82</sup>

Como observa G. Motta, “esse tipo de exigência parece já estar indicada no que diz respeito à temperança, pois, se nos casos da *sophía* e da *andreía*, Sócrates pôde olhar para a cidade para encontrá-las e, mesmo assim, incompletas, no caso da temperança, teve de partir do modelo da alma para enxergá-la na cidade.”<sup>83</sup> O que evidenciamos é que, a temperança e a justiça, tendo em vista a sua complexidade, exigem que se observe com maior acuidade a dinâmica da *psykhé*, ou seja, requerem certa concepção antropológica. Importante notar que Sócrates estabelece uma leitura não

<sup>82</sup> ὁ οὖν ἡμῖν ἐκεῖ ἐφάνη, ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα, κἂν μὲν ὁμολογῆται, καλῶς ἔξει: ἐὰν δέ τι ἄλλο ἐν τῷ ἐνὶ ἐμφαίνεται, πάλιν ἐπανιόντες ἐπὶ τὴν πόλιν βασανιοῦμεν, καὶ τάχ' ἂν παρ' ἄλληλα σκοποῦντες καὶ τρίβοντες, ὥσπερ ἐκ πυρεῖων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην: καὶ φανερὰν γενομένην βεβαιωσόμεθα αὐτὴν παρ' ἡμῖν αὐτοῖς.

<sup>83</sup> MOTTA, 2010, p. 125.

excludente dos gêneros da alma, uma vez que eles são passíveis de aliança e sintonia:

S- E quanto a isso? Não é temperante graças à amizade e à consonância que existe entre os elementos, quando a opinião do que comanda e de ambos os comandados é que a razão deve comandá-los e estes não se rebelam contra aquele? (*Rep.* IV 442c-d).<sup>84</sup>

Deste modo, a filosofia moral de Platão alia a excelência política à excelência psíquica e à sabedoria, todas devendo reger a conduta humana pela moderação e pelo comedimento. A arte política deve se ocupar primeiramente da educação dos cidadãos, a fim de que tenham uma *psykhé* ordenada que favoreça a harmonia da cidade. Consideramos que o projeto político da *República* é sobretudo pedagógico, ou melhor dizendo, *psicagógico*.<sup>85</sup> Enquanto que as virtudes da sabedoria e da coragem requerem um alimento (*trophé*), o que implica em um crescimento, as da temperança e da justiça implicam em certo esvaziamento ou diminuição dos prazeres, das emoções e dos apetites a fim de não se incorrer em desmedida (*hybris*). Esse é, a nosso ver, o contexto da crítica à poesia no livro X. Na verdade, Sócrates ataca menos a poesia e mais os excessos da dimensão apetitiva da alma, que se constitui em ameaça mais premente, como fica evidente no trecho abaixo:

S- Se pensares que a parte da alma que há pouco contínhamos pela força, nos nossos desgostos pessoais, que tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos, é, nessas alturas, a parte a que os poetas dão satisfação e regozijo (*Rep.* X 606a).<sup>86</sup>

O contexto da crítica aos poetas é claramente determinado pelo enfoque ético-político, a partir da implacável censura platônica à pretensão dos educadores hegemônicos (sofistas e poetas) ao saber e ao poder na cidade. A análise das virtudes, como vimos, requer essa contínua fricção entre *psykhé* e *pólis*, sendo que compete à educação zelar para que a razão governe, velando pela alma inteira e visando a vida do conjunto.<sup>87</sup> Maria Dulce Reis observa que “a teoria da alma permite a Platão reconhecer a vida política como uma via de mão dupla: tanto a forma da constituição, a educação e a criação influenciam o destino do homem particular, como o arranjo interno da alma humana produz efeitos sobre a vida política e, no caso específico do governante, reflete o modo de governo que este exercerá junto à cidade”.<sup>88</sup>

É mister assinalar que a análise da temperança, assim como das demais virtudes, possui uma

---

<sup>84</sup> τί δέ; σώφρονα οὐ τῆ φιλία καὶ συμφωνία τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ;

<sup>85</sup> Temos ocorrências do substantivo *psykhagogía* no *Fedro*, 261a e 271c; o emprego do verbo *psykhagogéin* aparece em *Leis* X, 909 b e no *Timeu* 71 a.

<sup>86</sup> εἰ ἐνθυμοῖο ὅτι τὸ βία κατεχόμενον τότε ἐν ταῖς οἰκείαις συμφοραῖς καὶ πεπεινηκὸς τοῦ δακρῦσαι τε καὶ ἀποδύρασθαι ἱκανῶς καὶ ἀποπλησθῆναι, φύσει ὄν τοιοῦτον οἶον τούτων ἐπιθυμεῖν, τότε ἔστιν τοῦτο τὸ ὑπὸ τῶν ποιητῶν πιμπλάμενον καὶ χαῖρον;

<sup>87</sup> A virtude é sempre da alma inteira, não somente a temperança, mas também as demais. Consideramos que a relação parte e todo é apenas uma metáfora para melhor diferenciar uma complexidade multidimensional que é a *psykhé*.

<sup>88</sup> REIS, 2009, p. 81.

dupla repercussão: epistêmica e ética, de tal modo que a filosofia voltada para a prática e o ensino da excelência não poderia jamais ser reduzida a um intelectualismo estéril, imune e alheio à vida política. Consideramos que a análise da virtude da temperança nos ajuda a ratificar a posição adotada nessa dissertação de que Platão, ao analisar a alma, tem como mirada a cidade, mais propriamente, a sua unidade harmônica. Assentimos com J.-F. Pradeau quando nos diz que “os diálogos de Platão fazem da cidade o objeto da política, e da unidade da cidade, o seu fim”.<sup>89</sup>

## 2. *República* IX: filósofo x tirano

### 2.1. Tirania: a doença da alma

Ainda na esteira da investigação sobre a justiça na cidade, o livro IX descreve a sua antítese mais temível, a máxima injustiça no âmbito político e o grave desequilíbrio no âmbito psicológico que é a tirania. O estudo da tirania, o regime mais injusto, forma extrema de corrupção, pode nos ajudar a compreender a natureza da justiça, especialmente a questão de se determinar se o justo é o mais feliz, como explicita Sócrates no começo do oitavo livro da *República*. Vejamos:

S- Depois de identificarmos o homem mais injusto, nós o confrontaremos com o mais justo, para que levemos a seu termo a pesquisa com que buscamos saber qual é a relação entre a justiça pura e a injustiça pura, no tocante à felicidade ou infelicidade de quem é justo ou injusto, a fim de que, deixando-nos persuadir por Trasímaco, busquemos a injustiça ou, rendendo-se à evidência deste discurso, a justiça (*Rep.* VIII 545a-b).<sup>90</sup>

Mais uma vez, a analogia parte do homem individual em direção à natureza universal da justiça. Sócrates anuncia como fará o exame lembrando da semelhança que há entre a cidade e o homem: assim como uma cidade, quando é escrava e está submetida a um tirano faz muito pouco o que ela quer, também uma alma, quando está submetida a um tirano, não faz quase nada do que quer, mas, sempre arrastada à força por um aguilhão, ficará cheia de confusão e de remorso (*Rep.* IX 577d-e). Desse modo, observamos que o estudo da injustiça no livro IX segue a mesma lógica do estudo da justiça no livro IV, qual seja, a fricção entre *psykhé* e *pólis*.

É importante observar que a argumentação no livro IX acerca da tirania gira em torno da investigação de quem é o mais infeliz, o que menos goza de liberdade. Na verdade, desde a discussão inicial na *República*, já se postula a relação entre justiça e felicidade, como nos aponta M. Dixsaut, “Sócrates parece conceber a felicidade, sobretudo, como um benefício da justiça.”<sup>91</sup> Se a

<sup>89</sup> PRADEAU, 1997, p. 125.

<sup>90</sup> ἵνα τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ καὶ ἡμῖν τελέα ἢ σκέψις ἧ, πῶς ποτε ἡ ἄκρατος δικαιοσύνη πρὸς ἀδικίαν τὴν ἄκρατον ἔχει εὐδαιμονίας τε περὶ τοῦ ἔχοντος καὶ ἀθλιότητος, ἵνα ἡ Θρασυμάχῳ πειθόμενοι διώκωμεν ἀδικίαν ἢ τῷ νῦν προφαινομένῳ λόγῳ δικαιοσύνην;

<sup>91</sup> DIXSAUT, 2013, p.185.



justiça pertence àquela segunda classe de coisas que devem ser buscadas tanto por si mesmas quanto por suas consequências, sem dúvida, uma das consequências mais vantajosas e desejáveis é a felicidade. Sócrates procura mostrar que a felicidade só pode ser alcançada pela justiça, a qual está diretamente vinculada a um certo exercício da inteligência que permita o reconhecimento da distinção entre o prazer e o valor e a discriminação dos apetites a serem satisfeitos, segundo um tipo peculiar de racionalidade.<sup>92</sup>

Essa questão é, para Sócrates, da maior relevância, a ponto de advertir a Gláucon que não se deixe satisfazer com conjecturas em semelhante matéria, já que a pesquisa incide sobre o mais importante dos temas: a questão da vida boa e da vida má (*Rep.* IX 578c).<sup>93</sup> O contraste se dá entre viver à mercê dos impulsos e apetites ou submetê-los a um acordo interno que visa uma satisfação mais planejada, calculada e comedida. Se, por um lado, o prazer deve ser mitigado, por outro, ele poderá se tornar qualitativamente superior, de modo que a argumentação leva mais uma vez à evidência de que o mais justo é o mais feliz.

O estado de perversão é consequência da inversão da razão, quando a alma toma as satisfações sensíveis como prioridade absoluta, deixando-se corromper pelos apetites desregrados. O perigo não é a satisfação sensível propriamente dita, mas tornar absolutos os bens que são transitórios e perecíveis, iludindo-se com a aparência e esquecendo-se da verdade e do valor em si.<sup>94</sup> Todo o contexto da crítica ao tirano em *República* IX é para enfatizar que a alma tirânica engana-se quanto ao que é o prazer verdadeiro. Como nos recorda N. Bignotto, “o que Platão faz, então, é mostrar que o tirano apoiando-se na parte da alma que é simetricamente oposta à que se dedica ao saber, tem a maior distância possível da única e verdadeira fonte de felicidade na cidade, que é a sabedoria”.<sup>95</sup>

A forma paradigmática desse regime violento que é a tirania indica o limite da experiência política em que a lei e a liberdade civil são ameaçadas pela ascensão de um indivíduo autocrático que encerra poderes absolutos e ilegítimos. O regime tirânico representa, como nos aponta Oliveira, “não só o advento de um estado de terror e desordem no interior da *pólis*, mas a mais completa e brutal inversão de todos os princípios que constituíam e presidiam a verdadeira vida política, o reino da força, cuja vigência lançava a cidade nas fronteiras da barbárie”.<sup>96</sup> É preciso que se diga, contudo, que a tirania tal como nos esclarece o livro IX, antes de ser tão somente um regime político, é sobretudo um estado disfuncional da alma. Se considerarmos que a tirania é o ápice da

---

<sup>92</sup> ALMEIDA JR., 2012, p. 374.

<sup>93</sup> Cf. *Górgias* 472c : “De fato, os pontos de disputa entre nós não são, de modo algum, de pouca importância, pelo contrário, estaríamos autorizados a declarar que são matérias das quais é nobilíssimo ter conhecimento, e vergonhoso sermos dele carentes; em síntese, essas matérias implicam no conhecimento ou desconhecimento de quem é feliz e de quem não o é.”

<sup>94</sup> Retomaremos essa discussão ao tratarmos da crítica à percepção sensível como parâmetro da verdade no *Teeteto*.

<sup>95</sup> BIGNOTTO, 1998, 143p.

<sup>96</sup> OLIVEIRA, 2013, p.50.

injustiça,<sup>97</sup> devemos ressaltar que esta é igualmente definida no livro IV como uma desordem na alma, como verificamos a seguir:

S- Não será ela [a injustiça] um levante dessas três partes, um ativismo exagerado, uma intromissão de uma das partes nas funções das outras e insurreição de uma das partes contra o todo da alma a fim de assumir o comando dela, embora isso não lhe caiba, já que por natureza é de seu feitio servir a parte que nasceu para comandar? Vamos afirmar, creio, que certas coisas, tais como a perturbação e a agitação dessas partes são injustiça, intemperança, covardia, ignorância e, numa só palavra, todos os vícios (*Rep.* IV 444b).<sup>98</sup>

Ao contrário da virtude e da sabedoria, é a injustiça que domina a natureza do tirano, instaurando o caos entre os diversos gêneros internos da *psykhé*, resultando em uma situação de indigência e carência. De fato, onde predomina a revolta das instâncias apetitivas com relação à dimensão racional, aí está plantada a semente do desgoverno. O deixar-se arrastar às cegas pela conduta desregrada não é somente uma concessão a algum apelo ou sedução exterior que possa corromper a natureza interna do homem, mas uma ameaça inerente à nossa *psykhé*. Logo no início do livro IX, ao introduzir o tema da tirania, Sócrates deixa claro que os desejos e prazeres não necessários existem potencialmente em todos nós, diferindo somente quanto ao deixar-se influenciar ou não pela razão, pelas leis ou apetites mais nobres:

S- Dentre os prazeres e desejos não-necessários, alguns, parece-me, estão à margem da lei. Entre eles, alguns podem *muito bem surgir no íntimo de qualquer um*, mas, se são contidos pelas leis e pelos desejos melhores, com ajuda da razão, ou ficam bem afastados de alguns homens ou são poucos e fracos os que restam, mas, no caso de outros homens, subsistem com mais força e em maior número (*Rep.* IX 571b-c).<sup>99</sup>

A seguir, Sócrates esclarece que tais desejos surgem durante o sono, quando a parte racional não está no comando, e chega a citar o incesto, o assassinato e o apetite voraz; são desejos terríveis, selvagens e fora da lei que existem dentro de todos nós e dentro até de alguns de nós que são tidos como moderados, e é isso que os sonhos tornam evidente (*Rep.* IX 572b).<sup>100</sup> Sócrates claramente nos assinala que a melhor parte é justamente a menor (*logistikón*), e ela tem o desafio de reger a maior parte que é a soma do *epithymetikón* e *thymoeidés* (*Rep.* IV 431a).

---

<sup>97</sup> No *Górgias* 469c, Polo define a tirania como poder fazer o que se lhe parece (*hò àn dokéi autôi*), seja matar, seja degredar, e fazer todas as coisas segundo sua própria opinião (*katà tèn autoû dóxan*).

<sup>98</sup> οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὐτῶν τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἄλλοτριπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῶ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἴν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσήκον, ἀλλὰ τοιοῦτου ὄντος φύσει οἴου πρέπει αὐτῷ δουλεῦν, τῷ δ' οὐ δουλεῦν ἀρχικοῦ γένους ὄντι; τοιαῦτ' ἅττα οἶμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν.

<sup>99</sup> τῶν μὴ ἀναγκαίων ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν δοκοῦσι τινές μοι εἶναι παράνομοι, αἱ κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί, κολαζόμεναι δὲ ὑπὸ τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν μετὰ λόγου ἐνίων μὲν ἀνθρώπων ἢ παντάπασιν ἀπαλλάττεσθαι ἢ ὀλίγα λείπεσθαι καὶ ἀσθενεῖς, τῶν δὲ ἰσχυρότεροι καὶ πλείους.

<sup>100</sup> Essa é uma análise surpreendente, nada tem de ingênuas; e evidencia algo que a psicanálise irá lançar luz muitos séculos depois. Evitamos, tanto quanto possível uma análise anacrônica do termo *psykhé* apenas sublinhamos que a filosofia platônica aborda questões de grande interesse para o pensamento contemporâneo, o que a torna atual e instigante.

Consideramos essa introdução ao tema da tirania importante por dois aspectos: 1) Destaca que há em toda *psykhé* um potencial de dissensão, um *tirano adormecido*; 2) revela que a educação e retificação dos desejos é possível, pela preeminência de desejos qualitativamente superiores e pela intervenção das leis e da razão. O que interessava a Sócrates não era a independência com relação às leis vigentes, mas a eficácia do autodomínio. O fato de possuímos um tirano em potencial como ameaça interna em nossas almas não diminui o papel externo da educação como correção, mas, pelo contrário, o legitima e reforça. Até mesmo a natureza filosófica precisa ser lapidada pela educação, pois, ao se deparar o gênero de ensino (*mathéseos*) que lhe convém, é forçoso que, desenvolvendo-se, atinja toda espécie de virtudes; se, porém, for semeada e plantada num terreno inconveniente e aí for criada, cairá no extremo oposto (*Rep.* VI 492a).

Vejamos a extensa lista de designações com que Platão ilustra o perfil do tirano: queixoso, de mentalidade servil, delirante, o que menos faz o que quer, o que sonha acordado, cheio de preocupação e arrependimento, carente, pobre, insaciável, temeroso, ameaçado, infeliz, invejoso, ímpio, escravo, indigente, lisonjeador dos piores, o mais desgraçado, doente e débil, carregado de dores convulsivas... Enfim, o tirano autêntico é um autêntico escravo! (*Rep.* IX 578a-579e). A descrição até mesmo hiperbólica da psicologia do tirano deixa bem claro que se trata de uma aberração. Citando novamente N. Bignotto: “De fato, Platão pinta-o com cores fortes, para demonstrar que a tirania não é apenas a realização de uma forma de desejo; é a vitória dos desejos mais baixos sobre toda a obra da civilização, empreendida pela razão. O que vamos encontrando, finalmente, é uma inversão completa de todos os valores que comandam na *República* a busca da justiça e da felicidade”.<sup>101</sup>

Notemos, contudo, que Platão não foi o primeiro nem o único a descrever a figura deplorável do tirano. Essa imagem negativa do governante imprudente já está presente no imaginário e nas referências textuais do século V a.C. Heródoto de Halicarnasso, autor da história da invasão persa na Grécia, foi um dos primeiros a problematizar a questão filosoficamente. O terceiro livro de suas *Histórias*, dedicado à musa Thália, trata do caráter de Cambises II, filho de Ciro e rei da Pérsia entre 530 e 522 a.C., que, segundo Heródoto, foi um tirano dado a acessos de raiva, num dos quais, teria matado a irmã grávida por espancamento. Otanes descreve o perfil do tirano como invejoso, inconsequente, aquele que subverte os costumes ancestrais, violenta mulheres e condena pessoas à morte sem julgá-las.<sup>102</sup> A descrição feita por Heródoto contém os traços essenciais que caracterizarão a figura do tirano até os nossos tempos: violência, desprezo pelas tradições, ausência de limites, falta de mediação em seu poder.

A figura do tirano povoa o imaginário grego como uma pesada ameaça à sua incipiente democracia, a qual possui riscos iminentes de se degenerar, como nos esclarece os livros VIII e IX.

---

<sup>101</sup> BIGNOTTO, 1998, p. 129.

<sup>102</sup> HERÓDOTO, 1985, III, 80.

A tirania, na análise socrático-platônica, nasce do desejo insatisfeito por liberdade, quando os excessos da democracia, o desejo exagerado de igualdade, as disputas provocadas por uma licenciosidade sem limites, acabam por levar o povo a entregar-se nas mãos de um dirigente inescrupuloso e oportunista. Sócrates conclui a transição da democracia para a tirania valendo-se de um provérbio: “o povo ao fugir da fumaça da escravidão teria caído dentro da fogueira do despotismo dos escravos e, em troca daquela liberdade grande e intempestiva, assumiu a servidão mais dura e amarga, a submissão a escravos” (*Rep.* VIII 569 b-c).

Destacamos que a simetria e a harmonia, tão desejáveis para a vida boa em comum, não são equivalentes da igualdade; em outras palavras, os laços de *philia* são sustentados pela diferença e pela comunhão (*koinonía*). Aliás é justamente o desejo ingênuo ou enganoso por igualdade e liberdade sem limites que pode predispor uma cidade a cair nas garras de um “protetor” totalitário. O tirano é um parricida em potencial, pois desrespeita o que vem antes de si, vivendo em um mundo fechado, no qual a vontade individual é imposta como lei à vida coletiva. Sua doença é agravada por um meio social, ele mesmo, adoecido, e por uma educação inadequada.

Na patologia do tirano, *éros* ocupa um lugar de destaque, vivendo em seu íntimo de modo tirânico, em completa anarquia e ausência de leis, e, já que é um monarca, levará aquele que o tem dentro de si, como se fosse uma cidade, a todo tipo de audácia com que alimentará a si próprio e ao tumulto que o rodeia (*Rep.* IX 575a). A potência erótica é representada aqui como uma força capaz de expulsar da alma toda forma de inteligência, moderação e sensatez, assim como fonte dos mais intensos prazeres, conflitos e dores. Essa passagem deixa claro que *éros* está para o tirano assim como o tirano está para a cidade, ou seja, como causa do seu desgoverno; não se trata, contudo, somente da dimensão erótica no sentido do prazer, mas também no sentido do desejo excessivo por bens materiais.<sup>103</sup>

A tirania é, portanto, uma subversão tanto da moral quanto do desejo; ao contrário do que supõe Trasímaco, o tirano é o que menos faz o que quer, pois o objeto de seu desejo não está determinado pela liberdade da inteligência, mas pela escravidão dos impulsos. Notemos que há nesse argumento uma clara articulação entre cognição e desejo, mais do que isso, entre ética e desejo. Já mencionamos o fato de Sócrates argumentar que todo desejo é desejo de algo bom (*Rep.* IV 438a), de tal modo que ninguém desejaria o que pode ser prejudicial para si mesmo.<sup>104</sup>

G. Almeida Jr. levanta uma discussão importante acerca do *Górgias*, que consideramos pertinente a propósito da análise da tirania na *República*, ao afirmar que Sócrates associa diretamente a inteligência ao desejo, seja positivamente, quando conhecimento e desejo são a

---

<sup>103</sup> Platão, possivelmente, retoma a concepção do *éros* terrível (*deinós, kakós*) já presente em Hesíodo, *Teogonia*, na primeira cosmogonia. Ver: Hesiod, *Theogony*. Consultado em: <http://www.perseus.tufts.edu>, 27/02/2014.

<sup>104</sup> Cf. *Górgias* 468c: “Pois, como dizes, desejamos o que é bom. Mas não desejamos o que não é nem bom nem mau, nem tampouco o que é mau, não é mesmo?”

expressão da conjunção entre *epistḗmē* e *boulesis*, seja negativamente, quando ocorre a conjunção entre *pístis* e *dokéo* (no sentido desiderativo). Esta segunda conjunção entre a convicção e o querer é uma espécie de simulacro do desejo, pois, para que tenhamos um desejo legítimo, é necessário que haja a associação da *epistḗmē*, segundo os termos estabelecidos por Sócrates no *Górgias*”.<sup>105</sup>

Quando se trata de escolher algo justo ou belo, Sócrates até admitiria a concessão de se contentar com o que parece justo ou belo; mas, quando se trata de saber e de escolher o que é bom, ninguém se satisfaz com menos do que o que é realmente bom; há uma recusa do aparente e até mesmo um desprezo. Trata-se de uma passagem relevante, pois diante da questão de saber o que é bom, ou seja, para se determinar o valor, faz-se imprescindível a pesquisa acerca do ser. Vejamos:

S- E quanto a isso? Não é evidente que muitos escolheriam como justo e belo o que lhes parece e, ainda que não fosse, mesmo assim, isso quereriam fazer, possuir e parecer que fazem e possuem? Ao passo que, quanto às coisas boas, ninguém se satisfaz mais em obter as que parecem sê-lo, mas todos buscam as que o são realmente, e neste caso todos desprezam a aparência (*Rep.* VI 505 d).<sup>106</sup>

O argumento socrático é o de que, sem o conhecimento do melhor, o querer não passa de uma caça ao que parece agradável, o que não chega a se configurar sequer como um desejo em sentido estrito. Quem deseja de fato aquilo que acredita ser bom despreza o que só parece ser bom, portanto o desejo pressupõe um reconhecimento, por parte da inteligência, daquilo que é bom de verdade e merece ser desejado.<sup>107</sup> Conforme salienta G. Almeida Jr., Sócrates vincula um estado desiderativo a um estado cognitivo, ao dar a entender que um indivíduo só deseja algo quando reconhece que aquilo que ele quer é efetivamente o melhor para si. Ainda que essa articulação possa nos parecer um tanto anódina, ela é muito significativa se levarmos em conta a filosofia platônica como uma formação moral. A propósito, neste aspecto, consideramos que Platão permanece, desde sempre, socrático, se considerarmos que se deve à Sócrates a concepção de que a filosofia deve colocar a racionalidade a serviço da excelência.<sup>108</sup>

Como já apontamos na sessão anterior, acerca da análise do impulsivo como auxiliar do racional, assim como a coragem não significa agir abruptamente, pois requer o cálculo da ação, o desejo, exercido de modo autêntico, tampouco implica em fazer simplesmente o que se quer, pois requer o conhecimento do que é bom (*tò ágathon*). De um modo ou de outro, Platão parece assumir a posição socrática da relevância da avaliação epistêmica e da mediação pela racionalidade para se

<sup>105</sup> ALMEIDA JR., 2012, p. 164.

<sup>106</sup> τί δέ; τόδε οὐ φανερόν, ὡς δίκαια μὲν καὶ καλὰ πολλοὶ ἀν ἔλαιντο τὰ δοκοῦντα, κἄν εἰ μὴ εἴη, ὅμως ταῦτα πράττειν καὶ κεκτηῖσθαι καὶ δοκεῖν, ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα κτᾶσθαι, ἀλλὰ τὰ ὄντα ζητοῦσιν, τὴν δὲ δόξαν ἐνταῦθα ἤδη πᾶς ἀτιμάζει;

<sup>107</sup> O desejo já implica certo juízo de valor, pois, ninguém deseja uma bebida que não seja boa, ou uma comida que não seja de qualidade, porque, na verdade todo desejo é de algo bom (*tôn agathón*) (*Rep.* IV 438a).

<sup>108</sup> Não pretendemos afirmar que há um Sócrates histórico presente nos primeiros diálogos em contraposição à um Platão original nos diálogos posteriores. Pelo contrário, consideramos que a filosofia moral preconizada por Platão é indissociável dos preceitos filosóficos que ele mesmo atribui à Sócrates.

escolher uma vida ética, associando desejo a inteligência. Ressaltamos o quanto essa associação em Platão não é apenas possível, mas até mesmo imprescindível, pois se o desejo não é acompanhado de uma medida sensata e de uma análise racional, ele deixa de ser o que é para tornar-se uma aparência enganadora. Curiosamente, o que Sócrates chama de desejo já inclui uma medida humana racional e salutar; como observa M. Canto-Sperber, a psicologia de Platão é uma teoria da vida, expressa por esse modo excelente de vida que Sócrates preconiza, aquela que se deixa guiar por um exame sistemático de si mesmo.<sup>109</sup>

A perspectiva ética e psicológica é um mote nuclear na análise política de Platão, conforme temos enfatizado: o “desejo” às avessas que define a atitude de tyrannizar a cidade é diretamente proporcional à tyrannia do desejo distorcido na alma do tyrano. Sócrates propõe três critérios para se chegar ao conhecimento do prazer mais elevado: a experiência (*empeiria*), o discernimento (*phronesis*) e a racionalidade (*logos*) (*Rep.* IX 582a); mais adiante, nos esclarece que o instrumento necessário para julgar (*organon krínesthai*) pertence ao filósofo (*Rep.* IX 582d). O tyrano é a figura mais deplorável, pois ele se engana duplamente: julga-se melhor que os demais quando não possui sequer o discernimento do que vem a ser o maior bem (*mégiston ágathon*); julga-se o mais feliz e o que goza de mais prazer quando, na verdade, não possui sequer os critérios para julgar qual é o prazer mais elevado!

Sócrates descreve um verdadeiro monstro, para que o contraste torne evidente o mais feliz dos homens, aquele que exerce a justiça na própria alma, e conseqüentemente, na cidade. A força persuasiva do estudo da tyrannia em Platão é um modo de apontar para a justiça, partindo de um argumento contrário muito mais forte e convincente que a impalpável e abstrata pesquisa da justiça em si mesma. Platão sabia perfeitamente que seus contemporâneos não tomariam como um valor coletivo aquilo que não contribui para a vida boa na cidade. Eis porque o estudo daquilo que destrói a vida comum (que é a vida boa) é importante; afinal, agir em nome dos interesses coletivos não só significa agir com justiça, mas é encontrar o caminho para a felicidade. E se nem todos têm o firme propósito de buscar a justiça até as últimas conseqüências, de acordo com o modo socrático de viver (e de morrer!), certamente a chance de adesão ao alcance da felicidade é bem mais ampla; Platão parece estar bem ciente disso, ao menos quando se trata de persuadir os homens da *pólis*. Afinal o desejo humano pela felicidade é universal, disso a filosofia platônica parece realisticamente esclarecida.

---

<sup>109</sup> CANTO-SPERBER, 2003, p. 341-344.

## 2.2. Para cada parte da alma, uma espécie de prazer

Por definição, há três tipos de prazer que predominam na alma, um legítimo (*gnesías*) e dois bastardos (*nóthain*); o tirano ultrapassa o limite dos prazeres bastardos, fugindo da lei e da razão e vivendo em companhia de um escolta de prazeres servis (*Rep.* IX 587b-c). Por consequência da tripartição dos prazeres, temos três tipos de homens: o amigo da sabedoria (*philósophos*), o amigo da honra (*philótimos*) ou da vitória (*philónikos*) e o amigo do lucro (*philokerdés*) ou do dinheiro (*philokhrématon*). Certamente, se perguntássemos a cada um deles qual é a vida mais agradável, cada um elogiaria seu modo de vida como o melhor (*Rep.* IX 581b-d).

Observemos que, neste contexto, é o prazer que define o tipo de homem, e não o contrário. O termo *hypokeímenon* (581c) para se referir às espécies de prazer deixa claro que é ele é o fundamento, o que é subjacente a cada tipo de homem. No livro IX, portanto, o prazer é o centro da discussão, e Sócrates define tanto o prazer como a dor como tipos de movimento (583e). Já no contexto do livro IV, é o modelo de ser humano, com certas características psíquicas, que parece determinar as escolhas e a vivências compatíveis com essas mesmas escolhas. Chama-nos a atenção o relevo antropológico do livro IV frente à proeminência da discussão hedonista no livro IX, um parte dos tipos de homem para definir os valores que eles elegem, enquanto que o outro parte dos tipos de escolhas para avaliar qual o homem que subjaz a seus respectivos valores.

Toda a ênfase no tema do prazer no livro IX nos dá uma importante contribuição para uma leitura não ortodoxa do texto de Platão, quanto ao tema do desejo. O filósofo não só goza de prazer, como o faz de modo maximizado, ao passo que o tirano coabita com uma sombra de prazer. Para saber se o prazer do filósofo é melhor que o prazer dos outros tipos, Sócrates propõe três critérios, a experiência (*empeiría*), o discernimento (*phrónesis*) e a racionalidade (*lógos*) (*Rep.* IX 582a). O filósofo não pode deixar de provar, desde a infância, dos outros prazeres, enquanto o amigo do lucro, ao aprender qual é a natureza das coisas, não é forçado a provar a doçura desse prazer, nem a tornar-se experiente nele; ao contrário, isso não é fácil para ele, mesmo que o deseje muito (*Rep.* IX 582b). Assim, enquanto o filósofo possui experiência nos prazeres dos demais, estes não possuem a experiência do prazer filosófico, o que limita a capacidade de discernir e julgar. Vale mais uma vez enfatizar o lado da habilidade técnica na aquisição da avaliação cognitiva, pois julga melhor quem tem mais experiência.

Claro está no texto platônico que o instrumento necessário para julgar (*órganon krínesthai*) não pertence ao amigo do lucro, nem ao amigo da honra, mas ao amigo do saber, o filósofo (*Rep.* IX 582d). O filósofo é o único que pode satisfazer a esta tríplice exigência; é o único que junta a experiência à inteligência. Essa síntese entre *empeiría* e *phrónesis* é não apenas desejável, mas também necessária no caminho filosófico; a experiência é tão importante a ponto de Sócrates

ênfatizar que a idade ideal para a prática dialética seria em torno dos 50 anos, quando somente então o filósofo já seria apto a abrir os olhos da alma e, tomando o bem como modelo, exercer o governo em favor da cidade (*Rep.* VII 540a).

Não há no livro IX da *República* uma ética racionalista que se coloque contra o desejo ou o prazer, ao contrário, o argumento que atrai ao exercício da filosofia é a promessa de obter um prazer mais pleno, mais real. Neste sentido, contra um prazer não se opõe a razão, mas outro prazer. A oposição é interna à diversidade dos prazeres, característicos dos tipos psicológicos descritos por Platão: o filósofo tem prazer com o saber, o ambicioso tem prazer com a honra e o interesseiro tem prazer com o ganho. São perfis distintos, sem dúvida, mas essa distinção não é apenas entre os indivíduos, mas também interna ao mesmos, pois se há aqueles que se tornam amantes do lucro, da honra e do saber é porque na alma há diferentes gêneros que almejam o objeto de satisfação compatível com suas especificidades. Cabe ao homem distinguir qual tipo de prazer é adequado e não confundir o prazeroso com o bem e a dor com o mal. A advertência aqui nos parece ser semelhante à que está presente no *Górgias*, quando Sócrates deixa claro que o prazer deve ser perseguido em virtude do bem, não o contrário (500a).

Podemos observar uma escala valorativa do prazer em *Rep.* IX. O prazer do gênero da inteligência tem mais participação no ser e na verdade que o do gênero da comida e da bebida (*Rep.* IX 585b-c). Os que participam menos e são mais fantasmáticos são os da parte apetitiva da alma, depois os da parte irascível, depois aqueles da parte apetitiva e irascível que se submetem à ciência e à razão. Quando isto ocorre, *epithymía* e *thymós* alcançam os prazeres que lhes são próprios e melhores (*Rep.* IX 586d-e). Na seção superior se situam os prazeres puros (*katharás*) ou verdadeiros (*alethoús*), que têm por objeto o ser em si e por si, isto é, as *formas*. F. Bravo nos diz que “reconstruir a escala da *hedoné* como parte da ontologia platônica do prazer não só é pertinente, mas também necessário, para relacioná-la com a ontologia e a epistemologia platônica geral e fundamentar a ética, a política e a pedagogia do mesmo”.<sup>110</sup>

Notemos que prazer para Sócrates não é apenas ausência de dor ou perturbação, o que levaria no máximo ao estado neutro, mas é algo positivo, que possui existência em sentido forte, desse modo, Platão dá um estatuto ontológico ao prazer na *República*. M. Nussbaum afirma que Platão se vale de uma “epistemologia do juízo de valor”, ao realizar a classificação dos prazeres (*Rep.* IX 581c-583a). Segundo a autora, ele argumenta, em primeiro lugar, epistemologicamente, já que o critério correto de juízo é a experiência combinada com sabedoria e razão. Assim, os prazeres verdadeiros são aquelas atividades escolhidas em harmonia com as crenças verdadeiras sobre valor ou dignidade.<sup>111</sup>

O prazer possui uma dimensão ontológica e uma epistêmica, além de ser uma ação da alma,

---

<sup>110</sup> BRAVO, 2011, p.116.

<sup>111</sup> NUSSBAUM, 2009, p.124-125.



portanto possui, evidentemente, uma dimensão psicológica; Sócrates deixa claro que não é o corpo que deseja, mas a parte apetitiva da alma (*Rep.* IX 580e).<sup>112</sup> Além disso, Sócrates define os prazeres (*hedonai*) como sentimentos que, *por meio do corpo*, têm a alma como meta (*Rep.* IX 584c).<sup>113</sup> Portanto, não há oposição entre razão e desejo, sequer entre corpo e alma, mas sim entre uma pluralidade de desejos oriundos de instâncias distintas da alma, o que pode levar a direcionamentos e demandas díspares e, conseqüentemente, a conflitos.

Sócrates chama a atenção para a característica polimórfica (*polyeidían*) da terceira parte da alma, o que dificultaria o emprego de um nome que lhe fosse próprio, dando a ela o nome de apetitiva, por causa da veemência dos desejos relativos ao comer, ao beber e aos amores e todos os desejos que derivam daqueles (*Rep.* IX 580d-e). Recordemos que no livro IV Sócrates afirma que quem tem sede deseja bebida, quem tem fome, comida; pontua que cada desejo só é desejo daquilo que é seu objeto natural, e o fato de ser algo tal ou tal, como uma bebida quente ou fria, por exemplo, é coisa que vem como por acréscimo. Ele ainda encerra a passagem advertindo de que não é preciso que venham perturbar-lhe dizendo que todos desejam um boa bebida ou uma boa comida, concluindo, como algo óbvio, que todos desejam o que é bom (*Rep.* IV 437e – 438a).

Se há, por um lado, um desejo multiforme, por outro, há uma vinculação com um ou mais objetos que o satisfaçam adequadamente. Como se dá, então, esse elo entre o sujeito desejante e o objeto desejado? O *Filebo* nos ajuda a lançar luz sobre essa questão ao precisar que o que está vazio deseja, de fato, o oposto do estado de que padece; estando vazio, deseja a plenitude (35a). Desse modo, podemos considerar que a oposição não é propriamente entre um sujeito e um objeto, mas entre dois estados da alma, o vazio e o pleno. M. Dixsaut nos aponta que “a *epithymía* não liga um sujeito a um objeto, ela é o movimento que impulsiona um mesmo sujeito a passar de um estado contrário a um outro, o objeto não sendo senão o instrumento dessa passagem”.<sup>114</sup> Em outras palavras, a alma, em seus estados de carência e busca de provisão é o princípio motor do desejo, incitando a ações compatíveis com a saciedade visada.

Há um movimento associado à carência e à repleção no interior da alma humana; são os arranjos que se estabelecem entre suas subdivisões para lidar com essa diferenciação e as ações correlatas a fim de exteriorizar a satisfação almejada que irão ajuizar adequadamente o desejo como algo louvável ou desprezível. O desejo não está, *a priori*, vinculado a nenhum estatuto moral, somente as ações humanas podem ser avaliadas secundariamente em relação às suas motivações. Mais uma vez enfatizamos o traço distintivo da psicologia de Platão, tal como apresentada na *República*, como uma teoria da ação.

---

<sup>112</sup> Cf *Filebo* 35c: O desejo é da alma, não há desejo corpóreo.

<sup>113</sup> Cf. *Teet.* 184 c-e, passagem que deixa claro que a percepção é ação da alma por meio do corpo.

<sup>114</sup> DIXSAUT, 2013, p.75.

### 2.3. Filosofia, um prazer necessário

Sócrates, durante seu julgamento, supõe que alguém poderia lhe perguntar: “Será que você não poderia simplesmente nos deixar e viver em silêncio, sem discursos?” E admite que responder a essa pergunta não é fácil, pois se ele dissesse que não poderia desobedecer ao deus que lhe impôs tal tarefa, pensariam que está ironizando, e se dissesse que uma vida sem exame não é digna de ser vivida, menos crédito ainda lhe dariam (*Apol.* 37e-38a). Apesar de não ter tido êxito em convencer seus acusadores da necessidade da sua prática, não podemos deixar de observar a força de seu argumento final, ao exortar os acusadores a punirem seus próprios filhos, quando crescerem, se eles se importarem mais com dinheiro do que com a virtude, ou pensarem que são pessoas de importância, quando não o são (*Apol.* 41e). Sócrates defende tenazmente até o fim a sua prática, e convoca seus próprios algozes a agirem como ele em relação à educação de seus filhos, quando os deixarem órfãos em função da cruel sentença.<sup>115</sup>

A cena trágica tecida pela letra de Platão na *Apologia* nos remete a muitas questões não respondidas nesse mesmo diálogo: porque a filosofia é necessária? Como ela poderia nos convencer de sua própria necessidade? Qual é a especificidade do saber filosófico? Ou ainda, questionamento mais polêmico, por que o filósofo deve governar? Consideramos que a *República* é o diálogo que concorre para responder a essas questões, ou ainda, para melhor problematizá-las.

Ao analisar a corrupção da cidade, cuja expressão máxima é a tirania, Sócrates constata a necessidade inegável da filosofia, pois ela parece apontar para o único caminho que garantiria o convívio amigável das forças internas à alma e, conseqüentemente, o bom governo das forças conflitantes no âmbito da vida política. A cidade requer uma ordenação, assim como as almas dos cidadãos, e a potência da filosofia é justamente a de promover uma organização pelo *lógos*. Cabe à filosofia buscar a justa medida do prazer, a fim de que ele não se dilua no fluxo incessante das satisfações sensíveis, o qual, não raro, causa incessante insatisfação. O que a análise da psicologia do tirano no livro IX deixa claro é que há um fundo irracional em toda alma humana, um conflito de forças que pode muito bem deixar-se perverter em patologia e vício. A filosofia é necessária porque, apesar de haver em nós um comando racional, isso não garante que tal direção irá prevalecer em todas as almas. Somos potencialmente racionais e autogeridos, mas igualmente desmedidos e bestiais, tal como sugere a metáfora do grande animal (*Rep.* VI 439b-c).

O argumento fortemente presente na *República* é o de que o filósofo ama contemplar a verdade, mas, sobretudo, ama o equilíbrio e a medida (*Rep.* VI 485e). É necessário um estado de

---

<sup>115</sup> Em *Teeteto* 169b-c, Sócrates admite que já enfrentou muitos Hércules e Teseus por possuir a doença de sempre querer discutir, e mesmo assim não abandona seus argumentos em razão do amor terrível (*éros deinòs*) que nutre por eles.

comedimento e ponderação para o alcance do saber; o exercício da filosofia, particularmente da prática dialética, é o que permite o alcance desse estado. Se a filosofia é um prazer e uma escolha, cabe sublinhar, é um prazer que deve ser buscado, um prazer fundamental e imprescindível para a alma, não um mero capricho. Sócrates enfatiza que a filosofia não apenas é um prazer necessário, mas é o verdadeiro prazer e a verdadeira felicidade; pois aqueles que atribuem a causa de sua felicidade aos prazeres sensíveis movem-se unicamente entre a condição de dor e a condição neutra (*Rep.* IX 583c-586c). Para ele, exceto o prazer do homem inteligente, o dos outros não é nem real nem puro, mas apenas algo que reproduz com sombras os contornos do prazer (*Rep.* IX 583b).

Sócrates utiliza-se do termo *anankaías* (*Rep.* IX 581e) para se referir aos prazeres coercitivos, ou sensíveis, de tal modo que o filósofo somente usufruiria dos mesmos, se houvesse algum constrangimento pela necessidade (*anánke*), visto que prescindiria deles, se pudesse, já que não estaria submetido à compulsão, como o amante do lucro, por exemplo. Deste modo, a filosofia não é necessária no primeiro sentido dado ao termo *anánke*, uma vez que é um exercício de liberdade de pensamento.<sup>116</sup> Contudo, consideramos que o livro IX reforça o argumento do prazer ligado à filosofia como necessário, nos sentidos lógico, político e ético, para se alcançar uma vida justa e escapar da aberração da tirania.

Um desejo indisciplinado e sem medida é um esforço inútil e incessante de carregar água para o interior de um jarro que vaza.<sup>117</sup> O problema não é o desejo em si, mas a insaciabilidade, a desmesura e polimorfismo, que são características nefastas na medida em que tendem a desvirtuar os apetites e conduzi-los ao cárcere do vício. Como nos adverte F. Trabattoni, “quem deposita sua felicidade nos prazeres do corpo ativa uma dialética interminável entre necessidade e satisfação, de modo que jamais poderá dizer-se feliz”.<sup>118</sup> A necessidade da filosofia está diretamente ligada à necessidade de o governo racional ser capaz de proporcionar diretrizes para o desejo e o impulso, gerando um ordenamento psíquico que possa ter repercussão política sobre a cidade.

Para tornar um ignorante, que seja razoavelmente instruído, sensível à verdade é preciso torná-lo antes cômico da sua própria ignorância, essa é a primeira tarefa que a filosofia nos exorta. Só nos empenharemos para sair da caverna, se primeiro reconhecermos que estamos encerrados dentro dela, afinal ninguém deseja um saber que já pressupõe possuir.<sup>119</sup> O filósofo é, para Sócrates, aquele que é capaz de justificar com argumentos racionais algo acerca do qual os demais apenas opinam.<sup>120</sup> O fato de a opinião poder ser facilmente influenciada por desejos passionais e parciais, faz com que haja a necessidade do exame dialético, o qual só é possível por meio da filosofia.

---

<sup>116</sup> O termo *anánke* pode ser entendido inicialmente como algo obrigatório, coercitivo, forçoso, no sentido de força material, como o trabalho escravo; o sentido de fatalidade é relativamente excepcional, assim como o de laços de parentesco. Posteriormente, algo simplesmente necessário ou desejável. CHANTRAINE, 1968, p.82-83.

<sup>117</sup> *Górgias* 493b.

<sup>118</sup> TRABATTONI, 2010, p.197.

<sup>119</sup> Cf. *Banquete* 204a: Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente.

<sup>120</sup> Cf. *Fedro* 278e: o homem capaz de provar com justificativas o que escreveu deve ser chamado filósofo.

Aquele que está em litígio com a própria visão, com opiniões contrárias acerca dos mesmos objetos, também em ação entra em litígio e luta consigo mesmo (*Rep.* X 603d).

A transposição da opinião em conhecimento é imprescindível, pois, como nos esclarece Dixsaut, “toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si (...) A opinião se crê particular, mas ela é, de fato, geral e comum, assim como as necessidades, os apetites e as paixões dos homens, e aqueles que se dizem senhores dessas coisas são, de fato, escravos delas”.<sup>121</sup> Recordemos que a opinião, no argumento de Sócrates, não passa de um meio termo entre o conhecimento e a ignorância (*Rep.* V 478d).

Não é simplesmente porque o filósofo é sábio que ele deve governar; o argumento principal que pretendemos realçar na *República* é o de que o exercício do poder, se quisermos que seja justo, exige o conhecimento daquilo que é, justamente, o que a filosofia toma por objeto. Sócrates diz que o saber que torna o homem político competente é a dialética, a capacidade de alcançar, pela razão, o que cada coisa é (*Rep.* VII 534b). Deste modo, o poder político é inerentemente ligado ao saber dialético, o qual, por sua vez, se relaciona com a soberania do princípio diretor da alma sobre as demais instâncias que a compõem; assentimos com J.-F. Pradeau quando nos diz que a ciência política de Platão na *República* é a dialética no poder.<sup>122</sup>

Se o filósofo dialético tem algo a mais a oferecer em relação ao sofista é justamente sua disposição de permanecer firme na pesquisa daquilo que é verdadeiramente, como veremos adiante acerca do perfil do dialético na famosa digressão no *Teeteto*. Ele, segundo M. Dixaut, não se interessa por convencer, não usa argumentos para persuadir, nem busca transmitir uma experiência, seu objetivo é conhecer o ser, o que só poderá ser feito dialeticamente.<sup>123</sup> Esse conhecimento do que se é permite a autogerência, capacitando o filósofo à gestão pública.

Resta saber se tal conhecimento do ser é possível; muitos autores, como C. Segal, por exemplo, consideram que a dialética platônica tem como premissa a anterioridade da estrutura do ser em relação à estrutura do *lógos*, premissa essa que pode ser rejeitada. A instabilidade da *dóxa* e da persuasão, ele admite, promove o engano; mas ele não considera um engano imoral, mas uma condição normal da *psykhé* humana. O autor nota que a base do engano na retórica está dentro da alma humana como um potencial de equívoco presente em qualquer opinião. O sofista estaria simplesmente adaptando para um uso prático um fato psicológico dado, ele utiliza as condições da comunicação humana como material no qual aplica suas ferramentas linguísticas. Ele age assim não

---

<sup>121</sup> DIXSAUT, 2012, p.75.

<sup>122</sup> PRADEAU, 1997, p. 49.

<sup>123</sup> DIXSAUT, 2013, p. 130.

porque rejeita a verdade, mas porque admite a inacessibilidade e incomunicabilidade do ser.<sup>124</sup>

Se o ser se dá a conhecer ou não, é difícil dizer, o que enfatizamos é que o governo de si mesmo é condição não somente para a do conhecimento, mas para a felicidade e boa convivência na *pólis*, pois permite o gerenciamento das forças desagregadoras, tanto na alma quanto na cidade. Citando novamente J.-F. Pradeau: “a cidade deve ser conhecida de verdade para que possa ser realmente transformada, tal é a exigência filosófica que vemos se repetir em todos os diálogos”.<sup>125</sup> Dotada de seu intelecto, a cidade encontra então o princípio organizador que põe em ordem tudo o que existe sob o céu.<sup>126</sup> Lembremos que, para Sócrates, não há mal maior para a cidade que a perda de sua unidade:

S- Ora, existe para uma cidade um mal maior que aquele que a fragmenta e a despedaça ao invés de a unificar? E existe um bem maior que aquele que lhe assegura a sua ligação e unidade? (*Rep.* V 462a-b).<sup>127</sup>

O poder transformador da educação e a aplicabilidade moral do saber filosófico tornam-se imprescindíveis para o bem maior da cidade, que é a manutenção de sua unidade. Não obstante o impulso e o desejo sejam inatos, o prazer pode ser canalizado, por meio de exercícios adequados, para a pesquisa do belo, da verdade e do bem, de tal modo que o desejo do filósofo pelo saber é, em grande parte, adquirido.<sup>128</sup> Assim como o corpo se deteriora sem a ginástica, a alma, pode perder o saber que possuía sem estudos e exercícios.<sup>129</sup> Daí considerarmos que a educação pela filosofia não é imprescindível somente para a formação dos governantes, mas para a cidade como um todo. Dito de outro modo, agir corretamente na vida política é, em grande parte, o objetivo da educação filosófica.

---

<sup>124</sup> SEGAL, 1962, p. 99-155.

<sup>125</sup> PRADEAU, 1997, p. 121.

<sup>126</sup> *Político* 967b.

<sup>127</sup> ἔχομεν οὖν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῇ πολλὰς ἀντιμίας; ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῇ μίαν;

<sup>128</sup> Cf. *Fedro* 237d.

<sup>129</sup> Cf. *Teeteto* 153c.

## 2.4. Conhecer-se para dominar-se; dominar-se para governar

A educação para a formação da *cidade dos justos*, na *República*, conta com uma robusta teoria da alma humana, a qual deve ser levada em conta, já que cabe ao governante conhecer aqueles que deve governar, tanto quanto a si mesmo e as suas próprias contradições.<sup>130</sup> Tal projeto político torna evidente que a questão do conhecimento em Platão não é neutra, e sim comprometida com a *práxis*; visa trazer à luz homens virtuosos e bons governantes. O conhecimento não está isento de pretensões políticas; conhecer é dominar-se, é tornar-se virtuoso e justo (e feliz!) a fim de melhor governar os demais. É preciso conhecer (subjctivamente) a alma que se propõe a conhecer (objetivamente). Recordemos que o livro V nos esclarece que, por natureza, a ciência tem por objeto o ser; ou seja, o conhecer socrático é sempre conhecimento do ser (*Rep.* V 477b), o qual, por sua vez, é o objeto fundamental da filosofia. De modo análogo, a arte política deve ser mediada pela inteligência, visando um conhecimento real da natureza do objeto sobre o qual ela reflete, ou seja, a alma dos cidadãos.

Dedicar-se à filosofia é também optar por um certo *modo de vida*, que se preocupa em cuidar prioritariamente da *psykhé*, a fim de que se torne sábia, temperante e justa; quem é inteligente viverá dirigindo todos os esforços para esse alvo (*Rep.* IX 591 b-c). Deixar-se conduzir pelo *lógos* é, para Sócrates, condição de liberdade, ao passo que arrastar-se pelos impulsos e desejos é submeter-se à escravidão. Se o indivíduo é irracional, ele não conseguirá restringir os apetites, tornando-se injusto, e se um grande número o for, injusta também será a cidade, ainda que a questão da justiça da cidade não seja apenas numérica, mas também uma concordância acerca de quem deve comandar, como vimos acerca da *sophrosýne*. Dirigir-se voluntariamente ao saber é a única forma de livrar-se da coação sensível que caracteriza a tirania, dando um passo além da opinião, em direção ao conhecimento das formas, condição de inteligibilidade e autogoverno.

Há uma coerência entre pensamento e ação, o que nos leva a uma articulação necessária entre teoria e prática em Platão. Não se trata de esquadrihar uma teoria política, em seu sentido estrito; não pretendemos enveredar pelo questionamento da viabilidade ou não da *kallípolis*, mas consideramos que a análise política na *República* é, a um só tempo, teórica e prática, e deve ser examinada em uma perspectiva muito mais ampla que a nossa visão contemporânea excessivamente especializada. Conforme nos aponta G. Klosko, Sócrates empreende sua missão de reforma moral, mas tal missão só pode ser considerada política em um sentido um tanto incomum: “Sócrates perseguiu um objetivo político, a reforma moral de seus concidadãos, sem recorrer a meios

---

<sup>130</sup> Em *Fedro* 271a, Platão também explicita a necessidade de conhecer a natureza da alma a ser persuadida. S- “Desse modo fica claro que Trasímaco, ou qualquer outra pessoa que ensina seriamente a arte da retórica, começará por descrever a alma com completa precisão e nos capacitar a compreender o que é: se é naturalmente una e homogênea, ou se assume muitas formas, como a configuração dos corpos, porquanto como dissemos, isso é o que chamamos explicar sua natureza.”

políticos”.<sup>131</sup> Concordamos em parte com o autor, mas com a ressalva de que o fato de Sócrates não defender a participação em tribunais e assembleias, a até considerar esses locais estranhos ao filósofo, não significa que não haja inserção política em sua proposta filosófica.

O enfoque político da proposta de educação do cidadão tem como núcleo o cuidado com a alma, e não visa de modo direto as instâncias de decisão como os tribunais e assembleias; trata-se de uma reflexão sobre a dinâmica das relações na cidade, sobre o modo de viver que pode levar à vida boa. Contudo, consideramos que essa reflexão é sim, política, tanto por suas conjecturas, quanto por seus fins. A necessária amarração entre temperança, justiça e felicidade e, sobretudo a necessidade de autodomínio e cuidado de si, são postulados basilares para Sócrates demonstrar como a pesquisa filosófica é, na verdade, uma maneira de conduzir a *pólis* e não um distanciamento da vida pública.<sup>132</sup>

Muito antes pelo contrário, o argumento no livro VII não é uma exortação a uma vida de reclusão e silêncio, tampouco a uma vida de ambição e excesso; os filósofos estariam mais aptos ao exercício do poder justamente porque são moderados, desprezam os cargos públicos e buscam o poder como algo necessário, que não poderiam recusar, portanto, diz Sócrates, como uma espécie de dever cívico, “como se exigíssemos de pessoas justas o que é justo; mais que tudo, cada um deles buscará o governo como algo que não pode recusar, atitude oposta à dos que estão atualmente no governo das cidades” (520d-e).

A sequência do argumento é muito elucidativa do perfil do governante, aquele que Sócrates considera rico, não em ouro, mas naquilo que deve ser o homem feliz, isto é, uma vida de excelência e sabedoria (*agathés te kai emphrónos*) (521a); e assim, conclui a passagem questionando que não haveria outro modo de vida que despreze os cargos públicos sem que seja o da verdadeira filosofia (521b). O filósofo busca o poder, mas não como o ambicioso ou o tirano o fariam, não por vantagens pessoais, sequer por gosto, mas por reconhecer que é o mais apto a exercê-lo e portanto, é seu dever fazê-lo.

Maria Dulce Reis nos chama a atenção para o fato de que “o governo exercido pelo *logistikón* não é imposto pela força, não se trata de um domínio. Este é característica do apetitivo, como vimos, que tende a dominar imperiosamente. Assim, o governo de *logistikón* é um governo exercido através da ciência, que ele pode e deve possuir, exercido pelo *conhecimento* e pela *palavra*”.<sup>133</sup> Portanto é um poder que pressupõe negociação, diálogo, acordo, educação, sobretudo sintonia entre os elementos díspares, na alma e na cidade. Se o irascível e o apetitivo se revoltarem

---

<sup>131</sup> KLOSKO, 1983, p. 493.

<sup>132</sup> Segundo Kamtekar, a prática de Sócrates é política num sentido extraordinário, que consiste numa atividade crítica focada na transformação intelectual do indivíduo. Tal abordagem tem a vantagem de reconciliar a alegação de Sócrates de que ele não participa da política (*Apologia* 31d) com sua alegação de que apenas ele pratica a verdadeira técnica política (*Górgias* 521d): “há um sentido, um sentido especial socrático, no qual o engajamento de Sócrates com os indivíduos é político; mais uma vez, esta não é a política no sentido ordinário” (KAMTEKAR, 2006, p. 215).

<sup>133</sup> REIS, 2009, p.160.

contra o racional, não haverá domínio de si mesmo, e conseqüentemente, não haverá governo sobre o outro. Em outras palavras, aquele que se deixa dominar pelas instâncias mais baixas da própria alma pode, no máximo, tiranizar, mas não governar. O poder exige alteridade, pois depende de contratos e de leis, sobretudo do consenso; já a tirania conduz necessariamente à exclusão do outro, por isso mesmo o fim do tirano é sempre o isolamento. Nesse sentido, a potência do governante é determinada, não exclusivamente, mas em grande parte, pela disposição dos elementos internos de sua *psykhé*, que se exteriorizam em condutas específicas, e certos padrões de relação com os demais.

Os inexperientes da sabedoria e da virtude, frequentadores de banquetes e festas desse tipo, vagam entre o mais baixo e o intermediário e não chegam a voltar-se para cima, para o verdadeiro alto, nem sentiram o gosto de prazer sólido e puro (*Rep.* IX 586a). Curioso notar que até mesmo o gosto, o aprimoramento pessoal, importam para a vida política, segundo o argumento de Sócrates. O aspecto psíquico, interior, e o modo como este se exterioriza em ações e escolhas determina, em grande parte, a qualidade da vida pública e a política. Há uma imbricação entre ética e política, assim como entre vida privada e pública.

A finalidade da educação filosófica é criar uma espécie de constituição dentro da alma (*Rep.* IX 591e), de modo que nada a afaste de sua ordem, protegendo-a da ameaça de dissensão. Sócrates aconselha a não deixar as crianças entregues à própria sorte, mas instruí-las e guardá-las até que tenham desenvolvido, por uma espécie de imitação, um guardião dentro de si mesmas. Essa passagem é mais uma evidência da posição que defendemos acerca da importância da *paideía* aliada à natureza filosófica para formar bons governantes e bons cidadãos. Vejamos:

S- E, também, disse eu, a lei mostra que é isso que ela quer, já que é uma aliada de todos na cidade. E, quanto às crianças, a diretiva é não deixá-las em liberdade, até o momento em que tivermos estabelecido, dentro delas, uma constituição como fizemos para a cidade e, cultivando o que elas têm de melhor com o que temos de melhor dentro de nós, tivermos instalado dentro delas um guardião e chefe semelhante a nós para substituir-nos, e só depois as deixaremos livres (*Rep.* IX 590e-591a).<sup>134</sup>

O desafio maior da filosofia é o de convencer, com argumentos racionais, o domínio comum de que a auto restrição não só é desejável, como é muito mais benéfica ao indivíduo que a desmesura. Sobretudo, a própria concepção socrática de liberdade envolve a aceitação dos limites que a estruturam e lhes dão consistência. Trata-se, sobretudo, de subordinar a ambição individual às finalidades comuns, pautadas pelos interesses da *pólis*, a qual só poderia ser bem conduzida por dirigentes dotados de elevados conhecimentos e moderadas atitudes, a fim de fazer face aos abusos

---

<sup>134</sup> δηλοῖ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ὁ νόμος ὅτι τοιοῦτον βούλεται, πᾶσι τοῖς ἐν τῇ πόλει σύμμαχος ὢν: καὶ ἡ τῶν παίδων ἀρχή, τὸ μὴ εἶναι ἐλευθέρους εἶναι, ἕως ἂν ἐν αὐτοῖς ὥσπερ ἐν πόλει πολιτείαν καταστήσωμεν, καὶ τὸ βέλτιστον θεραπεύσαντες τῷ παρ' ἡμῖν τοιοῦτῳ ἀντικαταστήσωμεν φύλακα ὅμοιον καὶ ἄρχοντα ἐν αὐτῷ, καὶ τότε δὴ ἐλεύθερον ἀφίεμεν.



do poder, na alma tal como na cidade.

É uma exigência da justiça que a cidade seja sabiamente governada, assim como é um desvio da justiça que a torna mal administrada. Segundo F. Trabattoni, “a *República* quer provar que não somente é possível escolher o bem privado sem renunciar ao público, mas, sobretudo, que uma coisa não se dá sem a outra”.<sup>135</sup> Dito de outro modo, a escolha pelo bem comum ultrapassa o particular, ao incluí-lo. Se o bem da cidade é o bem da alma, o particular não poderia ser suprimido em nome de um ideal supostamente alcançável por imensos sacrifícios no âmbito privado. A nosso ver, esse não é o espírito grego, menos ainda a tônica da ética platônica, cujo horizonte é a felicidade e a vida virtuosa.

---

<sup>135</sup> TRABATTONI, 2010, p.202.

## Capítulo 2: A problematização do conhecimento no *Teeteto*

### 1. Sócrates: obstetra da alma

Embora o *Teeteto* seja considerado um diálogo de maturidade, sua estrutura se assemelha aos diálogos da juventude de Platão por seu caráter aporético. Ali está descrita a arte da maiêutica, a qual terá ressonância profunda no método investigativo da filosofia platônica. Sócrates define-se no início do diálogo (*Teet.* 149a) como filho de *Fenarete*, aquela cujo nome possui o radical do verbo *pháino* (revelar, fazer aparecer, trazer à tona) que, por sua vez, dá origem ao substantivo *phainómenon*; e *areté* (virtude), literalmente, “a que dá à luz a virtude”. Metaforicamente, é o parteiro das almas que estão prenhes de indagações e devem ser levadas a produzir bons e férteis rebentos, e não meros ovos sem gema (*Teet.* 157d).

A boa parteira só pode assumir a função quando supera a idade fértil, mas deve ter vivência própria na maternidade e não ser estéril, pois “a natureza humana é fraca para adquirir uma arte na qual não se tem experiência (*empeiria*)” (*Teet.* 149c). Lembremo-nos, a propósito da crítica ao tirano, dos critérios que Sócrates propõe para provar que o prazer do filósofo é melhor que o prazer dos outros tipos: a experiência (*empeiria*), o discernimento (*phrónesis*) e a racionalidade (*lógos*) (*Rep.* IX 582a). Esta comparação revela que ele próprio, apesar de não produzir por si só o saber, não é ingênuo, modesto ou pueril, mas sim experiente na arte do diálogo. Sendo filósofo, podemos presumir que Sócrates admite possuir os três critérios; e, ainda que não tenha nenhuma descoberta nascida de sua própria alma, o deus que o inspira e ele próprio são as causas dos partos em seus companheiros (*Teet.* 150d). Vale ressaltar que, para aqueles que desconsideram a conexão entre filosofia e vida prática, é importante ter em mente que a experiência é sim critério de saber filosófico para Platão.

As parteiras, sendo experientes, reconhecem mais facilmente as que estão grávidas; assim como Sócrates escolhe a dedo, entre seus interlocutores, os que estão prenhes de indagações criativas e dispostos a serem confrontados, sendo a sua tarefa, segundo nos informa, mais complexa do que a das parteiras, pois precisa ajudar a distinguir se os frutos são reais ou meras ilusões (*Teet.* 150b).

A metáfora da parteira é empregada para revelar que, embora ele mesmo não possa dar à luz nenhum saber, Sócrates fecunda a alma de seu interlocutor, inoculando a semente do diálogo; incita sua gestação, com perguntas perspicazes e auxilia na exteriorização de raciocínios novos, com argumentos que foram testados pela avaliação racional. Contudo é importante demarcar que tal método nada tem a ver com a erística, pois não se trata de lançar dois saberes em contraposição, mesmo porque Sócrates se propõe a fazer surgir o conhecimento no interior do interlocutor, sendo,

ele mesmo, ignorante. A dialética é o instrumento de precisão cirúrgica de que o Sócrates obstetra dispõe para realizar essa operação, que, em última instância, extirpa a presunção de sabedoria, não pressupõe aquilo que se quer investigar.

Tão importante quanto conceber o saber é ter a habilidade de testá-lo, a fim de verificar se o que foi produzido é imagem vazia ou conhecimento legítimo. O uso da metáfora do interlocutor parturiente é uma estratégia socrática para revelar que o processo de conhecer não é tão confortável, óbvio, imediato e direto quanto o de perceber e opinar, e não se dá sem um certo sofrimento, no caso, bem explicitamente formulado, um sofrimento psíquico, uma vez que o parto ocorre na alma dos homens e não no corpo das mulheres (*Teet.* 150b).

É necessário que o dogmatismo de seus interlocutores seja demovido, à medida em que passam a tomar consciência das contradições inerentes à opinião. Sócrates, com a ajuda de seu gênio, possui tanto a habilidade de provocar essa dor, quanto a de estancá-la (*Teet.* 151a). Tão incômoda pode ser essa empreitada que muitos já estiveram dispostos a mordê-lo, depois de se verem forçados a livrar-se de algum lixo, por pensarem que isso é feito com malevolência, o que, certamente, não é o caso (*Teet.* 151c). Importante destacar que, de fato, muitos se encontram atados a suas próprias crenças e opiniões como cães ferozes, o que os incapacita ao diálogo, transformando-os em maus interlocutores. Felizmente, esse não é o caso do nobre Teeteto! O diálogo tece muitos elogios ao caráter perspicaz e à escuta diligente do jovem interlocutor de Sócrates.

No argumento de Sócrates, segundo Protágoras, recriado pelo texto platônico, se minha percepção é sempre verdade para mim, se sou o juiz das coisas que são e das que não são, então a própria dialética estaria arruinada, pois isso anularia a necessidade de investigação; anularia inclusive a própria profissão de Protágoras, pois por que alguém pagaria a ele se fosse tão boa medida quanto ele?<sup>136</sup> Sócrates ataca a suposta consequência da epistemologia relativista de Protágoras, a saber, a opinião é sempre infalível se toda percepção for verdadeira; de fato, toda a crítica ao Protágoras tem por finalidade extrair dele a confissão de que a opinião pode ser falsa. Este salto da percepção, supostamente sempre verdadeira para o percipiente à opinião sempre verdadeira para o opinante é, sem dúvida, questionável no argumento socrático, mas é aí que a discussão vai nos levar.<sup>137</sup> É possível opinar equivocadamente, nos diz Sócrates, por isso mesmo a *dóxa* deve se submeter à avaliação racional.<sup>138</sup> Nem tudo o que nasce de um processo de investigação é verdadeiro, assim como nem todo parto produz rebentos que “vingam” e se desenvolvem por si mesmos. Alguns são abortados, outros natimortos, somente uns poucos são dignos de receber um

---

<sup>136</sup> Ver *Teet.* 160c-161e, passagem na qual Platão faz alusão ao fato de que a percepção deve ser falseável para que seja possível a dialética.

<sup>137</sup> Sócrates passa do sensismo ao relativismo, combatendo a ambos como se fossem um só gênero. Compara, por exemplo, o quente e o frio com o belo e o justo em um mesmo campo de refutação, ver *Teet.* 157d.

<sup>138</sup> Cf. *Sofista* 261b: a falsidade existe relativamente à opinião e ao discurso.

nome, uma filiação e uma identidade.

M. Dixsaut caracteriza a maiêutica como um “método purgativo”, cujo movimento vai do múltiplo ao um, e das ciências à ciência. Quando Sócrates pergunta o que é a ciência, ele não se refere a uma ciência constituída, ele interroga, de fato, qual seria este estado, esta afecção da alma, que nomeamos saber. Para a autora, a maiêutica não é apenas um preâmbulo à dialética, é a arte de praticar o *dialégesthai*, cujo efeito sobre a alma é evidenciar os instrumentos que permitem a ela produzir ciência. O que o método socrático evidencia é que o sujeito do conhecimento é a alma; “a maiêutica é sobretudo a pesquisa de um saber que a alma possa interiorizar, não de uma multiplicidade de saberes que a razão possa desdobrar”.<sup>139</sup>

Assim como o médico, ao administrar seus remédios, substitui os sintomas da doença pelos da saúde, o *sophós* saberá, pelo discurso, substituir uma aparência sem valor e sem utilidade por outra melhor e proveitosa (*Teet.* 167a-b). “Parir” *epistémē* é suspeitar da *aísthēsis* e suspender a *dóxa*, pois nem todas as opiniões são verdadeiras, ainda que seja difícil identificar tal falsidade se levamos em conta somente o momento presente no qual a experiência perceptiva se dá. O exemplo que Platão utiliza é a legislação, que define o que é justo para a cidade considerando um dado contexto, mas pode vir a se enganar no futuro e aquela deliberação deixar de ser útil (*Teet.* 179a).

Não podemos deixar de sublinhar no *Teeteto* a sutil crítica platônica à democracia – crítica esta mais explicitamente declarada na *República*<sup>140</sup> – pois a verdade sobre as questões ético-políticas não poderia pertencer à opinião da maioria, simplesmente porque opinião, ainda que seja consensual, não é critério de verdade. A opinião do leigo, para Sócrates, não tem a mesma eficácia que a do especialista; além disso, a igualdade de opinião não é critério de justiça. Para ele, é preciso que Protágoras concorde que uns podem ser mais sábios que outros, e que o próprio Protágoras tenha uma opinião melhor sobre qual argumento utilizar em um tribunal (*Teet.* 178e). Sobretudo o critério pragmático, atribuído ao sofista, é alvo da crítica de Sócrates. Não se deve confundir o que é bom com o consensual, vantajoso ou útil, ainda que as leis sejam promulgadas por sua aplicabilidade e conveniência à cidade (*Teet.* 177d-178a).<sup>141</sup>

A imediatez da percepção e da opinião não se sustenta no tempo, pois essas não têm autonomia em relação às contingências e às circunstâncias que as originam. Contudo a alma possui autonomia para investigar a essência (*ousía*), calculando em si mesma o passado e o presente, em comparação com o futuro. É mais precisamente a relação entre as coisas, tais como semelhança e diferença, o belo e o feio, o bem e o mal, que a alma investiga por si própria (*Teet.* 186a-b). Se

---

<sup>139</sup> DIXSAUT, 2001, p.144-145.

<sup>140</sup> Na alma do jovem democrático, diz Sócrates, os apetites imperam; “por encontrar-se vazia de conhecimentos (*mathemáton*), de belas ocupações (*epitedeumáton kalôn*) e de discursos verdadeiros (*lógon alethôn*) que são os melhores sentinelas e guardiões dos pensamentos dos homens a quem os deuses amam” (*Rep.* VIII 560b).

<sup>141</sup> Cf. *Crítion* 48a: “em matéria de justiça, devemos seguir não *os muitos*, mas *o homem que sabe*”. E ainda *Láques* 184e: “se quisermos tomar decisões com acerto, é pelo critério do conhecimento que devemos tomá-las, e não pelo critério do maior número”.

conhecer é sempre aproximar-se do ser, é pela diferença que essa aproximação pode se realizar, ou seja, é a separação que permite reunir e combinar. O pensamento dialético, para Platão, é sobretudo esse jogo de relações entre identidade e alteridade.<sup>142</sup> Tal atividade intelectual está profundamente enraizada na *psykhé*.

Há um poder (*dýnamis*) de síntese na *psykhé* que não nos deixa à mercê da multiplicidade caótica e do fluxo incessante. É a emergência do estudo da alma que emoldura a investigação sobre a natureza da *epistéme*. Além disso, o exame dialético, por meio de uma série de operações racionais, nos transpõe do âmbito da subjetividade relativa da opinião à intersubjetividade crítica do diálogo, nos aproximando da estabilidade inteligível do saber. Dito de outro modo, a epistemologia platônica se abre para o domínio relacional, dialógico e ético das trocas humanas, o que nos leva a situar a técnica da maiêutica no solo político.

A famosa digressão do filósofo no *Teeteto* (172c-177c) é uma passagem importante para introduzir esse tema da liberdade de pensamento do filósofo, o qual não se limita às circunstâncias da cidade e pode pensar sobre as coisas em si mesmas a ponto de ser um *átopos*, literalmente um sujeito deslocado.<sup>143</sup> A seguir, Platão introduz o tema da capacidade de investigação autônoma da alma, o que lhe concede mais intimidade com a essência inteligível. Todo o trabalho da maiêutica com o jovem Teeteto tem por objetivo chegar a este ponto do diálogo, a autonomia da alma, conforme o próprio Sócrates confessa:

S- E além da beleza com que falaste, fizeste-me o favor de poupare uma longa discussão, se é isso que achas, que a alma investiga umas coisas através de si própria e as outras através das potências do corpo, é o que me parece também e é o que eu gostaria que fosse a sua opinião (*Teet.* 185e).<sup>144</sup>

A liberdade do pensamento do filósofo é o argumento que antecede a conclusão da primeira parte do diálogo, cujo desfecho introduz a temática da *psykhé*, especialmente a prerrogativa que ela possui de autonomia reflexiva. Há nisso uma intenção ou seria mera divagação inserir o perfil do filósofo em plena discussão sobre a *aísthesis*?

Ao que nos parece, Platão não utiliza nenhum argumento sem um propósito, muitas vezes implícito, ambíguo ou até mesmo irônico. Sua intenção é conduzir o jovem Teeteto até a evidência da necessidade de uma potência que analisa os fenômenos, sem estar condicionada ou determinada absolutamente por esses, ou seja, a própria alma. A maiêutica é a contraparte da ironia socrática, é a

<sup>142</sup> Cf. *Sofista* 254c-256d: ser e não-ser, identidade e diferença perpassam o pensar, ao atravessarem todas as ideias.

<sup>143</sup> G. Almeida Jr. trata do tema da *atopía* em sua dissertação, relacionando-a basicamente ao não-lugar do filósofo na cidade como causa de estranheza, contradição e deslocamento. ALMEIDA JR., 2012.

<sup>144</sup> πρὸς δὲ τῷ καλῷ εὖ ἐποίησάς με μάλα συχνοῦ λόγου ἀπαλλάξας, εἰ φαίνεται σοι τὰ μὲν αὐτῇ δι' αὐτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων. τοῦτο γὰρ ἦν ὃ καὶ αὐτῷ μοι ἐδόκει, ἐβουλόμην δὲ καὶ σοι δόξαι.

arte da sua *epagogé*,<sup>145</sup> que conduz o interlocutor ao raciocínio por uma série de analogias, até alcançar um saber que transponha o percebido, a opinião e o circunstancial. O objetivo de Sócrates no *Teeteto* não é apenas purificar o jovem de suas meras opiniões, mas sobretudo iniciá-lo na dialética, e para tal ele se vale tanto da eficácia retórica quanto da evidência lógica.

O parto não se dá sem um extenso processo de depuração intelectual, que suspende a certeza sensível e a suposta estabilidade da opinião a cada nova contração que o argumento socrático provoca. Cabe ressaltar que o método maiêutico é, entre outras coisas, uma prática persuasiva orientada pelo debate franco, já que com truculência e falsidade nada se gera de produtivo. Para aqueles que estão prenhes de desejo de saber, mas confiam demais em sua esperteza, sejam eles advertidos, pois o Dr. Sócrates já chega apresentando, logo de saída, o seu bisturi!

## **2. *Aísthesis*, *epistéme* e *psykhé* : A unidade da percepção na alma**

O entrelaçamento entre antropologia e epistemologia é fundamental para compreendermos os temas fundamentais da obra platônica; particularmente, salientamos no *Teeteto* os conceitos-chave *aísthesis*, *epistéme* e *psykhé*, tendo como fio condutor o papel da dialética como a própria estrutura do pensar em Platão.

Contra a tendência tradicional de interpretação dualista do texto de Platão, pretendemos demonstrar como o próprio estudo da *aísthesis* no *Teeteto*, ainda que por uma via crítica, revela uma função de mediação entre *psykhé* e *sôma*. Há uma enorme polêmica quanto a saber se a alma em Platão é transcendente ou imanente em relação ao corpo. Não pretendemos aqui entrar no mérito dessa questão, que envolveria especificar o contexto de cada diálogo no qual o tema surge. Essa suposta transcendência não é, entretanto, negação do corpo, pois o corpo enquanto tal é apenas o corpo;<sup>146</sup> trata-se, sobretudo da afirmação da soberania da alma. Considerando-se, segundo o raciocínio dialético, que afirmar isto não é necessariamente suprimir aquilo, podemos concluir o argumento afirmando que é a alma que percebe mas, ao menos no tocante à percepção, ela não pode prescindir do corpo.

O *Teeteto* começa com a pergunta: *ti estín epistéme?* Mas, de fato, se quisermos seguir o argumento do próprio texto, deveríamos nos perguntar primeiramente: *ti estín aísthesis?* O tema da percepção é importante, além disso, porque desvela a base de equivocidade que incita à pesquisa científica. A percepção é ambígua e até mesmo enigmática; mesmo contemporaneamente a pesquisa

---

<sup>145</sup> O termo frequentemente é utilizado no sentido de “indução”, contudo consideramos um sentido mais amplo de analogia que conduz a diversos raciocínios, não somente aqueles do tipo indutivo. Ver: LIDDELL & SCOTT, consultado em 20/03/2013.

<sup>146</sup> Cf. *Lísis* 217a: “o corpo, como corpo, não é bom nem mau”.

epistemológica ainda se ocupa com a maior parte das indagações tratadas no *Teeteto*.

A reflexão (*phrónesis*) deve ultrapassar a percepção (*aísthesis*), avançando na pesquisa por meio da indagação. Mas o que move os olhos da alma nessa direção? Veremos que a busca do que está além da percepção será, de certo modo, impulsionada pela própria capacidade da percepção de provocar o estranhamento, o espanto. Há algo de bizarro no fenômeno da percepção, que a torna objeto de pesquisas inconclusas e um dos grandes enigmas da investigação epistemológica; muitas teorias controversas se debatem até hoje em torno de questões que já estão referidas no *Teeteto* como problemas fundamentais acerca do conhecimento.<sup>147</sup>

Se a filosofia começa com o assombro (*thaumázein*), em parte, essa condição psíquica é consequência da *aísthesis*, como nos diz G. Santos: “a alma se espanta com a contradição dos sentidos e, estimulada por esse sentimento aporético, se põe na busca de um discurso que dissolva e, assim, justifique a contradição; por isso, os sensíveis são a porta de entrada ao pensamento filosófico”.<sup>148</sup>

Evidenciamos, mais precisamente, que o exame da percepção no *Teeteto* inicia-se não só em função da sua insuficiência, mas também de sua equivocidade; desse modo a dedicação de Platão ao tema que ele quer confrontar é elucidativa da importância desse mesmo tema para o seu raciocínio dialético.<sup>149</sup> É necessária a possibilidade do engano para que haja conhecimento, a perplexidade provoca a investigação. A busca pela estabilidade da *epistémē* não nos livra da ambiguidade e instabilidade da *aísthesis*; nosso olhar se dá sempre em perspectiva e a percepção se nos apresenta em uma atmosfera de inconsistência. A percepção é sempre relativa a algo ou alguém (*prós ti*); se a percepção não fosse de algo não seria percepção. O percipiente está, de certo modo, presente naquilo que percebe apenas em parte, pois está restrito a um campo limitado pelo objeto percebido, uma dada perspectiva, um foco do olhar. Sócrates reiteradamente enfatiza toda a precariedade do sensível para alcançar a *epistémē*. A percepção é sempre parcial e condicionada ao campo no qual ela se dá; conseqüentemente, a verdade produzida com base nas percepções é sempre uma verdade relativa. A percepção em si não é o problema, pois por meio dela conhecemos a natureza dos particulares; os equívocos surgem quando ela se torna a referência reguladora da cognição. Platão, por meio de Sócrates, coloca sob suspeita a percepção no *Teeteto*, mas não a ponto de refutar totalmente sua importância no processo cognitivo; o que ele põe em questão quanto ao conhecimento é, a nosso ver, o critério de verdade.

---

<sup>147</sup> Merleau-Ponty, por exemplo, dedicou-se diligentemente a descrever o fenômeno da percepção e ainda assim nos alerta em *L'oeil et l'esprit* acerca dela, retomando Cézanne: “o que tento traduzir-lhes é mais misterioso, penetra nas próprias raízes do ser, na fonte impalpável das sensações”. MERLEAU-PONTY, 1986, p.1.

<sup>148</sup> SANTOS, 2010, p.66.

<sup>149</sup> O argumento de Sócrates na *República*, semelhantemente, é o de que o aspecto errante da percepção suscita a busca pela ciência: S- “Os objetos que não convidam a inteligência à reflexão são todos aqueles que não conduzem simultaneamente a sensações contrárias; os que conduzem, coloco-os entre os que convidam à reflexão, sempre que a sensação, quer venha de perto, quer de longe, não põe em evidência se trata-se de um dado ou de seu contrário” (*Rep.* VII 523b-c).

Sabemos que a teoria de Protágoras, que, aparentemente, pode nos parecer precária já que faz equivaler de modo imediato conhecimento e percepção, chegou até nós principalmente pelo viés da crítica de Platão; portanto não temos acesso à integralidade da sua premissa. Ao citá-lo no *Teeteto* (151e-152a), Sócrates critica o *homo mensura*, enfatizando que, para Protágoras, ser e aparecer são a mesma coisa. A consequência mais radical do homem medida, que a epistemologia platônica obviamente quer recusar, é a de que “aquilo que aparece é verdadeiro”. É precisamente a questão da verdade que divide Protágoras e Platão, sendo que este último quer direcionar o olhar da alma – por meio do exercício dialético – àquilo que é verdadeiro, o *em si* para além de toda imagem, representação, discurso, opinião e juízo.<sup>150</sup> As coisas podem ser pensadas tais como são, ou pelo modo que aparecem, e a inteligência é precisamente o que permite apreender as coisas mesmas, sem confundi-las com as aparências.<sup>151</sup>

Considerando-se, contudo, que grande parte do *Teeteto*, cerca de dois terços, é dedicada à discussão da tese protagórica, somos levados a, no mínimo, suspeitar de que há sim uma relevância do tema em questão para a elaboração da teoria do conhecimento em Platão. Para melhor combater a tese, Platão a defende, ao fazer Sócrates expor as posições de Protágoras na primeira pessoa. É uma estratégia retórica muito singular, uma crítica refinada e não isenta de ironia, no melhor estilo socrático: ofertar ao adversário o direito à palavra para, a seguir, confrontá-lo em suas próprias contradições. O argumento que Platão toma de Protágoras e defende ao criticar, numa estratégia complexa nem sempre facilmente apreendida no diálogo, parece ser o de que, quanto à percepção, temos sempre dois polos a considerar simultaneamente, um é o agente, o outro, o paciente, e nada é em si mesmo e por si uma unidade. A dificuldade na interlocução com Protágoras e Heráclito, e também com seus interlocutores todos, diga-se de passagem, é que não sabemos exatamente o que Platão está absorvendo e o que está recusando nas teorias que o precederam; a crítica parece ora legitimar, ora desmontar o argumento do antagonista.<sup>152</sup>

A. Flaksman nos aponta muito apropriadamente que Platão não está fazendo história da filosofia de modo sistemático, como nos é exigido contemporaneamente; sua fala é permeada por muitos pensadores, nem sempre citados. Segundo a autora, “essa ausência de uma história da filosofia na filosofia de Platão parece se relacionar também com a concepção platônica do pensamento como diálogo. Isso significa que para ele não haveria pensamentos passados ou ultrapassados: cada um mereceria ser examinado agora, nesse presente que é o do diálogo. Seus encontros com outros pensadores seriam então precisamente encontros, e engendrariam um exame filosófico e não uma exposição histórica. Nesse sentido, o que Platão vê nos discursos dos que o

---

<sup>150</sup> Sobre essa relação entre Platão e Protágoras, ver também: CASERTANO, 2012, p.119-142.

<sup>151</sup> Segundo Kahn, a concepção platônica de ser se define, entre outras coisas, pela oposição entre ser (*eînai*) e parecer (*phainetai*). KANH, 1997, p. 118.

<sup>152</sup> A presença da teoria do fluxo contínuo de Heráclito aparece no *Teet.* em 52e, 160d, 179d e 179e.



precederam são, não doutrinas antigas, e sim questões e soluções que devem ser retomadas e postas à prova”.<sup>153</sup> O *Teeteto*, particularmente, é muito elucidativo dessa interlocução, uma aplicação prática do método que ele propõe, a dialética.

A herança heraclítica de Platão está patente na análise do tema da percepção; o percipiente, devido a sua condição de encarnado, não realiza sozinho a aventura de perceber; ao contrário, isso pressupõe uma comunhão com o objeto. Dito de outro modo, o sujeito percipiente nasce num contexto relacional, se nada é em si mesmo, só nos resta ser um para o outro (*Teet.* 160b). A percepção, se tomada como objeto do conhecimento, nos coloca no cruzamento onde se encontram dois polos: o percebido e o percipiente. Esse é exatamente o ponto que se deve destacar, pois a contemporaneidade dessa discussão nos leva a considerar que a posição protagórica está longe de ser ingênua, ao contrário, é bastante pertinente no contexto atual da filosofia da ciência.<sup>154</sup> A percepção implica diretamente o corpo, não um corpo biológico simplesmente, mas sim um corpo de relações, investido de significações psíquicas, de gestos, afetos e linguagem, um corpo voltado para o outro e imerso na cultura, afinal não existe subjetividade sem alteridade.

Sócrates deixa claro no *Teeteto* que o sujeito da percepção é a alma e não o corpo. Mas, se a alma é o agente da percepção, ela não poderia realizá-la sem o recurso do corpo; ao que nos parece, ele se refere, neste contexto, ao caráter imanente da *psykhé*. Portanto, o agente da percepção só pode ser a alma encarnada e uma leitura mais atenta e menos ortodoxa do diálogo *Teeteto* revela o quão importante é considerar a corporeidade da percepção na pesquisa sobre o conhecimento. M. Dixsaut nos diz que “a sensação representa o momento de união, até mesmo o único momento de união da alma e do corpo, já que, desde que há a memória, já há separação”.<sup>155</sup> A alma é para Sócrates, assim como para os pré-socráticos, o que torna os corpos vivos e, ao mesmo tempo, sensíveis; ou seja, o ser vivo não pode ser vivo a menos que seja composto de uma mistura de sensação e alma, em constante movimento de interação. Portanto a sensação é função da alma pré-reflexiva, citando novamente a autora: “sentir não é nem saber, nem estar consciente do que se sente, mas sentir, por sua alma, o que se sente graças a seu corpo”.<sup>156</sup>

O que se deve ressaltar no texto de Platão, a nosso ver, não é a negação do corpo, mas a primazia do caráter organizador e mediador do *lógos*.<sup>157</sup> O autor enfatiza que é preciso não estacionar na *dóxa*, não se deixar convencer pela imediatez da percepção, a qual, sozinha, sem o auxílio do *lógos*, produz somente opinião, e não ciência. Contudo, para ir além da percepção deve-

---

<sup>153</sup> FLAKSMAN, 2009, p. 18-19.

<sup>154</sup> Merleau-Ponty, por exemplo, nos diz que “o sujeito da sensação não é nem um pensador que nota uma qualidade, nem um meio inerte que seria afetado ou modificado por ela; é uma potência que co-nasce em um certo meio de existência, ou se sincroniza com ele”. MERLEAU-PONTY, 2011, p. 285.

<sup>155</sup> DIXSAUT, 2013, p.43.

<sup>156</sup> DIXSAUT, 2013, p.44.

<sup>157</sup> A passagem 202b do *Teeteto* nos esclarece: “o entrelaçamento (*symplokén*) dos nomes constitui a natureza do *lógos*”. Tal entrelaçamento inclui, no contexto do diálogo, uma lógica que se pode demonstrar por argumentos racionais e não uma mera associação aleatória de nomes.

se incorporá-la; não por acaso, o texto de Platão sobre o conhecimento se dedica, logo de início, ao tema percepção. Implícito está na sua argumentação o fato de que o raciocinar nasce da própria equivocidade da percepção. O fenômeno da percepção nos leva a identificar uma mediação entre *sôma* e *psykhé* que não se pode desconsiderar. Sem mediação não há dialética, e sem dialética não há filosofia, ao menos na perspectiva platônica.

A percepção não apenas incita o conhecimento, como também revela que há algo de inapreensível naquilo que pode ser nomeado e que só pode ser alcançado por meio da percepção; dito de outro modo, ela aponta para os limites da razão. Sócrates vai afirmar que a associação dos nomes é a essência do discurso racional (*Teet.* 202b). Contudo, os elementos primordiais, eles mesmos, não são objetos do conhecimento, mas são perceptíveis (*aisthéta*).<sup>158</sup> Tais elementos (*stoikheía*) são em si mesmos inexprimíveis (*áloga*) e incognoscíveis (*agnósta*), e só podem, portanto, ser nomeados. O exemplo utilizado por Sócrates é o da letra, que em si é incognoscível, enquanto a sílaba é cognoscível: as sílabas não são as letras, mas um conceito singular produzido por elas; a sílaba é uma forma (*idéa*) indivisível (*Teet.* 203e-205c). O curioso é que Platão aponta reiteradamente para a precariedade da percepção e para a importância da reflexão, mas essa passagem acerca da nomeação parece admitir algo que a Fenomenologia posteriormente vai enfatizar: há um nível de acesso elementar que só a percepção alcança, ou seja, há algo que conhecemos por meio dos sensíveis, de modo pré-reflexivo.<sup>159</sup>

Algo dos elementos primordiais não pode ser expresso pelo discurso racional. Neste ponto, vemos em Platão uma postura não racionalista, e quase cética com relação à possibilidade de se alcançar a plena ciência das coisas em si mesmas. Segundo A. Borges, “a chamada *teoria do sonho* exprime um problema que despertou o interesse de Platão: a viabilidade de uma diferença lógica entre itens que podem ser conhecidos e itens cuja natureza intrínseca não permite um conhecimento em sentido estrito”.<sup>160</sup> A passagem do sonho de Sócrates (*Teet.* 201d-e) revela um problema filosófico que perdura por séculos: os limites do discurso racional.

O sonho relata que os elementos em si mesmos, embora não possam ser conhecidos, podem ser percebidos e nomeados; ou seja, podemos perceber os elementos, mas para se ter acesso cognitivo temos que lidar com conexões. Há, portanto, duas atividades que a alma pode desempenhar com relação aos elementos: nomear e perceber, logo eles não são totalmente impenetráveis pela inteligência. Esse ponto é importante, pois é algo que a filosofia contemporânea enfatiza com relação à análise lógica da linguagem: nomear uma coisa não é suficiente para dar uma

---

<sup>158</sup> Elementos primordiais participam da composição de algo mas não podem ser, eles mesmos, decompostos.

<sup>159</sup> “A função essencial da percepção é fundar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados. Se nós nos atemos aos fenômenos, a unidade da coisa na percepção não é construída por associação, mas, condição da associação, ela precede os contornos que a verificam e a determinam, ela se precede a si mesma.” MERLEAU-PONTY, 2011, p.40.

<sup>160</sup> BORGES, 2010, p.19.

definição sobre o que é tal coisa, muito menos para estabelecer relações entre suas propriedades.<sup>161</sup>

Posteriormente Sócrates vai refutar essa teoria, e afirmar justamente o contrário, ou seja, que os elementos são até mesmo mais claramente conhecidos que os compostos (*Teet.* 206b), contudo, consideramos que o *Teeteto* é um diálogo bem mais interessante pelos problemas que coloca que, propriamente, pelas respostas que sugere, mesmo porque ele desemboca em um final aporético. No diálogo *Sofista* esta questão da insuficiência do nome é retomada, diz o estrangeiro de Eléia a Sócrates: “quando dizemos leão, cervo, cavalo, tantos nomes que poderíamos citar com relação àqueles que fazem as ações, mesmo numa certa sucessão, isso ainda não constitui um discurso” (*Sofista* 262b). Nomear não é suficiente para produzir conhecimento acerca de algo, é preciso haver minimamente a associação entre verbos e nomes para se constituir um discurso (262c).

Apesar de não nos conceder uma resposta definitiva para a questão fundamental do *Teeteto*, a saber, se a percepção nos confere ciência; Sócrates dá uma indicação clara de que o conhecimento é algo diverso das sensações e que a presença do *lógos* é condição necessária para a *epistême*.<sup>162</sup> Citando novamente A. Borges, acerca das passagens 184b-186e, “tudo o que se requer é a tese de que para se pensar, articular ou expressar propriedades é necessário um trabalho intelectual da alma e a sensação não é capaz de fazê-lo”.<sup>163</sup> Aparentemente, o saber não está nas sensações (*pathêmasin*), mas no raciocinar (*syllogismôî*) sobre elas (*Teet.* 186d). A percepção, contudo, em nenhum momento da obra de Platão é ignorada; aliás, ele se vale de metáforas visuais como recurso linguístico sempre que se refere à *epistême*; consideramos que ver é uma metáfora do saber na filosofia clássica. O verbo *theoréo*, assim como o substantivo *theoría* englobam na língua grega o ver (*horáo*) em muitos sentidos, como entendimento, investigação, observação etc; além disso, *theáomai* é um verbo que implica o ver em sentido menos empírico, algo como ver com os olhos da mente, captar o inteligível, o qual, com ironia, é precisamente o invisível.<sup>164</sup>

O diálogo *Teeteto* nos oferece uma lógica argumentativa, ainda que não seja simplesmente uma sequência linear: o indivíduo percebe (152c), experimenta sensações (154a-b), questiona-se (154e), fica perplexo (*thaumázein*) (155d), dialoga, elaborando argumentos e contra-argumentos, busca o consenso (170a) e, finalmente, constrói conhecimento, ao abandonar a suposição de saber

---

<sup>161</sup> Há uma distinção importante na lógica moderna desde Frege: nomear algo e exprimir predicados acerca das propriedades ou relações são atividades logicamente distintas. FREGE, 1951, p. 168-180.

<sup>162</sup> Cf. *Mênon* 98a: conhecimento é crença verdadeira encadeada pelo cálculo da causa (*aitia logismós*).

<sup>163</sup> BORGES, 2010, p.43.

<sup>164</sup> Filologicamente há, na própria língua grega, uma íntima relação entre ver e saber a ser explorada filosoficamente. O verbo *horáo* (ver) se apresenta como perfeito do indicativo com sentido de presente, como *oída*. No caso do perfeito, trata-se da consequência presente de uma ação passada; assim, o significado de *oída*, seria algo como “ter visto”. *Oída*, por sua vez, é o perfeito com sentido de presente do verbo *eído* (ver, conhecer); assim conhecer, no sentido clássico, é também *ter visto*. Ver e saber são intimamente interligados, não apenas no diálogo *Teeteto*, mas ao longo de toda a obra platônica. Ver LIDDELL-SCOTT-JONES, <http://www.perseus.tufts.edu>. Consultado em 22 de outubro 2012.

(210 b-c). Essa sequência lógica que vai da *aísthēsis* à *diánoia*<sup>165</sup> é perpassada por um trabalho que se dá no âmbito da *psykhé*, com vistas a um horizonte de verdade que jamais se restringe a um conteúdo específico, mas que antes se caracteriza por uma disposição da alma de se manter em diálogo.<sup>166</sup>

Todos os movimentos da alma, das percepções ao raciocínios, estão envolvidos no ato da apreensão cognitiva. Sócrates até mesmo admite que é aí que ele quer chegar, ao fazer uma longa digressão sobre a percepção na primeira parte do diálogo. A passagem é longa, mas consideramos importante ressaltar:

S. – (...) Toma então atenção à resposta mais adequada: os olhos são aquilo *com que* vemos ou *por meio de que* vemos, e os ouvidos são aquilo *com que* ouvimos ou *por meio de que* ouvimos?

Teet. – Por meio de que nos apercebemos de cada coisa, mais do que com eles, é o que me parece, Sócrates.

S. – Seria bem terrível, meu rapaz, se as diversas percepções estivessem instaladas em nós, como em cavalos de madeira, sem que tudo isso não convergisse para uma forma única, quer se lhe chame alma, quer como haja de se chamar, pela qual, por meio dos sentidos, que são como instrumentos, experimentamos as percepções de tudo o que apercebemos.

Teet. – Mas eu penso que esta explicação é melhor que a outra.

S. – *É por isso que te levo a fazer estas distinções*, se é por algo que é o mesmo, que nos é próprio, que, através dos olhos, entramos em contato com o branco e o preto; e, através de outros, com coisas diferentes? E, se te perguntassem, poderias atribuir tudo ao corpo? (*Teet.* 184c-e)<sup>167</sup>

Este é o *télos* que justifica todo o esforço de Platão ao confrontar Protágoras no diálogo *Teeteto*; tal finalidade é justamente introduzir a importância do tema da alma como o agente da percepção, já que o corpo sozinho nada percebe. Por meio do corpo, tendo o corpo como instrumento, a alma percebe. Araújo Jr. nos recorda que “na antropologia platônica não é possível imputar ao corpo a responsabilidade pelas ações humanas, o corpo não age por si só, pois se fosse o caso o resultado da ação não seria sequer compreensível, no sentido de que não haveria inteligibilidade, seria uma espécie de puro movimento sem qualquer finalidade. O corpo de Sócrates não estaria ali na prisão, naquele momento, se sua inteligência tivesse outra concepção do que é

<sup>165</sup> O substantivo *diánoia*, associado ao verbo *dianóeisthai*, designa quer o “órgão” no qual se localiza o pensamento, “a mente”, quer a atividade “pensamento”, atribuída à alma. Ver: nota 178, SANTOS, 2005, p.130.

<sup>166</sup> A verdade em Platão deve ser pensada em sua dimensão axiológica, e não simplesmente como a posse de um determinado conteúdo. A respeito desse tema ver: MARQUES, 2012, p. 240-245.

<sup>167</sup> (...) σκόπει γάρ: ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθότερα, ᾧ ὀρώμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι’ οὗ ὀρώμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὅσα, ἢ δι’ οὗ ἀκούομεν;

**Θεαίτητος** δι’ ὧν ἕκαστα αἰσθανόμεθα, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, μᾶλλον ἢ οἷς.

**Σωκράτης** δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαὶ τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρειοῖς ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ἢ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

**Θεαίτητος** ἀλλὰ μοι δοκεῖ οὕτω μᾶλλον ἢ ἐκείνως.

**Σωκράτης** τοῦδὲ τοι ἔνεκα αὐτά σοι διακριβοῦμαι, εἴ τι νι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ διὰ μὲν ὀφθαλμῶν ἐφικνούμεθα λευκῶν τε καὶ μελάνων, διὰ δὲ τῶν ἄλλων ἐτέρων αὐ τινῶν: καὶ ἔξεις ἐρωτώμενος πάντα τὰ τοιαῦτα εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν;

melhor, se tivesse preferido fugir a enfrentar a punição que lhe foi decretada. É a alma que, através de sua inteligência, anima o corpo e lhe impõe o que julga melhor”.<sup>168</sup>

Fica claro na argumentação do diálogo que tanto a percepção quanto o pensamento são atividades psíquicas, sendo a primeira mais dependente da condição corpórea, enquanto a segunda pressupõe maior autonomia da alma. As três tentativas de resposta de Teeteto à questão de Sócrates sobre o que é o conhecimento incluem modos específicos de relação entre a alma e um objeto: a percepção, a opinião verdadeira e a opinião verdadeira acompanhada do *lógos* são três atividades da alma.<sup>169</sup>

Segundo G. Santos, “a *psykhé*, no *Teeteto*, é apontada enquanto princípio humano que agrega diferentes percepções em um horizonte sensorial, sendo ela o instrumento por meio do qual algo é percebido. Ela significa as conexões entre as forças (156a-b) construtoras do elemento sensível percebido. Nesses termos, perceber é ter o par *sôma* e *psykhé* em comunhão, em relação, ressaltando que, no ambiente que tem o movimento como causa, não há percepção se não houver algo que ordene em significados o conteúdo resultante de um afeto sensorial; também não haveria um puro ‘psíquico’ desconectado do movimento corpóreo que permite perceber e fornecer o conteúdo para que o percebido seja expresso pelo *lógos*”.<sup>170</sup>

Assim como percipiente e percebido são indissociáveis no ato da percepção, alma e corpo igualmente se encontram imbricados no fenômeno perceptível. Ressaltamos que o termo *dýnamis* por si só demarca essa condição de “movimento como causa”, que a autora aponta. Processos, relações, significações e modalizações da *psykhé* estão implicados no ato de perceber. A percepção talvez seja o melhor fenômeno no qual se pode constatar que a alma e o corpo estão ligados numa unidade indissociável.<sup>171</sup>

### 3. O sinete na alma: metáfora do bloco de cera

Os afetos, as doenças, a sonolência e várias outras interferências psíquicas são referidas no *Teeteto* como fatores intervenientes na clareza da percepção e, conseqüentemente, na justeza do raciocínio. A condição anímica afeta o pensamento tanto quanto a condição física. Ao doente, seu alimento parece e é amargo, e é o contrário àquele que goza de saúde (*Teet.* 165c); *do mesmo modo*, se uma pessoa em função de uma má condição psíquica tem pensamentos compatíveis com essa condição, graças à mudança para uma boa condição psíquica, pode ter, correspondentemente, bons pensamentos (*Teet.* 167a-b). Processos, estados, afecções e movimentos da alma estão implicados

<sup>168</sup> ARAÚJO JR., 2009, p. 97.

<sup>169</sup> DIXSAUT, 2003, p.85.

<sup>170</sup> SANTOS, 2010, p.71.

<sup>171</sup> Cf. *Filebo* 34 a: “pode, com muita propriedade, chamar de percepção a conexão da alma e do corpo num único estado afetivo comum e num único movimento”.

no ato de perceber, tudo isso em íntima relação com o corpo. Além disso, o afetivo exerce forte influência sobre o que vai impregnar mais fortemente a memória, a qual é o fundamento daquilo que é apreendido.

A metáfora do bloco de cera (*Teet.* 191c-196c) é proposta para revelar essa idiosincrasia da percepção, que pode provocar memórias imprecisas, e conseqüentemente, falsas conclusões. Os juízos falsos têm origem numa discrepância entre a percepção e o pensamento. A percepção é como um sinete que imprime na cera da memória uma marca; se a cera for dura e seca, a marca será superficial e rapidamente desaparecerá; se for mole e aquosa, a marca será borrada e distorcida.

A memória é um processo interior à alma, mas ela relaciona impressões e marcas que só podem vir da relação com objetos percebidos, por meio do corpo. Tais objetos externos devem ser *em si*, pois do contrário o conhecimento seria uma atividade meramente subjetiva. O que a metáfora do bloco de cera nos esclarece na teoria platônica é a interconexão sujeito-objeto, numa relação que pressupõe coerência racional. É graças à memória que a alma pode se separar do corpo, e experimentar um prazer em si mesma; contudo a fixação de um conteúdo determinado só foi possível com o concurso da percepção sensível, logo, com o corpo.

O enigma da memória, enquanto imagem presente de algo ausente, é elucidativo da condição de dupla participação da alma em relação à ciência; por um lado, ela captura a imagem por meio da *aísthesis* e, por outro, a transforma em representação por meio da *dóxa*, a fim de conduzir a um raciocínio, rumo à *epistémē*. Não se trata de mera adequação do conteúdo psíquico ao objeto da percepção, mas da capacidade que a alma possui de relacionar as dimensões sensível e inteligível, produzindo opiniões, discursos e portanto, conhecimento.

Nunes Sobrinho nos diz em seu artigo sobre a epistemologia de Platão que “o chamado *argumento da reminiscência*<sup>172</sup> trata do modo como o conhecimento é adquirido e demonstra que o conhecimento começa com a percepção, mas só se estabelece na concepção e na inteligência. Para que haja uma reminiscência é preciso estabelecer duas condições que são, simultaneamente, condições para a primazia dos princípios de inteligibilidade em relação às sensações: a relação de anterioridade e posterioridade temporais – um saber adquirido em um momento anterior é necessário para que algo seja lembrado; e a passagem da percepção sensível para a concepção”.<sup>173</sup> Portanto, segundo o autor, por um lado, nossa memória requer a relação temporal, pois reconhecemos a todo momento algo do passado no presente; por outro lado, ela requer também a percepção sensível, a qual, em vez de obstáculo ao conhecimento, é condição necessária, assim como a vida corporal é condição necessária para o aprendizado e para a reminiscência.

A memória é, sobretudo, conservação da percepção sensível; mas não deixa de ser também,

---

<sup>172</sup> Cf. *Ménon* 82b- 85d.

<sup>173</sup> NUNES SOBRINHO, 2007, p. 96.

como nos recorda M. Dixsaut, a primeira forma de uma relativa independência da alma, já que “a capacidade da alma humana de conservar e de se recordar, portanto de ultrapassar o presente, é a prova de sua independência com relação ao corpo”.<sup>174</sup> A autora distingue três funções mnêmicas destacadas por Platão, a de conservação da sensação, a de reconhecimento cognitivo e a de reminiscência (*anamnêsis*), sendo esta última mais independente com relação ao corpo. Contudo, tal independência não é absoluta já que a alma retoma a experiência sozinha e por ela mesma, mas tal experiência foi vivida com o concurso do corpo (*metà tou̐ sómatos*).<sup>175</sup> O *Teeteto* trata mais especificamente das duas primeiras funções mnêmicas, as quais são afetadas basicamente pela atenção e interesse do percipiente, por seus estados anímicos – como nos sugerem as passagens do *Teeteto* sobre a interferência dos fatores citados, tais como sono, doença, lassidão etc. – e também pela ação do tempo. A memória de uma impressão pode ressurgir por uma intenção voluntária ou por uma percepção atual que se liga à anterior, ativando-a.

E, se à memória cabe o papel fundamental de registrar na alma as inscrições captadas pela dimensão sensível e transformá-las em juízos, não podemos deixar de considerar o quanto somos afetados por nossas impressões e por tudo aquilo que nos persuade. Sócrates assinala que é uma característica do filósofo ter a função da memória íntegra e perspicaz; não por acaso ele dedica uma parte importante do seu estudo sobre a *epistême* a esse tema, por meio da metáfora do bloco de cera. A *República* também assegura que tal função é essencial para o futuro dialético, já que a alma filosófica é necessariamente dotada de memória (*Rep.* VI 486d). A memória permite uma conservação viva do diálogo na alma de seus interlocutores; frequentemente Sócrates pede ao interlocutor que recorde os momentos sucessivos da conversa, retomando do ponto que se desviou.

Teodoro aponta, no *Teeteto*, para a personalidade marcante do filósofo Sócrates, que não permite que alguém se sente ao seu lado sem ser forçado a discursar. Ele o compara a Anteu, gigante que forçava todos os passantes a lutar com ele, com o que pereciam. Compara ainda o seu método ao método de Ciron, assaltante de estrada e homem fortíssimo que atacava os viajantes na costa entre Corinto e Megara.<sup>176</sup> O próprio Sócrates admite que se deve conduzir seus interlocutores, porém não com violência, mas gentilmente, evitando uma postura hostil e combativa, e sentando-se ao lado deles numa disposição amável (*Teet.* 168b). Vemos aqui claramente identificada a postura psicagógica e persuasiva da filosofia socrática, que tem por meta a formação interior dos seus interlocutores.<sup>177</sup>

J. Gagnebin nos diz que os diálogos platônicos são um monumento à memória de seu mestre: “o impulso para filosofia em Platão – em particular para *escrever* diálogos filosóficos,

---

<sup>174</sup> DIXSAUT, 2013, p.54.

<sup>175</sup> Cf. *Filebo* 34b.

<sup>176</sup> *Teeteto* 169a-b.

<sup>177</sup> A força persuasiva da personalidade de Sócrates é inseparável de seus argumentos, ver: CUSHMAN, 2007, p. 5.

apesar de suas numerosas críticas à escrita – provém não só de uma “busca da verdade”, meio abstrata, mas também da necessidade, ligada a essa busca, de defender a memória, a honra, a glória, o *kléos* do herói/mestre morto, Sócrates. Nesse contexto, podemos também dizer que Platão assume, em relação ao mestre morto, a mesma função que cabia ao poeta (Homero) em relação aos heróis mortos: lembrar suas façanhas e suas palavras para que a posteridade não se esqueça dos seus nomes e de sua glória”.<sup>178</sup> Tenhamos em mente que Sócrates não escreveu nem uma só linha, e, ao se apoiar na oralidade, fazia da memória dos ouvintes seu principal registro. Talvez seja um recurso didático que Platão escolheu: ao encenar sua mestria em forma dialógica, Sócrates satura a alma dos seus interlocutores com a memória afetiva e efetiva de sua presença.

#### 4. A douta ignorância - abandono da suposição de saber

A filosofia platônica nos ensina que o saber é um horizonte de pesquisa, uma postura interna e externa de diálogo, uma afinidade que se tem com a verdade, e sobretudo, uma escolha diligente. O saber filosófico é a sabedoria que se pode alcançar nos limites humanos, já que, como nos diz Sócrates, sábio mesmo só se for um deus. Há uma busca contínua e não um acesso pleno e definitivo à verdade, pois, ainda que a realidade inteligível das formas seja visada pela dialética, se trata de um percurso e não de algo estanque. O saber filosófico se sabe não sabido, acima de tudo se reconhece amigo do saber e não detentor de todo saber, pois apenas a consciência da própria ignorância pode ser causa do desejo de aprender.<sup>179</sup>

A opinião, em contraste com o movimento incessante de pergunta e resposta que conduz ao saber, é um ponto de parada no raciocínio. Quando a alma chega a algo definido, seja devagar, seja subitamente, e lança-se sobre isso e afirma-o sem vacilar: é a isso que chamamos opinião (*Teet.* 190a). A proposta platônica é a de que a verdade da opinião só pode ser alcançada por meio da explicação, e assim mesmo de modo aproximativo. O saber acha-se potencialmente contido na explicação, mas essa não garante o seu alcance; é algo visado, um vislumbre, não uma posse. A capacidade de dar razão (*lógos*) é o próprio critério da ciência. O que é “em si” é objeto da ciência, e cabe a ela a tarefa de postular teorias que serão confirmadas, ou não; é preciso passar pelas sucessivas refutações e submeter-se ao raciocínio dialético.

Quando não se pode dar e receber uma explicação de uma coisa, não se tem conhecimento desta. Por isso mesmo conhecimento não é crença verdadeira, nem sequer crença verdadeira associada ao *lógos* (*aléthès dóxa metà lógou*) (*Teet.* 201c), ainda que seja nessa direção que a pesquisa vai apontar. Conhecimento implica crença desde que haja justificação racional; contudo,

---

<sup>178</sup> GAGNEBIN, 2006, p.196.

<sup>179</sup> Cf. *Fedro* 278d: “o termo sábio (*sophón*) convém somente ao deus; àquele que está sempre pronto para o diálogo, caberá o nome de amigo da sabedoria (*philósophon*)”.



crença não implica necessariamente conhecimento.<sup>180</sup>

Entre a opinião e o saber, Platão introduz o *lógos*, e ao fazê-lo nos reenvia ao campo das relações, do discurso, já que o *lógos* é condição para se nomear consensualmente. A crítica à retórica repousa sobre essa propensão a auto-justificação racional, que Platão confere ao *lógos*. Persuadir (*peíthein*) é produzir um enunciado que não pode dar razão de si mesmo. Quem não for capaz de prestar e aceitar explicação (*dounai te kai dexasthai lógon*) sobre algo ignora-o (*Teet.* 202c). M. Spinelli nos diz que, “destituído dessa condição, ou seja, sem ser portador de significado (algo que só o pensamento, mediante símbolos, é capaz de construir), o mero dizer é ruído: não alcança o entendimento ou a compreensão humana. Daí a imperiosa necessidade de se articular o *lógos* (palavra) com o *lógos* (pensamento), porque somente a palavra acompanhada de inteligência é um *lógos* vivo: é capaz de dizer alguma coisa, de tornar-se inteligível”.<sup>181</sup>

Há três definições de *lógos* no diálogo:

1) Na primeira, o pensamento (*diánoia*) é expresso verbalmente por meio de uma construção entre verbo (*rêma*) e nome (*ónoma*) (*Teet.* 206d). Pensar é predicar a ação, expressar-se por meio de verbos e nomes.

2) A segunda aponta para a capacidade de dizer os elementos em uma disposição relativa à totalidade de algo dito, através do método de passar pelo elemento, dirigindo-se para o todo (*Teet.* 208c). Lembremos que o sentido original do verbo *légo* é também colher, reunir, juntar, o que já é um nível de unificação.<sup>182</sup> Se os *lógoi* dos falantes diferissem absolutamente, não haveria possibilidade de comunicação intersubjetiva. Explicar algo é estabelecer a síntese do múltiplo, é esforçar-se por aplicar à pluralidade das ciências uma definição única (*Teet.* 148d). Como veremos, a *psykhé* é a potência que garante essa capacidade de definir, pois realiza a síntese do cognoscível no cognoscente.

3) A terceira acepção de *lógos* é a que o explica como um sinal (*semeion*) pelo qual aquilo que se perguntou se diferencia de tudo (*Teet.* 208c). Tal sinal oferece ao pensamento a diferença em relação a todas as outras coisas, ou seja, aponta a diferença ao apontar a outro (*prós állo*) de si mesmo. *Lógos* seria o apontamento, uma sinalização da diferença que restringe a identidade na sua relação com algo no mundo. Nesse sentido, mostrar a diferença é também mostrar a identidade. Somos reenviados para o contexto relacional, mais propriamente das relações de identidade e diferença que se dão na interface entre o pensamento, o pensante e aquilo que é pensado. Trata-se de uma relação triádica, sendo o *lógos* o mediador.

Vemos, portanto, que o *lógos* platônico parte do discurso, para retornar a ele, retorno este

---

<sup>180</sup> No *Górgias*, Sócrates nos diz que a crença (*pístis*) tem que ser distinguida do conhecimento (*epistéme*) porque enquanto este último deve ser necessariamente verdadeiro, a *pístis* pode ser “verdadeira ou falsa” (454d).

<sup>181</sup> SPINELLI, 2006, p. 53.

<sup>182</sup> CHANTRAINE, 1968, p. 625.

que não se dá sem reflexão. Como nos aponta A. Tordesillas, a principal diferença em relação aos sofistas é que “o *lógos* dos sofistas é sempre aquele do homem, o que é capaz de fazer com que se aceite o *nomos*, e se ninguém fez passar alguém do falso ao verdadeiro, mas somente do bom ao melhor, é por esta simples razão que não há diferença entre o falso e o verdadeiro, mas que uma ideia é verdadeira ou um *nómos* justo somente pelo tempo que a cidade os decreta como tais. É, então, o uso que decide que coisa é a melhor, tanto do ponto de vista do *nómos* quanto do ponto de vista do *lógos*”.<sup>183</sup> Platão por sua vez, quer dar um sentido menos utilitário e mais técnico ao *lógos*, contudo não podemos deixar de observar que o laço político é sempre forjado por alguma forma de retórica, até mesmo o texto platônico atesta isso.

Neste sentido, há uma distinção da filosofia em relação à retórica, mas não uma desvinculação em sentido forte, apenas destacamos que a educação filosófica proposta por Platão não se restringe a uma educação pelo discurso, ainda que seja no campo do discurso que a filosofia se estabeleça, o que em última instância, não difere da retórica. Como nos diz G. Costa, “a linguagem é vazada em metáforas e retórica, e é dessa matéria heterogênea que a escrita filosófica lança mão, conscientemente ou não”. *Lógos* é razão, mas também é discurso: por um lado, o pensamento, sem o auxílio da linguagem, não pode se exercer; por outro, o discurso, sem refletir sobre si mesmo, é destituído de qualquer significação. Citando novamente o autor: “a retórica, longe de ser o avesso do *lógos*, pode ser mesmo o meio em que se dissemina o drama do conhecimento”.<sup>184</sup>

Uma vez que Sócrates investiga fenômenos humanos, o seu método é formalmente discursivo, mas distinto da sofística, tanto por seus meios quanto por seus fins. Ele persegue outros padrões de persuasão e convencimento, para além da elegância verbal e de cuidados estruturais e retóricos, visa a estabilidade da ciência para além da relatividade da convenção.<sup>185</sup> A dialética filosófica torna fundamental a suspensão do saber, o questionamento da opinião, e a postura racionalmente dirigida. Platão aponta, por meio da dialética, para essa convergência necessária entre pensamento e discurso para construir um caminho de inteligibilidade argumentativa. Para resguardar o debate e a atitude investigativa, o filósofo precisa pôr o próprio saber sob suspeita, submetido à arguição.

Mas, se partimos da suspensão do saber, deve-se ressaltar que tal suspensão não poderia ser jamais um estado de total estupidez, pois como começar a procurar aquilo cuja natureza ignora-se por completo?<sup>186</sup> A ignorância a que se refere Sócrates é prenhe de sabedoria, rica em questionamentos, carrega muitas promissoras respostas, sem se aferrar a nenhuma delas em

---

<sup>183</sup> TORDESILLAS, 2009, p. 40.

<sup>184</sup> COSTA, 2013, p. 35 e 38.

<sup>185</sup> SPINELLI, 2006, p. 174.

<sup>186</sup> Essa é a pergunta fundamental do *Ménon* (80d).

particular; é uma suspensão metodológica do saber, uma ignorância calculada, por assim dizer. Mesmo porque ignorar não é o contrário de saber, mas parte de seu processo de aquisição, pois justamente crer que se sabe aquilo que não se sabe, isso sim é oposto ao saber. A dialética exercida no *Teeteto* traz um método apenas aproximativo em relação à verdade, contudo, Platão não deixa de ser rigoroso nessa aproximação.<sup>187</sup>

J. Santos, na introdução ao diálogo *Teeteto*, nos esclarece que a força desta exigência racionalista e dialética parece caracterizar toda a concepção platônica do saber.<sup>188</sup> Talvez a maior inventividade do *Teeteto* esteja relacionada justamente com sua posição aporética. D. Sedley nos diz em seu artigo que a incapacidade no *Teeteto* de definir o conhecimento é um “fracasso deliberado”, pois é constituinte do método dialético a suspensão da precária estabilidade da *dóxa*.<sup>189</sup> O impasse nos leva a buscar soluções criativas, e nesta busca, somos capazes de produzir conhecimento. Não somos capazes de dizer tudo, mas somos capazes de um dizer humano, ou seja, um dizer da ordem do discurso, da linguagem que se possa compartilhar.

A filosofia nasce no registro do não saber, pois aquele que não está ciente da falta sequer deseja aquilo que acredita não precisar, já que se julga detentor e não faltoso.<sup>190</sup> Lembremos que a única ciência que Sócrates reconhece como humana é aquela que sabe que nada sabe, e, somente a partir disso, deseja alcançar algum saber possível.<sup>191</sup> Podemos até mesmo afirmar que, nesse sentido, não poderia haver educação filosófica sem o estabelecimento de uma crise, daí o caráter provocativo do método socrático.

---

<sup>187</sup> Cf. *Crátilo* 440d: “é necessário investigar atenciosamente e com coragem e não ser demasiado apressado nas conclusões”.

<sup>188</sup> SANTOS, 2005, p.166.

<sup>189</sup> SEDLEY, 2000, p. 92.

<sup>190</sup> Cf. *Banquete* 204a: “aquele que não é nem belo, nem bom, nem sábio, considera sê-lo o suficiente. Aquele que não se considera desprovido de algo não deseja aquilo de que não se sente deficiente”.

<sup>191</sup> Cf. *Apologia* 23a: “é provável, senhores, que o deus seja de fato sábio e que queira dizer por seu oráculo que a sabedoria humana pouco ou nada vale”.

### Capítulo 3: Do conhecimento da alma na *República* à “alma” do conhecimento no *Teeteto*

#### 1. O diálogo da alma consigo mesma e a dialética

Na perspectiva platônica, diálogo é dialética e dialética é a própria filosofia. Sócrates define o método dialético mais precisamente no livro VII da *República*,<sup>192</sup> contudo o *Teeteto*, ainda que não trate diretamente do tema do ponto de vista conceitual, utiliza-se do método como demonstração prática do raciocínio dialético ao longo de toda investigação acerca da ciência. De fato, a construção formal do *Teeteto* é, a nosso ver, a mais elucidativa da estrutura do pensamento dialético. A clássica indicação presente no *Teeteto* (155d) de que a filosofia começa com o espanto (*thaumázein*) traz uma alusão ao método da dialética como uma via de investigação que parte do estranhamento e da suspensão das certezas sensíveis, contudo a própria contradição sensível e é causa dessa perturbação.

O pensamento (*diánoia*) não é somente fluxo de ideias, é a capacidade que a alma tem de dialogar consigo mesma (*Teet.* 189e-190a)<sup>193</sup> em outras palavras, de questionar-se, abdicando de suas crenças e hipóteses incipientes, ao sustentar uma atitude interrogativa de pesquisa. Isso é exatamente o que Sócrates faz, ao interrogar Teeteto sobre a *epistémē*; ele vai desconstruindo uma a uma as tentativas de resposta, conduzindo o jovem dialeticamente. As três definições de conhecimento apresentadas e confrontadas, a sensação, a opinião verdadeira e a opinião verdadeira acrescida de justificação racional, por si só encaminham o jovem Teeteto para um horizonte mais inteligível do que sensível. Tais definições constroem um processo de elaboração e complexidade progressivas.

Trata-se de um diálogo, mas não de uma prosa qualquer, para ser dialético o diálogo precisa ser metodicamente constituído. O que a dialética produz é uma *periagogé*, uma reviravolta que redireciona a alma como um todo, ao redirecionar a visão, ainda que o “olhar” em questão seja tão somente metáfora da habilidade de captar, pela inteligência, o ser das coisas.

S- “Ora, disse eu, nossa discussão de agora nos indica que essa capacidade inserida na alma de cada um e o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz senão junto com todo o corpo, e assim também com toda a alma deve desviar-se do devir, até que seja capaz de suportar a contemplação do ser e daquilo que de mais luminoso há no ser. Isso, afirmamos nós, é o bem. Não é?” (*Rep.* VII 518c-d).<sup>194</sup>

<sup>192</sup> Platão, no livro VII da *República*, define a dialética como uma *poreia*, uma passagem do que está em devir para o que é (532a-b); uma *dýnamis*, potência e força que impulsiona além das hipóteses (511b-c e 533a) e também um *méthodos* que busca apreender sistematicamente em cada coisa o que ela é (533b).

<sup>193</sup> Cf. *Sofista* 263e, passagem na qual Platão identifica o pensamento como diálogo da alma consigo mesma.

<sup>194</sup> ὁ δὲ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ὃ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἢ ἄλλως ἢ σὺν ὄλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὄλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιакτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὄν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη: τοῦτο δ' εἶναί φαμεν τάγαθόν. ἦ γάρ;

É sobretudo, aprender a ver de outro modo, educar a visão, ou mais precisamente, dirigir o olhar para além do sensível, já que esse, conforme nos informa o *Teeteto*, só poderia ser objeto da *dóxa* e não da *epistéme*.<sup>195</sup> Há uma habilidade na visão própria da alma do dialético, diferente do olhar dos muitos, que se traduz também como certa condição para o filosofar e um critério para se avaliar se estamos diante de um filósofo genuíno, como a seguir:

S- E essa é a melhor prova, disse eu, de que uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma visão de conjunto é dialético; quem o não for não é (*Rep.* VII 537c).<sup>196</sup>

A unidade é uma exigência do *lógos*, o qual, por sua vez, tem na alma a sua sede. Contudo, a razão, ao se exercer, requer interconexões, a fim de viabilizar o conhecimento. Sócrates deixa claro que é o múltiplo, mais especificamente, a multiplicidade dos sentidos que desperta a razão humana. F. Puente esclarece, em seu texto sobre percepção e contradição, que é “somente por meio de uma percepção contraditória, produzida por sensações opostas, que a alma, a fim de obter clareza acerca dessa ambiguidade perceptiva, recorre ao pensamento”.<sup>197</sup> Tal assertiva pode ser explicitada pela passagem do livro VII sobre a relação entre os dedos um dedo é um dedo, mas se avaliado em relação ao polegar e ao médio, por exemplo, pode ser simultaneamente maior que e menor que, sem deixar de ser o mesmo dedo (*Rep.* VII 523a-524d). A alma capta os movimentos dos objetos e também os seus próprios, deixa-se afetar por essas alterações, e, com o recurso do *lógos*, produz raciocínios para dar conta delas.<sup>198</sup>

E. Souza comenta, a respeito da percepção nas passagens referidas acima, que “a visão percebe o dedo e, para a maioria dos homens – para aqueles que não se preocupam com a natureza das coisas – não é necessária uma reflexão para saber o que é um dedo. A percepção percebe o sensível em seu caráter absoluto, em sua identidade consigo mesmo. Porém, ela pode perceber também as relações nas quais ele está inserido, que se expressam como suas qualidades, embora o faça de modo superficial, pois não dá conta de distingui-las suficientemente”.<sup>199</sup> A autora argumenta que o apelo à inteligência aparece quando entram em jogo as relações, ou, mais precisamente, as relações que invocam paradoxos. A alma reconhece a identidade e a diferença em todas as coisas perceptíveis, e também nas inteligíveis. Vale a pena confrontar a passagem da *República* com a do

---

<sup>195</sup> É importante destacar que, para Sócrates, a opinião não é um modo inferior de conhecimento; ela não é conhecimento de modo algum e sim um meio-termo errante; *epistéme* tem relação com o ser, sem se equivaler à ele. De fato a opinião não é nem conhecimento, nem não-conhecimento; mais obscura que o conhecimento, mas mais clara que o não-conhecimento, intermediária entre os dois – aplica-se a coisas intermediárias, que se situam entre o ser e o não ser. Ver *Rep.* V 479c-d.

<sup>196</sup> καὶ μεγίστη γὰρ, ἣν δ' ἐγώ, πείρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή: ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὐ.

<sup>197</sup> PUENTE, 2012, p.111.

<sup>198</sup> Segundo Aristóteles, “afecção (*páthos*) se diz inicialmente da qualidade segundo a qual um ser pode ser alterado, por exemplo, o branco e o preto, o doce e o amargo, o peso e o leve e outras qualidades do mesmo gênero”. *Metafísica* V, 21, 1022, 15-21.

<sup>199</sup> SOUZA, 2011, p. 169.

*Teeteto*, acerca do apelo à reflexão:

S- “Não incita à reflexão, disse eu, o que não resulta simultaneamente em sensações opostas; o que, porém, delas resulta, eu considero que incita à reflexão, porque a sensação não torna uma coisa mais evidente que seu oposto, quer a percebamos de longe ou perto” (*Rep.* VII 523b-c).<sup>200</sup>

T- “Também estas, parece-me que é sobretudo na relação uma com as outras [semelhança e diferença, identidade e diversidade, o belo e o feio, o bom e o mau, o duro e o mole] que a alma examina a essência, calculando em si mesma o passado e o presente, em comparação com o futuro” (*Teet.* 186a-b).<sup>201</sup>

Em todo o percurso da dialética platônica é necessária a possibilidade da confrontação de hipóteses para que haja reflexão; a perplexidade provoca a investigação, já que o apelo à inteligência se estabelece a partir de relações paradoxais provocadas, primeiramente, pelos sentidos. O que é a dialética senão um jogo de relações que suscitam paradoxos? Mas se a *epistémē* se apreende por aproximação dialética, isso não significa que ela seja inalcançável. A dialética é o método que a *epistémē* reclama, pois, ao perguntar e responder muitas vezes, de diversas maneiras, sobre os mesmo assuntos, acaba-se chegando à ciência, ainda que isso não esgote o seu objeto.<sup>202</sup> Segundo C. Cirne-Lima, “é preciso passar por um longo processo de maturação pelo confronto dos opostos, pois as sínteses finais são tão simples, tão luminosas que podem ofuscar e se transformarem em dogmas, quando buscadas diretamente”.<sup>203</sup>

Na *República* justamente no contexto da discussão sobre a tripartição da alma, Sócrates nos esclarece que o objeto sensível só pode ser apreendido pelo pensamento em relação a outros objetos, o que é maior, por exemplo, não o é senão na qualidade de maior que alguma coisa (*Rep.* IV 438b). De modo semelhante, no *Teeteto*, cada objeto percebido é captado por miríades de relações que, ao serem inseridas na alma por meio do discurso, parecem evocar contradições (*Teet.* 155c). Não é possível captar o que é comum (*koiná*) às percepções nem com a vista nem com os ouvidos, mas é com a própria alma, através de si mesma, que investigamos o que há de comum em tudo (*Teet.* 185c-e).<sup>204</sup> É sobretudo nas relações entre as coisas que a alma investiga a entidade (*ousía*), entender essas relações é o objeto da ciência dialética e tal entendimento só é possível por meio da reflexão. Platão identifica a dialética como a ciência por excelência, aquela que mais nos aproximaria da inteligibilidade da natureza, uma vez que tanto a inteligência quanto a moralidade estão, para ele, na própria estrutura da *phýsis*. Tal inteligibilidade que caracteriza a condição

<sup>200</sup> τὰ μὲν οὐ παρακαλοῦντα, ἦν δ' ἐγώ, ὅσα μὴ ἐκβαίνει εἰς ἐναντίαν αἴσθησιν ἅμα: τὰ δ' ἐκβαίνοντα ὡς παρακαλοῦντα τίθημι, ἐπειδὴν ἡ αἴσθησις μηδὲν μᾶλλον τοῦτο ἢ τὸ ἐναντίον δηλοῖ, εἴτ' ἐγγύθεν προσπίπτουσα εἴτε πόρρωθεν.

<sup>201</sup> καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

<sup>202</sup> Cf. *Ménon* 85 c-d.

<sup>203</sup> CIRNE-LIMA, 1997, p.119.

<sup>204</sup> Consideramos que a teoria das formas está presente no *Teeteto* na discussão sobre as *koiná*. Contudo, a questão da *epistémē* das formas só será de fato enfrentada no *Sofista*.

humana é, intrínseca e extrinsecamente, dialógica, desse modo, o particular conduz ao universal, contudo não há forma de atingir a humanidade sem passar pelo homem. Segundo S. Sardi, de fato, “a tensão entre subjetividade e objetividade é resolvida no momento sintético da intersubjetividade”.<sup>205</sup> É a alteridade do outro que me impele ao diálogo; “se somos, só nos resta ser um para o outro” (*Teet.* 160b).

O que a epistemologia platônica torna patente é que a alma se espanta com a contradição do sensível, mas possui também a potência de avaliar por si mesma, especialmente aquilo que é da ordem da *ousía*. Segundo R. Nunes Sobrinho, “*ousía* diz respeito à alma pensante, à passagem do devir para o atemporal, à insuficiência sensível em relação ao paradigma do “que é”, à aspiração ao modelo indicado pela concepção, no âmago da alma, de um modo de ser que delimita o itinerário de um *lógos* que é obra do desejo do filósofo”.<sup>206</sup> O autor nos adverte, muito apropriadamente, que, se a sede da cognoscibilidade está na *psykhé*, então ela é condição da inteligibilidade de todas as coisas dessa maneira, a sensação constitui uma condição necessária para o conhecimento, mas não uma condição suficiente.

A tese insistentemente retomada por Platão ao longo de vários momentos de sua vasta obra é a de que o filósofo é o dialético, e o diálogo, que não é uma conversa, mas sobretudo uma investigação filosófica, é a própria dialética. Não há dialética sem o dialético, assim como não há inteligência sem a alma em Platão. O “sujeito” dialético é virtuoso, psiquicamente equilibrado, faz as perguntas adequadas e se posiciona adequadamente ao respondê-las.<sup>207</sup> No *Teeteto*, podemos identificar, de modo esquemático, o perfil do filósofo:

- 1) O filósofo é risível, pois ignora as coisas ordinárias (175b).
- 2) O filósofo pensa a justiça, a felicidade, a realeza *em si* e não os seus objetos (175c).
- 3) O filósofo deve ser educado na liberdade e no ócio (175e).
- 4) O filósofo deve assemelhar-se à divindade, sendo justo, puro e sábio (176b).

Comparemos essas características com as habilidades do perfil do filósofo/dialético traçadas mais detalhadamente no livro VI da *República*:

- 1) Atingir aquilo que se mantém sempre, sem se perder no múltiplo (484b).
- 2) Buscar algo da essência que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção (485b).
- 3) Recusar voluntariamente a falsidade (485c).
- 4) Tornar-se moderado e de modo algum ambicioso (485e).
- 5) Ser capaz de contemplar a totalidade do tempo e do ser (486a).
- 6) Não temer a morte; não ser covarde e nem vaidoso, mas agradável e justo (486b).
- 7) Ter boa memória e ser comedido (486d).

<sup>205</sup> SARDI, 1995, p.33.

<sup>206</sup> NUNES SOBRINHO, 2007, p.101.

<sup>207</sup> Não pretendemos aqui aprofundar-me na discussão sobre a presença ou ausência da subjetividade na antiguidade clássica. Apenas destacamos o ponto de que a realidade histórico-cultural do *éthos* grego é organizada em torno do ideal da excelência humana ou da *areté*. Neste sentido, os perfis do dialético na *República* e no *Teeteto* são pautados igualmente por tal horizonte ético.

8) Ser amigo e aderente da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (487a).

A dialética e o dialético são tratados de maneira sintônica na *República* e no *Teeteto*; ainda que os contextos de argumentação sejam distintos, o que destacamos é a presença de características não exclusivamente intelectivas, mas também disposições afetivo-volitivas que definem um tipo psíquico específico. A dialética é o recurso que o Sócrates platônico propõe para livrar a alma do pior tipo de ignorância: aquela que ignora a si mesma. Se voltarmos nosso olhar nessa direção veremos que o caráter aporético do diálogo *Teeteto* traduz-se como um recurso pedagógico ou, mais exatamente, psicagógico, na medida em que conduz a alma pouco a pouco, fortalecendo e estimulando as interrogações que se levantam ao longo do caminho, até empreender a escalada dialética do sensível em direção ao inteligível. A dialética platônica é uma via dupla, na medida em que parte do sensível para ascender ao inteligível e, em seguida, desce novamente ao sensível para explicá-lo racionalmente.

No *Sofista* (253b), Sócrates define a dialética como uma ciência que seja capaz de atravessar os discursos e apontar quais gêneros concordam entre si ou não; ela é definida, pois, como um caminho entre os *poros* do discurso (*dià tôn lógon poreúsesthai*). A aporia, por sua vez, é o momento em que esse caminhar se depara com um impasse que convida a nova investigação. É um momento de parada no discurso, mas diferentemente da *dóxa*, que se contenta com a estagnação, a aporia instiga a prosseguir. Neste sentido, a aporia está intimamente ligada à própria atividade filosófica.<sup>208</sup> O *Teeteto* é um diálogo que expõe esse caminhar e essa condição aporética vivamente; por isso, a nosso ver, ele antecipa todo o aprofundamento posterior desenvolvido no *Sofista*.<sup>209</sup>

Se algo pode ser negado, contraposto àquilo de que difere, então temos elementos para o raciocínio. É neste sentido que podemos compreender a crítica platônica a Protágoras não se trata de dizer que toda percepção é verdadeira, tampouco que é falsa. Simplesmente não se aplica o critério de verdade e falsidade no âmbito da percepção sensível, pois ela é por demais aderida à identidade consigo mesma e ao elemento corpóreo. Poderíamos dizer, no máximo que a *aísthesis* é irrefutável, uma vez que somente o sujeito particular pode experimentá-la e nos comunicar algo acerca dessa experiência. Se o gosto do vinho é doce para quem está saudável e amargo para quem está doente, o único juiz é quem experimenta, e não se pode dizer se é verdadeiro ou falso que o vinho seja isto ou aquilo. Só podemos, de fato, incluir um juízo de falsidade e verdade quando lidamos com o *lógos*, tal juízo é portanto, propriedade do discurso.

---

<sup>208</sup> ENGLER, 2011, p. 143.

<sup>209</sup> Não vamos nos adentrar aqui na extensa e importante discussão sobre a cronologia dos diálogos, contudo consideramos consensual que o *Teeteto* seja anterior ao *Sofista*, pois ele termina com a marcação de um encontro para o dia seguinte, que é mencionada e mantida no início do *Sofista* (216a). Consideramos também plausível, ainda que questionável, que tenha sido escrito após a *República*. Para maiores aprofundamentos dessa discussão sobre estilometria e cronologia, ver ALMEIDA JR., 2012, p 55-64.



Neste sentido, o recurso ao *lógos* e ao *logistikón* e, certamente à *psykhé* que os organiza, é condição necessária ao exercício dialético e à busca pela verdade, pelo menos em seus aspectos judicativo e axiológico. A dialética direciona a alma para a verdade inteligível das coisas, afastando-a, portanto, epistemologicamente da *aísthesis* contudo, isso não elimina sua importância enquanto um domínio de grande interesse epistêmico, nem tampouco implica na negação do elemento corpóreo. A sensação é, sim, uma forma de acesso ao real, porém uma forma limitada, pois ela carece do *lógos* que é o instrumento que dá acesso ao inteligível.

Ao final, como diz Sócrates, ainda que não se tenha chegado a uma resposta definitiva quanto à *epistémē*, temos um acréscimo de conhecimento ao definir o que ela não é. Esse final aberto é um convite a uma relação dialógica com o leitor, o qual é convidado a participar crítica e ativamente do diálogo, suscitando uma interatividade em lugar de uma lista estática de conclusões ou juízos preconcebidos. Não há, portanto, um estudo epistêmico acerca da dialética no *Teeteto*, mas uma *práxis* dialética no contexto da investigação epistêmica. O diálogo desperta e aviva a alma, incitando-a a uma atividade racional e a uma reflexão moral, que parte da alma e a ela retorna; já que ela é tanto o agente do conhecer quanto o paciente, em virtude do *páthos* que a acomete ao sofrer o processo de transformação engendrado pelo saber. Ademais, a famosa digressão do filósofo poder ser considerada uma convocação ao exame dialético, um incitamento ao modo de ser próprio do sujeito dialético.

A ironia esboçada na imagem dos oradores ridículos (*Teet.* 172c) é uma provocação clara àqueles que perambulam pelas cortes de justiça e locais semelhantes, justamente os que pagam aos sofistas por seus ensinamentos, e que são comparados aos escravos por Sócrates, frente aos homens livres, que não estão condicionados pela necessidade de convencer pelo discurso, nem presos ao tempo da clepsidra. A liberdade do filósofo é justamente o que o torna estranho, distante, alheio às convenções e ridículo aos olhos dos demais. Como nos aponta M. Marques: “os homens livres se submetem ao *lógos*, no sentido daquilo que está realmente em questão em seus discursos. Eles se submetem também, de modo importante, ao desejo ou à determinação de encontrar o ser, revelando-se, então, como aqueles cujo senhor não é outro que o próprio ser, que é o fim de todo discurso. Ser livre consiste em poder ‘perder tempo’ com a filosofia e submeter-se ao seu objeto, que é o que é realmente”.<sup>210</sup>

Os recursos da linguagem, como é evidente, são de grande importância no contexto jurídico; a crítica socrática aos mestres dos discursos incide sobre sua ênfase no poder do convencimento, em detrimento dos valores e do compromisso com a verdade. A ironia se revela quando ele aponta que a “deficiência” retórica do discurso do filósofo nos tribunais se redime em função de sua superioridade dialética.

---

<sup>210</sup> MARQUES, 2006, p. 223.

O perfil do filósofo, como vimos, não se configura somente por habilidades técnicas e intelectivas, mas principalmente por uma específica disposição da alma. Dialética é o modo próprio de acesso ao ser, mas não apenas isso, a própria apreensão da realidade inteligível é dialética, uma vez que ela envolve uma inteligência, a qual, por sua vez, exige a presença da *psykhé*. Não há dialética se não houver um sujeito desejante, dotado de uma potência psíquica que possa impulsioná-lo à pesquisa da verdade, ainda que não seja possível determinar o seu conteúdo. O essencial numa discussão é menos atingirmos uma resposta unívoca sobre o objeto da pesquisa que tornarmos-nos dialéticos melhores. Afinal, o fato de não termos a posse do conteúdo da verdade não impede que ela seja um horizonte de busca.

A dialética, a mais elevada ciência, requer, sobretudo, um amadurecimento da capacidade de dialogar, a ponto de Sócrates considerar uma precaução segura que não se pratique enquanto se é demasiado jovem, a fim de não abusar das refutações e cair na descrença generalizada, mas a aconselha às pessoas mais velhas, moderadas e firmes por natureza (*Rep.* VII 539 b-d). Não se trata de contrapor e combater eristicamente; para que haja dialética é preciso haver amizade, disposição sincera e investigação comum. É, portanto, por sua mais alta condição que a dialética toca o cume da *epistémé*:

S- Parece-te, então, que para nós a dialética, em relação às ciências, como um coroamento, jaz lá no alto, e que não seria correto colocar outro aprendizado que não ela em posição mais alta? Os aprendizados já não teriam alcançado sua perfeição? (*Rep.* VII 534e-535a).<sup>211</sup>

A imediaticidade pura e simples da percepção não permite estabelecer relações de identidade e diferença, relações de mediação que são, aliás, imprescindíveis para saber o que algo é e o que não é.<sup>212</sup> A dialética é o exercício da alma que se dobra sobre si mesma, em suas mediações significantes e em sua diferenciação interna. Sobretudo ela é a ciência dos homens livres, uma vez que a liberdade em questão é sempre a do pensamento.<sup>213</sup> Enfim, a dialética, na perspectiva platônica, não é apenas uma ciência, mas a ciência por excelência, a única capaz de conduzir o olhar da alma àquilo que é, e, da dimensão daquilo que é, a mais luminosa, à do que é bom (*tò agathón*) (*Rep.* VII 518c-d).

---

<sup>211</sup> ἄρ' οὖν δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, ὥσπερ θριγκὸς τοῖς μαθήμασιν ἢ διαλεκτικῇ ἡμῖν ἐπάνω κεῖσθαι, καὶ οὐκέτ' ἄλλο τούτου μάθημα ἀνωτέρω ὀρθῶς ἂν ἐπιτίθεσθαι, ἀλλ' ἔχειν ἤδη τέλος τὰ τῶν μαθημάτων;

<sup>212</sup> No *Sofista*, Platão desenvolve a noção de não-ser como alteridade, ou seja, um outro do ser e não apenas como o contraditório ou a negação do ser. (237 a *et seq*)

<sup>213</sup> Cf. *Sofista* 253 c-d.

## 2. Virtude e saber, razão e felicidade na *República* e no *Teeteto*

Para a filosofia platônica virtude e felicidade, que são aquisições da alma, são alcançadas pela razão, de tal forma que as exigências da *epistémē* estão presentes em todos os passos no caminho da alma em busca da excelência. A dimensão axiológica está intimamente ligada à questão epistemológica, assim como afetividade e eticidade se articulam na experiência cognitiva promovida pelo exercício do diálogo. Instaura-se assim uma dimensão ética com relação ao gênero racional, mas também com relação aos gêneros apetitivo e impulsivo, ou seja, numa perspectiva que inclui a alma como um todo. O apelo ao racional (*logistikón*) não é suficiente para a felicidade (*eudaimonía*), se não for acrescido de uma *harmonía* na alma que suaviza o apetitivo (*epithymetikón*), tomando o impulsivo (*thymoeidés*) como aliado. A felicidade e a virtude envolvem um ordenamento da alma inteira de tal modo que as ações do homem justo têm relação necessária e direta com a boa constituição da sua *psykhé*.<sup>214</sup>

Lembremos que na imagem da caverna, após soltar as algemas, os prisioneiros têm de se virar com o corpo inteiro, antes que seus olhos possam voltar-se para a luz. De modo semelhante, para visualizar a luz da ideia do que é bom, é preciso voltar-se com toda a alma (*Rep.* VII 518c), ou seja, não apenas com a parte que calcula. A filosofia é, para Platão, um exercício da alma, com vistas a uma atitude ética, e não exclusivamente uma questão de dotação intelectual, ainda que, certamente, isto também deva ser considerado como uma condição para o filosofar.<sup>215</sup>

A questão que nos interessa aqui examinar é que a própria noção de felicidade (*eudaimonía*) seria, do ponto de vista filosófico, expressão de um estado equilibrado, de modo que as noções de medida (*métron*) e momento oportuno (*kairós*) concernem tanto à prevenção e à terapia de certas doenças no âmbito da arte médica, ou seja, a saúde do corpo, quanto à aquisição da virtude e da felicidade no âmbito da reflexão filosófica, ou seja, a saúde da alma. Os discursos e ensinamentos são para a alma aquilo que os alimentos e remédios são para o corpo; contudo, quando o homem adquire conhecimentos, não os leva como os alimentos e remédios em outros recipientes, mas os carrega dentro de si, por isso mesmo a saúde da alma é algo ainda mais delicado.<sup>216</sup> Para os antigos poetas, filósofos e médicos, o estado de saúde da alma pode ser modificado com palavras, harmonia e ritmo, ou seja, com todas as artes das Musas; e quando se trata de definir tal estado, a noção-chave de equilíbrio é sempre evocada.<sup>217</sup>

J.-F. Pradeau argumenta que a filosofia platônica é também uma disposição afetiva com relação ao saber e à existência, uma preocupação em purificá-la e protegê-la da corrupção: “O

<sup>214</sup> A felicidade para os gregos, vale notar, é mais que um estado psicológico, mas um modo prático de viver e agir. Aristóteles nos diz sucintamente na *Ética a Nicômaco*: “(...) o homem feliz vive bem e age bem” (Livro I, 8 1098 b).

<sup>215</sup> SZLEZÁK, 2011, p. 17.

<sup>216</sup> Cf. *Protágoras* 314 a-c.

<sup>217</sup> PEIXOTO, 2009, p. 8 e p. 55.

filósofo, portanto, é aquele que contempla um princípio, tomando-o como modelo de sua vida e de sua conduta”.<sup>218</sup> É mister lembrar que a ética platônica visa também a felicidade como bem supremo e não exclusivamente a razão; além disso, a busca pelo saber não é infinita, pois tem como limite o inteligível, regulado, em última instância, pelo bem.<sup>219</sup> O horizonte da pesquisa epistêmica engendrada pela filosofia é, portanto, axiológico.

Há uma relação necessária entre virtude moral e felicidade, o que é muito evidente na análise do tema prazer no livro IX. Existem prazeres necessários e não-necessários, e somente estes últimos devem ser refreados, mesmo assim, subsistem na vida psíquica durante os sonhos, conforme a surpreendente passagem 571c-d. Assentimos com F. Trabattoni quando nos diz que “a partir do momento que a ética de Platão é governada pelo princípio da felicidade, ele não poderia declarar simplesmente que o prazer não possua relevância moral”.<sup>220</sup> Afirmar que a inteligência é requisito melhor que o prazer para o alcance da virtude não significa que o prazer, ou melhor, certos prazeres, não sejam bons. O pensamento, especialmente aquele que se dirige ao bem, é o valor mais elevado, mas não o único valor na filosofia platônica; ademais distinguir e realçar um aspecto não implica necessariamente em ser contrário a outro, muito menos em negá-lo de modo absoluto.

G. Motta nos lembra, em um tom jocosos, que “o filósofo tem uma alma na qual também existe o elemento apetitivo (*epithymetikón*) e tem desejos por prazeres necessários, por mais justa que seja sua alma e por mais feliz que seja a sua vida por ter suas escolhas pautadas pela razão, que sabe o que é melhor, tendo ainda a capacidade de contemplar as *formas*, não se pode negar que será ainda mais feliz se não passar fome”.<sup>221</sup> O gênero apetitivo é, obviamente, necessário para nossa sobrevivência; a interessante metáfora utilizada no *Timeu* (70 e) para descrever essa parte é a de um animal selvagem que os deuses acorrentaram entre o diafragma e o umbigo, e que é preciso alimentar e manter preso ao conjunto para que sobreviva a raça a mortal. O *epithymetikón* não é apenas imprescindível, como possui extensão e força suficientes para ameaçar todo o conjunto, daí a importância de se educá-lo e mesmo contê-lo pela força, se preciso for.

Céfalo, cujo discurso é elogiado por Sócrates, afirma no início da *República* que “nem o homem sensato suportaria facilmente uma velhice que tivesse a pobreza como companheira, nem, tendo enriquecido, o não-sensato ficaria bem consigo mesmo” (*Rep.* I 330a). Curiosamente, é Céfalo quem aponta a Sócrates que a felicidade não está vinculada nem aos prazeres corporais, nem à riqueza propriamente dita, mas é consequência do caráter (*trópos*) e, portanto, está relacionada à alma. Posteriormente Sócrates segue nessa linha de investigação, aberta por Céfalo, acerca do que

---

<sup>218</sup> PRADEAU, 2006, p. 103.

<sup>219</sup> Cf. *Górgias* 472c-d: “pois as coisas que estamos discutindo são longe se serem triviais, mas, como se poderia dizer, aquilo que é mais nobre conhecer e que seria vergonhoso desconhecer; pois o mais importante em relação a elas é o seguinte: saber ou ignorar quem é feliz e quem não é”.

<sup>220</sup> TRABATTONI, 2010, p. 252.

<sup>221</sup> MOTTA, 2010, p. 263.

faz do homem uma alma feliz.

Cabe a ressalva, contudo, de que o objetivo explícito de Sócrates na *República* é a felicidade da cidade como um todo, sem dar privilégio a poucos (*Rep.* IV 420c). A instrução dos guardiões, por exemplo, tem em vista a maior felicidade possível, olhando para a cidade inteira, e persuadindo-os para que sejam os melhores artífices de seu próprio ofício (*Rep.* IV 421b). Trata-se, insiste Sócrates, de uma comunidade de cidadãos livres e amigos (*Rep.* VIII 547c), irmanados por um elo de solidariedade coletiva. Implícito está nesta assertiva que a maior felicidade desejada, numa perspectiva individual, não é necessariamente idêntica à possível, numa perspectiva coletiva. Dito de outro modo, se é a felicidade da cidade que mais importa, algumas restrições quanto ao prazer individual podem se fazer imprescindíveis, ainda que tais restrições não sejam um fim em si mesmas, mas um meio para se alcançar o bem comum.

É devido à carência e à incapacidade que o indivíduo tem de se bastar a si próprio e é ainda pela necessidade de muitas coisas que a cidade é criada (*Rep.* II 369b). Este argumento é relevante e merece ser destacado, especialmente como um contraponto àqueles que veem na filosofia platônica uma simples negação do corpo ou das necessidades a ele ligadas. O fundamento da cidade é a necessidade, Sócrates chega até mesmo a enumerar a ordem de prioridades: a primeira e maior necessidade é a alimentação, a segunda é a moradia e a terceira as roupas e coisas como essas (*Rep.* II 369d). A causa da fundação da cidade é, pois, a nossa carência, vejamos como Sócrates nos revela a origem da *pólis*:

S- Ah! Assim, se um homem chama outro para ajudá-lo em uma necessidade e outro em outra e, já que precisam de muitas coisas, reúnem muitos em um único local de morada, tendo-os como companheiros e auxiliares, a essa vida em comum damos o nome de cidade. Não é? (*Rep.* II 369c).<sup>222</sup>

A virtude, a felicidade e a racionalidade devem ser visadas na perspectiva da universalidade, do bem coletivo, da cooperação, e é isso justamente que caracteriza a natureza do desejo filosófico. O filósofo é desejoso da sabedoria, não de uma parte, mas, sim, da totalidade (*Rep.* V 475b), ele é aquele que busca o próprio belo sem confundi-lo com as coisas que dele participam (*Rep.* V 476d).<sup>223</sup> Como nos lembra A. Borges, “é um patrimônio da epistemologia platônica a defesa de um contraste entre particulares e universais”.<sup>224</sup> Conhecer, segundo Sócrates, é, sobretudo, transpor a oscilação das múltiplas opiniões acerca dos objetos sobre os quais se debruça a *psykhé*:

S- Ah! Os que veem muitas coisas belas, mas não o próprio belo, nem são capazes de seguir quem os guia até ele, e veem muitas coisas justas, mas não o justo em si, e tudo o mais dessa

<sup>222</sup> οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος ἄλλον, ἐπ’ ἄλλου, τὸν δ’ ἐπ’ ἄλλου χρεῖα, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν οἴκησιν ἀγειράντες κοινωνοὺς τε καὶ βοηθοὺς, ταύτη τῇ συνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα: ἧ γάρ;

<sup>223</sup> Cf. *Banquete* 211c, passagem na qual Sócrates nos diz que a busca do belo particular é o primeiro passo para se buscar o belo em si; partindo-se dos belos corpos, passando pelos belos ofícios e pelas belas ciências até a beleza em si.

<sup>224</sup> BORGES, 2010, p. 39.

maneira, afirmamos que sobre tudo isso eles têm opinião, mas das coisas sobre as quais têm opinião, nada conhecem (*Rep.* V 479e).<sup>225</sup>

Há um contraste entre o que permanece e as coisas mutáveis, conforme observa Kahn, que se define por duas posições muito importantes acerca da definição de ser em Platão: a relação entre ser (*eînai*) e aparecer (*phainetai*), e a relação entre ser e devir (*gígnesthai*).<sup>226</sup> O ser não se deixa balizar nem pelo que aparece nem pelo que está em devir, mas somente pela inteligência podemos apreender algo acerca dele, sem contudo esgotá-lo.<sup>227</sup> Os filósofos são aqueles que são capazes de atingir o que é estável, pois, “controlar-se é, entre outras coisas, não se perder no múltiplo” (*Rep.* VI 484b). A apreensão do que é particular e variável não ultrapassa os limites da opinião, somente o que se dirige ao universal pode alcançar a *epistémē*; como nos aponta C. Neil, “a chave para compreender a classificação de Platão sobre a natureza do reino da *dóxa* está na sua concepção de estabilidade. Estabilidade é para Platão uma virtude intelectual, moral e política”.<sup>228</sup>

Um filósofo não fingido, mas autêntico e temperante, irá dirigir o fluxo (*rheûma*) dos apetites para os saberes (*mathémata*), será moderado, sem qualquer baixeza, já que a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade (*Rep.* VI 485c-e). Isso porque uma natureza covarde e grosseira não participaria da verdadeira filosofia, natureza essa que deve ser observada desde a infância (*Rep.* VI 486 b). Notemos, contudo, que Sócrates critica não apenas a maioria, mas também os mais refinados (*kompsóteroís*), que identificam o bem com o saber, sem definir o que é o bem (*Rep.* VI 505 b-c). Pensar sobre o bem não é suficiente para reter o seu conteúdo, é preciso avançar na pesquisa filosófica; portanto, claro está que os requisitos da alma filosófica não são coincidentes com os da maioria (*polloi*), mas também não coincidem com os da “elite refinada”.

G. da Motta nos esclarece que “é o reconhecimento imediato dos bens sensíveis como bens que confere tanta força aos argumentos da maioria, aduzidos por Trasímaco e depois por Gláucon e Adimanto, e só a admissão de um tipo de educação que seja capaz de levar os indivíduos a reconhecerem outros valores, acima dos sensíveis, como preferíveis, a ponto de determinar o curso das escolhas e da vida, pode estabelecer as premissas necessárias para refutar o discurso da maioria (...) Se só os bens sensíveis aparecem imediatamente à consciência como bens, é papel da educação apresentar outros bens à consciência como bens patentemente superiores, de modo a se estabelecer na alma uma hierarquia de bens”.<sup>229</sup> Segundo o autor, são os desejos excessivos por bens sensíveis e riquezas o fator de desestabilização política para Platão. Tais excessos denunciam, por um lado,

<sup>225</sup> τοὺς ἄρα πολλὰ καλὰ θεωμένους, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν μὴ ὀρῶντας μηδ' ἄλλω ἐπ' αὐτὸ ἄγοντι δυναμένους ἔπεσθαι, καὶ πολλὰ δίκαια, αὐτὸ δὲ τὸ δίκαιον μὴ, καὶ πάντα οὕτω, δοξάζειν φήσομεν ἅπαντα, γινώσκειν δὲ ὅν δοξάζουσιν οὐδέν.

<sup>226</sup> KAHN, 1997, p. 118-121.

<sup>227</sup> Já dissemos mais de uma vez que o ser e a inteligência não são idênticos; ainda que seja a inteligência que nos permita um aceso ao ser, ela não o esgota.

<sup>228</sup> NEIL, 1986, p. 242.

<sup>229</sup> MOTTA, 2010, p. 128.

uma falha na educação e, por outro, uma desordem na alma.<sup>230</sup>

Há um nexo necessário entre política, ética, psicologia e educação na filosofia de Platão, que pode ser evidenciado por algumas temáticas recorrentes tais como: 1) a concepção de que a natureza psíquica comporta elementos que podem entrar em dissensão, e que, portanto, necessita ser educada; 2) o reconhecimento de desejos irracionais que persistem durante o sono, mesmo nos mais moderados; 3) a centralidade da noção de conflito, que justifica a busca constante de harmonia e simetria entre as potências de ação que interagem na alma; 4) a ênfase na função reguladora da razão, que, se bem conduzida, pode dar conta das tendências dissipadoras; 5) a noção de que o modo melhor de vida tem repercussão direta na organização da cidade; e, finalmente, 6) a noção de valor (*tò agathón*) como fim (*télos*) da ação justa.

Como nos aponta M. Vegetti, “não há felicidade pública sem justiça na conduta social e individual. E, convém acrescentar, não há justiça sem um sistemático empenho de educação pública por parte da comunidade política que constrói sua unidade num permanente trabalho de autoeducação”.<sup>231</sup> Consideramos que o projeto político de Platão é nomeadamente um projeto de educação das almas, a fim de se tornarem autogovernadas e potencialmente boas governantes; neste sentido, mais que uma pedagogia, é uma *psicagogia*, mas sobretudo, trata-se de um projeto político, já que o horizonte é a vida na *pólis*. O caminho mais longo (*Rep.* VI 504d) a ser perseguido pela alma, com vistas ao inteligível, é um caminho educacional que toma, por objeto, o ser (*eînai*), por método, a dialética (*dialektiké*) e, por finalidade, o valor (*ághathon*).

A excelência filosófica, vale enfatizar, é sempre uma síntese entre natureza (*phýsis*) e educação (*paideía*). Mas, ainda que esteja explícita na fala de Sócrates essa “tendência natural” de alguns cidadãos ao exercício da filosofia, em várias passagens tanto da *República* quanto do *Teeteto* ele deixa entrever que o papel da educação não é secundário. Vejamos uma breve comparação ente os diálogos:

S- Não é o caso que há coisas de que tanto homens como animais selvagens, logo que nascem, por natureza, percebem, como aquelas paixões que se dirigem à alma *por meio do corpo*, enquanto as conclusões de raciocínios sobre essas coisas, no que diz respeito ao ser e utilidade [delas], atingem a maturidade, com dificuldade e mais tarde no tempo, *por meio de muitas atividades e da educação*, para aqueles aos quais aquelas conclusões chegassem, por ventura, ao pleno desenvolvimento? (*Teet.* 186 b-c).<sup>232</sup>

S- Por certo, falei, se uma cidade tem um bom início, vai crescendo como um círculo. É que, quando são preservadas, a *boa educação e instrução* formam naturezas nobres, e, por sua

---

<sup>230</sup> É interessante confrontar essa posição com a de Aristóteles na *Ética a Nicômaco* na qual os bens podem ser usados como instrumentos para alcançar a felicidade, “(...) a felicidade necessita igualmente dos bens exteriores, pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, praticar ações nobres sem os devidos meios” (Livro I, 8, 1099 a).

<sup>231</sup> VEGETTI, 2010, p. 281.

<sup>232</sup> οὐκοῦν τὰ μὲν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει: τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρὸς τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας παραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγηται;

vez, naturezas nobres, sendo fiéis a uma tal educação, tornam-se ainda melhores que as anteriores sob todos os aspectos e também para a procriação, como acontece entre os outros animais (*Rep.* IV 424a-b).<sup>233</sup>

S- Pois bem! Sendo como a imaginamos, a natureza do filósofo, penso eu, se conseguir ter a *instrução* que lhe cabe, necessariamente se desenvolverá e chegará à virtude total. Mas se não for semeada, plantada e nutrida em solo adequado, irá dar no oposto total, a não ser que um deus venha socorrê-la (*Rep.* VI 492a).<sup>234</sup>

Como bem observa M. Reis, “ao receber uma educação má a natureza filosófica pode tornar-se pior que uma natureza medíocre e voltar-se não só para a maldade, mas para o crime. Sócrates mostra assim que a educação é um fator *mais* determinante do que a natureza filosófica. Ela é o fator de condução ou de desvio da alma”.<sup>235</sup> Não basta ter uma natureza filosófica, ela precisa ser educada, pois mesmo os mais dotados racionalmente podem acabar mal, já ninguém está ao abrigo do tirano que está adormecido na alma, inclusive dos mais moderados.<sup>236</sup> O objetivo da educação é a purificação da alma de seus dois males principais: a ignorância e a perversão; por meio dela, a alma descarta a pretensão ilegítima de dizer que sabe o que não sabe, para adquirir uma disposição melhor e mais dócil e temperante.

Assim, a aquisição de um modo político de existência exige que os indivíduos sejam submetidos a uma *paideia*. Encontrar a justa medida e evitar toda forma de tirania é o cumprimento eficaz da educação, segundo a *República*; já no *Teeteto*, a obstetrícia da alma é o paradigma prático do exercício dessa *paideia*. A competência política, exigência da *areté*, se relaciona com o saber de duas maneiras: de um lado, o pressupõe, pois o dirigente precisa saber conduzir os negócios da cidade; por outro, o engendra, já que torna os cidadãos mais sábios. De um modo ou de outro, Platão parece não renunciar jamais à tradição grega que considera a educação como um princípio de cidadania, portanto, uma exigência da boa política.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὀρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὡσπερ κύκλος αὐξανομένη: τροφή γὰρ καὶ παιδευσίς χρηστὴ σφζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὐτὴ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἰς τε τᾶλλα καὶ εἰς τὸ γενεᾶν, ὡσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις

<sup>234</sup> ἦν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχη, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφῃται, εἰς πάντα τὰναντία αὐτῆς, ἐὰν μὴ τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχη. Grifos meus.

<sup>235</sup> REIS, 2009, p. 94.

<sup>236</sup> EDMOND, 1991, p. 54.

<sup>237</sup> PRADEAU, 1997, p. 23.



### 3. A presença da teoria da alma na epistemologia platônica

A pergunta que norteia toda a argumentação da *República* é acerca de uma concepção filosófica que dê conta da justiça na alma e na cidade; a preocupação com a virtude em um contexto de crise política e guerras pode ser emoldurada por uma intensa transformação de valores que caracteriza a passagem do séc. V para o IV a.C. em Atenas.<sup>238</sup> Semelhantemente, a pergunta acerca da ciência no *Teeteto* também inclui uma forte crítica às práticas pedagógicas e políticas que enaltecem a opinião e o melhor argumento, em detrimento da busca pela verdade e pela justiça em si mesmas. Enfatizamos que a teoria da alma e a teoria do conhecimento platônicas não são preciosismos abstratos ou meros discursos idealizados, mas pressupõem uma compreensão antropológica da complexidade da ação humana e suas contradições internas e externas, tendo em vista a vida concreta dos cidadãos na *pólis*.<sup>239</sup>

Neste sentido, como já explicitamos, a teoria da alma é, sobretudo, uma teoria da ação. M. Canto-Sperber sugere que os gêneros da alma são princípios de ação, modalidades do desejo. O racional (*logistikón*) corresponde a uma potência de agir racionalmente, ligado à virtude da sabedoria, que, por sua vez, é uma virtude dotada de destinação prática. O impulsivo (*thymoeidés*) é uma potência de ação vigorosa, ligado à virtude da coragem, e se põe a serviço da racionalidade em uma alma ordenada. O apetitivo (*epithymetikón*), por sua vez, é uma potência de ação desiderativa, que tende a uma maior dispersão e portanto requer a virtude da temperança.<sup>240</sup> No argumento da autora, a psicologia de Platão é o que nos permite rever o mal afamado intelectualismo socrático, segundo o qual ninguém é mau voluntariamente, pois aquele que sabe, age com justiça.<sup>241</sup>

A questão relativa a saber se é a alma inteira que age ou se é cada parte não é, contudo, rigorosamente falando, tão simples assim; “fica difícil saber se realizamos cada atividade graças à mesma faculdade ou, sendo elas três, usamos cada uma delas para uma atividade diferente, isto é, se aprendemos com uma, irritamo-nos graças a outra faculdade que temos em nós e, ainda, com uma terceira desejamos os prazeres da comida e da geração de filhos e tudo o mais que tem afinidade

---

<sup>238</sup> Sobre esse contexto histórico, ver VERNANT, 2002, p. 41-51.

<sup>239</sup> Sócrates propõe três modos de agir (*práttomen*) do homem e questiona se cada ação é executada por efeito do mesmo elemento da alma ou por meio de um elemento diferente. As ações em questão são: aprender (*manthánomen*), irritar-se (*thymoúmetha*) e desejar (*epithymoúmen*) (*Rep.* IV 436 a-b).

<sup>240</sup> Cf. *Fedro* (253d-254b) passagem na qual a alma tripartida é imaginada como uma carruagem composta de dois cavalos, um dócil e o outro desobediente, e um cocheiro. Essa metáfora pode ser associada aos princípios de ação na alma, sendo o cocheiro o racional, o cavalo dócil, o impulsivo - já que coopera com o racional, e o cavalo rebelde o apetitivo. Contudo, deixamos claro que uma metáfora é sempre uma aproximação, e não há, portanto, uma correspondência tão direta entre uma imagem da alma e outra, trata-se tão somente de analogias possíveis.

<sup>241</sup> CANTO-SPERBER, 2003, p.343-344. Cf. *Apol.* 25e, *Crítón* 44d, *Protag.* 345e, *Filebo* 48c, sobre o paradigma socrático do mal como ignorância do bem. Sem entrar na querela que esse tema suscita, se levarmos em conta que o personagem Sócrates é Platão falando desde o princípio, a teoria da alma é tão socrática quando qualquer suposto intelectualismo, o que, afinal, desarticula essa divisão um tanto artificial entre o que é socrático e o que é propriamente platônico. Consideramos, portanto, que, nos diálogos, só temos acesso ao Sócrates platônico, e tentar reconstruir o Sócrates histórico é tão inacessível quanto improficuo. Mesmo porque Platão não se interessa em fazer história da filosofia, tal como concebemos hoje, e sim em dialogar com os pensadores mais expressivos de seu tempo.

com esses atos, quando nos pomos em ação” (*Rep.* IV 436 a-b).<sup>242</sup> Como nos diz A. Araújo Jr., “a alma humana enquanto realidade dinâmica é palco de tensões e contradições múltiplas, que, quando analisadas, mostram os elementos de que é composta (...) Assim, o conflito entre as diferentes tendências do psiquismo é primordial na constituição da natureza humana, pois é através desse conflito fundamental que os humanos tornam-se humanos”.<sup>243</sup>

Contudo, se não é tão simples definir a alma, já que ela é uma estrutura complexa, composta por diferentes dimensões, sendo, portanto, ao mesmo tempo una e múltipla; o que podemos afirmar, sem sombra de dúvidas é que, se há luta na alma, aquele que sabe, ou seja, o *logistikón*, nem sempre governa. A própria existência do tirano, que muitas vezes é o promulgador das leis e delas tem pleno conhecimento, atesta o colapso da equivalência entre saber e virtude. Tal equivalência pode nos parecer, contemporaneamente, até mesmo ingênua; contudo, o que enfatizamos é que a noção de conflito psíquico não nos permite simplesmente equiparar saber e virtude; ao incluir na constituição da *psykhé* paixões e desejos, Platão se aproxima da noção de conflito interior à alma, noção esta que possui caráter excepcionalmente contemporâneo.<sup>244</sup> A complexidade da temática da *psykhé* nos leva a identificar a ênfase da filosofia sobre o agente moral, e conseqüentemente, sobre a ação que lhe é correspondente.

Segundo M. Marques, a própria alma é, em Platão “uma espécie de movimento ou energia vital una e única, que se determina em diversos planos e que leva o indivíduo à ação”.<sup>245</sup> A *República*, ao caracterizar os gêneros da alma no contexto de uma crítica política, traz necessariamente para o domínio da vida prática a discussão acerca da *psykhé*. Além disso, a virtude da alma é comparada à excelência política, a qual inclui uma dimensão cognitiva, sem equivaler a ela. Recordemos que a justiça é definida por Platão como sabedoria e virtude (*Rep.* I 351a), ou seja, por um lado é uma qualidade da *psykhé*, por outro é um atributo intelectual.

Como vimos, acerca da análise do tirano, é possível conhecer as leis e não as seguir, conhecer a virtude e não ser virtuoso, saber sobre a justiça e não ser justo etc. Contudo a virtude, ela mesma, implica em algum domínio de saber; logo a recíproca não é verdadeira, já que, para ser virtuoso é preciso, de algum modo, ser sábio. “É porque a política deve se autorizar de um saber que ela pode ser comparada com o sujeito mesmo de todo conhecimento, assim como de toda competência: a alma”.<sup>246</sup> Nossa intenção é demonstrar essa dimensão política que relaciona *psykhé*

---

<sup>242</sup> Aristóteles resume assim a definição de alma pela tradição grega: “são três os modos que chegaram até nós segundo os quais se define a alma: uns dizem que ela é o que mais pode mover, por mover a si mesma; outros, que ela é um corpo composto de partes mais sutis ou que ela é o mais incorpóreo de todos os corpos” (*De Anima*, I 409b18).

<sup>243</sup> ARAÚJO JR., 1999, p. 66-67.

<sup>244</sup> G. Grube nos diz que “longe de ser um ponto de vista primitivo, se trata de uma proposição muito avançada; uma das coisas mais surpreendentemente modernas dentro da filosofia platônica é precisamente a descoberta da importância do conflito na mente” GRUBE, 1987, p. 208. Ainda que o termo *mente* não nos pareça uma opção aceitável para traduzir *psykhé*, consideramos que o tema da dissensão psíquica possui desdobramentos realmente atuais.

<sup>245</sup> MARQUES, 2010, p. 9.

<sup>246</sup> PRADEAU, 1997, p. 26.

e *epistémē* em Platão, e nos permite um olhar comparativo entre a *República* e o *Teeteto*.

O conhecimento, ao mesmo tempo, é e não é algo exterior; por um lado, é uma aquisição a ser alcançada, mas também é consequência de um processo interno ao conhecedor. Não se trata, portanto, nem de um objetivismo, nem de um subjetivismo; sujeito e objeto estão articulados na dialética platônica, a qual relaciona intimamente *psykhé* e *epistémē*. O fenômeno cognitivo implica em um desdobramento entre sujeito e objeto; a alma realiza essa operação de mediação entre o que é conhecido e o conhecedor. O sujeito do conhecimento é a inteligência, mas toda inteligência em Platão aparece associada a uma *psykhé*, seja humana, como no caso do *Filebo*,<sup>247</sup> ou cósmica, como no caso do *Timeu*.

Para Sócrates é a alma que pensa, e quando pensa, não faz outra coisa senão dialogar; o sentido socrático de conhecer implica em conhecer a si mesmo, questionar-se, o que, por sua vez, recai sobre o reconhecimento da própria ignorância. Enfatizamos sobretudo que essa pesquisa diligente de si mesmo não exclui o outro, não retira o indivíduo da cidade, ao contrário, diálogo pressupõe partilha, de tal modo que o conhecimento do si se dá mediante o exame compartilhado.

A implicação necessária da *psykhé* faz com que o estudo da *epistémē* platônica seja também uma proposta de reestruturação interna de valores, crenças, afetos, enfim, uma epistemologia edificante. Não nos esqueçamos que, para Sócrates, a verdade é aparentada com o comedimento, o que não deixa de ser uma aquisição da *psykhé*.<sup>248</sup> Por um lado, a alma é o agente do conhecimento, mas é também, por outro, o seu paciente, já que deve ser educada, a fim de não sucumbir ao império dos sentidos, por meio de um árduo trabalho de transformação interna.

Assim, afetos, impulsos, opiniões, memórias, experiências, a relação com o corpo, a linguagem etc. são atravessamentos e interferências, mas também constituintes da nossa condição de aprendizes. O processo pressupõe uma análise exaustiva de cada coisa, antes de fornecer uma explicação racional com conhecimento (*Teet.* 207b). Ao final da jornada, ainda que não tenhamos chegado a uma posição definitiva sobre o conhecimento, Sócrates nos garante que ao menos estaremos munidos contra a pretensão de supor que conhecemos o que não conhecemos (*Teet.* 210c).

Na passagem 184b-186e do *Teeteto* vemos que não é com os sentidos, mas com a alma que se apreende o ser e a verdade. Esse é um ponto inequívoco no diálogo: apesar de Sócrates não aceitar nenhuma das definições dadas acerca da *epistémē*, ele deixa claro que se trata de algo que ocorre *na alma e por meio da alma*. Ainda que o *Teeteto* não explicita, como no texto da *República*, a teoria da alma em sua condição tripartida, explícito está que ela é o núcleo para o qual convergem as faculdades cognitivas. Adiante, em 187a, está anunciado o que nos parece ser a tese fundamental que corrobora a presença da teoria platônica da alma em sua epistemologia: o saber deve ser

<sup>247</sup> Cf. *Filebo* 30c, passagem na qual Platão afirma que não há inteligência sem alma.

<sup>248</sup> Cf. *Rep.* VI 486d a respeito do parentesco entre a verdade e moderação.

buscado naquilo que a alma em si e por si mesma se ocupa das coisas que são.<sup>249</sup>

Tal discussão acerca do conhecimento no *Teeteto*, como se pode concluir pelo que acreditamos ter demonstrado até aqui, pressupõe a alma, em toda a sua complexidade, como o agente do filosofar. Segundo M. Iglesias “a alma é o correlato necessário da própria teoria das ideias. Sem ela, as ideias, postuladas para explicar, nada explicariam, uma vez que é na alma que se dá a compreensão da ligação entre ideias e mundo fenomênico”.<sup>250</sup> Além disso vale ressaltar que a problematização da *epistémē* no diálogo se dá quase inteiramente na perspectiva do sujeito cognoscente, e não do objeto cognoscível. Isso porque, a nosso ver, é o movimento da alma que Platão quer enfatizar, tanto como o agente da dialética, como o sujeito do conhecimento.

Segundo M. Dixsaut, “em razão de sua posição literalmente central, a alma verá sua natureza e suas funções se transformarem e se diversificarem em múltiplos contextos. Não há, portanto, em Platão, nenhuma noção mais complexa que a noção de alma. A vida e os pensamentos tiram dela seus movimentos, o mundo sua coesão, a cidade sua organização. Tudo converge para ela e tudo se inscreve nela. Ela é a ligação interna que impede a psicologia, a ética, a política e a cosmologia platônicas de se constituírem em domínios autônomos”.<sup>251</sup>

A alma tem uma função claramente definida, que não pode ser desempenhada por nenhuma outra coisa que exista, que é cuidar, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie (*Rep.* I 353d). Portanto, se há um princípio diretor na filosofia platônica, ele deve ser definido como *psykhé*. Cabe à alma governar, e cabe à filosofia educá-la para que ela possa bem desempenhar sua função primordial. Nesse sentido, a proposta pedagógica de Platão é, a nosso ver, igualmente psicagógica, pois é preciso conduzir as almas autogovernadas para a condição de governantes, tendo em vista que nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado (*Rep.* I 342e).

Porém, como explicitado na sessão anterior, nem todos serão atraídos pelo exercício da filosofia; há um perfil psicológico específico do filósofo, segundo Platão. A alma filosófica tem amor e entusiasmo pelo objeto de seu conhecimento, e não se queda paralisada diante da opinião, mas avança corajosamente por veredas mais sinuosas; eis aí a diferença que Sócrates estabelece entre as almas que possuem afinidade com a *dóxa* e aquelas que se dirigem à *sophia*.<sup>252</sup> Enfim, a epistemologia platônica envolve processos cognitivos, morais e psicológicos. Como observa Y. Lafrance, “a teoria platônica da ciência pode ser considerada como um elogio da filosofia e da vida filosófica, que Platão eleva como verdadeira sobre todas as coisas, e é como filósofo que ele lança

---

<sup>249</sup> Monique Dixsaut nos esclarece que “o que está em jogo na passagem que conclui toda a primeira parte do *Teeteto* é estabelecer a distinção entre sentir e saber. O argumento decisivo utilizado por Sócrates é a impossibilidade de alcançar, pelos sentidos, as propriedades comuns a todos os sensíveis: somente a alma pode apreendê-las, por meio dela mesma” DIXSAUT, 2013, p. 34.

<sup>250</sup> IGLÉSIAS, 1998, p.22.

<sup>251</sup> DIXSAUT, 2003, p.169.

<sup>252</sup> Em *Rep.* V 480a vemos a expressão *philodóxos* em contraposição ao *philósophos*, para caracterizar essa diferença.

seu olhar crítico não somente sobre o saber de sua época, mas também sobre as instituições políticas. Ele busca na filosofia essa sabedoria capaz de tornar o cidadão virtuoso e, assim, de assegurar a felicidade da cidade. As grandes linhas de sua epistemologia ultrapassam largamente a esfera do saber e da ciência, pois elas irradiam por todo o pensamento ético e político”.<sup>253</sup> Razão e excelência (*areté*) se articulam na *sinfonia* da alma do dialético; não basta, portanto, o conhecimento, pois é preciso uma disposição da alma em direção à verdade, à justiça e, em última instância, ao bem, aqui considerado como instância última de valor.

#### **4. A filosofia como formação prática – na cidade assim como na alma**

A filosofia platônica não é, a nosso ver, apenas uma matéria ou um ramo do conhecimento, mas sobretudo uma indagação acerca do modo de vida, da organização e do arranjo de forças na alma e na cidade. Tal proposta é explícita na *República* quando Sócrates esclarece que sua argumentação não é acerca de qualquer assunto ao acaso, mas acerca *de que modo devemos viver* (*Rep.* I 352d). A semelhança entre a cidade e o indivíduo é indicadora dessa disposição de forças a serem equilibradas pelo exercício da disciplina dialética. Lembremos que, em Platão, não percebemos ainda a distinção entre política e ética, e é no âmbito da teoria da virtude que elas se imiscuem. O acento que evidenciamos na dimensão prática do conhecimento se justifica pela pesquisa de uma competência, ou de um saber propriamente político, que caracteriza o gênero racional da alma e a correspondente classe dos governantes na cidade. Esse saber é o que possibilita a virtude mestra, a justiça, na alma e na cidade.

Segundo Jaeger, é na teoria dos gêneros (*eide*) da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. “A *pólis* de Platão versa, em última análise, sobre a alma do homem. O que ele nos diz da cidade, onde muitos veem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a imagem reflexa ampliada da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude do *modelador de almas*”.<sup>254</sup> Discordamos, em parte, do autor, já que, a nosso ver, a vida da *pólis* não é descrita em função da teoria da alma, mas justamente o contrário. A ênfase platônica nos parece residir muito mais numa pesquisa acerca da dinâmica interna aos sujeitos em jogo, a ser equilibrada no âmbito externo da cidade, a fim de alcançar a vida excelente. Nesse sentido, a tripartição da alma é uma metáfora de forças em ação e em conflito, ela nos fala de algo que existe, mas também se mantém distante das pretensões da verdade; como toda metáfora, produz um saber provisório e inacabado, mas que, contudo, obedece à necessidade e à coerência

---

<sup>253</sup> LAFRANCE, 2011, p.166.

<sup>254</sup> JAEGER, 1995, p.751.

lógica.<sup>255</sup> A alma é, certamente, uma dimensão efetiva do real, uma *dýnamis* que possui autonomia ontológica e epistêmica, contudo, consideramos que sua tripartição é uma imagem, tomada numa analogia com a imagem da cidade dividida em grupos funcionais.

Para que haja diálogo interno na alma, é preciso que haja alteridade, diferença e, ao mesmo tempo, semelhança, já que a diferença radical é incomunicável. Quando ele divide a alma humana em três gêneros, Sócrates não opõe três realidades psicológicas heterogêneas (razão, afetividade e desejo) nem opõe um raciocínio a um desejo, mas constrói uma estrutura imagética complexa que é determinada por três princípios de ação ou três modalidades de desejo. Assim como a metáfora da alma é uma estrutura tríplice, os prazeres também o são; segundo o que governa as suas almas, tem-se três tipos de homens: o filósofo (*philósophon*), o amigo da vitória (*philónikon*) e o amigo do ganho (*philokerdés*) (*Rep.* IX 581c). Assim Sócrates vai edificando um conjunto de imagens, os gêneros da alma como metáfora dos tipos humanos, e estes como metáfora dos grupos funcionais na cidade; é sempre salutar considerar que não se deve tomar os andaimes pelo edifício, “naturalizando” as contradições sociais. Conforme nos aponta F. de Luise, “o desafio de Sócrates consiste em delinear um modo de satisfação ao mesmo tempo adaptado à própria natureza e não conflitante com a ordem da cidade; um modo que possa servir de contenção à degeneração política, representando a atração do bem aos olhos de homens que continuarão diferentes no modo de imaginar a felicidade”.<sup>256</sup>

A justiça na alma é semelhante à justiça na cidade (*Rep.* IV 435b), e a injustiça é discórdia, na cidade e na alma. Sócrates nos diz que, gerar saúde no corpo, assim como na alma, é dispor os elementos segundo a natureza (*katà phýsin*) de quem deve governar e quem será governado (*Rep.* IV 444d); de tal modo que a justiça tem relação com a saúde psíquica, assim como a injustiça com a doença na alma. Vale enfatizar que a relação entre corpo e alma não é unilateral; as doenças descritas como corpóreas afetam a alma, assim como aquelas psíquicas afetam o corpo. É evidente, diga-se de passagem, que o mais saudável terá mais condições de ser feliz do que o adoentado, ademais, buscar a saúde, na perspectiva da alma, é o mesmo que buscar a virtude, particularmente a da justiça.

Considerando-se que a virtude é, para os antigos gregos, condição da formação e da cidadania do homem, sua abordagem é imprescindível para Platão. A virtude platônica é uma compreensão do inteligível, portanto racional, mas também uma forma de assimilação do bem, logo, ela é dotada de uma finalidade prática. Virtude é conhecimento, mas também condição necessária para a *eudaimonía*, a qual não deixa de ser um estado de alma. Enquanto conhecimento,

---

<sup>255</sup> Segundo Araújo Jr., “a metáfora estabelece um campo cognitivo da verossimilhança que tem características próximas do domínio da verdade, tais como coerência, conformidade, utilidade etc. A metáfora, enquanto verossímil, tem uma identidade parcial com a verdade, logo não tem pretensões rigorosamente científicas enquanto conhecimento” (ARAÚJO JR., 1999, p.72). Consideramos que, assim como a parêntese de cavalos no *Fedro* (253d-e), a tripartição é uma imagem, portanto, metáfora do funcionamento psíquico, o qual, por sua vez, é metáfora do funcionamento da *pólis*.

<sup>256</sup> DE LUISE, 2011, p. 189.

a virtude obviamente está ligada à razão, ou mais propriamente ao *logistikón*, mas também à harmonia, consonância, proporção e beleza, as quais dependem de um arranjo interno que envolve a alma como um todo.<sup>257</sup> Não basta a erudição, é preciso haver sensibilidade, é preciso haver convergência para se chegar à sabedoria, enquanto uma virtude moral e prática.

Sabemos que é próprio da racionalidade antiga não separar a discussão epistêmica da dimensão política ou da vida prática da cidade. A questão do conhecimento em Platão está, desde sempre, atravessada pelo viés ético e pela estruturação psíquica dos indivíduos que participam da *práxis* política da cidade. Segundo Cherniss, uma teoria ética consistente e prática teria que se apoiar em uma epistemologia, e tal é o que o *Ménon* tenta provar, quando Sócrates discute que a possibilidade de se ensinar ou não a virtude precisaria ser precedida da pergunta sobre o que ela é.<sup>258</sup> O autor afirma que a teoria das ideias de Platão relaciona ética, epistemologia e ontologia, criando um padrão moral consistente que não oscile com as contradições do fenômeno humano e cultural, e que possa reconciliar a lei convencional e a natureza do que é bom, sem sucumbir ao relativismo. Para Cherniss, Platão recorre à epistemologia para instituir o fundamento moral da atividade humana, distinguindo opinião verdadeira e conhecimento. Consideramos, contudo, que ainda que isso possa ser verdadeiro para o *Ménon*, a interface que ora privilegiamos entre *República* e *Teeteto* não apoia somente a ética na epistemologia, mas igualmente a epistemologia na ética, ou seja, trata-se de uma via dupla.

A ética platônica não é nem um racionalismo, tampouco um subjetivismo; alma e razão estão necessariamente articuladas. A organização política, as questões éticas, as grandes indagações filosóficas e até mesmo a felicidade dos indivíduos são questões coletivas, a serem tratadas no âmbito coletivo. Platão, pela boca de Sócrates, defende a filosofia como um exercício racional constantemente orientado para o bem, o único capaz de livrar a alma de seus piores males, a saber: a ignorância e a injustiça. Não basta o conhecimento, é necessária uma disposição da alma de querer buscar a verdade; “neste sentido a ciência platônica visa um horizonte além do âmbito meramente cognitivo”.<sup>259</sup> A descrição hiperbólica do tirano é, a nosso ver, uma imagem fortemente didática dos riscos que a alma pode correr ao não submeter-se à uma *paideía* adequada.

Cabe ao filósofo, acima de tudo, uma ação sobre si mesmo, uma formação interior; é preciso conhecer-se e dominar-se para chegar ao conhecimento das coisas que são. Justifica-se, pelo exposto, considerar a anterioridade não apenas lógica, mas também ontológica, da teoria da alma em relação à teoria da ciência em Platão. Além da questão psicológica, a discussão epistemológica no *Teeteto* é atravessada por uma perspectiva prática; cabe salientar que o texto não é imune ao acento político/pedagógico e até mesmo *psicagógico* da chamada teoria da alma, presente na

---

<sup>257</sup> Ver *Rep.* IV 443d-e, passagem na qual Platão compara a virtude da justiça a uma proporção musical, uma unidade temperante e harmoniosa que envolve a alma como um todo.

<sup>258</sup> CHERNISS, 1936, p. 445-456.

<sup>259</sup> SARDI, 1995, p. 38.

## *República.*

Segundo Cardoso, Platão faz filosofia com o objetivo de incidir concretamente na vida dos indivíduos e na cidade, nesse sentido, a perspectiva do ser em Platão existe para “dizer” a experiência. Ainda segundo o autor, o contexto da crítica à escrita pode ser interpretado por essa chave de leitura, como a exigência socrática de incluir o encontro efetivo com o outro, em um contexto relacional. Ele argumenta que a ênfase platônica é na cidade, e que a alma é tripartida na *República* porque a cidade o é, e não o contrário.<sup>260</sup> Neste sentido, Platão reflete sobre a existência concreta do ser humano, faz política com sua teoria, e não psicologia. A própria cidade nasce porque cada um de nós não é autossuficiente, mas sim desprovido de muitas coisas (*Rep.* II 369b).

A cidade é criada em função de nossas carências, mas deve se espelhar na cidadela bela e boa que o filósofo construiu em sua alma ao se tornar “ordenado e divino na medida do possível a um homem” (*Rep.* IV 500c-d). M. Perine nos diz que, “com efeito, a ordem natural dos estratos que compõem a cidade está perfeitamente realizada no seu espelho, ou seja, na alma do filósofo, pela perfeita ordem que ele estabeleceu nas relações entre o *epithymetikon*, o *thymoeidés* e o *logistikón*. Mais ainda, é só na alma do filósofo que se encontram perfeitamente realizadas, segundo a ordem da natureza, aquelas habilidades ou poderes ordenadores, ou seja, aquelas virtudes pelas quais uma cidade é sábia, corajosa, temperante e justa. Isso ocorre porque os modos de ser e os costumes que há na cidade são os mesmos que existem dentro de cada um de nós”.<sup>261</sup> A ressalva que fazemos a esta posição do autor é que tamanha perfeição só pode ser visada como um modelo, uma paradigma no céu, conforme o próprio Sócrates nos alerta (*Rep.* IX 592b); portanto precisamos recorrer à flexibilidade da imagem para não incorremos na armadilha do dogmatismo.

Pretendemos enfatizar que a filosofia platônica, tanto na *República*, quanto no *Teeteto*, visa uma educação moral que possui implicações epistêmicas e práticas na vida da *pólis*. Pradeau nos diz que a cidade na *República* não é um mercado, nem um exército e nem um tribunal; portanto, o seu governante não pode conduzi-la como um comerciante, satisfazendo certos interesses, nem como um militar, incapaz de educar aqueles que dirige, nem como um advogado, adulando seus clientes. O governante deve se guiar pela reflexão, pela racionalidade, pelo comedimento, e, sobretudo pelo bem comum. Segundo o autor, Platão faz da cidade “o ponto de convergência da especulação filosófica”.<sup>262</sup>

No *Teeteto*, Sócrates parece estar muito mais interessado nas suas consequências políticas da tese sofista segundo a qual toda opinião é verdadeira, independente de seu conteúdo, do que propriamente nas consequências epistemológicas. Se todos opinam com verdade, cabe apenas ao consenso e à força do discurso chegar à melhor solução; é isso justamente o que ele rejeita, ou seja,

---

<sup>260</sup> CARDOSO, 2006, p. 67-86.

<sup>261</sup> PERINE, 2008, p. 82.

<sup>262</sup> PRADEAU, 1997, p. 9-11.



o acordo quanto ao melhor argumento, ao invés do argumento pautado pela verdade das coisas “em si”, como quer Sócrates. A respeito do fundamento epistemológico da ética platônica, vale um correlato com o *Político*, quando Sócrates se pergunta pela melhor constituição, deixando claro que não é nenhuma das existentes, mas aquela na qual os governantes seriam possuidores da ciência verdadeira, e não de um simulacro de ciência (*Político*, 293d). Essa exigência da ciência reforça a importância de o filósofo se tornar governante, ou o governante filósofo, tese essa que é a pedra de toque da argumentação da *República*.

Como observa M. Dixsaut, em seu texto sobre refutação e dialética, “parece difícil falar do exame socrático sem falar daquilo que é, sem exceção, o seu alvo, a saber, a opinião nela mesma, a opinião que é apenas opinião, e sem se perguntar de onde, para Platão, ela retira sua origem”.<sup>263</sup> Mais uma vez vemos implicitamente em Platão a crítica à democracia, especialmente essa noção de uma verdade meramente subsidiária ao consenso, uma espécie de conveniência circunstancial de um determinado grupo de seres dotados de *lógos*.<sup>264</sup> A equivalência dos discursos é algo inaceitável para Platão; além disso, o utilitarismo que caracteriza a moral comum não pode definir com clareza o que é justo. Avaliamos que a crítica platônica à democracia, sobretudo a democracia ateniense, é secundária à sua crítica contumaz à sofística e à retórica, especialmente quando ela se torna o equivalente da demagogia. Essa forma de governo poderia parecer belíssima, como um manto multicolor, com muitas flores bordadas, atraindo os incautos (*Rep.* VIII 557c).<sup>265</sup>

A analogia entre regime político e *psykhé* na *República*, relaciona a democracia especialmente com a predominância do gênero apetitivo da alma. O homem democrático é, segundo Platão, epitimético por excelência; se alguém lhe disser que uns prazeres provêm de desejos nobres e bons, outros de perversos, e que se deve cultivar e honrar os primeiros, e castigar e escravizar os segundos, sacudindo a cabeça, ele afirmará que todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual (*Rep.* VIII 561 c). Deste modo, passa-se de um prazer a outro, sem atentar para a ordem e a necessidade, capturado numa vida de dissipação e excesso. Sócrates separa os desejos necessários dos supérfluos (*Rep.* VIII 559a); na primeira categoria inclui os desejos relacionados com a preservação da vida; na segunda, inclui apenas o que não é essencial para a realização da natureza humana. Descrevendo em primeiro lugar a natureza de certos desejos que habitam nossa alma, Sócrates passa então ao estudo do tirano, deixando claro que este não deve ser pensado como uma pura aberração, já que portamos em nós uma possibilidade de descontrole e brutalidade, que não pode ser descartada nem mesmo pelo apelo à razão, que, como mostra nosso autor, não pode

---

<sup>263</sup> DIXSAUT, 2012, p. 74.

<sup>264</sup> A passagem 267a do *Fedro* traz o mesmo argumento contra a política de convencimento dos sofistas: “E deixaremos de mencionar Tísias e Górgias, quando foram eles que compreenderam que o que é provável é digno de maior estima do que é verdadeiro?”

<sup>265</sup> Vale ressaltar que ‘democracia’ na Grécia Antiga não envolvia o conceito de sociedade inclusiva, como tendemos a considerar hoje. De fato, a maior parte da comunidade era excluída, já que não tinham direito à participação nas instâncias de decisão as mulheres, os estrangeiros, as crianças e os escravos. Ver: VERNANT, 2002, p. 53-72.

reger nossa alma sempre, em todas as situações. Ademais, o gênero racional (*logistikón*), qualificado como o melhor, é o menor elemento, e tem como desafio comandar a pior parte, que é superior em tamanho, formada pelo irascível (*thymoeidés*) e apetitivo (*epithymetikón*) somados (*Rep.* IV 431a).

Como observa M. Dixsaut, “o problema não é tanto o do domínio dos desejos e das paixões, mas a própria estrutura da alma humana. A imagem célebre da *República* (IX, 588c-e) que a descreve como composta por uma hidra, um leão e um homem, significa que há na alma mais de animosidade e monstrosidade que de humanidade”.<sup>266</sup> Se o homem não distingue os apetites belos dos selvagens, pode embriagar-se com a própria liberdade, não suportando um mínimo de submissão, e assim passar da democracia à tirania. É importante salientar que Sócrates não opunha a democracia à tirania, associando a primeira à liberdade a segunda à servidão, como é nossa tendência contemporânea. Enquanto regime, a tirania se opõe ao regime ideal, e não à democracia. Diversamente da visão moderna, a tirania surge da subversão da própria democracia, do interior dela mesma, quando “a liberdade excessiva passa à servidão excessiva para o indivíduo (*idiótei*) e para a cidade (*pólei*)” (*Rep.* VIII, 564a).

Há uma espécie de apetite terrível, selvagem e sem lei que existe em todos os homens, mesmo naqueles que parecem ser comedidos (*Rep.* IX 572b). Na ótica platônica a tirania está associada a essa condição humana, e se instaura como regime quando o governante se impõe pela força e pelos impulsos irrefreáveis, ao invés de consentir com a orientação do *lógos*. A liberdade do ser racional não é ceder aos apetites e opiniões e fazer o que lhe aprouver, mas deixar-se conduzir pelo *lógos*. Como nos esclarece N. Bignotto, em um artigo intitulado *O silêncio do tirano*, “baseado na força e na violência, o poder tirânico está condenado ao silêncio. Há, assim, um saber sobre a tirania, mas não um saber do tirano”.<sup>267</sup> Nesse sentido, a nossa própria condição enquanto seres de linguagem, ou seja, o fato de sermos dotados de *lógos*, impõe um limite ao comando cego do desejo. Há um poder de organização na *psykhé* dotada de *lógos*, e quando essa potência falha, nenhum saber se articula, nenhuma fala se faz representativa, a palavra se torna vazia. A posição que assumimos nessa dissertação é que a dialética platônica é uma espécie de antídoto contra a tirania, que se caracteriza justamente pelo fracasso da dialética, pela debilidade do *lógos*.

O exercício da filosofia entra aqui como guardião da alma frente às poderosas ameaças internas, assim como o governante resguarda a cidade tanto de seus inimigos internos como de seus potenciais invasores. Como temos sublinhado, a liberdade é alicerçada pela virtude, já que o vício aprisiona. A virtude, por sua vez, é responsável pela felicidade. Eis o contra-argumento principal de Sócrates ao argumento de Trasímaco, segundo o qual o mais injusto é o mais feliz. H. Vaz nos esclarece que há em Platão uma “ciência da liberdade”, guiada, em última instância pela ideia do

---

<sup>266</sup> DIXSAUT, 2013, p.108.

<sup>267</sup> BIGNOTTO, 1998, p.137.

bem.<sup>268</sup> Recordemos que Sócrates define a dialética no *Sofista* como “a ciência dos homens livres” (253c), liberdade esta que envolve a submissão voluntária ao *lógos*.

Essa é também a chave de leitura que articula política e antropologia, segundo N. Bignotto: “Platão faz coincidir cada regime com um tipo específico de homem, que por sua vez, possui uma natureza particular, marcada por desejos que, devido à própria realidade, manifestam-se e destroem-se no tempo. Trata-se, portanto, de articular a descrição constitucional com uma antropologia, que por sua vez só faz sentido junto com uma determinada concepção da vida ética, que termina por ser inteligível diante da ideia suprema do bem”.<sup>269</sup>

Vemos, tanto na *República* quanto no *Teeteto*, o argumento socrático/platônico de que o bem não deve ser confundido com o vantajoso, assim como a verdade não é simplesmente aquilo que é convincente; trata-se, pois, de uma crítica ética à corrupção política. São as instituições, o modo de exercer o poder, a falácia dos discursos encobridores e especialmente a *psykhé* adoecida do governante tirânico, que são alvos da denúncia de Platão. Esse é o ponto de convergência entre os diálogos que insisto em destacar, um ponto que possui importantes implicações políticas, e é essencialmente do domínio da ética.

Por um lado, na *República*, Sócrates afirma que seu *daímon* o impede de participar dos negócios da cidade (*Rep.* VI 496c); por outro, no *Teeteto*, na famosa digressão, ele afirma que o lugar do filósofo é um não-lugar, já que ele não participa das disputas políticas e das festividades e sequer conhece o caminho que leva ao tribunal (*Teet.* 173d-e). Consideramos que Sócrates se coloca apartado das práticas políticas da cidade apenas para, estrategicamente, melhor denunciá-las. A posição de Sócrates é uma posição crítica particular, que não o compromete com interesses específicos, a fim de preservar sua liberdade de pensamento. Platão isenta seu personagem favorito de se comprometer excessivamente com a justiça formal que se exerce nos tribunais, a fim de conferir-lhe a liberdade de se interrogar pela justiça em si mesma.

Tenhamos em mente que a justiça é tematizada do início ao fim da obra de Platão, sendo ela a principal responsável pela unidade harmônica, tanto no indivíduo, quanto na cidade. O argumento é que o homem, cuja alma é governada pela racionalidade, é capaz de controlar e conduzir os desejos e impulsos, por meio do exercício da virtude mestra que é a justiça. No momento em que a alma, tendo chegado ao aprendizado dessa virtude, torna-se capaz do acesso propriamente ontológico ao inteligível, ela revela finalmente a sua liberdade essencial: “a liberdade para o bem, em cujo conhecimento ela alcança a plenitude da sua *areté*”.<sup>270</sup>

Consideramos, portanto, que o fio de Ariadne do pensamento de Platão é a noção de justiça como fator de unidade dos múltiplos, a ideia do bem como causa de inteligibilidade das coisas e a

---

<sup>268</sup> VAZ, 1993, p.184.

<sup>269</sup> BIGNOTTO, 1998, p.121.

<sup>270</sup> VAZ, 1993, p.189.

dialética como o caminho de mão dupla, percorrido pela alma, entre o sensível e o inteligível. Enfim, o domínio ético-político da racionalidade, regulada pela *epistémē*, sobre a opinião, que não passa de uma cognição empírica falível cuja base são as sensações, parece ser o argumento principal que nos permite articular o *Teeteto* e a *República*.

## Conclusão

A relação entre a psicologia e a epistemologia aqui delineada, tomando como referência os livros IV e IX da *República* e passagens do *Teeteto*, patenteia a relevância da função da alma na filosofia platônica e nos expõe a implicação política que subjaz à análise antropológica, conforme sublinhamos ao longo desta dissertação. Não tivemos a pretensão de esgotar as questões epistêmicas implicadas no *Teeteto*, as quais possuem amplas repercussões na filosofia contemporânea, e são obviamente, complexas demais para a abrangência de nosso propósito no momento; apenas apontamos aquelas que permitem articulação com o tema da alma filosófica. Como ressaltamos, nos valemos especialmente das passagens do *Teeteto* relativas à caracterização do perfil do filósofo, na assim denominada digressão, e das passagens que evidenciam a alma como agente da percepção e do conhecimento.

Por considerarmos que a teoria da alma em Platão é nuclear no entendimento da sua filosofia, nos estendemos um pouco mais na análise do texto da *República*, priorizando os dois livros nos quais ela aparece, e aludindo a passagens pontuais dos demais livros. Essa estratégia metodológica foi escolhida por consideramos que a relação entre ética e saber está presente principalmente na *República*, na qual a proposta de educar o cidadão é mais explícita, mas também no *Teeteto*, ainda que de modo mais subentendido, o que justifica maior esforço de explicitação de nossa parte.<sup>271</sup> Não estamos afirmando, contudo, que é possível uma leitura unitarista da obra platônica sem restrições, mesmo porque há questões divergentes em relação a outros diálogos que nos trazem dificuldades de compatibilização com o *Teeteto*; consideramos que não há, entretanto, uma incompatibilidade absoluta.<sup>272</sup> D. Sedley, por exemplo, tem posição peculiar no debate, pois ao mesmo tempo que aceita certas mudanças no pensamento de Platão – o que considera óbvio –, ressalta, no entanto, sua continuidade; seguimos orientação semelhante em nossa abordagem.<sup>273</sup>

Consideramos que a filosofia platônica não trata da busca de um fundamento último, numa perspectiva dogmática, nem nega a possibilidade de qualquer saber, o que seria uma perspectiva cética; não se justifica cair no extremismo cético ou na complacência relativista apenas para defender Platão das acusações de dogmatismo.<sup>274</sup> A filosofia tem relação com o saber, mas também com o não saber, já que o alcance (por aproximações sucessivas) da *epistémē* é prerrogativa das almas que não pressupõem possuí-la, ao passo que aqueles que julgam possuir a ciência das coisas

---

<sup>271</sup> Autores como CORNFORD, 1979, p. 89; BURNYEAT, 1990, p. 36-37; CHAPPELL, 2005, p. 127 e SEDLEY, 2004, p. 71, defendem a relação entre a *República* e a digressão sobre o filósofo no *Teeteto*.

<sup>272</sup> D. Sedley aponta algumas incongruências entre o *Teeteto* e outros diálogos, quanto a termos como: formas, ignorância, reminiscência, *dóxa* etc. Com relação à *República*, o autor argumenta que o *Teeteto* não contrasta fortemente *epistémē* e *dóxa*, falha explicitamente ao buscar o que é o conhecimento, e não considera as formas, oferecendo objetos empíricos em suas ilustrações. SEDLEY, 2000, p. 84-85.

<sup>273</sup> SEDLEY, 2004, p. 15.

<sup>274</sup> COSTA, 2013, p. 38.

padecem do pior tipo de ignorância, aquela que ignora a si mesma. A filosofia platônica é, nomeadamente, a nosso ver, uma axiologia e uma crítica política. Sobretudo, a epistemologia não pode ser deslocada da visão de homem e de sua *práxis* na cidade, ou seja, implica necessariamente em uma concepção antropológica.

A própria noção socrática de ignorância não está estritamente relacionada com a questão epistêmica e remete igualmente à alma, pois, como nos apontam alguns comentadores, ignorância e falsa opinião não são somente erro intelectual, mas uma condição da alma toda, que se deixa persuadir e enganar por apetites sem restrição.<sup>275</sup> A ignorância ocorre justamente quando a alma que visa a verdade desvia-se, tornando-se disforme e mal proporcionada.<sup>276</sup> Mas a ignorância é também uma forma de a alma posicionar-se diante do saber, pois ela possibilita não estacionar na pretensão de um conhecimento provisório como se ele fosse cabal. É a *epistémē* que preside a ação sábia; por isso mesmo, no argumento de Sócrates, o filósofo teria maior habilidade para governar, embora seja preciso ter em mente que o direcionamento da *epistémē* é sempre para a verdade, e que a verdade é aparentada com a harmonia e o comedimento (*emmetría*), que não deixam de ser estados anímicos (*Rep.* VI 486d).

A crítica epistêmica no *Teeteto* dirige-se claramente àqueles homens sem sutileza, que acreditam que não há nada além daquilo que se pode pegar solidamente com as mãos (*Teet.* 155e-156a). Já a *República* critica principalmente aqueles que veem muitas coisas belas e justas, mas não veem a beleza e a justiça em si mesmas (*Rep.* V 479e). Não se trata, a nosso ver, de negar simplesmente a percepção sensível ou o múltiplo enquanto tais, mas de avaliar o modo como se procede diante de uma investigação, sobretudo o modo pelo qual o saber pode ser construído numa *psykhé* pensante, capaz de gerenciar seus próprios conflitos internos, em busca da excelência humanamente alcançável.

Sócrates critica duramente a opinião, em ambos os diálogos, não que ela seja uma mal em si mesma, já que todos os homens opinam, mas, principalmente, porque ela pode levar o indivíduo a aderir excessivamente à sua convicção, estagnando a pesquisa *daquilo que é* e restando o desejo pela verdade, ao se considerar apressadamente detentor de um suposto saber. Nesse sentido há uma ignorância restritiva, que é uma espécie de disfunção na alma, e uma ignorância salutar, que é aquela que estimula o prosseguimento na investigação, e decorre justamente de uma alma bem ordenada. É para essa segunda ignorância que o filósofo deve se voltar, pois ela está relacionada com a origem de toda filosofia, como um estranhamento, uma perplexidade (*tò thaumázein*) que funciona como um princípio diretor (*arkhé*) (*Teet.* 155d) de qualquer atividade reflexiva e é, talvez, a sua mais distinta marca.

Os deuses e os sábios não filosofam justamente porque, por suposto, já sabem; assim como

---

<sup>275</sup> CUSHMAN, 2007, p. 293.

<sup>276</sup> Cf. *Sofista* 228 d.

os ignorantes não filosofam, porque não exercitam o questionamento acerca daquilo que ignoram. Os que se ocupam da filosofia, portanto, não são nem sábios nem ignorantes, mas intermediários entre esses.<sup>277</sup> Os ignorantes supõem, ingenuamente, deter conhecimento e não se interrogam, já que ninguém busca um saber do qual já se julga detentor; os amantes da sabedoria, por sua vez, só filosofam porque se reconhecem faltosos, carentes, e não ignoram a própria ignorância. A filosofia tem o poder de elevar a alma da ignorância à beleza, ao despertar o desejo de saber.<sup>278</sup>

Dito de outro modo, o desenvolvimento da inteligência leva à constatação mais fulgente de seus limites, mesmo porque não se pode dar razão de tudo, como vimos claramente acerca dos elementos que não se deixam expressar pelo *lógos* (*Teet.* 202d-e). Por mais complexa que a linguagem possa ser, a realidade é ainda mais rica, e sempre haverá algo que escapa da nomeação, permanecendo, assim, fora do domínio do *lógos*. Há que se suportar a dimensão de falta que caracteriza a pesquisa pelo saber. O filósofo está a meio caminho entre o saber pleno e a ignorância, e, apesar de recorrermos a termos que nos indicam uma posição no espaço, não se trata de sair ou chegar em algum lugar, mas de alcançar um estado de alma, por meio de experimentações sucessivas; há que substituir a noção de “mundos”, sensível e inteligível, por uma longa experiência interior que desafia toda topologia.<sup>279</sup>

A busca pelo saber, preconizada pela alma filosófica, visa a essência inteligível, sem contudo, se dissolver nela. Neste sentido, o caminho para a *epistémē* é investigar sempre, ainda que tal busca não seja infinita ou indeterminada, o que seria uma perspectiva cética, pois ela tem como limite o inteligível, regulado, em última instância, pelo bem. Quem investiga é a alma racional; ao pensar, a alma se dá uma existência pensante, mas esse modo de existência não é idêntico à alma humana enquanto tal; a alma tangencia o inteligível, mas não o esgota e nem se confunde com ele. Isso porque a alma, sobretudo a alma devidamente educada pela filosofia, pode nos alçar ao caminho da *epistémē*, rumo à essência inteligível, mas permanece uma unidade diferenciada, carente do *lógos* em seu papel de mediador. Há um hiato entre aquele que busca e deseja e o objeto dessa investigação, e é justamente o avanço para além da estabilidade da certeza sensível e da opinião que funda o pensar filosófico. É nesse sentido que argumentamos que o caminho da dialética é manter-se em diálogo. O pensamento, portanto, não se torna dialético enquanto não possuir o poder de ultrapassar as sensações, opiniões, e uma certa *moral de ocasião*, que, segundo a crítica socrática, é a tônica de um tipo de ensinamento sofisticado ao qual ele veementemente se contrapõe.

---

<sup>277</sup> Cf. *Banquete* 204 a-b.

<sup>278</sup> A propósito, há uma analogia possível e interessante entre *éros* e Sócrates; se retomarmos a descrição de *Diotima* no *Banquete*, veremos que ele é filho de um pai sábio e rico, *Póros* e uma mãe pobre e ignorante, *Penia*; portanto ele é carente, assim como o filósofo, mas sabe compensar sua pobreza por sua habilidade em buscar o belo, e, sendo a sabedoria a mais bela das virtudes, é para lá que o *éros* filosófico aponta. Ver: HADOT, 1999, p. 75.

<sup>279</sup> DUHOT, 2004, p. 105.

Se no começo da filosofia temos a perplexidade (*Teet.* 155d), ao final do diálogo, ainda que não tenhamos chegado a uma resposta sobre o que é a *epistéme*, estaremos munidos da sabedoria de não pensar que sabemos aquilo que não sabemos (*Teet.* 210c). Conhecer, conforme nos ensina o *Teeteto*, não é convencer, nem persuadir, nem emitir opinião, muito menos perceber. Contudo, o fato de o final ser aporético não significa que não possamos realizar aproximações positivas. Podemos assim sistematizá-las ao cabo da discussão; conhecer tem a ver com: 1) abandonar a suposição de saber; 2) dialogar; 3) dominar-se; 4) atuar na cidade; 5) ter prazer elevado, e não coabitar com a sombra do prazer; 6) voltar-se para a totalidade do ser; 7) ter a verdade como mirada; 8) regular-se pelo bem, expressão máxima do valor; 9) ter liberdade reflexiva.

A alma pode e deve ser educada, e essa intervenção produz repercussões de ampla escala no âmbito coletivo. Consideramos que a intenção educativa de aprimoramento intelectual e ético dos cidadãos com vistas a uma felicidade compartilhada é central na proposta política de Platão. A filosofia engendra um novo objetivo para a educação, ao conceber o próprio pensamento como um valor. Não por acaso, ela foi considerada uma ameaça às tradições, haja vista o julgamento de Sócrates. Ele próprio admite que as suas propostas são contrárias ao *éthos* tradicional (*parà tò éthos*) (*Rep.* V 452a); contudo, o fato de apresentar uma crítica aguda à *pólis* constituída enquanto tal, num dado contexto histórico, não significa que seu projeto político é utópico, irrealizável ou descomprometido com a *práxis*.

A filosofia, sendo uma tarefa humana, não pode esquivar-se da realidade do indivíduo, a qual inclui a alma inteira, em seus aspectos lógicos, impulsivos e apetitivos, além das condições concretas de sua inserção na vida coletiva. A simplória oposição entre razão e desejo não é eficaz para abarcar a complexidade da antropologia platônica; ademais, a razão sozinha não é capaz de dar todas as respostas às indagações do viver concreto. A própria filosofia é, segundo Sócrates, um modo específico de apetite (*epithymiás estín*),<sup>280</sup> de tal forma que o filósofo possui um afeto (*páthos*), uma sensibilidade que lhe é própria, que é a sua capacidade de se deixar afetar por aquilo que muitos tomariam como óbvio. *Páthos* é um termo que nos remete a uma afetação sensível, uma paixão, normalmente intempestiva, embora não necessariamente irracional; o impulso é passível de ser conduzido pela razão, tornando-se seu mais hábil assistente.

A autoridade da razão tem um *télos*, que é a harmonia do todo; contudo, os tons mais graves não devem ser anulados. A alma que se deixa governar pelo racional alcançará autocontrole (*enkrateía*), temperança (*sophrosýne*) e amizade (*philia*), mas também intensidade, potência e força (*dýnamis*), que só poderiam proceder das dimensões impulsiva e apetitiva; de fato, buscar o mais elevado não é suprimir o que lhe dá suporte, mas incluí-lo dialeticamente. Se a música e a ginástica são importantes é porque os afetos e os impulsos também o são, ou seja, educar a *psykhé* é levar em

---

<sup>280</sup> Cf. *Fédon*, 82d.



conta sua totalidade e sua unidade. Devemos reconhecer, pelas passagens analisadas acerca da ética platônica, que há uma necessária subordinação dos apetites à razão, isso é inegável, mas há, sobretudo, a necessidade de ressignificação do desejo, um deslocamento e uma sutilização dos afetos. Afinal, o desejo humano pela felicidade é universal; disso a filosofia platônica parece realisticamente esclarecida.

A soberania da cidade em Platão é prerrogativa de um governo do saber, pelo saber e com vistas ao saber. Contudo, consideramos que a aquisição de um saber definitivo e absoluto não só não é tarefa da filosofia, como provavelmente é uma empreitada impossível aos humanos. De modo semelhante, a realização da *kallípolis* é, sobretudo, uma construção do *lógos* (*tôi lógoi ex arkhés poiomen pólin*) (*Rep.* II 369c), da qual falamos como se contássemos um mito (*en mythói mythologountés*) (*Rep.* II 376d), ou ainda como um paradigma no céu (*en ouranōi ísos parádeigma*) (*Rep.* IX 592b), o que não significa que não haja na *República* um conteúdo político positivo.

A unidade da alma e a unidade da cidade são, ambas, conquistas da dialética, cuja ciência tem o poder de superar a dissenção no psiquismo e na cidade, por meio de um acordo entre as diferentes partes, e pela criação de um fundamento racional que sirva de alicerce para uma estrutura política. A educação para a vida política é a mesma que para a vida filosófica, a dialética, pois é graças a ela que tangenciamos o que é, a *ousía*; e é também graças a ela que se pode elevar a alma, pelo convívio com o que é ordenado, a tornar-se ordenada até onde é possível a um ser humano (*Rep.* VI 500d).

Consideramos que os diálogos em questão são fiéis à hipótese, segundo a qual a política se ergue a partir do pensamento, o que se sustenta em vista da convicção grega de que os destinos do saber e da vida comum estão ligados; portanto, não há pensamento racional sem certa forma de organização política, e, tampouco, uma boa política sem racionalidade. A política tem por finalidade a unidade da cidade, e o saber que convém a esse objetivo é a pesquisa filosófica. Se bem que vale considerar que Platão jamais tratou de áreas específicas tais como política, antropologia ou epistemologia, essa divisão tem sido construída gradualmente ao longo da história ocidental; nesse sentido, as coisas políticas (*tà politiká*) possuem um sentido diverso daquele que hoje denominaríamos ciências políticas. Contudo, a discussão política inserida em um quadro filosófico mais amplo nos parece ser o traço característico do pensamento de Platão, já que ninguém é capaz de adquirir qualquer entendimento apreciável sobre a natureza da alma sem entender a natureza do mundo como um todo.<sup>281</sup>

Ratificando a tese de alguns comentadores contemporâneos, consideramos que a cidade só pode se submeter à dialética porque há nela um fundamento no *lógos*, afinal, não é possível compreender que a cidade seja sábia sem que se admita nela um saber que seja a causa da sua boa

---

<sup>281</sup> Cf. *Fedro* 270c.

deliberação (*euboulía*).<sup>282</sup> A excelência ética, fundamento da boa política, é também, de certa forma, uma excelência cognitiva, alicerce da própria filosofia, já que para Sócrates todas as formas de virtude são fundadas sobre um saber. É neste sentido que afirmamos que o pensamento, na filosofia platônica é, por si mesmo, um valor. É preciso investigar o que é a virtude, a fim de que possamos ser conselheiros de quem quer que seja sobre o melhor modo de adquiri-la.<sup>283</sup> A extensa discussão sobre o perfil do tirano, como a verdadeira antítese do filósofo, tem por objetivo explícito investigar o que é a justiça, ao traçar claramente o seu oposto, a injustiça na alma e na cidade (*Rep.* VIII 545a-b).

A virtude, seja no cidadão, seja na cidade, está acima de tudo associada à ordem (*táxis*), ao arranjo (*kósmos*) e à felicidade (*eudaimonía*); e o prazer tem, sim, relevância na vida boa, com a ressalva de que devemos buscar o prazeroso no interesse do bem, não o contrário; pois, uma alma ordenada é moderada, e uma alma moderada é boa.<sup>284</sup> O maior mal é a injustiça, e, uma vez tendo sido cometida, tanto pior se não for punida; eis o surpreendente axioma socrático, cometer injustiça é pior e mais vergonhoso do que sofrê-la. O final do livro IX, após a contundente demonstração da bestialidade da figura do tirano e dos perigos que representa para a unidade da *pólis*, Sócrates deixa claro que aquele que age injustamente sem que seja visto está em condição ainda pior do que aquele que sofre a devida punição, já que esta poderia acalmar um pouco a ferocidade e liberar a mansidão na alma (*Rep.* IX 591a-b).

Evidenciamos, sobretudo, que o questionamento antropológico e epistêmico nos textos referidos tem como interseção o domínio da ética, a qual está imbricada na prática política. Sócrates sabia perfeitamente que estava a tratar de uma cidade forjada pelo *lógos*, e não aquela que concretamente compartilhava com seus pares, mesmo porque, se existisse uma cidade de homens de bem, poderia muito bem acontecer que a disputa deles fosse para conseguir ficar fora do governo, como hoje é para assumi-lo; e aí ficaria evidente que, realmente, o verdadeiro governante, por sua natureza, não tem em vista sua vantagem pessoal, mas a do governado (*Rep.* I 347d). Os bons dirigentes não governam porque querem, mas porque devem fazê-lo, pautando-se pelos interesses da cidade como um todo, e não pelos seus próprios interesses; contudo, na prática, Sócrates parece reconhecer que nem sempre é o que acontece.

São os laços de amizade e a necessidade de muitas coisas que unem os cidadãos, assim como é a busca infundável de bens, ultrapassando os limites do que é necessário, que gera a guerra entre eles (*Rep.* II 373e); notemos que o fator de corrupção é tanto a pobreza como a riqueza (*Rep.* IV 421d), não simplesmente o desejo enquanto tal, sequer o desejo por aquisições. Sócrates deixa claro que são a irregularidade (*anomalía*), a desigualdade (*anomolótes*) e a desproporção

---

<sup>282</sup> PRADEAU, 1997, p. 8.

<sup>283</sup> Cf. *Laques* 190 a-c.

<sup>284</sup> Cf. *Górgias* 500a.

(*anármostos*) que sempre geram a guerra e o ódio onde ocorrem (*Rep.* VIII 547a), as quais são, sobretudo, mas não exclusivamente, disfunções da alma.

O estudo da tirania é o exemplo extremo da subversão do poder, quando o critério individual se impõe à vida pública, com o concurso da força. Tal estudo, como vimos, revela o contraponto com a cidade construída pelo *lógos*, de modo que a tirania não é apenas um regime a mais, mas o negativo perfeito da *kallípolis*, na medida em que aponta para o limiar do político, antes do reino da total barbárie e da violência.<sup>285</sup> Podemos com alguma parcimônia afirmar que, se a *kallípolis* é um paradigma positivo “no céu”, a tirania bem pode ser considerada o seu inverso, ou seja, um paradigma negativo de regulação da vida política. A tirania é mais propriamente uma psicopatologia, e não apenas um modo específico de comandar; pelo contrário, é justamente quando a alma perde o poder de governar a si mesma que a configuração tirânica se estabelece.

A política está inerentemente ligada à ética, já que o que se busca são valores como a justiça, o bem, a moderação etc., e a ética, por sua vez, não pode prescindir de uma antropologia, a qual se funda numa psicologia. Toda essa rede de relações está imbricada numa epistemologia, cuja aspiração é tornar o homem sábio e melhor, não apenas conhecedor e informado. Como nos diz M. Vegetti, “onipresente em Platão, a dimensão política nunca pode, portanto, ser isolada dos outros âmbitos que a fundam e a orientam, e este aspecto filosófico decisivo pode contribuir por si mesmo para explicar as incertezas exegéticas e o vastíssimo leque das interpretações que marcaram a tradição do “Platão político””.<sup>286</sup> Enfim, a arte política, como qualquer outra *tékhnē*, possui um uso apropriado, e se define em razão desse mesmo uso, que é, em última instância o ideal máximo de realização do homem grego, a virtude (*areté*) e a felicidade (*eudaimonía*).

A convocação para a filosofia é ela própria uma mobilização política, pois implica em uma mudança de vida, um cuidado de si, que possui, por sua vez, repercussão sobre o cuidado da *pólis*. Portanto, a filosofia é política, mas é, sobretudo, cuidado da alma, uma *therapeía* que a prepara para o encontro com o inteligível, enquanto que a ignorância nos atrela, psiquicamente, ao domínio estrito da opinião e das contradições sensíveis.<sup>287</sup> A propósito, é curiosa a aproximação que N. Grimaldi faz entre Sócrates e o feiticeiro, na medida em que, conduzir a alma à sua verdadeira identidade é atributo que ele partilha com os xamãs.<sup>288</sup>

Consideramos que a complexa alma tripartite de Platão significa uma rica contribuição para diversas áreas do pensamento contemporâneo, tais como a antropologia, a epistemologia, a psicologia, a filosofia e o direito, entre outras. A justiça, em particular, assim como a virtude, de um modo geral, estão intimamente relacionadas à saúde psíquica, “e esta sintonia não é apenas interior,

---

<sup>285</sup> BIGNOTTO, 1998, p.114.

<sup>286</sup> VEGETTI, 2010, p. 41.

<sup>287</sup> DUHOT, 2004, p. 191.

<sup>288</sup> GRIMALDI, 2006, p. 9.

na medida em que, para Platão, o psíquico é o campo de confluência do ético e do político”.<sup>289</sup> Há uma congruência entre as excelências do cidadão e as da cidade, que se conquista tendo em conta uma rede complexa de relações e ajustes necessários, não simplesmente por um mero apelo ao divino, ainda que Platão considere sempre esse modelo a ser mirado. É no domínio multifacetado e dinâmico das trocas humanas, ou, porque não dizer, psíquicas, que se situa a análise da tão almejada vida virtuosa, desenvolvida nos diálogos de Platão.

O que torna a questão da *psykhé* filosoficamente relevante é o fato de que os interlocutores do diálogo, ao tratarem de psicologia, podem fazer intercessões importantes com o domínio da ética e da epistemologia, as quais, por sua vez, possuem ressonâncias políticas. Aliás, como já esclarecemos, aquilo que hoje situamos em campos distintos era tratado, pela filosofia platônica, simplesmente no campo político. Política, nesse contexto, tem relação com a vida boa, com a *eudaimonia*, a qual implica em ciência e em cuidado da alma. Numa época como a nossa, na qual as ciências experimentais e as técnicas invadiram nossa aspiração pela cientificidade, impondo muitas vezes uma dimensão meramente pragmática e normativa, a herança filosófica de Platão pode nos ajudar a resgatar uma ética valorativa, que redimensione nossa implicação pessoal diante do saber e do bem estar coletivo.

A filosofia de Platão não é uma psicologia, mas requer uma concepção antropológica. Sem esse enquadramento, a nosso ver, não se pode dimensionar a complexidade e a profundidade da análise política e epistemológica nos textos estudados. É para elucidar essa interseção salutar que recorreremos à imagem que propomos como título da nossa dissertação, a figura de um entrelaçamento e de um percurso, que vai do *conhecimento da alma à alma do conhecimento*. Para além de propor a existência de um sujeito epistêmico, a alma, o que nos parece bem ressaltado, aspiramos pontuar aquilo que está no próprio cerne da discussão filosófica clássica: a formação do homem excelente, simultaneamente habitante e construtor de uma *pólis* justa.

Filosofia e ciência nascem juntas no mundo grego, a ponto de não haver qualquer distinção substantiva entre elas. Se, para a antiguidade, filosofia e ciência são sinônimas, talvez seja esta a melhor forma de fazer ciência, ao menos no que toca à filosofia platônica: não fixar-se nas respostas, mas ‘suspender o saber’ a fim de estender-se nas perguntas; não sem propósito, Sócrates conduz continuamente os questionamentos sobre a *epistémē* ao caminho aporético. Ao não lançar luz definitiva sobre o que seja efetivamente a *epistémē*, e, porque não dizer, tampouco a *psykhé*, já que trata-se de problemas filosóficos nucleares, Sócrates nos torna cômicos da profundeza da nossa caverna, e, ao mesmo tempo, realiza a maiêutica ao dar a luz a nós mesmos, por nós mesmos. É essa precisa operação na alma que o torna um filósofo dos mais fecundos.

---

<sup>289</sup> MARQUES, 2006, p. 93.

## Bibliografia

### Fontes primárias

- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Trad. G. Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ARISTOTE. *La Métaphysique*. Introd. e trad. J. Tricot. Paris, Vrin, 1986, 2 vols.
- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília G. Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. M. Kury. Brasília: UnB, 1992.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. In: *Os Pré-Socráticos*. Trad. José Cavalcanti de Souza et al. São Paulo, Abril, 1989 (Coleção Os Pensadores).
- HERÓDOTOS. *História*. Brasília: Ed. daUnB, 1985.
- HESÍODO, *Teogonia*, Trad. e Introdução por J. Torrano, São Paulo: Iluminuras, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et L'Esprit*. Paris: Gallimard, 1986.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *República*. Trad. Ana Lia Amaral A. Prado. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.
- PLATON. *Gorgias*. Trad. M. Canto. Paris: GF Flammarion, 1987.
- PLATON. *La République*. Trad. Georges Leroux. Paris: GF-Flammarion, 2004.
- PLATON. *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.
- PLATON. *Le Banquet*. Trad. P. Vicaire. Paris: GF Flammarion, 1989.
- PLATON. *Le lois*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 2006.
- PLATON. *Philèbe*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2002.
- PLATON. *Protagoras*. Trad. F. Ildefonse. Paris: GF-Flammarion, 1997.
- PLATON. *Sophiste*. Trad. NL Cordero. Paris: GF Flammarion, 1993.
- PLATON. *Théétète*. Trad. M. Narcy. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- PLATON. *Timée et Critias*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF Flammarion, 2001.

### Fontes secundárias

- ADAM, James. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices. Cambridge: CUP, 1902. 2 vol.
- AGGIO, Juliana. *Percepção e conhecimento segundo Aristóteles, Platão e Protágoras: Uma breve*

- comparação. *Prometeus - Filosofia em Revista* 2,3 (2009) p. 70-85.
- ALMEIDA JR, George Matias. *O lugar político do filósofo: estudo sobre a atopia no Górgias de Platão*. Belo Horizonte: UFMG, 2012. Dissertação de mestrado.
- ARAÚJO JR., Anastácio Borges. *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*. Recife: UFPE, 1999. Dissertação de Mestrado.
- ARAÚJO JR., Anastácio Borges. Sócrates, o corpo, a morte e a tarefa do pensamento: um estudo do *Fédon* de Platão. In: PEIXOTO, Miriam Campolina (org.). *A Saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BARKER, A. The digression in the *Theaetetus*. *History of Philosophy* 14 (1976) p.457-462.
- BENITEZ, E.; GUIMARAES, L. Philosophy as performed in Plato's *Theaetetus*. *Review of Metaphysics* 47 (1993-1994) p.297-328.
- BIGNOTTO, Newton. O silêncio do tirano. *Revista USP*, 37 (1998) p.132-143.
- BIGNOTTO, Newton. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso, 1998.
- BOERI, Marcelo. *Senso-percepción y estados afectivos. Sobre el valor de la aisthesis en la explicación del conocimiento*. V Encontro de Filosofia Antiga. Belo Horizonte: FAFICH, 2002.
- BOLZANI, R. A retomada da tese de Trasímaco no segundo livro de *A República*. *II Colóquio Platônico: Politeia II*. Itatiaia, RJ: 2006.
- BORGES, Anderson de Paula. Razão e sensação em *Teeteto* 201d-202c. *Revista Philótopos*, 15, 1 (2010) p. 13-47.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SANTOS, Magda G. Morte e Amor: A construção do humano na lírica grega arcaica. *Ensaio de literatura e filosofia* 4 (1983-84) p.117-161.
- BRANDÃO, Jacyntho Lins; SARAIVA, M Olívia de Quadros; LAGE, Celina Figueiredo. *Helleniká: Introdução ao Grego Antigo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2009.
- BRANDWOOD, L.A. "Stylometry and chronology". In: KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: University Press, 1992, p. 90-119.
- BRANDWOOD, L.A. *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: CUP, 1990.
- BRAVO, Francisco. Das escalas do ser e do conhecer à escala do prazer na *República* de Platão. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A República de Platão – outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p.115-125.
- BRISSON, Luc; FRONTEROTTA, Francesco (org). *Lire Platon*. Paris: PUF, 2006.
- BURNYEAT, M. *Introduction au Théétète de Platon*. Trad. M. Narcy. Paris: PUF, 1998.
- BURNYEAT, M. Protagoras and self-refutation in Plato's *Theaetetus*. *Philosophical Review* LXXXV, 2 (1976) p.172-195.
- BURNYEAT, M. *The Theaetetus of Plato; with a translation of Plato's Theaetetus by M. J. Levett, revised by Myles Burnyeat*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1990.

- CANTO-SPERBER, Monique. Platão. In: *Dicionário de ética e filosofia moral*. Trad. Ana Maria Ribeiro, Magda F. Lopes, Maria V. K. Brito, Paulo Neves. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.339-349.
- CANTO-SPERBER, Monique. Les émotions, la rationalité, la normativité. In: DUPUY, Jean-Pierre (org.) *Les limites de la rationalité*. Paris: La Découverte, 1997, p. 440- 451.
- CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006.
- CARONE, Gabriela Roxana. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. M. G. Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque. Histoire de Mots*. Paris: Ed. Klincksieck, 1968.
- CHAPELL, T. *Reading Plato's Theaetetus*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 2005.
- CHERNISS, H. The philosophical economy of the theory of ideas. *The american journal of philology* 57 (1936) p. 445-456.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.
- COOPER, Neil. Plato's last theory of knowledge. *Apeiron* 28 (1995) p.75-89.
- COOPER, J. M. Plato on sense-perception and knowledge. *Theaetetus* 184-186. *Phronesis* 15 (1970) p.123-146.
- COOPER, Neil. Between knowledge and ignorance. *Phronesis* 31 (1986) 229-242.
- COOPER, Neil. Plato's last theory of knowledge. *Apeiron* 28 (1995) p.75-89.
- CORNFORD, F.M. *Plato's theory of knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1979.
- COSTA, Gilmário. A escrita filosófica e o drama do conhecimento em Platão. *Archai* 11(2013), p. 33-46.
- CUSHMAN, Robert E. *Therapeia: Plato's conception of philosophy*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2007.
- DE LUISE, Fúlvia. A política dos prazeres. Todos os homens da *kallipolis*. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabriele (orgs.). *A República de Platão – outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p.115-125.
- DIES, A. *Autour de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- DIXSAUT, Monique. *Le naturel philosophe – Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Les Belles Lettres et J.Vrin, 1985.
- DIXSAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DIXSAUT, Monique. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.
- DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin, 2013.

- DIXSAUT, Monique. Refutação e dialética. In: VLASTOS, G.; DIXSAUT, M. *Refutação*. Trad. Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2012, p. 55-86.
- DODDS, E. *Los griegos y lo irracional*. Trad. Maria Araujo. Madrid, Alianza, 1985.
- DUHOT, Jean-Jöel. *Sócrates ou o despertar da consciência*. São Paulo: Loyola, 2004.
- ENGLER, Reus M. *Tò thaumázein: a experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão*. Florianópolis: UFSC, 2011. Dissertação de mestrado.
- EDMOND, Michel-Pierre. *Le philosophe-roi. Platon et la politique*. Paris: Payot, 1991.
- FERRARI, G.R.F. Plato and Poetry. In: KENNEDY, G. A. (Ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, v.1. , p. 92-148.
- FINE, G. Plato's refutation of Protagoras in the *Theaetetus*. *Apeiron* 32 (1998) p. 201-234.
- FLAKSMAN, Ana. *Aspectos da Recepção de Heráclito por Platão*. Rio de Janeiro: PUC, 2009. Tese de doutorado.
- FREGE, G. On Concept and Object. *Mind* (1951), v. 60, n. 238, p. 168-180.
- FRÈRE, Jean. *Les grecs et le désir de l'être*. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- GAGNEBIN, Jeanne. Platão, creio, estava doente. In: GAGNEBIN, *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo, 2006.
- GAIL, Fine. Conflicting appearances. *Theaetetus* 153d-154b. In: Gill, C.; McCabe, M. M. *Form and argument in late Plato*. Oxford: OUP, 2000.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon: Structure et methode dialetique*. Paris: PUF, 1947
- GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006.
- GRISWOLD, C. L. Commentary on Sayre. *The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 9 (1995) p. 200-212.
- GUILLERMIT, Louis. *Platon par lui-même*. Paris: GF-Flammarion, 1994.
- GUTHRIE, W. K. C. *A history of greek philosophy*. Cambridge : CUP, 1975.
- GUTHRIE, W. K. C. Plato's views on the nature of the soul. In: VLASTOS, Gregory (comp.). *Plato: a collection of critical essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978, vol. II, pg. 230-243.
- HOLLAND, A. An argument in Plato's *Theaetetus*. *Philosophical Quarterly* 9 (1973) p.97-116.
- IGLÉSIAS, Maura. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA*, Campinas 5/6 (1998) p.13-58.
- JAEGER, W. *Paideia, a formação do homem grego*. Trad. M. Artur M. Pereira. São Paulo: Herder, 1936.
- KAHN, Charles. Alguns Usos Filosóficos do Verbo 'Ser' em Platão. In: *Sobre o Verbo Ser e o Conceito de Ser* (Puc-Rio, Cadernos de Tradução, n. 1, Série Filosofia Antiga, 1997), p. 118-121.
- KAHN, Charles. *Pitágoras e os pitagóricos. Uma breve história*. São Paulo: Loyola, 2007.
- KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*.



Cambridge University Press, 1998.

KAMTEKAR, R. The politics of Plato's Socrates. In: AHBEL-RAPPE, S. (eds). *A companion to Socrates*. Blackwell, 2006, p. 214-227.

KLOSKO, G. Plato's utopianism. The political content of the early dialogues. *The Review of Politics*, v. 45, n. 4, (1983a), p. 483-509.

LAFRANCE, Yvon. O conhecimento: ciência e opinião. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (org). *Platão leituras*. Trad. João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011, p.149-166.

LAGE, Celina Figueiredo. *Mimesis na República de Platão*. *Revista Kriterion* 102 (2000) p.89-96.

LEWIS, F.A. Foul play in Plato's aviary: *Theaetetus* 195B ff. In: E.N.Lee; A.P.D.Mourelatos; R.M.Rorty (Ed.). *Exegesis and Argument*. Assen: 1973, 262-284.

LIMA, Paulo Butti. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.

LISI, F. La politique platonicienne: le gouvernement de la cité. In: BRISSON, L.; FRONTEROTTA, F. (Sous la direction de.). *Lire Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006, p. 231-247.

LOMBARD, J. *Platon et la médecine*. Paris: L'Harmattan, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

MARQUES, Marcelo. Apparaître et contrariété dans le livre IV de la République. In: BRANCACCI, Aldo; EL MURR, Dimitri; TAORMINA, Daniela P. (Dir.) AGLAÏA. *Autour de Platon*. Mélanges offerts à Monique Dixsaut. Paris: Vrin, 2010, p. 319-333.

MARQUES, M. P. Contra a teoria dos dois mundos na filosofia de Platão. *República V* 476E-478E. In: CONTE, J.; BAUCHWITZ, O. (Orgs.) *O que é metafísica? Atas do III Colóquio Internacional de Metafísica*. Natal, RN: EDUFRN, 2011, p. 245-260.

MARQUES, M. P. Entre aparecer e ser: sobre *República V*. In: SANTOS, Marcos M. (Org.) *I Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. São Paulo: Humanitas / FAPESP, 2006a, p.247-270.

MARQUES, Marcelo P. *Phantasia* em Platão. *Tópicos: Revista de Filosofia de la Universidade Panamericana* 28 (2005) p.57-82.

MARQUES, Marcelo P. O Sofista: Uma fabricação platônica? *Kriterion* 102 (2000) p. 66-88.

MARQUES, Marcelo P. *Platão, pensador da diferença*. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2006b.

MARQUES, Marcelo P. (org.). *Teorias da imagem na antiguidade*. São Paulo: Paulus, 2012.

MODRAK, D. K. Perception and judgement in the *Theaetetus*. *Phronesis* 26 (1981) p. 34-54.

MODRAK, Deborah K.W. Plato: a theory of perception or a nod to sensation? In: BENSON, Hugh H. (ed.) *A companion to Plato*. London: Blackwell, 2006, p. 133-145.

MONTANO, A. "Il fenomeno e Il discorso: Il modello epistemologico di Demócrito". In: CASERTANO, G.(org.). *Demócrito: dall'atomo alla città*. Napoli: Loffreddo, 1983, p. 66.

- MOTTA, Guilherme Domingues. *A educação como fundamento da unidade e da felicidade da pólis na República de Platão*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010. Tese de doutorado.
- NUNES SOBRINHO, Rubens G. Iniciação ao princípio. *Archai*, n.6, (2011) p. 63-73.
- NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. Inteligência e *psykhé*: a epistemologia de Platão. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 21, n. 42, (2007) p. 89-117.
- NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade – Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- OLIVEIRA, R. R. *Pólis e Nómos. O problema da Lei no Pensamento Grego*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.
- PAVIANI, Jayme. *Platão e a República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- PEIXOTO, Miriam Campolina (org.). *A Saúde dos antigos*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PEIXOTO, Miriam Campolina; MARQUES, Marcelo; PUENTE, Fernando. *O visível e o inteligível*. Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- PERINE, Marcelo. A cidade e a política conforme a natureza. *Revista Filosofia Univ. Costa Rica*, 117/118, (2008) p.79-85.
- PERINE, Marcelo (org.). *Estudos platônicos. Sobre o ser e o aparecer*. São Paulo: Loyola, 2009.
- PESSANHA, José. Dialética platônica e dialética hegeliana. *Revista Filosófica Brasileira*, Rio de Janeiro 4, 3 (1988) p. 123-150.
- PRADEAU, Jean-François. *La communauté des affections*. Paris: Vrin, 2008.
- PRADEAU, Jean-François. *Platon et la cité*. Paris: Puf, 1997.
- PUENTE, Fernando Rey. Percepção e contradição; analogia e pensamento em Platão. In: PEIXOTO, Miriam Campolina; MARQUES, Marcelo; PUENTE, Fernando. *O visível e o inteligível*. Belo Horizonte: Ufm, 2012.
- REIS, Maria Dulce. *Psicologia, ética e política*. São Paulo: Loyola, 2009.
- REIS, Maria Dulce. *Virtude e Vício*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2010.
- ROBINSON, T.M. *A Psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- ROWE, C. The place of the Republic in Plato's political thought. In: FERRARI, G.R.F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 27-54.
- SANTOS, Gislene Vale. *Qual é o lógos da aísthe̅sis no Teeteto?* Florianópolis: UFSC, 2010. Dissertação de mestrado.
- SANTOS, José Trindade. A Alegoria da Caverna e a Concepção Platônica de Educação. In JARDIM, Ana Paula e SANTOS, Ana Isabel (org.). *10 Livros que Mudaram o Mundo*. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2004, p. 129-146.
- SANTOS, Trindade José (org.) *Do saber ao conhecimento. Estudos sobre o Teeteto*. Lisboa: Centro

de filosofia da Universidade de Lisboa, s/d.

- SARDI, Sérgio Augusto. *Diálogo e Dialética em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- SEDLEY, David. *The midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*. New York: Oxford University Press Inc., 2004.
- SEDLEY, David. Tree platonist interpretations of the Theaetetus. In: GILLC.; MCGABE, M.M. (ed.) *Form and argument in late Plato*. Oxford: O.U.P., 2000.
- SEGAL, Charles P. Gorgias and the Psychology of the logos. *HSCPh* 66 (1962) p.99-155.
- SMYTH, H.W. *Greek Grammar*. Revised by Gordon M. Messing. Harvard: University Press, 1920.
- SOUZA, Eliane Christina. Negação e diferença em Platão. *Trans/Form/Ação*, v.33 (2010) p.1-18.
- SOUZA, Eliane Christina. Unidade, complexidade e *lógos*. In: XAVIER, D.G., CORNELLI, G. (orgs.). *A República de Platão – outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, p.167-175.
- SPINELLI, Miguel. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.
- SZLEZAK, Thomas A. *A imagem do dialético nos diálogos tardios de Platão*. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2011.
- TORDESILLAS, Alonso. Platão, Protágoras e o homem-medida. *Dissertatio* 29 (2009) p.11-41.
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume. 2010.
- VAZ, Henrique. A ascensão dialética no *Banquete* de Platão. *Kriterion* 35/36 (1956) p. 17-40.
- VAZ, Henrique. Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas. *Síntese - Revista de Filosofia*, 20/61 (1993) p. 181-197.
- VEGETTI, Mario. *Um paradigma no céu*. Trad. Maria da Graça de Pina. São Paulo: Annablume, 2010.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Trad. Isis Borges Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2002.
- XAVIER, Dennys G; CORNELLI, Gabriele (orgs.) *A República de Platão*. São Paulo: Loyola, 2011
- WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. Trad. Thereza Chistina F Stummer e Lígia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.