

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

**JULIANO PACCOS CARAM**

**A NATUREZA E AS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO NA *REPÚBLICA*  
DE PLATÃO**

**BELO HORIZONTE, MG**

**2015**

**JULIANO PACCOS CARAM**

**A NATUREZA E AS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO NA *REPÚBLICA*  
DE PLATÃO**

Trabalho de Conclusão de Curso de Pós-Graduação em  
Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências  
Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais,  
para obtenção do grau de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Miriam C. D. Peixoto

**BELO HORIZONTE, MG**

**2015**

100  
C259m  
2015

Caram, Juliano Paccos

As manifestações do desejo na República de Platão [manuscrito] / Juliano Paccos Caram. - 2015.

273 f.

Orientadora: Miriam Campolina Diniz Peixoto.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1. Platão. 2. Platão. República. 3. Filosofia – Teses. 4. Alma – Teses. 5. Desejo - Teses. I. Peixoto, Miriam Campolina Diniz. 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

As manifestações do desejo na "República" de Platão

**JULIANO PACCOS CARAM**

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

Aprovada em 12 de fevereiro de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto - Orientadora  
UFMG

Prof. Marcelo Pimenta Marques  
UFMG

Profa. Maria Aparecida De Paiva Montenegro  
UFC

Prof. Anastacio Borges De Araujo Junior  
UFPE

Profa. Maria Dulce Reis  
PUC-MINAS

Belo Horizonte, 12 de fevereiro de 2015.

*À memória de minha avó,  
Maria Paccos Caram  
(1929 - 2014)*

## AGRADECIMENTOS

À estimada Profa. Miriam Campolina Diniz Peixoto, pela paciente orientação neste trabalho e por seu atento cuidado para comigo, há exatamente dez anos e, especialmente, nestes últimos anos turbulentos de doutorado. Meu sincero agradecimento por toda a amizade, expectativa paciente, pelas sábias palavras de incentivo, nos momentos em que tudo parecia se esvaír em sombras.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, pelo apoio e incentivo.

À Universidade Federal da Fronteira Sul, *campus* Chapecó (SC), por me acolher nesta instituição como profissional e pelos diversos desafios que confiou a mim desde 2010, quando aqui cheguei.

À meus pais, José Carlos e Leonor, pelo apoio carinhoso que, mesmo à distância, nunca me deixou ser invadido pela solidão, e pelos incontáveis fluxos de vida e de orações que sempre me enviaram e que me fizeram seguir em frente, especialmente em momentos difíceis.

Aos estimáveis amigos jesuítas, com quem tive a honra de conviver em oito longos e intensos anos de minha vida, e que contribuíram de modo inegável na constituição de meu ser, especialmente a Ednardo Serafim de Sousa, Geraldo Lacerdine Américo, Lucemberg de Oliveira Lima, Luiz Antônio de Araújo Monnerat, Reginaldo Sarto e Sidney Luiz Mayer.

Aos meus poucos e bons amigos que fiz vivendo aqui no oeste de Santa Catarina, a quem devo muito pelo apoio e incentivo, principalmente àqueles do Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia da UFFS e aos demais amigos na mesma instituição.

Meus agradecimentos sinceros às exímias profissionais e amigas Elisabeth Anne Guesnier e Sônia Maria Magalhães. E ao amigo, especial e indispensável de todas as horas, Rafael Tabaldi, pelo carinho e cuidado que dispensou a mim em 2014, desde que o conheci.

Enfim, ao tempo e ao amor, que nos convidam à dança da vida, num eterno acaso, sem rodeios e sem previsões.

*Dentro de um paul cruzei com Tântalo  
sofrente, pois a água lhe lambia o mento.  
Sedento, não tocava nela: toda vez  
que o velho se curvava com garganta seca,  
a água tragada se ocultava, e, aos pés, o solo  
enegrecia, pois um demo a ressecava.  
Pendiam frutos de árvores altifrondosas  
sobre a cabeça: rútilas maçãs, romãs,  
peras, dulçor de figo, olivas succulentas,  
mas quando o ancião erguia as mãos para colhê-las,  
o vento as arrojava em meio a umbrosa nuvem.*

(HOMERO. *Odisseia*, XI 582-592)

## RESUMO

A presente tese defende a distinção entre os gêneros ou princípios de ação constitutivos da alma, apresentados e discutidos por Platão no âmbito de sua *República*, e as diversas manifestações do desejo (ἐπιθυμία), expressas como modulações da alma em sua totalidade e que, por conseguinte, exprimem-se a partir de certa conformação destes mesmos gêneros. O trabalho visa demonstrar de que maneira a natureza do desejo na alma, bem como sua origem, inscrevem-se para além deles, inclusive e especialmente do gênero desiderativo da alma (ἐπιθυμητικόν) e da irracionalidade que lhe é própria. A ἐπιθυμία, e por extensão os demais termos correlatos que recobrem a noção de desejo no âmbito do diálogo, distinta do ἐπιθυμητικόν, parece-nos mais corretamente compreendida se tomada em seu caráter relacional, ou seja, como resultado não de um único gênero anímico, mas da relação entre os gêneros que constituem a alma, o que possibilita inscrevê-la tanto na direção de um prazer imediato – as repleções em geral –, quanto visando prazeres mediados pelo conhecimento e pela sabedoria. Como congênera à própria ação, o desejo surge como força propulsora na interação entre o corpo e a alma, que move o indivíduo como um todo em sua busca de satisfação ora por vias irracionais, ora por via da racionalidade. Fundamentalmente, o homem, unidade corpo-alma, deseja e seu modo de desejar exprime sempre uma certa disposição dos gêneros anímicos; logo, do seu modo de exercer sua atividade de animação. Como resultado desta constituição dos diversos modos de desejar, promove a ação que obterá ou não seu resultado esperado diante da organização e reorganização dos princípios anímicos que constituem o indivíduo e que o dispõe ao exercício de suas funções na *polis*. Não se trata, por exemplo, de afirmar que o tirano é um homem que age mal porque se deixa conduzir pelo gênero desiderativo de sua alma ou por desejos exclusivos deste, mas o é porque a organização de seu composto corpóreo-anímico manifesta um desvio de função que o faz desejar conteúdos menos nobres. Do mesmo modo, o filósofo não deve ser entendido como um homem que age bem porque se move de acordo com desejos exclusivos do gênero raciocinativo (λογιστικόν) de sua alma, mas o é porque seu modo de desejar encontra-se orientado por motivos racionais, engendrando um movimento em seu composto corpo-alma como um todo, de acordo com esses mesmos motivos. Logo, a verificação da validade de nossa hipótese pressupõe que investiguemos e sejamos capazes de demonstrar como o desejo se comporta na alma e como se manifesta a partir dela, sendo sumamente necessário à ação humana e, inclusive e especialmente, à *práxis* filosófica, pois é através dele que se pode alcançar o verdadeiro conhecimento e sabedoria.

Palavras-chave: Platão. Desejo. Alma. Corpo. Ação.



## RÉSUMÉ

Cette thèse défend l'idée de la distinction entre les genres ou les principes de l'action qui sont constitutifs de l'âme, présentés et discutés par Platon dans la République, et les diverses manifestations du désir exprimées comme des modulations de l'âme dans sa totalité et, par conséquence, s'exprimant à partir d'une certaine conformation de ces genres. Le travail cherche à démontrer la manière par laquelle la nature du désir dans l'âme, ainsi que son origine, s'inscrivent au-delà de ceux-ci, y compris et spécialement au-delà de la faculté appétitive de l'âme (ἐπιθυμητικόν) et de l'irrationalité qui lui est propre. Dans ce dialogue, l'ἐπιθυμία et par extension les autres termes corrélés qui recouvrent la notion de désir - notion distincte de l'ἐπιθυμητικόν - nous semble plus justement comprise si envisagée dans son aspect relationnel, à savoir comme le résultat non pas d'un seul principe animique mais de la relation entre les principes qui constituent l'âme, ce qui permet de l'inscrire aussi bien dans la direction d'un plaisir immédiat – les remplissements en général - , que dans les plaisirs que la connaissance et la sagesse procurent. Le désir, congénère de l'action elle-même, surgit comme une force de propulsion dans l'interaction entre le corps et l'âme qui meut l'individu comme un tout, dans sa quête de satisfaction, par des voies qui sont soit rationnelles, soit irrationnelles. Fondamentalement, l'homme, unité corps-âme, désire et, comme conséquence des diverses modalités du désir, l'action qu'ils promeuvent obtiendra ou non le résultat escompté face à l'organisation et à la réorganisation des principes animiques constituant l'individu et le disposant à l'exercice de ses fonctions dans la *polis*. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que le tyran agit mal parce qu'il se laisse conduire par la faculté appétitive de son âme ou par des désirs qui sont propres à cette faculté, mais parce que l'organisation de ce composé corporel-animique manifeste un détournement de fonction lui faisant désirer des contenus moins nobles. De même, le philosophe ne doit pas être compris comme un homme agissant bien parce qu'il suit les désirs de son âme relevant exclusivement du genre rationnel (λογιστικόν), mais parce que sa manière de désirer est orientée par des motifs rationnels, engendrant un mouvement dans l'ensemble de son composé corps-âme, en harmonie avec ces désirs eux-mêmes. Aussi, la vérification de la validité de notre hypothèse présuppose que nous cherchions, et soyons capables de démontrer, comment le désir se comporte dans l'âme et comment il se manifeste à partir d'elle. Ce désir est impérativement nécessaire à l'action humaine et, principalement à la *praxis* philosophique puisque c'est par son trûchement que l'on peut atteindre la vraie connaissance et la sagesse.

Mots-clés: Platon. Désir. Âme. Corps. Action.

## LISTA DE ABREVIATURAS

<i>Alc.</i>	<i>Alcibíades</i>
<i>Banq.</i>	<i>Banquete</i>
<i>Charm.</i>	<i>Cármides</i>
<i>Gorg.</i>	<i>Górgias</i>
<i>Lis.</i>	<i>Lisis</i>
<i>Phd.</i>	<i>Fédon</i>
<i>Phil.</i>	<i>Filebo</i>
<i>Phrd.</i>	<i>Fedro</i>
<i>Rep.</i>	<i>República</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sofista</i>
<i>Tht.</i>	<i>Teeteto</i>

INTRODUÇÃO	14
PRIMEIRA PARTE: DA NATUREZA DA ALMA À NATUREZA DO DESEJO	31
PRIMEIRO CAPÍTULO: A NATUREZA DOS ELEMENTOS DA ALMA	52
1.1 A temperança da alma como princípio de discussão sobre os desejos	52
1.2 O estatuto dos elementos constitutivos da alma	67
1.2.1 Os elementos anímicos como princípios de ações contrárias	69
1.2.2 Os princípios anímicos entre impulsos, prazeres e modulações de amor	74
1.2.2.1 Colocação do problema: cada gênero da alma tem seus próprios prazeres, desejos e modulações de governo?	75
1.2.2.2 A natureza e as manifestações do gênero desiderativo	77
1.2.2.3 A natureza e as manifestações dos outros gêneros da alma	81
1.3 Os gêneros da alma enquanto impulsos em direção a um fim	89
1.4 O amor (φιλία) como determinante do fim da ação da alma	93
1.4.1 Breve incursão a respeito de φιλία no diálogo Lísis	98
1.5 Os gêneros anímicos entendidos em sua relação com o impulso (ὄρμή) e com o amor (φιλία)	103
Conclusão	117
SEGUNDO CAPÍTULO: A NATUREZA DOS DESEJOS NA ALMA	120
2.1 Uma consideração preliminar acerca do vocabulário de desejo na República	120
2.2 A fisiologia dos desejos	127
2.3 Os conteúdos possíveis dos desejos	142
2.3.1 Os prazeres possíveis que motivam as almas desejantes	144
2.3.2 Os prazeres e desejos referem-se a bens escolhidos de acordo com a conformação da alma	152
Conclusão	159
SEGUNDA PARTE: DAS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO NA ALMA E DE SEUS EFEITOS NAS AÇÕES HUMANAS	161
PRIMEIRO CAPÍTULO: A GÊNESE DOS DESEJOS NOS DIVERSOS TIPOS DE HOMENS	164
1.1 Os desejos e os hábitos que configuram a alma	164
1.2 O governo pela honra: a manifestação dos desejos na índole timocrática	175

1.3 Do governo pela riqueza: os desejos manifestos pelo homem oligárquico	183
1.4 Do governo pela igualdade: os desejos manifestos pelo jovem democrata	190
1.4.1 A igualdade ou desigualdade dos desejos	204
1.5 Do governo pela tirania: a manifestação dos desejos no homem tirânico	207
1.5.1 Dos desejos manifestos na alma tirânica e da impossibilidade de uma vida feliz	213
1.6 Do governo pela sabedoria: os desejos manifestos na alma do filósofo e do verdadeiro filósofo	216
1.6.2 A formação do filósofo a partir da educação do gênero impetuoso	219
1.6.3 A formação do filósofo a partir da educação do gênero raciocinativo	220
1.6.4 A visão e a audição do verdadeiro filósofo	226
Conclusão	229
SEGUNDO CAPÍTULO: AS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO A PARTIR DO COMPOSTO	
CORPO-ALMA	231
2.1 Dos desejos manifestos a partir do governo da alma	234
2.1.1 Os prazeres relativos a cada tipo de homem	235
2.1.2 O movimento do prazer na alma	240
2.2 O movimento dos desejos manifestos na alma	244
Conclusão	256
CONCLUSÃO	258
REFERÊNCIAS	266



## INTRODUÇÃO

No âmbito da *República*, Platão expõe e examina as diversas formas de poder conhecidas na Grécia de seu tempo, buscando justificar qual seria o melhor e o mais justo modo de governar. Por conseguinte, e de modo congruente com esta primeira perspectiva, o filósofo apresenta também, de forma bastante detalhada, os gêneros (εἶδη) ou princípios de ação que revelam a natureza tritogênica<sup>1</sup> da alma humana e, por conseguinte, da ação humana. Trata-se, portanto, de um diálogo político, cuja abordagem revela o fundamento psíquico da ação e articula, assim, a investigação sobre a boa ordem da cidade à possibilidade da harmonia na alma. Em outras palavras, a reflexão de Platão se assenta na analogia cidade-alma, o que implica considerar a alma como um microcosmo que se encontra enraizado no macrocosmo da cidade.

Do mesmo modo que a cidade apresenta uma estrutura triádica em sua organização social e, por analogia, que a alma seja composta de três gêneros ou princípios de ação, também na esfera da reflexão platônica sobre os desejos<sup>2</sup> encontramos a adoção do modelo triádico:

Se, tal como a cidade está dividida em três classes, a alma de cada indivíduo é dividida em três, se encontrará, a meu ver, uma outra demonstração suplementar. [...] Ei-la. Visto que há três gêneros na/da alma, parece-me que

---

<sup>1</sup> Referimo-nos à “natureza tritogênica” da alma conforme a passagem *Rep.* VI 435b-c da *República*, em que se analisam como análogos aos três gêneros de natureza (τριτὰ γένη φύσεων) presentes na cidade, os três gêneros que compõem a alma humana. Trata-se, pois, dos gêneros (εἶδη / γένη) desiderativo (ἐπιθυμητικόν), impetuoso (θυμοειδές) e raciocinativo (λογιστικόν). Ademais, nossa leitura vem ao encontro daquela proposta por M. D. Reis (2009) que considera os gêneros anímicos como princípios que engendram ações, não de modo isolado, mas em uma certa conformação destes, proporcionando uma ação determinada que será realizada pela alma em sua totalidade. Ver também Cooper (1991), Canto-Serber (1993), Vargas (1991), dentre outros.

<sup>2</sup> Ao longo do texto, preferimos traduzir o termo genérico ἐπιθυμία por “desejo” a “apetite”, de modo distinto do que fizemos em nossa Dissertação de Mestrado, que versava sobre a natureza do apetite no *Banquete* de Platão (defendida em fevereiro de 2009, na UFMG). Como nosso trabalho, na *República*, busca investigar as manifestações desiderativas da alma, haveremos de proceder a análise também para outros termos correlatos à ἐπιθυμία, como o são βούλησις e ἐθέλω principalmente. No momento oportuno, proporemos uma tênue diferença entre eles. No entanto, no que diz respeito ao conceito geral das manifestações dos desejos ao longo deste diálogo platônico, assumimos como mais adequado utilizar o termo “desejo” que pode recobrir todas as manifestações desiderativas apresentadas no texto, desde as mais elementares e apetitivas, como o são a sede e a fome por exemplo, até os desejos mais elevados e nobres, como o desejo pelo conhecimento e pela verdade.

haveria três espécies de prazeres, próprias a cada uma delas. E seria o mesmo para os desejos e para os princípios de comando. (*Rep.* IX 580d2-4)<sup>3</sup>.

Esse trecho suscita-nos duas questões: (i) estaria Sócrates pensando em três gêneros distintos de desejos, um relacionado ao gênero desiderativo (*ἐπιθυμητικόν*), outro ao gênero impetuoso (*θυμοειδές*) e um terceiro, enfim, relacionado de modo exclusivo ao gênero raciocinativo (*λογιστικόν*)? Ou - o que nos parece mais coerente com o desenvolvimento da argumentação do diálogo, (ii) seria o desejo, em suas diferentes performances, a expressão da uma manifestação da alma como um todo, através de diversas modalidades que seus gêneros constitutivos podem vir a assumir e em conformidade com o gênero que estiver em seu comando? Até que ponto, neste diálogo platônico, é possível sustentar que as distintas modalidades de desejo dizem respeito diretamente à relação entre a natureza do objeto ou conteúdo desejado e o modo como a alma encontra-se organizada em seus gêneros?

À guisa de introdução, algumas passagens surgem como decisivas para nossa investigação. No livro IX, Sócrates, ao analisar como se forma e se dispõe a alma tirânica que, em razão dos prazeres e festins a que se dedica, deixa transparecer numerosos e excessivos desejos (*τὰς ἐπιθυμίας πυκνάς καὶ σφοδράς*), assim se expressa acerca do tirano que, por seu insaciável desejo de riquezas, será presa fácil de desejos ainda mais violentos e numerosos:

E quando tiver tudo realizado, não é inevitável que sua juventude, recoberta de desejos intensos e veementes, se coloque a gritar enquanto homens ressentidos por assim dizer pelo aguilhão de desejos múltiplos - e em particular pelos próprios desejos do Amor, que comanda a todos os outros como guardiões de sua escolta - se agitem freneticamente em todas as direções para ver se alguém possui ainda alguma

---

<sup>3</sup> ἐπειδή, ὡςπερ πόλις, ἧν δ' ἐγώ, διήρηται κατὰ τρία εἶδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῆ, λογιστικὸν δέξεται, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν. [...] τήνδε. τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδίᾳ: ἐπιθυμία τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. Neste trecho, o texto grego permite duas formas de tradução, no sentido instrumental ou no locativo: com/na alma; com/em elementos distintos. Esta anotação aparece em REIS (2009). Traduziremos, também, a expressão τρία εἶδη por “três classes” de cidadãos. Embora estejamos cientes de tal anacronismo do termo “classe”, seguiremos as traduções de Guinsburg (PLATÃO, ) e Leroux (PLATON, 2004). No entanto, vale uma nota à tradução de Vegetti (PLATONE, 2008), que assim o faz: “[...] come una città risulta divisa in tre tipi di cittadina...”.

coisa de modo a tirar deste, se possível, por estratégia ou por força? (*Rep.* IX 573e3-574a1)<sup>4</sup>.

Sócrates considera, pois, que existam modalidades de desejos que se manifestem, por exemplo, na alma do homem tirano. No entanto, o problema se apresenta: trata-se de desejos próprios de tal índole ou, ao contrário, o *modus operandi* tirânico manifestará desejos cujos objetos desejados e a intensidade com que se moverá a eles são determinados pelo modo como sua alma encontra-se organizada, em razão da educação recebida e de seus hábitos que irão dispor sua natureza tirânica?

De modo semelhante, o homem democrático, educado por um pai econômico que só se importa com os desejos relacionados às riquezas (*τὰς χρηματιστικὰς ἐπιθυμίας*) (*Rep.* IX 572c2) e pelo convívio com homens requintados e repletos destes mesmos desejos, atira-se, por conseguinte, a toda espécie de insolência e desregramento, como veremos (*Rep.* IX 572c6). Ou seja, mais uma vez, Sócrates parece sugerir, ainda que de maneira preliminar e introdutória à nossa investigação, que os desejos se manifestarão de modos distintos, conforme a economia da alma na qual se expressam.

De modo semelhante, Sócrates considera que também o filósofo é um ser de desejos, mas de desejos que se exprimem por objetos e conteúdos realmente bons e duradouros, a saber, à aquisição da sabedoria e da verdade: “Porventura não diremos também do filósofo que está com desejo pela sabedoria (*τὸν φιλόσοφον σοφίας ἐπιθυμητὴν εἶναι*), não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade?” (*Rep.* V, 475b8)<sup>5</sup>. Em outras palavras, o filósofo distingue-se do tirano e do democrata não pela ausência de desejos - afinal, eles sempre se

---

<sup>4</sup> ὅταν δὲ δὴ πάντ' ἐπιλείπη, ἄρα οὐκ ἀνάγκη μὲν τὰς ἐπιθυμίας βοῶν πυκνάς τε καὶ σφοδράς ἐννενοοτετευμένας, τοὺς δ' ὥσπερ ὑπὸ κέντρων ἐλαυνομένους τῶν τε ἄλλων ἐπιθυμιῶν καὶ διαφερόντως ὑπ' αὐτοῦ τοῦ Ἔρωτος, πάσαις ταῖς ἄλλαις ὥσπερ δορυφόροις ἡγουμένου, οἰστρᾶν καὶ σκοπεῖν τίς τι ἔχει, ὃν δυνατὸν ἀφελέσθαι ἀπατήσαντα ἢ βιασάμενον;

<sup>5</sup> οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μὲν, τῆς δ' οὐ, ἀλλὰ πάσης;



farão presentes, pois são decorrências da própria natureza composta de corpo e de alma<sup>6</sup> -, mas pela qualidade desses desejos que, como investigaremos ao longo do texto, parecem decorrer da qualidade e do modo como cada alma encontra-se organizada com relação a seus gêneros ou princípios constitutivos.

Logo, tanto o tirano como o filósofo serão movidos a determinados objetos de acordo com seus desejos e agirão em decorrência deles. Porém, se no primeiro pode-se observar a presença de desejos desregrados e contrários à razão, e se no filósofo se revelam desejos comedidos e direcionados ao conhecimento e à posse da verdade, esta distinção deve-se à natureza de cada um deles, tirânica ou filosófica, ou haveríamos de coerentemente compreendê-la à luz da distinção na estrutura própria com que suas almas se organizam e se manifestam? Seriam os desejos do tirano, por exemplo, resultado do gênero desiderativo de sua alma, o ἐπιθυμητικόν, do governo deste sobre os demais outros gêneros ou nem uma, nem outra hipótese explicaria de modo satisfatório as causas de manifestações distintas de seus desejos com relação àqueles manifestos pelos filósofos?

Logo, será trabalho imprescindível analisarmos os gêneros ou princípios de ação da alma no que se referem aos diversos desejos possíveis de virem a ser produzidos e manifestos através do composto corpo-alma. Assim como as ações não devem ser entendidas como resultantes da atividade de um único gênero exclusivamente, mas pela relação entre os três, o mesmo poderia ocorrer com os desejos que, não sendo engendrados unicamente pelo princípio desiderativo da alma, nem mesmo por nenhum dos outros gêneros, teriam suas origens (ἀρχαί) e suas manifestações (φαινόμενα) a partir de uma certa relação entre os três gêneros,

---

<sup>6</sup> A. W. Price (1998), por exemplo, em um adequado estudo acerca do conflito entre razão e apetite no âmbito das filosofias platônica, aristotélica e estoica, ao explicar o passo 524 d 4-7, do *Górgias*, entende que é no “[...] túmulo do corpo que a alma toma conta de uma parte apetitiva” (PRICE, 1998, p. 55). Entretanto, continua o autor, “no *Górgias*, Platão contrasta corpo e alma, apetite e julgamento, sem conectar claramente os contrastes (493a1-5)” (*Ib.*, p. 56), enquanto que na *República*, continua A. W. Price, “[...] encontramos Platão opondo não alma e corpo, mas ‘partes’ da alma” (*Ib.*, p. 61).

constituindo-se então como desejos da alma inteira<sup>7</sup> e, mais precisamente, do homem por inteiro, enquanto unidade corpo-alma? Assim, e de modo similar como ocorre na ação, esta relação entre os gêneros anímicos poderá se manifestar de diversas formas, mas todas estas deverão outorgar o governo da alma como um todo a um de seus princípios, que será responsável pela economia da unidade psíquica e, por extensão, pela escolha de motivos que dirigirão todos os demais princípios de que se serve àquela motivação engendrada pelo princípio que estiver em seu governo.

Todavia, cada gênero anímico é descrito, por natureza, de acordo com sua função própria (ἔργον). Como Sócrates irá demonstrar, no decorrer do livro IV, cabe ao gênero raciocinativo, embora o menor dos elementos (Cf. *Rep.* IV 431a; 442c), o governo da alma, pois é ele o responsável por operações do intelecto como o conhecer, o julgar e o deliberar por exemplo. Contudo, o gênero desiderativo que, também por natureza, deveria ser governado pelo raciocinativo, pode assumir o papel deste e, conseqüentemente, causar um desequilíbrio ou um desvio de funções na alma. Trata-se, pois, de uma inversão de papéis, ou seja, uma vez que compete ao raciocinativo o governo da alma e esta se deixa governar por um outro gênero, o desiderativo por exemplo, que seria incapaz de exercer um governo justo, haja vista que desconhece o que seja realmente bom para o todo, instaura-se o um desequilíbrio funcional na alma. Submetendo-se ao domínio do ἐπιθυμητικόν que, por sua vez, se serve dos outros dois, o θυμοειδές e o λογιστικόν, a alma se configura de modo tirânico. Em outras palavras, nenhum homem é, por natureza, tirano. Antes, ele se torna tirano quando em sua alma, organizada sob um desvio de função de seus gêneros constitutivos, ela se mostra incapaz de executar bem uma ação, em razão de ter deixado o comando de si a princípios que

---

<sup>7</sup> Essa é a hipótese central desse estudo. Procuraremos desenvolvê-la ao longo de duas grandes partes, conforme apresentaremos no final desta introdução.

desconhecem a natureza mesma do bem. Tanto sua ação quanto seu modo de desejar um determinado objeto resultariam desse desvio funcional dos gêneros anímicos. Manifesta-se, pois, como uma alma doente, cuja relação entre seus princípios se encontra em desequilíbrio em virtude do comando atribuído a algum dos gêneros desprovidos de razão e de conhecimento verdadeiro.

Por outro lado, um homem também não nasce filósofo, mas torna-se tal e, como se pode depreender do exame de certas passagens da *República*, nem todo amante da sabedoria pode ser, de fato, um verdadeiro filósofo (Cf. *Rep.* VI, 485d-e)<sup>8</sup>. Ele, assim como no caso do tirano, torna-se um ἀληθῶς φιλόσοφος quando sua alma encontra-se de tal modo organizada em torno do comando de seu gênero raciocinativo que, sem excluir os outros dois outros princípios, associa-se a eles e se serve deles a fim de orientar sua motivação para os mesmos fins, a saber, a posse do conhecimento e da verdade. Nesse caso, o verdadeiro filósofo, longe de ser um homem sem desejos, é aquele que manifesta uma motivação em concordância com a razão ou, de modo mais rigoroso, que move toda a sua alma em direção a conteúdos mais nobremente desejados pela razão.

Mas, e os desejos? Também eles não serão manifestamente bons quando resultarem de uma alma cujos princípios de ação - e, como demonstraremos na Primeira Parte, os “princípios motivacionais”<sup>9</sup> que a constituem - estiverem todos em concordância e sob o governo do λογιστικόν, como o são os desejos daqueles poucos e melhores homens que

---

<sup>8</sup> Neste trecho, Platão opõe o filósofo pretensioso (πεπλασμένως) ao verdadeiro filósofo (ἀληθῶς φιλόσοφος), como veremos na Segunda Parte desta tese.

<sup>9</sup> Ao longo de nosso texto, utilizaremos por diversas vezes expressões como “princípios motivacionais” e “possibilidades motivacionais”. Não estamos pensando aqui nas teorias comportamentais tão difundidas no séc. XIX. Apenas propomos a interpretação dos gêneros da alma como princípios de ação mas também de “motivação” para a ação, isto é, como impulsos que se destinam à satisfação engendrada pelo gênero que comanda a alma como um todo.

compõem a *polis*<sup>10</sup>? Por outro lado, não serão maus se resultarem de uma alma em discordância consigo mesma, no que concerne a relação e o governo de seus gêneros anímicos, de modo similar ao que ocorre com os desejos da maioria que constitui a cidade?

Logo, a hipótese que percorre este trabalho é a de que toda a alma, na confluência de seus princípios desiderativo, impetuoso e raciocinativo, age e deseja, e não somente a partir de um único e exclusivo gênero. Em outras palavras, parece-nos mais coerente compreender a diferença entre os desejos e os modos de desejar em cada um dos tipos de homens políticos, analisados nos livros VIII e IX principalmente, a partir da configuração e formação da própria alma deles, pela intervenção do conflito entre motivações distintas que constituem sua própria natureza<sup>11</sup>.

É nesse horizonte que inscrevemos nosso trabalho, tendo em vista que não nos parece plausível restringir ao gênero desiderativo da alma a manifestação de todos os desejos do homem, nem mesmo considerar que cada gênero possua seus próprios desejos. Para tal empreitada, procuraremos demonstrar, ao longo da Primeira Parte deste trabalho, como os gêneros anímicos são descritos e o que são seus impulsos (ὄρμαι), prazeres (ἡδοναί) específicos, e principalmente como Sócrates atribui a cada um deles expressões próprias de

---

<sup>10</sup> “Não vês também que na tua cidade os apetites da multidão (τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς) dos homens de pouca monta são subjugados pelos apetites e pelo discernimento (τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως) dos que são menos e melhores?” (*Rep.* IV 431c10-d2).

<sup>11</sup> Maria Dulce Reis (2009) desenvolve uma consistente interpretação acerca do modo como os gêneros da alma se relacionam no momento da ação, tomando o λογιστικόν como o condutor deste processo. Reis concorda com a leitura de Gill (1985, p. 19-20) que, referindo-se a “desejo” como uma ampliação da compreensão, por Platão, de ἐπιθυμία, a partir do livro VI, escreve: “Plato seems to presuppose here (485d) a rather different notion of *deser* from that employed elsewhere in the Republic. *Deser* (*epithymía*) is not just a function of the *epithymetikon* \*the locus of sensual desires) but of any, and all, of the elements in the *psykhé*”. Reis sugere, nessa mesma perspectiva, que há uma quantidade limitada de fluxo apetitivo que pode ser conduzido a uma ou outra direção, conforme a motivação que predomine na alma como um todo. Nós sustentaremos, ao longo desta tese, que os modos de desejar, ou seja, as manifestações distintas do desejo que movem a ação, antecedem à mesma e revelam, de forma preliminar, o modo como a alma do homem que experimenta determinados desejos encontra-se organizada. Se a ação pressupõe uma relação entre os três gêneros anímicos, as diversas performances do desejo também parecem resultar destas distintas disposições com que eles podem assumir na conformação da alma inteira. Logo, nossa hipótese pressupõe a capacidade de distinguirmos o desiderativo, enquanto um dos gêneros motivacionais da alma, das diversas manifestações “os desejos que pressupõem uma economia da alma como um todo. Não é somente o princípio desiderativo que engendra desejos, mas o gênero raciocinativo, quando em contato harmônico com os dois outros gêneros, também conduz a alma à manifestação de um desejo mais nobre.

amor (φιλία) que os definem<sup>12</sup>. Além disso, investigaremos de que modo estes descritores dos gêneros anímicos se relacionam com as diversas manifestações desiderativas que podem acometer os mais variados tipos de homens, se de modo exclusivo ou se de maneira relacional entre todos eles e, de forma especial, entre todos os gêneros constitutivos da alma.

Por conseguinte, outro problema se desdobra, ainda que de maneira preliminar, e que deverá ser motivo de nossa atenção: em que circunstâncias se refere Sócrates ao desiderativo enquanto gênero (εἶδος) da alma e aos desejos como manifestações da alma?

No livro IV, ao distinguir analiticamente os três princípios que constituem a alma, Platão escreve:

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento raciocinativo da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e desiderativo (τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλογιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν). (*Rep.* IV 439d6-8).

Nestas linhas, o filósofo atribui ao gênero desiderativo da alma uma natureza desprovida de razão (ἀλογιστόν)<sup>13</sup>, associando-lhe aos prazeres e lhe atribuindo a parte maior da alma (*Rep.* IV 442a5.). O gênero desiderativo é, por assim dizer, apresentado como o princípio de ação que é destituído de razão. No entanto, ao apresentar, em outros momentos do diálogo, as diversas performances do desejo, Sócrates as define como movimentos da alma em direção a algo. Contudo, esses movimentos desiderativos tanto podem ser terríveis (δαίμοι), selvagens (ἄγριοι) e sem regras (ἄνομοι) (*Rep.* IX 572b5), quanto capazes de

---

<sup>12</sup> Charles H. Kahn (1987, p. 78-80) propõe que a “tripartição” da *República* não é a divisão de uma faculdade do desejo, mas uma divisão da própria alma, como veremos adiante. Todavia, ainda que de modo preliminar, pensamos que esta suposta divisão da alma em três significa, antes de qualquer coisa, a constatação de que ocorrem nela três princípios de ação que se relacionam entre si e que, por conseguinte, engendram diferentes manifestações do desejo na alma inteira. Um comentário que parece corroborar com nosso entendimento acerca desta questão encontra-se no texto de Silvia Campese, publicado na tradução da *República* por M. Vegetti (PLATONE, 2008). Nele, a autora aponta para a necessária diferenciação entre ἐπιθυμία e ἐπιθυμητικόν, no livro IV, e reflete acerca do que ela denomina “localização específica do desejo na topografia psíquica”. Nós, entretanto, pensamos que o desejo não pode ser localizado somente em um ou outro gênero da alma, mas que ele é sempre resultado das diversas relações possíveis entre todos os gêneros, como passaremos a demonstrar. A ama, inclusive, não deve ser considerada “local” dos desejos; ela própria é movimento, δύναμις, assim como as afecções e os desejos dentre estas.

<sup>13</sup> Discutiremos mais a fundo o que significa atribuir ao gênero apetitivo da alma essa qualidade de “irracional” na Segunda Parte desta tese.

conduzir a alma ao que de fato venha a ser bom (*Rep.* IV 438a2), o que de antemão nos leva a refletir se o ἐπιθυμητικόν dá conta de explicar, de maneira suficiente, todas as ἐπιθυμῖαι. Isso se depreende, por exemplo, da conjectura que Gláucon apresenta a Sócrates, defendendo a célebre máxima de Trasímaco, que dizia não haver diferença de manifestações desiderativas<sup>14</sup> entre justos e injustos: “Demos o poder de fazer o que ambos têm vontade, tanto o homem justo quanto o injusto; depois, vamos atrás deles, para vermos onde é que o desejo leva cada um” (*Rep.* II 359c3)<sup>15</sup>. Assim, de modo diferente do que se passa com o desiderativo enquanto gênero da alma, procuraremos demonstrar que as diversas performances de desejo, enquanto movimentos da alma em direção a determinados objetos, não podem ser necessariamente definidas como sendo meros movimentos de natureza irracional. Nosso intuito é o de demonstrar, pois, que eles serão ou não irracionais em virtude do objeto a que se referem e das diversas disposições dos gêneros da alma que se manifestam numa certa concordância no momento da ação. Eis, portanto, a natureza indeterminada do desejo, em detrimento da natureza determinada do ἐπιθυμητικόν, sempre desprovido de razão.

Além disso, convém demonstrarmos qual o lugar dos desejos na relação corpo-alma. Em outras palavras, quando os princípios anímicos se alteram na alma, dada a boa ou má educação do composto corpo-alma a que os homens estão sujeitos, manifestam-se diversos modos de desejar (ἐπιθυμεῖν), de querer (ἐθέλειν) ou de ter vontade (βούλομαι), cada qual se apresentando como uma expressão da qualidade da alma do desejante. Logo, o desejo será discutido como uma resposta da alma que, ora provocada por algum objeto ou conteúdo externo a ela, como as riquezas e a boa reputação, por exemplo, ora provocada por sua própria

---

<sup>14</sup> Na Primeira Parte, demonstraremos que o termo utilizado aqui por Glauco decorre dos verbos gregos βούλομαι e ἐθέλειν, que traduziremos respectivamente por “ter vontade de” e por “querer”, como modalidades desiderativas que se distinguem sutilmente do desejar (ἐπιθυμεῖν). Sobre os campos semântico e lexical que recobrem a noção de movimentos desiderativos, discutiremos de modo mais detalhado ao longo do texto.

<sup>15</sup> δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ ποιεῖν ὅτι ἂν βούληται, τῷ τε δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ, εἴτ' ἐπακολουθήσασιν θεώμενοι ποῖ ἢ ἐπιθυμία ἐκάτερον ἄξει.

memória, reagirá se movendo em direção àquilo sobre o qual há uma certa concordância de seus gêneros, governados pelos motivos que engendram o gênero que a preside. Mas qual a participação do corpo neste processo aparentemente anímico? Inúmeros e diversos desejos poderão se manifestar na alma humana, seja de forma imediata através do corpo, seja de modo mediado, decorrentes da concordância ou da discordância entre os princípios que a constituem e que a movem desiderativamente, mas sempre como expressão de uma certa afecção provocada por algo externo ou por uma reflexão da alma em si mesma, como veremos adiante, por ocasião de nossa análise acerca da fisiologia dos desejos (*Rep.* IV 431b9-c3).

Jean-François Pradeau (2008) também discute a tese de que uma afecção significa uma alteração da alma, seja por algo externo e visível, seja por uma realidade invisível como, por exemplo, o conhecimento, mas diferencia afecção e desejo. Segundo o autor, dentre todas as afecções da alma, o *παθός* é uma afecção intermediária: “ele é decerto irracional, mas, diferentemente do apetite que o é absolutamente, é por natureza suscetível de ser modificado, dirigido ou mesmo suscitado pela razão” (PRADEAU, 2008, p. 36). Entretanto, poderíamos nos perguntar: seria, para Platão, o desejo absolutamente irracional? J-F. Pradeau parece não considerar a possibilidade do desejo compreender alguma forma de racionalidade ou participar, de algum modo, do gênero raciocinativo. Ele parece não considerar também o caráter do desejo enquanto afecção, isto é, sua capacidade tanto de alterar a alma quanto de ser alterado por ela. Quando constatamos a presença de desejos inclusive na esfera do conhecimento, vemo-nos na necessidade de considerar a hipótese de que o gênero raciocinativo da alma possa ser, de certo modo, afetado pelo desejo. Assim, parece-nos um tanto quanto limitada a conclusão de J-F. Pradeau ao assumir que o desejo é sempre da ordem do irracional. Se Platão aponta para o desejo como resultado da disposição dos gêneros anímicos, cabe considerar que a *ἐπιθυμία* pode vir a se manifestar também em concordância

com o gênero raciocinativo. Já Monique Dixsaut (2001) vê no desejo as mesmas características do gênero desiderativo da alma, ou seja, sua irracionalidade intrínseca. Todavia, no decorrer de sua análise do livro IV, a autora afirma que o élan, a pulsão e o “desejo” fazem parte inclusive do gênero raciocinativo da alma, e não somente do apetite. Caso contrário, ele apenas se manifestaria tecnicamente, como diz M. Dixsaut, e “nós seríamos presas da aridez de um pensamento sem prazer, da mera repleção de um vazio, da negação da negação”, e, continua a autora, acabaríamos por “descobrir que o pensamento pode não somente aquiescer, mas ‘tende a’, ele engendra o prazer e deseja...” (DIXSAUT, 2001, p. 133). Ao aproximar o apetite-afecção do apetite-gênero da alma, apoiando-se no passo 439d em que Platão descreve o ἐπιθυμητικόν, a autora diz que “o apetite é álogos, irracional e mudo”, e, “como ele também é pulsão, tem o poder de desviar o logos e de pervertê-lo” (DIXSAUT, 2001, p. 133-134). Contudo, M. Dixsaut observa que o “desejo” também está presente no λογιστικόν, aquiescendo-o. A esse “desejo” distingue do que denominou desejo-paixão (*désir-passion*), ao qual classificou anteriormente como irracional e avesso a qualquer determinação da razão. Logo, esta posição de M. Dixsaut leva-nos a conjecturar acerca do caráter problemático de que se reveste os diferentes usos que Platão faz do termo “apetite” na *República*.

Por outro lado, Julia Annas, em sua introdução à *República*, sugere que até mesmo o ἐπιθυμητικόν possui uma certa racionalidade, pois ele é capaz de efetuar cálculos e raciocínios para atingir o fim que se pretende (ANNAS, 1981, p. 166). A autora defende que, nos livros VIII e IX, Platão estabelece claramente que esta “parte da alma” – assim a denomina – é efetivamente capaz de efetuar certos raciocínios, como no caso do oligarca, do democrata e do tirano, por exemplo (*Ib.*, p. 167). Contudo, nossa hipótese é sutilmente



contrária àquela de J. Annas. Na diferenciação do desiderativo como εἶδος da alma do desejo que se manifesta como παθός resultante da relação entre os três princípios anímicos que a constituem, poderíamos afirmar que o raciocínio da “parte apetitiva”, diferentemente do que afirma J. Annas, não seria proveniente de uma capacidade calculativa intrínseca ao ἐπιθυμητικόν, uma vez que o próprio Platão o chama ἀλογιστόν, isto é, desprovido de logos. Ao contrário, a possibilidade de cálculo do desejo provém de sua relação com os gêneros raciocinativo e impetuoso, resultando em um possível desejo mais equilibrado e comedido, como a temperança (σοφροσύνη), por exemplo. Logo, procuraremos mostrar, ao longo do texto, uma leitura distinta desta proposta por J. Annas, pois pensamos ser o gênero desiderativo realmente um princípio irracional, diferentemente do desejo que ora irá se manifestar mais com relação a objetos e objetivos racionais, ora a objetos e finalidades irracionais. Sobre a impossibilidade de cálculo exclusivamente realizado pelo ἐπιθυμητικόν, consideramos também pertinente a análise de B. Bossi (2008, p. 182-183), que considera que as capacidades de julgar e de calcular pressuponham o conhecimento das necessidades dos demais gêneros anímicos, o que seria improvável no gênero desiderativo, haja vista seu caráter desprovido de razão (ἀλογιστός) (*Rep.* IV 440c2).

Em suma, pensamos condizer de forma mais rigorosa com o desenvolvimento argumentativo da *República* a necessidade de distinguir o gênero desiderativo da alma, enquanto princípio desprovido de razão, dos desejos enquanto manifestações que se revelam no composto corpo-alma, em decorrência não de um único gênero anímico isolado e auto-suficiente, mas da concordância ou discordância entre os três gêneros enquanto princípios motivacionais da alma. Em outros termos, as características dos princípios anímicos não nos permitem, como veremos, entendê-los como desejos, mas como princípios motivadores que, na economia que se formará entre eles, a partir do gênero que comandará a alma, engendrarão

nela um modo de desejar determinado. Logo, a racionalidade ou irracionalidade seriam devidas não à natureza dos diversos desejos, mas ao modo como a alma, através de seus três gêneros constitutivos, manifestará seu modo de desejar, na relação que se estabelece com os objetos e conteúdos desejados. É através da exteriorização dos desejos humanos – seja enquanto motivações que se realizarão efetivamente, seja em sua dimensão narrativa, expressa num discurso – evidencia-se a índole da alma de determinado indivíduo. Em outras palavras, cada homem é aquilo que deseja; e cada desejo é engendrado nele a partir de suas virtudes e de seus vícios, estabelecidos como resultados de uma certa conformação de seus gêneros anímicos.

Nossa hipótese, finalmente, consiste em sustentar que a natureza do desejo, bem como sua origem e manifestação, inscrevem-se para além de qualquer um dos gêneros da alma, inclusive de seu ἐπιθυμητικόν e, por conseguinte, da irracionalidade intrínseca a este. Cada desejo parece-nos mais corretamente compreendido se considerado em seu caráter relacional, ou seja, como resultante da alma como um todo, o que possibilita inscrevê-lo tanto na direção de objetos e conteúdos imediatos, tais como aqueles desejos que visam a nutrição, a repleção, a geração, etc., quanto como um desejo que se manifesta tendo em vista o conhecimento e a aquisição da verdade. Como congênere à própria ação, cada desejo surge como força propulsora na interação entre o corpo e a alma, que move o indivíduo como um todo em sua busca ora pelas vias irracionais, ora pela via da racionalidade. O homem, unidade corpo-alma, fundamentalmente deseja e, como resultado da concordância entre os motivos que constituem a alma, promove a ação que obterá ou não seu resultado esperado. Não se trata, portanto, de afirmar que o tirano é um homem que age mal porque se deixa conduzir pelo princípio desiderativo de sua alma, mas o é porque a organização de seu composto corpóreo-anímico

manifesta um “desvio de função”<sup>16</sup> que o faz desejar coisas menos nobres. Por outro lado, também o filósofo não deve ser entendido como um homem que age bem porque domina seus desejos, mas o é porque deseja aquilo que é mais permanente, eterno e imutável. Logo, a verificação da validade de nossa hipótese pressupõe que investiguemos e sejamos capazes de demonstrar como o desejo é parte indispensável à ação do homem e, inclusive e especialmente, para aquela do filósofo, pois é através dele que o indivíduo se lança ao verdadeiro conhecimento e à sabedoria.

Dividiremos nosso texto em duas partes. Na primeira, procuraremos analisar os desejos *na* alma, ou seja, como eles se relacionam com os gêneros anímicos e, principalmente, como se distinguem deles. Na segunda parte, desenvolveremos o problema das diversas modulações de desejo a partir da investigação acerca da constituição dos tipos de homens políticos, apresentados e analisados por Sócrates nos livros VIII e IX da *República*. Objetivamos demonstrar como os desejos podem ser concebidos como manifestações do composto corpo-alma em sua totalidade, haja vista a conformação que cada alma assume diante da educação recebida e das influências que sofre no âmbito da vida social e política.

Metodologicamente, cabe-nos uma breve explicação de como abordaremos o diálogo, tendo em vista o *corpus platonicum* como um todo. Quanto à concepção unitarista das obras do filósofo, concordamos com a visão de Christopher Gill (2006, p. 57) quando ele expressa que “os diálogos não são nem uma explicação completa de doutrinas ou de métodos filosóficos, nem uma versão deliberadamente incompleta e preliminar de um sistema de ensinamento oral”. Ou seja, não se trata de abordarmos o tema do desejo como resultado da relação entre os gêneros na alma tendo como pano de fundo uma concepção de que sua

---

<sup>16</sup> Utilizamos aqui a expressão “desvio de função” no intuito de refletir acerca das funções que cada gênero possui na alma e, quando encontram-se fora de seu ἔργον próprio, estaria desenvolvendo atividades que não lhes são próprias pro natureza. Exemplo: a função de governo pertence à natureza do gênero raciocinativo. Logo, se um dos demais gêneros assume esta função, deixando de exercer as suas, eles estariam num “desvio de função”.

natureza tritogênica, tal como aparece na *República*, revela-se como uma teoria inegociável ao longo dos demais diálogos que compõem o *corpus platonicum*. Por outro lado, pensamos ser um tema fundamental na *República* a discussão dos desejos, pois este serão reveladores da índole dos diversos homens que possivelmente virão a governar e *polis*. Não abordaremos o diálogo, pois, procurando argumentar acerca do que comumente se denomina uma “teoria platônica da tripartição da alma”. Ao contrário, quando nos remetermos a outros diálogos, o faremos no intuito de justificar, não uma teoria da ação ou dos modos de desejar hermeticamente consolidada no *corpus platonicum*, mas a relação dessa análise da alma com aquela nos diferentes diálogos em que o tema reaparece de um modo ou de outro.

Em segundo lugar, não podemos ignorar o contexto dialético<sup>17</sup>. Consideramos, por exemplo, que a *República* é narrada em primeira pessoa, à maneira “de uma narrativa feita por Sócrates a um auditório anônimo”, como expõe M. H. R. Pereira, em sua introdução ao diálogo (PLATÃO, 2001, p. V). Ou seja, Sócrates se revela como um narrador-personagem através do qual Platão expõe suas teorias e investigações, sempre na primeira pessoa do singular. Abordaremos, pois, a figura de Sócrates como um personagem do diálogo que, por sua vez, explicita e argumenta a favor das teses que são, sob nosso ponto de vista, estritamente platônicas. Vemos, no diálogo da *República*, uma motivação principal que perpassa todo o texto. Trata-se da preocupação de Platão com a busca pela melhor educação dos jovens concidadãos da *polis*, para que governem de modo condizente, haja vista a instalação de uma cidade verdadeiramente justa.

A respeito do problema da cronologia dos diálogos, apenas umas breves palavras.

Concordamos com a perspectiva de Charles H. Kahn, que enquadra a *República* no período de

---

<sup>17</sup> Segundo José Trindade Santos, o “contexto dialético de um diálogo é a relação única e irrepitível entre personagens que colaboram na investigação de um tópico, perante uma audiência ao mesmo tempo real e ideal, exprimindo e debatendo opiniões suas, com pressupostos próprios e comuns a todos, exercitando-se pela argumentação com vista à sua educação e à de outros” (SANTOS, 2008, p. 38).

maturidade de Platão, ao lado do *Banquete*, do *Fédon* e do *Crátilo*<sup>18</sup>. Além disso, o autor vê, na *República*, um diálogo no qual Platão sintetiza, aperfeiçoando-as, as ideias expostas ou investigadas nos diálogos anteriores. Por esta razão, parece-nos pertinente investigar a noção de desejo no quadro desta obra, pois é nela que o filósofo desenvolve mais amplamente e com maior maturidade a discussão acerca da natureza dos desejos como fundamental quando se trata de identificar qual é a índole de indivíduos mais apta ao melhor e mais justo governo da cidade, uma vez que a aptidão política encontra-se intimamente ligada à aptidão do sábio que consegue tornar harmônica a sua alma, desejando o que é melhor para o bem estar da *polis* como um todo.

Consideramos, enfim, que a *República* possui um contexto dramático próprio, com um enredo bastante delimitado e bem desenvolvido, capaz de nos conferir material suficiente no intuito de abordarmos o problema de estudo a que nos propusemos, além de nos proporcionar o contato com o pensamento político e antropológico de Platão de modo mais consistente. Todavia, recorreremos a outras obras do *corpus platonicum* quando isso se mostrar útil para se estabelecer a conexão do pensamento filosófico de nosso autor, bem como para explicitar e

---

<sup>18</sup> KAHN, C. H. “Questions of chronology”. In: *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 42-48. Nesta breve análise, o autor discute as dificuldades da classificação cronológica dos diálogos de Platão. Duvidando da estilometria – tão problematizada a partir de 1896, o autor aborda os termos “diálogo intermediário” e “período intermediário” como formas de classificação mais com referência ao conteúdo do que ao estilo (*Ib.*, p. 45). Kahn prefere ordená-los em três grupos, sendo que o *Banquete* encontrar-se-ia no sexto subgrupo do Grupo I, ao lado justamente do *Fedon* e do *Crátilo* (KAHN, 1999, p. 45), sendo que sua leitura centraliza a *República* como o diálogo principal de Platão, colocando os demais como abordagens parciais de temas que serão reunidos nesta: “Os diferentes estágios do Grupo I introduz-nos com vários pontos de entrada, vários graus de ingresso, no mundo de pensamento do Platão, que encontra sua mais completa expressão na República” (p. 48). Estima-se, pois, que Platão tenha escrito a *República* entre 385 e 370 a.C. José Trindade dos Santos também concorda com esta classificação de C.H. Kahn. Para ele, o projeto epistêmico e político, abordado na *República*, pode ser sustentado tanto pela discussão do amor e da alma, presente no *Fedro* e no *Banquete*, quanto pela teoria da anamnesis, exposta no *Mênon* e no *Fedon*. Logo, ainda segundo esse autor, a *República* deve ter sido escrita no mesmo período desses outros diálogos. Por outro lado, diferentemente da distinção de quatro períodos ou grupos que se observa freqüente, J. T. Santos prefere dividir o *corpus platonicum* em três grupos distintos. O primeiro grupo compreenderia os diálogos que utilizam a metodologia da pergunta e da resposta, isto é, o elenchos. O segundo grupo apresenta-se mais como uma investigação do que como um debate, no qual se enquadrariam os livros V a VII e o livro X da República, por exemplo. Um terceiro grupo, ainda segundo J. T. Santos, é compreendido por aqueles diálogos que possuem o que ele denomina como sendo uma unidade programática, sobre a gênese da alma, a construção e constituição interna do macrocosmo e do microcosmo. Encontrar-se-iam, neste grupo, os demais livros da *República*. (SANTOS, 2008). Também F. Fronterotta (2001, XI-XII) situa a *República* entre os diálogos ditos da maturidade de Platão, como seriam também o *Banquete*, o *Fédon* e o *Fedro*.

investigar suas nuances e performances em cada um dos diálogos que, no momento oportuno, analisaremos.

**PRIMEIRA PARTE: DA NATUREZA DA ALMA À NATUREZA DO DESEJO**

Ao longo do célebre livro IV da *República*, Platão expõe e analisa quantos e quais são os gêneros da alma, de modo análogo ao que faz, no início do mesmo livro, quando investiga quantas e quais são as virtudes que deveriam compor a cidade, a fim de que todas as classes de cidadãos pudessem usufruir da verdadeira felicidade (εὐδαιμονία). Afinal, não convém, na cidade a ser fundada, que apenas uma classe seja feliz, mas a cidade inteira (τὴν πόλιν ὅλην) (*Rep.* IV 421b3), como expressa Sócrates a Adimanto, nos seguintes termos: “Ora, julgamos moldar agora a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número de seus habitantes, a fim de torná-los felizes, mas considerando-a no seu todo” (*Rep.* IV 421c)<sup>19</sup>. Cabe-nos observar a ênfase dada pelo filósofo à questão do *todo*, como forma de exprimir não uma felicidade peculiar a cada classe, mas como expressão de um conjunto harmonioso entre as classes que constituem a *polis*.

Como ponto de partida do exame do livro IV, devemos investigar o que torna possível que a cidade como um todo se realize *eudaimonicamente*. Para tanto, procederemos à análise do diálogo entre Sócrates e Adimanto, no qual o primeiro simula a imagem de alguém que, tendo pintado uma estátua (ἀνδριάντα γράφοντας), pudesse vir a ser censurado por outros haja vista não ter posto as mais belas cores nas mais belas partes que a compõem (*Rep.* IV 420c5-7). Sócrates profere então o seguinte discurso em defesa (ἀπολογεῖσθαι λέγοντες) do suposto escultor e de sua obra: “Ó crítico assombroso, não imagines que devemos pintar olhos tão belos que não mais pareçam olhos e proceder da mesma maneira com as outras partes do corpo, porém considera se, *dando a cada parte a cor que lhe convém, criamos um belo conjunto*” (*Rep.* IV 420d2-5. Grifo nosso)<sup>20</sup>. A antítese aqui apresentada, como dissemos, é aquela que conduzirá a reflexão acerca da possibilidade da cidade feliz: a parte (τὰ μέρη) e o

---

<sup>19</sup> νῦν μὲν οὖν, ὡς οἰόμεθα, τὴν εὐδαιμόνα πλάττομεν οὐκ ἀπολαβόντες ὀλίγους ἐν αὐτῇ τοιούτους τινὰς τιθέντες, ἀλλ’ ὅλην:

<sup>20</sup> ὦ θαυμάσιε, μὴ οἴου δεῖν ἡμᾶς οὕτω καλοὺς ὀφθαλμοὺς γράφειν, ὥστε μηδὲ ὀφθαλμοὺς φαίνεσθαι, μηδ’ αὖ τᾶλλα μέρη, ἀλλ’ ἄθρει εἰ τὰ προσήκοντα ἐκάστοις ἀποδιδόντες τὸ ὅλον καλὸν ποιῶμεν:



todo (τὸ ὅλον), semelhante ao argumento de que Sócrates se utilizará para discriminar as “partes” ou gêneros que constituiriam a alma humana em sua totalidade. A beleza da estátua a ser finalizada pelo pintor somente será atingida se cada parte receber apenas a cor *que lhe convém* (τὰ προσήκοντα), de modo que a beleza, assim como o será a felicidade, resultaria da economia do todo e não apenas de uma das partes de forma isolada. Além do aspecto metonímico do argumento socrático, que supõe considerar, pela linguagem, as partes pelo todo, ou vice-versa, também é possível depreender a distinção entre o que parece ser e o que é de fato. Afinal, como aponta a conclusão da imagem criada pelo filósofo, de que adiantariam olhos muito bem pintados se não se parecessem, na realidade, com olhos? Ou seja, cada parte deveria ser cuidadosamente pintada de acordo com aquilo que fato ela representa na realidade.

O problema aqui proposto é, pois, a construção de uma cidade que não *pareça* feliz, mas que de fato *seja* e, para tanto, torna-se necessário que cada parte constitutiva dela esteja convenientemente de acordo com o todo. No entanto, Sócrates parece estar ciente de que o caráter metonímico de seu discurso comporta, na verdade, a observação de que é possível que uma cidade, mesmo tendendo à felicidade, se corrompa e não venha a se tornar feliz. Isso ocorreria quando suas classes constitutivas deixassem de se preocupar com o todo e passassem a perseguir um modo de aparente felicidade dirigida apenas a si mesmas, sem relação com a totalidade política e que, por conseguinte, cada uma delas obtivessem apenas a *aparência* de desempenharem suas funções próprias, mas não verdadeiramente, como se observa na sequência do argumento do filósofo:

E, no caso presente, não nos forces a ligar, à condição dos guardiões, uma felicidade que os converta em tudo mais exceto em guardiões. Pois, poderíamos vestir nossos lavradores de vestes suntuosas, coroá-los de ouro e permitir que cultivassem a terra tão-somente para o seu prazer (πρὸς ἡδονήν); poderíamos deitar os oleiros em grácil disposição ao redor do fogo, deixar que, bebendo e se regalando, girem a roda apenas na medida em que desejem (ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν) ocupar-se de sua faina e, de igual maneira, fazer felizes todos os outros cidadãos, a fim de que a cidade inteira esteja em júbilo. Mas não nos dê este conselho, porque, se te prestássemos ouvidos, o lavrador cessaria de ser

lavrador, o oleiro de ser oleiro e desapareceriam as profissões, cujo conjunto forma a cidade. (*Rep.* IV 420d6-421a3)<sup>21</sup>.

Embora esta passagem remeta-nos, de saída, à discussão de duas importantes afecções que são objetos específicos de nossa investigação ao longo deste trabalho, a saber, o prazer (ἡδονή) e, fundamentalmente, os desejos (ἐπιθυμία), importa-nos abordar de modo preliminar as relações entre partes e todo e entre aparência e realidade efetiva, no âmbito da *polis*, para somente depois investigarmos de que modo esse vocabulário político se adequa à proposta psicológica que será averiguada no livro IV. Se a felicidade, na organização política, depende da interferência de seus atores, isto é, seus cidadãos, desempenhando, cada qual, as funções que lhes competem para o bem de toda a cidade, então quando um guardião (φύλαξ) ou um artesão (γεωργός) se dispõe a buscar uma felicidade idiossincrática, em detrimento à felicidade política, chega-se a uma obra finalizada (ἀπεργάζεται)<sup>22</sup>, à maneira da escultura pintada pelo artista, que em nada se figura a um guardião ou a um artesão. Estes apenas parecerão guardiões ou artesãos, mas, ao deixarem de desempenhar suas funções que lhes definem enquanto tais, nem de longe serão, de fato, guardiões ou artesãos.

A condição de possibilidade de uma cidade feliz, portanto, decorre do modo como seus membros desempenham suas funções próprias, inscritas na natureza da classe a que pertencem. Um guardião, por exemplo, será de fato guardião se exercer sua função (ἔργον), preservando a cidade de todos os perigos, através da arte da guerra ou da salvaguarda das leis

---

<sup>21</sup> καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκαζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἢ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάζεται ἢ φύλακας. ἐπιστάμεθα γὰρ καὶ τοὺς γεωργοὺς ξυστίδας ἀμφιέσαντες καὶ χρυσὸν περιθέντες πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι κελεύειν τὴν γῆν, καὶ τοὺς κεραμέας κατακλίναντες ἐπὶ δεξιᾷ πρὸς τὸ πῦρ διαπίνοντάς τε καὶ εὐωχομένους, τὸν τροχὸν παραθεμένους, ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας τοιοῦτον τρόπον μακαρίους ποιεῖν, ἵνα δὴ ὅλη ἡ πόλις εὐδαιμονῇ. ἀλλ' ἡμᾶς μὴ οὕτω νουθέτει: ὥς, ἂν σοι πειθόμεθα, οὔτε ὁ γεωργὸς γεωργὸς ἔσται οὔτε ὁ κεραμεὺς κεραμεὺς οὔτε ἄλλος οὐδεὶς οὐδὲν ἔχων σχῆμα ἐξ ὧν πόλις γίγνεται.

<sup>22</sup> LIDDELL & SCOTT trazem esta possível tradução para o verbo ἀπεργάζομαι, referindo-se ao uso que Platão faz, deste verbo, em algumas passagens da *República*. Trata-se de uma ação de “fill up with colour, represent in a finished picture” em oposição ao uso que o filósofo também faz de ὑπογράψαι ou de ἀκριβῶς ἀπεργάσασθαι em *Rep.* VIII 548d. Preferimos manter a nuance da tradução com referência à conclusão da pintura, haja vista a imagem do pintor de esculturas, destacada anteriormente. Além disso, o verbo em questão decorre do radical ἔργον, que traduziremos por “função”, de modo que a “representação final de uma pintura” no âmbito dos atores políticos conotaria a precisão em suas funções específicas na *polis*.

que mantêm a ordem da cidade inteira. De modo semelhante, um artesão será, de fato, digno deste título se vier a desempenhar a função que cabe ao ofício que aprendera, provindo a *polis* de todas as suas necessidades imediatas, com maestria e excelência.

O desempenho da função própria de cada classe, por conseguinte, resulta na restrição de que cada membro que a constitui exerça apenas aquilo que lhe convém (τὰ προσήκοντα). Desse modo, não seria conveniente à natureza e formação de um guardião que ele se dispusesse a fazer algo para além daquilo que o configura como guardião, isto é, a manutenção da cidade fora de todos os perigos. Caso ele deixe de fazer o que convém e exerça funções que não lhe compete enquanto guardião, por não ter sido preparado para tal empreendimento, estaríamos então diante de um desvio de função que poderia ocasionar a infelicidade da cidade inteira. Ora, permanecer dentro dos limites aos quais a natureza e formação lhe impuseram significa compreender sua importância enquanto parte inserida em um todo, e não como uma parte que prescindia deste. Aliás, partes que não se reconhecessem enquanto tais, com referência ao todo, deixariam de ser “partes” em última instância, pois sem a noção do “todo”, não seria rigorosamente adequado falar sequer em “partes”. Logo, ambos os conceitos se fragmentariam e até mesmo se anulariam, e tanto a beleza da estátua quanto a felicidade da *polis* se mostrariam improváveis. Deste modo, é o ἔργον de cada parte da cidade que garante a essência de guardiões, mas também de legisladores e artesãos<sup>23</sup>.

Desta relação entre as partes da cidade, o todo e a função própria e conveniente de cada uma delas, desdobra-se o outro par de conceitos: a aparência e o ser real. Como dissemos, a aparente felicidade da *polis* provém da subversão das funções de cada classe de cidadãos que, não convicta de seu papel político, assume outras cores que não aquelas mais

---

<sup>23</sup> Mais adiante, discutiremos esta mesma relação entre as *partes* e o *todo*, na economia da alma, através da noção de ἔργον.

apropriadas a seu ser real. No passo anterior, observamos que Sócrates argumenta com Adimanto utilizando a suposição de que, se a um artesão fossem dadas vestes suntuosas, coroas de ouro e se lhe for permitido cultivar a terra conforme seu prazer (περιθέντες πρὸς ἡδονὴν ἐργάζεσθαι κελεύειν τὴν γῆν) ou conforme a desejassem cultivar (ὅσον ἂν ἐπιθυμῶσι κεραμεύειν) “nem o artesão seria artesão, nem o oleiro, oleiro” (*Rep.* IV 421a1-2)<sup>24</sup>. Se assim procedessem, movidos pelo prazer e desejo próprios, não se poderia atingir a felicidade da *polis* inteira (ὅλη ἡ πόλις εὐδαιμονῆ), nem mesmo classificar cada uma das atividades dos cidadãos como funções próprias, definidoras de seus papéis políticos.

Duas afecções fundamentais são aqui destacadas por Sócrates e parecem interferir, de algum modo, na função e no ser de cada um destes gêneros de cidadãos e, fundamentalmente, na felicidade do todo. A primeira diz respeito ao prazer (πρὸς ἡδονήν); a segunda refere-se ao modo como desejam (ἐπιθυμῶσι) cultivar a terra, possibilitando-nos inferir que, na concepção de Sócrates, haveria um modo apropriado de cultivo que a cidade como um todo esperaria destes produtores por exemplo. No entanto, caso se deixassem levar por seus próprios prazeres e desejos, não mais se dedicando ao ofício que lhes é conveniente, seríamos forçosamente obrigados a conceder ao homem ao menos dois motivos opostos capazes de levá-lo a agir de um determinado modo: trata-se da difícil tarefa de escolher entre interesses particulares ou, ao contrário, visar ao bem de toda a cidade.

Essas afecções relativas ao prazer e ao desejo surgem, na discussão política, como instâncias de conflito entre o que é prazeroso e desejoso de ser realizado - e, por conseguinte, por interesses próprios - e a função a que cada cidadão deveria estar predisposto a exercer pelo bem de toda a cidade. O perigo existe quando se permite, por exemplo, que os artesãos se guiem meramente pelo prazer próprio, vestindo-se suntuosamente e cultivando a terra apenas

---

<sup>24</sup> οὔτε ὁ γεωργὸς γεωργὸς ἔσται οὔτε ὁ κεραμεὺς κεραμεὺς οὔτε.

no intuito de seus interesses, conforme o prazer que tal atividade pudesse lhes ocasionar, e não do modo como deveriam fazê-lo. Da mesma forma, os oleiros, se conduzidos por seus desejos, poderiam vir a se ocupar apenas daquilo que lhes interessa e no momento em que tal ofício se lhes mostrasse aprazível. Por conseguinte, a felicidade do todo estaria condicionada a aspectos muito particulares, à mercê de decisões privadas, relativizando o que de fato seria o melhor para cidade.

Importa-nos notar, ainda nessa passagem, que Platão se utiliza do verbo *desejar* no presente do subjuntivo ativo - ἐπιθυμῶσι -, conferindo uma conotação de condicionalidade, do seguinte modo: “se se deixar que os oleiros girem a roda *conforme desejem*” e não como *convém* que o façam. Ora, o verbo *desejar* é introduzido no texto como condição de possibilidade de que os oleiros exerçam sua função conforme o que se espera e deseja deles, ou, ao contrário, como passível de desencadear um conflito entre desejos e prazeres, uns visando aos motivos e interesses do próprio indivíduo afetado por eles, outros referentes à cidade como um todo. Logo, é no âmbito da *polis* que se instalam os conflitos, seja entre as classes, seja em razão da disputa de interesses privados e públicos, interesses das *partes* e interesses do *todo* respectivamente. Por isso, Sócrates recomenda a Adimanto que, na cidade a ser desenhada como a mais bela (καλλίπολις) e feliz, não seja posto na mente (νοουθετέω) dos cidadãos a possibilidade de que realizem sua ação levando em conta apenas o prazer e os desejos particulares, mas que se comprazam e desejem aquilo que verdadeiramente seja o bem da cidade inteira. Somente assim os homens poderão, de fato, ser chamados de cidadãos, quando no desempenho de suas funções próprias, visam à configuração (σχῆμα) mais apropriada que uma cidade pode obter.

A condição, enfim, para a realização da cidade feliz é que o que apraz e deseja cada uma das partes se conforme àquilo que de fato faz a cidade feliz, como uma espécie de

sintonia entre o particular e o universal, entre o indivíduo e a cidade, entre o privado e o público, ou ainda, entre o que é apazível e desejado por interesses próprios e o que deveria ser motivo de prazer e de desejos que se voltem ao pleno exercício de suas funções políticas.

Além disso, pela primeira vez no livro IV, afecções como o prazer e o desejo surgem como possíveis de ocuparem uma posição antagônica com respeito à felicidade da *polis*. Assim sendo, Sócrates haverá de refletir, ao longo do diálogo, sobre a necessidade de uma correta educação dos cidadãos para que assumam, desde jovens, as funções que lhe competem na organização da *polis*, a fim de que não se permitam subverter a ordem que a tornaria bela, qual seja: que cada parte que a compõe desempenhe da melhor maneira possível as funções próprias (ὅπως ὅτι ἄριστοι δημιουργοὶ τοῦ ἑαυτῶν ἔργου ἔσονται, καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὡσαύτως), segundo a natureza (φύσις) que lhe cabe (*Rep.* IV 421b9-c5)<sup>25</sup>. Temos, aqui, um claro caminho argumentativo que se propõe a explicar a possível felicidade política: (i) cada parte deve desempenhar sua função, a fim de que (ii) o *conjunto* (ἔθνος) e, por conseguinte, cada uma das partes, possa vir a participar (μεταλαμβάνειν) desta mesma felicidade (εὐδαιμονίας), (iii) conforme a natureza que própria de cada uma das classes. Não caberia, portanto, uma busca solipscista pela felicidade, e que seria um contrassenso à ideia mesma de felicidade verdadeira, mas se deve ter em vista a participação ativa e responsável, e por assim dizer, funcional, para a felicidade de toda a cidade.

No entanto, ainda no âmbito das considerações acerca das vias para se buscar a felicidade simultaneamente da parte e do todo na *polis*, deparamo-nos com dois outros conceitos que podem subvertê-la, levando os cidadãos a não se comportarem realmente como tais, mas apenas na aparência de serem cidadãos. Trata-se da riqueza (πλοῦτος) e da pobreza (πενία) que, segundo Sócrates, podem destruir (διαφθείρω) as funções dos artífices

---

<sup>25</sup> Trata-se, pois, da definição de justiça (δικαιοσύνη).

(δημιουργόι) da cidade por exemplo. Ele interroga Adimanto se um oleiro, caso viesse a enriquecer, ainda iria querer (ἐθέλειν)<sup>26</sup> permanecer cuidando (ἐπιμελέομαι) de suas atividades e exercendo a função conforme seu ofício (τεχνή), o que supostamente viria a ser negado por seu interlocutor (*Rep.* IV 421d4-5). Por outro lado, continua a argumentação socrática, se a pobreza o impedisse de obter ferramentas ou quaisquer outros objetos afeitos à sua função, ele viria a produzir artigos de qualidade inferior e acabaria por ensinar também de modo inapropriado o mesmo ofício a seus filhos (*Rep.* IV 421d11-e2). Diante disso, Sócrates sugere que tanto a riqueza quanto a pobreza podem igualmente ser causas da degeneração dos ofícios desses artífices, bem como de tornar também prejudicial a educação de seus filhos, propagadores que serão dos ofícios apreendidos de seus pais (*Rep.* IV 421e4-5). Contudo, se observarmos atentamente a passagem, notaremos que Sócrates afirma que não somente a função que exercem e seu produto final serão prejudicados pela pobreza ou pela riqueza, mas os próprios artesãos se tornarão piores em si mesmos (χείρους δὲ αὐτοί), o que justifica o uso que o filósofo faz do verbo διαφθείρω linhas antes, em *Rep.* IV 421c10-11. Afinal, tanto o artífice pobre, quanto aquele que enriquecesse em demasia, poderia vir a se tornar mau em seu ofício e a formar mal seus filhos na mesma atividade produtiva, corrompendo não apenas a função que exercem na *polis*, nem somente o produto engendrado por eles, mas também poderia ocasionar a própria destruição do ser deles, pois não seria justo denomina-los artesãos se não se comportassem como tais. Enquanto a pobreza pode lhes causar deficiência na qualidade do que fabricam, a riqueza poderia levá-los a um desvio do querer, não desejando

---

<sup>26</sup> Mais adiante, proporemos um diferenciação do campo lexical e semântico acerca dos termos gregos que recobrem a noção de desejo na *República*. De todo modo, o verbo ἐθέλειν, que traduzimos por “querer”, é sinônimo do verbo ἐπινεύειν, que significa um modo de aprovação, literalmente balançando a cabeça para frente. Cf. Segundo Capítulo, para explicação mais detalhada sobre a possível distinção deste verbo com relação aos demais que recobrem a noção de movimento desiderativo da alma. Por ora, interessa-nos apontar que este tema é de suma importância à economia política da argumentação socrática, pois a subversão da *polis* tem sua causa na subversão de seus cidadãos. E este conflito parece se instaurar nos motivos, afecções, prazeres e desejos que ora podem estar referidos ao particular, ora ao todo da vivência política.

mais se ocuparem com suas próprias atividades, resultando, por um lado, na preguiça (ἀργός) e, por outro, na negligência (ἀμελής) diante de suas funções (*Rep.* IV 421d7)<sup>27</sup>.

Estes aspectos subversivos da riqueza e da pobreza, e a relação deles com as afecções do corpo e da alma, encontram-se presentes também em outro diálogo platônico, o *Banquete*. Lá, Sócrates sugere uma performance do amor (ἔρως), definido como um desejo de imortalidade (ἐπιθυμία τῆς ἀθανασίας)<sup>28</sup>, cuja potência se dá justamente na possibilidade de direcionar a alma dos jovens ora às coisas visíveis - o amor aos belos corpos, por exemplo -, ora às coisas invisíveis - o amor ao conhecimento do belo em si (τὸν καλόν). Trazendo à memória um discurso atribuído a uma sacerdotisa de Mantinéia, de nome Diotima, o filósofo cria um mito, cuja intenção é a de explicar razoavelmente de onde seria engendrada esta potência ambivalente do amor. Trata-se da célebre passagem de *Banq.* 203c-d, que discute o papel da deusa da Pobreza (Πενία) e do deus do Expediente ou da Riqueza (Πόρος) na gênese do deus do Amor (Ἔρως). Se Πενία personifica a total indigência, cuja falta de tudo não lhe permite gerar absolutamente nada, Πόρος, por sua vez, conota a dimensão da total riqueza, cuja satisfação impede qualquer movimento em direção a algo, pois nada lhe falta. Sendo engendrado a partir desses pais tão opostos, Ἔρως haveria de ser a potência mesma do corpo e da alma do jovem que o desperta para um desejo: de um lado, às coisas mais afeitas ao corpo, a fim de satisfazer suas necessidades mais imediatas; de outro, às coisas mais relacionadas à alma, no intuito de vir a gerar belos discursos aparentados com a verdade. O

---

<sup>27</sup> O argumento socrático também aponta para o fato de que riqueza engendra, além da preguiça e da negligência, o luxo (τρυφή) e o gosto pela novidade (νεωτερισμός), enquanto que a pobreza, o servilismo (ἀνελευθερία), a ineficiência (κακουργία) e também o gosto pela novidade. Cf. *Rep.* IV 422a1-3. Liddell & Scott (1996) complementam a entrada deste nominativo νεωτερισμός como tendo uma aceção voltada para a mudança na dieta, por exemplo, fazendo referência aos textos de Gal.17(1).562. É interessante notarmos que a preocupação na prescrição de uma dieta que não torne os guardiões nem obesos nem magros demais será tema da discussão de Platão especialmente em *Rep.* VI. Ou seja, a mudança na dieta, que poderia ser engendrada também pelos hábitos provenientes do enriquecimento ou pela deficiência de uma dieta adequada, devido à pobreza, será mal vista no texto, como sendo prejudicial à boa disposição dos guerreiros em suas funções.

<sup>28</sup> Sobre a distinção entre ἔρως e ἐπιθυμία, ver estudo de Jill Gordon (2012), principalmente em sua introdução, em que propõe o primeiro como uma espécie de desejo de imortalidade, com um caráter mais *noético* do que a simples ἐπιθυμία.



amor, portanto, naquele diálogo, é visto como uma afecção ambivalente do composto corpo-alma do jovem que lhe capacita a amar e desejar tantos os belos corpos, quanto o conhecimento verdadeiro da ideia do Belo<sup>29</sup>. Contudo, também lá, a pobreza e a riqueza são apresentadas como dificuldades que se impõe ao homem em seu movimento pela busca dos objetos amados. Por isso, ἔρως é denominado como uma potência intermediária entre ambos, pois somente assim é razoável pressupô-lo como desejo, ou seja, como movimento em direção a algo que somente pode existir em uma alma que não seja totalmente desprovida de todas as qualidades, em que até mesmo o reconhecimento do que lhe falta estaria ausente, nem mesmo naquela alma plenamente satisfeita, em que nada faltasse<sup>30</sup>.

De modo semelhante, retornando à *República*, a pobreza e a riqueza surgem como problemas não somente para o bom exercício das funções dos jovens, de acordo com a classe a que pertencem, mas principalmente porque impedem, na maioria das vezes, que eles ajam de modo correto motivados pelo bem da *polis*. Não se trata apenas de exercer suas funções políticas, mas de sentir prazer ao exercê-las de modo correto e, mais fundamentalmente, de desejar e de querer executa-las tendo como objetivo a felicidade do todo. Contudo, estas mesmas afecções podem gerar ações que objetivam apenas aos interesses particulares, como observamos anteriormente, e portanto os jovens devem ser educados e instruídos antes mesmo que estas afecções os corrompam, levando-os a um desvio de função. Podemos inferir, de antemão, que afecções como o prazer, o desejo e o querer, por exemplo, possuem uma certa volubilidade, à maneira como o amor é apresentado de modo ambivalente no *Banquete*. Se, de início, o artífice sente prazer, deseja ou quer se dedicar a seu ofício, e inclusive educar seus filhos no mesmo ofício, a fim de serem considerados como excelentes na atividades que

---

<sup>29</sup> Ocupamo-nos mais amplamente deste tema durante a Dissertação de Mestrado, defendida em fevereiro de 2009, intitulada: “A natureza do desejo na ascense erótica do *Banquete* de Platão”.

<sup>30</sup> Adiante, discutiremos a “falta” como uma característica essencial ao desejo, no âmbito da *República*.

executam e tendo em vista o bem que causam na *polis*, algumas vicissitudes se colocam perante eles, alterando-lhes intenção inicial, tais como parecem ocorrer perante a riqueza e a pobreza. Por um lado, cumprir o que é próprio a cada função (ἐν ἑκάστον ἔργον) resulta, antes de mais nada, de uma boa disposição da natureza (πέφυκεν), mas também de uma correta formação e instrução (τὴν παιδείαν καὶ τροφήν) que orientem as atividades particulares desenvolvidas por cada classe - dos artesãos, dos guardiões e dos legisladores - para o bem da *polis*, fazendo com que cada um deles possa ser realmente definido enquanto tal por sua inserção funcional no âmbito da cidade como um todo (*Rep.* IV 423e5). Por outro, apenas estar dispostos por natureza a cumprirem suas funções e serem educados nisto não garante que os membros de uma determinada classe realmente se conformarão aos objetivos de toda a cidade. Haveria, pois, a necessidade de se orientar o prazer, os desejos e o querer para esses mesmos fins; caso contrário, por essas mesmas afecções, uma classe poderia vir a se tornar preguiçosa, negligente ou até mesmo auto-predicativa, realizando suas atividades apenas com o objetivo de retirar prazer a si própria, independente do bem e da felicidade do todo.

São estas características particulares e auto-predicativas que as afecções podem engendrar na alma dos cidadãos, comprometendo todo o bem estar da cidade. Não se trata, sem mais, de uma depreciação do prazer, do desejo ou do querer no discurso socrático analisado. Trata-se, sobretudo, de fazer corresponder a essas afecções um predicativo para além dos próprios indivíduos afetados por elas. Afinal, prazer sempre será prazer *de*, ou seja, relativo *a algo*, assim como o desejo, o querer e todas as demais paixões (παθήματα)<sup>31</sup>. Caberá, pois, a educação um papel fundamental na predicação delas, atribuindo conteúdos adequadamente melhores para o fim que se espera de cada classe de cidadãos, evitando maiores prejuízos à cidade.

---

<sup>31</sup> Sobre a predicação das afecções, abordaremos mais amplamente nos capítulos que se seguem.

Sócrates prossegue, então, sua argumentação propondo a Adimanto que as mesmas relações entre *a parte* e *o todo*, a *aparência* e a *realidade*, sejam aplicadas também aos guardiões (φύλαξιν). Para tanto, os responsáveis pela educação na cidade deverão cuidar muito atentamente desses jovens a fim de que subversões semelhantes não se instalem em seus hábitos, nem pela ação da pobreza extrema, nem pela riqueza excessiva (*Rep.* IV 421e7-9). Logo, continua o filósofo, torna-se necessário que os jovens bem dotados por natureza, mesmo tendo nascidos em outras classes, possam acender ao posto de guardiões, desde que se perceba neles a capacidade de virem a se tornar homens verdadeiramente educados e medidos (εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες) em tudo (*Rep.* IV 423e5-6). Notemos que o advérbio εὖ qualifica o verbo no particípio, não apenas conferindo-lhe a forma de serem educados - *verdadeiramente* ou de modo *excelente* -, mas confere também ao verbo uma medida adequada à educação, medida esta que reaparece, de modo explícito, na adjetivação de ἄνδρες logo em seguida. Eles se tornarão, pois, *homens medidos*, cuja sumptuosidade, preguiça ou quaisquer outros vícios acima elencados, sejam aqueles desencadeados pela riqueza, sejam os provenientes da extrema pobreza, não os afetem e nem os corrompam no exercício de suas funções.

Os jovens, provenientes de quaisquer classes, ao receberem uma educação deste modo, poderão estar a salvos (σώζω) de toda mudança prejudicial ao exercício de suas atribuições e produzir neles (ἐμποιέω) naturezas ainda melhores (*Rep.* IV 424a6-7). A educação, portanto, não apenas aperfeiçoa a natureza que lhes é própria, mas produz a melhor disposição de que são capazes, à maneira como constata Sócrates a Adimanto nestes termos: “O que parece seguro, Adimanto, é que o impulso dado pela educação determina tudo o que

se segue” (*Rep.* IV 425b10-c2)<sup>32</sup>. O termo utilizado por Sócrates para descrever este impulso conferido pela educação é ὄρμησις que, por sua vez, denota literalmente *a ação inicial de ser impulsionado em direção a algo*, uma espécie de *élan* inicial<sup>33</sup>. Trata-se, sobretudo, do início do movimento, que parece retirar o jovem de uma inércia e fazê-lo tender em direção a um determinado conteúdo<sup>34</sup>. Logo, a educação responde por este *élan* inicial que determina a direção do movimento e, por este motivo, devem-se estabelecer critérios adequados de como educar os jovens para que assumam suas responsabilidades na *polis*. Tendo em vista este impulso inicial conferido pela educação, Sócrates interroga o seguinte:

é preciso submeter desde o início os jogos de nossas crianças a uma disciplina mais rigorosa, pois se os jogos e as crianças escapam à regra, é impossível que venham a ser, depois de crescerem, homens regrados pelas leis e excelentes? (*Rep* IV 424e6-425a1)<sup>35</sup>.

Ora, se se tem em vista produzir na cidade homens que sigam as leis e que sejam realmente bons, deve-se educar as crianças também conforme esses mesmos objetivos, começando o quanto antes, desde as primeiras brincadeiras ou jogos infantis (παιδιῶς). Através destes, elas serão impulsionadas na mesma direção: no cumprimento das leis estabelecidas na cidade e serão cada vez melhores. De modo semelhante, se se deseja uma boa

---

<sup>32</sup> κινδυνεύει γοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὃ Ἀδείμαντε, ἐκ τῆς παιδείας ὅποι ἂν τις ὄρμησις, τοιαῦτα καὶ τὰ ἐπόμενα εἶναι. G. Casertano (2012, pp. 49-60), analisa com preciosidade o termo impulso (ὄρμησις) nos fragmentos atribuídos a Empédocles de Agrigento, como “a tendência fundamental para o movimento; o resultado particular e irrepetível da composição dos elementos e das forças que se concretizam naquele ser específico” (*Ib.*, p. 56). Embora os fragmentos de Empédocles discuta um impulso inclusive cósmico, capaz de engendrar todos os demais seres existentes - como propõe a leitura de Casertano -, aqui, na *República*, Platão discute o mesmo problema da tendência ou impulso no âmbito das ações humanas, derivadas da alma do homem, em decorrência da educação recebida.

<sup>33</sup> Cf. FRÈRE, 1981. Discutiremos mais exaustivamente o conceito de ὄρμησις e a leitura feita por Frère acerca do termo na Segunda Parte deste trabalho, por ocasião da descrição dos gêneros da alma referidos a seus “impulsos iniciais”. Trata-se de um conceito fundamental que nos possibilitará distinguir os gêneros anímicos dos desejos manifestos pela alma como um todo.

<sup>34</sup> Vegetti (PLATONE, 2008) assim traduz o passo *Rep.* IV 425b10-c2: “D'altronde è probabile' dissi, 'Adimanto, che grazie all'impulso iniziale fornito dall'educazione, si continui nella stessa direzione anche in seguito”. Leroux (PLATON, 2011) marca bem a interpretação do termo ὄρμησις com a seguinte tradução: “Il est en tout casa probable, Adimante, dis-je, que dans la mesure où quelqu'un est orienté au point de départ dans une certaine direction par son éducation, ce qui surviendra par la suite pour lui sera conforme à cette orientation”. Robin (PLATON, 2011) e Prado (PLATÃO, 2006), por sua vez, não mencionam nem a ideia de “início”, nem qualquer outra interpretação possível acerca do tema.

<sup>35</sup> τοῖς ἡμετέροις παισὶν ἐννομωτέρου εὐθὺς παιδιῶς μεθεκτέον, ὡς παρανόμου γιγνομένης αὐτῆς καὶ παίδων τοιούτων ἐννόμους τε καὶ σπουδαίους ἐξ αὐτῶν ἀνδρας ἀξίανεσθαι ἀδύνατον ὄν;

disposição dos jovens, torna-se necessário que eles sejam instruídos tendo em vista determinadas atitudes, recomendando-lhes que sigam algumas normas, conforme disposto no passo seguinte:

o silêncio dos mais jovens perante os anciãos conforme apropriado; que os auxiliem a se sentarem e a se levantarem, e assistam os seus genitores; sobre os cortes de cabelo, as vestimentas, os calçados, e sobre toda a configuração do corpo e outras coisas semelhantes. (*Rep.* IV 424b1-5)<sup>36</sup>.

Essas atitudes a que os jovens devem se habituar apontam para dois conteúdos importantes durante o processo educativo a que serão submetidos. As três primeiras dizem respeito a atitudes externas que deixam transparecer valores morais que convêm à natureza e à boa ordem da cidade. Trata-se do respeito para com os de mais idade que eles e, por conseguinte, a assistência para com os pais. As três últimas atitudes referem-se aos cuidados para com o corpo, como o corte de cabelo, modo de se vestir e de se calçar, bem como para com todas as coisas que dizem respeito à boa aparência física. Ora, silenciar diante dos anciãos e assisti-los em suas necessidades são valores morais, como dissemos, e decorrem, por sua vez, de uma boa disposição da alma desses jovens. Logo, nesta breve passagem, Sócrates sugere que a boa educação dos jovens deve ter em vista a atenção para com estes dois aspectos constitutivos do homem: com a alma, pelo aperfeiçoamento de seus valores morais, e com o corpo, pela boa disposição e aparência físicas. Decorre daí a importância conferida, ao longo do diálogo, à música (μουσική) e à ginástica (γυμναστικός), entendidas não como práticas que tenham um valor e um fim em si mesmas, mas como condições de possibilidade de se alcançar a boa constituição da alma e a boa configuração e disposição do corpo, encontradas nos assim denominados *homens belos e bons* (ἀνδράσι καλοῖς κάγαθοῖς) (*Rep.* IV 425d7). Opostos a estes, Sócrates considera aqueles homens *doentes* (κάμνοντες)

---

<sup>36</sup> σιγὰς τε τῶν νεωτέρων παρὰ πρεσβυτέροις ἃς πρέπει, καὶ κατακλίσεις καὶ ὑπαναστάσεις καὶ γονέων θεραπείας, καὶ κούρας γε καὶ ἀμπεχόνας καὶ ὑποδέσεις καὶ ὅλον τὸν τοῦ σώματος σχηματισμὸν καὶ τᾶλλα ὅσα τοιαῦτα. ἢ οὐκ οἶει;

que, em virtude da intemperança (ἀκολασία) de seus hábitos, não estarão dispostos à aquisição de valores morais, *nem sequer irão querer* (οὐκ ἐθέλοντας) abandonar o mau regime de vida (πονηρᾶς διαίτης) a que estão habituados (*Rep.* IV 425e8-10).

Temos aqui indícios, uma vez mais, do problema das afecções frente à educação a que a cidade feliz deve se ocupar. Sócrates sugere, pela diferenciação preliminar entre “o homem bem disposto pela natureza de sua alma e de seu corpo” e aquele considerado “doente”, a influência da educação sobre o modo como as afecções deles se manifestarão. O uso, por exemplo, do verbo ἐθέλειν no particípio ativo (ἐθέλοντας), precedido do advérbio de negação (οὐ), denota que, ao se estabelecerem como doentes, estes homens deixarão de manifestar qualquer modulação de querer diante do regime a que estão acostumados. Simplesmente habituados à dieta que lhes prejudica a saúde, os doentes parecem *não querer* alterá-la, mas acreditam que graças a um remédio que possa lhes ser prescrito, restabelecerão a saúde, sem a necessidade de motivação interior (*Rep.* IV 426a1-4). Creem, portanto, que algo externo - no caso, os remédios (φάρμακοι) - pode, por si mesmo, restabelecer a saúde, sem se motivarem interiormente, por força da educação e da aquisição de medidas em seus atos relacionados à dieta, a um *querer* que lhes disponha em uma direção distinta daquela que lhes resulta em doença<sup>37</sup>.

Logo, se durante a educação que recebe desde a infância, o jovem não for impulsionado na direção da aquisição de medidas para seus atos, tornando-se intemperante, nenhuma motivação haverá em sua alma capaz de movê-lo à direção contrária. Falta-lhe, para tanto, um *querer*, uma espécie de determinação afetiva para mudar seus hábitos que lhe causam doenças no corpo ou na alma. É, pois, intemperante, haja vista a ausência de limites

---

<sup>37</sup> Esse trecho remete-nos a uma das máximas da medicina hipocrática, que afirma que a fonte da cura encontra-se no próprio indivíduo e não fora dele.

impostos por si mesmo, que refreiem seus costumes desmedidos frente à bebida, à comida, aos hábitos libertinos e preguiçosos ignorando, como conclui Sócrates, que “nem remédios, nem cauterios, nem incisões, nem encantamentos, nem amuletos, nem outras coisas do mesmo gênero de nada lhes servirão” (*Rep.* IV 426a7-b2)<sup>38</sup>. Afinal, quando o querer simplesmente está ausente, a natureza adequa-se à sua atual condição, isto é, à doença e a hábitos intemperantes, assim permanecendo.

Desse modo, cabe à cidade que se quer feliz em seu todo educar os jovens com referência à medida de seus atos, tanto no corpo, quanto na alma, pela intervenção, respectivamente, da ginástica e da música corretas, a fim de que adquiram um querer que se manifeste no exercício próprio de suas funções na *polis*. Saudáveis no corpo e na alma, esses jovens irão respeitar todas as leis estabelecidas porque assim o querem e para isso estão motivados, haja vista o impulso inicial que receberam pela verdadeira educação. Não se deixarão guiar pelas opiniões da maioria de seus concidadãos “doentes”<sup>39</sup>, que mal respeitam suas funções no âmbito da cidade, mas se manterão firmes no caminho ao qual foram educados.

Se realizar o que convém, de acordo com suas funções na *polis*, exige de cada cidadão que ele queira assim proceder, dentro dos objetivos de uma cidade inteiramente feliz, o texto nos lança à discussão acerca da volubilidade do *querer* diante da constituição psicossomática de cada homem. A partir do passo *Rep.* I, 345d, Sócrates, a fim de se contrapor à célebre máxima de Trasímaco, para quem é mais vantajoso ser injusto do que justo, observa que,

---

<sup>38</sup> ἰατρούμενοι γὰρ οὐδὲν περαίνουσιν, πλήν γε ποικιλώτερα καὶ μείζω ποιούσι τὰ νοσήματα, καὶ αἰεὶ ἐλπίζοντες, ἂν τις φάρμακον συμβουλεύσῃ, ὑπὸ τούτου ἔσεσθαι ὑγιεῖς.

<sup>39</sup> Referência ao passo *Rep.* IV 426d6-e1: “Crês, portanto, que uma pessoa que não sabe medir, se outros, em igual situação, afirmassem ter ela quatro côvados, poderia deixar de considerar que essa medida vale para si?” (οὐ συγγινώσκεις, ἦν δ' ἐγώ, τοῖς ἀνδράσιν; ἢ οἶε οἷόν τ' εἶναι ἀνδρὶ μὴ ἐπισταμένῳ μετρεῖν, ἐτέρων τοιούτων πολλῶν λεγόντων ὅτι τετράπηγός ἐστιν, αὐτὸν ταῦτα μὴ ἠγεῖσθαι περὶ αὐτοῦ;). Célebre referência platônica à opinião dos ignorantes que, ao não saberem medir, acreditam na maioria.

enquanto alguns homens *querem governar* (ἐθέλωσιν ἄρχειν), os justos, por sua vez, *nem de longe querem fazê-lo* (ἔνεκα ἐθέλουσιν) (*Rep.* I 347b1-7). Há uma nítida alusão a uma distinção do querer com relação ao mesmo objeto ou conteúdo, isto é, no que se refere ao poder de governar a *polis*. Se os injustos querem tal poder justamente por estarem voltados a seus interesses que, perante o exercício do governo da cidade usufruirão de modo mais intenso, seja através das riquezas, seja pela honra que de tal poder decorrem, os homens justos, por outro lado, não se sentirão motivados a isto, pois consideram o poder algo de menor valor<sup>40</sup>.

Além disso, Sócrates sugere a Glauco que os bons (ἀγαθοί) nem de longe querem (ἔνεκα ἐθέλουσιν) o governo da *polis* visando ao lucro ou às honras (*Rep.* I 347b6-10), pois não sentem vontade (βούλονται)<sup>41</sup> dos ganhos provenientes do primeiro e muito menos amam os segundos. São, pois, opostos aos amantes dos ganhos (φιλοκέρδης) e aos amantes das honras (φιλότιμοι)<sup>42</sup>, e se manifestarão menos propensos a estes objetos.

Já nas primeiras linhas da *República*, Sócrates apresenta um campo lexical importante na consideração das afecções que se manifestam nos homens e que serão objetos de nossa investigação ao longo do Primeiro Capítulo. Trata-se dos termos derivados dos verbos *querer* (ἐθέλειν), *ter vontade* (βουλέομαι), *amar* (φιλεῖν) e, mais adiante e de modo ainda mais específico, *desejar* (ἐπιθυμεῖν), e suas performances provenientes de uma certa constituição de cada tipo humano. Aquele considerado injusto age de maneira tal que demonstra *querer* governar, pois através da detenção do poder, pode dar vazão à sua vontade (βούλησις) e a seu

---

<sup>40</sup> Sobre a hierarquia dos objetos desejados, ver Segundo Capítulo.

<sup>41</sup> Βούλομαι, que traduziremos por vontade, será sinônimo do verbo ἐφίεσθαι, ou seja, atrair a si aquilo de que se tem vontade. Da mesma forma como anotamos quando da ocorrência do termo ἐθέλειν, proporemos distinções entre esses termos no momento oportuno.

<sup>42</sup> Algumas linhas antes, Sócrates se refere ao *amante da honra* (τὸ φιλότιμον) e ao *amante do dinheiro* (τὸ φιλάργυρον) (cf. *Rep.* I 347b2-4). Voltaremos a isso quando estivermos discutindo os objetos dos diversos desejos.



amor (φιλία), ora voltados às posses de riquezas, ora direcionados às honras decorrentes do poder. O justo e bom, em razão de seu conhecimento (ἐπιστήμη) do verdadeiro bem e que, precisamente por este motivo, será denominado sábio (σοφός), conforme a conclusão socrática no passo *Rep.* I 350a11-b6, não demonstra nenhum tipo de *querer*, de *vontade* ou mesmo de *amor* por esses conteúdos almejados pelos injustos. De certo modo, podemos inferir até aqui que o conhecimento verdadeiro impulsiona o homem que se deixa orientar por ele em direção contrária daqueles que se deixam levar pela vontade e pelo amor ao dinheiro e às honras, o que nos faz interrogar sobre alguns aspectos pouco esclarecidos neste trecho do livro I. Em primeiro lugar, como o texto platônico permite-nos compreender as nuances existentes entre os termos ἐθέλω, βουλέω, φιλέω e ἐπιθυμέω, e seus derivados?<sup>43</sup>. O que significa dizer, no exemplo acima, que os homens bons *não querem* governar, porque *não possuem vontade* de exercer tal poder em decorrência de não *amarem* nem os ganhos e nem as honras? E, em terceiro lugar, se o *querer* ou a sua ausência em um determinado homem decorre da constituição de seu corpo-alma, é plausível considerarmos que essa afecção já se encontra presente na estrutura mesma de sua constituição natural ou, tal como a justiça e a injustiça, estabelece-se a partir de uma conformação dos gêneros constitutivos da alma? Em suma, o preâmbulo que dispusemos para iniciar esta parte do trabalho, averiguando de que

---

<sup>43</sup> Procederemos à análise dos conceitos que envolvem as noções de desejo no Segundo Capítulo deste trabalho. Por ora, interessa-nos introduzir o problema, que não se esgotará com a mera distinção conceitual de cada um dos termos gregos utilizados por Platão em seu texto, mas especialmente com a variada polissemia que eles assumirão no decorrer do diálogo.

maneira os critérios<sup>44</sup> que Sócrates estabelece para moldar a cidade feliz estarão presentes também em sua discussão antropológica e ética subsequente, no que diz respeito às afecções em geral, pode nos conduzir à leitura de que as potências desiderativas a que os homens estão submetidos somente devem ser corretamente compreendidas se tomadas em seu caráter relacional. O *querer* ou sua ausência, por exemplo, relaciona-se de um lado ao conteúdo valorado pelo indivíduo e, de outro, à sua própria conformação psicossomática.

Cabe-nos, pois, nesta Primeira Parte, investigar como a discussão socrática acerca da possibilidade de uma *polis* verdadeiramente justa desdobra-se na necessária discussão sobre a correta educação dos homens. Afinal, eles agirão no âmbito político à maneira do caráter que manifestam e este dependerá do modo como a alma de cada um se encontra organizada. De modo semelhante, se os indivíduos manifestam desejos distintos, inclusive *quereres*

---

<sup>44</sup> Pensamos aqui em “critérios” tais como: a relação *parte* e *todo*, *aparência* e *realidade*; além dos aspectos de *função própria* (ἔργον) e de educação das paixões para o exercício correto desta função. Compreendemos, ainda, que a subdivisão da cidade em três classes não necessariamente condiciona a argumentação platônico-socrática à analogia com a alma humana subdividida também em três partes ou gêneros de ação, como veremos a seguir. A alma, análoga à cidade, é composta de três gêneros. Entretanto, se entendermos o gênero desiderativo (ἐπιθυμητικόν) como um elemento genérico constituído de muitos outros gêneros, como postulará Sócrates ao longo dos livros IV e IX, teremos que aceitar que muitos gêneros compõem este gênero maior denominado ἐπιθυμητικόν. Desse modo, nossa investigação terá como pano de fundo esta constatação de uma analogia entre cidade e alma que não significa uma análise precisa e simétrica de números de “gêneros” idênticos, tanto na primeira quanto na segunda. Concordamos, enfim, com a leitura de Norbert Blössner (in FERRARI, 2007) de que a analogia cidade-alma é um artifício retórico utilizado por Sócrates (e Platão, como autor do diálogo) cuja finalidade é discutir o papel do arranjo dos elementos, seja em no âmbito político, seja no âmbito psíquico, como possibilidade de genuína felicidade do todo. Trata-se, na leitura de N. Blössner, da transposição da ideia de comunidade de partes do âmbito da πόλις para o âmbito da ψυχή, propondo a mesma regra em ambas para se alcançar a felicidade: o comando da “parte” mais legítima ao exercício de tal função permitiria uma unidade harmoniosa tanto em uma quanto em outra. Não se trataria, portanto, de um isomorfismo entre cidade e alma. De modo semelhante, parece-nos oportuna a discussão de Paul Grenet (1948), em seu estudo sobre *As origens da analogia filosófica nos diálogos de Platão*, para quem Platão estaria propondo não uma análise matemática e quantificável entre as partes da cidade e os gêneros da alma, mas precisamente uma analogia, partindo do conhecido - as classes de cidadãos - para se elevar ao conhecimento do desconhecido - a constituição anímica. Trata-se, na linguagem de P. Grenet (1948, p. 152, n. 539) de um recurso retórico, como propõe também N. Blössner, mas ao mesmo tempo uma “expérience mentale qui consiste à déterminer imaginativement ou, si l’on préfère, intelligiblement les propriétés essentielles d’une nature ou essence, et à déduire les propriétés dérivées, ou les effets nécessaires. Expérience mentale qui, de soi, n’est restreinte ni au domaine mathématique, ni au domaine physique. Elle ne suppose qu’une chose pour être valable: c’est que l’esprit qui conçoit soit passez puissant pour faire une synthèse viable des propriétés fondamentales, et assez rigoureux pour faire une déduction infaillible des propriétés dérivées”. Não é plausível, a nosso ver, uma análise pura e simples de que, se são três as partes que compõem a cidade, também serão exatamente três as “partes” da alma, mas conceber estas a partir dos critérios e aspectos que circundam o campo semântico da discussão sobre a *polis* ideal e feliz, proposto por Platão. Por isso, utilizaremos os mesmos aspectos através dos quais o filósofo pensa a cidade para discutir o problema das afecções desiderativas no âmbito da alma, concordando com a ideia de que Platão estaria sugerindo muito mais um artifício retórico e mental para se pensar as correspondências entre cidade e alma, do que necessariamente uma precisão e análise matemáticas, supondo o mesmo número de partes entre ambas as instâncias: a política e a psíquica.

diferenciados conforme a índole justa ou não, como antecipadamente vimos, isto repercutirá no modo como influenciarão e governarão a cidade. Em contrapartida, também seus desejos serão engendrados a partir do mesmo convívio político e, portanto, as condições de uma *polis* justa e feliz propiciarão o surgimento de homens cada vez mais regrados e intencionalmente virtuosos.

## PRIMEIRO CAPÍTULO: A NATUREZA DOS ELEMENTOS DA ALMA

Partindo dos critérios políticos brevemente estabelecidos, como condição *sine qua non* para se alcançar a felicidade da *polis* em seu todo, examinaremos: (i) como a alma pode ser concebida com relação às afecções que nela são produzidas, fundamentalmente no âmbito do livro IV da *República*, a partir da discussão acerca da possibilidade da temperança na alma; (ii) de que forma é possível distinguirmos os gêneros ou princípios anímicos que a constituem, em especial seu gênero desiderativo (o ἐπιθυμητικόν), dos diversos desejos (ἐπιθυμῖαι e os demais termos que compõem os campos semântico e lexical na qual se inscreve<sup>45</sup>) manifestos a partir da relação entre corpo e alma; (iii) como é possível pensar uma fisiologia dos desejos em razão dos mesmos gêneros anímicos e de suas relações com os objetos ou conteúdos desejados, diante de uma dada organização psicossomática dos que desejam e de acordo com o movimento desiderativo que determina seja qual for a ação a ser realizada; e, por fim, (iv) de que modo o diálogo platônico nos permite diferenciar modulações de desejos a partir de suas diversas performances manifestadas no homem.

### 1.1 A temperança da alma como princípio de discussão sobre os desejos

Um primeiro movimento em vista da definição da alma (ψυχή) como lugar próprio das manifestações dos desejos na *República* surge através da discussão proposta por Sócrates sobre a possibilidade da temperança (σωφροσύνη) nos atos dos melhores cidadãos que poderiam compor a cidade feliz, através da correta educação.

---

<sup>45</sup> Nossa investigação não se restringirá apenas às passagens em que ocorre especificamente o termo ἐπιθυμία, mas nos propomos a considerar também outros termos correlatos e essenciais para a compreensão do movimento desiderativo da alma, tais como: ἐθέλω, βουλέω, ὁρμή e φιλία, principalmente. Discutiremos uma possível distinção entre eles, propondo inclusive traduções diferenciadas, ao longo do capítulo, a cada momento em que o texto platônico assim nos compelir durante sua exposição dos gêneros constitutivos da alma.

Utilizando-se da metáfora da lã tingida de púrpura, o filósofo discute a maneira mais conveniente de se formar jovens cidadãos da *polis*, a fim de que eles possam, realmente, exercer suas funções objetivando o bem de toda a cidade. Sócrates propõe a imagem de um artesão que, perante a atividade de tingimento de um tecido, deve saber escolher a melhor forma de realizá-la, haja vista que o tingimento seja o mais eficaz possível e que o tecido não venha a perder as novas cores com as inúmeras lavagens a que seria naturalmente submetido *a posteriori*. Ele então sugere que aqueles artesãos que sentissem vontade (βούλομαι) de tingir a lã de modo que a cor conferida ao tecido não fosse facilmente extraída nas primeiras lavagens, deveriam, inicialmente, escolher (ἐκλέγειν) uma só espécie de tecido, cuja branquidão permitisse um melhor processo de tingimento. Em seguida, deveriam submetê-lo a um tratamento exaustivo, a fim de que adquirisse o melhor brilho possível com relação à nova cor que lhe fora imposta: a púrpura, por exemplo. Somente assim, conclui Sócrates sua metáfora, é que a tintura que imprimiriam no tecido seria de tal maneira indelével que as lavagens posteriores, seja pelo uso apenas de água corrente (πλύσις), seja pelo uso conjunto de um sabão (ρόμμος), não retirariam facilmente a cor que lhe conferiram (*Rep.* IV 429e1-3).

De modo semelhante, se a melhor educação promovesse uma tintura indelével na constituição do corpo e da alma do jovem cidadão, seria bem provável que qualquer forma de subversão de suas funções políticas, mesmo perante afecções que lhe provocassem impulsos contrários, não alteraria sua disposição adquirida. Os motivos de sua ação estariam de tal modo suficientemente direcionados à felicidade e ao bem de toda a cidade que ele não se deixaria afetar de modo subversivo ou injusto. Todavia, caso outros motivos engendrados por

determinados prazeres (ἡδοναί), dores (λύπαις), desejos (ἐπιθυμίαι) e medos (φόβοι)<sup>46</sup> se sobressaíssem àqueles adquiridos pela educação, então essas afecções, à maneira como se comportam os tecidos tingidos sem qualquer processo criterioso, poderão agir, na alma do jovem, como a água corrente ou o sabão, desviando-lhe progressivamente de seu objetivo inicial, a saber, do correto cumprimento de suas funções políticas.

Por conseguinte, alguns critérios parecem ser fundamentais para a correta educação. Em primeiro lugar, que as melhores naturezas, mais propensas à aquisição das virtudes, sejam escolhidas e preparadas para o governo da *polis*, à maneira como o artesão escolhe seus melhores tecidos. Em segundo lugar, e não menos importante, que lhes sejam aplicadas as mais adequadas tinturas, a fim de que conservem as leis e os regramentos para os quais foram educadas. As naturezas mais capacitadas à educação serão aquelas preparadas para a guarda e para a legislatura da cidade, e que deverão, pela formação através da música e da ginástica, adquirir uma tintura tão bela quanto possível, condizente às leis estabelecidas, graças à sua natureza (φύσις) e à instrução (τροφή) recebida (*Rep.* IV 430a4-5). E nada, nenhum evento ou afecção, conclui a argumentação de Sócrates, apagará nelas a reta opinião e a lei (δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου) (*Rep.* IV 430b3-4).

Contudo, para que o jovem permaneça no caminho em que foi educado, não basta a formação adquirida; ele deverá se tornar senhor de si mesmo (κρείττω αὐτοῦ) e não se deixar orientar por nenhuma afecção que lhe motive a direções contrárias (*Rep.* IV 430e9). Haverá

---

<sup>46</sup> Em nota de sua tradução comentada de *La Repubblica* (PLATONE, 1998), M. Vegetti sugere que a dupla de conceitos φόβος / ἐπιθυμία seria uma projeção no futuro da outra dupla de conceitos λύπη / ἡδονή respectivamente, que constituiriam “la forma classica della matrice delle passioni” (*Ib.*, p. 68, n. 51). Parece-nos apropriada esta anotação de M. Vegetti, haja vista que os desejos, conforme abordaremos adiante, manifestam-se como movimento do corpo-alma em direção àquilo que lhe apraz. Ou seja, ao designar um determinado prazer como sendo alvo de suas ações, cada homem se deixará guiar desiderativamente em direção aos objetos e conteúdos que pareçam lhe satisfazer e lhe causar prazer. Assim, a designação do prazer antecede, pois, a manifestação dos desejos. Neste sentido, se determinados prazeres forem escolhidos pela alma dos jovens incorretamente educados, então seus desejos motivarão corpo e alma a buscar os objetos ou conteúdos que se adequam à necessidade de satisfação inicial. Mais adiante discutiremos de modo mais amplo este movimento desiderativo e a escolha dos prazeres que lhe ocasionam.

de ser, em uma única palavra, temperante, haja vista que, conforme Sócrates afirma, “a temperança é de algum modo uma ordem, um senhorio exercido sobre certos prazeres e desejos” (*Rep.* IV 430e4-5)<sup>47</sup>. Logo, a educação tem um papel fundamental na preparação do jovem para suas funções na cidade: assim como é condição *sine qua non* que o tecido seja tingido do melhor modo possível, faz-se necessário que ele se exercite em ser senhor de si, agindo com temperança, que lhe possibilite adquirir um controle sobre determinados prazeres e desejos, a fim de que não se desvie da orientação recebida.

Neste momento, emerge um aspecto importante na consideração do problema da natureza da alma, apresentada no livro IV: como é possível, ao mesmo tempo, dizer que alguém é senhor de si mesmo, supondo que, quem assim se denomina, é simultaneamente senhor e escravo de si? (*Rep.* IV 430e9-431a1). Afinal, dizer-se senhor de si significa supor que, no interior do homem, há “algo superior” que deve comandar “algo inferior”. Logo, a discussão acerca da possibilidade da temperança (*σωφροσύνη*) sugere que, na alma, haja instâncias que deveriam ser superiores às outras, ocasionando-lhe ora o senhorio de si, ora a servidão a si mesma. É, pois, clássica e corrente<sup>48</sup> a discussão acerca do estatuto dessas “instâncias” que compõem a alma e que possibilitam ao homem a temperança ou o seu contrário, a intemperança.

A definição de *σωφροσύνη*, no passo *Rep.* IV 430e4-5, pressupõe que existam na alma ao menos duas instâncias, valoradas de modo distinto, que torne possível a obtenção de uma

---

<sup>47</sup> κόσμος πού τις, ἢν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια. Consideramos inadequada a tradução deste trecho feita por J. Guinsburg (PLATÃO, 2012) que utiliza “paixões” para o genitivo plural ἐπιθυμῖαι.

<sup>48</sup> Pensamos aqui em alguns autores que abordam precisamente este problema do estatuto da alma na *República*: COOPER, 2001; DIXSAUT, 2001; DODDS, 1945; ERLER, 2012; FERRARI, 2007; HALL, 1963; KLOSKO, 1988; REIS, 2009; ROBINSON, 2007; ROBINSON, 2010; SIEWERT, 2001; STOCKS, 1915; WERSINGER, 2001; WILFORD, 1959; dentre tantos outros.

espécie de ordem (κόσμος)<sup>49</sup>, através do comando da alma por algo que nela seja melhor (τὸ βέλτιον) sobre algo pior (τὸ χεῖρον), conforme expõe Sócrates nos seguintes termos:

Mas, disse eu, este discurso parece-me portanto querer exprimir alguma coisa concernente à alma, como se no mesmo ser humano houvesse alguma coisa de melhor e alguma coisa de pior. Cada vez que o que é naturalmente o melhor é o comandante do que é pior, é que se entende por ‘mais forte que si mesmo’. Isto constitui ao menos uma forma de elogio! Mas a cada vez que, em razão de uma formação deficiente ou de alguma companhia má, o que é o melhor e o elemento mais raro se encontra dominado pela forma passiva do pior, aquele que se encontra nesse estado é chamado ‘mais fraco que si mesmo’ e intemperante, e isto é estabelecido como uma censura. (*Rep.* IV 431a3-b2)<sup>50</sup>.

O que ocorre, neste trecho, é a consideração socrática de que a expressão “ser senhor de si” ou seu oposto, “ser escravo de si mesmo”, exigiria pensar a alma como composta de ao menos dois princípios, um melhor (βελτίων) e outro pior (χείρων), que possibilitaria ora o comando do primeiro sobre o segundo, resultando em temperança, ora o inverso, gerando a intemperança. Além disso, dizer que um princípio é, por natureza, melhor que outro sugere o retorno à ideia de função própria (ἔργον), à maneira do que ocorre no diálogo intitulado *Cármides*, quando Crítias atribui o termo temperante àquele que “faz as coisas que lhe são próprias” (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν)<sup>51</sup>. Afinal, um princípio somente será melhor que outro se

---

<sup>49</sup> Ver também *Charm.* 159b2-5, em que a temperança é definida como ordenação.

<sup>50</sup> ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, φαίνεται μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ “κρείττω αὐτοῦ” —ἐπαινεῖ γοῦν—ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὁμιλίας κρατηθῇ ὑπὸ πλῆθους τοῦ χείρονος σμικρότερον τὸ βέλτιον ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὄνειδι ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἤττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον. J. Guinsburg (PLATÃO, 2012) introduz o termo “duas partes” em sua tradução, que já significaria um modo de interpretação do tradutor para a distinção entre “o que é melhor” e “o que é pior” na alma. A tradução de Ana Líia Amaral de Almeida Prado (PLATÃO, 2006) mantém o texto desta forma: “Mas, disse eu, parece-me que a expressão significa que, no interior do mesmo homem, em sua alma, existe algo que é melhor e algo que é pior”. Já Mario Vegetti, embora não se utilize da expressão “duas partes”, propõe como tradução o que segue: “‘Però’ dissi io ‘mi pare che questo tipo di discorri voglia dire che nello stesso uomo - nella sua anima - c’è un elemento migliore e uno peggiore’” (PLATONE, 2008). N’temos que M. Vegetti utiliza o termo *elemento* para considerar esse “algo” melhor e pior. Georges Leroux assim traduz: “Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l’âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur e quelque chose de pire.” (PLATON, 2011). Léon Robin (PLATON, 2011), por fim, considera em sua tradução a expressão “alguma coisa” de melhor e de pior, ficando assim o trecho: “Il est cependant évident pour moi, repris-je, que l’intention de cette formule est de signifier que, dans la personnalité de l’homme, il y a, du côté de l’âme, quelque chose d’intérieur qui, pour une part, est meilleur, pour l’autre, pire”. Preferimos, pois, traduzir a partir da edição de Leroux, a fim de não sermos induzidos à compreensão prévia de que se tratem de duas ou três “partes” o que, como veremos, poderia induzir a uma leitura das partes como se fossem estanques e cada uma tivesse, em si mesma, seu princípio e fim, leitura esta que se aproxima daquela consideração de C. Bobonich, a quem alma seria habitada por três agentes diferentes, cada qual dotado de desejos, crenças, capacidades linguísticas, persuasivas e racionais (Bobonich *apud* BOSSI, 2008, p. 182).

<sup>51</sup> *Charm.* 161b.



referido adequadamente à sua função, isto é, ao primeiro caberia a função de comandar o segundo; e a quem cabe ser comandado deveria exercer também suas atividades, porém, sob a orientação do princípio diretivo. De modo semelhante com o que ocorre no âmbito da *polis* feliz, quando cada classe assume a função que lhe é própria e se deixa governar pela classe que, de fato, fora educada para isso, tornando-se assim uma cidade ordenada, a alma, por seu turno, quando é orientada pelo que nela há de melhor, e quando o que há de pior mostra-se passível ao comando do anterior, então haveria a possibilidade de que a ação expressa por ela resultasse de um homem temperante. Do contrário, aconteceria um desvio de função, isto é, quando aquele princípio que tem a função de comandar deixa ser comandado pelo outro, inferior a ele. E isto encontra suas possíveis causas na má instrução (τροφῆς κακῆς) a que um jovem poderia ser submetido ou, como afirma Sócrates no trecho analisado, a alguma espécie de companhia poderosa (τινος ὀμιλίας κρατηθῆ) que lhe provocasse a subversão de suas funções, através da visão de hábitos viciosos na *polis* e de discursos falsos, provenientes de companhias também corrompidas<sup>52</sup>.

De modo semelhante, no diálogo *Alcibiades II*, Sócrates discute com o personagem que dá título à obra platônica, o mesmo problema do exercício da função própria de cada cidadão como vantajosa tanto para a *polis* quanto para o indivíduo. Sem dúvida, concorda Alcibiades, se cada um fizesse aquilo que lhe compete enquanto função própria, referindo-se aos bons arqueiros, aos bons flautistas, também aos atletas e técnicos, por exemplo, isto seria verdadeiramente um bem para a cidade. Entretanto, continua o diálogo, a maioria não possui conhecimento a fim de determinar de modo correto e adequado o que sejam estas funções próprias de cada membro da *polis*, necessitando pois de uma concordância de todos perante o

---

<sup>52</sup> Na Segunda Parte deste trabalho, detalharemos como as experiências da visão e da audição, decorrentes dos fatos que ocorrem ao seu redor e entre seus próprios familiares, podem levar os jovens a organizarem suas almas não de acordo com este princípio funcional de cada um de seus gêneros anímicos, mas segundo hábitos viciosos a que frementemente estão submetidos.

conhecimento daqueles que devem legislar sobre eles e chefia-los neste exercício político. E em nada diferiria esta correspondência funcional, no âmbito da *polis*, com a função da alma individual, como propõe Sócrates na seguinte passagem:

É necessário que em uma cidade ou em uma alma que queira viver de uma maneira direita, que se prenda sem restrição a esta ciência (ἐπιστήμη), como o doente se prende ao médico ou o passageiro ao capitão do navio se quer navegar com segurança. Sem esta ciência, com efeito, mais forte sofrerá o vento que sopra em direção à aquisição das riquezas e as forças corpóreas, e piores serão os erros que necessariamente se seguirão. (*Alc. II*, 146e-147a)<sup>53</sup>.

As funções de cada uma das instâncias constitutivas, tanto na cidade quanto na alma, somente se desenvolverão de modo correto e para o bem do todo se suportarem as vicissitudes que tendem a subvertê-las da ordem natural, por uma espécie de força de resistência e, por conseguinte, de necessidade de adesão - constatada no uso do verbo ἀντέχω - com aquilo que lhes pode fornecer orientação e comando. Para se garantir a unidade da *polis* e da ψυχή, faz-se necessário que as partes que as compõem se deixem guiar pelo conhecimento verdadeiro (ἐπιστήμης) que conferirá unidade à multiplicidade, de acordo com o propósito que lhe é intrínseco. À noção de ἔργον, portanto, unem-se os conceitos de adesão das partes ao todo, pela intervenção de um comando capaz de conduzir cidade e alma às suas finalidades respectivas e corretas, e de conhecimento verdadeiro como determinante para a orientação do todo com relação a estes fins. A adesão, portanto, de cada membro que compõe a cidade ou de cada instância que constitui a alma ocorre por uma espécie de concordância com os motivos últimos que lhes são inerentes, do mesmo modo como aquele que se encontra doente adere ao conhecimento do médico, consentindo no tratamento e aprovando se submeter a ele, porque ambos estão orientados segundo o mesmo motivo, isto é, o restabelecimento da saúde, cada qual segundo a condição que lhe é própria. E, de modo semelhante, o mesmo movimento

---

<sup>53</sup> δεῖ ἄρα καὶ πόλιν καὶ ψυχὴν τὴν μέλλουσαν ὀρθῶς βιώσεσθαι ταύτης τῆς ἐπιστήμης ἀντέχεσθαι, ἀτεχνῶς ὥσπερ ἀσθενοῦντα ἰατροῦ ἢ τινος κυβερνήτου τὸν ἀσφαλῶς μέλλοντα πλεῖν. ἄνευ γὰρ ταύτης, ὅσπερ ἂν λαμπρότερον ἐπουρίση τὸ τῆς τύχης ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ σώματος ῥώμην ἢ καὶ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, τοσοῦτον μείζων ἁμαρτήματα ἀπ' αὐτῶν ἀναγκαῖόν ἐστιν... Tradução baseada na edição de Luc Brisson, em PLATON, 2011, com alterações.

ocorreria com o passageiro de um navio que se submete ao capitão, pois ambos perseguem o mesmo motivo, a saber, chegar até seu destino de modo mais seguro<sup>54</sup>. O que diferenciam o médico do doente, o capitão do passageiro, não parece ser outra coisa senão o conhecimento que possuem diante de seus respectivos ofícios. Logo, à força da analogia proposta, no âmbito da cidade, os homens deveriam aderir a seus legisladores porque reconhecem neles a presença do conhecimento necessário para à confecção de boas e justas leis; enquanto que no âmbito da alma, seus gêneros constitutivos deveriam aderir àquele que é melhor, por natureza, na arte do comando, a fim de atingir uma concordância quanto aos motivos que engendrariam a ação de um indivíduo.

Daqui decorre o segundo ponto importante do trecho *Rep.* IV 431a3-b2: a referência às possíveis causas desta disfunção na alma. Uma delas é a má instrução; a outra, os hábitos observados na *polis*, com seus discursos aparentemente apreciáveis, rondando rotineiramente a alma do jovem e a deformando pouco a pouco<sup>55</sup>. Para que isto não ocorra, faz-se necessária uma correta educação seja através da ginástica que, além de constituir bela e justamente o corpo, também opera a adequação do olhar do jovem para tudo aquilo que é verdadeiramente belo, seja através da música, que educa os ouvidos a apreciarem o que condiz com o harmonioso, o rítmico e, por conseguinte, o mais verdadeiro. Como terceiro ponto a ser

---

<sup>54</sup> M. Marques (2009) discute o que denomina a “imagem náutica” de que Platão se serve, na *República*, a fim de demonstrar que, se para a boa condução dos navios faz-se necessária uma técnica, também torna-se necessária a boa disposição dos marinheiros que devem se submeter às ações de condução, isto é, à boa retórica por parte daquele que pilota o navio. Ou seja, de um lado, o conhecimento capaz de fazer com que o piloto conduza adequadamente o navio; de outro, a submissão dos marinheiros aos ditames daquele. Somente assim será possível uma viagem em segurança.

<sup>55</sup> Esta disfunção dos elementos constitutivos da alma a partir de uma má educação e das experiências sensíveis, principalmente aquelas que dizem respeito aos hábitos de olhar o seu entorno e ouvir os discursos dos cidadãos da *polis*, será amplamente discutida na Segunda Parte deste trabalho, por ocasião de nossa investigação acerca da manifestação dos desejos nos jovens timocrata, oligarca, democrata, tirano e filósofo. Aqui apenas fazemos referência às possíveis causas da disfunção da alma no que diz respeito a esses dois aspectos: a educação recebida e as companhias frequentadas pelo jovem em seu processo formativo. Na obra de Wersinger (2001), há precisamente esta discussão acerca da importância do olhar na formação dos jovens políticos, principalmente em seu capítulo denominado “Le parcours détaillé des la dialectique des émotions et des notions morales” (*Ib.*, p. 193-226), que abordaremos no momento adequado.

destacada no passo acima, temos a referência ao caráter dimensional ou à grandeza desses dois elementos. O que é melhor na alma é desproporcionalmente menor (σμικρός) em tamanho com relação ao que é pior que, por sua vez, adquire sua grandeza superior frente à multiplicidade (πλῆθος) de outros elementos que o constituem. Ou seja, o conflito se instala quando o que é melhor, porém menor em tamanho, depara-se com a função de comandar algo que é pior, porém mais numeroso, conferindo maior resistência ao comando do primeiro, à semelhança do governo de uma *polis*, cujos legisladores serão obviamente menos numerosos que a multidão de cidadãos a ser governada. Ora, se o comando é funcionalmente devido a uma classe ou elemento menor, seu poder de comando deverá se basear em outras características que não o mero enfrentamento físico ou psíquico, nos moldes de uma imposição não restrita à força, haja vista que é mais frágil em número, mas pela persuasão através do conhecimento que possui acerca do que vem a ser melhor para o todo. Contudo, parece se inscrever na natureza mesma deste elemento melhor e menor a função de governo da alma e qualquer desvio que lhe acometa, submetendo-o à escravidão por outro elemento, será antinatural, como propõe A. B. Haddad (2010)<sup>56</sup>.

Mas como é possível entendermos de que modo um elemento da alma comanda ou governa outro? Para isso, servimo-nos mais uma vez de outro diálogo platônico - desta vez, o *Alcibiades I*, a fim de elucidarmos esta questão que, na *República*, surge como condição de possibilidade da temperança ou de seu contrário. Utilizando-se do exemplo dos interlocutores em um diálogo qualquer (διαλέγω), como aquele que estava travando com o próprio Alcibiades, Sócrates explicita a relação entre *aquele que discursa* (ὁ διαλεγόμενος) e *aquele*

---

<sup>56</sup> Haddad (2010, p. 203) sugere o seguinte, acerca do comando natural pelo elemento raciocinativo: “a inversão de comando é, então, antinatural. O argumento é complexo, porque, se considerarmos o Discurso Injusto da comédia de Aristófanes, veremos que um e outro - o personagem e Sócrates - defendem teses contrárias com base na natureza. Mas um diz que o natural é ter necessidades e buscar satisfazê-las, enquanto outro diz que o natural é ter uma parte melhor que comanda e controla a satisfação da pior”. Sobre o Discurso Injusto mencionado pela autora, ver ARISTÓFANES. *Nuvens*, 961-965.

*que ouve* (ὁ ἀκούων) o discurso; ou seja, o falante e o ouvinte. Entretanto, continua o exemplo, também se faz presente, entre os dois pólos do diálogo, o próprio λόγος através do qual é possível que Sócrates discursar (διαλέγεται). A primeira conclusão a que o filósofo chega em seu argumento é que os atos de discursar e o de se servir do discurso (τὸ δὲ διαλέγεσθαι καὶ τὸ λόγῳ χρῆσθαι) são uma e mesma coisa e, desta constatação, ele propõe a seguinte pergunta: “Mas o que se serve de uma coisa e a coisa de que se serve não são diferentes?”<sup>57</sup>. Após uma série de exemplos, Sócrates conclui, então, que se servir de algo é distinto da coisa de que se serve, bem como os instrumentos de que alguém se serve não se identificam com o indivíduo que deles se serve, à maneira do sapateiro que confecciona sapatos através de instrumentos (ὄργανοις) mas também a partir de suas mãos (χερσίν), sendo que nem aqueles nem estas são, de fato, o sapateiro. Logo, o sapateiro então se serve (χρηται) inclusive dos instrumentos e das mãos para o exercício de sua função, assim como se serve de todas as outras partes que compõem seu corpo no momento em que confecciona um sapato, do mesmo modo como a citarista se serve de partes de seu corpo, inclusive de suas mãos, para exercer a função de tocar a cítara.

É clara a intenção de Platão no *Alcibiades I*. Ele deseja demonstrar que *quem se serve de algo* é a alma, enquanto que *aquilo de que se serve* é o corpo, provando assim a distinção entre ambos e a primazia da primeira sobre o segundo, na definição do que venha a ser realmente a essência do homem. Contudo, e aqui nos interessa mais de perto, no passo seguinte<sup>58</sup>, Sócrates conclui que o modo como a alma se serviria do corpo seria através do comando ou governo (ἄρχω) que exerceria sobre ele que, por seu turno, mostrar-se-ia comandado ou governado (ἄρχεσθαι) por ela.

---

<sup>57</sup> *Alc. I*, 129c: ὁ δὲ χρώμενος καὶ ὃ χρηται οὐκ ἄλλο;

<sup>58</sup> *Alc. I*, 130a3.

Para além de todo propósito platônico no que diz respeito à primazia da alma sobre o corpo neste diálogo, quando retornamos à argumentação da *República*, é possível utilizarmos desta mesma analogia para refletirmos o modo como um dos elementos da alma exerce seu comando sobre os demais. O gênero diretivo, portanto, exerce o comando servindo-se dos outros para atingir o seu propósito. Este é, por conseguinte, um paradigma que se sustenta fortemente ao longo da *República*. Se a alma é dita de maneira triádica, como se apresenta no decorrer do livro IV, com suas funções de raciocínio (*λογισμός*), de preservação da reta opinião, através de seu ímpeto (*θυμοειδής*), e de desejo (*ἐπιθυμία*), quando um dos elementos desta tríade assumir o comando da alma inteira, ele se servirá dos demais de acordo com seus propósitos. Se, por um lado, o comando da alma couber àquele elemento cuja função própria é a de raciocinar, isto é, o *λογιστικόν*, então ele se servirá dos outros dois elementos a fim de perseguirem, juntos, os propósitos que lhe são determinantes<sup>59</sup>. Se, por outro, a alma deixar-se comandar por um dos elementos cuja função não seja a de raciocínio, então este gênero diretivo se servirá da alma inteira no intuito de perseguir os seus próprios propósitos, à maneira dos cidadãos que, ao invés de agirem segundo o bem da *polis* como um todo, agirão tendo em vista os seus próprios interesses e, portanto, não serão verdadeiramente felizes e nem farão a *polis* feliz.

Logo, a temperança é a qualidade daqueles homens cujas almas se conformaram aos propósitos do elemento raciocinativo que, como dissemos, servindo-se dos demais elementos, fará com que eles estejam voltados à preservação da reta opinião e aos desejos do que é justo

---

<sup>59</sup> O termo que empregamos aqui - “propósito” - decorre da dupla “o que se serve” (o agente) e “o que serve a” (o paciente). Assim como nos exemplos do sapateiro e da citarista, no *Alcibiades I*, destarte na *República* a alma inteira se servirá dos elementos conforme os propósitos determinados pelo elemento que a governa. O impulso (*ὄρμη*) que define cada princípio de ação desses elementos, os prazeres (*ἡδοναί*) aos quais estão referidos e a relação de amor/amizade (*φιλία*) que estabelecem com determinados objetos e conteúdos serão os propósitos que determinarão o *modus operandi* de cada um desses elementos por ocasião do governo da alma que desenvolvem, manifestando modulações de ação e, por conseguinte, de desejos nos diferentes tipos humanos, conforma a educação e influência recebidas por eles. A demonstração destes distintos propósitos constitutivos da alma humana será amplamente abordada nos próximos capítulos.

e correto, como abordaremos adiante. *Ser senhor de si*, em última instância, pressupõe que, através da educação e das companhias que o jovem frequenta, ele possa vir a adquirir uma conformação tão adequada à natureza que a persuasão do que é melhor em sua alma comande aquilo que nele é mais numeroso e pior, servindo-se deste e o orientando. Se, até este passo, o texto platônico ainda não faz referência evidente aos elementos constitutivos da alma, é sabido que Sócrates definirá o gênero raciocinativo (λογιστικόν) como sendo o melhor (βελτίων), ainda que menos numeroso, porém mais capacitado por natureza ao exercício de comando da alma sobre tudo aquilo que nela há de pior (χείρων), como explica Sócrates no passo seguinte:

Sem dúvida, encontraremos também nela, muitos e de todas as espécies de desejos, de prazeres e de dores, sobretudo entre as crianças, as mulheres, os serviçais e nos muitos e ordinários denominados livres. (*Rep.* IV 431b9c1)<sup>60</sup>.

Se na definição de temperança Sócrates sugeriu a expressão “senhorio sobre certos prazeres e desejos” (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια), como vimos, nesta passagem acima ele determina aquilo que há de ser comandado pelo gênero mais apto ao desempenho desta função na alma. Ele não sugere o simples governo do raciocinativo sobre todos, mas sobre *certos* (τινῶν) prazeres e desejos, tornando-se senhor de si mesmo<sup>61</sup>. Ora, afirmar que determinados prazeres e desejos devem se submeter ao comando do raciocinativo exige que, primeiramente, não consideremos o texto da *República* como um conflito entre instâncias necessariamente opostas: o racional e o irracional. Ao contrário, veremos que o conflito mostra-se muito mais agudo quando Sócrates propõe um exame detalhado dos prazeres, dores, desejos e temores a fim de investigar quais dentre eles estão submetidos ao comando

---

<sup>60</sup> καὶ μὴν καὶ τὰς γε πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς τε καὶ λύπας ἐν παισὶ μάλιστα ἂν τις εὔροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις.

<sup>61</sup> Sobre este controle dos desejos e prazeres como interpretação mais comum para a temperança, A. Rademaker (2005) surpreende-se ao analisar o diálogo *Carmides* pelo fato de que Platão não desenvolve esta definição na obra mencionada, diferentemente do que faz na *República* e no *Górgias*. Entretanto, ele marca que, no *Carmides*, “to at least five uses of σωφροσύνη (‘quitteeness’, ‘shame’. ‘doing one’s own things’, ‘self-knowledge’ and ‘control of desires’) that are familiar from common Greek usage” (RADEMAKER, 2005, p. 6).

do gênero raciocinativo e quais farão maior resistência a ele. O gênero das afecções, por sua vez, deverá servir aos propósitos do elemento mais apto a governar, manifestando assim adesão e concordância com esses mesmos motivos do λογιστικόν. Por outro lado, também é possível inferirmos do texto que outros prazeres e desejos não necessitariam de ser comandados, haja vista que seriam manifestações de uma alma já organizada de modo correto, sob o comando do gênero raciocinativo. Por isso, no homem temperante, seus prazeres e desejos sempre se manifestarão de modo mais ordenado do que aqueles manifestos por um homem intemperante.

Contudo, resta-nos ainda um último dado acerca da temperança - e talvez, o mais fundamental deles para pensarmos a economia dos desejos na alma. No passo *Rep.* IV, 430e1-2, Sócrates propõe que a σωφροσύνη não seja uma virtude entre as outras, referindo-se à sabedoria (σοφία) e à coragem (ἀνδρεία). Ela pressupõe o todo da alma que, numa espécie de acordo (συμφωνία) e harmonia (ἀρμονία), rege todos os seus elementos constitutivos. Corrêa (1998/1999) sugere, em seu artigo intitulado *Harmonia: Mito e Música na Grécia Antiga*, que a harmonia, tomada em seu sentido musical, como parece ocorrer no texto da *República*, seria “a série de notas obtidas pela afinação das cordas da lira e empregadas em uma melodia particular. [...] uma técnica (instrumento ou meio) pelo qual se obtém, de partes, um todo”. Trata-se, pois, de uma referência instrumental à arquitetura de um todo harmonioso através da gestão dos elementos particulares que compõem as notas musicais. Mas a melodia somente se torna possível se, pelo comando do músico, hábil conhecedor de sua arte, os sons possivelmente dissonantes, quando considerados de modo isolado, servirem-lhe ao mesmo próprio que é a obtenção de um som harmonioso. De modo semelhante, quando Sócrates, no diálogo, propõe a temperança como uma espécie de harmonia, é evidente a menção de uma gestão das partes tendo como fim um todo, como sugere o passo a seguir, distinguindo-a da



gênese da coragem e da sabedoria, que existindo em um só lado da cidade, tornavam-na uma sábia, outra corajosa:

A temperança não age assim: espalhada através do conjunto do Estado, promove um acordo perfeito entre os cidadãos: os mais fracos, os mais fortes e os intermediários, no que diz respeito ao discernimento, se o quiseres, à força, ou ainda ao número, às riquezas ou a qualquer outra vantagem do mesmo gênero. Por isso, podemos afirmar com grande razão que a temperança consiste nesta concórdia, harmonia natural entre o superior e o inferior para decidir qual dos dois deve comandar, tanto na cidade, quanto no indivíduo. (*Rep.* IV 432a2-b1)<sup>62</sup>.

O trecho permite-nos compreender que a definição de temperança “deixa de ser domínio e obediência e passa a ser o comum acordo sobre quem deve comandar, seja na cidade, seja em cada um”, como sugere Haddad (2010, p. 205). Trata-se, em sua leitura, de uma evolução do pensamento platônico-socrático, que parte da concepção clássica de temperança como domínio e controle para uma formulação que supõe acordo, concordância e harmonia, à maneira do que vimos no trecho de *Alcibíades I*. Entretanto, uma atividade não exclui necessariamente a outra; ou seja, a harmonia sobre quem deve comandar a alma pressupõe, inclusive, domínio e obediência das demais partes sobre aquela que governa a alma como um todo. A harmonia, pois, destaca Wersinger (2001, p. 180), “tem por fim unificar a alma e reduzir sua multiplicidade. Unificar o múltiplo significa que todas as notas serão cantadas na proporção musical”, conforme o próprio Sócrates sugere acerca da harmonia no homem:

que estabeleça um perfeito acordo entre os três termos de uma escala musical, a mais baixa, a mais alta e as intermediárias se existirem, e que, unindo-as em conjunto, ele se torne, de múltiplo que era, absolutamente uno, temperante e harmonioso. (*Rep.* IV 443e1)<sup>63</sup>.

A leitura de Wersinger aponta, ainda, que a temperança pode ser entendida da seguinte maneira:

---

<sup>62</sup> οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταυτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁμοῦν τῶν τοιούτων: ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὀπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστῳ.

<sup>63</sup> ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σῶφρονα καὶ ἡρμωμένον.

harmonia tensional natural, que não necessita do artifício da lei. Esta harmonia faz contraste com a hierarquia das funções fixadas pela justiça para impedir o empoderamento de uma sobre a outra, a πολυπραγμοσύνη (434b7). A temperança aparece como o elo frágil da harmonia que fornece o acordo entre os homens, enquanto que a justiça separa e administra as funções. (WERSINGER, 2001, p. 181).

Desta constatação da autora, decorre o problema entre o que é justo ser realizado por cada cidadão, conforme suas funções específicas, visando o bem da *polis* como um todo, e o que Wersinger (*Ib.*, p. 184) denomina por “tensão interlocutora da temperança”. A unidade, tanto da cidade em razão do acordo sobre quem deve governá-la, quanto da alma, acerca da possibilidade de concordância entre os elementos que a constituem, é interativa e exige um exame cuidadoso do homem para que sua alma, como um todo, assuma o elemento melhor como o mais capacitado a orientá-la. Trata-se, segundo Wersinger, de uma mudança de posição frente às definições socráticas acerca da justiça e da temperança:

a ruptura entre os modelos tensional e matemático da harmonia, que faz da temperança tanto um elemento ou um facete da justiça, quanto uma qualidade distinta, manifesta o conflito sempre latente entre a função arquitetônica da justiça e a dimensão interlocutora da temperança. (WERSINGER, 2001, p. 184).

Embora os argumentos utilizados pela autora ultrapassem nosso interesse sobre o tema da σωφροσύνη<sup>64</sup>, o que nos importa neste trecho é percebermos que também na discussão socrático-platônica acerca da possibilidade de gestão perfeita dos elementos constitutivos da alma, principalmente em sua expressão desiderativa, revelar-se-á nos mesmos moldes da problemática entre a arquitetura desses mesmos elementos e a dimensão interlocutora destes com as visões e discursos recorrentes na *polis*. Em outras palavras, o modelo arquitetônico da alma está intimamente ligado ao modelo tensional e organicista dos elementos anímicos influenciados direta ou indiretamente pelo meio no qual o homem está inserido. Afinal, como

---

<sup>64</sup> Wersinger aponta como seu interesse nesta observação acerca da ruptura entre os modelos harmônicos matemático e tensional, no âmbito da *polis* e da alma, a demonstração de que a analogia entre estas não se dá de modo perfeito como parecem propor alguns comentadores. Como ela mesma sugere, “l’amitié entre les hommes n’est évidemment pas pensable en termes d’amitié entre les parties de l’âme. En effet, dans le premier cas, l’unité est interactive alors que dans le second, elle est inévitablement architectonique” (WERSINGER, 2001, p. 184). Seus questionamentos principais, decorrentes desta constatação de uma analogia nem sempre perfeitamente cabível, são aqueles que se voltam para a compreensão da incidência da harmonia arquitetônica da alma sobre a harmonia social ou para o sentido político da amizade consigo mesmo, ou seja, dos elementos anímicos que constituem a alma individual, dentre outros, que serão desenvolvidos ao longo de sua obra.

mostraremos adiante, a alma se forma não de modo independente com relação as influências do meio que a circunda, mas sua arquitetura se configura a partir da interação entre a educação recebida dos educadores e as companhias que circundam o jovem. A própria manifestação desiderativa da alma, pois, repercute a partir desses dois aspectos: o modo como arquitetonicamente ela se encontra conformada, frente a seus elementos constitutivos que lhe são próprios, e o modo como expressará seus desejos na tensão entre a educação recebida e as influências acometidas em seu processo formativo e no convívio político.

## 1.2 O estatuto dos elementos constitutivos da alma

A partir da discussão preliminar acerca da definição de temperança, apresentada como ordem, comando e senhorio sobre certos prazeres e desejos, e também como acordo e harmonia entre o que nela há de superior e de inferior, é possível discutirmos de que modo, em sua harmonia ou desarmonia arquitetônicas, são engendrados os desejos e as demais manifestações afetivas.

Para uma melhor compreensão do conflito intrapsíquico e de sua repercussão na *polis*, Sócrates propõe, a partir do passo *Rep.* IV 436a, quantas e quais são as forças propositivas que agem na alma:

[...] seria ridículo pensar que a índole impetuosa de certas cidades não se origina nos particulares que gozam da reputação de possui-lo, como os trácios, os citas e quase todos os povos do Norte, ou que não suceda o mesmo com o amor ao saber, que se poderia atribuir principalmente aos habitantes de nosso país, ou com o amor às riquezas, que se poderia imputar sobretudo aos fenícios e aos egípcios. (*Rep.* IV 435e2-436a3)<sup>65</sup>.

É inegável o fato de que o filósofo tenha em mente que a índole de cada cidade decorra necessariamente do modo como se manifestam seus cidadãos em particular (τῶν

---

<sup>65</sup> γελοῖον γὰρ ἂν εἶη εἶ τις οἰηθεῖ τὸ θυμοειδὲς μὴ ἐκ τῶν ἰδιωτῶν ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγγεγονέναι, οἳ δὴ καὶ ἔχουσι ταύτην τὴν αἰτίαν, οἷον οἱ κατὰ τὴν Θράκην τε καὶ Σκυθικὴν καὶ σχεδόν τι κατὰ τὸν ἄνω τόπον, ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ τὸν παρ' ἡμῶν μάλιστα ἂν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον τὸ περὶ τοὺς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.

ἰδιωτῶν) e, por conseguinte, de como está organizada a alma de cada um deles, frente à arquitetura dos elementos que a constituem e sobre qual deles exerce o comando da alma como um todo. Ou seja, para Sócrates, a causa (αἰτία) da índole de determinadas cidades decorre obrigatoriamente da natureza e da índole dos membros que a compõem. Se na maioria de seus cidadãos predominam os motivos do princípio impetuoso (τὸ θυμοειδές) da alma, então a própria índole da cidade se revelará impetuosa. Por outro lado, sobre a índole voltada ao saber e ao conhecimento que se atribuía a Atenas, Sócrates de modo evidente considera que se deva assim denominá-la em virtude do amor ao aprendizado (φιλομαθές) que engendra a alma da maioria de seus concidadãos atenienses. Destarte, a índole voltada às riquezas, que se atribuía à Fenícia e ao Egito, teria sua explicação no amor às riquezas (φιλοχρήματων) que se manifesta na índole de seus cidadãos.

Uma vez mais, apresenta-se o caráter metonímico da argumentação socrática<sup>66</sup>. A índole do todo - a cidade - depende da índole das partes - a configuração de seus cidadãos. Para além desta referência do todo e das partes, importa-nos observar a introdução de termos compostos da sobreposição de φιλία a determinados objetos ou motivos que explicarão a causa de ser e de agir tanto da cidade como um todo, quanto de seus cidadãos particularmente. Motivados por princípios distintos, estes manifestarão uma relação para com objetos também distintos, e desta relação amorosa - destacada nas expressões derivadas de φιλία -, resultará o *modus operandi* da polis.

A mesma figura de linguagem, a saber, a metonímia, reaparece de modo preciso na argumentação socrática acerca dos princípios de ação que se manifestam na alma e que a

---

<sup>66</sup> Trata-se do uso de uma figura de linguagem - a metonímia - a fim de considerar uma especificidade da parte como se fosse do todo, ou o seu contrário, isto é, tomar uma característica do todo como se estivesse presente em toda e qualquer parte. Exemplo: quando dizemos que é a alma como um todo que deseja, estamos considerando que em todos os seus gêneros constitutivos, existam a possibilidade de engendrar desejos. Mas não se trata de dispor desejos em cada um dos gêneros, como se exclusivamente, cada um deles pudesse vir a desejar, mas como "tipos" de desejo, conforme o gênero que preside a alma.

constituem. Sócrates admite o problema das partes e do todo ao tratar da unidade da ψυχή e do conflito que nela se apresenta. Segundo ele, será preciso investigar

[...] se é pelo mesmo elemento que realizamos cada uma de nossas ações, ou determinada ação por um elemento determinado dentre os três; se compreendemos por meio de um, irritamo-nos por outro e desejamos por meio de um terceiro, o que se relaciona com a nutrição, os prazeres da reprodução e todos os outros da mesma natureza, ou se a alma inteira intervém em cada uma destas ações, quando a elas somos impulsionados. Eis o que será difícil determinar de maneira satisfatória. (*Rep.* IV 436a8-b3)<sup>67</sup>.

A dificuldade aqui evidenciada pelo texto platônico encontra seu cerne na tentativa de explicar a alma como uma unidade que, simultaneamente, deva ser pensada como diferenciada. As três modalidades de ação aqui propostas são, indubitavelmente, distintas: uma operação é a que responde pelo compreender (μανθάνω); outra, o irar-se (θυμώω) e finalmente as operações genericamente descritas como o desejar (ἐπιθυμέω) relacionado com conteúdos precisos, a saber, a nutrição (τροφή), os prazeres sexuais (γέννησιν ἡδονῶν) e tudo o que a eles são aparentados. Cada diferente ação seria engendrada por um único elemento anímico de modo isolado - à semelhança da índole de cada um dos cidadãos que constituem uma cidade - ou, ao agir, seria a alma como um todo (ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ) que se manifestaria, seja no ato de compreender, de se irritar ou até mesmo na manifestação de seus desejos mais elementares, como a fome e a reprodução por exemplo? Cabe-nos analisar, então, o que seriam esses princípios anímicos, a fim de evidenciarmos como as ações e, principalmente, os desejos que as engendram se relacionam com eles, se de modo isolado ou se através de uma expressão da alma em sua totalidade.

### 1.2.1 Os elementos anímicos como princípios de ações contrárias

---

<sup>67</sup> εἰ τῶ αὐτῶ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὐσὶν ἄλλο ἄλλῳ: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμούμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὀρμήσωμεν. ταῦτ' ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου.

No intuito de responder a esta difícil questão, Sócrates propõe analisar a dinâmica da alma a partir de exemplos de ações corriqueiras e aparentemente simples. Partindo do pressuposto de que o agir (ποιήσις) e o padecer (πάθειν) algo podem ocorrer num mesmo indivíduo em um mesmo tempo e sobre aspectos semelhantes, o filósofo sugere de início como sendo uma contradição o fato de expressar que alguém esteja parado e ao mesmo tempo em movimento. Todavia, se um homem se encontra parado com relação às suas pernas, mas em movimento com relação a seus braços ou à sua cabeça, seria mais coerente afirmar que algo nele está parado, ou seja, suas pernas, enquanto outro algo está em movimento, isto é, seus braços ou a sua cabeça. Parece-nos ser esta a ideia sugerida pelo segundo exemplo, acerca do repouso e do movimento de um pião (στρόβιλος). Ao girar em torno de si, seria correto afirmar que ele se encontra completamente estável com relação a seu eixo, retido no mesmo lugar por sua ponteira, e que no mesmo instante se movimenta, referindo-se à circunferência que desenvolve a partir do olhar do observador (*Rep.* IV, 436b9d2; d4-e5). Aquilo que pareceria inicialmente como um discurso contraditório, ao se afirmar que algo está parado e em movimento ao mesmo tempo, surge agora como possível de ser válido sem que o discurso recaia em contradições. Tanto na imagem do indivíduo que se encontra em repouso com relação às suas pernas e que se movimenta, referindo-se aos seus braços ou cabeça, quanto na imagem do pião que se encontra parado com relação a seu eixo e que se move, com relação à circunferência que desenvolve diante de um observador externo, o mesmo objeto pode, então, sob um determinado aspecto, permanecer estável, enquanto sob outro aspecto, pode ser coerentemente compreendido como estando em movimento. Mas o que estes exemplos elucidam para a compreensão das distintas ações da alma? Acompanhemos a argumentação socrática no passo seguinte:

- [...] estabelecerás que aprovar (τὸ ἐπινεύειν) e desaprovar (τῷ ἀνανεύειν), o consentir (ἐφίεσθαι) a acolher algo e o recusar (ἀπαρνείσθαι), o atrair para si (τὸ

προσάγεσθαι) e o repelir (ἀπωθεῖσθαι), todas as coisas contrárias entre si, quer em ações quer em paixões (εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων), não fazem aqui nenhuma diferença?

- Seguramente - respondeu [Adimanto] - são contrários.
- Agora, disse, ter sede (διψῆν) e ter fome (πεινῆν), e em geral os desejos, e também o querer (τὸ ἐθέλειν) e o ter vontade (τὸ βούλεσθαι), não incluiria tudo isso entre aqueles gêneros (τὰ εἶδη) que acabamos de mencionar? Por exemplo, não dirás sempre que a alma de quem deseja (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν) consente (ἐφίεσθαι) de algum modo com o que afirmará (φήσεις) ser aquilo de quem deseja (ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῆ), ou atrai para si (προσάγεσθαι) o que tem vontade (ὃ ἂν βούληται) de ser produzido (γενέσθαι), ou ainda, na medida em que quer (ἐθέλει) que algo lhe seja fornecido (πορισθῆναι), aprova-o (ἐπινεύειν), como se algo lhe interrogasse (ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος), desejosa (ἐπορευομένην) daquilo que produz? (*Rep.* IV 437b1-c5. Com alterações)<sup>68</sup>.

Estamos diante de uma passagem essencial não apenas para a compreensão dos possíveis movimentos engendrados na alma como princípios de ação, mas fundamentalmente para o exame acerca do caráter dos desejos que se manifestam nela. Se o passo acima for considerado, em toda a sua amplitude, como sequência dos exemplos anteriores, possivelmente veremos que a atenção de Sócrates se dirige à gênese de ações (ποιημάτων) e de paixões (παθημάτων) contrárias na alma. Se esta é uma unidade, isto é, uma única alma, como poderá ao mesmo tempo voltar a cabeça em sinal de um aceno que aprova algo - expressão literal do verbo no infinitivo ἐπινεύειν - e voltar a cabeça para trás, significando a desaprovação - imagem literal do infinitivo ἀνανεύειν - sobre o mesmo conteúdo aprovado? Se quem aprova e desaprova algo é a própria alma, então haveria nela elementos ou princípios que poderiam engendrar ações contrárias. Como constata M. D. Reis (2009), é possível concluirmos que os gêneros da alma - o raciocinativo (λογιστικόν), o impetuoso (θυμοειδές) e o desiderativo (ἐπιθυμητικόν) - seriam mais corretamente compreendidos como “princípios de ação” ou “fontes de motivação para a ação” que “impulsiona a alma como um todo a determinado bem e fim” (REIS, 2009, p. 37). Importa-nos considerar, para além desta precisa

---

68 ἄρ' ἂν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινὸς λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοισ θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων; οὐδὲν γὰρ ταῦτη διοίσει.

ἀλλ', ἦ δ' ὅς, τῶν ἐναντίων.

τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ: διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι, οὐ πάντα ταῦτα εἰς ἐκεῖνά ποι ἂν θείης τὰ εἶδη τὰ νυνδὴ λεχθέντα; οἷον αἰετὴν τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν οὐχὶ ἦτοι ἐφίεσθαι φήσεις ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῆ, ἢ προσάγεσθαι τοῦτο ὃ ἂν βούληται οἱ γενέσθαι, ἢ αὖ, καθ' ὅσον ἐθέλει τί οἱ πορισθῆναι, ἐπινεύειν τοῦτο πρὸς αὐτὴν ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος, ἐπορευομένην αὐτοῦ τῆς γενέσεως;

definição proposta pela autora, que, no exemplo da alma desejante (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν), Sócrates reflete que o próprio ato de desejar algo significaria que a alma esta consentindo com o que afirma (φήσεις) ser aquilo de que deseja (ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῇ). Em primeiro lugar, o texto permite-nos inferir que à alma seja acrescida uma qualidade: a de se encontrar, num dado momento, acometida pelo desejo de algo e que, portanto, manifesta-se como uma alma desejante. Em seguida, a condição em que se encontra engendra nela ações como as de consentir, de atrair para si aquilo que surge como objeto de seu desejo e de aprova-lo, pois de algum modo ela deseja (ἐπιθυμῇ), tem vontade (βούληται) ou quer (ἐθέλειν) este mesmo objeto<sup>69</sup>. Se, por outro lado, a alma negasse a correspondência do objeto como adequado à sua satisfação, de acordo com aquilo que ela designou como aprazível, suas ações seriam inversas e manifestariam ou a recusa, ou o afastamento com relação a ele ou até mesmo a desaprovação em obtê-lo. Trata-se, em terceiro lugar, de considerarmos que as ações e paixões contrárias revelam, no momento da decisão e da escolha de como agir ou de que modo reagir às afecções, um conflito entre afirmações e negações volitivas em seu interior. Se algo nela aprova a correspondência entre o que quer e o objeto a ser querido, enquanto outro algo desaprova, então a unidade da alma pareceria fragilizada pela presença de princípios motivacionais que nem sempre estão de acordo ou em harmonia entre eles, frente à decisão e à escolha a serem tomadas. Por isso, a temperança se apresenta como possibilidade de restabelecimento da ordem diante do caos instalado no momento do conflito destes motivos da ação ou da reação. Se a alma estiver de acordo com em seus princípios motivacionais, escolhendo quais deles orientarão sua ação, então ela se manifestará como um alma de fato temperante. Do contrário, o conflito entre motivos poderia se perpetuar, fazendo com que ora

---

<sup>69</sup> No próximo capítulo, proporemos definições de cada um desses movimentos desiderativos, a saber, o desejar, o ter vontade e o querer, a partir deste exato passo *Rep.* IV 437b1-c5.



ela se manifestasse consentindo na aquisição de um objeto, ora rechaçando-o, mas não de modo uniforme e ordenado.

Se este trecho da argumentação socrático-platônico tem por objetivo demonstrar a plausibilidade da distinção da alma em princípios ou gêneros diferentes, cada qual operando com motivos que podem engendrar ações, bens ou fins também distintos, como propõe Reis (2009), torna-se condição *sine qua non* investigarmos de que maneira os desejos se manifestam nesta alma que é, ao mesmo tempo, uma unidade composta por diversos princípios. Se estes dialogam entre si, impondo à alma como um todo motivos nem sempre concordes e harmônicos, quando a alma age, parece significar que é sua unidade que estará implicada na escolha dos motivos<sup>70</sup> suficientes para engendrar a ação, e não apenas um de seus princípios. Haveria, portanto, dois aspectos a serem considerados na natureza da alma, sob o ponto de vista dos desejos. O primeiro diz respeito ao estudo da alma através de suas possibilidades motivacionais, ou melhor, daqueles gêneros ou princípios anímicos que a potencializam a escolher agir de uma maneira ou de outra. O segundo aspecto é a própria ação externalizada a partir da alma e da conformação de seus princípios que resulta do comando de um deles, servindo-se dos demais segundo seu propósito fundamental e definidor. Quando a alma, no diálogo consigo mesma e sob as influências do que vê e ouve a partir dos hábitos dos demais homens que a circundam, escolhe um motivo preponderante para agir, ela já se encontra de certo modo configurada em seus gêneros que, por sua vez, estão sob o comando dos propósitos do gênero que nela predomina. O conflito na alma, por ora, significaria o momento que antecede a ação e, portanto, a decisão. Antes de escolher como agirá ou reagirá

---

<sup>70</sup> Utilizamos, aqui, o verbo “escolher” no intuito de significar que, toda vez em que a alma for governada por um de seus gêneros, submetendo os demais a seus próprios motivos, haverá sempre a presença do elemento raciocinativo, mesmo que subordinado a outrem. Desse modo, trata-se de uma certa “escolha” que a alma realiza diante dos motivos que lhe pareçam determinantes; não de uma “escolha” estritamente racional, mas de uma escolha racional e afetiva, como responsável por toda e qualquer ação humana.

diante das afecções, ela se encontra perante sua natureza conflituosa e necessita de solucionar o impasse acerca do modo como se manifestará e decidirá agir. A solução do conflito é dita em termos de comando ou governo da alma: de acordo com o gênero que assumir o comando, seus propósitos e princípios motivacionais serão decisivos para se servir dos demais gêneros, a fim de realizar sua ação, motivando-se em direção a um objeto e agindo conforme sua decisão. O conflito, portanto, é o momento dialógico da alma, em que seus diversos princípios buscam se impor, uns sobre os outros. A ação, por sua vez, manifesta o resultado deste conflito, externalizando um acordo estabelecido entre eles e a escolha de um princípio que se posiciona no comando da alma como um todo. A ação, pois, engendrar-se-ia a partir da solução deste primeiro momento dialógico.

Mas qual o lugar dos desejos nestes dois aspectos sobre a natureza da alma e seu *modus operandi*? Haveria, em cada princípio de ação, desejos específicos? Ou devemos considera-los também como sendo engendrados a partir de uma certa arquitetura da alma, uma certa conformação de seus elementos e a escolha dos motivos que antecedem toda e qualquer ação? E se os desejos resultarem também de uma certa relação entre os gêneros anímicos, o que seriam esses princípios motivacionais que determinam o bem e a finalidade da ação?

### 1.2.2 Os princípios anímicos entre impulsos, prazeres e modulações de amor

Antes de passarmos à investigação propriamente dita acerca dos desejos na alma, faz-se necessário observarmos de que modo Sócrates descreve os gêneros anímicos, tendo por base as discussões apresentadas principalmente nos livros IV e IX da *República*. Partindo do pressuposto de que os gêneros raciocinativo, impetuoso e desiderativo são mais

coerentemente compreendidos como sendo princípios motivacionais que funcionam como instâncias de decisão da alma perante bens e finalidades que lhe pareçam suficientes a fim de desencadear o movimento em direção à realização de uma ação específica, cabe-nos analisar de que modo eles se manifestam distintamente na fisiologia dos impulsos (ὄρμαί), dos prazeres (ἡδοναί) e das formas possíveis de amor (φιλία).

#### 1.2.2.1 *Colocação do problema: cada gênero da alma tem seus próprios prazeres, desejos e modulações de governo?*

No passo *Rep.* IX 580d, Sócrates problematiza se cada elemento constitutivo da alma teria seus próprios prazeres (ἡδοναί), desejos (ἐπιθυμιαί) e comandos (ἄρχαί), do seguinte modo:

Se, tal como a cidade está dividida em três classes, a alma de cada indivíduo é dividida em três, se encontrará, a meu ver, uma outra demonstração suplementar. [...] Ei-la. Visto que há três espécies de alma, parece-me que haveria três espécies de prazeres, próprias a cada uma delas. E seria o mesmo para os desejos e para os princípios de comando. (*Rep.* IX 580d2-4)<sup>71</sup>.

Esta é uma passagem um tanto quanto controversa, sejam nas traduções propostas, sejam nas interpretações a que ela possibilita. Partindo de uma demonstração já explorada e finalizada no livro IV, acerca da analogia entre cidade e alma, na qual Sócrates constata a necessidade lógica de que esta última também venha a ser compreendida em sua constituição ao menos tripla, através de seus elementos raciocinativo (λογιστικόν), impetuoso (θυμοειδής) e desiderativo (ἐπιθυμητικόν), o filósofo propõe um argumento que se estende como consequência desta primeira demonstração. Se são três os gêneros anímicos, três também pareceriam ser os prazeres relativos a cada um deles. E, por sua vez, se assim o for, então os desejos dos quais eles resultam, bem como as modulações de governo que são engendradas a partir da conformação destes elementos da alma também seriam manifestos ao menos de três

---

<sup>71</sup> ἐπειδή, ὡσπερ πόλις, ἦν δ' ἐγώ, διήρηται κατὰ τρία εἶδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἐκάστου τριῶν, λογιστικὸν δέξεται, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἑτέραν ἀπόδειξιν. [...] τήνδε. τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἑνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ: ἐπιθυμιαί τε ὡσαύτως καὶ ἄρχαί.

formas. Contudo, cabe-nos analisar se a argumentação socrática, a partir desse passo, permite compreender que os conteúdos manifestos em cada uma dessas conformações da alma manifestariam prazeres distintos uma vez que os bens específicos de cada elemento parecem ser também específicos, ou se necessariamente cada elemento seria composto de um modo próprio de governo, além de desejos e prazeres relativos a objetos próprios, independentes dos demais elementos constitutivos de alma. Como outrora ocorrera com a metáfora dos piões<sup>72</sup>, temos agora de analisar o movimento desiderativo da alma sob dois aspectos: a partir de seu eixo, isto é, tomando cada elemento de modo isolado, para investigar a possibilidade de que cada um deles tenha seus próprios princípios motivacionais; e, a partir do olhar do observador que, assim como vê o movimento dos piões girando em sua circunferência, também permitiria investigar os desejos, prazeres e governos não como resultantes de um único elemento isoladamente, mas como consequência de um somatório de forças ou modulações, cada qual relativa ao comando de um elemento anímico sobre os outros. Se este segundo aspecto mostrar-se mais favorável ao longo da argumentação platônico-socrática, então não haveria prazeres, desejos e modulações de governo específicos em cada elemento da alma, mas apenas como manifestações de uma certa conformação de todos os elementos que a constituem, sob o governo de um deles. Em suma, tanto o prazer, o desejo, quanto o modo como o indivíduo se situa diante de sua função de governar a cidade seriam manifestações da alma em sua totalidade, exprimindo cada aspecto de forma diferenciada, em razão das distintas conformações que os gêneros podem assumir no dinamismo arquitetônico da alma.

---

<sup>72</sup> Cf. *Rep.* IV 436d4-e5 e a seção 1.2 desta Primeira Parte.

### 1.2.2.2 A natureza e as manifestações do gênero desiderativo

Cada elemento ou gênero anímico surge, na argumentação socrática do livro IV, a partir de uma função própria que lhe define. Pelo gênero raciocinativo (λογιστικόν), o homem aprende (μανθάνει ἄνθρωπος); pelo impetuoso (θυμοειδής), irrita-se (θυμοῦται); e, pelo terceiro, mais propriamente entendido em seu caráter multigenérico (πολυεῖδος), Sócrates se refere a tudo o que afeta o homem.

A alma, como instância de conflito e de possibilidade de concordância e harmonia entre motivos que engendram a ação do homem, haverá de ser explicada não como um princípio contraditório em si, mas como uma unidade composta de elementos que ora estarão em conformidade quanto a quem deve governá-la, ora não. Partindo do exemplo da alma daquele que experimenta a sensação de sede, que deseja se satisfazer com uma bebida mas que, ao mesmo tempo, orienta-se sobre a ordem que lhe persuade a não executar determinado ato, Sócrates afirma que se algo a ordena (κελεύω) ir em direção ao objeto que lhe pareça aprazível, a fim de que se satisfaça, outra instância nela própria a move e a previne (κωλύω) a não se dirigir a ele (*Rep.* IV 439c6-8)<sup>73</sup>. Ora, trata-se, pois, de dois gêneros distintos entre si (αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι): um pelo qual a alma raciocina se deve ou não se dar à satisfação perante determinado objeto - o gênero raciocinativo (τὸ λογιστικόν) - e o outro “pelo qual ela ama, tem fome, sede, e excita todos os outros desejos, seu elemento desprovido de razão e desiderativo, companheiro de certas repleções e prazeres” (*Rep.* IV 439d6-8)<sup>74</sup>. Este gênero desiderativo (ἐπιθυμητικόν), qualificado, pela primeira vez no texto, pela expressão adjetiva *desprovido de razão* (ἀλόγιστον), é responsável por um movimento que

<sup>73</sup> Retornaremos, mais adiante, à análise detalhada desta passagem da *República*, por ocasião da enquete acerca da fisiologia dos desejos na alma. Interessa-nos, aqui, pensar o que diz respeito essencialmente à definição dos gêneros constitutivos da alma e, sobretudo, à possibilidade de defini-la em sua totalidade.

<sup>74</sup> τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον.

excita (ἐπτόηται) a alma através de afecções, tais como o amor (ἔρωος), a sede, a fome e com relação a todos os outros desejos (περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας), visando à certa repleção (πλήρωσις) e certos prazeres (ἡδοναί).

No livro IX, Sócrates torna ainda mais clara a especificidade do ἐπιθυμητικόν. Ao descrevê-lo não mais como o segundo, mas como o terceiro (τὸ τρίτον) gênero - pois um intermediário surgirá na sequência argumentativa do livro IV -, o filósofo utiliza o adjetivo multigenérico (πολυειδία) (*Rep.* IX 580d9-e5) a fim de se referir à variedade de outros gêneros (εἶδη) que constituiriam este gênero mais amplo, denominando-o a partir do gênero maior e mais forte, a saber, o gênero dos desejos (ἐπιθυμίας)<sup>75</sup>, dada a ausência de um termo que rigorosamente abarcasse as inúmeras afecções que o constituem<sup>76</sup>. Aqui podemos inferir alguns aspectos preliminares que distinguem o gênero desiderativo da alma (ἐπιθυμητικόν) e o desejo (ἐπιθυμία), além da distinção entre este e os demais gêneros que são abarcados pelo primeiro. Enquanto o ἐπιθυμητικόν é qualificado por seu caráter *polieidético*, a ἐπιθυμία é considerada com um dos gêneros que o constituem e, ainda mais, como o maior e mais forte, permitindo-nos concluir que nem toda afecção da alma deva ser entendida como desejo.

Algumas linhas à frente<sup>77</sup>, outras características do gênero desiderativo da alma se somam às anteriores. Sócrates afirma que, assim como os dois outros gêneros, o ἐπιθυμητικόν possui prazer e amor próprios (τὴν ἡδονὴν αὐτοῦ καὶ φιλίαν), que se manifestam de modos específicos porque se referem a um objeto: o ganho (τοῦ κέρδους). Logo, o ἐπιθυμητικόν é

---

<sup>75</sup> Cf. *Rep.* IV 580e1-2. Ver também DIXSAUT (2003), principalmente em suas páginas 193-194, acerca do problema do nome próprio a ser dado, por Sócrates, a esta parte inferior da alma, caracterizada por sua múltipla forma.

<sup>76</sup> Trata-se, como anota M. Vegetti, em sua tradução da *República*, de um termo muito vasto, incapaz de compreender toda a diversidade dos desejos ou apetites (cf. PLATONE, 2005, p. 106, n. 65).

<sup>77</sup> Ver principalmente *Rep.* IX 581a6-7; 581c4-5.

denominado amante do dinheiro (φιλοχρήματος) e amante do ganho (φιλοκερδής), pois é deste modo, segundo Sócrates, que convém nomeá-lo (καλοῖμεν)<sup>78</sup>.

Mas será “plasmando no discurso uma imagem da alma”<sup>79</sup>, que o filósofo deixa transparecer todo o poder de manifestação deste princípio anímico, nos seguintes termos: “Plasma, então, uma única forma de animal composto e policéfalo, que tenha em torno a si cabeças de animais domésticos e selvagens, e que seja capaz de se transformar e de gerar a partir de si as mesmas coisas” (*Rep.* IX 588c7-10)<sup>80</sup>. O caráter multigênero do ἐπιθυμητικόν é retomado, nesta passagem, pela imagem de um animal simultaneamente composto por outros animais contrários entre si, no que diz respeito ao modo como se manifestam na alma: uns de modo domesticado (ἡμέρων), outros, selvagem (ἀγρίων). Além disso, Sócrates atribui ao gênero desiderativo a potência (δύναμις)<sup>81</sup> tanto de criar (φύειν) novas naturezas a partir de si quanto de se recriar, transformando-se (μεταβάλλειν).

Sócrates retoma a mesma imagem do ἐπιθυμητικόν quando descreve a atitude cuidadosa que o homem justo, comedido e temperante terá para com esses animais de muitas cabeças (τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος), “cuidando do animal policéfalo, como um agricultor que nutre e cultiva a planta doméstica, mas estirpa aquela selvagem” (*Rep.* IX, 589a6-b3)<sup>82</sup>. É devido a estas características tão contrárias que constituem o gênero desiderativo da alma que

---

<sup>78</sup> Cf. *Rep.* IX 581a3-7. Sobre o verbo καλέω, com o qual Platão conclui esta fala de Sócrates acerca de outras definições do ἐπιθυμητικόν, LIDDELL & SCOTT (2001. Verbete καλέω. Grifos dos autores) apontam que ele também é utilizado no sentido de “call (a man) a name because of some function”. Por isso, preferimos a tradução pelo correlato em português “como convém nomear”, apontando para a descrição funcional do gênero anímico.

<sup>79</sup> Cf. *Rep.* IX 588b10: εἰκόνα πλάσαντες τῆς ψυχῆς λόγῳ...

<sup>80</sup> πλάττε τοίνυν μίαν μὲν ἰδέαν θηρίου ποικίλου καὶ πολυκεφάλου, ἡμέρων δὲ θηρίων ἔχοντος κεφαλᾶς κύκλῳ καὶ ἀγρίων, καὶ δυνατοῦ μεταβάλλειν καὶ φύειν ἐξ αὐτοῦ πάντα ταῦτα.

<sup>81</sup> Inferimos esta potência por causa do uso do verbo δυνατέω, presente no passo analisado.

<sup>82</sup> ... καὶ τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐπιμελήσεται ὥσπερ γεωργός, τὰ μὲν ἡμέρα τρέφων καὶ τιθασεῶν, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύων φύεσθαι ... Preferimos aqui a tradução de M. Vegetti (PLATONE, 2008) àquela de J. Guinsburg (PLATÃO, 2012), por causa de sua maior precisão textual.

ele é apresentado, em suma, como uma espécie de *animal turbulento* (ὄχλώδει θηρίῳ)<sup>83</sup>, que incita, por exemplo, o gênero impetuoso (θυμοειδές) a se dirigir aos motivos que lhe convém: às posses (χρημάτων) e à insaciabilidade (ἀπληστίας) (*Rep.* IX 590b6-9).

Além destas, outras descrições do gênero desiderativo podem ser extraídas do livro IX. Ao se referir ao homem de técnica artesanal (χειροτεχνία) ou àquele que se ocupa do mero trabalho (βαναυσία), Sócrates sugere que, por vezes, este tipo de homem pode se mostrar inferior aos que se ocupam com afazeres mais nobres na *polis* devido à fraqueza de sua natureza (ἀσθενὲς φύσει), cujo gênero melhor (τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος) se mostra “incapaz de comandar os animais dentro de si” (μὴ ἂν δύνασθαι ἄρχειν τῶν ἐν αὐτῷ θρεμμάτων) (*Rep.* IX 590c1-4). Esses animais, por conseguinte, podem causar a escravidão (δοῦλος) da alma como um todo (c8), mas se comandados pelo que há de melhor e mais divino na alma<sup>84</sup>, “o animal se põe a dormir e se domestica” (τὸ μὲν θηριῶδες κοιμίζεται καὶ ἡμεροῦται) (*Rep.* IX 591b2-3).

Dois aspectos do gênero desiderativo podem ser extraídos dessas passagens. De um lado, a definição de sua natureza; de outro, as manifestações possíveis a partir dele. Por natureza, o ἐπιθυμητικόν é um gênero (εἶδος), uma parte (μέρος) constitutiva da alma; porém, assim como esta, ele é composto de outros gêneros, todos associados a afecções que buscam orientar a alma à algum modo de satisfação (πλήρωσις) e de prazeres (ἡδοναί). Além disso, ele é desprovido de razão (ἀλόγιστον), à maneira de um animal (θρέμματος), mas não de qualquer um: trata-se de um animal que foge a todas as regras de definição e que, por este motivo, somente a imagem criada através do pensamento pode plasmar o que venha a ser sua natureza (*Rep.* IX 588c11-d1). Ele é um animal composto e policéfalo, um conjunto de

---

83 Cf. *Rep.* IX 590b7. M. Vegetti anota que a expressão ὄκλωδές θηρίων é uma nítida metáfora política, referindo-se à massa popular (ὄκλος), dominante na democracia, sobre a qual recairá a crítica platônica (cf. PLATONE, 2005, p. 129, n. 126).

84 Qualidades atribuídas ao gênero raciocinativo da alma, como veremos a seguir.



animais domesticados e selvagens, à semelhança dos animais mitológicos antigos<sup>85</sup> e, por isso, só podem ser entendidos através de imagens, por não poderem ser encontrados na realidade. Quanto ao segundo aspecto através do qual podemos compreender o gênero desiderativo, isto é, suas manifestações na alma, o texto nos permite compreender que: (i) ele se apresenta como um conjunto de afecções que excita (ἐπτόηται) a alma e a ordena (κελεύω) em direção ao um fim, que lhe aparece como tal e (ii) se constitui a partir de um motivo de sua excitação e ordenação, a saber: o que se relaciona ao ganho ou à posse de algo (τοῦ κέρδους). Todos os objetos que proporcionam este fim, como o dinheiro (χρήματος) por exemplo, serão motivos de amor (φιλέω); ou até mesmo a mera posse de um objeto a fim de obter satisfação através da repleção uma necessidade imediata, como são a sede, a fome e todas as outras experiências de vazio que (iii) engendram um movimento em direção à repleção e a um prazer específico.

### 1.2.2.3 *A natureza e as manifestações dos outros gêneros da alma*

Um segundo gênero a ser analisado é aquele que permite a Sócrates compreender como é possível que o ἐπιθυμητικόν venha a ser abrandado na alma e que se coloque à serviço do gênero melhor e mais capaz de comandá-la. Trata-se do exame do gênero impetuoso

---

<sup>85</sup> Cf. *Rep.* IX 588c2-4. Menção à Quimera, à Cila, ao Cérbero e aos demais seres mitológicos que eram imagens de animais polimórficos.

(θυμοειδής), que parece ser fundamental à economia do diálogo, como instância que sedia o conflito entre o raciocinativo (λογιστικόν) e o desiderativo (ἐπιθυμητικόν)<sup>86</sup>.

O θυμοειδής é introduzido por meio de uma história que Sócrates diz ter escutado certa vez e que acredita (πιστεύω) ter parentesco com a verdade. Trata-se do célebre episódio ocorrido com Leônncio, filho de Aglaion, “provavelmente um necrófilo notório”, como supõe H. Lorenz (2008, p. 258)<sup>87</sup>, que, no momento em que retornava do Pireu, notou cadáveres estendidos ao lado da muralha setentrional da cidade (*Rep.* IV 439e5-440a4). De sobressalto, instala-se em sua alma um conflito. Por um lado, ele deseja ver (ἰδεῖν ἐπιθυμεῖν) os cadáveres; mas, por outro, prova em si a repugnância e o desvio (δυσχεραῖνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτὸν) com relação a seu desejo. Instaura-se, pois, um conflito (μάχομαι) em sua alma: deseja observá-los mas, por um tempo (τέως), cobre o rosto com as mãos (παρακαλύπτειτο), como num sinal de repreensão a seu desejo. No exato momento do conflito, duas motivações apresentam-se simultaneamente à alma do personagem. A primeira, o motiva a ir em direção aos cadáveres, a fim de apreciá-los e satisfazer sua curiosidade; a segunda, o move a tapar os olhos devido à repugnância que tal cena engendra nela. Contudo, após este período inicial de conflito, uma única ação resulta. Vencido pelo desejo de ver, Leônncio se dirige até a cena dos cadáveres, abre com violência os olhos e, enquanto os aprecia e sacia seu desejo, reprova a si mesmo (λοιδορέω αὐτὸν) e se irrita (θυμῶ) por não ter conseguido refrear seu desejo.

---

<sup>86</sup> É interessante notarmos como o pensamento platônico, em seus diálogos, retoma sempre a necessidade de uma instância intermediária, de um “entre”, no qual a filosofia se torne possível e viável. Pensamos aqui nas várias definições apresentadas no *Banquete*: o amor (ἔρως) é definido como algo entre a total ausência de beleza e o Belo em si; como resultado de dois pólos antagônicos - a pobreza, personificada em Πενία, e o expediente, personificado em Πορός; ou na descrição do filósofo como um ser *entre* a ignorância e a sabedoria; ou mesmo no *Teeteto*, em que a reta opinião é algo entre a falsidade e o conhecimento em si. Aqui, também, na *República*, Platão propõe um terceiro elemento na alma, algo entre a privação de raciocínio e o raciocínio em si, a fim de estabelecer uma possibilidade de concordância entre instâncias aparentemente opostas. São inúmeros os exemplos de Platão em que uma tríade aparece, sempre com um elemento intermediário que possibilite a relação entre os opostos.

<sup>87</sup> In FINE, 2008.

Na alma de Leôncio encontram-se dois motivos fundamentais diante de uma nova situação que se lhe é apresentada. O primeiro surge a partir de um conteúdo externo - a curiosidade em observar os cadáveres próximos à muralha - que desencadeia em sua alma um movimento em direção à satisfação, através do olhar, à maneira daqueles homens que amam espetáculos (*Rep.* V 475d1-4)<sup>88</sup>. Leôncio, portanto, é acometido de um desejo de agir de acordo com os motivos do gênero desiderativo de sua alma. Porém, ele está suficientemente esclarecido de que, ao agir assim, não manteria o respeito de seus concidadãos. Por isso, envergonha-se por ter cedido aos desejos. Afinal, como expõe Lorenz (2008, p. 259), trata-se de um personagem cujo “trato de caráter ou tendência psicológica inclui, como um aspecto central, a impetuosidade a fim de distinguir-se, de ganhar e manter a admiração e o respeito de outros em sua comunidade”. Mas, mesmo com esse caráter mais propriamente motivado pelo gênero impetuoso de sua alma, Leôncio sente a necessidade de se satisfazer de forma imediata, observando os cadáveres e preenchendo, através dos sentidos, aquilo que aparece como um vazio à sua alma curiosa, diante de sua excitação por descobrir como estariam dispostos e que aspectos teriam, por exemplo. O que o motiva a agir deste modo é o princípio da alma que se dirige à posse do objeto, não apenas material, mas também imaterial, como parece ocorrer diante da visão de tal espetáculo (θεάματος) que preenche (ἐμπίπλημι) sua curiosidade por vê-lo. A alma, pois, toma posse do desconhecido, sente-se preenchida através da nova visão, do novo espetáculo que se apresenta aos olhos. Em contrapartida, outro motivo também acomete a alma de Leôncio, engendrando nele a repugnância perante tamanha

---

<sup>88</sup> Mais adiante, analisaremos de que modo Sócrates descreve esses “amantes de espetáculos” e sua distinção com os “amantes de espetáculos verdadeiros”, que podem vir a ser denominados “amantes do saber”. Aqui apenas inferimos a possível semelhança entre o desejo de se satisfazer pela visão, engendrado na alma de Leôncio, e o amor aos espetáculos, que se apresentará como motivo de manifestação da alma em alguns homens denominados φιλοθεάμονας. Aliás, a sentença final da história de Leôncio, reproduzida por Sócrates, é descrita nestes mesmos termos, quando se refere à visão dos cadáveres como um “belo espetáculo” (τοῦ καλοῦ θεάματος) que possibilita a repleção (ἐμπίπλημι) dos olhos. Cf. também *Rep.* IV 440a3-4.

fraqueza com relação a seu desejo e, por isso, busca desviar o olhar e cobre a face com as mãos, porém em uma tentativa vã.

A resolução do conflito se dá no momento em que os motivos do ἐπιθυμητικόν superam em força os motivos do λογιστικόν, dominando-os<sup>89</sup>. Leôncio se lança inteiramente à satisfação de seu desejo e, por conseguinte, um terceiro movimento em sua alma lhe acomete, como destaca Sócrates: “o ímpeto combate às vezes com os desejos” (*Rep.* IV 440a6-7)<sup>90</sup>, o que lhe faz propor como uma manifestação da alma distinta das manifestações do gênero desiderativo. São dois os movimentos divergentes da alma, duas discórdias (δυσὶν στασιαζόντων) instaladas nela<sup>91</sup>, entre os motivos do λογιστικόν e aqueles do ἐπιθυμητικόν, sendo que em meio à tensão que subsiste entre eles, uma terceira motivação irá se manifestar, tendo em vista equacionar ou dar forma a esta discordância. No caso de Leôncio, seu gênero impetuoso (θυμοειδής) manifestou-se incapaz de guardar a orientação de sua alma conforme os motivos do princípio raciocinativo. Mas, ao mesmo tempo, não se rendeu aos motivos do desiderativo. Antes, engendrou na alma a repreensão de sua própria ação e fez com que

---

<sup>89</sup> Lorenz (in FINE, 2008, p. 260) destaca a ausência do gênero raciocinativo na narrativa que Sócrates acerca do conflito da alma de Leôncio, propondo algumas possibilidades de leitura, tais como: “the rational part of Leontius’ soul might have been entirely inactive, both at the time of conflict between appetite and spirit and when Leontius ran toward the corpses, impelled by intense appetite. Perhaps the idea is that Leontius’ reason was incapacitated by intense emotion. Perhaps it did take the view that it is better to abstain and lent support to spirit’s aversion”. Consideramos que o contexto em que se insere a narrativa permite a Sócrates refletir acerca de um terceiro gênero a partir do conflito existente entre os dois anteriores, que já havia sido apresentado neste momento do diálogo. Não necessariamente o λογιστικόν estaria ausente no conflito que se estabelece na alma de Leôncio. Aliás, este somente se revela a partir do impulso despertado pelos olhos, que conduz a alma ao desejo irresistível de ver os cadáveres, e o impulso da razão que tende a persuadi-la a não se submeter a tamanha baixaza. Por isso, o θυμοειδής e se manifesta como mais propenso à engendrar motivos de censura, pois ele se alia aos motivos do λογιστικόν, buscando não ceder aos ἐπιθυμητικόν. As considerações sugeridas por Lorenz parecem lhe inscrever sob um ponto de vista de que o gênero raciocinativo nunca se deixaria comandar pelo desiderativo, tornando-se aquele apenas inativo quando a alma se colocasse sobre o governo deste. Contudo, nossa leitura aponta que, tanto no caso de Leôncio quando nos demais homens cujas almas se manifestarem sob o governo de gêneros que não seja o raciocinativo, este se orientará sobre os motivos do gênero que estiver no comando, demonstrando que também o λογιστικόν pode vir a servir - na perspectiva de *Alcibiades I* - os demais gêneros, caso haja uma organização disfuncional na alma.

<sup>90</sup> ... τὴν ὀργὴν πολεμεῖν ἐνίοτε ταῖς ἐπιθυμίαις...

<sup>91</sup> Cf. *Rep.* IV 440b3. Acompanhamos aqui a tradução de M. D. Reis (2009, p. 43, n. 85) de στάσις por revolta, dissensão, revolução, insurreição, sublevação, mas também por discórdia (*Ib.*, p. 63, n. 146).

Leôncio exclamasse em alta voz: “Isto é para vós, desgraçados, saciai-vos deste belo espetáculo!” (*Rep.* IV, 440a3-4)<sup>92</sup>.

A instância, pois, em que tem lugar esse conflito entre motivos racionais e desiderativos na alma é expressa através deste terceiro gênero, como área de convergência ou divergência entre o racional e o desiderativo. Como mostra M. D. Reis (2009, p. 45), a impetuosidade e o raciocinativo são elementos também distintos, na medida em que se revelam como “momentos diferentes da vida psíquica”, haja vista que o ímpeto (θύμος) também pode se aliar às manifestações do ἐπιθυμητικόν e, neste caso, diferentemente do que ocorre na história de Leôncio, estaria menos atrelado ao λογιστικόν, como se observa nas crianças que, conforme diz Sócrates, estão cheias de ímpeto, porém privadas de razão<sup>93</sup>.

À maneira do que fizemos na análise do gênero desiderativo, também o θυμοειδές parece-nos ser melhor compreendido se delineadas, de um lado, sua natureza e, de outro, suas manifestações na alma. Ele é descrito como um gênero distinto, intermediário entre os outros dois, como uma área de conflito (μάχομαι) entre motivos, engendrada no momento em que se instalam na alma a discórdia (στάσις). Manifesta-se, por conseguinte, através de motivos de reprovação, de censura e de ímpeto (θύμος), seja contra o próprio indivíduo, perante a constatação de ter praticado algo injusto, seja contra outros, diante da injustiça sofrida (*Rep.* IV 440b9-c4).

Todavia, é novamente no livro IX que a natureza do gênero impetuoso é plasmada à maneira com vimos ocorrer com o gênero desiderativo. O θυμοειδές surge na figura de um

---

<sup>92</sup> ‘ἰδοὺ ὑμῖν,’ ἔφη, ‘ὃ κακοδαίμονες, ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος.’

<sup>93</sup> Cf. *Rep.* IV 441b. Neste mesmo passo, Sócrates aponta ainda que também em alguns homens seu θύμος manifesta-se apartado dos motivos do λογιστικόν, agindo como crianças.

leão (λέων) (*Rep.* IX 588d2) e como impulso (ὄρμη)<sup>94</sup> que visa a controlar (πρὸς τὸ κρατεῖν), a conquistar vitória (νικᾶν) e a obter boa reputação (εὐδοκιμεῖν), isto é, a ser honrado (*Rep.* IX 581a9-b1). Ele é, portanto, princípio motivacional que objetiva um bem e prazer específicos, que lhe definem enquanto tal. Trata-se da honra (τιμή) e se manifesta no amor (φιλία) que transparece nas atitudes da alma comandada por este gênero, como sendo amante da vitória (φιλόνομος) e amante das honras (φιλότιμος) (*Rep.* IX 581a9-b1; b3-4)<sup>95</sup>.

Interessa-nos notar aqui a diferença entre as visões do gênero impetuoso nos livros IV e IX. Enquanto no primeiro Sócrates parece estar mais preocupado em situa-lo como um terceiro gênero entre o raciocinativo e o desiderativo, a fim de refletir sobre o estatuto da impetuosidade, da auto-reprovação e de seus correlatos, no nono livro, ele se encontra diante do reflexo da alma dos homens que se deixassem comandar pelos motivos que definem o θυμοειδές. De modo similar, no livro IV, é a fluidez deste gênero que se encontra em discussão, enquanto que no penúltimo livro da *República*, o problema se coloca em termos de governo da alma, o que levaria o filósofo a pressupor o prazer ao qual visa o θυμοειδές, isto é, a satisfação através das vitórias e, fundamentalmente, das honras que estas acarretam ao homem. A fluidez que se apresenta ao gênero intermediário da alma, naquele livro, parecem pois estar ausentes diante da rigidez do caráter daquele homem acometido pelo governo do

---

<sup>94</sup> J. Frère (1981, p. 217) apresenta várias passagens em que Platão se utilizaria do termo ὄρμη, não apenas na *República*, para descrever este impulso ou élan da alma em direção a um fim. Por exemplo, em *Parm.* 135d, quando “le sage d’Élée admire en Socrate l’élan beau et divi qui le fait s’élancer vers les arguments”, mas também no *Fil.* 57d, que são conhecimento das medidas e dos números que animam o élan dos verdadeiros filósofos; ou ainda na *Carta VII*, 325e, em que Platão evoca seu élan pelo zelo do bem público; e, por fim, nas *Definições*, 415e, em que o θύμος é definido como ὄρμη βίαιος ἄνευ λογισμοῦ. T. Irwin (2000, p. 354) também discute o gênero impetuoso, denominado por ele como “parte impetuosa” da alma, considerando-o como impulsos que naturalmente se opõe não apenas a um desejo determinado, mas principalmente em obedecer a um desejo. Não se trataria, na linguagem deste comentador, de uma mera aversão ao desejo, mas à tendência do agente de se deixar conduzir pelo desejo, tomado aqui em sua restrição aos desejos do gênero desiderativo da alma, uma vez que a leitura de Irwin também sugere a existência de desejos em cada um dos gêneros da alma, como veremos adiante. Contudo, ele chama à atenção de seu leitor para o fato de que o gênero impetuoso não carrega em si apenas desejos específicos, que podem se manifestar contrários à razão em alguns casos, mas também responderia por uma atitude valorativa, o que o aproximaria das atitudes do gênero raciocinativo. Cf. IRWIN, 2000, p. 355.

<sup>95</sup> Sobre as manifestações de amor (φιλία) nos homens cujas almas se demonstram conformadas segundo o comando de um de seus elementos, ver Segunda Parte deste trabalho.

θυμοειδές, o que nos permite inferir que suas características fluidas surgem necessariamente quando ele não se encontra no comando, mas apenas como um gênero à serviço de outros motivos engendrados na alma, que não os seus próprios. Do contrário, se se encontra no comando, o θυμοειδές é perfeitamente definido, como impulso em direção a tudo o que se refere às honras.

Como destaca A. G. Wersinger (2001), as flutuações<sup>96</sup> do θύμος ocorrem desde o livro III da *República* quando Platão ainda discute a natureza da alma sob a ótica bipartite. No entanto, segundo a autora, o θύμος já se faz presente ali, porém de modo um pouco distinto daquela visão extraída da tradição arcaica, que o filósofo teria em mente ao escrever os seus diálogos. Pela tradição literária, o θύμος era visto como “o fôlego às vezes quente e úmido, o vapor que provem das exalações do *étor*, fluido que percorre o corpo, constituído de sangue e de sucos digestivos” (WERSINGER, 2001, p. 172. Grifo da autora), e que se encontra localizado no tórax (στῆθος), em torno do coração e dos pulmões, bem acima do diafragma (φρήν). Platão, por sua vez, corroboraria com esta natureza fluida do θύμος, caracterizando-o por seu movimento oscilatório, cuja medida desta oscilação seria consagrada, ainda segundo Wersinger: “Uma *física* das cordas permite definir os graus de tensão e de relaxamento (ἄνεσις e ἐπίτασις)<sup>97</sup> do *thumos*” (WERSINGER, 2001, p. 173. Grifos da autora). Através dos exercícios baseados na música e na ginástica<sup>98</sup>, a fluidez do θύμος poderia adquirir uma simetria adequada, a fim de que pudesse auxiliar a razão na orientação da alma àqueles motivos que engendram o λογιστικόν.

---

<sup>96</sup> Wersinger (2001, p. 172-179) discute em detalhes o que ela denomina por “les fluctuations du *thumos*”, especialmente sob a ótica a que se propõe em sua obra, isto é, sob a forma musical., utilizando-se de termos como tensão e relaxamento, à semelhança das cordas de um instrumento musical.

<sup>97</sup> Cf. *Rep.* III 410e2; d9.

<sup>98</sup> Sobre a importância destas duas técnicas para o adequada concordância entre o θύμος e o λογιστικόν, ver a continuidade dos argumentos de Wersinger (2001), especialmente em suas páginas 173 a 179.

Este caráter ao mesmo tempo físico e fluido do θύμος interessa-nos à descrição do *modus operandi* do θυμοειδές. Como área onde se instala o conflito na alma, este gênero pode oscilar ora para os princípios que movem o gênero raciocinativo, ora pode contribuir à perseguição dos motivos estabelecidos pelo gênero desiderativo. Embora Sócrates sugira, em *Rep.* IV 441a2-3, que o θυμοειδές seja, por natureza, um aliado do raciocinativo (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει), ele também considera a possibilidade de que este mesmo gênero possa ser corrompido por algum alimento ruim (ὕπὸ κακῆς τροφῆς διαφθορῆ) (*Rep.* IX 441a3), como também aponta T. M. Robinson (2007). A corruptibilidade (διαφθείρω) do gênero impetuoso, pois, decorreria da fluidez natural do θύμος que o representa. E Sócrates estaria ciente deste fato.

Por fim, quanto ao gênero raciocinativo, o λογιστικόν, Sócrates considera-o o menor gênero constitutivo da alma, que se relaciona com o conhecimento da verdade (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν) e que se ocupa (μέλει) menos com o dinheiro (χρῆμα) e com a opinião (δόξα) corrente, fins que motivam os gêneros desiderativo e impetuoso respectivamente. Por conseguinte, o λογιστικόν se manifesta como amor ao aprendizado (φιλομαθῆς) e como amor ao saber (φιλόσοφος) (*Rep.* IX 581b6-11), distinguindo-se, uma vez mais, das modulações de amor referentes aos outros dois gêneros, examinados anteriormente. Manifesta-se, por vezes, como um amor (ἔρωσ) pelo aprendizado, quando se encontra no comando da alma como um todo (*Rep.* VI 485a10-b3). Aliás, o texto da *República* é perfeitamente claro ao postular a função própria deste gênero anímico. A ele deve ser atribuído o comando da alma, haja vista sua sabedoria e sua providência (προμήθεια), ou seja, sua capacidade de prever o que seja o melhor para o todo e, especialmente, sua capacidade de prover a alma a partir do exame do que seja melhor a cada um de seus gêneros constitutivos. Ele responde pelo cálculo (λογισμός) (*Rep.* IV 439d5-6) e pela possibilidade de unir experiência ao conhecimento do



que é verdadeiro, como abordaremos no momento oportuno (*Rep.* VI 487a7-8). Sobre o λογιστικόν, enfim, atribuem-se prazeres específicos, a saber, aqueles mais diretamente relacionados com a razão e com tudo o que dela deriva<sup>99</sup>. Ele é, pois, plasmado como a imagem de um homem (ἄνθρωπος), sendo considerado o menor em grandeza com relação aos outros dois, porém aquele que realmente seria capaz de comandar a alma como em sua totalidade (*Rep.* IX 588d2-3).

### 1.3 Os gêneros da alma enquanto impulsos em direção a um fim

As descrições dos gêneros da alma, extraídas dos excertos analisados, possibilitam compreender tanto a natureza de cada um deles quanto suas manifestações distintas. Os descritores utilizados por Platão assumem, em seu conjunto, um campo semântico derivado de uma teoria da ação, ou seja, eles expressam gêneros mais coerentemente explicados como modalidades de ação a que está submetido qualquer ser humano. Em outras palavras, as ações de um indivíduo provêm das potencialidades de sua alma capazes de engendrar movimentos em direção a motivos e fins diversos. Como afirma Sócrates em passagens do livro IV, os gêneros da alma geram disposições no indivíduo, hábitos (ἦθη), que se expressam no modo como cada um deles se situa na *polis*, motivados por interesses por vezes díspares (*Rep.* IV 435c1; 436a8-9; e1).

Mas como esses gêneros anímicos podem ser entendidos como *modulações* de movimento? O que significa dizer que eles se revelam mais propriamente como princípios motivacionais do que como “partes” estanques na/da alma? Haveria, em cada um deles, desejos (ἐπιθυμίας) específicos?

---

<sup>99</sup> Cf. *Rep.* I 328d3-5 por exemplo.

A fim de obtermos coerentes respostas a essas questões, faz-se necessária uma análise detalhada acerca da natureza destes gêneros e como eles se manifestam, a partir de conceitos como os de impulso (ὄρμη) e aqueles compostos com o termo amor (φιλία). Afinal, toda ação é desencadeada pelo primeiro, a partir desses gêneros motivados pelo amor ao ganho (φιλοκέρδεις), pelo amor à honra (φιλόνομος) ou pelo amor ao saber (φιλόσοφος).

Investiguemos primeiramente o que o texto da *República* nos permite inferir acerca do impulso. A ὄρμη surge logo nas primeiras linhas do diálogo, por ocasião da narrativa de descida de Sócrates do Pireu à cidade, em duas passagens. Polemarco, ao avistar o filósofo impulsionado (ὄρμημένους) a deixar a cidade, sem sequer trocar-lhes uma palavra, envia seu escravo a fim de persuadir Sócrates a permanecer ali com eles durante um período. Polemarco assim se dirige: “Oh, Sócrates, parece-me que tendes (ὄρμησθαι) como se fosse embora da cidade” (*Rep.* I 327c4-5)<sup>100</sup>. Os dois usos de verbos derivados de ὄρμη aqui apresentados denotam uma espécie de tendência, de impulso, uma iminência de movimento em direção a fazer algo, ainda que se trate de um movimento estritamente físico, de um deslocamento de um lugar em direção a outro. Tanto o movimento de Sócrates, que está na iminência de ir embora da cidade, quanto seu movimento de descida do Pireu, deixam transparecer o uso que Platão faz de termos derivados de ὄρμη haja vista a ideia de uma oscilação entre o estado atual, de aparente repouso, e a iminência de movimento.

Mas é no passo seguinte que, pela primeira vez, o texto apresenta a ὄρμη associada a uma modulação da vontade (βούλησις), como se depreende a seguir:

E Trasímaco, várias vezes, pondo-se no meio de nossa discussão, tendia a tomar parte do discurso mas era impedido, pois aqueles que estavam sentados a seu lado tinham vontade de ouvir até o fim. (*Rep.* I 336b1-4)<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> ὃ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς ἄστῳ ὄρμησθαι ὡς ἀπιόντες.

<sup>101</sup> καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγομένων ἡμῶν μεταξὺ ὄρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον:

O passo contrapõe um impulso ou tendência (ὄρμη) de Trasímaco perante os demais interlocutores de Sócrates que manifestavam a vontade de ouvir até o fim o discurso do filósofo. Trata-se do exato momento em que Trasímaco encontra-se no limiar do movimento, à maneira de quem está prestes a entrar na discussão, motivado por um impulso prévio, uma forma de *élan*<sup>102</sup>, mas é contido pelos demais que possuíam a vontade de ouvir o discurso de Sócrates até o fim.

Nessa mesma perspectiva, Sócrates se refere, agora no livro IV, a um verdadeiro impulso (ὄρμησῃ εὔ) que seria conferido à cidade perfeita, diante da correta educação de seus cidadãos, e que resultaria nela um crescimento circular, simétrico e ordenado, preservando as nobres qualidades de uma *polis* feliz e bela (*Rep.* IV 424a5-6). Por isso, ele também sugere que o mesmo impulso que deveria reger a cidade perfeitamente organizada também deveria se fazer presente nos homens, desencadeado pela correta educação (*Rep.* IV 425b10-c2). Ora, a ὄρμη, do ponto de vista político, manifestar-se-ia como coeficiente motriz, capaz de conduzir a cidade e seus cidadãos a fins específicos, porém complementares: na primeira, tenderia ao crescimento ordenado e belo, efetivando o surgimento de uma cidade ordenada; nos cidadãos, engendraria a formação de um caráter condizente com o cumprimento de suas funções específicas na *polis*.

Mas é sobretudo no passo *Rep.* IV 436a8-b4 que a relação entre os gêneros da alma e o impulso (ὄρμη) se torna evidente. Ao se interrogar se as ações são engendradas por um único

---

<sup>102</sup> J. Frère (1981) assim traduz os termos derivados de ὄρμη e ὄρμῶν, analisando-os a partir da literatura grega até o uso que Platão faria deles na *República*. Segundo J. Frère (1981, p. 214-215): “Dans la littérature grecque, ὄρμη désigne le premier élan, le premier assaut, en parlant de combattants, en parlant de l’attaque d’une bête sauvage, de l’élan du cheval; c’est souvent aussi l’élan de choses inanimées, la violence d’un javelot lancé, la violence du feu, l’impétuosité d’une marche rapide. Puis c’est, au sens psychologique, l’impulsion vers quelque but et l’élan zélé vers. C’est enfin le premier pas dans une entreprise. ὄρμῶν, c’est, au sens transitif, ‘mettre en mouvement’; au sens intransitif, ‘se mettre en mouvement’, ‘s’élancer’”. Para o autor, nos diálogos platônicos, as múltiplas significações desses termos se conservariam. Entretanto, a oposição mais nítida seria a de um *élan* impetuoso ora voltado para a verdade, ora para a ὕβρις. Mas, em qualquer caso, J. Frère salienta que a ὄρμη está relacionada a um movimento ou esforço em direção a um fim.

gênero ou se pela alma como um todo, quando tendemos (ὅταν ὀρμήσωμεν) a realizá-las, podemos inferir que o movimento inicial que desperta a ação é também uma forma de ὀρμή. Na teoria da ação, por conseguinte, apresentam-se momentos determinados. Ao se dirigir aos motivos do aprendizado, ou ao se manifestar impetuosamente com relação a algo, ou ainda ao realizar ações visando unicamente a satisfação de seus afetos, faz-se presente na alma do indivíduo impulsos (ὀρμαί) que lhe capacitam a agir de uma maneira ou de outra, motivando-a a perseguir determinados bens, conforme o gênero que a comanda. Trata-se do momento inicial de toda e qualquer ação, que deve ser motivada por um princípio, por um impulso ou *élan* visando objetos específicos<sup>103</sup>. A ὀρμή responde, por conseguinte, pelo desencadeamento da ação, que retira a alma de seu estado de repouso e a dispõe em movimento, impulsionando-a em direção a um objetivo.

Um exemplo deste dinamismo da alma depreende-se da consideração, por exemplo, da sensação de sede que, ao se manifestar nela, através do corpo, insere-a num movimento a fim de atingir a repleção, pois a este fim tende (ὀρμᾷ) sua natureza<sup>104</sup>. Do estágio inicial de repouso em que a alma se encontra, ela é retirada devido ao surgimento de uma afecção engendrada pela percepção em si de uma vontade de beber (βούλεται ἢ πιεῖν). Esta, por sua vez, é despertada por um impulso natural que dispõe a alma em um novo estágio, por causa da necessidade que sente em satisfazer-se por um líquido. Trata-se de um *élan* espontâneo, que

---

<sup>103</sup> No *Sofista*, 228c1-2, o estrangeiro sugere a Teeteto a seguinte relação entre movimento (κίνησις) e impulso (ὀρμή): “Tudo o que participa do movimento, enquanto tendo um fim, esforça-se por atingir aquilo que, em cada um de seus impulsos, vem a ser e falta ao fim” (ὅς’ ἂν κινήσεως μετασχόντα καὶ σκοπὸν τινα θέμενα πειρόμενα τούτου τυγχάνειν καθ’ ἑκάστην ὀρμὴν παράφορα αὐτοῦ γίγνηται καὶ ἀποτυγχάνη). Também, nas linhas seguintes, nova relação entre esse termos pode ser inferida, quando se apresenta, na descrição do filósofo, seu “impulso em direção à verdade” (ἐπ’ ἀληθείας ὀρμωμένης) (*Soph.* 228c8). Ver também J. Frère (1981, p. 215-216).

<sup>104</sup> Cf. *Rep.* IV 439a9-b1, onde se lê: Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ, καθ’ ὅσον διψῆ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὀρμᾷ. Propomos traduzir os termos ὀρέγω e ὀρμάω respeitando a classe gramatical de verbos em que se encontram na expressão acima. M. Vegetti traduz o termo ὀρμᾷ como objeto direto do verbo ὀρέγεται. No entanto, ambas as expressões estão no mesmo tempo verbal, embora o verbo ὀρμάω apareça aqui em sua forma contracta. Voltaremos ao movimento desencadeado pela sede porquanto de nossa discussão acerca da fisiologia dos desejos, no Segundo Capítulo.

pode orientá-la a buscar aquilo que lhe pareça aprazível, desde que a alma concorde com este motivo, através do gênero que a comanda e orienta.

Logo, esses impulsos que orientam a ação decorrem necessariamente da descrição que Sócrates faz da alma, através de seus gêneros constitutivos. Estes, por sua vez, parecem-nos mais coerentemente compreendidos, segundo o texto platônico, através do campo semântico que envolve o termo ὁρμή, ou seja, como impulsos, tendências ou *élan* diferenciados, que provocam um movimento da alma como um todo em direção a objetos ou conteúdos específicos. Se ela agirá ou não de acordo com o impulso que lhe anima será resultado de sua decisão, de seu acordo entre os demais impulsos que a constituem. Em todo caso, são essas diversas ὁρμαί que permitiriam direcionar seu movimento a algo, como princípios motivacionais que engendram ações específicas, retirando a alma de seu estado atual e desencadeando nela um movimento orientado a um fim<sup>105</sup>. Por isso, em toda ação, uma ὁρμή inicial<sup>106</sup> se encontraria presente, lançando a alma em diversas direções, de acordo com aquilo que a motiva e que ama.

#### **1.4 O amor (φιλία) como determinante do fim da ação da alma**

Ao longo da *República*, muitos e variados parecem ser os bens que motivam o homem, no desempenho de suas funções na *polis*. Consequentemente, diversas modalidades de amor (φιλία) serão postas em cena, de modo a determinar como cada cidadão se manifesta, amando realidades puramente sensíveis - como as posses, o dinheiro, as honras e o poder, por exemplo

---

<sup>105</sup> Cf. FRÈRE, 1981.

<sup>106</sup> Há outros exemplos no texto da *República* em que figura a noção de ὁρμή: *Rep.* V 451c, 452b, 466b; VI 487c, 506e, 510d, 511b; VII 532a; IX 572c, 581a, 582c; X 611e.

- ou amando aquilo que é mais real e digno de ser alcançado - como a posse do conhecimento verdadeiro e de tudo o que dele decorre no seu mais alto grau.

Os primeiros termos utilizados para explicitar essas performances de amor que se estabelece em determinados homens ocorrem desde o livro II, quando Sócrates sugere que alguns homens manifestam amor pelo aprendizado (φιλομαθής) enquanto outros amam o saber (φιλοσοφός) (*Rep.* II 376b9-10). Esta análise inicial lhe permitirá, bem mais adiante, distinguir que nem todos que manifestam amor pelo aprendizado serão, necessariamente, verdadeiros amantes da sabedoria<sup>107</sup>.

De modo semelhante, ao discutir as características que deverão ser observadas naqueles homens educados a serem os mais belos e bons guardiões da *polis*, Sócrates afirma que é necessário que se mostrem, além de impetuosos, rápidos e fortes por natureza, amantes da sabedoria (φιλόσοφοι), ou seja, que se motivem segundo os bens relacionados ao saber (*Rep.* II 376c4-6). Mas não apenas os homens, senão também àquelas mulheres que, para virem a se tornar guardiãs da cidade, devem manifestar amor à ginástica (φιλογυμναστική) e amor à sabedoria (φιλόσοφος), em oposição àquelas que desprezam o saber (μισόσοφοι) (*Rep.* V 456a1-5).

Em outros dois momentos subsequentes, Sócrates se utiliza do verbo amar (φιλεῖν) para descrever a índole daqueles homens conhecedores do belo e da justiça em si mesmos, diferenciando-os daqueles que amam somente o que parece ser belo. Sócrates assim se expressa:

Não diremos também que estes irão acolher (ἀσπάξεσθαι) e amar (φιλεῖν) as coisas que se referem ao conhecimento (γνώσις), enquanto outros, as coisas que se referem à opinião (δόξα)? Não te lembras que dizíamos destes últimos que eles irão amar (φιλεῖν) e admirar (θεᾶσθαι) as belas vozes, as belas cores e as outras coisas

---

<sup>107</sup> Analisaremos em detalhe esta diferença na Segunda Parte. Por ora, interessa-nos apenas situar a discussão platônico-socrática acerca das modulações de amor como fins de ações distintas nos homens.

parecidas, mas não admitem a existência do belo em si mesmo? (*Rep.* V 479e9-480a4)<sup>108</sup>.

Os perfeitos guardiões assentem acerca do conhecimento e se apegam a ele, manifestando amor (φιλία) à sabedoria, enquanto outros, ao contrário, assentirão mais a tudo o que se refira às opiniões como, por exemplo, as belas vozes e cores, e tudo o que possibilita denomina-los de amantes de espetáculos (φιλοθεάμονας) e, em geral, de amantes da opinião (φιλοδόξος), do vinho (φιλοίνος) e das honras (φιλότιμοι) (*Rep.* V 475a5-9; 480a6-8). Estes últimos, de modo mais peculiar, são descritos por Sócrates como aqueles homens que, não alcançando o governo da cidade como um todo, contentam-se (ἀγαπᾶσιν) em comandar uma parte dela, e que mesmo não sendo honrados pelos homens mais respeitáveis da cidade, estimam ao menos receberem as honras de quem quer que seja, “porque são desejosos (ἐπιθυμηταί) de todas as honras” (*Rep.* V 475a10-b2)<sup>109</sup>.

Esse contentamento, que se assemelha a um certo grau de satisfação menos valorosa, resulta de desejos (ἐπιθυμῖαι) que possuem por qualquer forma de honra, à maneira do tirano que apenas decide viver pela satisfação de todo e qualquer prazer, mesmo que estes provenham da boca de homens menos dignos ou de bajuladores<sup>110</sup>. Ora, um homem se torna amante das honras (φιλότιμοι) porque seu gênero impetuoso, que busca impulsivamente motivos para ser honrado, manifesta um desejo a fim de se satisfazer o máximo possível através delas, independente de quem quer que seja que lhes preste distinções e lhe honre. Não se trata, pois, de um homem que seja capaz de discernir as melhores e mais devidas honras, e principalmente de quem elas deveriam partir para serem acolhidas; trata-se, sobretudo, daquele que ama as honras em geral, independente de onde provenham, tal como exposto no

---

<sup>108</sup> οὐκοῦν καὶ ἀσπάζεσθαι τε καὶ φιλεῖν τούτους μὲν ταῦτα φήσομεν ἐφ’ οἷς γινώσῃς ἐστίν, ἐκείνους δὲ ἐφ’ οἷς δόξα; ἢ οὐ μνημονεύομεν ὅτι φωνάς τε καὶ χροάς καλὰς καὶ τὰ τοιαῦτ’ ἔφαμεν τούτους φιλεῖν τε καὶ θεᾶσθαι, αὐτὸ δὲ τὸ καλὸν οὐδ’ ἀνέχεσθαι ὥς τι ὄν;

<sup>109</sup> ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες.

<sup>110</sup> Cf. descrição da formação da alma tirânica na Segunda Parte.

passo *Rep.* V 475b4-10. Por conseguinte, o que este tipo de homem de fato ama e deseja são as honras, ou seja, ele manifesta um amor que tem apenas este objetivo: ser honrado. Logo, quando se diz que o θυμοειδής comanda a alma como um todo, significaria dizer que, como princípio motivacional, ele determinará as honras como conteúdos a serem buscados por todos os demais outros gêneros submetidos a ele. Ademais, por se tratar de um gênero que não possui, em si mesmo, a atividade de deliberação, e por submeter o gênero raciocinativo (λογιστικόν) sob seu comando, a alma governada pelo θυμοειδής será incapaz de distinguir quais honras são de fato devidas e procedentes de homens de boa reputação. Independente do λογιστικόν, ele é incapaz de delimitar seu objeto, pois nesse tipo de alma, a deliberação não surge como princípio motivacional suficiente para fazer com que ela escolha, dentre as honras recebidas, quais verdadeiramente são dignas de crédito.

Por outro lado, o amante da sabedoria (φιλόσοφος) também manifesta um tipo de amor (φιλία) porém voltado para fins muito específicos, a saber, aquilo que resulta do conhecimento verdadeiro. A alma governada pelo princípio raciocinativo colocará esses fins como prioritários, engendrando nela um desejo (ἐπιθυμία) de tudo o que se refira à verdade e não apenas de uma parte desta<sup>111</sup>.

Φιλία é, então, compreendida como resultado do desejo que se move em direção à totalidade do objeto amado, isto é, ao gênero desse objeto e não de modo específico a apenas uma determinada parte dele. Tanto o φιλότιμος quanto o φιλόσοφος amam, respectivamente, todas as formas de honras e todas as manifestações aparentadas com a verdade e, por conseguinte, engendram, cada qual conforme seus motivos, desejos que são movimentos em

---

<sup>111</sup> Essa leitura a *República*, acerca da definição de φιλία como o apetite pelo todo corrobora com nossa pesquisa desenvolvida durante o mestrado, no âmbito do diálogo *Banquete*. Neste, Platão desenvolve a relação entre ἐρως e ἐπιθυμία, mostrando a tensão do amor que pode tanto se aprisionar no apetite pelas coisas sensíveis - e, portanto, pelo amor de uma parte - quanto pode conduzir a alma até a descoberta da beleza inteligível - que corresponderia ao conhecimento do todo acerca do Belo em si. Aqui, na economia dialógica da *República*, a mesma relação aparece, porém na forma da relação entre φιλία e ἐπιθυμία.



direção a esses mesmos conteúdos pelos quais manifestam amor. O mesmo processo ocorre com os conceitos de “amantes dos espetáculos” (φιλοθεάμονες) e de “amantes do ouvir” (φιλήκοοι), distinguindo-se apenas quando Sócrates propõe a definição dos verdadeiros filósofos como aqueles que também são amantes de espetáculos, mas não de todo e qualquer um dentre seus gêneros, mas daqueles espetáculos referidos à verdade (φιλοθεάμονες τῆς ἀληθείας) (*Rep.* V 475d1-4; e4). Apenas sobre estes conteúdos, o verdadeiro filósofo provará amor, pois não são os espetáculos em si mesmos que ele ama, mas a verdade, e entre o filósofo e os espetáculos que ele ama, é fundamental a compreensão destas modulações do amor e sua relação com os meios e os fins. O verdadeiro filósofo não ama os espetáculos como fins, mas como meios, através dos quais se evidencia a verdade. Já os simples amantes de espetáculos manifestam amor por todo e qualquer espetáculo enquanto um fim em si mesmo. Por isso, por mais que Sócrates afirme que todo filósofo seja também um φιλοθεάμονες, ele sempre será um amante do saber enquanto fim e retirará deste seu prazer.

Aparentemente, o texto da *República* incorre em uma argumentação contraditória. Se o amor (φιλία) é tematizado, ainda que de modo preliminar e não como resultado de um desenvolvimento exaustivo sobre o tema, como resultado de um desejo do objeto em sua totalidade genérica que lhe define, então o verdadeiro filósofo, ao se manifestar como um amante de espetáculos verdadeiros não poderia ser corretamente denominado um φιλοθεάμονες, exceto sob a condicionante de que os espetáculos apenas são meios através dos quais sua alma manifesta φιλία. Contudo, a aproximação que Sócrates estabelece entre ambos, o φιλοθεάμονες e o φιλοσοφός, parece servir-lhe apenas para reforçar os motivos que os distinguem, enquanto objetos que ora apreciem como fins em si mesmos, ora como meios de se atingir um fim para além da posse deles próprios.

Todavia, o problema permanece sem resposta, no âmbito da *República*, pois Sócrates não confere maiores explicações acerca das possíveis causas destas nuances e modulações de amor. Ele apenas se limita a estabelecer, para cada um dos gêneros da alma e suas manifestações nos homens, distintas formas amorosas, atribuindo a uns o amor pelo conhecimento, a outros o amor pelas opiniões, e assim sucessivamente. Mas o que seria propriamente cada uma dessas modalidades de amor?

#### 1.4.1 Breve incursão a respeito de φιλία no diálogo *Lísis*

A fim de verificarmos de que modo o conceito de φιλία pode ser melhor compreendido enquanto manifestações dos gêneros anímicos e das ações humanas na *República*, faremos uma breve incursão sobre o tema tal como Platão o investiga no âmbito de outro diálogo: o *Lísis*, especialmente nas passagens finais, em que Sócrates relaciona o amor com as noções de desejo (ἐπιθυμία) e daquilo que convém (οἰκεῖος)<sup>112</sup> a cada homem que experimenta uma modulação determinada desse amor.

Em *Lis.* 221b9-10, Sócrates expõe essas relações do seguinte modo: “É possível que aquele que deseja (ἐπιθυμοῦντα) e ama apaixonadamente (ἐρῶντα) não ame (μὴ φιλεῖν) o objeto de seu desejo e de seu amor apaixonado (τούτου οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ)?”<sup>113</sup>. E a sequência do texto permite-nos responder, como o faz Sócrates, que aquele que ama deve forçosamente amar aquilo que é a causa do amar (τις αἰτία τοῦ φιλεῖν). Como se depreende do

---

<sup>112</sup> Analisaremos, ainda que *en passant*, a relação estabelecida por Platão, neste diálogo, entre o amante, o objeto amado e um terceiro elemento, fundamental para a compreensão da natureza do amor (φιλία): o conceito daquilo que convém (οἰκεῖος) a cada um, quando em uma experiência amorosa.

<sup>113</sup> οἷόν τε οὖν ἔστιν ἐπιθυμοῦντα καὶ ἐρῶντα τούτου οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ ἐρᾷ μὴ φιλεῖν; Acompanhamos a tradução do *Lísis* feita por Louis-André Dorion, em PLATON, 2011. Nela, o tradutor, no intuito de diferenciar os conceitos de amor, investigados no diálogo, propõe o correlato “amour passionné” para traduzir ἔρωσ e apenas “amour”, ou em algumas passagens, “amitié” como tradução para φιλία. Mantivemos a nuance proposta por Dorion, frisando que trata de afecções distintas no diálogo, porém inter-relacionadas, muito embora o tema central do *Lísis* seja o amor enquanto φιλία.

passo *Lis.* 221d3-4, em que se lê: “desejo (ἐπιθυμία) é a causa do amor (τῆς φιλίας αἰτία), e aquele que deseja (τὸ ἐπιθυμοῦν) é um amante (φίλον) do que deseja (οὗ ἐπιθυμεῖ), no momento em que deseja (ὅταν ἐπιθυμῇ)”<sup>114</sup>. Essas duas breves passagens são fundamentais para a compreensão dos conceitos de amor (φιλία) e de desejo (ἐπιθυμία), bem como o modo como Sócrates estabelece a relação entre eles. Do ponto de vista daquele que deseja, o texto sugere que, ao afirmar que ele deseja algo, estaríamos dizendo que ele ama o objeto ou conteúdo de seu desejo, revelando-se assim um amante (φίλον) do mesmo objeto. Por outro lado, do ponto de vista causal, é a partir do desejo que o amor vem a ser engendrado, no mesmo instante em que se deseja. Até aqui, portanto, Sócrates pressupõe que homem que deseja é também um homem que ama, não porque desejo e amor venham a ser conceitos sinônimos, mas porque ao provar do desejo por um determinado objeto, tal homem experimenta uma segunda afeição decorrente daquela, que é justamente o amor. Ele passa, pois, a desejar e amar o objeto de seu desejo.

Esta conceituação ainda não nos permite inferir a gênese do desejo, apenas a gênese do amor enquanto φιλία. Por isso, linhas adiante, o filósofo discute que, se o homem deseja aquilo que lhe falta (ἄν ἐνδεές), isto é, aquilo do qual se encontra privado (ἄν τι ἀφαιρῆται)<sup>115</sup>, então é possível inferirmos que todo desejo se manifesta a partir da experiência da falta, do vazio, à maneira como ocorre na discussão proposta no *Filebo* e na fisiologia do desejo expresso no livro IV da *República*. No entanto, a simples sensação de falta ou de vazio impõe

---

<sup>114</sup> ἡ ἐπιθυμία τῆς φιλίας αἰτία, καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν φίλον ἐστὶν τούτῳ οὗ ἐπιθυμεῖ καὶ τότε ὅταν ἐπιθυμῇ. Sobre esta passagem, preferimos a tradução de W. Joseph Cummins (1981, pp. 12-13) àquela de D. A. Hyland (1968, p. 38), devido à anotação que o primeiro faz acerca do contexto em que se insere a estrutura φίλον ἐστίν. Para Cummins, o contexto de *Lis.* 221d3-4 determina o passo seguinte, *Lis.* 221b7-8, suportando que se tome o termo φίλον não em seu sentido passivo, como propõe a tradução de Hyland, mas em seu sentido ativo, do seguinte modo: “Desejo é a causa do amor e o que deseja *tem amor amigável pelo* que deseja, no momento em que deseja”. Por vezes, os dois textos platônicos analisados não nos permitem afirmar, com toda a evidência, se o amor é causa ou resultado do desejo. No entanto, seja qual for a genealogia que tomemos, a relação entre ἔρωσ e ἐπιθυμία permanece preservada nos dois diálogos.

<sup>115</sup> Cf. *Lis.* 221d8-e5.

à alma um problema, conforme se depreende em *Lisis*: de que modo convém (τοῦ οικείου) à alma preencher este vazio? Faz-se necessário, pois, que a alma de quem deseja dirija-se aos objetos desejados e amados da forma como convém, o que antecipa, na discussão final do *Lisis*, a importância que será conferida à razão no âmbito da *República*. Hyland (1968, p. 38) destaca que, no *Lisis*, Platão sugere que o desejante “deve se tornar amigo do que deseja *no intuito de possuí-lo*”. Contudo, não basta a mera posse dos objetos desejados para saciar seu desejo e amor por ele; importa, fundamentalmente, considerar quais são os objetos mais convenientes à alma e de que modo ela deve se mover em direção a eles.

É a partir destas noções de objeto desejado e do modo que convém à alma tomar posse deles que podemos inferir as relações que Sócrates estabelece, na *República*, acerca das manifestações próprias de amor em cada gênero anímico. Se o gênero desiderativo manifesta-se como φιλοκερδής, o impetuoso como φιλόνηκον, enquanto que o raciocinativo seria φιλόσοφος, poderíamos considerar que cada um deles estabelece relações para com os objetos conforme aquilo que lhes convém de modo independente um do outro. Em outras palavras, convém ao ἐπιθυμητικόν satisfazer-se através daqueles objetos mais imediatos, possuindo-os como forma de preenchimento de um vazio; ao θυμοειδής, convém as honras e, por isso, ele as ama acima de qualquer outro motivo; e, finalmente, ao λογιστικόν, convém tudo que se aparenta ao conhecimento e à verdade.

A φιλία, portanto, no contexto dos dois diálogos, apresenta-se como uma relação entre o indivíduo que deseja e ama e o objeto conveniente a ser desejado e amado. Desta relação, surgiriam ἔρως, φιλία e ἐπιθυμία que, como propõe Hyland (1968, p. 38), são conceitos diferentes em Platão que, embora se refiram àquilo que a alma não possui no momento em que são engendrados, ao menos seus objetos lhes são definidores. E nisto eles se aproximariam. Ou seja, são afecções sempre direcionadas à superação da falta ou do vazio, a

partir da determinação de seu objeto. Porém, cabe à alma deliberar sobre o objeto que mais convém a ser amado, seja passional seja amigavelmente, e, inclusive, de ser desejado.

A conclusão da argumentação socrática no *Lisis* parece-nos fundamental a fim de estabelecer um termo médio entre o desejante e o objeto desejado e amado. Trata-se do que convém a determinadas almas e, por este motivo, variadas modulações de amor podem se manifestar, cada qual correspondente ao modo como a alma se relaciona com os objetos que lhe parecem convenientemente adequados a saciar seu desejo e amor. Sócrates assim se expressa:

Por conseguinte, ó jovens, disse eu, se alguém prova do desejo, ou um amor apaixonado (ἐρᾷ) por uma outra pessoa, ele não poderia desejá-la (οὐκ ποτε ἐπεθύμει), nem amar apaixonadamente (οὐδὲ ἤρα) e nem mesmo demonstrar amizade (οὐδὲ ἐφίλει) se não a encontrasse de alguma maneira aparentada ao amado (τῷ ἐρωμένῳ) tanto sob o aspecto da alma (ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν), ou de uma disposição da alma (ἢ κατὰ τὴν ψυχῆς ἦθος), ou de ocupações (ἢ τρόπους), ou do aspecto físico (ἢ εἶδος). (*Lis.* 221e12-222a3)<sup>116</sup>.

Em primeiro lugar, o trecho permite-nos diferenciar amor (φιλία) de desejo (ἐπιθυμία), não apenas em razão do uso que Platão faz dos dois termos, mas especialmente porque ele os relaciona, sem ao menos considera-los sinônimos. Cummins (1981) discorda da leitura de Hyland (1968) que situa φιλία e ἐπιθυμία como afecções opostas, haja vista que aquela seria fruto de uma elaboração racional enquanto que esta seria um mero desejo irracional. Cummins, por sua vez, afirma que, na *República*, termos derivados do amor (φιλία) também aparecem referidos ao gênero desiderativo da alma, o que bastaria para demonstrar o equívoco da leitura de Hyland. Por isso, ele alerta para o fato de que “deve-se ter muita atenção ao fazer generalizações sobre os termos ἔρως, ἐπιθυμία e φιλία na obra de Platão. Distinções terminológicas sugeridas em uma passagem de um diálogo podem ser violadas livremente em outra” (CUMMINS, 1981, p. 14). Concordamos com esta leitura de Cummins, em razão de

---

<sup>116</sup> καὶ εἰ ἄρα τις ἕτερος ἑτέρου ἐπιθυμεῖ, ἦν δ' ἐγώ, ὃ παῖδες, ἢ ἐρᾷ, οὐκ ἂν ποτε ἐπεθύμει οὐδὲ ἤρα οὐδὲ ἐφίλει, εἰ μὴ οἰκεῖός πῃ τῷ ἐρωμένῳ ἐτύγχανεν ὧν ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν ἢ κατὰ τὴν ψυχῆς ἦθος ἢ τρόπους ἢ εἶδος.

que não se trata de uma diferenciação estanque dos termos que se referem a amor e desejo no âmbito da *República*. Sócrates aponta para um dinamismo de ambos, sendo que tanto a *φιλία* quanto a *ἐπιθυμία* assumirão características conforme o modo com aquele que ama e que deseja assente com determinados objetos e se lança em direção a eles. Se forem objetos menos valorosos com relação ao que é verdadeiro, então estaremos diante de modulações de amor e de desejo voltados a outros motivos que não aqueles manifestos pelo gênero raciocinativo da alma, por exemplo. Logo, *φιλία* e *ἐπιθυμία* não podem ser determinadas como afecções racionais ou irracionais, a não ser se referidas a seus objetos que lhes determinam e que são, por sua vez, hierarquicamente valorados, de acordo com sua proximidade ou seu afastamento com aqueles motivos engendrados pelo *λογιστικόν*. Por isso, o amor será sempre amor *de*, da mesma maneira que o desejo sempre haverá de se referir a determinados objetos que, conforme infere-se do *Lisis*, são escolhidos como convenientes à alma de quem deseja.

Além disso, podemos depreender da passagem acima<sup>117</sup> que o amante (*ἐρώμενος*), ao se dirigir àquilo que ama, busca ali algo que lhe convém (*οἰκεῖος*), conformando as primeiras pressuposições socráticas com relação aos objetos que serão escolhidos pelo indivíduo que manifesta amor e desejo. Os objetos convenientemente determinados, por conseguinte, são apenas meios para se atingir um fim, que será escolhido tendo em vista algumas causas possíveis: ou porque convém à natureza da alma (*ἢ κατὰ τὴν ψυχὴν*) do amante; ou porque se adequam ao modo como a alma está disposta, isto é, segundo os hábitos adquiridos pela alma (*ἢ κατὰ τὴν ψυχῆς ἥθος*); ou ainda porque estão de acordo com as ocupações (*ἢ τρόπους*) assumidas pelo amante junto à *polis*. Em suma, “o que convém” será determinado ou pela própria natureza da alma - o que nos levaria a considerar a conformação de seus gêneros

---

<sup>117</sup> *Lis.* 221e12-222a3.

constitutivos, segundo a *República* - ou pelos hábitos adquiridos por ela através da educação e da convivência com os demais cidadãos - causa esta também muito presente ao longo da discussão de nosso diálogo, como veremos adiante<sup>118</sup>.

A *φιλία*, pois, tal como é definida no *Lisis*, manifesta-se através da relação amorosa entre duas partes que pressupõe, necessariamente, um terceiro elemento, a saber, a natureza do que convém (*φύσει οἰκεῖον*) a cada uma delas. Entre o amante e o amado, o que realmente se ama é aquilo que a alma de ambos determina como sendo necessariamente amor (*ἀναγκαῖον [...] φιλεῖν*)<sup>119</sup>, seja pelo aspecto da natureza da própria alma, seja por outros aspectos decorrentes de disposições ou manifestações do homem como um todo, através de seus hábitos e ocupações.

A discussão presente no *Lisis* auxilia-nos, enfim, na tarefa de compreendermos mais a fundo o que significam os termos compostos a partir de *φιλία*, no âmbito da *República*, por ocasião das definições feitas por Sócrates acerca do *λογιστικόν*, *θυμοειδές* e *ἐπιθυμητικόν*, e que passamos, de imediato, a investigar.

### **1.5 Os gêneros anímicos entendidos em sua relação com o impulso (*ὄρμη*) e com o amor (*φιλία*)**

Ao retornarmos à *República*, mais precisamente nos passos que se seguem a *Rep.* IX, 581a, observamos de que maneira Sócrates detalha cada gênero da alma tendo em vista os objetos ou motivos convenientes a cada um deles em particular.

Partindo da descrição do *ἐπιθυμητικόν*, o filósofo supõe manifestarem-se nele um prazer (*ἡδονή*) e uma forma de amor (*φιλία*) orientados ao ganho ou à posse (*τοῦ κέρδους*) de

---

<sup>118</sup> Mais particularmente na Segunda Parte deste trabalho.

<sup>119</sup> *Lis.* 222a5.

objetos, a fim de satisfazer suas necessidades. O ἐπιθυμητικόν é portanto associado aos conceitos de amor pelo dinheiro (φιλοχρήματος) e de amor pelo ganho (φιλοκερδής) (*Rep.* IX 581a3-7).

Por sua vez, sobre o θυμοειδές, Sócrates afirma ser um gênero que *sempre impulsiona* (ἀεὶ ὠρμησθαι) à glória e à honra, manifestando-se com amor para com esses mesmos objetos. Ele é, pois, φιλόνικος e φιλότιμος respectivamente (*Rep.* IX 581a9-b4).

Quanto ao λογιστικόν, por fim, Sócrates reconhece sua motivação relacionada ao ato de conhecer a verdade (πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν) e diz que ele se ocupa (μέλει) menos com as demais coisas, como o dinheiro (χρῆμα) e a opinião (δόξα) e, por este mesmo motivo, é descrito como sendo uma modulação de amor pelo aprendizado (φιλομαθής) e pelo saber (φιλόσοφος) (*Rep.* IX 581b6-11).

Ora, como vimos anteriormente, tanto o impulso, tendência ou *élan* (ὁρμή) da alma em sair de sua inércia e se dirigir a um objeto ou conteúdo capaz de lhe satisfazer, quanto o amor (φιλία) que a conduz ao desejo do gênero deste objeto ou conteúdo, não em sua parte, mas na sua totalidade, conforme aquilo que lhe convém, pressupõem movimentos *em direção a algo* que, como podemos inferir a partir da leitura do *Lisis*, revelam-se como convenientes a cada um dos gêneros anímicos, porquanto estejam no comando da alma como um todo. Devido ao princípio motivacional da alma denominado ἐπιθυμητικόν, ela pode vir a se manifestar satisfazendo-se através da posse de objetos que lhe pareçam convenientes. Haja vista a presença de um princípio impetuoso, o θυμοειδές, a alma pode se manifestar pelo que lhe é conveniente segundo este gênero, ou seja, em virtude da glória e da honra. Por sua vez, por causa de seu princípio raciocinativo, o λογιστικόν, a alma é capaz de se mover em razão de objetos mais convenientes à verdade e ao conhecimento. Logo, é pela presença desses três gêneros ou princípios motivacionais que a alma ora se encontra em conflito, tendo de assumir



um dos motivos como orientador de seu movimento desiderativo, ora se serve de todos os outros conforme os motivos que convêm ao gênero que a comanda.

As ocorrências de termos derivados de οἰκεῖος, no âmbito da *República*, corroboram com nossa leitura de que, ao mencionar características a partir de expressões compostas derivadas de φιλία, o texto platônico se enquadraria no mesmo registro semântico daquele presente no *Lisis*, estabelecendo o significado de amor através da discussão acerca do que convém diante da relação amorosa que se estabelece entre indivíduo e objeto, e mais fundamentalmente entre as relações dos próprios gêneros anímicos que constituem a alma daquele que prova desse amor. Quando a alma se deixa governar por um de seus princípios constitutivos, ela se servirá dos demais a fim de perseguir aqueles objetos que pareçam convenientes ao gênero que encontra em seu comando.

Um primeiro exemplo do uso de οἰκεῖος na *República* surge por ocasião da retomada da definição de justiça no livro IV. No âmbito da *polis* justa, seria sumamente necessário que os chefes, por serem os encarregados de julgar os processos, propusessem regulamentos a fim de impedir que cada uma das partes constitutivas da *polis* adquirisse bens ou viesse a perdê-los para além daqueles que lhe convém, que são próprios à sua índole e à sua ação (ἢ τοῦ οἰκεῖου τε καὶ ἑαυτοῦ ἕξις τε καὶ πρᾶξις) (*Rep.* IV 433e10)<sup>120</sup>. De modo semelhante à justiça, Sócrates sugere que, na alma, cada gênero que a constitui realize as coisas que lhe são convenientes (τὰ οἰκεῖα) pois, do contrário, resultaria em uma disfunção dos mesmos gêneros e a prática de atos destemperados e injustos (*Rep.* IV 443c9-444a2).

Também no livro IX, outras referências ao termo aparecem. Quando Sócrates, por exemplo, descreve como seria o *modus operandi* do homem tirano, inclusive em sua vida particular (ιδίᾳ), ele sugere que, no início, o tirano encontraria adutores prontos a lhe

---

<sup>120</sup> Trata-se de uma das definições de justiça.

obedecer em tudo, seja praticando de ações baixas (ὕποπεσόντες), seja tomando coragem para fazer tudo como lhes convém (πάντα σχήματα τολμῶντες ποιεῖν ὡς οἰκεῖοι) (*Rep.* IX 575e3-576a2). Ou seja, os que estão à volta do tirano assumirão o caráter de adutores e procederão como então lhes é conveniente, isto é, como é apropriado ao adutor, não se negando à prática de qualquer ação pouco ou nada nobre, com o único intuito de agradar a seu chefe. Nesse trecho, οἰκεῖος encontra-se implicitamente relacionado à ideia de um fim escolhido segundo a índole dos homens: por serem adutores de tiranos, agirão de modo conveniente a este caráter, ganhando a confiança destes e servindo-lhes em tudo, justamente porque isto lhes convém.

Um segundo aspecto discutido por Sócrates aparece quando sugere que, caso ouvissem aqueles homens que convivem com os tiranos e que são capazes de julgamento, que testemunham seus atos e o modo como o tirano se relaciona com o que lhe convém (τοὺς οἰκεῖους), talvez chegariam a conclusão de que a vida do tirano é a mais infeliz dentre as vidas dos demais homens políticos (*Rep.* IX 577a5-8). Deixando de lado, neste momento, o conteúdo de seu suposto julgamento sobre o tirano, o que nos interessa é perceber como o campo semântico utilizado pelo filósofo, acerca do termo οἰκεῖος, encontra-se intimamente relacionado à ideia de que, dependendo do modo como se encontra arranjada a alma de determinado homem, seja ele um adutor ou um tirano por exemplo, suas ações objetivarão fins específicos e, por conseguinte, agirão apenas de acordo com aquilo que lhes parece conveniente no momento. Οἰκεῖος, por conseguinte, diz respeito aos objetos ou conteúdos que determinarão as ações de determinados homens, de acordo com o julgamento que fazem do que convém ser abraçado, enquanto meios para se atingir o fim, e o que convém ser recusado, haja vista sua discrepância com relação aos objetivos pretendidos. À estas noções do termo, que denotam uma fluidez do que vem a ser conveniente com relação aos fins pretendidos por

cada tipo de homem, opõe-se o conceito de ἔργον que diz respeito não ao que é conveniente segundo os fins, mas ao que vem a ser apropriado conforme as determinadas funções que cada homem desempenha no âmbito da *polis*. O conveniente resulta de uma disposição do indivíduo para buscar aquilo que lhe pareça capaz de satisfazer suas intenções, mesmo que seja em detrimento das funções que deveria exercer no conjunto da cidade. Por isso, conciliar as intenções particulares com a função universalizante que deveriam executar torna-se tarefa indispensável, caso desejem alcançar uma *polis* justa. Contudo, se o que convém depende da alma de cada cidadão, e se os princípios que a constituem são, por natureza, distintamente motivados, então é condição sumamente necessária que a alma de cada um deles seja organizada de tal modo que seu princípio motivador venha a ser, de fato, o amor pelo conhecimento e pela verdade, condição imprescindível para que as ações exercidas por cada um dos cidadãos sejam orientadas conforme o que é bom e justo para a *polis*.

Como vimos anteriormente, a dinâmica da reflexão psíquica, proposta neste diálogo, encontra seu elo de ligação com a discussão política através da investigação sobre “a função própria” de cada uma das classes constitutivas da cidade, à maneira como se procederá com o exame das funções próprias de cada um dos gêneros que constituem a alma. Se estes não exercerem suas funções que lhe são determinadas pela natureza, poderão proceder como princípios que tendem, quando no governo da alma como um todo, a realizar apenas aquilo que lhes convém, sem qualquer referência ao todo. Agirão, neste sentido, como *partes*, e não como princípios motivacionais que engendram o que é mais naturalmente apropriado ao todo, isto é, à alma inteira e, por extensão, ao bem da cidade.

É no passo *Rep.* IX 586d-587a, que a discussão sobre o que convém a cada gênero da alma e o que vem a ser suas funções próprias é refletida proposta por Sócrates nestes termos:

- Mas então - prossegui - não ousaremos dizer que os desejos (ἐπιθυμίας) relativos ao amante do ganho (φιλοκερδής) e ao amante das vitórias (φιλόνομος), quando seguem a

ciência e a razão, e buscam com elas os prazeres que a deliberação lhes indica, alcançam os mais verdadeiros, porquanto é possível de alcançar a verdade, e os que lhes são convenientes, se for certo que o melhor para cada coisa é antes aquilo que lhe é mais conveniente?

- Mas de fato - disse -, o mais conveniente (οικειότατόν).
- Portanto, quando a alma inteira segue o filosófico (τῷ φιλοσόφῳ), e quando nela não se encontra em conflito, cada uma de suas partes (τῷ μέρει) se limita a praticar as coisas que lhes são próprias (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) e de ser justa e, ademais, colhe os prazeres que lhe são próprios (τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον), os melhores e, porquanto é possível, os mais verdadeiros (*Rep.* IX 586d4-587a2)<sup>121</sup>.

O trecho é rico à nossa presente discussão<sup>122</sup> e se assemelha perfeitamente àquela apresentada no *Lisis*<sup>123</sup>. Quando a alma encontra-se sob o comando do gênero raciocinativo, denominado como filosófico, os outros gêneros, que se referem tanto aos ganhos e posses, quanto às honras e vitórias, se colocarão à disposição dos motivos engendrados pelo primeiro. Esta aparente submissão do ἐπιθυμητικόν e do θυμοειδές, respectivamente, transforma-se em plena realização deles, pois ao seguirem o λογιστικόν, os desejos que se moveriam segundo seus motivos particulares passam, agora, a buscar, em consonância com a ciência e a razão (τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ) os prazeres que mais lhes convêm. Trata-se, pois, de uma similitude entre o que é mais conveniente a cada um deles e suas funções próprias, não resultando em uma supressão de seus interesses, mas na orientação correta a fim de procederem da melhor forma possível. A argumentação socrática concorre para a seguinte conclusão: quando dizemos que cada gênero anímico executa o melhor, conforme a natureza que o define, significa referendar

---

<sup>121</sup> τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ: θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδές καὶ τὸ φιλόνηκον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμηναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγήται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἶόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθεῖα ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἕκαστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον; ἀλλὰ μὴν, ἔφη, οἰκειότατόν γε.

τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἕκαστω τῷ μέρει ὑπάρχει εἰς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατόν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.

<sup>122</sup> No momento oportuno, discutiremos o mesmo trecho, dentre outro, a fim de analisarmos mais detalhadamente o que é nosso objeto primeiro de investigação, a saber, os desejos (ἐπιθυμίαι). Por ora, interessamos analisar a correspondência entre os gêneros da alma, aquilo que lhes convêm e, principalmente, apontarmos para o fato de que, no texto platônico, o problema do que é conveniente à alma somente pode ser abordado, de forma rigorosa e com correção, se referido ao aspecto de qual gênero a comanda por inteira. Aqui, Sócrates sugere a possibilidade de que cada um dos outros princípios motivacionais da alma somente atingirão os reais prazeres que lhes convêm se o gênero raciocinativo estiver no comando deles, devido à sua função própria de deliberar sobre os conteúdos mais adequados à realização da alma como um todo.

<sup>123</sup> Cf. *Lis.* 222c. Também J. Guinsburg (PLATÃO, 2012, p. 364, n. 46) nota esta semelhança entre os trechos.

a natureza própria do λογιστικόν como o gênero mais apropriado à gestão de todos os demais, realizando-os conforme o que mais lhes convém e não conforme o que lhes pareça ser conveniente. Por conseguinte, ao se absterem de seus próprios interesses e procederem de acordo com o regime do gênero raciocinativo, o ἐπιθυμητικόν e o θυμοειδές exercerão as funções que lhe são próprias por natureza, do melhor modo possível, alcançando, enfim, os prazeres mais verdadeiros e que mais lhes são convenientes.

Podemos, desse modo, inferir que a cada gênero da alma há impulsos e modulações de amor que o definem e, somente quando executam suas funções de modo apropriado e conveniente, atingirão o verdadeiro prazer que lhes são correspondentes. Se οἰκεῖος surge, por vezes no texto, em oposição a ἔργον, como afirmamos acima, neste último caso, quando o governo da alma se estabelece a partir do gênero a que cabe a função própria de comandá-la, então o que convém se harmoniza ao que é naturalmente a função de cada um dos demais gêneros.

Logo, o impulso (ὄρμη) <sup>124</sup> que define cada um dos gêneros anímicos tende a prazeres (ἡδοναί) que lhes pareçam apropriados, estabelecendo uma modulação de amor (φιλία) para com seus objetos ou conteúdos em conformidade com o que lhes convém (τοὺς οἰκεῖους). Se procederem, deste modo, em dissonância com o todo da alma, cada gênero poderá engendrar motivos também dissonantes, resultando numa índole do homem, por eles acometido, mais propensa à intemperança e à injustiça. Do contrário, ao se submeterem à gestão daquele princípio que motiva a alma à verdade, então cada um dos demais gêneros se orientará em

---

<sup>124</sup> J. Frère (1981, p. 219-220) escreve: “Désormais pour Platon le désir et l’affectivité se rattachent à ἐπιθυμία et à θυμός. Or ce désir et ce désirer, cet amour et cet aimer, ce zèle ardent et cet avoir zèle ardent à la fois se fondent et débouchent sur l’Élan (ὄρμη) (506 e). Il est un élan fondamental, lequel demande auparavant un détour par l’équivalent du Bien dans le domaine du sensible”. Frère inclusive salienta que é este *élan* que direciona a alma ao Bem e que, por conseguinte, se constitui como o apogeu do livro VI da *República* (cf. *Ib.*, p. 218).

direção aos mesmos objetos e conteúdos, resultando, assim, no desempenho apropriado de suas funções (ἔργον) e, por conseguinte, na aquisição adequada dos melhores prazeres.

Sob este ponto de vista, as qualificações de cada gênero, compostas a partir do radical de φιλία, podem ser compreendidas neste ínterim, como modulações de amor conforme os objetos e os conteúdos que lhes pareçam, ou que de fato o sejam, mais convenientes. Não podemos, entretanto, descartar a ambivalência proposta pelo texto, ao se referir aos gêneros como manifestações distintas de amor. O gênero desiderativo é um princípio motivacional mais afeito à satisfação das necessidades de modo imediato e, por isso, tende a se manifestar pela excitação (ἐπτόηται) diante de objetos que lhe pareçam apazíveis, revelando-se como amante do ganho (φιλοκερδής), pois isso lhe parece ser conveniente à obtenção de tais fins. No entanto, também pode ser orientado pelo gênero raciocinativo que, por seu turno, é princípio motivacional a tudo o que diz respeito à verdade, tendendo a conhecê-la, buscando os objetos e conteúdos que mais lhe sejam aparentados, resultando em sua manifestação de amor pelo saber (φιλόσοφος), por exemplo. O mesmo dinamismo segue o gênero impetuoso, cuja fluidez natural permite-lhe ora seguir os motivos do gênero raciocinativo, ora se deixar servir ao gênero desiderativo. No entanto, também ele se manifesta como princípio motivacional na alma, que tende a conteúdos específicos, como parecem ser a glória e a honra, a fim de adquirir o prazer que lhe convém, ocasionando-lhe, enfim, uma modulação de amor mais voltada aos mesmos conteúdos. Contudo, também o θυμοειδής, se submetido ao governo do λογιστικόν, motivará a alma de acordo com sua função específica, resguardando a reta opinião mesmo em meio à excitação provocada pelos afetos.

A Sócrates, conseqüentemente, cabe a tarefa de investigar a hierarquia existente entre os objetos ou conteúdos sobre os quais cada gênero da alma se manifesta como impulso e como modos de amor, buscando prazeres específicos através deles: uns mais propícios à

verdadeira satisfação da alma, outros, menos, por vezes mais relacionados às necessidades imediatas referidas ao seu estado atual, enquanto alma presente em um corpo. Todavia, a ação engendrada na alma dependerá da concordância entre seus gêneros a respeito dos motivos que lhes sejam suficientes no exato momento em que determinada resolução sobre a ação será tomada. O texto da *República*, nos trechos que se referem à natureza da alma e de seus gêneros isoladamente, não nos permite inferir, com rigor conceitual, que haja desejos - sejam eles derivados de termos como ἐπιθυμία, βούλησις, θέλο e outros - em cada gênero da alma de modo particularizado. Platão não traz referências que nos permita qualquer construção sintática ou semântica acerca de um desejo do gênero racionativo, uma ἐπιθυμία τὸν λογιστικόν por exemplo, ou mesmo de um desejo do gênero impetuoso. O que o texto nos permite considerar é a presença de desejos ao lado de outras manifestações afetivas que constituem o gênero desiderativo, mas que mesmo assim não nos permite concluir qualquer homologia entre este gênero da alma e os desejos constitutivos dele. Há, por assim dizer, um campo lexical que nos permite pensar os gêneros a partir de seus impulsos (ὄρμαι), que se configuram de acordo com o que convém a cada um deles, manifestando modalidades específicas de amor (φιλία). No entanto, até mesmo os termos que se referem a estas φιλίαι pressupõem, na alma como um todo, a escolha de certos motivos, de uma certa arquitetura dos gêneros, que concordarão entre si de modo justo ou injusto, conforme o gênero que lhe é dominante. Ao se manifestar como φιλοκέρδης, φιλονικόν ou φιλοσοφός, cada gênero, ao assumir o comando da alma, funcionará como um piloto que orienta a navegação segundo seus motivos e interesses, como observaremos na segunda metade deste trabalho.

Do contrário, se consideramos cada gênero anímico como desejos distintos, incorreríamos em um problema de não distinção das categorias através das quais Sócrates - e

Platão, precisamente - descreve cada um deles<sup>125</sup>. Ademais, se o próprio gênero desiderativo (ἐπιθυμητικόν) não pode ser tomado como sinônimo de desejo (ἐπιθυμία)<sup>126</sup>, pois ele se constitui não apenas por estes, mas pelas demais afecções do composto corpo-alma, então designá-lo como um modo de desejo nos forçaria a considerar todas as outras paixões, tais como o prazer, a dor e o medo, por exemplo, como casos genéricos de desejo, o que não nos parece condizente com o texto. Afinal, a dor ou o medo não são necessariamente desejos, mas afecções engendradas pela experiência de um vazio ou pela apreensão de que algo venha a lhe acontecer, respectivamente. Ambos podem engendrar desejos, a fim de reagirem a essas experiências e restabelecer o prazer e tranquilidade da alma. Ora, a capacidade de engendrar desejo não significa considerar todas as afecções como desejos, o que nos coloca no horizonte da investigação acerca do estatuto próprio destes, distinguindo-os das demais παθήματα da alma.

Contudo, à primeira vista, muitos comentadores oscilam entre a compreensão dos gêneros da alma como possuidores de desejos próprios e a suposição de que são mais propriamente princípios ou tendências motivacionais que resultam em desejos manifestos de modo distinto. Dentre eles, destacamos o clássico trabalho de C. H. Kahn (1987), para quem as diferenças entre os desejos (ὄρεξις) na obra de Aristóteles, que teria proposto desde uma forma de desejo racional, a βούλησις, até a exposição de um desejo irracional e apetitivo, a

---

<sup>125</sup> Pensamos aqui nas categorias de impulso, tendência ou *élan* (ὄρμη) e de amor (φιλία), como descritivos dos gêneros da alma.

<sup>126</sup> Hendrik Lorenz (2006) destaca que o próprio gênero desiderativo, denominado por ele como “the appetitive part”, é subdividido: “If so, the problem is not just that Plato will have to accept more than three parts of the soul, or indeed indeterminately many ones, it will also turn out that at least one of the three parts that he introduces, the appetitive part, is not actually a basic part at all, but itself a composite item, perhaps one with indeterminately many parts” (LORENZ, 2006, p. 15). Além desta subdivisão do ἐπιθυμητικόν, havemos de considerar também sua distinção com relação aos apetites e desejos, pois ele não apenas é composto por esta única afecção, mas por todas as demais a que o homem está submetido. A respeito da distinção entre o gênero desiderativo (ἐπιθυμητικόν) e os desejos (ἐπιθυμιαί), conferir artigo de W. J. Cummins (1981), em que analisa os equívocos da leitura de D. A. Hyland (1968).



ἐπιθυμία, perpassando uma modulação de desejo intermediário, o θύμος, não estaria presente na obra de Platão, pois, segundo Kahn,

a tripartição da *República* não é a divisão da faculdade do desejo, mas divisão da alma ela mesma. Por outro ponto de vista, a tripartição da alma pode ser descrita como uma partição do desejo. Mas a razão aparece não como princípio distinto, mas como *uma particular forma de desejo*. (KAHN, 1987, p. 80).

Esta tese de Kahn também está presente na obra de T. H. Irwin<sup>127</sup>, e ambos defenderiam o estatuto de cada gênero da alma como desejos específicos, inclusive e especialmente no tocante ao gênero raciocinativo. O ponto de partida da argumentação de Kahn é, sem dúvida, o questionamento socrático presente em *Rep.* IX, 580d7, que interroga sobre a existência de três prazeres, desejos e governos na alma, cada um próprio de um dos gêneros anímicos. Ademais, defende Kahn, pensar a distinção entre razão e seus desejos não poderia ser válida se se considera, no caso da alma, uma distinção entre a coisa - no caso, a razão - e suas propriedades - os desejos -, “mas somente entre dois aspectos essenciais de um *único* princípio psíquico” (KAHN, 1987, p. 81). Ela é a capacidade de calcular, mas é também amor ao aprendizado, o que faz com que o comentador sugira que o aprender é, ao mesmo tempo, um *desejar* aprender. Portanto, seria apenas uma distinção verbal e conceitual entre a capacidade teórica de conhecer a verdade e a capacidade prática de deliberar, distinção esta que, conclui Kahn, não seria real em Platão<sup>128</sup>. O desejo de comandar a alma, por exemplo, não seria uma propriedade do λογιστικόν, mas sua expressão própria ou, como afirma, “a explicitação de seu desejo pelo que é benéfico” (*Ib.*, p. 89).

Ora, a leitura de Kahn, aparentemente contraditória a que nos propusemos, possui suas nuances que nos permitem concilia-las ao menos no aspecto em que os desejos de cada

---

<sup>127</sup> O clássico e extenso trabalho de T. Irwin (2000, p. 361-362) argumenta que, em cada um dos gêneros da alma, haverá desejos distintos. Serão eles: os desejos apetitivos, próprios do ἐπιθυμητικόν; os desejos valorativos, presentes no θυμοειδές, e o desejos otimizadores ou racionais, próprios do λογιστικόν. Por este motivo, Irwin entende os gêneros ou partes da alma como desejos que se opõem a outros desejos, rechaçando-os mutuamente.

<sup>128</sup> Cf. KAHN, 1987, p. 81-82.

gênero, assim como ele afirma acontecer com os desejos constitutivos do λογιστικόν, são compreendidos como expressões ou manifestações próprias de cada um deles. Corroboramos com a interpretação de que o gênero raciocinativo da alma não é pura atividade calculativa, deliberativa, como uma razão inerte, desprovida de motivações<sup>129</sup>. No entanto, pensamos que Kahn se apressa ao afirmar que “todas as três partes da alma tem um aspecto cognitivo” e que “todas as três são formas de desejo” (*Ib.*, p. 91). Antes, parecem se tratar de três modulações de impulsos e de amor capazes, por sua vez, de engendrarem desejos segundo seus próprios motivos, quando no comando da alma como um todo. Como veremos à frente, os desejos que se expressam a partir da alma o fazem de acordo com uma certa conformação de seus gêneros e, principalmente, em concordância com os motivos do gênero que estiver em seu comando. Assim serão descritos cada tipo de homem e suas ações consecutivas, ao longo dos livros VIII e IX. Impulsos e conveniências, conforme os objetos que lhe pareçam dignos de serem amados, explicam suficientemente a natureza de cada gênero, mas não explicam a natureza, por exemplo, dos desejos manifestos na alma timocrática, oligárquica, democrática, tirânica ou filosófica. Estes somente poderão ser suficientemente compreendidos se referidos à economia da alma de cada um desses tipos humanos, aos motivos escolhidos por eles, segundo o gênero que preside sua alma.

M. Dixsaut (2003), por sua vez, também se posiciona com relação aos gêneros da alma e os desejos. Após assinalar a distinção entre o desejo de tal coisa ou de tal ser, isto é, um desejo determinado, do que ela denomina “o movimento natural próprio a cada espécie de desejo, que torna tal espécie de objeto desejável” (DIXSAUT, 2003, p. 193), a autora define a ἐπιθυμία como “o élan do sujeito de um estado de falta em direção ao estado contrário de

---

<sup>129</sup> Sobre a razão inerte, incapaz de gerar qualquer impulso, ver o *Tratado* de David Hume, 415. Também Lorenz (2006, p. 33, n. 32) anota esta antítese entre o λογιστικόν platônico e a razão desprovida de volição no tratado de Hume. Ver, também, B. Bossi (2008), cuja interpretação de uma sabedoria não inerte apresentamos na Segunda Parte deste trabalho.

satisfação”, enquanto que “o objeto não se constituiria senão como o instrumento desta passagem” (*Ib.*, p. 193). Este raciocínio a conduz a seguinte conclusão: “A causa do desejo não está nem num estado do corpo, nem numa qualidade do objeto; é a alma que é a única fonte de impulsão” (*Ib.*, p. 193). E, por este motivo, a autora vê, então, uma mudança na concepção dos gêneros da alma a partir de *Rep.* IX 580d-e, quando Sócrates não mais mencionaria o gênero desiderativo pelo termo ἐπιθυμητικόν, haja vista que tal designação poderia ser aplicada a todos os outros gêneros, segundo Dixsaut, mas o filósofo passaria a batizá-lo como “amigo do dinheiro”, como ela mesma traduz<sup>130</sup>. Em suma, ela afirma literalmente haver, em cada gênero, “uma espécie de desejo (*epithymia*)” (*Ib.*, p. 194. Grifo da autora)<sup>131</sup> e que, por este motivo, o ἐπιθυμητικόν não seria o único a conter todas as ἐπιθυμίαι.

A sutileza da leitura de Dixsaut apresenta, a nosso ver, algumas incongruências. Ao definir o desejo (ἐπιθυμία) como um *élan* da alma que deseja alcançar a repleção diante de uma falta ou de um vazio experimentado através do corpo, a autora parece simplesmente desconsiderar a diferença conceitual entre os termos ἐπιθυμία e ὁρμή. Como observamos acima, este possui um trato bastante amplo ao longo da *República*, desde sua acepção física até sua noção de um impulso que retira a alma e a coloca em movimento em direção a algo. Ademais, se o texto platônico omite o termo ἐπιθυμία na descrição dos gêneros da alma no livro IV, conforme abordamos anteriormente, e retorna de modo mais insistente na descrição das manifestações desiderativas em cada tipo humano, no âmbito dos livros VIII e IX, parece-

---

<sup>130</sup> Cf. DIXSAUT, 2003, p. 194.

<sup>131</sup> Na recente obra publicada por Lucia Prauscello (2014), intitulada *Performing Citizenship in Plato's Laws*, embora se proponha a discutir o tema de maneira mais enfática nas *Leis*, trazendo inclusive incursões muito adequadas na *República*, concorda com a noção de que cada gênero da alma teria seus próprios desejos, justificando sua leitura com o que é dito em *Rep.* IX, 580d6-7 e também com a seguinte argumentação: “The striving of each part of soul after its natural object of desire and the predominant desire of resulting individual, be it that of the producer, auxiliary or philosopher-to-be, is couched in these passages in the language of *philia* (*philo*-compunds) are ‘generic’ desire (*epithymia*). Even while describing the psychological make-up of the future philosopher-king in Book 9, Plato’s Socrates is not adopting the language of erotic passion but only the ‘weaker’ definition of the ruler of the ideal city as ‘lover of wisdom and learning’ (φιλόσοφος καὶ φιλομαθής)” (PRAUSCELLO, 2014, p. 25).

nos mais coerente considerar que a leitura de Dixsaut torna-se viável quando fazemos a distinção entre a fisiologia dos impulsos anímicos, apresentada na exposição da tripartição da alma, daquelas manifestações dos desejos elaborados e definidos a partir de inúmeros fatores que influenciam a alma desses homens, discutidas nos últimos livros que compõem o diálogo. O impulso que determina cada gênero, portanto, é inicial, à maneira de uma tendência preliminar em direção a determinados motivos, enquanto que o desejo manifesto pela alma de homens tiranos ou filósofos por exemplo, recebem uma complexidade formativa ainda muito maior. *Ser impulsionado a e desejar* são movimentos que traduzem intensidades e elaborações distintas ao longo do diálogo. Naturalmente, cada gênero é descrito como impulsos, tendências, que podem ou não se realizar, movendo ou não a alma de acordo com determinados motivos. As ações efetivas que serão realizadas pelos homens são depreendidas de desejos, por sua vez, mais elaborados e complexos, que se manifestam a partir de aspectos tais como: a concordância ou discordância dos gêneros anímicos; o gênero que comanda a alma, com seus motivos e impulsos; além das influências adquiridas a partir da educação recebida desde a infância, bem como as possíveis intervenções do meio em que vivem e se constituem<sup>132</sup>.

No entanto, concordamos com a leitura de Dixsaut quando propõe que os desejos não se manifestam pelos objetos, mas através deles, pois são sempre movimento incessante, pura insatisfação, que nunca cessa de mover corpo e alma em direção àquilo que aparece como desejável e aprazível. Por isso, a alma sempre manifestará desejos; mesmo quando em posse de determinados objetos, ela manifestará novos desejos em busca de novos objetos.

---

<sup>132</sup> Discutiremos cada aspecto que influencia a manifestação dos desejos dos variados tipos humanos na Segunda Parte.

Assim sendo, sustentamos que os gêneros da alma não possuem ἐπιθυμίαι distintas, mas são princípios motivacionais mais amplos, “tendências psicológicas”, como os denomina Lorenz (2006, p.19), “três caminhos através dos quais os humanos são impelidos a agir ou impelidos a se engajarem no desenvolvimento de algo - experimentando corporalmente desejos, sendo impetuoso, ativamente aprendendo ou desenvolvendo alguma coisa” (LORENZ, 2006, p. 19). Embora também Lorenz (*Ib.*, p. 33) assuma a posição de que o gênero raciocinativo possa engendrar desejos sem a dependência com os demais outros gêneros, ele salienta que a razão pode ser escrava de desejos não-rationais, quando a alma se mostrar governada por um dos dois outros gêneros em questão<sup>133</sup>.

## **Conclusão**

Propusemo-nos, neste capítulo, analisar o estatuto da alma no que se refere aos seus gêneros constitutivos, a fim de diferencia-los dos possíveis desejos que serão engendrados a partir deles. Os gêneros são, antes de tudo, princípios de ação<sup>134</sup> e, por conseguinte, princípios motivacionais, descritos como impulsos, tendências ou *élan* que retiram a alma de sua inércia e a colocam em movimento de acordo com conteúdos que lhe pareçam serem propícios a engendrar prazeres determinados.

Por outro lado, essas tendências motivacionais que definem cada um dos gêneros devem ser lidas como movimentos que pressupõem conteúdos convenientes a cada um deles,

---

<sup>133</sup> Também H. Lorenz (2006) aponta para esta mesma leitura do texto platônico, quando conclui que é a alma inteira que é portadora das condições motivacionais, independente do gênero que a governe e dos três distintos caminhos através dos quais os homens possam ser impelidos a agir.

<sup>134</sup> Nossa leitura vem ao encontro daquela proposta por M. D. Reis (2009) que considera os gêneros anímicos como princípios que engendram ações, não de modo isolado, mas em uma certa conformação destes, proporcionando uma ação determinada que será realizada pela alma em sua totalidade.

manifestando assim modulações de amor através dos quais Platão reorganizará sua investigação no âmbito dos livros VIII e IX.

Toda ação resultante, enfim, de uma certa conformação desses princípios motivacionais, o que pressupõe um conflito psíquico que antecede a ação efetiva. Contudo, ao agir, o homem deixa transparecer, em suas escolhas e hábitos, a maneira como sua alma encontra-se organizada e, principalmente, qual gênero está sob seu comando e quais motivos ela determinou como convenientes a serem buscados, através dos desejos manifestos. O conflito, pois, ocorre como fator antecedente à ação, mas a motivação que lhe impele a agir efetivamente surge já como resultado desse conflito. De um lado, portanto, haveria a descrição do gênero desiderativo da alma (ἐπιθυμητικόν), que se revela como um impulso que excita a alma a se satisfazer de modo imediato, à guisa da imagem violenta dos animais que se dirigem às suas necessidades, sem a deliberação precisa dos melhores meios e mais valorosos fins que poderiam lhes ser mais propícios. O ἐπιθυμητικόν é, sim, desprovido de racionalidade (ἀλόγιστον), como vimos, e por isso faz-se necessário que se submeta à razão, a fim de que, no homem, esses animais se tornem domesticados, orientando-os aos mesmos motivos que definem o λογιστικόν. De outro, haveríamos de pensar o estatuto dos desejos engendrados na alma, pois eles surgem como manifestações mais complexas do que o mero impulso (ὄρμη) natural definido em cada um dos gêneros anímicos. Eles não recebem necessariamente os mesmos adjetivos que qualificam o ἐπιθυμητικόν. Como veremos em seguida, os desejos possuem uma fisiologia na alma para além das restrições impostas por cada uma dessas tendências motivacionais que comumente denominamos gêneros da alma.

Consideramos, enfim, que uma instância é o gênero desiderativo enquanto tendência motivacional da alma, que carrega em si inúmeras afecções, inclusive determinados desejos mais imediatos. Por isso, sua característica multigenérica e polimórfica. Outra instância

seriam os desejos que, na *República*, deverão ser pensados como expressão da alma como um todo, a partir da concordância ou discordância dos princípios motivacionais que a constituem. Em síntese, a alma não é necessariamente desejo - o que discordaria da leitura de alguns comentadores, pressupondo desejos específicos de cada um dos gêneros -; ela expressa desejos, a partir de sua fisiologia e de seus dinamismo arquitetônico que ora adequa seus gêneros constitutivos de um modo, ora de outro, como passamos a analisar no capítulo que se segue.

## SEGUNDO CAPÍTULO: A NATUREZA DOS DESEJOS NA ALMA

Neste capítulo, objetivamos evidenciar de que modo os desejos (ἐπιθυμίας e seu correlatos) podem ser compreendidos tendo em vista o âmbito da alma e, principalmente, como eles se manifestam fisiologicamente no dinamismo da alma que engendra uma determinada ação. Se, como argumentamos até este momento, os gêneros da alma são mais suficientemente explicados como impulsos que tendem a fins específicos, condizentes a prazeres e modulações de amor que surjam, a cada um, como conteúdos que lhes convêm, como é possível agora concebermos os desejos dentro deste dinamismo psíquico?

Em primeiro lugar, 2.1/ nossa investigação versará acerca de um breve percurso sobre o vocabulário dos desejos que nos possibilite compreender o campo semântico e lexical de que Platão se serve para pensar o dinamismo deles na alma. Em seguida, 2.2/ analisaremos a fisiologia dos desejos a partir do exemplo de duas ações aparentemente muito simples, a sede e a fome, para, a posteriori, 2.3/ investigarmos os desejos através de seus principais aspectos, a saber: os objetos aos quais se referem e seus conteúdos. Por fim, discutiremos as prováveis relações entre os desejos no dinamismo da alma e os hábitos engendrados através das possíveis conformações de seus gêneros constitutivos.

### **2.1 Uma consideração preliminar acerca do vocabulário de desejo na *República***

Ao tratarmos dos desejos no âmbito da *República*, um campo lexical se abre diante de nossos olhos, exigindo-nos a tarefa de minimamente considera-lo, haja vista que os próprios termos utilizados por Platão possuem uma fluidez conceitual que dificulta a seu leitor uma distinção precisa entre eles.



C. H. Kahn (1997), como mencionamos *en passant* no capítulo anterior, compara os termos utilizados por Platão com a maneira como Aristóteles, em sua obra, principalmente na *Ética Nicomaquéia*, concebe cada um deles. Na discussão aristotélica, um termo genérico é empregado para designar qualquer movimento desiderativo, a saber, o termo ὄρεξις, como uma espécie geral de ação de desejar, do qual se depreenderia as demais nuances de desejos: a βούλησις, como um desejo racional que visa ao bem e ao juízo do que é bom, comumente traduzida por “vontade”; o θυμός, como sendo a esfera dos sentimentos auto-assertivos conectados à cólera, ao orgulho, etc., frequentemente traduzido por desejo impetuoso ou, de maneira mais simples, o ímpeto; e, finalmente, a ἐπιθυμία que, em Aristóteles como sugere Kahn, tem o estrito sentido de um desejo que visa ao prazer, comumente traduzido por apetite.

Por outro lado, Kahn observa que, em Platão, não há termo genérico para desejo senão o termo ἐπιθυμία. A palavra ὄρεξις nunca ocorreria nos escritos platônicos. Logo, dois termos ordinários seriam utilizados pelo filósofo para conceituar o que comumente denominamos pelos verbos *ter vontade de*, ou simplesmente *querer*, e *desejar*, βούλεσθαι e ἐπιθυμεῖν. Ambos possuiriam nuances semânticas distintas, refletindo, respectivamente, conexões etimológicas com βουλή, à semelhança de um conselho ou deliberação racional, e com θύμος, sugerindo aproximações com a *cólera*, a *paixão* e o *impulso emocional*.

A leitura de Kahn parece-nos adequada quando sugere que o termo ἐπιθυμία seja utilizado por Platão em sua acepção mais genérica<sup>135</sup>. Entretanto, a tamanha variedade ou

---

<sup>135</sup> Ver também Frère (1981, p. 129-136), em que sugere pensar as ἐπιθυμίας a partir da noção de uma “unicité des désirs” (*Ib.*, p. 133) como manifestações de um *élan* fogoso de um desejar fundado, ora face à impetuosidade da intemperança, ora à credulidade, às vias da necessidade ou associadas às alegrias e sofrimentos mais fortes (*Ib.*, p. 135). Em qualquer dos casos, Frère prefere traduzir este termo por “desejos ardentes” a simplesmente denominá-los por “desejos”. No recente trabalho de L. Prauscello (2014, p. 16, n. 29), a comentadora nota que, por vezes, Platão frequentemente utiliza os termos βούλησθαι ἐπιθυμεῖν como intercambiáveis, exceto no *Cármides*, 167e14-15, em que Sócrates distingue os objetos do primeiro como relacionados ao bem, enquanto que os do segundo versariam sobre os prazeres. No entanto, ela também afirma que “the language of volition (*thelein*, *boulesthai*) may at times be used by Plato as synonymous with the language of desire in general (*epithymia*)” (*Ib.*, p. 16).

polissemia<sup>136</sup> com que o filósofo lança mão para refletir acerca das diversas ἐπιθυμῖαι não nos permite conceber, como o faz Kahn, uma divisão estrita entre os correlatos do termo desejo na obra platônica. Por vezes, Platão utilizará o termo ἐπιθυμία para descrever o desejo da alma, organizada filosoficamente, com relação à verdade e ao conhecimento, como veremos adiante, do mesmo modo como ele se utiliza do termo para discutir o desejo mais fundamental da alma, no âmbito do *Banquete*, denominando-o como um desejo do bem (ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία)<sup>137</sup>. Esta mesma ἐπιθυμία pelo que é bom será motivo de nossa discussão, no momento em que analisarmos a fisiologia dos desejos na alma. Portanto, nada parece excluir da ἐπιθυμία sua possível relação com o que pode ser nobre e valoroso no homem, especialmente na economia de nosso diálogo, contrariando a divisão feita por Kahn.

Ademais, nada nos autoriza, ao longo do texto da *República*, assimilar as ἐπιθυμῖαι como sinônimas ao gênero desiderativo da alma (ἐπιθυμητικόν). Face ao polimorfismo deste gênero, revela-se a polissemia dos desejos que não necessariamente serão manifestos a partir dos mesmos motivos que engendram o ἐπιθυμητικόν, nem sequer com a irracionalidade determinante deste gênero. Lorenz (2006, p. 46) também acentua esta diferença, propondo que Sócrates utiliza o termo derivado de ἐπιθυμία para nomear gênero desiderativo da alma “simplesmente por causa da força e intensidade de seus desejos relativos à comida, à bebida e ao sexo”. Mas, segundo ele, “quando lemos *epitumiai* nos escritos de Platão, e nos conflitos entre elas, nós não somos automaticamente autorizados a assumir estes desejos em questão,

---

<sup>136</sup> Silvia Campese denomina esta estrutura instável do desejo como polimórfica, haja vista que a indeterminação do desejo se deve à natureza material de seus objetos diversos: “O polimorfismo da *epithymia* explicita-se na estrutura lógica de ser desejo de um objeto”. (in PLATONE, 1998, 246-247. Grifo da autora). Na leitura de S. Campese, assim como há inúmeros objetos, do mesmo modo haverá inúmeras formas de manifestação dos desejos, pois muitos são os objetos passíveis de serem desejados.

<sup>137</sup> Cf. *Banq.* 205d2. Várias são as referências ao termo ἐπιθυμία ao longo do *Banquete* para descrever desejos relacionados com o que é bom e verdadeiro, como propusemos em nosso trabalho de Dissertação de Mestrado. Dentre eles, temos: o “desejo do todo” (τοῦ ὅλου οὖν τῆ ἐπιθυμία) (*Banq.* 192); ou através da discussão de ἔρως como sendo amor, que, por sua vez pressupõe ἐπιθυμία, como se depreende ao longo do texto, pela imortalidade (τῆς ἀθανασίας τὸν ἔρωτα εἶναι) (*Banq.* 207a).

todos ou nenhum deles, como pertencentes à parte mais baixa da alma” (LORENZ, 2006, p. 46. Grifo do autor). Por esse motivo, o comentador prefere não traduzir ἐπιθυμία por apetite, pois entende este como “intenso desejo por prazer” referente à repleções primárias - comida, bebida e sexo -, pois especialmente no livro IX, Platão introduziria a ideia de desejos do ímpeto e da razão, o que não se adequaria à linguagem de um apetite referido apenas aos prazeres mencionados<sup>138</sup>.

Embora mais à frente buscaremos demonstrar que, diferente do que propõe Lorenz acerca da existência de desejos relativos a cada parte da alma, seria mais coerente afirmarmos que os desejos se manifestam ora de um modo, ora de outro, a partir da alma como um todo - entendendo aqui, inclusive e principalmente, qual dos gêneros ou princípios motivacionais encontra-se em seu comando -, sua leitura sobre a diferença entre o ἐπιθυμητικόν e as diversas ἐπιθυμίαι mostra-se muito apropriada. Afinal, não é pela necessária diferenciação de termos, como sugere Kahn à guisa das distinções aristotélicas, que Platão construirá sua discussão acerca dos desejos voltados ou à satisfação imediata, ou às satisfações mais nobres e mediadas pela razão.

Por este motivo, a vasta polissemia dos desejos no âmbito da *República* exige de seu leitor muito mais que apenas uma distinção entre βούλησις, θέλω e ἐπιθυμία, pois até mesmo este último termo é recoberto de múltiplas performances, não podendo sequer ser definido como um apetite ou um desejo que prescindia necessariamente da razão, como veremos.

No entanto, a fim de mantermos as nuances destes termos no exato momento em que surgem ao longo do diálogo, propomos traduzi-los de modo diferenciado, não tendo por base distinções necessariamente relacionadas à razão ou à privação desta, mas procurando

---

<sup>138</sup> Cf. LORENZ, 2006, p. 45.

preservar as nuances do texto e respeitando as concepções de um e de outro, conforme sugere o próprio texto da *República*.

À maneira de como procedemos no Primeiro Capítulo, quando analisamos, ainda que de modo breve, o passo *Rep. I*, 345d e seguintes, em que Sócrates problematiza a diferença entre o *querer* (ἐθέλειν) de justos e injustos, face a um conteúdo específico, isto é, ao poder (ἀρχή), em alguns momentos do texto, nosso filósofo parece preferir outros correlatos à simples generalização derivada do verbo desejar (ἐπιθυμεῖν). Se compreendermos que o primeiro verbo diz respeito a uma motivação mais elaborada que o segundo, e que quando alguém se expressa afirmando *querer* algo significaria que se encontra com maior consciência de sua necessidade, ou seja, que se trataria de uma ação cujo componente racional se faz, de algum modo, presente, talvez pudéssemos entender, por outro lado, que toda vez em que o texto mencione ἐπιθυμεῖν, até mesmo em atos mais elaborados e manifestos pelo governo da alma a partir de seu gênero raciocinativo, Platão estaria propondo uma modulação espontânea da alma em direção a algo que lhe motiva a perseguir. É o que ocorrer no início do diálogo, quando Céfalo expressa a Sócrates que, com o avanço da velhice, cresce-lhe o desejo pela conversação (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι) (*Rep. I* 328d3-5)<sup>139</sup>. Em outras palavras, por mais que o ancião esteja consciente das ἐπιθυμίαι que aumentam de intensidade em sua alma, com o avanço do tempo, reduzindo-se as necessidades de satisfação e de prazer relativos ao corpo, o texto parece propor que a formulação de Céfalo revela-se como algo espontâneo em sua alma, como se lhe acometesse um novo desejo num sobressalto, e somente a partir disso pudesse converter tal afecção em discurso. Ele se percebe, num dado momento da vida, mais desejoso pelas conversas do que pelas satisfações que poderia usufruir a partir da alimentação

---

<sup>139</sup> Retornaremos a esta exposição de Céfalo ainda neste capítulo, por ocasião da análise dos conteúdos a que podem estar referidos diferentes desejos e prazeres.

ou do sexo por exemplo. Por outro lado, quando o texto discute o *querer* de justos e injustos, a razão não surge como se fosse pega de surpresa, mas se trataria de um discurso no qual o homem, independente de sua justiça ou injustiça, manifestasse sua intencionalidade como agente, aprovando ou não aprovando assumir o comando da *polis*.

No passo que nos serviu para introduzir a discussão acerca das distintas motivações da alma, é provável que Platão esteja ciente da diferenciação entre os principais termos que recobrem as noções de desejo, no momento em que Sócrates interroga a Adimanto do seguinte modo:

[...] não dirás sempre que a alma de quem deseja (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν) consente (ἐφίεσθαι) de algum modo com o que afirmará (φήσεις) ser aquilo de que deseja (ἐκείνου οὗ ἂν ἐπιθυμῇ), ou atrai para si (προσάγεσθαι) o que tem vontade (ὃ ἂν βούληται) de ser produzido (γενέσθαι), ou ainda, na medida em que quer (ἐθέλει) que algo lhe seja fornecido (πορισθῆναι), aprova-o (ἐπινεύειν), como se algo lhe interrogasse (ὥσπερ τινὸς ἐρωτῶντος), desejosa (ἐπορευομένην) daquilo que produz? (*Rep.* IV 437b8-c5. Com alterações).

Esta passagem permite-nos classificar minimamente as atividades do desejo a partir de verbos que são postos como sinônimos, da seguinte forma:

Verbos que indicam atividades desiderativas

<b>Termo que indica atividade desiderativa</b>	<b>Termo sinônimo para a atividade desiderativa</b>	<b>Resultado da atividade desiderativa</b>
desejar (ἐπιθυμεῖν)	consentir (ἐφίεσθαι)	assentir a algo que se deseja (φήσεις ἐκείνου οὗ ἐπιθυμῇ)
ter vontade (βούλομαι)	atrair a si (προσάγεσθαι)	engendrar o que tem vontade (γενέσθαι ἂν βούληται)
querer (ἐθέλειν)	aprovar, balançar a cabeça para frente (ἐπινεύειν)	querer que algo seja fornecido (ἐθέλει πορισθῆναι)

Notemos que, ao primeiro termo, ἐπιθυμεῖν, ocorre um verbo sinônimo cujo significado conota um modo de ação enquanto resposta a uma certa afecção. Ἐφίεσθαι compreende uma dose de passividade, um consentir perante algo (ἐκείνου) que atinge a alma e exige dela uma resposta assertiva (φημί). Por outro lado, tanto βούλομαι quanto ἐθέλειν são explicados a partir de verbos que denotam maior atividade do indivíduo que prova destas duas

possíveis atividades desiderativas. Eles são ditos pelos sinônimos de atração a si e de aprovação, respectivamente, como expressões de atitudes que colocam o indivíduo não apenas como reagindo a afecções, mas como agentes de novas manifestações, engendrando algo de que se tenha vontade ou querendo que algo lhe seja fornecido.

Logo, as ἐπιθυμῖαι serão consideradas, sob nosso ponto de vista, como manifestações da alma que, afetada de diferentes maneiras em decorrência dos impulsos (ὄρμηαι) provenientes de seu gênero constitutivo e dominante, exigem uma resposta dela através do consentimento e do assentimento perante os motivos que definem esse impulso dominante.

Enfim, toda ἐπιθυμία, desde as mais simples, como são os casos das afecções de sede e de fome que veremos logo a seguir, até as mais complexas, como os desejos manifestos nas almas dos diversos tipos humanos, apresentados nos livros VIII e IX, será sempre um modo de consentimento da alma que, por sua vez, assentirá aos motivos através dos quais o homem agirá, seja numa ou noutra direção. Isso não significa dizer que as ἐπιθυμῖαι referidas aos objetos sejam inatas em cada gênero da alma, pois, como veremos ainda ao longo deste capítulo e mais precisamente na Segunda Parte deste trabalho, elas serão conformadas à medida em que se gesta a alma de cada homem e, principalmente, de acordo com o modo como esta mesma alma se constitui perante seus gêneros inatos. Parece-nos mais plausível e adequado dizermos que a alma é naturalmente formada de impulsos, tendências, muitas vezes conflituosos, e que necessitam de vir a ser gestados a partir de um deles, canalizando-os numa mesma direção, a qual a alma como um todo consentirá, desejando percorre-la.

## 2.2 A fisiologia dos desejos

A fim de observarmos de que modo o desejo em geral se manifesta no interior da alma, acompanharemos os exemplos propostos por Sócrates acerca da sede (δίψα) e da fome (πεῖνα) e apresentados nos passos *Rep.* IV 437d e seguintes, por se tratarem, dentre os fenômenos psiquicossomáticos, o gênero que chamamos desejos (ἐπιθυμιῶν τι φήσομεν εἶναι εἶδος), aqueles que mais claramente são percebidos, porque mais manifestos (ἐναργεστάτας) (*Rep.* IV 437d1-5)<sup>140</sup>.

Analisando de modo detalhado *a sede, enquanto sede* (οἷον δίψα ἐστὶ δίψα), o filósofo afirma que, na alma, ela se manifesta como desejo de bebida, sem quaisquer outras nuances que possam torná-la mais complexa do que a simples manifestação desiderativa de seu ser (εἶη) enquanto alma sedenta. No entanto, o argumento socrático provoca a seguinte reflexão: se no ser da alma sedenta for adicionado outro ser (πρόσειμι), referindo-se ao calor (θερμότης), então a alma que *era sedenta passa a ser sedenta e calorosa*, manifestando um desejo ainda mais complexo: o desejo de beber uma bebida fria, pois a ela advém algo a mais (προσπαρέχω), isto é, o desejo do frio (τὴν τοῦ ψυχροῦ ἐπιθυμίαν) (*Rep.* IV 437d8-11).

É importante observarmos, neste passo, que a complexidade manifestada na alma não deve ser atribuída ao desejo (ἐπιθυμία), haja vista que ele apenas se volta naturalmente (πέφυκεν) a um único (μόνον) objeto, como evidentemente se lê no passo *Rep.* IV, 437e7-8: “o que quer que venha a se ajuntar (προσγιγνόμενα) determina sua ulterior especificação qualitativa”<sup>141</sup>. Ao contrário, se o ser da alma se complexifica, através de outras afecções de que é acometido, então manifestará desejos ainda mais qualificados por objetos diferentes, de

<sup>140</sup> Para o verbete ἐνάργεια, como “percepção decorrente de manifestação ou surgimento fenomênico”, ver entradas de LIDDELL & SCOTT, 1996.

<sup>141</sup> Utilizamos, aqui, a tradução de M. Vegetti (PLATONE, 2008), por considerarmos mais precisa ao sentido que se depreende do passo, principalmente em sua frase final, que destacamos: οὕτως, ἔφη, αὐτὴ γε ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὐ πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνόμενα.

acordo com aquilo que lhe pareça satisfazer todas as suas necessidades, tanto a que corresponde à bebida, quanto àquela que engendra o desejo de algo frio por exemplo. Ora, quando se apresentam à alma dois estados de necessidades, duas ἐπιθυμῖαι se manifestam, como se fossem apenas um único desejo. Entretanto, na discussão fisiológica do livro IV, cada desejo será referido a um único objeto e, ademais, a um único objeto necessariamente bom, como o filósofo afirma em seguida: “todos, pois, desejam o que é bom” (*Rep.* IV 438a4-5)<sup>142</sup>. O termo aqui utilizado por Sócrates deriva do verbo ἐπιθυμῶ, como uma ação espontânea de desejar da alma, mas sempre destinado a satisfazê-la com algo bom. Contudo, a dificuldade se impõe quando cabe à alma de cada indivíduo determinar, a partir de seus gêneros constitutivos, o que venha a ser um acordo entre seus princípios motivacionais sobre o que é bom. Por isso mesmo, ao tratar de um desejo tão primário como o desejo de beber, Sócrates compreende o bem como aquilo que é útil à natureza corpórea e, por conseguinte, a alma sedenta desejará uma bebida útil (χρηστοῦ πόματος) (*Rep.* IV 438a5).

O filósofo se utiliza aqui de dois termos como se fossem sinônimos, o bem (ἀγαθόν) e o útil (χρηστός), talvez porque quando se tratam de desejos tão naturalmente auto-assertivos, como a sede e a fome, o bem mais evidente é aquele que se revela como sendo útil à conservação da natureza corpórea do homem. A bebida e a comida são, portanto, bens úteis à preservação da vida, e se enquadram no rol dos bens necessários, tornando necessários também os desejos que eles engendram. Trata-se, em síntese, de bens aos quais a natureza está disposta a perseguir<sup>143</sup>, sem maior exigência de discernimento, desde que engendrados a partir de almas simples e não complexas. Quanto mais complexidade revelar a alma, maior será a necessidade de discernimento dos bens que de fato serão bons e úteis à natureza. Por isso, ao

---

<sup>142</sup> πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν.

<sup>143</sup> Sobre a disposição da natureza para o bem, ver REIS, 2009, p. 37-39.



se somar à alma daquele que tem sede experiências como as de calor ou de necessidades extremas de intenso vazío de líquido no corpo, ela poderá vir a manifestar desejos de beber algo frio e, por vezes, em abundância, a fim de saciar cada uma das necessidades de que experimenta.

Logo, ao se somar à alma outras necessidades, como a de riquezas e, disto, a de bebidas mais requintadas por exemplo, então o simples desejo de beber torna-se ainda mais rebuscado, pois é engendrado em uma alma mais complexa, que não encontrará satisfação apenas diante da repleção por um líquido qualquer que sacie seu vazío natural, mas que desejará a repleção por conteúdos também mais complexos, ou seja, uma bebida que sacie a sede e que, simultaneamente, signifique uma vida destinada às riquezas. O bem, portanto, que à alma simples apresenta-se como sendo o líquido mais imediato que satisfaça o seu estado sedento, na alma desvirtuada pela riqueza, tornar-se-á menos nobre e outro bem se apresentará como mais necessário à satisfação. É fundamental, parece-nos, um exame daquilo que a alma elenca como sendo um bem e, principalmente, de que modo está organizado o ser da alma, a fim de podermos determinar de que modo os desejos se manifestam nela, se de modo simples ou se de modo complexo<sup>144</sup>.

Também no *Filebo*, a partir do passo *Phil.* 34 b, Sócrates dialoga com Protágoras tendo em vista a fisiologia da alma que experimenta a sensação de sede. No entanto, para além da compreensão desta como um desejo (*ἐπιθυμία*)<sup>145</sup>, o filósofo torna ainda mais precisa

---

<sup>144</sup> Também Epicuro, em sua *Carta a Meneceu*, exorta o jovem a refletir sobre os prazeres necessários no que toca aos alimentos, nos seguintes termos: “Os alimentos mais simples proporcionam o mesmo prazer que as iguarias mais requintadas, desde que se remova a dor provocada pela falta: pão e água produzem o prazer mais profundo quando ingeridos por quem deles necessita” (EPICURO, 2002). É inegável a contribuição de Epicuro para se compreender o que expomos acima. Se os desejos engendrados pela fome ou pela sede se dirigem não aos objetos simples, como o pão e a água, deve-se ao fato de que a alma do desejante substituiu a necessidade deles por outros objetos mais requintados, dada a sua afecção também pela riqueza. Logo, os desejos se dirigem a objetos menos necessários quando a alma de quem os deseja postula outras necessidades a si do que a mera satisfação da fome e da sede por objetos fáceis de serem encontrados, como o são o pão e água.

<sup>145</sup> Cf. *Phil.* 34e13.

sua essência quando explora o tema da sede como um desejo não absolutamente de bebida, mas de repleção (πληρώσεως) através da bebida. A sede não viria a ser concluída como um desejo<sup>146</sup>, mas como a afecção (παθός) de vazio (κενόω) que desencadeia, por sua vez, um desejo (ἐπιθυμία) de natureza contrária, a saber, o desejo de repleção (πληρώω), como propõe Sócrates com as seguintes palavras: “qualquer um de nós que esteja vazio, como parece, tem desejo pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja se preencher” (*Phil.* 35b3-4)<sup>147</sup>.

A sutileza da mudança na definição da experiência da sede deve-se ao fato de que, no *Filebo*, o estatuto do corpo é considerado como causa da sensação de vazio que a alma experimentará e sobre a qual responderá em forma de desejo de repleção, o que na *República* encontra-se ausente. Por isso, ele menciona que “o impulso (ὄρμη), o desejo (ἐπιθυμία) e o princípio (ἀρχή), em tudo o que tem vida, pertencem à alma” (*Phil.* 35d2-3)<sup>148</sup>, entendidos como disposições (ἀποφαίνω) dela, restando ao corpo apenas a informação do vazio, mas nem mesmo a sensação dele<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Como ocorre na *República*, principalmente no passo *Rep.* IV 437d7-10, em que a sede é definida como uma ἐπιθυμία ἐν τῇ ψυχῇ, e em *Rep.* IV, 439d6-8, em que Sócrates situa a sede dentre as ἐπιθυμίες que definem o gênero desiderativo como um multigênero. Ver Segundo Capítulo.

<sup>147</sup> ὁ κενούμενος ἡμῶν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἐπιθυμεῖ τῶν ἐναντίων ἢ πάσχει: κενούμενος γὰρ ἐρᾷ πληροῦσθαι.

<sup>148</sup> ψυχῆς σύμπασαν τὴν τε ὄρμην καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῴου παντὸς ἀπέφηνεν.

<sup>149</sup> A sensação, entendida aqui como afecção (πάθος) mas também em seu sentido mais geral, de experiência sensível (αἴσθησις), pressupõe corpo e alma. É esta que elabora a sensação através da informação de vazio fornecida pelo corpo. Talvez, por esse motivo, no *Fedon*, Sócrates descreva a necessidade de que a alma se distancie cada vez mais do corpo, inclusive pela experiência da morte, a fim de que deixe de elaborar sensações a partir dos sentidos, e passe a viver apenas da contemplação estritamente intelectual. M. Dixsaut analisa esta interação entre corpo e alma no ato desiderativo, quando propõe que “o apetite é da alma somente: o corpo conhece apenas o vazio, a falta nitidamente circunscrita e que se repete numa identidade cíclica. Consciente dolorosamente de seu vazio, a alma o ultrapassa e busca seu contrário, a repleção” (DIXSAUT, 2003, p. 187). Esta leitura concorre para a intrínseca união entre corpo e alma, e para a discussão que o desejar é uma faculdade da alma - poderíamos dizer, da alma como um todo -, mas sem a informação de vazio sugerida através do corpo, aquela não desejaria. Por conseguinte, a necessidade de repleção é engendrada na alma a partir do vazio informado pelo corpo. Por isso, educar corpo e alma, na *República*, significa sobretudo impor limites à experiência psico-física do vazio, fazendo com que o corpo apenas forneça à alma experiências reais de vazio e que necessariamente exijam dela a resposta adequada pela repleção, cuja não satisfação engendraria prejuízos tanto para o corpo, quanto para a própria alma.

Essas leituras do *Filebo* e da *República*, acerca do exemplo da sede como responsável ora pelo desencadeamento de um desejo contrário ora como um desejo por um objeto específico respectivamente, parecem, num primeiro momento, contraditórias. Todavia, ao voltarmos nossa atenção para o texto da *República*, perceberemos que o desejo possui essas duas modalidades. De um lado, desencadeia na alma a necessidade de repleção; de outro, somente experimenta a sensação de preenchimento, e portanto de prazer, por ocasião da posse ou contato com o objeto que se lhe afigure como um bem capaz de saciá-la. O que se depreende das palavras de Sócrates, em *Rep.* IV 439a-b, é que haveria um modo de pensar o desejo enquanto determinado por seu objeto, como a sede que se relaciona a tal bebida específica, e outro, de pensá-lo enquanto desejo mesmo, isto é, como relação com aquilo que lhe é natural, à maneira da sede enquanto fundamentalmente desejo de beber, sem especificação de qualquer objeto. Esta modalidade de se pensar o desejo, portanto, prescinde de seu objeto, e nos leva a considerá-lo como manifestação da alma em busca de repleção. Daqui decorre sua polissemia. Desejo sempre será *desejo de repleção*, mas não necessariamente desejos específicos com relação a objetos também específicos.

O que nos parece mais coerente, à respeito da *República*, é que esta segunda modalidade de se pensar o desejo, referido a seu objeto, exige necessariamente uma análise do modo como a alma do indivíduo que deseja está organizada e, fundamentalmente, qual de seus gêneros se encontra em seu comando. Afirmar que a alma *deseja algo* significa investigar o desejo no que concerne a esta modalidade, ou seja, em precisar *o que* ela deseja, sobre qual motivo ela se orienta e, finalmente, que bens e finalidades são elencados como guias ou motivos de sua ação. Em outras palavras, determinar qual impulso (ὄρμη) move a alma inteira em direção ao prazer (ἡδονή) que ela designou como sendo o bem a ser alcançado e através

do qual manifestará seu amor e seu desejo<sup>150</sup>. Se descoberto este impulso, então descobriremos qual gênero anímico está no comando de sua alma, uma vez que é esta inteira que perseguirá os motivos que se lhe apresentam aprazíveis e dignos de se lançar desiderativamente.

F. Muniz (2011) aponta para a complexidade destas modalidades de desejo tanto no âmbito do *Filebo*, quanto no da *República*, da seguinte forma:

Essa passagem<sup>151</sup>, se lida ao lado daquela do *Filebo* que analisamos há pouco<sup>152</sup>, revela a complexidade da composição platônica do apetite. Do ponto de vista do corpo, a sede, por exemplo, é um vazio que quer seu preenchimento, mas não está associada a nenhuma qualidade “objetiva”, portanto, a nenhum objeto determinado. As determinações, tanto do apetite (“subjetivas”) quanto do objeto do apetite, irão submergir simultaneamente a partir do primeiro contato com a água, leia-se, com a *aísthesis* da água. Só aí, nesse preciso instante, a memória retém a qualificação do vazio e a do objeto. (MUNIZ, 2011, 287. Grifos do autor).

A interpretação fornecida por F. Muniz chama nossa atenção para um aspecto ainda mais profundo. Se o corpo pode fornecer à alma a experiência de um vazio que necessita de ser preenchido, quando em contato com o objeto, também a alma, por si mesma, pode vir a suscitar desejos mesmo na ausência do objeto, desde que se estabeleça nela, através da memória (*μνήμη*)<sup>153</sup>, motivos que a despertem para as necessidades já anteriormente experimentadas.

É o que discute Céfalo logo no início da *República* (*Rep.* I 329a2-8)<sup>154</sup>, após expressar a Sócrates que, com a chegada da velhice, os prazeres relativos ao corpo diminuem enquanto que os desejos pela conversação, pelo *λόγος*, aumentam. A constatação do velho ancião de que seus contemporâneos reclamam, já com idade avançada, da ausência dos gozos que

---

<sup>150</sup> Veremos, a seguir, de que modo os gêneros ou princípios da alma são descritos a partir destes impulsos e prazeres.

<sup>151</sup> F. Muniz refere-se aqui ao passo *Rep.* IV 438b-439a que analisamos acima. Mantivemos a tradução que o comentador faz do termo *ἐπιθυμία* por apetite.

<sup>152</sup> *Phil.* 35b-d.

<sup>153</sup> Cf. também *Phil.* 35d.

<sup>154</sup> Adiante, voltaremos a essa passagem, a fim de discutirmos a intensidade e temporalidade dos desejos.

usufruíam na juventude e que não mais podem prová-los na mesma intensidade, resulta da capacidade da memória que possuem. Eles julgam que não mais podem experimentar dos mesmos prazeres, porque os conteúdos sobre os quais usufruíam estão, de algum modo, registrados nela e ao trazê-los novamente à memória, experimentam, no momento presente, a dor por não mais poderem se satisfazer da mesma forma. Logo, os anciãos que provaram destes prazeres quando jovens, mesmo na ausência dos conteúdos que poderiam lhes despertar desejos, sentem-no por atividade da memória<sup>155</sup>.

Também no *Górgias*<sup>156</sup>, Sócrates propõe a Cálicles uma imagem que, embora tenha por escopo naquele diálogo diferenciar a vida do homem moderado daquela do intemperante, pode contribuir para a discussão da fisiologia do desejo. Vejamos o que ele diz:

Bem! Então, eu vou lhe propor uma outra imagem, proveniente da mesma escola. Com efeito, observa bem sei o que queres dizer, quando falas desses gêneros de vida, uma vida de ordem e uma vida de desregramento, não se assemelha à situação seguinte. Supõe que haja dois homens que possuem, cada um, um grande número de vasos. Os vasos de um são sãos, cheios de vinho, de mel, de leite, e que tenha ainda muitos outros vasos, cheios de todos os tipos de coisas. Cada vaso é então pleno desses líquidos preciosos que são raros, difíceis de recolher e que não se obtêm senão através de penáveis trabalhos. Mas, facilmente, uma vez que este homem encheu seus vasos, não mais terá de enchê-los do que quer que seja, nem se ocupar deles; ao contrário, quando ele pensa em seus vasos, permanece tranquilo. O outro homem também será capaz de alcançar o gênero dessas preciosidades, mesmo se são difíceis de recolher, mas como seus recipientes são gastos e cheios de buracos, ele seria forçado a preenchê-los sem cessar, dia e noite, infligindo-se às maiores penas. Então, observa bem: se os dois homens representam cada um uma maneira de viver, qual das duas seria a mais feliz? É a vida do homem desregrado ou aquela do homem

---

<sup>155</sup> Thomas M. Tuozzo (1996, p. 507) discute que os prazeres provenientes da memória, denominados por ele como “repleções imaginadas”, não são apenas prazeres enquanto lembranças da antiga repleção vivida e experimentada em um dado momento do passado. Para ele, conforme depreende de sua leitura do *Filebo*, a própria repleção imaginada no momento em que a memória do fato se faz presente já é, por si mesma, capaz e produzir prazer, pois “the imagined restoration produces a psychic effect similar to that of an actual restoration. It might be thought that it does so merely through association; yet I suspect that Plato looks on the situation somewhat differently. The imagined restoration produces pleasure not simply because it has been associated with such pleasure, but rather specially because it is an image of the restoration that would produce such pleasure. The image itself has the ability to fulfill the relevant lack, or restore the relevant harmony. Or rather, as an appearance of such restoration, the image can appear to fulfill the relevant lack, without, in fact, doing so”.

<sup>156</sup> Analisaremos *Gorg.* 493d-494a.

temperante? Dize-me então, eu te convenci de admitir que a vida temperante é melhor que a vida desregrada? Ou eu não te convenci disto? (*Gorg.* 493d-494a)<sup>157</sup>.

O extenso passo acima elucidada ainda mais nossa discussão sobre a fisiologia do desejo.

À maneira como ocorre no *Filebo*, a argumentação socrática se dá, aqui, sobre dois aspectos fundamentais para se pensar a satisfação ou a insatisfação a que se dirigem os diversos desejos. Trata-se das ações de se preencher (πληρώω) e, por conseguinte, de se sentir satisfeito (ήσυχίαν). Comparando, como sugere o texto, os vasos (πίθοι) às almas (ψυχαι) do homem temperante e do homem desregrado, a do primeiro viria a ser denominada saudável (ύγιής) justamente por poder gozar da satisfação engendrada pelo preenchimento daquilo que ela deseja; em contrapartida, a alma do homem desregrado, por se revelar doente em decorrência de sua incontinência (ἀκολάστου), nunca viria a provar de verdadeira satisfação. É interessante notarmos que ambos, tanto o temperante quanto o intemperante, poderão adquirir os mesmos líquidos preciosos, não à custa de pouco esforço, mas apenas o primeiro retirará deles a plena satisfação, não simplesmente por tê-los em sua posse, mas porque sua alma é capaz de retê-los sem ser rapidamente acometida de novas necessidades. O intemperante e incontinente, por outro lado, comporta-se como aquele que, acometido sempre pela insatisfação engendrada por inúmeros desejos que se lhe apresentam, não consegue retirar deles nenhuma satisfação duradoura, pois seu vaso, ou melhor, sua alma, é incapaz de retê-la.

---

<sup>157</sup> Utilizamos-nos da tradução de Monique Canto-Sperber (in: PLATON, 2011) para: σκόπει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν ἐκατέρῳ πίθοι πολλοὶ εἶεν καὶ τῷ μὲν ἐτέρῳ ὑγιεῖς καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν, νάματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἐκάστου τούτων εἴη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα: ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μὴτ' ἐποχτεῦοι μῆτε τι φροντίζει, ἀλλ' ἔνεκα τούτων ήσυχίαν ἔχει: τῷ δ' ἐτέρῳ τὰ μὲν νάματα, ὡσπερ καὶ ἐκεῖνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δέ, τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημένα καὶ σαθρά, ἀναγκάζοιτο δ' αἰεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτὰ, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας: ἄρα τοιούτου ἐκατέρου ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω; Este trecho de *Górgias* remete-nos aos versos do poema homérico *Odisséia*, Canto XI, 582-592, em que se narra o encontro de Ulisses com Tântalo, no Hades. A imagem plasmada nos versos nos ressoam as evidências da argumentação socrática. O castigo que Tântalo recebe de Zeus, sendo condenado a eterna insatisfação de seus desejos, não podendo sequer beber da água sobre a qual está imerso, nem mesmo usufruir das “rútilas maçãs, romãs, / peras, dulçor de figo, olivas suculentas” que se encontram nas árvores acima dele, pois “quando o ancião erguia as mãos para colhê-las, / o vento as arrojava em meio a umbrosa nuvem” (HOMERO, 2011).

Parece-nos, pois, que a condição em que se encontra a alma determina a satisfação ou a insatisfação plena diante de seus desejos.

No entanto, o texto do *Górgias* demonstra, em seguida, o não convencimento de Cálicles diante da imagem proposta por Sócrates. Aquele considera que a vida feliz e verdadeiramente prazerosa encontra-se não na plena satisfação proporcionada pelo preenchimento do vazio, mas antes na permanência da sensação de preenchimento e, portanto, nas constantes experiências capazes de resultar em prazer<sup>158</sup>. Sócrates conjectura, então, que se de fato a vida feliz dependesse das sucessivas sensações de satisfação, seria necessário “ter fome e comer quando se tem fome” ou “ter sede e beber quando se tem sede” (*Gorg.* 494b6-7; c1). Mas nem sempre isto ocorre, pois no homem temperante, embora acometido pela fome, pode ocorrer que ele postergue a satisfação movido por outros bens que, naquele exato momento da fome ou da sede, parecem-lhe mais nobremente aprazíveis. Não se trata, pois, de uma vida sem a experiência do vazio - o que seria impensável à natureza de seres compostos de corpo e de alma, e que a todo momento são acometidos de necessidades físicas -, mas de saber preenchê-lo com o que é necessário e no momento oportuno. A ação de esvaziar-se (κένωσις) e de se preencher (πλήρωσις) são naturais ao corpo e à alma, porém cabe a esta o discernimento de como se preencher, visando ao maior e mais verdadeiro prazer.

Também o passo *Rep.* I 349b merece nossa atenção, pois apresenta outro aspecto de objetos que podem vir a ser desejados, não mais atribuídos à interação corpo-alma, senão como atividades da alma em si mesma e que se manifestam de modos distintos no homem justo e no injusto, no conhecedor e no ignorante por exemplo. Partimos da pergunta que

---

<sup>158</sup> É importante destacarmos aqui que, também no texto da *República*, Sócrates discutirá - e nós no momento oportuno - a diferença entre prazer verdadeiro (ἀληθῆς ἡδονή) e sucessivas sensações de satisfação (ἡσυχίαν). O prazer, segundo Sócrates neste diálogo, somente poderá ser realmente atingido quando o homem for comandado pelo λογιστικόν, resultando no melhor prazer para todos os demais motivos que engendram os outros gêneros anímicos. Voltaremos a isso quando tratarmos dos prazeres relativos a cada um deles.

Sócrates propõe à Glaucon nos seguintes termos: “crês que o justo *quer* ter algo a mais sobre o justo?”<sup>159</sup> (*Rep.* I 349b2-3. Grifo nosso) ou, como prossegue, “e do injusto, não pensaria ter maiores vantagens sobre ele e consideraria justo fazê-lo, ou não o consideraria? (b8-9)<sup>160</sup>. As duas interrogações são imprecisas; o filósofo considera sobre quem o homem justo (δίκαιος) julga ser superior, ou melhor, se julga estar mais cheio (πλέον / πλεονεκτεῖν) que outro homem justo ou sobre seu oposto, o injusto (ἀδίκος). Ademais, Sócrates pergunta se o homem justo *quererá* se julgar superior a um ou a outro, denotando uma atitude volitiva, uma espécie de aprovação, que poderia nos levar à reconsideração das interrogações propondo-as nos seguintes termos: o homem justo aprova estar mais cheio que outro homem justo? Ou antes, ele aprovaria julgar-se superior àquele que pratica a injustiça? Isso é tão verdade que o próprio filósofo, nas linhas seguintes, reformula sua indagação e retorna, então, com o conceito volitivo, no entanto utilizando-se agora do verbo βούλομαι, para o interior de sua pergunta, assim se expressando: “não teria o justo nem a consideração de ser superior nem a vontade sobre o justo, mas sobre o injusto?” (*Rep.* I 349c1-2)<sup>161</sup>. Ora, Sócrates propõe, por um lado, a ausência de motivos intelectuais - μὴ ἀξιοῖ - e de querer e vontade - οὐκ ἐθέλειν / μηδὲ βούλεται - no homem justo com relação a outro igual a si, no que corresponde à justiça. Por outro lado, tanto os motivos intelectuais quanto os volitivos estarão presentes nele quando comparado a seu oposto, o homem injusto.

Contudo, quando se trata de colocar como sujeito das mesmas interrogações o homem injusto, ela ficariam assim: “e quanto ao injusto? Não pensará ser superior tanto sobre o justo

<sup>159</sup> ὁ δίκαιος τοῦ δικαίου δοκεῖ τί σοι ἂν ἐθέλειν πλέον ἔχειν;

<sup>160</sup> τοῦ δὲ ἀδίκου πότερον ἀξιοῖ ἂν πλεονεκτεῖν καὶ ἡγοῖτο δίκαιον εἶναι, ἢ οὐκ ἂν ἡγοῖτο;

<sup>161</sup> ἀλλ’ εἰ τοῦ μὲν δικαίου μὴ ἀξιοῖ πλέον ἔχειν μηδὲ βούλεται ὁ δίκαιος, τοῦ δὲ ἀδίκου;



quanto sobre as ações justas?” (*Rep.* I 349c4-5)<sup>162</sup>. Logo, Sócrates infere que haveria no injusto motivos intelectuais para tal julgamento, além do querer.

Embora a proposta argumentativa do filósofo tenha como pretensão discutir o problema acerca das vantagens ou desvantagens da justiça e da injustiça na vida do homem que de um modo ou de outro procede, interessa-nos buscar as causas das motivações volitivas em ambos. Por que o justo *quer e tem vontade* de se considerar superior ao injusto mas não ao seu igual, enquanto que, de modo contrário, o homem que pratica a injustiça tende a se considerar superior tanto a homens iguais a ele, quanto a seus opostos, no que diz respeito à prática da injustiça? Se ambos se julgam superiores, em que residiriam os equívocos das motivações intelectuais e, porque não, volitivas dos injustos?

A fim de perseguirmos estas possíveis causas, Sócrates fornece imagens sobre as quais refletirá o problema do conhecimento e dos desejos. Afinal, tanto o justo quanto o injusto parecem conhecedores de suas práticas e capazes, conforme as motivações engendradas em cada um deles, de julgamento acerca de sua superioridade. Trata-se das imagens de alguém que é *expert* em música (μουσικόν) e de outro que não o é e, portanto, ἄμουσον, sobre as quais Glauco concorda que o primeiro possui sabedoria prática (φρόνιμος)<sup>163</sup> em detrimento do segundo, cuja mesma sabedoria encontra-se ausente (ἄφρων). Sobre aquele que possui *expertise* da música, ao afinar a lira, Sócrates interroga se é provável que ele queira (ἐθέλειν) se considerar superior a outro que também seja μουσικόν, ou se sua motivação se manifestará

---

<sup>162</sup> τί δὲ δὴ ὁ ἄδικος, ἄρα ἀξιοῖ τοῦ δικαίου πλεονεκτεῖν καὶ τῆς δικαίας πράξεως;

<sup>163</sup> Embora sempre preferamos traduzir φρόνιμος por “aquele que delibera” ou até mesmo “prudente” a termos como “aquele que possui sabedoria prática”, neste caso, o contexto e a sintaxe do texto grego nesta passagem específica impõem dificuldades na tradução para o vernáculo, pois o que será discutido por Sócrates nas linhas abaixo será o problema do conhecimento em geral (ἐπιστήμη) e do sábio (σοφός), como se observa em *Rep.* I, 350a6-b8. O termo φρόνιμος surge apenas para discutir a diferença entre “aquele que detém *expertise* da música” daquele outro que não a detém e, por isso, optamos pela tradução por “saber prático”, enquanto faculdade de detenção de um conhecimento relativo à arte musical. Leroux (in PLATON, 2011) opta por “sage” e, de modo semelhante, Ginsburg (PLATÃO, 2012), por “sabedor”; Vegetti (in PLATONE, 2008), por “inteligente”; Prado (in PLATÃO, 2006), opta pelo termo “sensato”.

com relação aos que não detêm tamanha técnica. Glauco responderá que é sobre o ἄμουσον que ele quererá ser considerado superior, ao que Sócrates conclui que é forçoso (ἀνάγκη) que assim o seja (*Rep.* I 349e15).

Os argumentos socráticos caminham, então, para a constatação de que aquele que detém qualquer espécie de conhecimento (ἐπιστήμη), que, por conseguinte, revela-se como sábio (σοφός) e, por extensão, bom (ἀγαθός), jamais quererá ser superior (οὐκ ἐθελήσει πλεονεκτεῖν) a seu semelhante, mas a seu contrário (*Rep.* I 350a6-b8). Por outro lado, o homem mau e não instruído (ὁ δὲ κακός τε καὶ ἄμαθής) quererá ser considerado superior tanto ao seu semelhante, isto é, a outro homem também mau e, por assim dizer, ignorante, quanto a seu dessemelhante, ou seja, ao homem bom e sábio<sup>164</sup>, justamente porque ignora o que venha a ser de fato um bem. Assim, a prática da injustiça corresponderia à maldade e à ignorância, ambas desvantajosas ao homem, como sintetiza Sócrates em *Rep.* I 351a-b.

Deixando um pouco de lado a conclusão socrática, parece-nos evidente que também as atividades desiderativas de *querer* (ἐθέλειν) e de *ter vontade* (βούλεσθαι) sofrem variações de acordo com a maneira como a alma de cada um dos homens - a do justo, sábio e bom ou a do injusto, ignorante e mau - se encontra no momento da ação. Qualquer que seja a espécie de conhecimento, desde o mais prático, como a afinação da lira pelo *expert* em música, até a ἐπιστήμη que se refira a objetos mais inteligíveis e nobres, predispõe a alma a determinadas

---

<sup>164</sup> Há uma nuance no texto que merece nossa atenção. Sobre os justos, Platão escreve que eles não quererão (οὐκ ἐθελήσει) ser superiores aos seus semelhantes, enquanto que os injustos quererão (ἐθελήσει) sê-lo tanto entre seus semelhantes quanto entre seus opostos. Não querer, não ter vontade de e não desejar seriam ausências de manifestação desiderativa na alma com relação ao objeto ou conteúdo sobre o qual versam. Os justos, por conseguinte, não padecerão de movimentos em sua alma em direção ao objetos ou conteúdos que, por sua vez, a alma dos injustos se move desejando-os. Se, no trecho em questão, Platão se utiliza dos verbos ἐθέλειν e βούλεσθαι, ora para exprimem a ausência desses movimentos na alma dos justos, ora para pensar essas manifestações desiderativas na alma dos injustos, poderíamos compreender ainda de um modo mais profundo, conforme a distinção do campo lexical que expusemos anteriormente: os justos, por serem sábios e bons, não aprovarão (οὐκ ἐφίεσει), isto é, não balançarão a cabeça para frente (οὐκ ἐπινεύειν) em sinal de concordância para com os conteúdos apreciados pelos injustos, nem mesmo atrairão para si (μὴ προσάγεσει) esses mesmos conteúdos. Trata-se, pois, de uma total ausência de princípio motivador no que se referem aos atos dos injustos e, por isso, manifestarão outro querer, relativo agora à motivação de serem superiores a estes. Ver também a ausência do desejo de comer (οὔτ' ἐπιθυμεῖν σιτίων) no homem cuja fome encontra ausente (τὸν περὶ τὰ σιτία δυσχερῆ οὔτε πεινῆν) em *Rep.* V 475c3-4, e no próximo capítulo.

manifestações volitivas. Assim como a imagem do *Górgias*, acerca de homens temperantes e intemperantes que preenchem, cada qual, os seus vasos em busca de satisfação, também os sábios e os ignorantes desejarão se preencher de justiça e injustiça respectivamente, de acordo com a qualidade da alma de cada um deles. Esta determina os motivos que serão escolhidos em cada ação, engendrando desejos concordes a eles. Por isso, os justos não desejarão os mesmos motivos que desejam os injustos, pois suas almas se encontram de tal modo equilibradas com o comando da razão que a injustiça lhes parecerá ignorância e desmotivação se comparada ao conhecimento, à sabedoria e ao bem que de fato desejam.

Além disso, depreende-se do exame deste argumentos que, quando o homem se encontra na posse de um dado objeto e conteúdo, se este não se encontra ausente e, por isso, dele não experimenta o vazio engendrado pela falta, então o querer não se manifesta. O justo, assim como o que possui *expertise* da música, detentores de um certo conhecimento ou razão prática, jamais quererão possuir aquilo que ora se encontra em sua posse. Não haverá, pois, querer no momento em que estamos de posse do objeto ou conteúdo. *Querer* (ἐθέλειν), assim como *desejar* (ἐπιθυμεῖν) ou *ter vontade de* (βούλεσθαι) pressupõem movimentos em direção aquilo que está ausente e sobre o qual, por vezes, se *quer aprovar* sua posse, em outras se *deseja consentir* com ele ou, finalmente, sobre o qual se *tem vontade de atrair para junto de si*.

Desse modo, podemos resumir a fisiologia dos desejos como a sede, a fome ou aqueles relativos aos prazeres mais relacionados às demandas do corpo, mas também daqueles que se relacionam com conteúdos menos imediatos, como os desejos direcionados ao conhecimento por exemplo, da seguinte maneira: (i) o desejo surge como movimento em direção àquilo que, no momento presente ou por efeito de um registro de algo passado, está ausente; (ii) esta ausência somente pode ser experimentada por seres ao mesmo tempo compostos de corpo e

de alma - por isso, no *Banquete*, Sócrates nega a possibilidade de que os deuses, a quem nada falta, e em cuja natureza não há nenhum de vazio ou necessidade, possam vir a desejar, por serem incorpóreos; (iii) o corpo, sem a interação com a alma, também não seria capaz de ultrapassar o vazio e de nem mesmo experimentá-lo, pois a ἄισθησις é atividade da alma, através de informações das coisas exteriores a esta, ou seja, pelo corpo na qual está presente; (iv) quando informada do vazio e da necessidade, a alma inicia seu processo de busca do objeto ou conteúdo que a satisfaça, ou seja, ela engendra um desejo de repleção e, por conseguinte, de superação do vazio; e, (v) através do primeiro contato com o objeto que satisfaça a experiência do vazio, a alma registra na faculdade da memória todo o processo desiderativo, a fim de repeti-lo tantas vezes quantas forem as experiências ocasionadas pela mesma sensação.

Ao estabelecer esta fisiologia do desejo, torna-se evidente que é à alma que Sócrates atribui a faculdade de desejar e de como fazê-lo, de acordo com o passo *Rep. IV*, 437b8-c5 que vimos anteriormente, em que o filósofo, no intuito de discutir a existência de princípios motivacionais distintos na alma, analisa a alma de quem deseja (τὴν τοῦ ἐπιθυμοῦντος ψυχὴν), a partir do uso verbos que indicam movimento em direção a algo que deseja (ἐπιθυμῆ), que tem vontade (βούληται) ou que quer (ἐθέλει). Por vezes, a alma de quem deseja se manifesta através do consentimento (ἐφίεσθαι), do assentimento (φήσεις) a algo que lhe pareça aprazível; em outras, ela atrai para si (προσάγεσθαι) os objetos de quem tem vontade (ὁ ἄν βούληται); e, em outras tantas vezes, ela aprova (ἐπινεύειν) o que quer (ἐθέλει) ter consigo.

Como observamos anteriormente, todas as noções que recobrem o vocabulário do desejo na *República* pressupõem um movimento, desde o consentimento espontâneo até a aprovação dos motivos que engendrariam as ações. Mas, em quaisquer modulações da

faculdade descritiva da alma, enquanto vazio que desperta ἐπιθυμία, cada desejo, querer ou vontade será manifestado com referência a um único objeto simples que surja à alma como passível de consentimento, de aprovação ou de atração a si. Se a sede é a experiência de um vazio, que informa a alma e engendra nela um movimento, este pressupõe um objeto determinado, a saber, um líquido. Contudo, o modo como a alma irá consentir acerca deste objeto dependerá do modo com ela está organizada perante seus gêneros constitutivos. Se, como dissemos, a alma de um determinado indivíduo encontra-se também afetada pelas riquezas, então ela não consentirá em se satisfazer com qualquer líquido, mas com aqueles que se mostrarem mais pertinentes à sua “sede” inclusive de riquezas. O problema acerca dos desejos, portanto, retorna a seu ponto inicial. A qualidade deles dependerá da qualidade da alma na qual são engendrados e não necessariamente dos objetos que deseja, mas fundamentalmente de *por que* os deseja; em outras palavras, dos motivos que a alma escolhe como suficientes à satisfação de suas necessidades. Em outras palavras, quais as prováveis causas de que algumas ἐπιθυμίαι se manifestem em desmedida, ou se refiram a objetos menos apreciados pela razão? Afinal, objetos são apenas objetos, mas a relação que determinada alma estabelecerá com eles dependerá do modo como os considera valorativamente. Se assim se mostrar plausível, o texto platônico exige a distinção entre objeto e conteúdo, entendendo este como síntese da relação entre a alma desejante e o objeto desejado, pois a primeira infere de antemão um valor sobre o segundo e, por este motivo, denomina-o como um *bem* que merece seu consentimento.

### 2.3 Os conteúdos possíveis dos desejos

É nesse intuito que Sócrates, a partir do passo *Rep.* IV 438a8, discute o problema da relação dos objetos entre si, a fim de demonstrar a hierarquia que há entre eles: “Não compreendes - diz [Sócrates] - que o que é maior só o é em relação a outra coisa?” (*Rep.* IV 438b4-5)<sup>165</sup>, a saber, “ao que é menor?” (b7)<sup>166</sup>. De modo semelhante, as coisas mais pesadas só o são em relação às mais leves; as mais rápidas, em relação às mais lentas; as mais quentes, em relação às mais frias, e assim sucessivamente (*Rep.* IV 438b14-c4). As categorias de maior, menor, mais pesado, mais leve, mais rápido, mais lento, etc, somente podem ser motivos de um discurso se referidas sempre em seus pares de opostos. Dizer que algo é mais rápido significaria toma-lo em relação a seu oposto, o mais lento. Logo, um objeto nunca é rápido ou lento em si mesmo, apenas se relacionado a outro algo, oposto a ele, que permite então ao sujeito falante emitir um juízo acerca de suas qualidades. Se, por outro lado, tal objeto for considerado apenas em si mesmo, o único discurso válido que se poderia emitir a partir dele seria descreve-lo enquanto tal, mas nunca atribuir a ele qualquer adjetivação que o qualifique. Vejamos a continuação do argumento de Sócrates:

De resto, não pretendo de modo algum que aquilo que se acha em relação com determinado objeto seja semelhante a este objeto, que, por exemplo, a ciência da saúde e da doença seja ela mesma sã ou doente, e a ciência do bem e do mal, boa ou má. Porém, como a ciência não é mais ciência do cognoscível em si, mas de determinado objeto, no caso, a saúde e a doença, advém-lhe uma determinação e por este fato não é mais chamada simplesmente ciência, mas ciência médica, devido ao nome do objeto particular que ela assume. (*Rep.* IV 438e1-9)<sup>167</sup>.

O trecho parece-nos elucidativo. A ciência, considerada em si mesma, vem a ser conhecimento, mas não ainda conhecimento *de algo*. Por isso, ela é apenas *ἐπιστήμη* e,

---

<sup>165</sup> οὐκ ἔμαθες, ἔφην, ὅτι τὸ μείζον τοιοῦτόν ἐστιν οἷον τινὸς εἶναι μείζον;

<sup>166</sup> οὐκοῦν τοῦ ἐλάττονος;

<sup>167</sup> καὶ οὐ τι λέγω, ὡς, οἷον ἂν ἦ, τοιαῦτα καὶ ἔστιν, ὡς ἄρα καὶ τῶν ὑγιεινῶν καὶ νοσῶδῶν ἢ ἐπιστήμη ὑγιεινὴ καὶ νοσώδης καὶ τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν κακὴ καὶ ἀγαθὴ: ἀλλ' ἐπειδὴ οὐκ αὐτοῦ οὔτε ἐπιστήμη ἐστὶν ἐγένετο ἐπιστήμη, ἀλλὰ ποιῶν τινος, τοῦτο δ' ἦν ὑγιεινὸν καὶ νοσώδες, ποιά δὲ τις συνέβη καὶ αὐτὴ γενέσθαι, καὶ τοῦτο αὐτὴν ἐποίησεν μηκέτι ἐπιστήμην ἀπλῶς καλεῖσθαι, ἀλλὰ τοῦ ποιῶν τινος προσγενομένου ἰατρικῆν.

portanto, deve ser descrita apenas enquanto tal, sem qualquer referência a outros objetos que a qualifiquem. Contudo, quando se trata de uma ciência com relação à saúde ou à doença, por exemplo, a *ἐπιστήμη* deixa de ser concebida enquanto tal e passa a ser classificada de acordo com os objetos que lhe foram atribuídos. Por outro lado, a ressalva socrática é importante. Mesmo quando referida a determinados objetos, estes não alteram seu próprio carácter essencial de ser uma ciência, mas ela passa a ser denominada segundo seus objetos. Logo, a *ἐπιστήμη* que se relaciona à saúde e à doença será denominada pelo termo medicina (*ιατρική*), que visa a um conteúdo como um *bem* a ser atingido: a própria saúde. A medicina, então, não é uma ciência que visa a si própria, enquanto ciência, mas se relaciona a este bem da qual se torna uma *ἐπιστήμη* específica. Ademais, ela somente recebe a qualificação de ser a ciência da saúde porque se relaciona ao objeto oposto, isto é, à doença, no intuito de curá-la.

O que isto nos permite considerar acerca dos desejos na alma? Tomados em si mesmos, eles serão sempre movimentos que requerem satisfação, à maneira dos vasos que suscitam preenchimento por preciosos líquidos, como observamos no *Górgias*<sup>168</sup>. No entanto, ao se referirem a objetos específicos, esses desejos passam a ser particularizados, tornando-se desejo *de algo* determinado, visando à satisfação através de um bem. Ora, as *ἐπιθυμίας*, portanto, não deixam de ser desejos, consentimentos, mas ao se manifestarem sempre terão em vista bens ou conteúdos valorados como tais pela alma desejante. Em outras palavras, ao sentir o vazio provocado pela fome, a alma engendra um desejo pelo seu contrário, isto é, a repleção, e se dirige ao conteúdo que ela escolhe como sendo um bem. No entanto, o bem que poderia ser, a uma alma, a busca pelo pão por exemplo, a outra não o será, pois outros motivos a levarão a desejar algo além do pão, tornando assim seu desejo ainda mais complexo. Nem todo objeto, pois, aparece como um bem a toda e qualquer alma, o que faz

---

<sup>168</sup> Cf. Seção 2.2 desta Primeira Parte, acerca da fisiologia do desejo.

com que Sócrates proponha, então, um modo de não relativizar o bem de acordo com as motivações individuais, senão de buscá-lo com relação ao que verdadeiramente seja um bem.

Ao unirmos as duas argumentações socráticas acima, podemos concluir que a alma daquele que deseja escolhe para si motivos que lhes pareçam convenientes, os quais perseguirá através do desejo que engendram por eles, denominando-os como *bens* a serem realizados. Se, para algumas almas, a riqueza é escolhida como uma motivação que lhes convém, então ela engendrará desejos relacionados a bens que se refiram direta ou indiretamente com a posse de riquezas. Se, do contrário, a outras almas a riqueza não apareça como um verdadeiro bem, digno de ser buscado por si mesmo, em detrimento de conteúdos mais valorados do que ela, então os motivos que engendram seus desejos e suas ações também serão outros.

O que determina o desejo *de algo*, por conseguinte, não está inscrito na própria natureza do objeto desejado, mas no modo como a alma se apropria dele como um valor, isto é, como um conteúdo que enuncia a si mesma como sendo um bem a ser desejado.

### 2.3.1 Os prazeres possíveis que motivam as almas desejantes

Com o intuito de demonstrarmos, ao longo de nosso diálogo, quais os possíveis bens que se apresentam a alma de quem deseja, analisaremos algumas passagens principais, iniciando pelo livro I. Neste, o velho Céfalo, em sua conversa com Sócrates, contrapõe os prazeres relativos ao corpo (*αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναί*), que são mais intensamente buscados quando se é jovem, àqueles prazeres e desejos relacionados à conversação ou ao *λόγος* (*αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί*), que predominam de modo mais enfático na velhice. O ancião reconhece ainda haver uma mudança gradativa nesta fase da vida, no que



concerne o tipo de objetos aprazíveis e desejáveis com relação àqueles usufruídos ao longo da vida, principalmente na juventude: “quanto mais os prazeres do corpo diminuem, tanto mais aumentam os desejos e os prazeres relativos à conversação” (*Rep.* I 328d3-5)<sup>169</sup>. Logo de saída, o texto platônico introduz seu leitor em dois conteúdos que podem vir a ser motivos de prazer: de um lado, os que dizem respeito de modo imediato ao corpo; de outro, os que se apresentam, através do corpo, à alma, isto é, os prazeres referentes ao λόγος. Não se trata, a nosso ver, da separação entre prazeres do corpo e prazeres da alma. O que Céfalo parece querer contrapor são as satisfações imediatas ao corpo - pensamos aqui nos exemplos da sede, da fome e do sexo - àquelas que provêm do ouvir discursos e participar deles, à semelhança com o que Sócrates fará constar mais adiante por ocasião da apresentação dos homens que amam ouvir discursos, os φιλήκοοι (*Rep.* V 475d1-4)<sup>170</sup>. Mas também o prazer proveniente destes conteúdos somente se engendra na alma a partir do corpo, pois é através dele que a alma experimenta as satisfações de ouvir e de participar de um discurso. Por isso, conjecturamos que o texto queira contrapor satisfações imediatas às mediadas pela razão, mas sempre através do corpo.

Além disso, outro aspecto pode ser evidenciado por esta constatação de Céfalo. Trata-se da temporalidade e da intensidade dos prazeres ao longo da vida<sup>171</sup>. Enquanto na juventude os prazeres do corpo se apresentam como mais intensos àqueles relativos ao λόγος, estes são menos recorrentes na maioria dos jovens; mas à medida em que o tempo vai passando, a proporção parece se inverter, e aqueles prazeres dão lugar a estes que se tornam, como expressa Céfalo, maiores e mais intensos. Trata-se, pois, de uma modificação natural do corpo

---

<sup>169</sup> αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὖξονται αἱ περὶ τοῦς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί.

<sup>170</sup> Ver também nossa discussão acerca das qualificações dos homens a partir de termos compostos com o radical φιλία, neste capítulo.

<sup>171</sup> A relação entre prazeres, temporalidade e intensidade dos mesmos mostra-se um τόπος na discussão que Epicuro propõe em suas *Máximas Principais*, especialmente aquelas que mencionam os dois últimos remédios dentre seu conhecido tetraphármakon. Cf. EPICURO, 2013. *Máximas III-IV*; XIX-XX.

ao longo da vida, numa espécie de perda de intensidade de alguns prazeres - pelo uso de Platão se serve do verbo ἀπομαραίνω, que conota a imagem de uma decrescente perda de intensidade do prazer até sua extinção total pela morte<sup>172</sup> -, enquanto que outros se acrescentariam (αὔξομαι), tornando-se mais intensos.

No entanto, o texto não apenas menciona os prazeres relativos ao λόγος, mas também desejos (ἐπιθυμίας) referidos ao mesmo. Como discutimos anteriormente, os prazeres (ἡδοναί) são apresentados, na *República*, como os diversos motivos através dos quais cada gênero anímico é definido<sup>173</sup>. Neste sentido, os prazeres contrapostos por Céfalos se apresentam como fins distintos, tanto na juventude, quanto na velhice, enquanto que os desejos (ἐπιθυμίας) são movimentos em direção a esses fins. Logo, aquilo que a alma escolhe como sendo seu prazer, sua modalidade de satisfação, será motivo a ser perseguido através de um movimento desiderativo.

Mas, poderíamos nos interrogar com Céfalos, se os prazeres relativos ao corpo de fato desaparecem na velhice ou se, através da memória - como proposto anteriormente no *Filebo* -, os anciãos ainda seriam acometidos pelos mesmos motivos, embora não estando mais diante dos conteúdos que outrora lhes despertavam prazer. Vejamos o que diz Céfalos:

Muitas vezes, com efeito, reunimo-nos entre gente da mesma idade, justificando assim o velho provérbio; ora, a maioria de nós, nestes encontros, lastima-se, saudosa dos prazeres da juventude e, lembrando-se das delícias do amor, do vinho, da boa mesa e outras semelhantes, aflige-se como pessoas provadas de grandes haveres, que então viviam bem e agora não vivem sequer. (*Rep.* I 329a2-8)<sup>174</sup>.

Ao se lamentarem (ὀλοφύρομαι), por desejarem (ποθέω) ainda os prazeres da juventude (τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς), os anciãos estão impelidos a fazê-lo pela rememoração

---

<sup>172</sup> Cf. LIDDLE & SCOTT, 1999. Bailly (1969) apresenta a forma do verbo ἀπομαραίνομαι e a traduz como “se consumir, desfalecer”, também denotando a ideia de uma decrescente perda de intensidade do desejo, numa progressiva espécie de desfalecimento.

<sup>173</sup> Cf. Primeiro Capítulo.

<sup>174</sup> πολλάκις γὰρ συνερχόμεθα τινες εἰς ταῦτόν παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασφύζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν: οἱ οὖν πλεῖστοι ἡμῶν ὀλοφύρονται συνιόντες, τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες καὶ ἀναμνησκόμενοι περὶ τε τάφροδισια καὶ περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἅττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν ὡς μεγάλων τινῶν ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες.

(ἀναμνήσκω) de tudo aquilo que, outrora, era capaz de lhes suscitar desejo e proporcionar prazer: as coisas do amor (τὰφροδίσια) e as coisas relativas à bebida e à boa mesa (περὶ πότους τε καὶ εὐωχίας). Esta lembrança (ἀνάμνησις) somente lhes é possível porque um dia experimentaram esses mesmos prazeres e, por ora na velhice, os desejos de ainda gozarem através deles encontram-se registrados na memória. Os velhos, então, são capazes de desejá-los, porém com menos intensidade do que na juventude e, inclusive, de sentirem prazer com estes conteúdos, mesmo que não passem, agora, de meras imagens registradas em suas memórias e, talvez por isso, sejam menos intensos<sup>175</sup>.

Além deste prazeres relativos ao corpo, Céfalo considera ainda uma outra sorte de satisfação, aquela relativa ao prazer de adquirir (κεκτηῖσθαι) muita (πολλήν) riqueza, motivo este que acomete tanto homens sensatos, quanto insensatos. Segundo o ancião, nem o mais sensato dentre os homens suportaria uma velhice acometida pela pobreza (*Rep.* I 330a-331b). Contudo, ele infere que somente o homem sensato seria capaz de fazer um bom uso da riqueza, justamente por que manifesta uma alma também sensata (ἐπιεικεῖ) e ordenada (κοσμίῳ).

Logo, também a riqueza pode vir a ser um conteúdo que se coloque como fim motivador da ação de um dado sujeito, ou seja, um conteúdo que lhe desperte prazer, porém o modo como cada um se posiciona diante dela dependerá, uma vez mais, da qualidade de sua alma. Por isso, Sócrates concorda com a colocação de Céfalo e ainda a complementa, afirmando que o homem sensato não ama intensamente (οὐ σφόδρα ἀγαπάω) as riquezas (τὰ χρήματα), haja vista que sua alma elencou outros motivos e prazeres superiores a elas (*Rep.* I 330b8-c1).

---

<sup>175</sup> Acerca da possibilidade de prazer real perante as imagens formadas pela memória, ver nota 214 desta tese, referente ao comentário de Tuozzo (1996) acerca do mesmo problema no *Filebo*.

Os objetos, portanto, relativos à riqueza não parecem ser em si mesmos condenáveis, conforme sugere o início da *República*, e se afiguram como aprazíveis inclusive ao homem sensato, a fim de que lhe torne a vida mais suportável. Entretanto, compete à qualidade dos homens (ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων) e, mais precisamente, à configuração de suas almas, se sensatas ou não, a tarefa de tornar a velhice menos penosa<sup>176</sup> e a riqueza mais aprazível.

M. C. Nussbaum, ao examinar este passo da *República*, considera como se segue a posição de Céfalo:

A abertura da *República* nos confronta, pois, com uma questão sobre valor: O que verdadeiramente tem valor, é digno de se fazer e digno de se ver, na vida humana? [...] Céfalo ainda se atormenta por dinheiro e por medo da morte. E suspeitamos que atribuiu mais importância ao apetite do que ele mesmo sabe: pois mais tarde veremos que é possível, mesmo na mocidade, viver uma vida muito menos atormentada pelo apetite “desvairado” do que a dele, porque menos atenta a seus objetos. Ao final do debate, Sócrates terá defendido como a melhor vida humana uma vida muito mais extrema em seu desligamento do que a de Céfalo: a vida do filósofo, cuja alma o *Fédon* descreve como aparentada às formas que contempla: pura, sólida, única, constante, inalterável. (NUSSBAUM, 2009, p. 121).

É possível perceber como M. C. Nussbaum acentua a dicotomia entre a vida entregue ao que ela denomina por “apetites desvairados”, e que seriam de menor valor porquanto se relacionam mais ao corpo do que à alma, e a vida contemplativa, a que se dirige o discurso da *República*. No entanto, a tese forte que predomina nesse início do diálogo não parece ser a oposição entre uma “vida de apetites” - ainda para nos mantermos no registro de Nussbaum - e uma “vida contemplativa”, à semelhança do desprendimento da alma com relação ao corpo, no âmbito do *Fedon*. A dramática constatação de Céfalo de que os prazeres se modificam durante a vida e de que a velhice conduz o homem não a uma vida sem prazeres e desejos, mas a viver gozando de prazeres e de desejos motivados por outros conteúdos, a exemplo do λόγος, não nos permite corroborar com a leitura de Nussbaum, pois a ênfase do discurso não

---

<sup>176</sup> Cf. conclui Céfalo, acerca dos homens sensatos, em *Rep.* I 329d4-7: “Quando vivem com ordem e simplicidade, a velhice lhes é moderadamente penosa. Senão, tanto a velhice quanto a juventude, Sócrates, lhes são árduas”. (ἂν μὲν γὰρ κόσμιοι καὶ εὐκολοὶ ᾧσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον: εἰ δὲ μὴ, καὶ γῆρας, ὃ Σόκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιοῦτῳ συμβαίνει).

recai a uma contemplação pura, que excluísse uma vida de prazeres e de desejos, mas, antes, em um novo motivo sobre os quais eles se engendram, não mais se manifestando através de coisas imediatas e corpóreas.

Mas é ao longo dos livros II e III que Sócrates, utilizando-se de termos compostos com o radical *φιλία*, descreve outros objetos que podem vir a ser amados pelos homens, enquanto motivos que lhes pareçam convenientes para engendrar ações<sup>177</sup>. Em *Rep.* II, 376b9-10, dois conteúdos são mencionados pelo filósofo: o aprendizado e a sabedoria, e a cada um deles a qualidade da alma dos homens seria expressa em termos de amor. De um lado, o amante do aprendizado (*φιλομαθής*), de outro, o amante do saber (*φιλοσοφός*).

No livro III, mais precisamente a partir do passo *Rep.* III 413c5, Sócrates se entrega a uma investigação tendo por objetivo estabelecer os critérios pelos quais a cidade deveria se pautar ao escolher seus melhores guardiões (*ἄριστοι φύλακες*):

Isto é portanto o que eu dizia antes: precisa examinar (*ζητητέον*) quais são os melhores guardiões que se atêm ao princípio que lhes fora imposto de sempre fazer o que apresenta a eles como o bem superior à cidade. Convém, portanto, colocá-los à prova desde crianças, propondo-lhes aquelas tarefas nas quais corre o risco de esquecer este princípio e de se deixar enganar; e se deve selecionar aquele que é firme em recordá-la e resiste ao engano, e descartar ao invés aquele que não se comporta assim. Ou não? (*Rep.* III 413c5-d1)<sup>178</sup>.

Os *ἄριστοι φύλακες* seriam aqueles jovens motivados, desde crianças e pela ação da memória (*μνήμων*), à se preservarem fiéis ao princípio (*δόγμα*) que lhes ordena à agir de acordo com função que lhes compete, visando ao bem da cidade como um todo. Os jovens que procedessem desse modo, após inúmeras provas as quais deveriam ser submetidos, demonstrariam que, por um lado, os motivos que lhes conduzem a se sustentarem nesta decisão tomada seriam mais fortes do que os outros motivos que poderiam levá-los a mudar

---

<sup>177</sup> Sobre a correspondência entre amor e *o que convém*, ver próximo capítulo.

<sup>178</sup> ὁ τοίνυν ἄρτι ἔλεγον, ζητητέον τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ' αὐτοῖς δόγματος, τοῦτο ὡς ποιητέον ὁ ἂν τῆ πόλει ἀεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὐτοῖς ποιεῖν. τηρητέον δὴ εὐθὺς ἐκ παιδῶν προθεμένους ἔργα ἐν οἷς ἂν τις τὸ τοιοῦτον μάλιστα ἐπιλανθάνοιτο καὶ ἐξαπατῶτο, καὶ τὸν μὲν μνήμονα καὶ δυσεξαπάτητον ἐγκριτέον, τὸν δὲ μὴ ἀποκριτέον. ἦ γάρ; [com modificações].

de opinião caso outros interesses se sobressaíssem aos primeiros; e, por outro, como vimos anteriormente, é ao gênero impetuoso, o θυμοειδής, que compete a função de manter a alma firme nos propósitos que visam a preservação da reta opinião.

A fim de esclarecer de que maneira as provas a que deveriam ser submetidos esses futuros guardiões da cidade influenciariam em suas almas, Sócrates traz a cena uma analogia:

Do mesmo modo como se examina os potros, ao serem levados para o meio de ruídos e tumultos a fim de ver quais dentre eles são medrosos, deve-se fazer o mesmo: confrontar os jovens guerreiros a situações horríveis, e depois estimulá-los nos prazeres, de modo a prová-los muito mais do que o ouro se prova no fogo. Observar-se-á se são menos afetados pelo encantamento e se guardam a melhor atitude em todas as circunstâncias, guardas de si próprios em razão de suas excelências, como da música [e da poesia] que aprenderam, cujas provas se mantêm de acordo com a regra do ritmo e da harmonia, permanecendo enfim, tal como deve ser, o mais benéfico a si próprios e à cidade. (*Rep.* III 413d7-e5. Com alterações)<sup>179</sup>.

Ou seja, a submissão alternada a situações de medo (φόβος) e de prazer (ήδονή) constitui uma espécie de prova de fogo para se observar a conduta dos jovens guardiões, de modo a escolher aqueles que se revelam mais resistentes e constantes em meio a todo tipo de circunstâncias, e se são capazes de agir, à maneira do que aprenderam pela educação através da música, com bom ritmo (εὐρυθμος) e com boa harmonia (εὐάρμοστος). Submetê-los a situações extremas de medo e de prazer, possibilitará à cidade conhecer a índole desses jovens e escolher, dentre todos, os melhores e os mais moderados homens, isto é, aqueles que se mostrarem incólumes quanto a seus motivos prevaletentes, que se dirigem ao bem da cidade acima de seus interesses particulares. Deste modo, não se mostrarão apenas excelentes guardiões, mas também poderão se manifestar amantes sabedoria (φιλόσοφοι), impetuosos (θυμοειδής) por excelência, rápidos (ταχύς) e dotados de natureza forte (ισχυρός τὴν φύσιν) (*Rep.* II 376c4-6).

---

<sup>179</sup> ὥσπερ τοὺς πάλους ἐπὶ τοὺς ψόφους τε καὶ θορύβους ἄγοντες σκοποῦσιν εἰ φοβεροί, οὕτω νέους ὄντας εἰς δείματ' ἄττα κομιστέον καὶ εἰς ήδονὰς αὖ μεταβλητέον, βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον ἢ χρυσὸν ἐν πυρί—εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι φαίνεται, φύλαξ αὐτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάνθανεν, εὐρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις παρέχων, οἷος δὴ ἂν ὢν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος εἴη.

Ora, os prazeres são aqui apresentados como uma das situações que podem levar o jovem aprendiz de guardião a não se manter firme em seu propósito e em sua função enquanto guardião da *polis*. Eles engendram motivos que ora podem ser particulares, ora universais. Se o jovem deixar de preferir o bem da cidade como um todo a seu próprio bem, resultará então que ele se desvie de sua função própria e não se torne um excelente guardião. Esses prazeres que motivam a alma em direção contrária ao que é justo e correto ser realizado devem ser dominados, se os jovens querem se tornar, de fato, guardiões da cidade<sup>180</sup>.

Para além destes, no livro V, Sócrates sugere outros motivos sobre os quais os homens podem se prender. Ele interroga Glauco nos seguintes termos: “quem, ao contrário, querendo (ἐθέλοντα) degustar de todo aprendizado, e com alegria se apressa a aprender, e não se encontra insaciável (ἀπλήστως), é justo que o chamemos de filósofo. Ou não é assim?” (*Rep.* V 475c6-8)<sup>181</sup>. Ora, a saciedade do filósofo resulta justamente dos motivos que ele aprova como sendo necessários à sua ação. Ele não quer outra coisa senão se sentir repleto em razão do que vem a aprender. Ele não se move em direção a conteúdos considerados menos nobres, mas se lança àquilo que se lhe apresenta como verdadeiramente digno de ser almejado.

O prazer, por conseguinte, seja qual for o conteúdo a que se refira - ao conhecimento ou à opinião, às honras, ao vinho, aos espetáculos ou à sabedoria, por exemplo -, sempre desencadeará na alma, que se dispõe ao fim que lhe corresponde, um movimento desiderativo que se dirige à aquisição deste conteúdo resultando em um modo de satisfação. No entanto, o movimento pressuposto pelo desejo será de acordo com a maneira pela qual a alma daquele que deseja está organizada. Ou seja, à alma comandada pelos motivos que denominam o ἐπιθυμητικόν, amante que é da posse através de satisfações imediatas, manifestará desejos

---

<sup>180</sup> Ver definição de temperança, no próximo capítulo.

<sup>181</sup> τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον: ἢ γάρ;

voltados também às mesmas satisfações; de modo semelhante, à alma comandada pelo θυμοειδής, a quem as honras surgem como motivos de ação, o desejo se manifestará pelo mesmo conteúdo, como um desejo *de* honras; por fim, àquela alma comandada pelo λογιστικόν, os motivos que se referem ao conhecimento, à sabedoria e, fundamentalmente, à verdade, orientarão seus desejos visando à aquisição deles, como desejos *de* sabedoria. E todas elas encontrarão prazer de acordo com os respectivos motivos que as governam.

Trata-se, em síntese, de desejos manifestos de um modo ou de outro por causa das diversas modulações que a alma pode vir a receber, diante da organização de seus princípios motivacionais ou gêneros anímicos. Por outro lado, se determinados desejos estão ausentes, como é o caso de um homem sem fome (οὔτε πεινῆν), sobre quem é dito que não irá desejar (οὔτ' ἐπιθυμεῖν) nenhum alimento, é porque a alma não se encontra motivada pelos princípios que se referem a este conteúdos sobre os quais dizemos não desejar. De modo oposto ao homem sem desejo pela comida, aquele que sempre se move em direção à satisfação de sua fome, por exemplo, se revelará um amante da comida (φιλόσιτος) (*Rep.* V 475c1-3).

### 2.3.2 Os prazeres e desejos referem-se a bens escolhidos de acordo com a conformação da alma

Se, por um lado, são os objetos que determinam os diversos desejos, por outro, são seus conteúdos que os qualificam. Estes se revelam como *aquilo que é bom* à alma, não ainda porque sejam bens em si mesmos, mas porque a alma, de acordo com sua organização interna, ordena a si mesma dirigir-se a determinado conteúdo como sendo um bem a aquisição dele. Ora, se a alguns homens o desejo de aprender surge como motivador para com este mesmo conteúdo, enquanto a outros este mesmo aprendizado não se revela motivador de sua ação, então parece-nos de que, algum modo, a alma do primeiro denominou como um bem a posse



daquele conteúdo, enquanto que, à alma do segundo, o aprendizado não aparece como motivo suficiente para engendrar um desejo pela posse dele, ou seja, não se lhe manifesta como um bem. Denominamos, pois, *conteúdo* a relação que se estabelece entre a alma desejante e o objeto que lhe surge como desejável, porquanto lhe apareça como um bem. E se todos os homens desejam apenas o que é bom, então caberá a análise do modo como cada um deles, através de sua relação corpo-alma, pode vir a desejar bens distintos.

Se retomarmos à discussão do livro IV, notaremos que Sócrates diferencia os desejos nos muitos e ordinários homens (*τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις*) daqueles desejos e das deliberações em um conjunto bem menor de homens moderados (*Rep. IV 431c9-d2*). Contudo, o desejo da maioria expressa um conteúdo que o filósofo julga ser inferior ao conteúdo próprio dos desejos dos homens moderados. Afinal, segundo Sócrates, esses se relacionam mais com aquilo que é estável, a saber, com a reta opinião e o raciocínio, enquanto que aqueles se deixam afetar pelo que há de mais instável, isto é, as falsas opiniões e os prazeres voltados apenas para o que lhes é imediato e particularmente vantajoso (*Rep. IV 431b9-c7*).

No entanto, Glauco propõe a Sócrates, e este parece assentir com o exposto, que se distinga os bens pelo que de fato venha a ser o bom (*τι εἶναι ἀγαθόν*), tanto à alma quanto ao desempenho das funções próprias de cada tipo de homem no âmbito da *polis*. Em primeiro lugar, haveria uma espécie de bens que perseguimos (*ἐφιέμενοι*) não pelo que resulta (*ἀποβαίνω*) deles, mas que acolhemos (*ἀσπαζόμενοι*) pelo que são (*αὐτὸ αὐτοῦ*), isto é, pelo valor intrínseco a eles, como parecem ser, por exemplo, os bens provenientes do alegrar-se (*τὸ*

χαίρειν) e dos prazeres inofensivos (αἱ ἡδοναὶ ἀβλαβεῖς)<sup>182</sup>, os quais engendram (γίγνομαι) na alma a alegria (χαίρη) (*Rep.* II 357b4-8). Trata-se, pois, de bens cujo valor estejam inscritos em sua própria natureza, como no caso dos prazeres naturais que não prejudicam nem a alma, nem o corpo, como aqueles relativos à comida e bebida, desde que não sejam satisfeitos para além da medida justa, conferida pelas necessidades naturais e corpóreas. Em segundo lugar, haveria um outro tipo de bem que amamos (ἀγαπῶμεν) por si mesmo e pelo que, a partir dele, é engendrado (τῶν ἀπ' αὐτοῦ γιγνομένων), como nos casos das faculdades de discernir (τὸ φρονεῖν), de ver (τὸ ὁρᾶν) e de restabelecer a saúde (τὸ ὑγιαίνειν) por exemplo, que se manifestam como bens em si mesmos e para o indivíduo que se beneficia deles, ou seja, em virtude de ambos os aspectos (ἀμφοτέρα) (*Rep.* II 357c2-4). E, em terceiro lugar, Sócrates elenca um gênero de bens (εἶδος ἀγαθοῦ) que, embora desagradáveis (ἐπίπονα) de imediato, são buscados em razão de sua utilidade (ὠφέλιμος), como é o caso dos exercícios físicos (τὸ γυμνάζεσθαι), da ação da medicina quando doente (τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι) e das demais ações provenientes da intervenção médica (ἰάτρευσις), bem como de tudo o que se mostra um ganho (χρηματισμός) pela sua aquisição. Estes são bem recebidos não por seus valores intrínsecos, pois ninguém desejaria sofrer corporalmente em virtude de esforços físicos ou de tratamentos de imediato dolorosos ao corpo, como o são aquelas relativas à medicina, mas

---

<sup>182</sup> Acerca destes prazeres ditos inofensivos, R. Lefebvre (2011) considera que o autor da *República* confere uma apreciação positiva do prazer ao considerá-lo inofensivo. Contudo, como se trata, no contexto, de uma divisão proposta por Glauco, e não por Sócrates, embora este não a questione nas linhas seguintes - o que deixa a entender, segundo Lefebvre, que Sócrates, e portanto Platão, estariam de acordo com o que fora exposto por Glauco -, os prazeres inofensivos estão dispostos como parte das coisas que costumamos considerar intrinsecamente boas. O comentador reconhece, sob este aspecto, que Glauco é porta-voz da opinião comum, que considera o prazer como algo bom em si mesmo. Nosso ponto de vista é que os prazeres inofensivos (ἡδοναὶ ἀβλαβεῖς), mencionados no trecho acima, encontram-se perfeitamente de acordo com aqueles prazeres da velhice que Céfalo, no início do livro I, havia classificado como melhores do que os prazeres buscados na ocasião da juventude. Não há, pois, nessa passagem nada que nos autorize a uma condenação radical dos prazeres, assim como também não há uma depreciação generalizada dos diversos desejos que serão engendrados a partir deles. A valoração, tanto de uns quanto de outros, dependerá do exame de seus objetos e do conteúdo assumido pela alma que se dispõe a acolhê-los.

porque também visam à alegria (χάρης) *a posteriori* e às outras consequências que deles resultam (*Rep.* II 357c6-d2).

Esses três gêneros (ἔιδη) de bens<sup>183</sup> são possíveis de serem acolhidos pela alma, gerando desejos de satisfazer por meio deles. Deseja-se algo em vista de um bem que dele pode resultar, seja este algo como um bem em si mesmo, seja como algo que é um benefício adquiri-lo por si mesmo mas também pelo que dele resulta, ou até mesmo em razão de algo não ser imediatamente benéfico, mas causar consequências boas a partir da posse dele. Este algo (τις) deixa, portanto, em qualquer dos casos, de ser visto pela alma como um simples objeto e passa a ser valorado como um bem (ἄγαθον) capaz de satisfazê-la. O bem é, por sua vez, o que denominamos conteúdo suficiente para despertar a alma em seu movimento desiderativo. Logo, quando algo é acolhido (ἀσπάζομαι) pela alma, quando ela o recebe como um bem capaz de mover seus desejos em busca dele, dizemos que ela deu seu assentimento, consentiu em agir de acordo com esse motivo — se se tratar de um bem que se refira diretamente a um desejo (ἐπιθυμία) espontâneo, desencadeado em seu interior -; ou que a alma decidiu atrair para si este bem desejado - quando se tratar de uma ação da vontade (βούλησις) -; ou, por fim, que ela aprovou a aquisição de determinado bem - por ocasião de um manifesto do querer (θέλω).

Mas, o que poderia nos parecer um certo relativismo socrático-platônico acerca dos bens possíveis a serem desejados, torna-se um problema a ser desenvolvido por Sócrates em sua argumentação nos livros VIII e IX<sup>184</sup>. Lá, o filósofo discute a diferença entre o que seriam

---

<sup>183</sup> R. Lefebvre (2011, p. 118) assim se manifesta, sobre esta divisão dos bens na *República*: “A distinção fundamental se dá entre o que tem um valor intrínseco, de uma parte, e o que vale como meio, de outra, com o objetivo de situar a justiça na qual a maioria das pessoas fazem um bem do terceiro tipo e Sócrates, um bem do segundo tipo”. Acerca da análise dos três gêneros de bens expostos na *República*, ver também o artigo de R. Heinaman (2002), no qual discute as inúmeras interpretações desta tipologia.

<sup>184</sup> Cf. *Rep.* VIII 558d-561e; IX, 571b-572b.

conteúdos necessários com relação aos não-necessários, diferenciação está que se manifestará ausente na alma do homem democrático, como veremos oportunamente<sup>185</sup>.

A partir do passo *Rep.* VIII 558d8, Sócrates distingue dois modos de aprovação (ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι) perante algo no que diz respeito às necessidades naturais (τῆ φύσει ἀνάγκη) presentes na estrutura do composto corpo-alma do homem (*Rep.* VIII 558e2-3). Trata-se da análise dos desejos necessários daqueles que não o são (τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ) (*Rep.* VIII 558d8-9). Por desejos necessários, entende-se os “que não podemos rejeitar e todos os que são úteis satisfazer” (*Rep.* VIII 558d1-2)<sup>186</sup>. Duas características fundamentais são aqui apresentadas: (i) a incapacidade humana em rejeitar determinados desejos, por causa da necessária satisfação dos mesmos; e (ii) a utilidade que há em satisfazê-los. Os termos usados por Sócrates para exprimir estes aspectos dos desejos decorrem de dois verbos: ἀποτρέπω, cujo radical denota um movimento de retorno ou de detenção - no trecho, qualificado pelo advérbio de negação -; e ἀποτελέω, que diz respeito à necessidade de se saciar até o fim, de modo completo e exaustivo. Ou seja, há necessidades inscritas na própria natureza humana que não permitem escolha em satisfazê-las ou não, e que, simultaneamente, ao realizá-las, decorrem consequências também úteis (ὠφέλιμος) à natureza. Contudo, o modo como o homem as satisfaz poderá ou não ocasionar-lhe esta utilidade, exigindo dele deliberação (φρόνησις) e temperança (σωφροσύνη). Retornando ao exemplo do desejo de comer (ἐπιθυμία τοῦ φαγεῖν), Sócrates atesta sua necessidade, porém recomenda que ele seja satisfeito apenas “na medida da saúde e da boa constituição física” (*Rep.* VIII 559a11-b1)<sup>187</sup>. Ou seja, trata-se de um desejo necessário haja vista sua

---

<sup>185</sup> Na Segunda Parte, discutiremos mais amplamente como o homem democrático forma-se a partir da opinião de que não há diferença entre desejos necessários e não necessários. Por ora, apresentamos a distinção de ambos os desejos do ponto de vista de seus conteúdos, e não dos que desejam.

<sup>186</sup> οὐκοῦν ἄς τε οὐκ ἂν οἴοι τ' εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖα καλοῖντο, καὶ ὅσα ἀποτελούμεναι ὠφελούσιν ἡμᾶς;

<sup>187</sup> [...] μέχρι ὑγιείας τε καὶ εὐεξίας ...

inserção à natureza que exige, para sua conservação, que o satisfaça. Entretanto, deliberar acerca do que realmente deve ser motivo de satisfação e em qual medida, em vistas da conservação da saúde, é que poderá resultar em consequências úteis ao homem. Caso contrário, como adverte Sócrates:

o desejo que vai além do limite e se dirige a pratos mais rebuscados, desejo que, reprimido desde a infância, pela educação, pode desaparecer na maioria dos homens, desejo nocivo ao corpo e não menos nocivo à alma no atinente à sabedoria e à temperança, não o chamaremos, com razão, de não necessário? (*Rep.* VIII 559b8-c1)<sup>188</sup>.

Esta advertência socrática reflete acerca da possibilidade de que alguns desejos ultrapassem o limite (ή πέρα) de sua necessidade<sup>189</sup>, tornando-se nocivos (βλαβερά) não somente ao corpo, mas também à alma<sup>190</sup>. Haveria, portanto, uma linha tênue que separam os desejos enquanto necessários, daqueles não-necessários. Trata-se da correta medida imposta pelo limite da necessidade natural em se satisfazer, visando à conservação da vida e à utilidade que tal desejo pode ocasionar à saúde corpórea e psíquica do desejante. Se, por ventura, esta medida for ultrapassada, ou ficar aquém da necessária satisfação, então o desejo inscrito como necessário e útil (χρησίμους) passa a ser justamente seu oposto, não-necessário e muito menos útil à natureza. A não observância do limite imposto pela natureza gera, o que Sócrates denominará, desejos avarentos (ἀναλωτικάς), em que se enquadrariam também aqueles relativos aos prazeres sexuais (περὶ ἀφροδισίων), pois sua não satisfação não prejudica nem a boa constituição do corpo, nem a boa harmonia da alma (*Rep.* VIII 559c6).

---

<sup>188</sup> τί δὲ ἡ πέρα τούτων καὶ ἀλλοίων ἐδεσμάτων ἢ τοιούτων ἐπιθυμία, δυνατὴ δὲ κολαζομένη ἐκ νέων καὶ παιδευομένη ἐκ τῶν πολλῶν ἀπαλλάττεσθαι, καὶ βλαβερὰ μὲν σώματι, βλαβερὰ δὲ ψυχῇ πρὸς τε φρόνησιν καὶ τὸ σωφρονεῖν; ἄρά γε ὀρθῶς οὐκ ἀναγκαία ἂν καλοῖτο;

<sup>189</sup> Recorrente ideia acerca dos desejos simples e comedidos, e de seus opostos, a que nos referimos anteriormente.

<sup>190</sup> É interessante notarmos que Platão aponta aqui a ideia de desejos que se tornam nocivos, não somente ao corpo, mas também à alma, quando excedem seus limites. Maria Dulce Reis, em sua Tese de Doutorado, explora passagens, tanto da *República*, quanto das *Leis* que indicam o tema dos desejos “bons” e “maus”, “saudáveis” e “nocivos”, etc. Como ela mesma nota, “Platão define 'mau' e 'bom' na *República* (608e), respectivamente, aquilo que faz perecer e aquilo que preserva.” (REIS, 2007, p.277).

Logo, uma pergunta se faz vital, ainda sobre esta distinção da necessidade ou não dos desejos: de que modo eles podem vir a serem consonantes com a ideia de medida ou limite? Se os desejos relativos à comida, bebida e sexo constituem motivações exclusivas do gênero desiderativo da alma, como Sócrates parece sugerir, à primeira vista, no livro IV, ao se manifestarem dentro dos limites da natureza ou fora deles, como sugere agora na discussão do livro VIII, inferimos que eles são melhor compreendidos enquanto desejos manifestos pela alma como um todo, movidos pelo ἐπιθυμητικόν, porém limitados pela ação do λογιστικόν. Afinal, o primeiro é um gênero desprovido de racionalidade, como vimos no Segundo Capítulo, que tende apenas à posse do conteúdo que lhe pareça aprazível. Porém, o desejo de comer na medida em que a boa constituição do corpo e a boa harmonia da alma exigem manifesta-se a partir de uma certa conformação da alma que, gestada entre seus princípios constitutivos por ação do comando do princípio raciocinativo, imporá limites adequados ao movimento insaciável pela aquisição de comida. Se, por outro lado, considerássemos que o princípio desiderativo julgaria, por si mesmo, a medida justa para satisfazer sua necessidade de alimentação por exemplo, como sugere alguns autores, então haveríamos de conjecturar que o ἐπιθυμητικόν sempre procederá através da consideração entre o limite e o não-limite, o que nos parece irrazoável, a não ser que concedamos à alma um outro princípio, desprovido de razão, que também movesse o ἐπιθυμητικόν à irracionalidade, o que levaria o texto platônico a uma espécie de divisão da alma *ad infinitum*. Por outro lado, parece-nos mais razoável que, desde os desejos mais elementares à natureza, Platão esteja pensando que suas manifestações se darão através da alma em sua totalidade e que a medida ou a desmedida deles sejam possíveis justamente porque há, na alma, um princípio capaz de medir, de calcular e de limitar o movimento desiderativo. Mas, se este princípio estiver submetido a outros, não-

racionais por natureza, então o desejo simplesmente fluirá, num movimento sem limites e numa insaciável busca de satisfação.

Ora, todo desejo será, pois, manifesto a partir da alma como um todo, o que nos permitirá investigar de que modo ele se expressa de diferentes maneiras a partir da gestão da alma de um determinado homem. E é o que passaremos a investigar, na próxima parte deste trabalho.

## **Conclusão**

É possível concluirmos que os desejos constitutivos da alma não são idênticos ao elemento desiderativo que a compõe. Enquanto este se revela como uma instância distinta dos elementos raciocinativo e impetuoso, os desejos podem vir a ser motivadores de uma ação racional e concordarem com o reto raciocínio, levando o indivíduo a desejar e a querer permanecer firme na reta opinião, mesmo que outros desejos o instiguem a mudar de rumo, diante de dificuldades que se lhe apresente ao longo da vida. Como princípio desiderativo, entendemos o ἐπιθυμητικόν como uma faculdade ou gênero de ação da alma que responde pelo princípio motivacional de toda e qualquer ação, que a alma realizará a partir de uma certa concordância ou disposição de seus demais princípios ou gêneros: o raciocinativo (λογιστικόν) e o impetuoso (θυμοειδές). Observamos também que o ἐπιθυμητικόν não é descrito na *República* como um gênero indistinto, mas que nele está abrigada toda gama de paixões, incluindo os desejos, que são múltiplos e variados. Estes, por sua vez, são originalmente neutros, pois se revelam apenas como desejos pela satisfação de um vazio apresentado ora pelo corpo, ora pela própria alma, através da faculdade da memória. Contudo, o que definirá uma ação como resultado de um desejo será uma escolha da alma como um

todo. É ela, e não apenas um de seus princípios anímicos, que engendrará uma *πράξις* voltada tanto para algo de ordem mais racional, quanto para a satisfação de conteúdos menos racionais e, portanto, de menor valoração. Cabe, pois, à alma do desejante concordar sobre quais objetos devem ser buscados e quais deles seus desejos serão melhor satisfeitos. Em suma, cabe à alma escolher o objeto que será valorado como um bem e que se constituirá como conteúdo de seu desejo. Consequentemente, a ação desencadeada pela alma será motivada por esta escolha do conteúdo que satisfaça suas necessidades, sejam de ordem física - como a sede e a fome, por exemplo - sejam de ordem intelectual - como o desejo pelo conhecimento e pela descoberta da verdade. Se o conteúdo escolhido pela alma do ser desejante é de menor valor do que a reta educação lhe apresenta, não devemos julgar os desejos como sendo naturalmente deficitários ou prejudiciais. Será a alma do indivíduo que deseja que está em desarmonia e desequilíbrio e, portanto, será ela que deverá ser reeducada, a fim de que escolha os conteúdos mais propícios a satisfazer suas necessidades físicas e intelectuais. Os desejos, portanto, serão sempre desejos “de” algo e, por conseguinte, nem naturalmente bons, nem naturalmente maus. Os conteúdos supostamente elencados como “bens” são resultados de uma escolha do homem, que o constituirão com um caráter bom ou mau, dependendo dos hábitos através dos quais esteja acostumado a realizar suas ações. Se se escolhe mal, ou se se deseja mal, não é porque os desejos constitutivos da alma assim o sejam; mas porque o homem mau configurou sua alma de uma determinada forma que propiciou a deformação de seu desejando, conferindo-lhe um conteúdo menos valoroso e menos nobre.

Cabe-nos, pois, analisar a partir de agora, como as possíveis configurações da alma são capazes de externalizar desejos mais ou menos nobres, enobrecendo ou não o homem que assim procede.



**SEGUNDA PARTE: DAS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO NA ALMA E DE SEUS  
EFEITOS NAS AÇÕES HUMANAS**

No desenvolvimento dos livros VI, VIII e IX, Sócrates analisa a gênese de cada um dos tipos de homens que possivelmente virão a governar a *polis*, cada qual referente a uma determinada constituição política. Trata-se, pois, do timocrata, oligarca, democrata, tirano e, por fim, do mais apto governante, isto é, o filósofo. Contudo, a formação de cada uma dessas índoles parece decorrer de fatores tais como: (i) a natureza derivada das diversas revoluções ou discórdias (στάσις) que provêm da união de progenitores de classes diferentes que constituem a cidade; (ii) da educação recebida em casa (οἶκος), especialmente do pai que forma seu filho de acordo com os padrões e valores que compõem sua classe e a constituição de seu ser; e (iii) pela influência que acomete o jovem no âmbito de seu convívio político.

Da mesma forma, e de modo congruente a esta formação e educação, os desejos que serão manifestos por cada um destes homens, parecem se distinguir e se manifestar em razão das mesmas influências que sofrem. Por exemplo, o jovem timocrata, embora receba uma educação de um pai aristocrata, se configurará distintamente deste, em virtude dos fatores acima elencados, e seus desejos também se manifestarão em virtude de razões diversas daquelas observadas pelo pai. Logo, interrogamo-nos de que modo os diversos desejos se produzem em cada tipo de jovem e por que eles se manifestam de maneira tão distintas. Por que uns desejarão mais as riquezas, outros mais as honras e um terceiro, mais o conhecimento e a verdade? O que leva cada jovem a manifestar desejos movidos por objetos e conteúdos tão díspares?

Nesse intuito, dividiremos esta Segunda Parte também em dois capítulos. No primeiro, analisaremos a gênese dos desejos - aqui entendidos em sua acepção mais geral, envolvendo as principais manifestações desiderativas possíveis da natureza humana, tais como o desejo mais espontâneo (ἐπιθυμία), a vontade (βούλησις) e o querer (ἐθέλειν) - nos diversos tipos de homens que constituem a *polis*, investigando seus hábitos decorrentes da educação recebida,

seja em casa, seja no convívio externo ao ambiente familiar. No segundo capítulo, proporemos uma discussão de como os desejos, para além de cada um dos gêneros da alma especificamente, se expressa a partir do composto corpo-alma como um todo, à maneira como a felicidade da *polis* deveria ser alcançada não em virtude dos interesses de uma única classe, mas em razão da unidade de todas elas tendo como fim o bem da cidade como um todo.

## PRIMEIRO CAPÍTULO: A GÊNESE DOS DESEJOS NOS DIVERSOS TIPOS DE HOMENS

Nos livros VIII e IX da *República*, Sócrates analisa como se formam os diversos tipos de homens no âmbito da *polis*: o timocrata, o oligarca, o democrata, o tirano e o filósofo. A descrição que fará acerca de cada um deles confere especial atenção às manifestações de seus desejos que corresponderão, cada qual a seu turno, ao modo como a alma se configura na relação dos três gêneros que a constituem: o desiderativo (ἐπιθυμητικόν), o impetuoso (θυμοειδές) e o raciocinativo (λογιστικόν). Interessa-nos, agora, investigar as causas e, em seguida, os efeitos desses desejos manifestos *na e pela* alma em cada um desses tipos de homens, buscando conceituá-los sob dois principais aspectos: sua genealogia na alma e suas manifestações a partir dela. Ao emprendermos o exame de como se formam cada uma dessas modulações do ser político, propomo-nos a responder às seguintes questões: (i) podem os desejos manifestos por cada um deles serem interpretados como exclusivos do gênero que comanda sua alma como um todo? E, (ii) na hipótese de que não o possam, a partir de que lugar ou aspecto esses desejos poderiam ser engendrados?

### 1.1 Os desejos e os hábitos que configuram a alma

O modo de resposta da alma às diversas afecções que lhe interpelam produz hábitos que se refletem especialmente na forma com que o indivíduo deseja. Em *Rep.* III 400d5-6, Sócrates assim interroga: “Mas o modo de usar as palavras e de se expressar em um discurso não dependem da índole da alma?”<sup>191</sup>. Este ἦθος origina-se do modo como a alma de cada homem harmoniza ou não seus gêneros constitutivos que, por sua vez, conformam-no a um

---

<sup>191</sup> Τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως, ἦ ὁ δ' ἐγώ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται;

determinado *modus operandi*, influenciando o uso que faz das palavras e sua expressão em um discurso. Falar a verdade ou mentir, por exemplo, dependeria essencialmente da índole do homem que realiza esta ação, se ele é amante da verdade ou da mentira, assim como da constante escolha de um mesmo modo de agir, o qual configura seu ἦθος.

Algumas linhas mais adiante, Sócrates acrescenta ainda outras perspectivas acerca desses hábitos provenientes da alma:

Logo - continuei - o homem que reúne, ao mesmo tempo, belas disposições na alma e no exterior os traços que correspondam e se harmonizem com tais disposições, porque participam do mesmo modelo, constitui o mais belo dos espetáculos para quem o possa contemplar. (*Rep.* III 402d1-4)<sup>192</sup>.

Interessa-nos notar que Sócrates diz admirar aquele homem cuja natureza reúne (συμπίτνω) os mais belos hábitos (καλὰ ἦθη) na alma com a concordância e harmonia, no visível (εἶδος), em virtude de tais disposições. Ou seja, os hábitos na alma devem se refletir em disposições que se exteriorizam, de modo que, ao se manifestar pela palavra, em um discurso, o homem revele o estado de organização de sua ψυχή. Podemos dizer que a manifestação da alma em uma ação dar-se-á através dos hábitos que se estabeleceram nela e que serão revelados no momento de sua ação. Eis a importância que será conferida, ao longo da *República*, à educação pela música e pela ginástica, pois através delas os jovens haverão de adequar ou até mesmo de corrigir os hábitos de seu corpo e de sua alma, restabelecendo a consonância entre a manifestação desta, através daquele, e sua intenção habitual, isto é, seu desejo motivador. É, pois, necessário que os elementos da alma convirjam na mesma direção conduzindo o corpo numa determinada ação.

Ademais, em *Rep.* III 436d, Sócrates atribui a primazia da alma em relação ao corpo, ao afirmar que, quando a alma se torna virtuosa, o corpo se torna cada vez melhor. O contrário não seria tão óbvio assim, pois um corpo bem preparado através de exercícios gímnicos não

---

<sup>192</sup> οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτου ἂν συμπίπτῃ ἐν τε τῇ ψυχῇ καλὰ ἦθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἶδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ συμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ' ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;

melhora necessariamente a alma. No entanto, a boa disposição do corpo também pode revelar uma alma bem equilibrada. Basta pensarmos na importância que se confere na *República* à investigação de qual seja a melhor dieta dos guardiões, para que eles possam, com um corpo retamente educado, agir de acordo com o princípio raciocinativo constitutivo da alma, alimentando-se sem desmedidas ou excessos. Por outro lado, se o cuidado se basear apenas na busca pela saúde física, o corpo em nada poderá tornar melhor a alma (*Rep.* III 403d1-6; 407b-c). Temos, portanto, uma nítida relação entre alma e corpo nestas referências, porém com um importante detalhe na economia da discussão: o equilíbrio da alma torna-se fundamental para a saúde do corpo pois, como se dirá, é uma alma virtuosa que afasta o homem da embriaguez e o conduz a uma dieta adequada, auxiliando assim o equilíbrio tanto físico quanto psíquico (*Rep.* III 403e).

Os bons hábitos, portanto, formam-se através da relação equilibrada entre a satisfação das necessidades do corpo em sintonia com as disposições da alma, resultante da educação pela ginástica, de uma equilibrada dieta e da música mais propícia a tal harmonia. No entanto, apenas a simplicidade (*ἀπλότης*) destas poderá responder pelo equilíbrio do homem. Caso contrário, se a educação se apoiasse numa variedade (*ποικιλία*) de exercícios físicos ou em ritmos musicais diferenciados, esses haveriam de provocar não somente a doença (*νόσον*) no corpo, mas sobretudo a intemperança (*ἀκολασία*) na alma. Logo, a busca pela simplicidade na educação dos guardiões os levaria àquilo que de fato é mais estável e uniforme, produzindo neles tanto a saúde corpórea (*σώμασιν ὑγίειαν*) quanto a temperança psíquica (*ψυχᾷς σωφροσύνη*) (*Rep.* III 404e-405a). Os excessivos cuidados com a doença (*νοσοτροφία*) ou com o corpo podem vir a se tornar impedimento à aprendizagem, à reflexão e à contemplação de si (*Rep.* III 407c), fazendo com que Platão recomende aos guardiões uma ginástica simples e moderada (*ἀπλῆ καὶ ἐπιεικῆς γυμναστική*), que concorra para a manutenção de um corpo

bem disposto (εὖ σώματος) e, simultaneamente, para a aquisição de uma boa disposição quando da eminência de uma guerra (*Rep.* III 404b-d)<sup>193</sup>. Eles deveriam estar sempre bem dispostos ao cumprimento de suas funções na *polis* e, para tanto, haveriam de ser corretamente educados a este mesmo fim, tendo em vista a aquisição de hábitos condizentes com as mesmas tarefas.

No passo que se segue, Sócrates problematiza a intrínseca unidade corpo-alma, demonstrando como se deve compreender uma afecção:

[...] quando um de nossos dedos recebe algum golpe, então todo o organismo que liga conjuntamente o corpo e a alma em um arranjo único, localizado sob a autoridade do princípio diretor, experimenta a dor; e sofre inteira e simultaneamente com a parte que sofre. É neste sentido que dizemos que a pessoa está com dor no dedo, e que temos a mesma linguagem para qualquer outro elemento que constitui o ser humano, quer se trate do sofrimento de uma parte afetada pela dor ou do prazer de uma outra que é satisfeita? (*Rep.* V 462c9-d2)<sup>194</sup>.

Nesse trecho, o filósofo sugere haver uma comunhão (κοινωνία) e um arranjo (σύνταξις) tão estreitos entre corpo e alma que, ao sentir (αἰσθάνομαι) uma dor ou um prazer, embora engendrado em uma única parte de seu corpo por exemplo, o indivíduo como um todo o sente. Trata-se, pois, de um modo peculiar de compartilhamento (συναλγέω) de uma afecção que exige que ela seja compreendida como o resultado do todo (ὅλος) do homem que foi

---

<sup>193</sup> No Livro III de sua *República*, Platão parece contar com um certo equilíbrio do corpo na formação de bons guardiães da cidade. Diferentemente da posição depreciativa do corpo, presente no *Fedon*, aqui o filósofo deixa entrever a importância de um corpo equilibrado e saudável para o bom êxito da *polis* como um todo. Silvia Campese (PLATONE, 1998, p. 253) discute que “se no *Fedon* o domínio da razão era um ato elitista, donde se esperava uma espécie de purificação das paixões (69b), na *República* o trabalho da razão será o de administrar um grande empreendimento coletivo: a formação moral dos cidadãos”. Esse “empreendimento coletivo” de que escreve S. Campese, denominamos como a relação corpo-alma que promove a necessidade de uma formação do homem não apenas pela música - o que cairíamos num intelectualismo nos moldes do *Fedon* -, mas também pela ginástica, que possibilita dar medida aos excessos manifestos através do corpo.

<sup>194</sup> οἷον ὅταν πού ἡμῶν δάκτυλός του πληγῆ, πᾶσα ἡ κοινωνία ἢ κατὰ τὸ σῶμα πρὸς τὴν ψυχὴν τεταμένη εἰς μίαν σύνταξιν τὴν τοῦ ἄρχοντος ἐν αὐτῇ ἡσθετό τε καὶ πᾶσα ἅμα συνήλγησεν μέρους πονήσαντος ὅλη, καὶ οὕτω δὴ λέγομεν ὅτι ὁ ἄνθρωπος τὸν δάκτυλον ἀλγεῖ: καὶ περὶ ἄλλου οὐτοοῦν τῶν τοῦ ἀνθρώπου ὁ αὐτὸς λόγος, περὶ τε λύπης πονοῦντος μέρους καὶ περὶ ἡδονῆς ῥαίζοντος;

afetado<sup>195</sup>. Para M. Dixsaut (2001), quando a alma se une ao corpo, ela se aliena, sendo que a primeira causa dessa alienação seria expressamente o desejo que a prende ao corpo. Todavia, parece-nos que não apenas o desejo causaria a alienação da alma, compreendida como a pura reflexão sem qualquer contato com a mutabilidade do visível, mas toda e qualquer afecção, inclusive a dor e o prazer, resulta do estado atual da alma que, unida a um corpo, recebe influências e elabora sensações. Assim como as afecções físicas, os hábitos que determinam como corpo e alma respondem às diversas interpelações, externas e internas, também serão constituídos a partir dessa comunhão e desse arranjo entre ambos. Se o corpo apresenta-se em boa forma e foi educado adequadamente pela ginástica, a alma poderá também vir a se tornar moderada, inclusive em seu modo de desejar. Do contrário, um corpo em má condição e não adepto à correta educação, poderá despertar na alma dores ainda maiores ou, ainda, a fará buscar prazeres desmedidos para satisfazer suas necessidades. Logo, quanto mais restrita for a comunhão e o arranjo entre corpo e alma, mais uniformes serão os hábitos consolidados no indivíduo e externalizados em suas ações, sejam elas virtuosas ou viciosas.

Sobre quais sejam os jovens aptos a serem preparados para governar a cidade, Sócrates interroga Glauco se seriam aqueles amantes do saber (φιλόσοφοι) ou os que se deixam afetar apenas pelas coisas múltiplas e mutáveis, não manifestando uma alma amante da sabedoria (*Rep.* VI 484b4-7). Ao que Glauco lhe responde dizendo serem os primeiros os que parecem mais capazes de velar tanto pelas leis quanto pelas instituições políticas e os que deveriam, portanto, serem os melhores legisladores que uma cidade poderia vir a ter (*Rep.* IV,

---

<sup>195</sup> T. M. Robinson diferencia o discurso platônico do *Fédon* com este da *República*, da seguinte maneira: “Embora os desejos ‘corpóreos’ do *Fédon* sejam agora vistos, mais corretamente, como pertencentes à alma, apesar de ainda haver uma parte menos respeitável (439c ss.), em diversas ocasiões Platão fala como se isto dificilmente tivesse melhorado o seu estatuto” (ROBINSON, 2010, p. 154). Em outro momento de sua argumentação, T. M. Robinson assim se expressa: “O conflito de motivos - um conflito interno à própria alma - é agora plenamente reconhecido e é esboçada uma psicologia que, em grande medida, lida com esse problema. O conflito não é mais entre o corpo e a alma, como no *Fédon*, mas reside, antes, dentro da própria alma, como no *Górgias*” (*Ibidem*, p. 83).



484b9-11). Ora, os que são capazes (δυνατέω) disto, continua argumentando Sócrates, seriam aqueles jovens nos quais os hábitos moldaram uma índole voltada ao conhecimento de tudo o que há de mais verdadeiro (εἰς τὸ ἀληθέστατον), que conhecem o ser de cada coisa (τοὺς ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν) e que não desprezam, por outro lado, a experiência (ἐμπειρία) (*Rep.* IV, 484c7; d4-5). Para identifica-los, Sócrates propõe que, em primeiro lugar, se observe cuidadosamente a natureza de cada um (ἢ φύσις αὐτῶν), a fim de verificar se haveria ou não nele o hábito de unir o conhecimento verdadeiro à experiência (*Rep.* VI, 485a4-5). Somente aqueles de natureza filosófica (τῶν φιλοσόφων φύσεων) amam sempre (ἀεὶ ἐρῶσιν) o aprendizado (μάθημα) e podem chegar ao conhecimento de tudo o que não está sujeito à geração ou à corrupção, ou seja, ao que há de mais verdadeiro e, por conseguinte, de mais real. Os que assim se revelam são jovens incapazes de mentir (ἀψεύδεια) e que, ao contrário, deixam-se afetar pela verdade (τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν), e se distinguem, portanto, dos que são amantes da mentira (φιλοψευδής) (*Rep.* VI, 485a10-b3; c3-4).

Entretanto, como vimos na Primeira Parte, o amor (φιλία) por qualquer um dos conteúdos acima apresentados se revela como resultante das disposições da alma e do que convém ao gênero que a governa, cujo resultado se alcança por força do hábito. Ou seja, habituando-se a desejar a verdade ou a mentira, o homem se constitui como filósofo ou não, respectivamente. Mas esse modo de amor por um ou outro conteúdo provém da educação que desde a juventude o inclina (ρέπω)<sup>196</sup> fortemente aos desejos (αἱ ἐπιθυμίαι σφόδρα) da verdade ou da mentira, como sugere Sócrates com as seguintes palavras: “quando os desejos de um homem se voltam para o aprendizado e tudo o que lhe toca, creio que perseguem os

---

<sup>196</sup> LIDDELL & SCOTT (1996) colocam como uma das referências textuais para a explicação do verbo o pass *Rep.* VI, 485d, que ora analisamos, propondo traduções como: “*is favourably inclined*” ou até mesmo “*have the greatest influence*”.

prazeres que a alma experimenta em si mesma e que abandonam os do corpo” (*Rep.* VI 485d10-12)<sup>197</sup>, revelando-se como filósofos e amantes da verdade.

O que determina a índole filosófica, tal como sugere o breve passo acima, é a capacidade que a alma possui de fazer fluir (ῥέω) os desejos (ἐπιθυμῖαι) em direção àqueles conteúdos ditados pelo gênero raciocinativo, ou seja, à aprendizagem. A metáfora hídrica, que discutiremos mais detalhadamente adiante<sup>198</sup>, surge aqui *en passant*, apontando para a possível leitura de que o jovem filósofo assim se torna quando demonstra a capacidade de canalizar seus desejos no mesmo sentido do aprendizado, sugerindo que sua alma inteira olha para um mesmo horizonte. Ele, então, deseja a verdade, o conhecimento e o aprendizado, e, conseqüentemente, gozará de maior prazer (ἡδονή) com relação à sua alma do que com relação ao corpo. Além disso, e de modo congruente com o que observamos antes<sup>199</sup>, Sócrates opõe prazer da alma em si mesma e os prazeres que se referem ao corpo. Também Céfalo, no início da *República*, apresentou a mesma oposição, porém sugerindo uma progressiva mudança de intensidade entre os prazeres e desejos na juventude, mais relativos ao corpo, daqueles prazeres do discurso, que se referem à alma, e que se apresentam mais abundante e visivelmente nos anciãos. Contudo, diferente da perspectiva de Céfalo, o que Sócrates propõe é que os jovens de índole filosófica possuem tamanho grau de comunhão entre seu corpo e sua alma, orientados pelos mesmos objetos e conteúdos informados pela razão, que tanto seus desejos quanto seus prazeres visam não ao que é passageiro - como seriam aqueles relativos ao corpo -, mas ao que é mais duradouros e real, a saber, o que se aprenda com a verdade. Por isso, eles se deixam afetar pela verdade, e sua comunhão estreita e harmoniosa entre corpo e

---

<sup>197</sup> ὧι δὴ πρὸς τὰ μαθήματα καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον ἐρρηήκασιν, περὶ τὴν τῆς ψυχῆς οἶμαι ἡδονὴν αὐτῆς καθ’ αὐτὴν εἶεν ἄν, τὰς δὲ διὰ τοῦ σώματος ἐκλείπειεν.

<sup>198</sup> Ver seção 1.6.3 desta Segunda Parte, por ocasião da gênese do filósofo a partir do governo do gênero raciocinativo de sua alma.

<sup>199</sup> Trata-se da seção 2.3 da Primeira Parte.

alma faz com que ele persiga, afetiva e intelectualmente, os mesmos motivos engendrados pelo gênero diretor de sua alma, o λογιστικόν.

No entanto, a mera aquisição de bons hábitos não assegura a manutenção da alma filosófica de modo permanente. É condição indispensável para que a natureza da alma de um jovem se constitua como amante do saber que eles sejam providos de memória (μνημονικός), a fim de que guardem o que aprenderam desde a infância. Do contrário, se desprovidos desta faculdade e se revelem com uma natureza (φύσις) não-musical (ἄμουσος) e sem regramento (ἄσχήμων), surgirá inevitavelmente um comportamento provado de medida (ἄμετρία) em todos os seus atos, inclusive no modo como manifestam seus desejos que os motivam e na qualidade dos mesmos (*Rep.* VI 486d1-5). A memória, por conseguinte, possibilita à alma sua permanência nos bons hábitos e na aquisição da medida (ἐμμετρία) das coisas que, por sua vez, é engendrada juntamente (συγγενεύς) com a verdade (ἀλήθεια)<sup>200</sup>. Para G. Casertano (2010), a natureza filosófica, tal como apresentada na *República* e manifestada nos homens habituados a colocar a verdade como conteúdo capaz de satisfazer seus desejos, conserva um duplo significado. Segundo G. Casertano, o filósofo não seria aquele que busca a verdade única e exclusivamente por ter consciência do que venha a ser o melhor, mas aquele que prova desejo e prazer em fazê-lo, como se observa nas seguintes palavras com as quais conclui sua discussão deste tema:

De fato, entre as qualidades do filósofo há a “sinceridade”, que consiste em nunca acolher voluntariamente o falso, mas em odiá-lo, e amar a verdade. Não há coisa mais própria da sapiência do que a verdade. Quem realmente ama aprender deve, desde criança, desejar o mais que pode toda a verdade. A verdade, portanto, como objetivo, mas também como desejo, e por conseguinte também como necessidade e como prazer: de fato, o prazer do filósofo, o “verdadeiro” prazer, consiste em procurar a verdade. Na pessoa em que os desejos estão virados para os estudos, estes dirão respeito ao prazer da alma para si mesma: isto se alguém não se limitar à pretensão de ser filósofo, mas que o seja realmente. (CASERTANO, 2010, p. 122).

---

<sup>200</sup> ἀλήθειαν δ' ἄμετρία ἢ γῆ συγγενῆ εἶναι ἢ ἐμμετρία; (*Rep.* VI 486d7). O autor do diálogo, aqui, propõe a concepção etimológica de “verdade” enquanto um “não esquecimento”. Por isso, a natureza congênere entre a verdade e a medida, engendrada pela memória, proposta pelo personagem Sócrates, nesta pergunta feita a seu interlocutor Glauco.

Embora G. Casertano não discuta, aqui, a natureza congênere de verdade e memória, sua leitura nos interessa por reconhecer que, na natureza do filósofo, não somente se revela um objetivo intelectual pela verdade, mas também um desejo e um amor por ela. A *República* parece apontar justamente para isso, ao propor que a natureza distintiva do filósofo é aquela em que se manifesta um movimento desiderativo e amoroso, orientado retamente pelo raciocínio, mas também pelo consentimento dele com relação à busca de prazer e de satisfação proporcionados pelos objetos que dizem respeito à verdade. Trata-se de um movimento engendrado por duas motivações: uma de natureza mais intelectual e outra de natureza mais afetiva, ou, se quisermos, de um princípio motivacional raciocinativo, o λογιστικόν, que, como vimos anteriormente, não é apenas uma razão inerte, desprovida de intencionalidade, mas antes um princípio motivador, com impulso, amor e prazer específicos, direcionados à tudo o que se refere à ἀλήθεια. Esta natureza governada pelo λογιστικόν manifestará, inclusive, medida e graça (ἔμμετρον ἄρα καὶ εὐχαριν) como disposições inatas a ela, isto é, como qualidades próprias de sua natureza (αὐτοφυής) que proporcionarão ao jovem o conhecimento do que vem a ser a ideia própria de cada coisa (τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου) (*Rep.* VI 486d9-11). E, se orientada pelo princípio raciocinativo, a natureza desses jovens será também dotada de memória (μνήμη), de facilidade para aprender (εὐμαθής), de magnificência (μεγαλοπρεπής), de graça (εὐχαρις), será amante e congênere à verdade (φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας), propensa à justiça (δικαιοσύνη), à coragem (ἀνδρεία) e à temperança (σωφροσύνη) (*Rep.* VI 487a2-5)<sup>201</sup>. Contudo, todas estas qualidades e virtudes que se farão presentes na alma do filósofo haverão de se manifestar em seus hábitos, como resultado da formação (παιδεία) que, associada à experiência e ao tempo (ἡλικία)<sup>202</sup> (*Rep.* VI

---

<sup>201</sup> A mesma referência a determinadas qualidades da natureza filosófica reaparecem linhas adiante no passo VI, 490c10.

<sup>202</sup> Sobre a ação da idade ou do tempo de vida (ἡλικία), conferir a colocação do velho Céfalo, no início da *República*, em que ele expressa a mudança dos desejos e dos prazeres com a aquisição da maturidade.

487a7-8), conduzirá seus desejos a se manifestarem na mesma direção da verdade, descobrindo o ser de cada coisa e não se deixando afetar apenas pelas aparências. Por essa razão, Sócrates insistirá em demonstrar que da capacidade das almas filosóficas em unir experiência ao conhecimento, resulta uma constituição anímica cada vez mais aperfeiçoada, na qual os desejos se manifestam comedidos e simples.

No entanto, para descobrir quando é que verdadeiramente nos encontramos diante de um jovem com tal natureza, Sócrates propõe que ele seja submetido a prazeres e dores (ἐν ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις) e que se observe se ele mantém seu amor pela cidade (φιλόπολις) e se não renuncia a esse princípio (δόγμα) nestas circunstâncias, buscando o melhor para a *polis* inteira, mesmo em meio aos trabalhos, aos medos e às outras intempéries (*Rep.* VI 503a1-9). Sócrates reconhece então que poucas naturezas são capazes de tamanha virtude, o que o leva a distingui-las em duas categorias: de um lado, aquelas dotadas de facilidade de aprendizado, de memória, de clareza de compreensão (ἀγχίνοος) e de todas as qualidades que lhes acompanham, mas que não querem (οὐκ ἐθέλουσιν) produzir vigor (νεανικός) com magnificência (μεγαλοπρεπής) de pensamento, que as incline a querer viver (ἐθέλειν ζῆν) em ordem, tranquilamente (ἡσυχία) e de maneira constante (βεβαιότης); de outro, aquelas naturezas cujos hábitos (ἥθη) são mais constantes (βέβαια) e que, à iminência de uma guerra por exemplo, permanecem impassíveis diante dos perigos e também diante do aprendizado (πρὸς τὰς μαθήσεις) (*Rep.* VI 503c1-4). No entanto, estes são refratários a mudar seus pensamentos (δυσκίνητος), são lentos no aprender (δυσκίνητος), como que entorpecidos (ἀπονεναρκωμένα) e sonolentos (ὕπνου), vivem bocejando (χασμάω), mostrando-se plenamente satisfeitos (ἐμπίπλημι), quando se exige deles trabalhos mais difíceis (διαπονέω) (*Rep.* VI 503c8-d4). Ora, de um lado, temos os homens que demonstram facilidade de aprendizagem, mas que são pouco motivados a *quererem* alterar seus hábitos; de outro,

encontram-se aqueles que se mostram bem dispostos para a guerra, mas que são pouco afeitos ao aprendizado. Logo, nestes dois exemplos de guardiões, a motivação desiderativa - neste caso, um *querer* (ἐθέλειν) - está desconectada dos instrumentos da razão e, portanto, tanto num quanto noutro, ainda impera o conflito não resolvido pelo comando do λογιστικόν, o que faz com que não consigam ser bons guardiões para a *polis*. Indo além de cada uma das categorias acima, temos que os melhores guardiões da cidade seriam aqueles que demonstram possuir não apenas os melhores hábitos no que diz respeito à facilidade no aprender, mas especialmente na motivação, isto é, no *querer viver* conforme as virtudes elencadas. Resta saber se a alma dos jovens assim educados é capaz (δυνατέω) de se conservar no caminho em direção ao conhecimento verdadeiro<sup>203</sup> e de não se perder em inconstâncias desencadeadas pela afeição às coisas mutáveis. Esta capacidade (δύναμις), por sua vez, somente se torna efetiva se houver uma harmonia entre os gêneros anímicos sob o comando do princípio diretivo do λογιστικόν, o que possibilita não apenas uma adesão racional da alma ao conhecimento e à verdade, mas principalmente uma manifestação desiderativa, uma forma de querer (ἐθέλειν), capaz de submeter as experiências vividas ao crivo da reflexão, retirando delas máximas verdadeiras e bons hábitos. Quando se *quer* agir assim é porque a alma do jovem mostra-se harmoniosa e concorde no que se refere ao conteúdo próprio de seu desejo. Ela se mostrou apta a escolher (presença do gênero raciocinativo) o melhor conteúdo, aquele que é congênere à verdade, capaz de satisfazer seu desejo (presença do gênero desiderativo) de modo adequado, e associou a este a coragem (alusão ao gênero impetuoso) de perseverar

---

<sup>203</sup> Nos passos que se seguem (*Rep.* VI 504b-511e), com os quais se encerra o livro VI, Platão discute acerca do que se entende por conhecimento verdadeiro, distinguindo opinião e ciência, *parecer ser* e *ser de fato*, entre outros temas. Contudo, o que nos interessa propriamente é a discussão acerca da presença e do papel do elemento desiderativo na dinâmica do conhecimento verdadeiro, a fim de verificar se o desejo de aprender deve estar presente na ação efetiva do aprendizado, unindo os elementos desiderativo e raciocinativo da alma, e possibilitando que a alma aja em uníssono e em concordância com seus elementos ou princípios constitutivos. Deixaremos portanto de lado a discussão de caráter epistemológico implicada nestes passos finais do livro em questão.

neste caminho, mesmo em meio às vicissitudes e intempéries. Temos, portanto, o θυμοειδές como aliado do λογιστικόν que dirige e governa toda a alma, inclusive o ἐπιθυμητικόν, resultando em hábitos (ἤθη) que se manifestam nas ações praticadas por esse indivíduo e em desejos voltados para os mesmos conteúdos escolhidos como motivadores. Logo, ao se revelar desejoso em permanecer firme na decisão de aprender o que venha a ser o conhecimento verdadeiro, o jovem apresenta-se apto a receber a melhor educação, que lhe possibilitará, enfim, estar à altura de exercer o governo sobre a cidade.

Logo, também a manifestação dos desejos dependem das diversas disposições que a alma de cada indivíduo pode assumir diante da organização de seus gêneros anímicos, o que passaremos a analisar a partir deste momento.

## **1.2 O governo pela honra: a manifestação dos desejos na índole timocrática**

No início do livro VIII, Sócrates principia sua análise acerca dos caracteres ou espécies (εἶδη) de homens que comporiam os diferentes tipos de constituições (πολιτειῶν) nas diversas cidades, e inclusive as deformações (ἀμαρτήματα) a que cada um deles poderia estar submetido (*Rep.* 544a e seguintes).

Ao observar os costumes (τὰ ἤθη) das cidades e de seus respectivos indivíduos (ἐν τοῖς ιδιώταις), ele começa por considerar os amantes das honras (φιλότιμοι) (*Rep.* VIII 545b4-5). Trata-se, pois, do governo e dos jovens políticos denominados timocráticos. O que Sócrates quer saber é de que maneira é engendrado este modo de governo, como se constitui a alma timocrática em um jovem e, enfim, como se produzem e se manifestam os desejos que se encontram na origem de seu modo de proceder político.

Sócrates discute com Glauco se estes modos de constituição e de governo, bem como todos os demais, devem ou não nascer, necessariamente, de um modo de governo que lhes antecede. No passo em questão, ele se pergunta se a timocracia seria engendrada a partir da aristocracia, partindo da convicção de que “toda mudança de constituição vem da classe que detém o poder, quando a discórdia se eleva entre seus membros e que, enquanto ela estiver de acordo consigo mesma, por menos que seja, será impossível abala-la” (*Rep.* VIII 545c8-d3)<sup>204</sup>. Amparado por esta tese, ele pensa que um regime origina-se de outro em razão de uma espécie de discórdia interna (στάσις). Se, ao contrário, permanecem concordes com o que é mais excelente e virtuoso (ἀριστός), os cidadãos e seus chefes-guardiões se conservam no antigo regime, isto é, no exercício de um poder que se assenta na aristocracia. Somente quando se inicia um processo de discórdia entre eles, apontando para novos interesses que se sobressaiam aos valores aristocráticos vigentes, é que, então, e progressivamente, na cidade tem lugar a emergência de nova forma de governo e de político: o timocrático.

Mas de onde viria esta possibilidade de discórdia? Sócrates propõe, então, uma explicação para a origem desta στάσις em termos cosmológicos:

Há, não só quanto às plantas arraigadas na terra, como ainda nos animais que vivem à superfície delas, recorrência da fecundidade ou da esterilidade que afetam a alma e o corpo. Estas recorrências produzem-se quando a revolução periódica fecha o círculo em que se move cada espécie, pequeno para as que têm vida curta e longas para as que têm vida longa. Ora, por hábeis que sejam os chefes da cidade que haveis educado, nem por isso conseguirão, pelo cálculo unido à experiência, que as gerações sejam boas ou não ocorram; estas coisas hão de lhes escapar e eles engendrarão filhos quando não deveriam fazê-lo. (*Rep.* VIII 546a3-b4)<sup>205</sup>.

É importante notar aqui que a discórdia se constitui pelo que Sócrates denomina de revolução (περιτροπή), como parte integrante de um ciclo imposto à natureza das coisas

---

<sup>204</sup> ἢ τόδε μὲν ἀπλοῦν, ὅτι πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται: ὁμοιοῦντος δέ, κἂν πάνυ ὀλίγον ἢ, ἀδύνατον κινηθῆναι.

<sup>205</sup> λύσις δὲ ἦδε: οὐ μόνον φυτοῖς ἐγγείοις, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐπιγείοις ζῴοις φορὰ καὶ ἀφορία ψυχῆς τε καὶ σωμάτων γίνονται, ὅταν περιτροπαὶ ἐκάστοις κύκλων περιφορὰς συνάπτωσι, βραχυβίοις μὲν βραχυπόρους, ἐναντίοις δὲ ἐναντίας. γένους δὲ ὑμετέρου εὐγονίας τε καὶ ἀφορίας, καίπερ ὄντες σοφοί, οὓς ἡγεμόνας πόλεως ἐπαιδεύσασθε, οὐδὲν μᾶλλον λογισμῶ μετ’ αἰσθήσεως τεύξονται, ἀλλὰ πάρεσιν αὐτοῦς καὶ γεννήσουσι παιδᾶς ποτε οὐ δέον.



sujeitas ao engendramento e à corrupção, tanto no âmbito cosmogônico, quanto em tudo mais que dele decorre, inclusive nas conformações e deformações do ser político. Ora, é ao desrespeitar este ciclo natural que os guardiões (φύλακες) da cidade, ignorantes (ἀγνοήσαντες) da lei, irão se unir (συνοικίζουσιν) e engendrar filhos que não sejam nem de boa natureza, nem de boa fortuna (οὐκ εὐφρεῖς οὐδ' εὐτυχεῖς παῖδες ἔσονται). E quando alguns entre deles chegarem ao governo, serão negligentes quanto à preservação da excelência da cidade, não apreciando, como convém, o que de melhor obtiveram através da música e da ginástica, através das quais foram inicialmente educados pelos pais aristocratas, e que poderiam lhes tornar aptos ao bom comando político. Serão, como afirma Sócrates, jovens de uma nova geração menos cultivada e menos propícia a velar pelas leis da *polis* (*Rep.* VIII 546d4-e1). Esta nova geração de guardiões, resultante da discórdia (στάσις) e da mistura das classes (γένη), é atraída (εἰλκέτην) pelo desejo de enriquecimento e de posse de terras, de casas, de ouro e de prata, de tudo aquilo que os torna merecedores de honras, conforme o juízo de seus concidadãos, enquanto que aquela geração que não fora submetida à tal mistura, e que se mantém firme naquilo que diz respeito à alma, permanecerá no caminho em direção à virtude e na manutenção do antigo regime e na concordância (κατάστασις) com seus valores.

A questão se assenta, pois, em torno do problema da alteração ou da mudança (μετάβασις) no *modus operandi* do jovem formado a partir de naturezas semelhantes ou dessemelhantes. Os primeiros irão se manter firmes nos valores recebidos pelos pais, dentro de um regime aristocrático, concordando na observância de suas leis. Os segundos, contrariando a natureza, agirão conforme esta discórdia (στάσις) e se precipitarão no desvio das leis estabelecidas na *polis* aristocrática. Quando, enfim, chegarem ao poder, irão exercê-lo de um modo ambíguo: ora submetendo-se aos interesses dos aristocratas, visando ao bem de todos, ora preferindo agradar a poucos, podendo vir a se tornar oligarcas (*Rep.* VIII 547d1-3).

Mas como ainda se encontram em um estágio intermediário, serão submetidos a estes dois valores: aristocráticos ou oligárquicos, constituindo-se como timocratas. A natureza desses homens misturados (ἄνδρας μεικτούς) irá se revelar, dentre outras características, através de seus desejos pelo dinheiro (ἐπιθυμητὰ χρημάτων) e pelas riquezas, além da honra voraz que manifestarão pelo ouro e pela prata (*Rep.* VIII 547a6-7; e3). Sócrates assim os caracteriza:

Eles serão, portanto, avaros com suas riquezas, porque as veneram e as possuem em segredo, enquanto se mostram amantes da prodigalidade das riquezas de outros, as quais desejam. Colherão em segredo seus prazeres e buscarão escapar das leis como as crianças buscam escapar de seus pais, pois foram educados sob a coerção, e não pela persuasão; e isto em razão, por um lado, da negligência deles para com a Musa verdadeira, a Musa que acompanha os discursos argumentados e a filosofia, e, por outro, da prioridade que eles acordaram à ginástica mais do que à música. (*Rep.* VIII 548b4-c2)<sup>206</sup>.

O timocrata será, por um lado, avaro (φειδωλός) para com seu dinheiro porque o estima (τιμάω) e, por outro, amante da prodigalidade (φιλιναλωτής) de outros, pois deseja a sua riqueza. Mas esta natureza timocrática decorre, ainda segundo o texto, de uma educação baseada na coerção (ὕπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ), possibilitando-nos perceber como sendo suas prerrogativas da seguinte forma: (i) os homens possuem uma natureza misturada, (ii) são educados através da coerção, (iii) seus desejos se voltam para as honras e são avarentos, o que, por conseguinte, (iv) permitir-lhes-ão gozar de prazeres independentes e contrários às leis.

Num primeiro momento, o desejo em razão do qual manifestam avareza para com seus bens e a prodigalidade para com os bens dos outros por exemplo, à primeira vista parece natural e inato à natureza desses homens. No entanto, Sócrates mostra desde já que as influências na formação desse jovem contribuem para a manifestação ou pelo desprezo de desejos qualificados como tais. Embora o timocrata possa, ainda na juventude, desprezar as

---

<sup>206</sup> οὐκοῦν καὶ φειδωλοὶ χρημάτων, ἅτε τιμῶντες καὶ οὐ φανερῶς κτώμενοι, φιλιναλωταὶ δὲ ἀλλοτρίων δι' ἐπιθυμίαν, καὶ λάθρα τὰς ἡδονὰς καρπούμενοι, ὥσπερ παῖδες πατέρα τὸν νόμον ἀποδιδράσκοντες, οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι διὰ τὸ τῆς ἀληθινῆς Μούσης τῆς μετὰ λόγων τε καὶ φιλοσοφίας ἡμεληκῆναι καὶ πρεσβυτέρως γυμναστικὴν μουσικῆς τετιμηκῆναι.

riquezas, haja vista a formação aderida por seu pai oligarca, quando mais idoso, será mais afetado (ἀσπάζομαι) por elas e isso porque, segundo Sócrates, “sua natureza o leva à avareza e porque a sua índole, privada do seu melhor guardião, não é íntegra” (*Rep.* VIII 549b2-4)<sup>207</sup>. De um lado, o filósofo aponta para um componente natural que se revela como uma natureza amante das honras (τῆς τοῦ φιλοχρημάτου φύσεως) e amante da prodigalidade dos outros (φιλαναλωτής), decorrente de sua natureza não pura (εἰλικρινέω); de outro, ao evidenciar que a alma desse tipo de homem se encontra privada de seu melhor guardião (διὰ τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος), isto é, da combinação da razão e da música (λόγου μουσικῆ κεκραμένου) (*Rep.* VIII 549b6-7). Assim, o jovem timocrata se revela incapaz de engendrar (ἐγγίγνομαι) e salvar (σωτήρ) a virtude adquirida ao longo de sua vida (*Rep.* VIII 549b6-7)<sup>208</sup>.

Ademais, poderíamos nos interrogar se este “amor pelo dinheiro” e o “amor pela prodigalidade de outros” seriam, de fato, afecções inatas ao homem timocrata. Como observamos na Primeira Parte, toda forma de amor (φιλία) parece ser melhor compreendida como sendo uma escolha do indivíduo movido pelas razões que lhe convém. No caso da alma timocrática, é evidente que o texto platônico reconhece haver uma gradativa deformação dos motivos que engendram a ação desse tipo de jovem. Afinal, ele apreendeu do pai outros valores que não aqueles relativos ao dinheiro; entretanto, ao sentir outras influências durante sua formação, se inicia nele um processo de degradação dos valores aristocráticos paternos, e começa a ceder, pelos hábitos que vê na *polis* e pelos discursos que nela frequentemente ouve, aos novos motivos que lhes parecem mais convenientes e, por assim dizer, mais convincentes,

---

<sup>207</sup> ἂν τῷ τε μετέχειν τῆς τοῦ φιλοχρημάτου φύσεως καὶ μὴ εἶναι εἰλικρινῆς πρὸς ἀρετὴν διὰ τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος.

<sup>208</sup> Sócrates aponta para a associação entre a razão e a música como condição de possibilidade de manutenção da alma do jovem no caminho aristocrático e, por conseguinte, para a própria permanência do regime aristocrático na *polis*. De um lado, caberia à razão apontar os objetos melhores e propícios à virtude do homem; de outro, a música teria o papel de contribuir para o equilíbrio e discernimento (φρῶνησις) no momento da ação política.

fazendo com que sua alma se modifique em face dos valores ora apresentados: a honra, proporcionada pela posse do dinheiro e o desejo que se engendra de possuir o que é de outrem. O jovem timocrático (ὁ τιμοκρατικὸς νεανίας) se manifestará, então, mais propenso a conferir valor a esses novos conteúdos que se lhe apresentam (*Rep.* VIII 549b9-10). E se desenvolve nele, por conseguinte, uma índole dupla, como Sócrates detalhadamente expõe no passo seguinte:

Por vezes trata-se de um filho ainda novo de um homem de bem, residente numa cidade mal governada, que foge das honras, dos cargos, dos processos e de todos os estorvos do gênero, e que quer a mediocridade a fim de não ter aborrecimentos. [...] ouve a mãe queixar-se que o marido não pertence ao número dos arcontes, o que a diminui perante as outras mulheres; que ela o vê com pouquíssima pressa de enriquecer, não sabendo lutar nem manejar a invectiva, seja em particular ante os tribunais, seja em público na Assembleia, indiferente a tudo em semelhante matéria; que ela percebe estar ele sempre ocupado consigo mesmo e não lhe dedicar verdadeiramente estima nem desprezo. Ela se indigna com tudo isso, dizendo ao filho que o pai não é homem, que lhe falta pulso e cem outras coisas que as mulheres costumam recitar nesses casos. [...] os mesmos servidores destas famílias, que parecem ser bem intencionados, usam, às vezes, em segredo, a mesma linguagem com as crianças; e se vêem que o pai não persegue um devedor ou uma pessoa de quem sofreu algum mal, exortam o filho a punir semelhante gente, quando ele for grande, e a mostrar-se mais viril do que o pai. Ao sair de casa, ele ouve outros discursos parecidos, e verifica que os que se ocupam apenas de seus próprios negócios na cidade são tratados como imbecis e tidos em pouca estima, enquanto os que se ocupam dos negócios alheios são honrados e louvados. Então o jovem que escuta e vê tudo isso, e que, por outro lado, ouve os discursos do pai, vendo de perto suas ocupações e comparando-as às de outrem, sente-se puxado dos dois lados: pelo pai que irriga e faz crescer o elemento razoável de sua alma e pelos outros que lhe fortalece, os desejos e as paixões; como a sua índole não é viciosa, pois apenas teve más companhias, toma o meio termo entre os dois partidos que o puxam, entrega o governo da alma ao princípio intermediário de ambição e cólera, e torna-se um homem arrogante e ávido de honrarias. (*Rep.* VIII 549c1-5; c7-d8; 549e2-550b7)<sup>209</sup>.

---

<sup>209</sup> ἐνίστε πατρὸς ἀγαθοῦ ὄν νεὸς υἱὸς ἐν πόλει οἰκοῦντος οὐκ εἶ πολιτευομένη, φεύγοντος τάς τε τιμὰς καὶ ἀρχὰς καὶ δίκας καὶ τὴν τοιαύτην πᾶσαν φιλοπραγμοσύνην καὶ ἐθέλοντος ἐλαττοῦσθαι ὥστε πράγματα μὴ ἔχειν — [...] μὲν τῆς μητρὸς ἀκούη ἀχθομένης ὅτι οὐ τῶν ἀρχόντων αὐτῇ ὁ ἀνὴρ ἐστίν, καὶ ἐλαττομένης διὰ ταῦτα ἐν ταῖς ἄλλαις γυναιξίν, ἔπειτα ὁρώσης μὴ σφόδρα περὶ χρήματα σπουδάζοντα μηδὲ μαχόμενον καὶ λοιδορούμενον ἰδίᾳ τε ἐν δικαστηρίοις καὶ δημοσίᾳ, ἀλλὰ ῥαθύμως πάντα τὰ τοιαῦτα φέροντα, καὶ ἑαυτῷ μὲν τὸν νοῦν προσέχοντα ἀεὶ αἰσθάνηται, ἑαυτὴν δὲ μήτε πάνυ τιμῶντα μήτε ἀτιμάζοντα, ἐξ ἀπάντων τούτων ἀχθομένης τε καὶ λεγομένης ὡς ἀνανδρὸς τε αὐτῷ ὁ πατήρ καὶ λίαν ἀνειμένος, καὶ ἄλλα δὴ ὅσα καὶ οἷα φιλοῦσιν αἱ γυναῖκες περὶ τῶν τοιούτων ὑμνεῖν. [...] οἶσθα οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι καὶ οἱ οἰκέται τῶν τοιούτων ἐνίστε λάθρα πρὸς τοὺς υἱεῖς τοιαῦτα λέγουσιν, οἱ δοκοῦντες εὖνοι εἶναι, καὶ ἐάν τινα ἴδωσιν ἢ ὀφείλοντα χρήματα, ᾗ μὴ ἐπεξέρχεται ὁ πατήρ, ἢ τι ἄλλο ἀδικοῦντα, διακελεύονται ὅπως, ἐπειδὴν ἀνὴρ γένηται, τιμωρήσεται πάντας τοὺς τοιούτους καὶ ἀνὴρ μᾶλλον ἔσται τοῦ πατρὸς. καὶ ἐξῴων ἕτερα τοιαῦτα ἀκούει καὶ ὄρᾳ, τοὺς μὲν τὰ αὐτῶν πράττοντας ἐν τῇ πόλει ἡλιθίους τε καλουμένους καὶ ἐν μικρῷ λόγῳ ὄντας, τοὺς δὲ μὴ τὰ αὐτῶν τιμωμένους τε καὶ ἐπαινουμένους. τότε δὴ ὁ νεὸς πάντα τὰ τοιαῦτα ἀκούων τε καὶ ὄρων, καὶ αὐτὸς τοῦ πατρὸς λόγους ἀκούων τε καὶ ὄρων τὰ ἐπιτηδεύματα αὐτοῦ ἐγγύθεν παρὰ τὰ τῶν ἄλλων, ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων, τοῦ μὲν πατρὸς αὐτοῦ τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος, τῶν δὲ ἄλλων τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές, διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν, ὁμιλίαις δὲ ταῖς τῶν ἄλλων κακαῖς κεκρηῆσθαι, εἰς τὸ μέσον ἐλκόμενος ὑπ' ἀμφοτέρων τούτων ἦλθε, καὶ τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ μέσῳ τε καὶ φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ, καὶ ἐγένετο ὑψηλόφρων τε καὶ φιλότιμος ἀνὴρ.

Neste longo trecho, Sócrates explicita algumas características fundamentais na economia da formação da índole timocrática. O jovem encontra-se diante de dois paradigmas: de um lado, a figura do pai (πάτηρ), que embora possa ser considerado bom (ἀγαθός), foge de todas as responsabilidades na *polis*, querendo fazer menos do que deveria, a fim de não ter afazeres (ἐθέλοντος ἐλαττοῦσθαι ὥστε πράγματα μὴ ἔχειν) para além de suas próprias ocupações; de outro, o que é dito (λεγοῦσης) acerca deste pai, tanto pela mãe quanto pelos demais da casa que apontam-no como um homem sem maiores pretensões. Este dois paradigmas chegam até a alma do jovem através de duas experiências: pela visão das figuras paterna e dos demais e pela audição dos discursos do pai e aqueles relativos a ele. Para A. G. Wersinger,

o olhar parece constituir o centro de gravidade da alma do timocrata: ele é, por sua vez, o que o timocrata teme acima de tudo, e o que é o mediador de sua evolução. O timocrata vive, com efeito, com a opinião do olhar dos outros [...]. De modo correlato, é o olhar que contribui para a formação psicológica do timocrata. Criança, ele viu e entendeu que aqueles que praticam a virtude, e notadamente a composição mais importante da temperança, que é o controle de si mesmo (τὰ αὐτῶν πράττειν), são menos considerados (ἐν συμῆρῳ λόγῳ ὄντας) e até mesmo tratados como imbecis (ἡλιθίους, 550a3). (WERSINGER, 2001, p. 201-202).

É perspicaz a interpretação de Wersinger, pois não somente na gênese constitutiva do timocrata, mas fundamentalmente em todas as demais formações dos jovens, como veremos a seguir, a visão surge como uma experiência contundente na constituição de suas índoles. O que poderia preveni-lo a não se deixar levar pela mera consideração do que vê seria justamente a combinação entre experiência e raciocínio; mas esta capacidade não se apresenta na alma do jovem timocrático, senão na do filósofo. Logo, ele é arrastado por aquela visão que se sobressai, permanecendo no meio de dois paradigmas opostos e, como constata Wersinger (2001), ele se deixa conduzir assim pelo elemento intermediário de sua alma. Se, por um lado, o jovem se inclina a imitar a figura do pai, que irriga e aumenta o gênero raciocinativo em sua alma (τὸ λογιστικὸν ἐν τῇ ψυχῇ ἄρδοντός τε καὶ αὔξοντος), por outro,

ele tende a ver e a ouvir discursos daqueles que menosprezam a índole e os hábitos de seu pai, fazendo crescer em sua alma os motivos que engendram os gêneros desiderativo e impetuoso (τό τε ἐπιθυμητικὸν καὶ τὸ θυμοειδές). Ele tenderá, então, aos princípios motivacionais que constituem esses gêneros, seja pelo aumento de suas posses, seja pela honra que devotará a elas. Entretanto, como a natureza dele não é má (διὰ τὸ μὴ κακοῦ ἀνδρὸς εἶναι τὴν φύσιν), mas apenas teve companhias que proclamavam coisas más (ὁμιλίαις δὲ ταῖς τῶν ἄλλων κακαῖς κεχρηῆσθαι) acerca do pai, sua índole então se moldará a partir de uma espécie de meio (τὸ μέσον) entre esses princípios, outorgando o governo de sua alma ao gênero intermediário que a constitui, isto é, o θυμοειδές, tornando-se assim arrogante (ὕψηλόφρων) e amante das honras (φιλότιμος).

O jovem timocrata ouve, portanto, dois discursos também contraditórios, que indicam motivos divergentes e valores apreciáveis também de maneira diferentes: o discurso paterno, que busca lhe interessar pelas virtudes e aquele proveniente dos outros, inclusive dos demais de sua casa, que objetivam lhe desinteressar pelos valores adquiridos. Torna-se, assim, um amante das honras, mais do que um amante das virtudes, porque é incapaz de fazer prevalecer sua razão acima das experiências vistas e ouvidas, ou seja, não se deixa conduzir pelo princípio raciocinativo de sua alma e, conseqüentemente, manifesta em sua ação motivações determinadas pela aquisição das honras advindas das posses e das riquezas, e se desinteressará por aquilo que lhe pareça menos conveniente à sua φιλοτιμία.

Em suma, não se trata de uma índole inata à alma do timocrata, mas a uma gradativa formação e organização dos gêneros que a constituem, perante as experiências contraditórias, provenientes da visão e da audição, no âmbito familiar e no âmbito político. Ao ser alimentado pelos motivos impetuosos e ao entronizar em sua alma estes mesmos motivos, o

jovem timocrático procederá segundo os valores referentes à maior glória e à maior reputação possível<sup>210</sup>.

### 1.3 Do governo pela riqueza: os desejos manifestos pelo homem oligárquico

A oligarquia, como forma de constituição que se origina da timocracia, em uma espécie de passagem (μεταβαίνω)<sup>211</sup> (*Rep.* VIII 550d5) natural de uma para outra, é definida, por Sócrates, como o governo “que se baseia no censo dos bens do cidadão, em que os ricos comandam e o pobre não participa do poder de modo algum” (*Rep.* VIII 550c11-12)<sup>212</sup>. Trata-se mais exemplarmente de uma modulação de poder que coloca, de modo mais contundente do que na timocracia, a riqueza (πλῦτος) como critério de inclusão na atividade política.

Partindo da constituição timocrática, cujas riquezas já se apresentavam como motivos de honra para seus cidadãos, inicia-se um processo de subversão das leis, a fim que a aquisição de bens materiais se torne cada vez mais possível. A maioria (πλῆθος) dos jovens, observa Sócrates, ao ver (ὄρῶν) um e outro fazendo o mesmo, passa a imitá-los, “empenhando-se cada vez mais em acumular riquezas” (*Rep.* VIII 550e4-5) no intuito de, assim, virem a ser reconhecidos no âmbito político. Quanto mais honrados forem pelo acúmulo cada vez maior de riquezas, menos dificuldades terão em se fazerem honrados. Desse modo, salienta Sócrates, “de amantes que eram das vitórias e das honras, os cidadãos tornam-se amantes da avareza e amantes do dinheiro; elogiam o rico, admiram-no e conduzem-no ao poder, menosprezando o pobre” (*Rep.* VIII 551a7-10)<sup>213</sup>. Ora, se na

---

<sup>210</sup> Discutiremos a relação entre o amor às honras e a manifestação dos desejos a partir do governo do gênero impetuoso da alma nos capítulos seguintes.

<sup>211</sup> Trata-se da mesma discórdia (στάσις) que se faz presente na passagem da aristocracia à timocracia.

<sup>212</sup> τὴν ἀπὸ τιμημάτων, ἧν δ' ἐγώ, πολιτείαν, ἐν ἣ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς.

<sup>213</sup> ἀντὶ δὴ φιλονίκων καὶ φιλοτίμων ἀνδρῶν φιλοχρηματισταὶ καὶ φιλοχρήματοι τελευτῶντες ἐγένοντο, καὶ τὸν μὲν πλούσιον ἐπαινοῦσιν τε καὶ θαυμάζουσι καὶ εἰς τὰς ἀρχὰς ἄγουσι, τὸν δὲ πένητα ἀτιμάζουσι.

timocracia os jovens se deixavam motivar pelo amor à vitória (φιλονίκων) e pelo amor às honras (φιλοτίμων), na oligarquia a atenção deles se dirige para a aquisição de bens materiais (φιλοχρηματισταί) e, por isso, serão denominados amantes dos bens (φιλοχρήματοι). Em consequência, esses novos jovens estabelecerão leis baseadas no censo (ὄρον)<sup>214</sup>, cuja intenção seria a de permitir o acesso aos cargos públicos apenas aqueles que fossem ricos, excluindo do âmbito político todos os que não atingissem um patamar mínimo de riquezas (*Rep.* VIII 551a12). Até mesmo diante da iminência de uma guerra, os governantes oligárquicos, amantes que são de suas próprias riquezas, não quererão (μὴ ἐθέλειν) de modo algum contribuir para as despesas com a proteção da cidade, pois não intencionam o bem da *polis* e sua segurança, mas apenas o seu próprio bem e o de sua classe, e de tudo o que lhes assegura a manutenção de suas posses (*Rep.* VIII 551e2).

Uma vez mais, o texto platônico atribui à experiência da visão a responsabilidade pelo desequilíbrio da alma do jovem. Ele vê seus concidadãos preferindo as riquezas e as posses às honras, e começa a imitá-los pouco a pouco. Motivados desse modo, ele deixará de lado qualquer outros critérios que poderiam determinar sua ação, e agem somente na medida em que lhe seja possível adquirir maiores bens. Por conseguinte, eles não manifestarão querer (ἐθέλειν) que, por sua vez, não correspondam aos mesmos motivos que se tornaram suficientes para sua ação. Dispêndios com a segurança da cidade ou mesmo a aceitação da participação política de homens que não atingissem tal censo, mesmo que honrados, serão descartados. O que realmente querem é aumentar seus ganhos e diminuir seus gastos, pensando em seus próprios interesses, e não no bem da *polis* como um todo.

---

<sup>214</sup> Censo, aqui, utilizado no sentido de valor limitante, que estabelece o critério de participação ou não da vida política. Quem atingisse ou ultrapassasse este limite, poderia compor a vida política, sendo considerado cidadão. Quem, por sua vez, não obtivesse este limite determinante, não poderia ser considerado cidadão. Por isso, a importância que será conferida às riquezas e às posses, pois elas determinam a participação dos direitos e deveres da *polis*.



A índole oligárquica forma-se, portanto, do seguinte modo, conforme se pode depreender da argumentação socrática: em primeiro lugar, o filho do homem timocrático imita (ζηλοῖ) o pai; porém, quando ele o vê (ἴδῃ) subitamente destroçar-se (πταίω) diante dos novos detentores do poder na *polis*, desperdiçando suas riquezas e a si próprio, e ser levado perante o tribunal pelos seus concidadãos, diante da visão (ιδῶν) de tais acontecimentos, o jovem sucumbe. É o que vemos descrito no trecho a seguir:

[...] não tarda a derrubar [...] do trono de sua alma, de cabeça para baixo, o amor às honras e o elemento impetuoso; depois, humilhado pela pobreza, volta-se para o negócio e, pouco a pouco, à força do trabalho e sórdidas poupanças, junta dinheiro. Não crês que então porá sobre o trono interior o mesmo elemento desiderativo e amigo do dinheiro que converterá em grande rei de si próprio, cingindo-se com a tiara, o colar e a cimitarra? [...] Quanto aos elementos raciocinativo e impetuoso, ele os depõe ao chão, imagino, de ambos os lados desse rei e, tendo-os reduzido à escravidão, não permite que o primeiro disponha de outros motivos de reflexão e de busca, exceto os meios de aumentar a fortuna, e que o segundo admire e honre apenas a riqueza e os ricos, e não se empenhe em mais nada que não seja a aquisição de grandes bens e de tudo que possa contribuir para obtê-los. (*Rep.* VIII 553b8-c7; d1-7. Com alterações)<sup>215</sup>.

O trecho apresenta elementos importantes para a compreensão da genealogia do jovem oligárquico. Novamente, pela visão dos fatos ocorridos com o pai timocrático, e conduzido pelo medo de que lhe advenham consequências semelhantes, o jovem configura sua alma a partir do comando de seu ἐπιθυμητικόν, submetendo os demais elementos aos conteúdos que favoreçam a satisfação imediata do acúmulo de riquezas. Sócrates afirma que, neste caso, o ἐπιθυμητικόν, tendo escravizado o λογιστικόν e o θυμοειδές, não possibilitará que a potência de calcular (λογίζεσθαι) e de investigar (σκοπεῖν) com clareza as coisas seja exercida em sua alma, mas apenas a partir do lugar (ὀπόθεν) com o intuito de propiciar uma maior aquisição e a manutenção de suas riquezas. O λογιστικόν, uma vez subjogado pelo ἐπιθυμητικόν,

---

<sup>215</sup> δείσας οἶμαι εὐθύς ἐπὶ κεφαλὴν ὠθεῖ ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ ἐν τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ φιλοτιμίαν τε καὶ τὸ θυμοειδές ἐκεῖνο, καὶ ταπεινωθεὶς ὑπὸ πενίας πρὸς χρηματισμὸν τραπόμενος γλίσχρως καὶ κατὰ σμικρὸν φειδόμενος καὶ ἐργαζόμενος χρήματα συλλέγεται. ἄρ' οὐκ οἶει τὸν τοιοῦτον τότε εἰς μὲν τὸν θρόνον ἐκεῖνον τὸ ἐπιθυμητικόν τε καὶ φιλοχρήματον ἐγκαθίζειν καὶ μέγαν βασιλέα ποιεῖν ἐν ἑαυτῷ, τιάρας τε καὶ στρεπτοὺς καὶ ἀκινάκας παραζωννύντα; [...] τὸ δὲ γε οἶμαι λογιστικόν τε καὶ θυμοειδές χαμαὶ ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρακαθίσας ὑπ' ἐκείνῳ καὶ καταδουλωσάμενος, τὸ μὲν οὐδὲν ἄλλο εἰ μὴ λογίζεσθαι οὐδὲ σκοπεῖν ἄλλ' ἢ ὀπόθεν ἐξ ἐλαττόνων χρημάτων πλείω ἔσται, τὸ δὲ αὖ θαυμάζειν καὶ τιμᾶν μηδὲν ἄλλο ἢ πλουυτόν τε καὶ πλουσίους, καὶ φιλοτιμεῖσθαι μὴδ' ἐφ' ἐνὶ ἄλλῳ ἢ ἐπὶ χρημάτων κτήσει καὶ ἐάν τι ἄλλο εἰς τοῦτο φέρῃ.

exerceria sua função de cálculo somente em vista desta finalidade, servindo apenas aos motivos que engendram seu gênero diretor, da mesma maneira que o θυμοειδής seria levado a admirar (θαυμάζειν) e a honrar (τιμᾶν) somente as riquezas e aqueles que a possuem, também em virtude de sua servidão ao ἐπιθυμητικόν.

Ora, este “lugar” (ὀπόθεν) a partir do qual o raciocinativo desenvolve sua potência de julgar e o impetuoso, o de preservar a opinião corrente, é determinado pelo gênero desiderativo que, no comando da alma, impõe a esta como um todo seu impulso e prazer próprios, bem como os objetos e conteúdos que possam satisfazer seu amor. A alma, então, inicia seu processo de busca, através das manifestações de seu querer, por tudo aquilo lhe garanta seus objetivos finais.

Vale ressaltar também, e uma vez mais, o papel que desempenha a visão, associada às demais afecções como, por exemplo, o medo (φόβος) de ser alvo do mesmo juízo que padeceu seu pai por parte de seus concidadãos. A associação entre essas afecções torna sua alma ainda mais complexa, manifestando desejos também do mesmo gênero. O jovem se depara com os hábitos do pai timocrata, que lhe educou às honras, ainda que de modo precário, e vê, ao mesmo tempo, as novas motivações que tentam lhe incutir os seus concidadãos, para uma aquisição cada vez maior de riquezas. No entanto, continua Sócrates, percebemos o esforço do pai que lhe educa a manifestar apenas desejos por coisas necessárias (τὰς ἀναγκαίους ἐπιθυμίας μόνον) e a dominar os desejos vãos (δουλούμενος τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ὡς ματαίους), uma vez que lhe interessa o acúmulo crescente da fortuna em vista das honras provenientes desta (*Rep.* VIII 554a5-8). Por isso, os desejos do jovem oligarca ainda se manifestarão tendo como critério de decisão a necessidade ou não de determinados objetos ou conteúdos, não aprovando qualquer gasto, diferente do que veremos ocorrer na formação dos jovens democratas, que não se submeterão a esta modalidade de discernimento.

A metáfora da participação da visão na configuração da alma do jovem oligarca torna-se mais recorrente no passo 554c e seguintes. Se, através do olhar, o jovem filho de um pai timocrata encontra a possibilidade de vir a se caracterizar como oligarca em suas ações e nas manifestações do seu desejo, a ausência de uma educação correta, no entanto, pode ter por resultado a incapacidade de discernir pelo olhar o que lhe capacitaria a ponderar diante dos costumes difundidos na cidade daqueles herdados de seu pai. Se o jovem é incapaz de estabelecer a distinção entre esses, a fim de escolher permanecer ou não nos propósitos da educação recebida de seu pai, isto se deve à forte influência da visão que provoca nele um modo de raciocínio tortuoso. Ele passa, então, a admirar os que buscam conservar suas riquezas e fortuna, e a desprezar o que vê como uma ameaça advinda dos hábitos do pai. Além disso, a necessidade (ἀνάγκη) de adequação aos hábitos da maioria dos cidadãos e o medo (φόβος) de ter o mesmo fim que seu progenitor fazem com que ele contenha os maus desejos (κακὰς ἐπιθυμίας) graças a uma prudente coerção engendrada pelo medo de não ser aceito pela classe dominante mais rica da *polis*, e não por alguma espécie de cálculo racional de quão desvantajoso seria ceder a esses desejos (*Rep.* VIII 554c12-d2). Em suma, o que refreia os ânimos do jovem oligarca a não agir com violência excessiva no seu desejo de obter maior riqueza pela posse do que venha a ser de outrem - ao contrário da ação do tirano que veremos a adiante -, não é a convicção de que seja mau agir assim, mas um certo tipo de raciocínio muito mais movido pelo cálculo de perdas e ganhos, a fim de ser aceito pelos seus concidadãos. Por esse motivo, “no mais das vezes, seus desejos melhores hão de dominar os piores” (*Rep.* VIII 554e1-2)<sup>216</sup>, o que o caracterizará também como um homem duplo e não uno (οὐδὲ εἶς ἀλλὰ διπλοῦς τις), à semelhança do jovem timocrata (*Rep.* VIII 554d12-e1).

---

<sup>216</sup> ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων.

Ora, a ponderação entre o que venha a ser melhor e pior com relação a seus desejos cabe única e exclusivamente ao motivo que engendra a sua alma. Ele não deseja ser malquisto pelos concidadãos, também oligarcas, e por isso dispensa os motivos que o levariam à posse do que não seja seu, restringindo-se a agir apenas desejando aquilo que possa vir a ser sua posse. Há, pois, uma certa modalidade de cálculo na escolha dos conteúdos a serem desejados, mas não um raciocínio plenamente autônomo de livre, movido pelo λογιστικόν, senão uma forma de servidão desse gênero anímico aos motivos engendrados pelo gênero que preside sua alma oligarca.

De um lado, portanto, os conteúdos melhores para a satisfação de seus desejos reverberam da visão dos hábitos paternos e da educação recebida; de outro, temos os conteúdos piores que se apresentam a seus desejos, diante da visão dos hábitos estabelecidos na cidade e face ao medo de sofrer as mesmas consequências que sofreu seu pai. Por isso, ele estará bem distante de um estado de temperança na alma, manifestando muito mais um conflito interno do que necessariamente uma unidade característica da escolha consciente dos conteúdos mais adequados à satisfação de seus desejos. Resulta, então, que tal jovem “não quer gastar dinheiro em vista das verdadeiras honras e das demais concorrências e tem medo de despertar dentro de si os desejos pródigos e de os convidar à luta consigo e por amor às honras” (*Rep.* VIII 555a2-5)<sup>217</sup>. A disposição de alma estabelecida pelo confronto constante entre os elementos raciocinativo e desiderativo deixa-se apoderar pelo medo que, associado ao desejo de acúmulo de riquezas, leva à escolha do conteúdo que mais se adequa às suas motivações, não a deixando perceber que outros conteúdos também poderiam satisfazê-la,

---

<sup>217</sup> χρήματά τε οὐκ ἐθέλων εὐδοξίας ἔνεκα καὶ τῶν τοιούτων ἀγώνων ἀναλίσκειν, δεδιῶς τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἀναλωτικὰς ἐγείρειν καὶ συμπαρακαλεῖν ἐπὶ συμμαχίαν τε καὶ φιλονικίαν.

como, por exemplo, a prodigalidade. Contudo, ainda subsiste na alma deste oligarca o conflito entre esses bens.

No entanto, embora a alma do oligarca seja governada pelo gênero desiderativo, ela manifesta uma certa capacidade de cálculo e de admiração pelas riquezas, o que nos leva a conjecturar que haveria a presença dos demais gêneros anímicos neste modo de ação e de desejo do jovem oligarca. C. Kahn (1997), ao contrário, sustenta a tese de que cada gênero anímico possui certos componentes cognitivos próprios<sup>218</sup> e, por extensão, certas tendências próprias à honra de determinados objetos e a cálculos independentes dos gêneros impetuoso e raciocinativo da alma respectivamente. O que podemos inferir, até aqui, é que o domínio psíquico do ἐπιθυμητικόν não ocasiona uma total irracionalidade na ação do homem, embora ele mesmo seja definido como sendo desprovido de razão (ἀλόγιστον), como observamos na Primeira Parte. Ao contrário, no governo da alma por um de seus elementos, permanece um certo cálculo e uma determinada tendência à honra, além da satisfação dos desejos que parecem aprazíveis ao princípio que lhe dirige.

Logo, conclui Sócrates, é a ausência de uma formação (ἀπαιδευσία) correta que seria responsável por engendrar nesses jovens oligarcas desejos da natureza do zangão (κηφηνώδεις ἐπιθυμίας): por um lado, mendicantes (πτωχικός), por outro, malfazejos (κακούργους), que são contidos à força e solícitos a outros cuidados (κατεχομένης βία ὑπὸ τῆς ἄλλης ἐπιμελείας) de mesma natureza, voltados aos mesmos conteúdos de satisfação pelo acúmulo de riquezas (*Rep.* VIII 554b7-c2).

Mas o que viriam a ser esses “desejos de natureza do zangão”? Segundo Ch. De Lamberterie (1990), é indubitável que Platão esteja aqui se referindo à célebre peça de

---

<sup>218</sup> Esta tese é sustentada por C. H. Kahn (1997), que apresentaremos no próximo capítulo. A mesma defesa apresenta-se em Bobonich (*apud* BOSSI, 2008).

Aristófanis, comumente traduzida por *As Vespas*. Contudo, para ele, o autor da *República* refere-se aos falsos zangões, isto é, àqueles machos das abelhas que são desprovidos de agulhão, e não de vespas. Além disso, De Lamberterie (1990, p. 443) afirma que “o falso zangão (κηφήν) é, para os Gregos, o símbolo do parasitismo social” e que, por isso, Platão se utilizaria dessa imagem a fim de sugerir que, no governo oligárquico, a maior parte dos cidadãos, desprovidos de agulhão, servem de massa de manobra para uma minoria “virulenta”, ou seja, aqueles que ditam as regras da *polis*. O jovem oligarca, portanto, manifestará desejos condizentes com os motivos que governam a sua alma, isto é, com aqueles impulsos e prazeres decorrentes do ἐπιθυμητικόν e, sob este aspecto, agirão como os zangões que, sem nada produzirem na cidade, usurpam daqueles que produzem todos os benefícios, a fim de saciar seu amor pelas riquezas. Ele se satisfaz, pois, através de sua fortuna, desejando apenas aquilo que lhe move para tal, e nem sequer participa da vida política a não ser que isto lhe traga as mesmas satisfações e que seja, pela riqueza, honrado dentre os que governam a cidade.

#### **1.4 Do governo pela igualdade: os desejos manifestos pelo jovem democrata**

Em *Rep.* VIII 555b, Sócrates inicia seu exame da democracia que, segundo ele, é uma metamorfose do governo oligárquico como o governo, quando tem lugar um insaciável desejo (ἀπληστία) de adquirir bens e de tornar-se tão rico quanto possível<sup>219</sup>. A ἀπληστία<sup>220</sup> surge, aqui, como um modo de exacerbação do desejo (ἐπιθυμία) do oligarca. De modo semelhante ao que se vê na discórdia dos governos anteriores, a democracia é compreendida como uma

---

<sup>219</sup> δι' ἀπληστίαν τοῦ προκειμένου ἀγαθοῦ, τοῦ ὡς πλουσιώτατον δεῖν γίγνεσθαι.

<sup>220</sup> Outras referências ao termo ἀπληστία aparecem em: *Rep.* VIII 555b; 562b; 562c; IX 586b e 590b

passagem do regime oligárquico, em que os governantes da cidade não mais irão querer (οὐκ ἐθέλουσιν) instituir leis que reprimam os jovens imoderados e os impeçam de dissipar suas riquezas, pois interessam aos democratas adquirir os bens dissipados por eles e, assim, virem a se tornar cada vez mais ricos (*Rep.* VIII 555c1-5). Como vimos acima, se eles desejam o que pertence aos outros, a melhor forma de atingir seu fim é não cerceando os gastos dos demais. Assim, quando a maioria estiver na pobreza, os oligarcas, por seu turno, poderão adquirir os bens mais facilmente, apossando-se do que pertencia aos outros, e se destacando como os mais ricos da *polis*. Para isso, eles provocam um relaxamento nas leis que deveriam reger os demais jovens ao menos no que diz respeito à disciplina com seus gastos e fortuna. Os governantes acabam por provocar, então, o surgimento de duas classes antagônicas e mutuamente parasitárias na *polis*: a dos zangões e a dos pobres (τὸν κηφήνα καὶ πτωχὸν ἐμποιοῦσι τῇ πόλει) (*Rep.* VIII 556a1). Os zangões, desprovidos de aguilhão, não irão querer (οὐκ ἐθέλειν) extinguir esta divisão da cidade; antes, se entregarão a uma vida de luxúria (τρυφῶντας), “sem vigor nas coisas relativas ao corpo e à alma, incapazes de resistir aos prazeres, às dores e às tarefas” (*Rep.* VIII 556b6-c1)<sup>221</sup>, vivendo do trabalho dos mais pobres. Por outro lado, estes, excluídos da vida política, agirão como as abelhas, produzindo incessantemente riquezas que, por sua vez, não lhes beneficiarão, mas apenas àqueles zangões parasitários e de número reduzido. Logo, continua Sócrates, é inevitável que se instale a violência na cidade, pois a maioria se rebelará contra seus governantes e, por serem de grande

---

<sup>221</sup> ἀπόνους καὶ πρὸς τὰ τοῦ σώματος καὶ πρὸς τὰ τῆς ψυχῆς, μαλακοὺς δὲ καρτερεῖν πρὸς ἡδονάς τε καὶ λύπας καὶ ἀργούς.

número, facilmente alcançarão a vitória sobre aqueles e partilharão entre si o governo, de modo arbitrário, expulsando os antigos zangões do poder (*Rep.* VIII 557a2-5)<sup>222</sup>.

Nesta cidade, por conseguinte, cada homem é levado a fazer o que têm vontade (βούλεται), a atrair para si o que quer que seja, e a buscar o que mais lhe apraz (ἀρέσκω), e a maioria, tais como crianças e mulheres, deliberará por si mesma sobre o que é mais belo (καλλίστην ἂν πολλοὶ κρίνειαν), mesmo não possuindo o conhecimento necessário para fazê-lo (*Rep.* VIII 557b-c). É sobre esta aparente liberdade, sendo governados pelos próprios membros do povo, que residirá o problema do governo democrático, como notaria Sócrates:

[...] quem tem vontade de fundar uma cidade, o que fazíamos há pouco, é forçado a dirigir-se a uma cidade democrática, como a um bazar de constituições, a fim de escolher, e, conforme o escolhido, realizar em seguida seu projeto [...] Nesta cidade - prossegui - ninguém é obrigado a governar quando se é capaz disso, nem a ser governado, se não se tem vontade, nem tampouco a fazer a guerra quando os outros a fazem, nem a manter a paz quando os demais a mantêm, se não se deseja ... (*Rep.* 557d2-7; e14, com alterações)<sup>223</sup>.

Na passagem acima, a liberdade que ocorre na cidade democrática provoca a frouxidão da vontade (βούλησις) e o desvario nos demais desejos (ἐπιθυμία) de seus cidadãos. Desdobra-se, assim, uma espécie de isonomia dos objetos e conteúdos que poderiam satisfazê-los. Sem conhecimento suficiente para deliberar sobre quais conteúdos seriam melhores para si e para o bem da *polis*, os novos cidadãos serão incapazes de se limitar às funções que lhe são próprias, desvirtuando a felicidade política. Nada poderá constrange-los a assumi-las, se isto não for da vontade ou do desejo deles. Diferentemente dos argumentos apresentados por Sócrates na introdução da Primeira Parte, através dos quais se evidencia a

---

<sup>222</sup> Trata-se do primeiro passo para a transição ao governo democrático. A divisão da cidade em duas classes antagônicas, que não provam de um mutualismo mas antes de um modo de parasitismo, provocará a violência dos mendicantes contra seus zangões. Sobre o tema da violência dos oligarcas, democratas e principalmente do tirano, ver também a excelente análise de Romilly (2010) e a discussão proposta por Meulder (1992), acerca da astúcia (μέτις) e violência no livro VIII da *República*.

<sup>223</sup> καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυνδὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὥσπερ εἰς παντοπώλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίξειν [...] τὸ δὲ μηδεμίαν ἀνάγκην, εἶπον, εἶναι ἄρχειν ἐν ταύτῃ τῇ πόλει, μηδ' ἂν ἧς ἰκανὸς ἄρχειν, μηδὲ αὐτὸ ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ βούλη, μηδὲ πολεμεῖν πολεμούντων, μηδὲ εἰρήνην ἄγειν τῶν ἄλλων ἀγόντων, ἐὰν μὴ ἐπιθυμῆς εἰρήνης, μηδὲ αὐτῶν...



tensão entre as funções próprias de cada cidadão e seus interesses particulares, na democracia observaríamos a dissolução desta tensão, na medida em que ninguém seria obrigado a assumir determinadas funções se não manifestasse vontade ou desejo de exercê-las. Logo, haveria uma supremacia dos interesses particulares sobre o bem da cidade como um todo e, neste sentido, a total fragmentação da ideia de ἔργον, substituída agora pela primazia da vontade e do desejo. Se não se deseja atrair para si o poder - referente ao termo βούλησις - ou se não se consente nem a fazer a guerra nem a manter a paz - referente ao uso do termo ἐπιθυμία -, nenhum motivo poderia ser superior a ponto de impelir o cidadão ao exercício de sua função, nem mesmo por força de lei.

Essa total liberdade, ocasionada pela dissolução da ambivalência entre *o que deveria ser feito e o que se deseja fazer*, entre as ideias de *função que compete a cada cidadão e a vontade ou o desejo de exercê-la*, entretanto, encontra sua razão de ser também na motivação resultante do desejo de acumular riquezas que fora engendrado na alma dos jovens como força propulsora de sua ação, o que provocaria, no âmbito político, a manutenção das duas classes estabelecidas: a dos zangões, exploradores do povo, e a classe dos pobres, que se tornaria cada vez mais mendicante, dada a dependência parasitária a que estarão submetidos.

Outros conteúdos considerados na cidade aristocrática como máximas (σεμνύνοντες) a serem observadas são tidos como de menor apreço (καταφρόνησις) pelos cidadãos e seus governantes. Por exemplo: que ninguém se tornaria um homem bom (ἀνὴρ ἀγαθός) se, desde a infância, não tiver brincado entre coisas belas e simétricas e, por conseguinte, não cultivar um verdadeiro apreço à permanência no que é de fato belo, como aponta Sócrates (*Rep.* VIII 558b3-4). Ora, a experiência elementar da criança, de ser educado entre tais conteúdos, encontra-se ausente na formação do democrata. Formado à margem de quaisquer regulamentos pre-estabelecidos, ele será incapaz de refrear sua vontade e seus desejos pois

desconhece os parâmetros necessários para fazê-lo. O jovem democrata não aprendeu a agir conforme determinados critérios e valores, o que ocasiona em sua alma uma falta de autêntico modelo sobre o qual balizará suas ações. Ele apenas fora formado tendo em vista a satisfação de seus desejos, mas não aprendera os limites suficientes para desejar o que seria melhor e mais aprazível. Sem o horizonte formativo que estabelece principalmente o que venha a ser justo, belo e bom, o democrata se perde na mera insaciabilidade, pois prescinde de discernimento necessário para escolher o que desejar, bem como o modo adequado e limitante para fazê-lo.

Os novos chefes, provenientes da classe anteriormente excluída do poder e da educação nesse tipo de cidade, não governarão com discernimento, mas conferirão uma espécie de igualdade tanto ao que é desigual, quanto ao que é igual (*Rep.* VIII 558c3-4). Ora, é esta ausência de discernimento correto sobre o belo que surge como uma das causas para que os cidadãos democráticos tendam, progressivamente, a uma espécie de anarquia e disponham de uma de variedade de constituições, pois não terão por base as coisas que de fato são belas e simétricas; ao contrário, viverão conforme aquilo que consideram belo, mesmo que isso não o seja de fato. Governam, pois, na ignorância das regras e da simetria, julgando o todo a partir de suas partes, ou seja, levando em conta somente aquilo que se lhes apresenta como desejável, em vista da satisfação de seus próprios interesses.

Mas como se dá a gênese desse jovem democrata, a partir de um pai oligarca? No passo 558d, Sócrates irá sugerir uma resposta: o jovem, filho de pai parcimonioso e oligárquico, será criado nos hábitos deste e, pela força, aprenderá o governo dos próprios prazeres (ἄρχων τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν) que, por um lado, incitam-no à prodigalidade e, por outro, a adquirir cada vez mais riquezas. Se o pai teve a intenção de formá-lo a fim de que não se entregasse a prazeres não necessários (οὐκ ἀναγκαῖαι), a nova classe de cidadãos agora lhe

provocará a buscá-los, pois sem regras e limites, poderão usufruir das satisfações que esses prazeres também podem lhe proporcionar. Seus concidadãos incitam-no a isto, tendo em vista o maior gozo, independente de quaisquer regras, inclusive daquelas que determinam a abstenção desses prazeres em vista do malefício que eles poderiam causar às suas riquezas. Como fora educado em meio a esses dois tipos de motivações, o jovem entronizará em sua alma aquele princípio que se faz mais forte e que o move à mera satisfação através de seus desejos, isto é, o ἐπιθυμητικόν.

O gênero desiderativo de sua alma, prescindindo dos ditames que a razão poderia fornecê-lo, e por sua característica essencialmente desprovida de razão, como observamos na Primeira Parte, determinará a motivação na alma como um todo. Ela passa, então, a agir de acordo com os motivos que se referem à mera satisfação de seus desejos, sem limitá-los a conteúdos determinantes, pois a determinação que a alma segue condiz apenas com a pura satisfação. Ela deseja, enfim, satisfazer-se, independente da escolha dos objetos ou de limites suficientes à extração do melhor prazer com relação aos objetos e conteúdos desejados.

Aqueles, por sua vez, que agirão na *polis* democrática como zangões, são os homens que, repletos de prazeres e de desejos governados em virtude do que não seja nem necessário à boa constituição corpórea, nem à boa harmonia da alma, divergem dos jovens oligarcas e parcimoniosos, haja vista que estes ainda são capazes de distinguir (ὀρίζω) dentre os prazeres e desejos aqueles que são necessários dos não necessários. Podemos extrair, aqui, uma importante diferenciação entre os desejos no oligarca destes desejos manifestos na alma democrática. Ainda que as riquezas sejam a causa fundamental da deformação dos valores aristocráticos, na formação do jovem oligarca elas se encontram ainda mais fortemente reiteradas e, por isso, ele é capaz de distinguir os desejos necessários à manutenção de suas posses, daqueles desejos e prazeres dispendiosos e desnecessários, que não o levariam a

atingir os fins a que se dispôs. No entanto, na alma democrática, a motivação pelas riquezas dá lugar ao mero desejo de se satisfazer e, portanto, nenhum critério de decisão entre a necessidade ou não de determinados objetos será limitante à sua ação. Trata-se, a nosso ver, de uma progressiva perda de sentido, de valor ou até mesmo de predicação dos desejos. Eles não mais se manifestam como desejos *de* algo específico; simplesmente surgem como fins em si mesmos. Em outras palavras, na alma democrática - e o mesmo aspecto se acentuará de modo exemplar na alma do tirano, que analisaremos a seguir -, o que realmente se deseja é a simples satisfação advinda do ato de desejar. Perde-se, enfim, a capacidade de discernimento do *quê*, *quanto* e do *como* se deseja. O democrata quer se satisfazer, indistinta e ilimitadamente. Logo, à medida que as discórdias sucessivas provocam um afastamento dos valores referentes à virtude e ao conhecimento, e quanto mais progressivamente a alma dos jovens segue entronizando o gênero desiderativo sem a devida combinação necessária com os gêneros raciocinativo e impetuoso, menor será a consciência da predicação de seus desejos. Se o timocrata e o oligarca ainda conseguem saber o que desejam e em vista do que desejam, o democrata parece sucumbir ao simples fato de desejar, desconhecendo seus objetos e suas próprias intenções. No âmbito político, Sócrates atribui uma certa anarquia ao governo democrático, justamente pela fragmentação do poder que acaba por anulá-lo, através da inexistência de leis e regras que garantam os limites e os direitos de cada cidadão. No âmbito da alma não é diferente: o jovem perde sua capacidade de harmonizar os motivos que engendram o gênero raciocinativo à força propulsora do desiderativo, manifestando desejos específicos, determinados, limitados e medidos.

Mas como o jovem, filho de pai oligarca que se deixa governar apenas por desejos necessários, vem a se transformar em democrata, perdendo sua capacidade de determinação de seus desejos? Vejamos o que diz Sócrates:

Quando um jovem, como dissemos há pouco, não educado e parcimonioso, saboreou o mel dos zangões e se viu na companhia destes insetos ardentes e terríveis que lhe podem proporcionar prazeres de toda sorte, matizados e variados ao infinito, é então, creio eu, que seu governo interior começa a passar da oligarquia à democracia. (*Rep.* VIII 559d5-e2<sup>224</sup>).

Uma vez mais, o texto platônico insiste na influência da *polis* sobre a formação ou a deformação dos jovens. Embora a educação paterna tenha lhe capacitado ao discernimento entre a necessidade ou não do gozo de determinados objetos de desejo, a convivência (συγγίγνομαι) com os zangões da cidade democrática irá impeli-lo à busca de prazeres variados (ποικίλας), deixando então de se guiar pelos valores oligárquicos do pai. Sócrates sugere, ainda, que, quando os desejos provenientes de fora (ἐπιθυμιῶν ἔξωθεν) se aliam aos impulsos internos constitutivos de sua alma, o jovem passa então por um processo de mudança de hábitos. Se, por um lado, ouve as advertências do pai que procura educá-lo à ponderação dos prazeres e desejos, em vista da necessidade ou não deles na manutenção de suas posses, por outro, o jovem não consegue ignorar as admoestações (νουθετέω) e reprovações (κακίζω) dos seus concidadãos, entregando-se a uma vida de gozo (*Rep.* VIII 559e9-560a2). Por sorte, e em raras vezes, ele é ainda capaz de expurgar (διαφθείρω) de sua alma certos desejos (τινες τῶν ἐπιθυμιῶν) não necessários, permanecendo em uma índole oligárquica. Em outras, se desejos semelhantes aos que foram expulsos em um momento vierem a ser nutridos em segredo (ὑποτρεφόμεναι) e se multiplicarem na alma do jovem, por causa da ausência de conhecimento (ἀνεπιστημοσύνη) e de discernimento próprios, ele entrega sua alma à manifestação de desejos de acordo com essas influências e motivações. Enfim, conclui Sócrates, descobrirá em sua alma uma lacuna de aprendizagem, de belos

---

<sup>224</sup> ὅταν νέος, τεθραμμένος ὡς νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀπαιδευτὼς τε καὶ φειδωλῶς, γεύσεται κηφόνων μέλιτος, καὶ συγγένηται αἴθωσι θηρσί καὶ δεινοῖς, παντοδαπὰς ἡδονὰς καὶ ποικίλας καὶ παντοίως ἐχούσας δυναμένους σκευάζειν, ἐνταῦθά που οἶου εἶναι ἀρχὴν αὐτῷ μεταβολῆς ... ὀλιγαρχικῆς τῆς ἐαυτῷ εἰς δημοκρατικὴν.

hábitos e de verdadeiros discursos que são, por sua vez, “os melhores protetores e guardiões do intelecto nos homens amigos dos deuses” (*Rep.* VIII 560b7-9)<sup>225</sup>.

Em lugar de visar às virtudes, o jovem democrata dará ouvidos, em sua alma, às opiniões falsas (*ψευδεῖς*) e pretensiosas (*ἀλαζόνες*), além dos discursos intencionalmente presunçosos (*ἀλαζόνες οἶμαι λόγοι*), provenientes da maioria e, então, irá instalar-se nele hábitos intemperantes, subvertendo a ordem inicial, o que o levará a acolher, cada vez mais, discursos particulares (*λόγους ἰδιωτῶν*), isto é, aqueles que dão mais importância aos interesses privados do que ao bem público, determinando assim suas escolhas, seu modo de raciocinar e de desejar. Passará, enfim, a considerar os valores por vícios: a reverência (*αἰδώς*) para com as palavras dos anciãos por imbecilidade (*ἡλιθιότης*); a temperança (*σωφροσύνη*) por covardia (*ἀνανδρία*); a medida e o ordem nos gastos (*μετριότητα δὲ καὶ κοσμίαν δαπάνην*) por rusticidade (*ἀγροικία*) e vulgaridade (*ἀνελευθερία*). O jovem manifestará, em suma, muitos e inúteis desejos (*μετὰ πολλῶν καὶ ἀνωφελῶν ἐπιθυμιῶν*), complexos e desnecessários, porque a alma deles se encontra organizada da mesma maneira e comandada por seu *ἐπιθυμητικόν* (*Rep.* VIII 560d2-7). Simultaneamente, enquanto expulsam da alma todas as virtudes, consideram a desmedida (*ὑβρις*) uma espécie de boa formação (*εὐπαιδευσία*); a anarquia (*ἀναρχία*), um signo da liberdade (*ἐλευθερία*); a prodigalidade (*ἄσωτία*) para com os outros, magnificência (*μεγαλοπρέπεια*); e a impudência (*ἀναίδεια*), uma forma de coragem (*ἀνδρεία*) (*Rep.* VIII 560e2-561a1). Dos hábitos inicialmente adquiridos da formação paterna, o jovem passa agora ao costume de buscar a satisfação de seus desejos não necessários, como resultado da inversão de valores que se estabeleceu em sua alma, agora democrática e anárquica. A ausência de ordem e de firmeza quanto aos valores iniciais, que

---

<sup>225</sup> τελευτῶσαι δὴ οἶμαι κατέλαβον τὴν τοῦ νέου τῆς ψυχῆς ἀκρόπολιν, αἰσθόμεναι κενὴν μαθημάτων τε καὶ ἐπιτηδευμάτων καλῶν καὶ λόγων ἀληθῶν, οἱ δὴ ἄριστοι φρουροὶ τε καὶ φύλακες ἐν ἀνδρῶν θεοφιλῶν εἰσι διανοίαις.

deveriam ser funções desempenhadas pelo θυμοειδής de sua alma, caso esta se mostrasse comanda pelo λογιστικόν, permanecendo impassível no caráter impresso pela formação paterna, ocasionam a dissolução das virtudes, cedendo lugar à busca insaciável por todo e qualquer prazer. Estabelece-se, assim, uma espécie de igualdade (ἴσον) entre os prazeres (τὰς ἡδονάς), e se entrega à satisfação pelo primeiro objeto que lhe surgir à frente (παραπίπτω), sem discernimento, até que, uma vez saciado, novo objeto se lhe apresente como aprazível, e novo movimento incessante dos desejos seja desencadeado em sua alma.

Estes jovens não ouvem aqueles que tentam lhes persuadir de que alguns prazeres decorrem de desejos belos e bons (καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν), enquanto outros resultam da satisfação de desejos perversos (τῶν πονηρῶν), e de que é necessário perseguir (ἐπιτηδεύειν) e honrar (τιμᾶν) os primeiros, e reprimir (κολάζω) e escravizar (δουλόω) os segundos (*Rep.* VIII 561b8-c3). Afinal, no estado (διάκειμαι) psíquico em que se encontram, determinado pela busca indiscriminada da satisfação dos desejos, esses jovens se tornam incapazes de ouvir, em meio a vozes dissonantes, o apelo à reflexão e à necessidade de discriminação dos desejos e seus respectivos prazeres. A vida deles não conhece ordem (τάξις) nem necessidade (ἀνάγκη), e eles apenas se deixam levar pelo que lhes pareça prazeroso (ἡδύς), livre (ἐλευθέριος) e feliz (μακάριος) (*Rep.* VIII 561d6-8). Em suma, torna-se um devoto da igualdade (ἰσονομικός) de todos os objetos, conteúdos, desejos e prazeres (*Rep.* VIII 561e1).

É importante notar que, embora o jovem esteja num fogo cruzado de discursos conflitantes, ele acaba por aderir àqueles discursos particulares (λόγους ἰδιωτῶν) daqueles que governam a *polis* democrática. Estes λόγοι engendram na alma do jovem um modo de raciocínio que não visa os interesses públicos, mas apenas a satisfação de seus interesses particulares que, no caso, se traduzem na máxima aquisição possível de riquezas e na

satisfação de todos os desejos através delas. Esses discursos penetram seus ouvidos e provocam a adesão de sua alma àqueles motivos que engendram o ἐπιθυμητικόν. Incapaz de refletir sobre a experiência vivida, a alma do jovem democrata rende-se àquilo que pode lhe proporcionar prazer e se movimenta em direção à saciedade de seus desejos que, contraditoriamente, desconhecem o que pode vir a saciá-los. Portanto, nunca provará de um verdadeiro prazer, nem se sentirá satisfeita, e viverá à mercê das forças do ἐπιθυμητικόν, que lhe lança ora para um lado, ora para outro.

Mas não é apenas a necessidade ou não de determinados objetos que Sócrates discute na formação dos democratas. A regra (νόμος) ou a ausência dela também pode qualificar os diversos prazeres e desejos manifestos na alma desses homens. O que confere regramento a determinados prazeres, inclusive àqueles decorrentes de desejos não necessários, é a possibilidade de que venham a ser contidos (κολαζόμεναι) pelas regras e pela avaliação de desejos melhores (ὑπό τε τῶν νόμων καὶ τῶν βελτιόνων ἐπιθυμιῶν), através da razão (μετὰ λόγου), e, enfim, expurgados (ἀπαλλάττεσθαι), e a tal ponto que, se remanescerem (λείπεσθαι) na alma, estarão em menor número (ὀλίγος) e de modo mais brando (ἀσθενής) (*Rep.* IX 572b3-7).

O texto platônico não é preciso ao expor a natureza destes desejos regrados e melhores, nem mesmo dos desregrados e piores, mas é possível inferirmos que, tanto nos homens temperantes, quanto nos intemperantes, convivem motivos contraditórios, porque a alma de ambos é constituída pelos mesmos elementos. No entanto, a organização psíquica de cada homem é determinante da qualidade desses desejos e de suas manifestações, surgindo e subsistindo nele de acordo com a índole que lhe fora disposta no processo formativo e com a



própria natureza de sua alma<sup>226</sup>. Cabe a esta, por sua vez, gestar de maneiras distintas as mais variadas motivações, conforme a economia de seus gêneros anímicos.

É nesta perspectiva que se inscreve a avaliação de Sócrates acerca da manifestação dos desejos no homem temperante e no intemperante, seja durante a vigília, seja durante o sono. Observemos inicialmente o estado de sono. Quando estão dormindo, os homens manifestam diversos desejos durante os sonhos. Em primeiro lugar, o filósofo define esse estado de sono (ὕπνος) como um estado de repouso (εὔδω) do gênero raciocinativo da alma (λογιστικόν) que deixa de exercer seu comando sobre os demais gêneros, enquanto que o que nela há de bestial e selvagem (τὸ δὲ θηριῶδες τε καὶ ἄγριον) segue atuando e projetando ações, mesmo que não sejam reais. Ora, mesmo no homem temperante, enquanto dorme, seu λογιστικόν não se encontra atuando, de modo que também ele se torna presa fácil da bestialidade e da selvageria do gênero desprovido de razão. Contudo, o filósofo examina que, para além desta situação semelhante de adormecimento do raciocinativo, diferentes manifestações do ἐπιθυμητικόν ocorrem neste homem temperante e naquele, intemperante, cada uma de acordo com a índole deles. Os intemperantes, por nutrirem o gênero desiderativo, quando despertos, através da satisfação desregrada de comida ou de vinho, por exemplo, deixam-se levar pela busca de satisfação conforme seus próprios hábitos, até mesmo durante o sono (*Rep.* IX

---

<sup>226</sup> Cf. *Rep.* IX 571b4-5, lê-se: [...] κινδυνεύουσι μὲν ἐγγίγνεσθαι παντί ... J. Guinsburg (PLATÃO, 2012) traduz por: “[...] são provavelmente inatos em nós ...”. M. Vegetti (PLATONE, 2008), por sua vez, coloca: “Essi probabilmente nascono in ognuno ...”. A. L. S. A. Prado (PLATÃO, 2006) assim traduz: “[...] alguns podem muito bem existir no íntimo de cada um ...”. G. Leroux (PLATON, 2011) aproxima-se da tradução de M. Vegetti: “Ils surgiront probablement en chacun ...”. Preferimos mais as traduções de Vegetti e de Leroux àquelas de Ginsburg e de Prado, pelo fato de que Sócrates propõe uma probabilidade de que esse tipo de desejos e de prazeres possam vir a ser engendrados em qualquer um e não necessariamente um “inatismo” deles na alma dos homens temperantes e intemperantes.

571c6-7)<sup>227</sup>. De tão acostumados que estão à intemperança, tanto em estado de vigília quanto de sono, a ação, real ou projetada respectivamente, procederá livre de qualquer regulação do gênero raciocinativo. Por isso, os conteúdos que atribuem a seus desejos quando despertos também poderão vir a ser-lhes atribuídos também durante os sonhos. A diferença encontra-se apenas na vergonha (αἰσχύνη) e na prudência (φρόνησις) que, quando despertos, o λογιστικόν é capaz de imprimir à sua alma, mesmo quando se encontra governada por um dos outros gêneros, enquanto que, no estado de sono, o λογιστικόν é incapaz de desempenhar esta função repressora, mesmo que de maneira secundária. Por outro lado, nos homens tidos como temperantes, quando se encontram sãos e sóbrios, por não possuírem o hábito de se deixarem guiar pelo ἐπιθυμητικόν, mesmo quando despertos, por se encontrarem fartos (ἔστιάσας) de belos discursos e visões (λόγων καλῶν καὶ σκέψεων) e por amansarem o gênero impetuoso (τὸ θυμοειδὲς πραΰνας) de suas almas, não se entregam a nenhuma forma de excesso, adormecendo e experimentando, também em sonhos, as mais belas visões sem qualquer desregramento (παράνομος) (*Rep.* IX 571d7-9; 572a8-9).

Aqui temos um indício importante à nossa análise, no que diz respeito à gênese dos desejos desregrados. Durante o sono, quando o gênero raciocinativo encontra-se inoperante, imperam livremente os motivos que engendram o gênero desiderativo e, por isso, qualquer homem pode vir a desejar sem qualquer regras ou repreensões. Estaria Sócrates, portanto, sugerindo desejos produzidos unicamente neste gênero? Aparentemente, até mesmo o homem

---

<sup>227</sup> ζητῆ ἰέναι καὶ ἀποπιπλάναι τὰ αὐτοῦ ἦθη. Neste trecho, também concordamos com a tradução de M. Vegetti (PLATONE, 2008), que propõe “τὰ αὐτοῦ ἦθη” como “ai suor abituali costumi” e com a de G. Leroux (PLATON, 2012) como “à assouvir ses penchants habituels” àquelas traduções de J. Ginsburg (PLATÃO, 2012) e de A. L. A. Prado (PLATÃO, 2006) que propõem, respectivamente, traduzir por “seus apetites” e por “seus gostos”. Estas duas últimas propostas de tradução parecem-nos menos apropriadas, no tocante à nossa tese, por carregarem uma significação de que, no sono, os “apetites” ou “gostos” teriam seus conteúdos independentes da alma como um todo, inclusive de seu elemento raciocinativo que, no momento, encontra-se inoperante. Ao contrário, as traduções de Vegetti e de Leroux mostram-se mais plausíveis porque Sócrates estaria sugerindo que, durante o sono, os hábitos adquiridos quando desperto podem fluir sem qualquer impedimento. Por isso, em seguida, ele afirmará que o homem temperante, tanto em vigília, quanto adormecido, possui hábitos tão fortemente enraizados em sua alma que não possibilitam desvirtuar-se mesmo quando, no sono, a razão apresenta-se inoperante.

temperante, dado adormecimento de seu elemento racional, viria a sonhar com conteúdos desregrados e nada nobres. No entanto, o filósofo diz que, pelos hábitos adquiridos durante a vigília, por não alimentarem seu gênero bestial e selvagem, mas antes por se nutrirem de belas visões e discursos verdadeiros, os temperantes terão menos frequentemente aquelas imagens que poderiam lhe causar constrangimentos, em virtude de terem uma alma a tal ponto comandada pelo λογιστικόν e, por conseguinte, harmoniosamente orquestrada em torno dos motivos engendrados nele, que permanecerão incólumes a todo e qualquer desregramento. Os hábitos, enfim, determinam o caráter e a qualidade dos desejos de um homem, se serão regrados ou não.

De modo semelhante, os desejos não necessários e desregrados são satisfeitos em sonho pelo homem intemperante porque sua disposição habitual, adquirida quando desperto, incutiu-lhe, assim, um modo de agir que também se manifestará nas projeções dos sonhos. Tendo configurada sua alma pelo governo do gênero desiderativo que, por conseguinte, não conhece nenhum regramento ou medida em si mesmo, o homem intemperante procede, em sonho, como habituou-se a proceder em vigília. Ao contrário, no homem temperante, habituado à medida de seus atos quando desperto, não há espaço para que se deixe arrastar por motivações demasiado absurdas, porque o governo de sua alma está atribuído a seu λογιστικόν que, embora inoperante no estado do sono, é capaz de imprimir aos desejos a prudência, e se serve do θυμοειδής engendrando pudor inclusive nos atos realizados em sonho. Ele se exercita em vigília no regramento e na medida, inclusive nas manifestações de seus desejos, e estes se revelam da mesma forma também durante o sono.

Retornando à figura do jovem democrata, justamente por não ter sido educado dentro das regras, ele procederá à maneira do homem intemperante e adormecido, sem limitar seus desejos não necessários e desregrados, porque os têm no mesmo apreço que os desejos

necessários. Tem-se, pois, uma isonomia entre as manifestações desiderativas de sua alma, em na medida em que todos os conteúdos são apreciados como desejáveis e aprazíveis e, por esse motivo, ele se habitou a nivelá-los em um mesmo patamar.

#### 1.4.1 A igualdade ou desigualdade dos desejos

Se o que define a alma do democrata é sua incapacidade de distinguir entre os desejos necessários e os não necessários, colocando-os, via de regra, no mesmo patamar valorativo quanto à satisfação que podem lhe proporcionar, estaria Platão, a esta altura, sugerindo uma distinção natural dos desejos ou a possibilidade de que a valoração desses se efetive através da desigualdade dos conteúdos que deveriam ser elencados pela alma do jovem como bens necessários e bens desnecessários?

Observemos mais detalhadamente o exemplo do desejo de comer<sup>228</sup>. Ninguém duvidaria de que se trata de um bem necessário à boa disposição do corpo. Contudo, se desregrado, ultrapassando os limites estabelecidos pelas necessidades corpóreas que, por sua vez, resultam na boa disposição da alma, tal desejo pode vir a ser tornar um mal (*Rep.* VIII 559a11-b1). Faz-se condição indispensável, portanto, que a alma do homem que deseja se alimentar estabeleça uma medida condizente com a saúde e com a boa disposição anímica (μέχρι υγιείας τε καὶ εὐεξίας)<sup>229</sup>. Esta satisfação deve visar a um fim, sem o qual, o simples ato de desejar comer torna-se fortuito e desregrado. Contudo, a medida a ser estabelecida como limitante do desejo é, neste caso, imposta pela natureza do corpo e pelo gênero

---

<sup>228</sup> Cf. Primeira Parte, Segundo Capítulo.

<sup>229</sup> Também em *Górgias* 500a-b, o termo μέχρι + participio é utilizado para exprimir a moderação dos prazeres: ἀναμνησθῶμεν δὴ ὧν αὖ ἐγὼ πρὸς Πῶλον καὶ Γοργίαν ἐτύγγανον λέγων. ἔλεγον γὰρ αὖ, εἰ μνημονεύεις, ὅτι εἶεν παρασκευαὶ αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς, αὐτὸ τοῦτο μόνον παρασκευάζουσαι, ἀγνοοῦσαι δὲ τὸ βέλτιον καὶ τὸ χεῖρον, αἱ δὲ γινώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν...

racionativo da alma que, caso seja ultrapassada, poderá acarretar prejuízos que comprometem tanto a saúde do primeiro, quanto a adequada disposição da segunda.

É justamente esta medida, necessária e natural, e proporcionada pelo reto raciocínio, que se encontra ausente na formação da alma do democrata. Por não ter dado ouvidos à criação paterna, que buscava desenvolver nele hábitos plasmados pela medida e pelo discernimento entre a necessidade ou não de determinados objetos, o jovem democrata deixa-se conduzir agora pelas falsas e pretensiosas opiniões, que se transfiguram nos “discursos presunçosos” (ἄλαζόνες λόγοι) da maioria dos cidadãos. A descrição desse tipo de jovem se assemelha àquela do homem injusto que, diferentemente do justo, é incapaz de se manter fiel à opinião do que a lei engendra em sua alma<sup>230</sup>. Em razão de sua educação inadequada, o jovem prefere a satisfação sem medida de seus desejos a permanecer sob o crivo limitante da lei e da ordem.

Somente uma correta educação, por sua vez, poderia capacitá-lo ao uso adequado de seus princípios distintos da alma. Na sua ausência, o jovem se torna dissoluto, deixando-se arrastar pela indiferença aos valores e aos conteúdos que possibilitariam uma real satisfação de seus desejos. Qualquer conteúdo lhe parece servir como fim às suas motivações que, por sua vez, visam apenas a necessidade de satisfação referente à aquisição de riquezas, uma vez que não confere devido valor ou desejo a nada além disto. Tem-se, pois, uma exacerbação daquela educação oligárquica que não mais consegue refrear sua necessidade de satisfação, nem mesmo distinguir entre objetos necessários e desnecessários, regrados e desregrados. Instaura-se, assim, o conflito na alma do jovem democrata e ele hesita em permanecer fiel aos hábitos moderados do pai ou a se conduzir pela consideração isonômica dos objetos suscetíveis à satisfação de seus desejos. Para M. D. Reis (2009, p. 65), esse conflito se

---

<sup>230</sup> Cf. *Rep.* IV 429c-d, discutido na Primeira Parte desta tese.

estabelece “entre o que ele tem de apetitivo e de timocrático, este representado pelos sentimentos de temor respeitoso, vergonha, pela advertência e pela crítica a princípios externos, mas que resultam em uma autocensura”. Contudo, o conflito na alma desse jovem se mostra ainda de modo mais evidente quando se distingue os gêneros de onde principia a ação exteriorizada. Em outras palavras: a deficiente formação recebida pelo jovem não lhe possibilita um bom consórcio entre suas motivações psíquicas, orquestrando-as de modo correto, ordenado e com suas funções justas e, portanto, suas ações serão direcionadas pelos motivos e sob os efeitos que engendram o ἐπιθυμητικόν. Ele possui uma alma vazia de aprendizado, incapaz de de belas e ordenadas ocupações e insensível ao discernimento de discursos verdadeiros e falsos. Esta deformação educativa de base, associada à deformação dos hábitos dos cidadãos na *polis* democrática, é responsável pela incapacidade crítica e pela ausência de discernimento e avaliação dos conteúdos mais apropriados à sua satisfação. Pela pura experiência, desprovida de reto raciocínio e reflexão, passa a dar ouvidos aos discursos e às opiniões falsas e presunçosas, ao ponto de considerar os vícios da cidade como se fossem virtudes. Não há, pois, ordem nem necessidade em sua alma; tudo se manifesta em uma espécie de isonomia e qualquer objeto ou conteúdo é avaliado com um bem. O conflito, pois, ao qual se refere M. D. Reis, parece-nos dizer respeito a esse momento de transição na formação do jovem democrático. Quando, porém, se estabelece como um partidário da igualdade (ἰσονομικός) (*Rep.* VIII, 561e1), sua índole já não se encontra mais em conflito, mas conformada a uma disposição que faz dele um verdadeiro democrata, governado inteiramente pelos motivos de seu ἐπιθυμητικόν.

## 1.5 Do governo pela tirania: a manifestação dos desejos no homem tirânico

Um outro tipo de homem é analisado por Sócrates a partir de VIII 562a4. Trata-se do tirano, considerado o de pior índole dentre todos os anteriores. Na mesma cadência deformativa ocasionada pelos motivos do enriquecimento (ὕπερπλουτος), a alma tirânica se caracterizará pela insaciedade (ἀπληστία) de riquezas e pela indiferença (ἀμέλεια) a que ela conduz diante todas as outras coisas (*Rep.* VIII 562b4-5; b10-c1).

A ἀπληστία do tirano faz com que, à maneira do democrata, ele despreze qualquer regramento que vá de encontro a seus interesses, seja por parte dos chefes que não permitem aos homens toda liberdade, impondo-lhes leis, seja por parte do pai que estabelece limites à liberdade do filho (*Rep.* VIII 562e6-563a2).

Em contrapartida, a extrema liberdade a que se entregam os cidadãos da *polis* democrática pode convertê-los em escravos, pois, como atesta Sócrates, “é certo que todo excesso provoca geralmente uma reação violenta” (*Rep.* VIII, 563e9-10)<sup>231</sup>. Este excesso (τὸ ἄγαν) é capaz de reduzir tanto o indivíduo quanto a cidade a uma espécie de excesso de servidão (ἄγαν δουλείαν), ao mesmo tempo extrema (πλείστη) e selvagem (ἀγριωτάτη) (*Rep.* VIII 564a3-4; a7-8). Por conseguinte, haverá na cidade democrática duas classes de homens pródigos e ociosos (τὸ τῶν ἀργῶν τε καὶ δαπανηρῶν ἀνδρῶν γένος): de um lado, os mais corajosos (ἀνδρειότατον), que lideram a maioria, e, de outro, os covardes (ἀνανδρότερον), que se enriquecem pelo trabalho dos demais, como o fazem os zangões (*Rep.* VIII 564b4-6). Além destas, outras classes de homens surgirão na cidade: (i) a dos que exercem o poder de modo abusivo ou licencioso (ἐξουσιάζω); (ii) a dos que se destacam da multidão (ἀποκρίνεται ἐκ τοῦ πλήθους) por serem os mais ricos (πλουσιώτατοι); e, finalmente, (iii) a classe do povo

---

<sup>231</sup> καὶ τῶ ὄντι τὸ ἄγαν τι ποιεῖν μεγάλην φιλεῖ εἰς τοῦναντίον μεταβολὴν ἀνταποδιδόναι ...

(δημος)<sup>232</sup>. Os cidadãos da primeira classe são aqueles que administram todos os negócios da *polis*, uns discorrendo e agindo na Assembleia, outros sentados e ociosos se contrapondo àqueles. A segunda classe é composta pelos cidadãos que, naturalmente mais ordenados (οἰ κοσμιώτατοι φύσει), enriquecem com facilidade (*Rep.* VIII 564e6-7). Por fim, os da terceira classe, são os que vivem do próprio trabalho (αὐτουργοί) e estão à margem dos negócios (ἀπράγμονες) da *polis*, além de pouco ou quase nada possuírem justamente por esta condição. No entanto, trata-se da classe mais numerosa e mais poderosa numa democracia, como dirá Sócrates, porque incitada pela primeira, perseguirá e lutará tendo em vista se apoderar daquilo que pertence aos mais ricos (*Rep.* VIII 565a-c). Ora, aquele cidadão que se destacar como protetor (προστάτης) dos interesses do povo será exaltado como líder, dando-se início a um processo de transformação desta liderança na figura de um verdadeiro tirano que acabará por assumir a postura de um lobo (λύκος), investindo-se, por vezes, contra o próprio povo que o escolheu, como explica Sócrates na seguinte passagem:

[...] quando o protetor do povo, persuadido da obediência absoluta da multidão, não sabe abster-se do sangue dos homens de sua própria tribo, mas, acusando-os injustamente, conforme o processo favorito dos de sua igualha, e arrastando-os perante os tribunais, se mancha e crimes mandando-lhes tirar a vida, quando, com língua e boca ímpias, prova o sangue de sua raça, exila e mata acenando com a supressão das dívidas e uma nova partilha das terras, então, não deverá um tal homem necessariamente, e como que por uma lei do destino, perecer pela mão de seus inimigos, ou tornar-se tirano, e de homem transformar-se em lobo? (*Rep.* VIII 565e3-566a4)<sup>233</sup>.

O tirano age, pois, de modo estratégico provocando guerras, a fim de que a maioria seja persuadida da extrema necessidade de sua liderança e, através destas guerras, aproveita por eliminar todos os seus opositores (*Rep.* VIII 567a7-8). Essa estratégia, dentre outras a que se dedicará o tirano, parece constituir uma espécie de astúcia (μέτις), e ele será então

---

<sup>232</sup> Cf. *Rep.* VIII 564d1-2; e4; e6-7; 565a1-2.

<sup>233</sup> ἄρ' οὖν οὕτω καὶ ὅς ἂν δήμου προεστῶς, λαβὼν σφόδρα πειθόμενον ὄχλον, μὴ ἀπόσχηται ἐμφυλίου αἵματος, ἀλλ' ἀδίκως ἐπαιτιώμενος, οἷα δὴ φιλοῦσιν, εἰς δικαστήρια ἄγων μαιφονῆ, βίον ἀνδρὸς ἀφανίζων, γλώττη τε καὶ στόματι ἀνοσίῳ γευόμενος φόνου συγγενοῦς, καὶ ἀνδρηλατῆ καὶ ἀποκτεινύῃ καὶ ὑποσημαίνῃ χρεῶν τε ἀποκοπᾶς καὶ γῆς ἀναδασμόν, ἄρα τῷ τοιοῦτῳ ἀνάγκη δὴ τὸ μετὰ τοῦτο καὶ εἴμαρται ἢ ἀπολωλέναι ὑπὸ τῶν ἐχθρῶν ἢ τυραννεῖν καὶ λύκῳ ἐξ ἀνθρώπου γενέσθαι;



glorificado pelos que dele são próximos como uma espécie de homem sábio e divino (*Rep.* VIII 568a-b)<sup>234</sup>.

Mas como e em que condições se dá a gênese desse homem tirânico e astucioso? E, principalmente, que modulações de desejo poderão se manifestar nesse tipo de homem? O tirano é apresentado como filho de um pai democrático, seguindo as sucessivas discórdias que envolvem a deformação das constituições políticas e psíquicas, como temos observado. Seus desejos e prazeres se voltaram para conteúdos desregrados (παράνομον) e excessivos, à maneira dos democratas. Porém, diferente destes, alma tirânica é impassível à vergonha e à prudência frente às suas satisfações, pois nele o gênero raciocinativo da alma encontra-se completamente subjugado pelos motivos do ἐπιθυμητικόν. Embora seu pai democrata ainda oscile num certo conflito psíquico, o jovem, influenciado especialmente por “hábeis mágicos e produtores de tiranos” (*Rep.* IX 572e4)<sup>235</sup>, será constrangido (μηχανωμένους) a manifestar amor (ἔρωσ) por conteúdos que satisfaçam seus desejos ociosos e dissipadores (τῶν ἀργῶν καὶ τὰ ἔτοιμα διανεμομένων ἐπιθυμιῶν) com relação às riquezas (*Rep.* IX 573e4-573a1). Este ἔρωσ provoca a aproximação e a profusão de outros desejos (αἱ ἄλλαι ἐπιθυμίαι) de mesmo conteúdo, aumentando e nutrindo (αὔξουσαί τε καὶ τρέφουσαι) o espírito de zangão na alma do jovem (*Rep.* IX 573a4-8). O amor que se manifestará nele, se fará acompanhar de desejos direcionados a conteúdos não necessários e desregrados. E quando este jovem se “depara com

---

<sup>234</sup> Para A. G. Wersinger (2001, p. 208), “le tyran est un stratège qui dissimule sa propension tyrannique derrière des allures de protecteur du peuple”. Também sobre a μέτις tirânica, ver MEULDER, 1992.

<sup>235</sup> οἱ δεινοὶ μάγοι τε καὶ τυραννοποιοὶ ... Sobre esses hábeis mágicos e produtores de tiranos, A. G. Wersinger (1992, p. 209) infere ser, especialmente, os poetas trágicos, como Eurípides por exemplo, a quem o tirano se compararia aos deuses. Os elogios que esses poetas fazem da alma do tirano será alvo de duras críticas de Platão, ao longo da *República*. Também L. Brisson (in DIXSAUT, 2005, vol. 1, pp. 25-41), atribui as causas do declínio das constituições políticas à poesia, haja vista que ela lisonjeia e celebra a figura do tirano. Ademais, a poesia, continua Brisson, é considerada, por Platão, como “un instrument destiné à modeler ou à modifier le comportement de l’individu” (*Ib.*, p. 32). Diferente dos demais ofícios (τεχνή), a imitação, produzida na poesia, resulta não de um conhecimento de seu objeto, muito menos do que é apropriado à natureza de cada um deles, contrariamente do que ocorre na medicina ou na arte da navegação, como exemplifica Brisson. O poeta não tem um conhecimento adequado do que venham a ser os deuses, os *daimones*, os heróis, etc, nem os representa como convêm. Instruem pela ignorância, modificando os hábitos e valorizando os vícios (cf. BRISSON in DIXSAUT, 2005, vol. 1, pp. 32-33).

opiniões ou desejos tidos como sábios e que conservam algum pudor, ele os mata ou os expulsa para longe, até purgar a alma de toda temperança e enchê-la de uma loucura estranha” (*Rep.* IX 573b1-4)<sup>236</sup>.

É assombrosa a semelhança da descrição de ἔρωσ, aqui na *República*, com aquelas performances do amor no *Banquete*. Também neste diálogo, o amor surge como possibilidade de loucura (μανία) no homem por ele acometido, se não for retamente instruído no horizonte da razão<sup>237</sup>. A afecção amorosa pode aprisionar o homem às coisas sensíveis, sem ao certo conduzi-lo ao amor pelo que é duradouro, estável e mais real, a saber, o Belo em si. No *Banquete*, o discurso construído por Platão e atribuído ao poeta trágico, Agatão, um dos principais personagens do diálogo, imputa ao amor a natureza de ser poeta, isto é, gerador e, como tal, é considerado pai luxo (τρυφῆς), da doçura (ἀβρότητος), da volúpia (χλιδῆς), da graça (χαρίτων), da paixão (ιμέρου) e, finalmente, do desejo (πόθου) (*Banq.* 197d6-7). Embora o termo utilizado aqui seja πόθος - termo este que aparece pouquíssimas vezes nos dois diálogos -, serve à economia do discurso de Agatão afim de postular que ἔρωσ é gerador do desejo, mas não de qualquer um, senão especificamente do desejo pelo que venha a ser belo e, por conseguinte, do movimento de todos os homens e deuses em direção ao que é visivelmente belo (*Banq.* 197b ss). Ademais, continua o tragediógrafo, ἔρωσ gera o desejo que, por sua vez, provoca nos homens um sentimento de familiaridade (οἰκειότητος δὲ πληροῖ), esvaziando qualquer tipo de estranhamento entre eles, como um desejo de estar junto com o outro (*Banq.* 197d2), proporcionando assim festivais, danças e sacrifícios, bem como a realização de banquetes (*Banq.* 197d3), à maneira como procederá o

---

<sup>236</sup> καὶ εἰάν τις ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένης χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένης, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ’ αὐτοῦ, ἕως ἂν καθήρη σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐπακτοῦ.

<sup>237</sup> Também em Pródico de Quéos (DK 84 B 7), o amor pode ser responsável pela loucura nos homens, como se lê no seguinte fragmento: “O redobramento do desejo (ἐπιθυμία) é o amor (ἔρωσ); o redobramento do amor é a loucura (μανία)”. E também em Górgias de Leontinos, em seu encômio a Helena (cf. DK 82 B 10 ss).

tirano, na *República*. Ora, não só a loucura pode ser resultado de um amor que escraviza o homem no sensível, mas também a frouxidão e a voluptuosidade a que tal afecção pode conduzir o homem são tematizadas ao longo do *Banquete*. No entanto, estas características decorrentes de ἔρωσ são elogiadas no discurso de Agatão, à semelhança do que fazem “os hábeis mágicos e fabricantes de tiranos” na *polis* democrática. Se Platão sugere aqui o papel dos poetas trágicos na cidade, que elogiam a figura tirânica e a divinizam, como inferem A. G. Wersinger (2001) e L. Brisson (in DIXSAUT, 2005, vol. 1)<sup>238</sup>, o que nos parece plausível, nada mais condizente do que, no *Banquete*, atribuir a Agatão, também poeta trágico, a mesma descrição de um ἔρωσ que conduz ao homens a supostos bens como o luxo, o requinte, as festas, etc.

Em contrapartida, o mesmo amor tirânico que se instala na alma do jovem assim formado, surge, na *República*, como responsável por uma progressiva violência, pois ele é capaz de conduzi-lo a muitos e terríveis desejos, com vista à satisfação de muitas necessidades: a consumação rápida das rendas, a dissipação do patrimônio, por exemplo, que ocasionarão ao tirano inúmeras dívidas. E assim, quando nada mais lhe restar, lançará mão da violência para com seus cidadãos que, chefiados por ele, deverão servi-lo em vista da aquisição de novas posses e propriedades (*Rep.* IX 573d-e).

Logo, essas *πολλὰ καὶ δεινὰ ἐπιθυμίαι* se configuram a partir da educação e das influências recebidas que, embora discordantes em vários aspectos, concordam naquilo que é essencial e motivador para a ação do jovem aprendiz da tirania, a saber, a busca desenfreada e enlouquecida pela satisfação de seus diversos prazeres e desejos, através do acúmulo de riquezas. Novos prazeres surgirão incessantemente em seu interior (*αἱ ἐν αὐτῷ ἡδοναὶ*

---

<sup>238</sup> Cf. nota 232.

ἐπιγυγνόμεναι) (*Rep.* IX 574a6-7), agindo sem qualquer medida, vergonha ou prudência, pois estas poderiam limitar sua satisfação.

Sócrates discute, ainda, a gênese desta modulação de alma tomando por base o conflito entre opiniões (δόξαι) que tem lugar na formação do jovem tirano. De um lado, ele diz, “a antiga opinião proveniente da infância com respeito ao belo e honroso, todas como coisa justa” (*Rep.* IX 574d5-6)<sup>239</sup> e, de outro, “as novas opiniões escravizadas” (*Rep.* IX 574d6-7)<sup>240</sup>, que se sobressaem e o tornam intemperante. Estas últimas são consideradas de tal modo porque estão livres de qualquer limitação e portanto se manifestam sem julgamento prévio quanto à sua necessidade e consequências; no entanto, são escravas, visto que o excesso de liberdade causará, no tirano, uma progressiva escravização com respeito aos desejos dos outros, como veremos adiante. O jovem tirano se revela, então, como aquele que, tanto em vigília, quanto em sono, não se submete a nenhum tipo de lei que lhe limite a satisfação para além de suas próprias intenções, entregando-se a desejos desregrados<sup>241</sup>. Ele se manifesta, inclusive, por práticas que escravizam a cidade, no intuito de satisfazer seus próprios desejos (*Rep.* IX 575d2-e1)<sup>242</sup>.

De protetor do povo, em suma, o tirano se transforma em usurpador. Atingido o seu fim, através da falsa imagem de líder, ele se revelará violento e insaciável, não medindo esforços para realizar seus novos prazeres e desejos. Mais uma vez, parece óbvio ao leitor da *República*, que o tirano não nasce assim, com uma índole tirânica, mas se transforma em tirano, justamente quando, ouvindo opiniões díspares que o conduzem a uma certa

---

<sup>239</sup> ὡς πάλαι εἶχεν δόξας ἐκ παιδὸς περὶ καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν, τὰς δικαίας ποιουμένας ...

<sup>240</sup> αἱ νεωστὶ ἐκ δουλείας λελυμένα ...

<sup>241</sup> Referência à modulação do intemperante, cujos hábitos estabelecidos quando em vigília, estendem-se durante o sono e lhe provocam desregramento dos conteúdos de seus desejos nos sonhos. Cf. *Rep.* IX 576b3-4.

<sup>242</sup> Trata-se dos desejos tais como manifestos em *Rep.* IX 572b3-4: δεινόν τι καὶ ἄγριον καὶ ἄνομον ἐπιθυμιῶν εἶδος ἐκάστω ἔνεστι, καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι.

exacerbação de seus prazeres, ele designa como um bem a ser desejado tudo o que diz respeito às riquezas, e se move em direção a elas, sem qualquer limite ou respeito ao que pertença a outrem, mesmo que seja posse do povo por ele inicialmente protegido.

### 1.5.1 Dos desejos manifestos na alma tirânica e da impossibilidade de uma vida feliz

Em 573c8-9, Sócrates sugere, inicialmente, que à alma tirânica nada faltaria, haja vista que “a natureza e os costumes, ou ambos, tornaram-no bêbado, erótico e melancólico”<sup>243</sup>. Importa-nos observar que a gênese do tirano ocorre tendo como causas possíveis: (i) a própria natureza (φύσις) deficiente que possui, pois ele nasce de naturezas mistas decorrentes de sucessivas discórdias (στάσις) anteriores, o que lhe confere deformações ainda maiores do que nos tipos de homens políticos anteriormente observados (*Rep.* VIII 546a3-b4); (ii) ou os próprios costumes (ἐπιτηδεύμασιν) que foram se constituindo nele, diante do conflito entre a educação paterna e democrática recebida e os interesses explícitos da *polis* corrompida; ou, finalmente, (iii) por causa de ambas, a saber, da natureza deficiente associada aos costumes adquiridos.

As sucessivas discórdias que ocorrem na natureza dos jovens se deve, como vimos no início deste capítulo, à mistura engendrada a partir da união entre pais de classes diferentes. Contudo, as influências que sofrem ao ver os hábitos da maioria de seus concidadãos e ao ouvir os discursos daqueles fabricantes de tiranos apresentam-se como determinantes à resolução do conflito que se instala na alma dos jovens. Uma educação paterna deficiente, que não tem por princípio inculcar-lhes valores maiores do que aqueles relativos às riquezas, lhes tornam presas fáceis às experiências irrefletidas com as quais convivem na *polis*. Em outras

---

<sup>243</sup> ἢ φύσει ἢ ἐπιτηδεύμασιν ἢ ἀμφοτέροις μεθυστικός τε καὶ ἐρωτικός καὶ μελαγχολικός γένηται.

palavras, como a alma não se encontra governada pelos motivos do λογιστικόν, facilmente se habituará a seguir os princípios difundidos pela maioria, entregando-se ao comando dos motivos de seu ἐπιθυμητικόν. A índole tirânica, por sua vez, surge no homem, cuja natureza chegou ao grau mais alto de discórdia e nos quais os hábitos se consolidarão tendo em vista apenas a satisfação desmedida.

O exame que Sócrates faz, em seguida, objetiva demonstrar que, a aparentemente liberdade a que o tirano está submetido, na verdade, não passa de escravidão e que, portanto, ele jamais poderá vir a se realizar plenamente (*Rep.* IX 576c1-3; 577a2). Em primeiro lugar, porque sua alma está repleta de servidão e de baixeza, em razão de que suas partes (τὰ μέρη) mais respeitáveis (ἐπιεικέστατα) encontram-se escravizadas, enquanto que a parte inferior, má e demente o comanda (*Rep.* IX 577d2-5). Em seguida, porque Sócrates afirma que a alma tiranizada (ἡ τυραννουμένη ψυχή), ao produzir o que tem vontade (ποιήσει ἃ ἂν βουληθῆ) com relação à alma inteira (περὶ ὅλης ψυχῆς), torna-se intranquila por causa das perturbações e dos remorsos a que estará submetida (*Rep.* IX 577d13-e2). Consequentemente, sua alma será sempre necessitada (πενιχράν) e insaciável (ἄπληστον), e se o jovem que a possuía teria vontade (βούλησθαι) de se satisfazer com todo e qualquer conteúdo, a fim de obter o maior número de prazeres, agora provará de uma insatisfação incessante (*Rep.* IX 578a1-2). É importante frisarmos que o filósofo afirma que a alma tirânica irá produzir vontade (βούλησις), isto é, ela atrairá para si o que lhe apraz, pois se encontra governada pelo princípio desiderativo que visa, a seu turno, à satisfação. No entanto, sobre esta vontade, Sócrates a estende à alma como um todo (περὶ ὅλης ψυχῆς). Não se trata, portanto, de uma vontade exclusiva de uma das partes, mas engendrada a partir do governo da alma por um de seus princípios motivacionais; no caso do tirano, o ἐπιθυμητικόν. Um terceiro argumento apresentado por Sócrates, a fim de desmistificar a opinião de que o tirano será

verdadeiramente feliz e realizado, é que sua alma seria passível de um grande número de males, haja vista que o tirano pode enlouquecer por conta de seus excessos, desejos e por causa de ἔρως (ἢ ἐν τῷ μαινομένῳ ὑπὸ ἐπιθυμιῶν τε καὶ ἐρώτων). Logo, será o mais infortunado (ἀθλιώτατον) dentre todos os homens e gozará de uma vida má (βίου κακοῦ) (*Rep.* IX 578a10-12; c7); seus desejos poderão enlouquecê-lo, porque sua alma não possui discernimento dos melhores conteúdos para satisfazê-los. Em quarto e último lugar, Sócrates cria uma imagem a fim de propor como o tirano chegará a uma vida infeliz. Imaginando que este viesse a ser raptado por algum deus e conduzido, juntamente com seus familiares e escravos, a um deserto, onde não pudesse contar com o auxílio de homens livres, mas apenas de escravos, “não crês que viveria em extrema e contínua apreensão de perecer pela mão de seus escravos, ele, os filhos e a mulher?”, interroga (*Rep.* IX 578e5-7)<sup>244</sup>. Logo, para que isso não lhe acomettesse, muito menos à sua família, ele seria obrigado a adular seus escravos, no intuito de convertê-los em potenciais amigos e protetores de sua vida e de seus familiares, por ocasião de uma guerra. Assim, na condição de uma vida rondada pelo medo e na obrigação de uma adulação obrigatória para com seus escravos, o tirano, embora desejasse se satisfazer com todo e qualquer bem, se vê escravo dos interesses de seus próprios servos, não podendo se dar ao luxo de usufruir de todos os prazeres, nem de satisfazer a todos os seus desejos (ἐπιθυμίας) (*Rep.* IX 579d10-e6).

Por essas razões, Sócrates chega à conclusão de que a total liberdade do tirano converte-lhe, de fato, em um escravo, seja de seus próprios desejos sempre insatisfeitos, seja dos desejos de outros, de quem necessita amizade e proteção.

---

<sup>244</sup> ἐν ποίῳ ἂν τινι καὶ ὀπόσῳ φόβῳ οἶει γενέσθαι αὐτὸν περὶ τε αὐτοῦ καὶ παιδῶν καὶ γυναικός, μὴ ἀπόλοιτο ὑπὸ τῶν οἰκετῶν;

## 1.6 Do governo pela sabedoria: os desejos manifestos na alma do filósofo e do verdadeiro filósofo

O filósofo, em contrapartida, é definido como “quem deseja degustar de toda a ciência, que se lança alegremente ao estudo e nele se revela insaciável” (*Rep.* V 475c6-7)<sup>245</sup>. Ele é, pois, quem quer (ἐθελοντής) o aprendizado (μάθημα) de maneira aprazível (ἄσμενος), comportando-se como um eterno insatisfeito (ἄπληστος), sempre em busca da sabedoria. Mas, entre os próprios filósofos, alguns se manifestam mais ávidos a aprender tudo aquilo que diz respeito aos espetáculos, às artes, e não necessariamente à verdade. São, portanto, classificados como semelhantes (ὅμοιος) aos filósofos, mas não o são de fato. Mas quem seria, então, o verdadeiro filósofo (ἀληθινός φιλόσοφος)? (*Rep.* V 475e3). Seriam aqueles, nas palavras de Sócrates a Glauco, “os que se comprazem na contemplação da verdade”<sup>246</sup>. Ora, os filósofos são denominados φιλοθεάμονας, isto é, os que provam amor pelos espetáculos (θεάμων), mas não por qualquer um deles, senão para os que se assemelham à verdade (ἀλήθεια). Podemos observar, então, que o amor aos espetáculos não é algo condenável em si, e que um desejo que se dirige à contemplação de algo não pode ser tomado necessariamente como uma motivação perniciosa. Tudo dependerá de como a alma que ama e deseja escolhe, qual objeto será o alvo de seu impulso e com qual finalidade. Se amar apenas os espetáculos, sem se interrogar acerca do que há de verdadeiro neles, ou se se mostrar um amante das artes (φιλότεχνος) tendo em vista se tornar simplesmente um homem prático (πρακτικός), ele não poderá vir a ser denominado verdadeiramente filósofo, pois sua curiosidade se esgota nas sensações, provocadas pela visão e audição de belos espetáculos, sem que seu entendimento (διάνοια) seja capaz (ἀδύνατος) de “ver” (ιδεῖν), não sob os olhos no sensível, mas sob o

---

<sup>245</sup> τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκη φήσομεν φιλόσοφον:

<sup>246</sup> τοὺς τῆς ἀληθείας, ἧν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας.



visão do inteligível, o que venha a ser a natureza do belo (τοῦ καλοῦ τὴν φύσιν) e de concordar (ἀσπάζομαι) com ela (*Rep.* V 476b4-7). Logo, é graças ao entendimento que o amante de espetáculos se torna capaz (δύναμις) de direcionar seu olhar para aquele objeto mais verdadeiro e real, o belo em si (τὸ καλόν), à maneira como ocorre com a ascese erótica disposta por Diotima a Sócrates no *Banquete*<sup>247</sup>. E esta capacidade se manifesta quando a alma do jovem filósofo encontra-se governada por seu elemento raciocinativo que, servindo-se dos demais, engendra na alma motivos suficientes para despertá-la ao conhecimento e à busca da verdade. Do contrário, desejar-se-á objetos menos verdadeiros, movida pela sedução do olhar e dos ouvidos, limitando-se à contemplação de espetáculos menores e menos nobres.

#### 1.6.1 A formação do filósofo a partir da educação do gênero desiderativo da alma

No passo *Rep.* V 459b em diante, Sócrates inicia seu percurso a fim de mostrar a seus interlocutores de que modo deva ser formado o verdadeiro guardião da *polis* feliz e justa ou, em suas próprias palavras, “os governantes da mais alta qualidade” (*Rep.* V 459b11)<sup>248</sup>. Afim de evitar que se instaure a discórdia (στάσις) na natureza desses melhores homens, eles deverão se abster de terem relações sexuais a não ser com aquelas mulheres também de naturezas melhores (*Rep.* V, 459d-e). De modo semelhante, jovens que se mostrarem bons para a guerra (τοῖς ἀγαθοῖς γέ που τῶν νέων ἐν πολέμῳ) devem ser agraciados com os privilégios das honras (γέρα) e dos prêmios (ἄθλα), inclusive dar-lhes permissão para se unirem a mulheres, a fim de gerarem filhos de boa e semelhante natureza (*Rep.* V, 460b). Os filhos engendrados destas uniões, por sua vez, deverão ser cuidados por pessoas encarregadas de tal ofício, a fim de que não dêem ouvidos às opiniões de seus progenitores, preocupados

---

<sup>247</sup> Ver referência ao *Banquete*, na introdução da Primeira Parte deste trabalho.

<sup>248</sup> ἄκρων εἶναι τῶν ἀρχόντων.

que serão com os seus familiares e com o bom andamento da casa. Assim, as crianças serão criadas em um lugar comum e não adquirirão os vícios que os levariam a se ocupar apenas com o bem familiar. Antes, serão criados a partir da ocupação com o bem público, experimentando o prazer que advém da *polis* como um todo e partilhando as dores com todos (*Rep.* V, 462c-e). Haveria, pois, entre todos os que assim fossem educados “uma conseqüente experiência em comum de prazeres e dores” (*Rep.* V 464a2)<sup>249</sup>. Em outras palavras, os desejos, inclusive aqueles que se referem às relações sexuais e à geração de filhos deverão estar submetidos à regras que, por sua vez, são ditadas pela razão, a fim de se evitar que naturezas mais misturadas venham a prejudicar a formação dos jovens. Além disso, experimentando prazeres e dores ordenados em vistas do bem da *polis*, eles se habituarão a não subverter o que é bom por causa de satisfações particulares. Logo, o elemento desiderativo estará submetido aos princípios motivadores do λογιστικόν, e cada um destes elementos desempenhará suas funções do melhor modo possível, garantindo a boa formação do corpo e da alma.

Para que esta concordância entre o prazer e o bem da *polis* se torne possível, Sócrates diz:

[...] eles não podem ter como próprio nem casas, nem terras, nem qualquer outra posse, mas, recebendo dos outros cidadãos a alimentação, como salário pela guarda, devem consumi-la em comum, se são destinados a ser guardiões. (*Rep.* V 464b8-c3)<sup>250</sup>.

Ora, esta educação comum, inicialmente voltada às questões de propriedades e de posses, permitem-nos inferir que, para se moldar o jovem guardião, torna-se necessário que ele não se deixe afetar pelos prazeres das riquezas e dos ganhos, conteúdos estes que definem o gênero desiderativo da alma. Se educados corretamente, experimentarão prazeres e dores

---

<sup>249</sup> συνακολουθεῖν τὰς τε ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας κοινῇ.

<sup>250</sup> που οὔτε οἰκίας τούτοις ἰδίας δεῖν εἶναι οὔτε γῆν οὔτε τι κτῆμα, ἀλλὰ παρὰ τῶν ἄλλων τροφήν λαμβάνοντας, μισθὸν τῆς φυλακῆς, κοινῇ πάντας ἀναλίσκειν, εἰ μέλλοιεν ὄντως φύλακες εἶναι.

comuns a todos (ὁμοπαθέω) e tenderão todos ao mesmo fim (ἐνὶ δόγματι τοῦ οἰκείου πέρι ἐπὶ τὸ αὐτὸ τείνοντας πάντας). Assim, possuirão tão somente o corpo como posse, sendo todo o restante um bem comum (*Rep.* V 464d2-e2).

Consequentemente, Sócrates salienta que esses jovens serão pobres e não necessitarão de adular os ricos; não se ocuparão com a criação de filhos e nem precisarão acumular riquezas para este fim; e, assim, estarão isentos de quaisquer ocupações com posses e propriedades (*Rep.* V 465c). Seu prazer, portanto, não se voltará às riquezas e o ἐπιθυμητικόν estará livre para manifestar desejos concordes ao λογιστικόν<sup>251</sup>.

#### 1.6.2 A formação do filósofo a partir da educação do gênero impetuoso

Além da educação comum no que concerne às propriedades e demais posses, os jovens destinados a se tornarem guardiões da cidade devem ser espectadores dos combates (θεωροὺς πολέμου τοὺς παῖδας ποιεῖν) (*Rep.* V 467c5-6) e, ainda mais, como propõe Sócrates, convém “ensiná-los a montar a cavalo tão jovens quanto possível e, bem adestrados, levá-los ao combate como espectadores, não sobre corcéis furiosos e belicosos, mas sobre cavalos muito ligeiros na corrida e dóceis ao freio” (*Rep.* V 467e1-4)<sup>252</sup>. Aqueles, por sua vez, que se mostrarem ser os melhores (ἀριστεύσαντα) e de mais verdadeira reputação (εὐδοκιμήσαντα) no campo de batalha, deverão ser coroados (στεφανωθῆναι) pelos jovens e crianças, a fim de que estes aprendam a valorizar a honra e a coragem (*Rep.* V 468b3-6).

---

<sup>251</sup> Não se trata de afirmarmos que o gênero desiderativo da alma possa, de uma vez por todas, educar-se aos desígnios do raciocinativo. Afinal, aquele é ineducável, mesmo sob o comando deste. Mas, quando no governo da alma, o raciocinativo poderá medir constantemente os motivos de satisfação que impelem o desiderativo. Trata-se, pois, de um comando contínuo, sem o qual, o desiderativo engendraria ações díspares e contraditórias.

<sup>252</sup> ἐπὶ τοὺς ἵππους, ἧν δ' ἐγώ, ἀναβιβαστέον ὡς νεωτάτους, καὶ διδασκόμενους ἵππεύειν ἐφ' ἵππων ἀκτέον ἐπὶ τὴν θέαν, μὴ θυμοειδῶν μηδὲ μαχητικῶν, ἀλλ' ὅτι ποδωκεστάτων καὶ εὐηγιωτάτων.

Devem, também, ser educados no respeito aos mortos e às sepulturas daqueles que foram dignos em batalha, afinal, “não te parece indigno de um homem livre, senão de um amante do dinheiro, saquear um cadáver...?”, interroga Sócrates (*Rep.* V 469d4)<sup>253</sup>.

Estas características que Sócrates propõe aplicar na educação dos jovens têm, tão somente, o objetivo de engendrar, na alma deles, o prazer pelas honras e pela glória, porém na medida correta, sem extravagâncias ou excessos. O respeito aos homens valorosos na arte da guerra, bem como aos mortos em batalha, fará com que o jovem aprenda a ser o mais forte e convicto que lhe for possível, submetendo-se a determinados regramentos instituídos por um povo civilizado como os helenos.

### 1.6.3 A formação do filósofo a partir da educação do gênero raciocinativo

No entanto, apenas a educação dos gêneros desiderativo e impetuoso não são suficientes para engendrar, na alma do jovem, um amor pela sabedoria. Torna-se necessário que o homem justo (ἄνδρα τὸν δίκαιον) em nada difira da natureza da justiça (δικαιοσύνη οἷόν ἐστι) sendo-lhe, pois, condição *sine qua non* conhecer o que esta seja, através da procura (ζητέω) e do exame pela essência da justiça (*Rep.* V 472b3-c5). Ora, mas nem todos os jovens mostrar-se-ão capazes, por natureza, a buscarem os conteúdos que o λογιστικόν lhes apontar como mais apropriados à educação.

Sócrates propõe a Glauco que alguns homens que amam o vinho (φιλοίνους) arrumarão motivos (πρόφασις) para estarem de acordo (ἄσπαζομένους) com toda espécie de vinhos (*Rep.* V 475a5-7). De modo semelhante, os que amam as honras (φιλοτίμους), quando não as conseguem das classes superiores e melhores, contentam-se (ἀγαπῶσιν) em serem

---

<sup>253</sup> ἀνελεύθερον δὲ οὐ δοκεῖ καὶ φιλοχρήματων νεκρὸν συλᾶν...

estimados e honrados pelas classes inferiores, simplesmente porque são “desejosos de todas as espécies de honras” (ὡς ὅλως τιμῆς ἐπιθυμηταὶ ὄντες) (*Rep.* V 475b1-2).

Interessa-nos notar que, em sua exposição, Sócrates atribui motivos (πρόφασις) e desejos (ἐπιθυμῖαι) que se manifestam a partir de uma determinada relação que o indivíduo estabelece, em sua alma, para com os conteúdos de que sente amor (φιλία) e com os quais concorda (ἀσπάζομαι). Ao mesmo tempo, ele discute que ser amante dos vinhos ou amante das honras, por exemplo, significaria motivar-se e desejar toda e qualquer espécie de vinho e de honra respectivamente. Trata-se, pois, de uma relação que movimenta a alma daquele que ama um determinado conteúdo ou bem à totalidade deste<sup>254</sup>. Dizer-se *amante do vinho* significa dizer que determinado sujeito ama vinho, e não determinados vinhos e outros não. Do mesmo modo como ocorrer com aquele que se denomina *amante das honras*: ele ama e se move em direção a toda e qualquer forma de honra, sem distinção.

Analogamente, Sócrates sugere a Glauco a figura do jovem que “ama a sabedoria”, com a seguinte interrogação: “Mas quem quer degustar de todo conhecimento, que se lança alegremente ao aprendizado e nele se revela insaciável, a este denominaremos a justo título filósofo, não é?” (*Rep.* V 475c8-9)<sup>255</sup>. Em um primeiro momento, Sócrates conceitua o amante do saber como aquele que quer (ἐθέλω) os conteúdos do conhecimento (μάθημα) e que, por conseguinte, move-se em direção ao aprendizado. Contudo, Glauco discorda dizendo que, se aceitamos o simples fato de alguns quererem o aprendizado, disto não resultaria que seríamos forçados a chamar de filósofos muitos (πολλοί) e estranhos (ἄτοποι) jovens que se mostrariam amantes dos espetáculos (φιλοθεάμονες) e que se alegrariam com relação ao aprendizado (καταμανθάνειν χαίροντες)? Além destes, enquadrar-se-iam na categoria exposta

---

<sup>254</sup> Cf. Primeira Parte deste trabalho, em que discutimos a possível relação que se estabelece, na *República*, entre amor (φιλία) e desejo (ἐπιθυμία).

<sup>255</sup> τὸν δὲ δὴ εὐχερῶς ἐθέλοντα παντὸς μαθήματος γεύεσθαι καὶ ἀσμένως ἐπὶ τὸ μανθάνειν ἰόντα καὶ ἀπλήστως ἔχοντα, τοῦτον δ' ἐν δίκῃ φήσομεν φιλόσοφον: ἢ γάρ;

por Sócrates, ainda segundo Glauco, os que amam ouvir (φιλήκοοι) discussões e que, por este motivo, seriam semelhantes aos filósofos, mas que não queriam se dirigir (οὐκ ἂν ἐθέλοιεν ἐλθεῖν) a discussões como a que estava travando com Sócrates, pois iriam preferir ouvir os coros das festas dionisiacas a participar dos discursos à maneira socrática (*Rep.* V 475d1-e1). A estes Sócrates denomina de “aparentes filósofos” (ὁμοίους φιλοσόφους) em detrimento daqueles as quais conceituará como sendo “verdadeiros” (ἀληθινούς) amantes do saber, isto é, os que amam os espetáculos verdadeiros (τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας) (*Rep.* V 475e2-4). Ora, o verdadeiro amante do saber se revela um amante dos espetáculos, mas não de qualquer um deles, mas apenas daqueles que possuem parentesco com a verdade. O que distingue, pois, os aparentes dos verdadeiros filósofos não é simplesmente o fato de *quererem* o aprendizado e se dirigirem a ele, mas da capacidade de discernirem quais conteúdos são mais verdadeiros e quais seriam apenas simulacros da verdade. Todavia, para que isso se torne possível e o jovem se denomine verdadeiramente um amante do saber é necessário que os conteúdos apontados pelo gênero raciocinativo de sua alma sejam prioritários aos demais e que seu desejo se volte para eles. Caso contrário, serão meros amantes dos espetáculos (φιλοθεάμονες) e amantes do ouvir (φιλήκοοι), concordando com relação às belas vozes, às belas figuras, às belas cores e com todas as outras obras que aparecem como sendo belas, sem ao certo serem amantes do saber (φιλόσοφοι) com relação à natureza do belo em si (*Rep.* V 476b4-7). Logo, o jovem deve ser educado com vistas ao amor pelo conhecimento verdadeiro, e não se revelar apenas amante das opiniões.

Mas é a partir do livro VI que Sócrates descreve a Glauco de que modo a cidade perfeita deveria formar estes jovens que serão seus futuros guardiões. Deve-se, em primeiro lugar, “conhecer a natureza que lhes é própria” (*Rep.* VI 485a4-5)<sup>256</sup> e se são capazes de vir a

---

<sup>256</sup> τὴν φύσιν αὐτῶν.

amar o conhecimento. Trata-se de descobrir aqueles de natureza filosófica (τῶν φιλοσόφων φύσεων), que concordem (ὁμολογήσθω) com o aprendizado e sempre amem (ἀεὶ ἐρῶσιν) mais aquilo que não esteja submetido às vicissitudes da geração e da corrupção, isto é, o ser em si (*Rep.* VI 485a10-b3). Estes, por conseguinte, serão capazes de unir conhecimento verdadeiro à experiência, amando a ciência por inteira e não uma parte apenas dela.

Ora, para que isso ocorra, o jovem de natureza filosófica deve adquirir outras qualidades, quais sejam: o não mentir (ἀψεύδεια) e “a disposição de não aceitar de nenhum modo o falso, mas odiá-lo e mostrar afeição pela verdade” (*Rep.* VI 485c3-4)<sup>257</sup>. Ele deve, ao demonstrar amor ao conhecimento, contentar-se (ἀγαπᾶν) com tudo o que é congênito (συγγενής) a seu objeto de amor, a saber, a verdade (*Rep.* VI 485c6-8). Logo, prossegue Sócrates, “quem é realmente amante do aprendizado deve, de modo reto, desde a juventude, aspirar tanto quanto possível toda a verdade” (*Rep.* VI 485d3-4)<sup>258</sup>. Trata-se de um amor (φιλία) que se revela como uma forma de aspiração (ὄρεξις)<sup>259</sup>, que é engendrado na alma do jovem a partir de sua educação. Através deste amor ao aprendizado e ao saber, seus desejos (ἐπιθυμίας) sofrem uma forte influência (σφόδρα ῥέπουσιν) para uma única coisa (εἰς ἓν τι), perdem intensidade (ἀσθενέστεραι) quanto às outras coisas, “como uma corrente de água canalizada naquele sentido” (*Rep.* VI 485d6-8)<sup>260</sup>. Ou seja, ao amar e aspirar o conhecimento e a verdade, congêneres, o jovem orienta seus desejos para uma única direção, a saber, daqueles conteúdos que se lhe apresentam mais propícios a seu amor e à sua aspiração. O verbo utilizado por Sócrates para expressar esta condução dos desejos em uma direção provém do radical do verbo ὀχετεύω, que denota uma espécie de condução por um canal, que

---

<sup>257</sup> [...] τὸ ἐκόντας εἶναι μηδαμῆ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος ἀλλὰ μισεῖν, τὴν δ' ἀλήθειαν στέργειν.

<sup>258</sup> τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι.

<sup>259</sup> Termo utilizado raras vezes na *República*, principalmente em seu modo verbal. Cf. *Rep.* IV 439b; IX 572a.

<sup>260</sup> [...] ὥσπερ ῥεῦμα ἐκεῖσε ἀπωχετευμένον.

somado ao prefixo *ἀπό*, confere orientação a esta corrente ou fluxo (*ῥεῦμα*). Trata-se, pois, de um aprendizado que resulta em orientar seus desejos para um único conteúdo ou objeto, resultando no enfraquecimento (*ἀσθενία*) dos demais motivos que poderiam ser orientadores dos desejos. Por isso, os jovens verdadeiramente filósofos preferirão gozar dos prazeres (*ἡδοναί*) da alma a se satisfazerem através do corpo (*Rep.* VI 485d10-12).

Esta capacidade que a alma possui de canalizar (*ἀπωχετεύειν*) os desejos (*ἐπιθυμίαι*) para uma única direção, orientando-os através do princípio motivador da alma com relação ao conhecimento e à verdade - o *λογιστικόν* -, possibilita-nos assemelhá-la àquela espécie de aprovação (*ἐπινεύω*) dos gêneros anímicos tratada no livro IV. Lá, o fato da alma aprovar dirigir-se ao objeto que satisfaça sua experiência de sede, por exemplo, significa um movimento do intelecto - e portanto, os instrumentos do princípio raciocinativo - de concordância para com o movimento do desejo engendrado na alma<sup>261</sup>. Aqui, a aprovação da alma como um todo é simbolizada pela imagem da corrente de água que deve fluir seus desejos em direção a um único objeto ou conteúdo do desejo, determinado pelo gênero que é filósofo, ou seja, o próprio *λογιστικόν*. Logo, a alma do jovem amante do saber manifestará desejos voltados para o conhecimento e para a verdade, e gozará de prazeres provenientes destes. Mostrar-se-á, portanto, capaz de calcular e de medir adequadamente o que se aparenta com a verdade (*Rep.* VI 486d7-11); será bem dotado de memória, a fim de reter o que se aprende; com grandeza de alma (*μεγαλοπρεπής*) e de boa graça (*εὐχαρις*), amante (*φίλος*) e de caráter similar (*συγγενής*) das virtudes necessárias à *polis* feliz: a verdade, a justiça, a coragem e a temperança (*Rep.* VI 487a2-5). Mas apenas chegarão a este estado de caráter se submetidos à experiência e à educação, e se no amor à sabedoria permanecerem até o fim (*ἐν τῷ ἐπιτηδεύματι μείνασαν πρὸς τέλος ἔλθεῖν*) (*Rep.* VI 487a7-11).

---

<sup>261</sup> Ver Primeira Parte, Segundo Capítulo.



Mas como educar esta alma para se configurar segundo uma natureza filosófica? Sócrates propõe, assim como vimos anteriormente, que, desde a infância, o jovem venha a perceber que “o corpo resulta naturalmente adequado à alma” (*Rep.* VI 494b5)<sup>262</sup>. Por outro lado, seus familiares e seus concidadãos terão vontade (*βουλήσονται*) de utilizar seus talentos para seus próprios interesses e procurarão convencê-lo disto (*Rep.* VI 494b7-9). Mas, se o jovem, deixando de lado a persuasão interesseira destes e se dispusesse (*διατιθεμένῳ*) a ouvir os discursos verdadeiros (*τάληθῆ λέγει*), estabelecer-se-ia, em sua alma, um conflito. E se, por causa de suas boas disposições naturais e da afinidade com estes discursos (*διὰ τὸ εὖ πεφυκέναι καὶ τὸ συγγενὲς τῶν λόγων*) se percebesse (*εἰσαισθάνηται*) amante do saber e se voltasse (*κάμπηται*) a este objeto, o jovem permaneceria na direção desses discursos verdadeiros e não daria ouvidos àqueles discursos idiossincráticos (*Rep.* VI 494d10-e1).

Uma vez mais, Sócrates propõe que, a partir da experiência (*αἴθησις*) sensível, proveniente do ouvir discursos, sejam voltados a interesses particulares, sejam aqueles referentes aos discursos aparentados à verdade, a alma do jovem encontra-se em conflito que será solucionado pela determinação da natureza que se voltará a um ou outro conteúdo motivacional. Se der ouvidos aos discursos interesseiros de seus familiares e concidadãos, o jovem deixar-se-á governar pelos gêneros anímicos mais voltados ao amor pelas riquezas ou ao amor das honras. Se, por outro lado, ele der ouvidos àqueles que tendem a persuadi-lo através de discursos voltados ao conhecimento e à verdade, sua experiência sensível unir-se-á aos princípios do gênero raciocinativo, desencadeando nele um amor ao saber<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> τὸ σῶμα φυῆ προσφερῆς τῆ ψυχῆ.

<sup>263</sup> Também H. Lorenz (2006, p. 52) defende a ideia de que, na *República*, ocorre a interferência da educação na formação dos modos como os desejos irão se manifestar: “[...] we can and do form tendencies to desire certain things (such as money) and be averse to others, not on basis of our own reflections on their goodness or value, but in the course and as a result of our upbringing, of absorbing and internalizing the beliefs and attachments of the culture that surrounds us”.

Cabe, pois, à cidade que deseja persuadir jovens ao amor à sabedoria com seguinte educação, conforme propõe Sócrates:

[...] ministrar aos adolescentes e às crianças uma educação e uma cultura apropriada à sua juventude; tomar grande cuidado com o corpo, no período de seu crescimento e formação, a fim de prepara-lo para servir à filosofia; a seguir, chegando à idade em que a alma ingressa na maturidade, reforçar os exercícios que se lhe adequam; e quando as forças declinam, e é passado o tempo dos trabalhos políticos e militares, pastar livremente como os animais sagrados sem ter de fazer outra coisas, a não ser serviços secundários, os que queiram levar neste mundo uma vida feliz e, após a morte, coroar no outro a vida que tenham vivido com um destino digno dela. (*Rep.* VI 498b2-c4)<sup>264</sup>.

Esta educação que deve ser recomendada aos jovens pressupõe o cuidado com o corpo (*ἐπιμελεῖσθαι τῶν τε σωμάτων*), a fim de que, através da experiência sensível, ele aprenda a fazer concordar experiência e conhecimento verdadeiro ou, como Sócrates expressa à frente, torna-se “um homem que se conforma e se assemelha perfeitamente à virtude tanto quanto possível, nas ações e nas palavras” (*Rep.* VI 498e3-4)<sup>265</sup>.

#### 1.6.4 A visão e a audição do verdadeiro filósofo

A partir do passo *Rep.* VI, 507c, Sócrates investiga como se dão os sentidos da visão e da audição na formação do filósofo. Se é principalmente por eles que o jovem molda seu caráter filosófico, da mesma forma como pelos mesmos sentidos são moldados os hábitos e a índole dos demais homens políticos, cabe pois analisar de que modo a correta educação pode contribuir para que a experiência sensível, admitida a partir destes dois sentidos especialmente, pode se aliar e se conformar à experiência inteligível e racional. Partindo do pressuposto de que a primeira é percebida pela vista e não pelo pensamento (*τὰ μὲν δὴ*

---

<sup>264</sup> μειράκια μὲν ὄντα καὶ παῖδας μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι, τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀνδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι, ὑπηρεσίαν φιλοσοφία κτωμένων: προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας, ἐν ἣ ἡ ψυχὴ τελεοῦσθαι ἄρχεται, ἐπιτείνειν τὰ ἐκείνης γυμνάσια: ὅταν δὲ λήγη μὲν ἡ ῥώμη, πολιτικῶν δὲ καὶ στρατειῶν ἐκτὸς γίγνηται, τότε ἤδη ἀφέτους νέμεσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πράττειν, ὅτι μὴ πάρεργον, τοὺς μέλλοντας εὐδαιμόνως βιώσεσθαι καὶ τελευτήσαντας τῷ βίῳ τῷ βεβιωμένῳ τὴν ἐκεῖ μοῖραν ἐπιστήσειν πρέπουσαν.

<sup>265</sup> [...] ἀνδρα δὲ ἀρετῇ παρισωμένον καὶ ὁμοιωμένον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ ...

ὄρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ), enquanto que a segunda, que diz respeito ao conhecimento verdadeiro, provém do pensamento e não de visões (τὰς δ' αὖ ιδέας νοεῖσθαι μὲν, ὄρᾶσθαι δ' οὐ), cabe a Sócrates sugerir um modo de interação entre essas duas experiências no que tange à concordância entre elas (*Rep.* VI 507b8-9).

Conferindo um exemplo à experiência da audição, Sócrates explicita que entre o que se ouve (ἀκοή) e o som ouvido (φωνή) haja um terceiro elemento (τρίτον), um “outro” (ἄλλου) para que o indivíduo possa ouvir e a voz possa ser audível. Caso contrário, nem aquele ouvira, nem esta será ouvida, prossegue a argumentação socrática. Além da audição, o filósofo propõe que também muitos outros sentidos, senão todos, necessitam deste terceiro elemento, assim como a capacidade de ver e de ser visto, a que nos referimos anteriormente. Entre os olhos e os objetos, isto é, entre a capacidade que os olhos possuem, de enxergar os objetos, e estes, que são vistos (παρούσης) pelo homem, em todos os seus coloridos, é necessário a presença de um terceiro elemento, sem o qual a visão nada perceberá e as cores seriam simplesmente invisíveis (*Rep.* VI 507c10-d2; d7-e1). Logo, Sócrates afirma ser a luz (φῶς) esse terceiro elemento, através do qual “o sentido da visão e a capacidade de ser visto se unem em uma combinação incomparavelmente mais preciosa do que aquele que forma as demais” (*Rep.* VI 507e5-508a1)<sup>266</sup>. Ora, esta espécie de combinação (σύζευξις) só é possível por causa do terceiro elemento, ou seja, a luz, que possibilita os sentidos e, ao mesmo tempo, capacita a visão dos objetos por ela iluminados. Ao que Sócrates conclui, em sua argumentação, que a verdadeira luz, capaz de iluminar as coisas em sua verdade, seria o sol (τὸν ἥλιον) (*Rep.* VI 508a7-8). Mas os olhos, por exemplo, não são o sol; mas a partir do sol, eles possuem a capacidade de enxergar com clareza os objetos. Por isso, o filósofo avalia que,

---

<sup>266</sup> οὐ μικρῶ ἄρα ιδέα ἢ τοῦ ὄραν αἴσθησις καὶ ἢ τοῦ ὄρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῶ.

quando os olhos se voltam a objetos iluminados por este astro, então a visão será nítida; caso contrário, enxergarão de modo obscuro e com pouca clareza (*Rep.* VI 508c9-d1).

De modo análogo ocorre com a alma, como observamos a seguir:

[...] quando ela [a alma] fixa o olhar sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência; mas quando os dirige para o que é mesclado de obscuridade, para o que nasce e perece, sua visão se embota, ela não tem mais que opiniões, passa incessantemente de uma a outra e parece desprovida de inteligência. (*Rep.* VI 508d3-8)<sup>267</sup>.

A metáfora do “olhar da alma”<sup>268</sup> que se fixa (ἀπερείδω) sobre objetos verdadeiros conota um movimento orientado pelo gênero que a constitui e que possui parentesco com o intelecto, a saber, seu λογιστικόν. Se governada por ele, a alma como um todo se orientará para a verdade e para o ser das coisas, reconhecendo-o. De modo semelhante, entre o desejo, como capacidade do homem de vir a se orientar em direção a objetos ou conteúdos aparentemente desejáveis, e estes, há um terceiro elemento que se apresenta como necessário para o adequado movimento desiderativo da alma, a saber: seu gênero raciocinativo, cuja função se resume nas potencialidades de seus instrumentos de discernimento e de cálculo. Ora, é pelo governo da alma através deste gênero que o jovem se torna capaz de, iluminado pela luz do sol, ver as coisas que de fato devem ser desejadas e orientar sua ação a partir delas, elencando-as como conteúdos apropriados de sua manifestação desiderativa. Por outro

---

<sup>267</sup> ὅταν μὲν οὖ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσῃται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται: ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸ νοῦν οὐκ ἔχοντι.

<sup>268</sup> A. G. Wersinger (2001), em sua obra intitulada “Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale”, apresenta um capítulo especialmente dedicado ao que ela denomina “a dialética das emoções e das noções morais”. Para a autora, as modificações nas almas dos jovens políticos, desde os timoratas até os tiranos, perpassando a formação do jovem filósofo, ocorre segundo a metáfora platônica do “olhar”: “À partir du portrait du timocrate, qui ouvre la galerie décadente, une variation discrète mais fine concernant le regard des personnages traverse l’exposé, jouant de ses différences avec le regard de l’énonciateur Socrate” (WERSINGER, 2001, p. 201). Nas páginas que se seguem a esta introdução do capítulo, a autora sintetiza do seguinte modo, utilizando o exemplo do timocrata: “Corrélativement, c’est le regard qui contribue à la formation psychologique du timocrate. Enfant, il a vu et entendu que ceux qui pratiquent la vertu, et notamment la composante la plus importante de la tempérance, qui est le souci de soi-même (τὰ αὐτῶν πράττειν), sont peu considérés (ἐν μικρῷ λόγῳ ὄντας) et même traités d’imbéciles (ἡλιθίους, 550a3). Personne ne les loue, personne ne les reconnaît, à l’inverse de ceux qui s’occupent des affaires publiques (τοὺς δὲ μὴ τὰ αὐτῶν τιμωμένους τε καὶ ἐπαινουμένους, 550a4-5). Aussi son regard est-il divisé, déchiré par la comparaison entre l’exemple offert par la vie vertueuse et raisonnable de son père, et celui qu’offrent ceux qui suscitent l’admiration publique ...” WERSINGER, 2001, p. 202). Na mesma linha, a autora discute o olhar nos demais jovens. Cf. *Ib.*, 203-211.

lado, se o olhar da alma se fixa naqueles outros conteúdos vistos e ouvidos durante sua formação, que valorizam ora o dinheiro, ora as honras, como verdadeiros bens, e não discernindo-os de modo adequado pelo uso da razão, então o jovem manifestará desejos desmedidos, desregrados e, por vezes, orientados a objetos e conteúdos desnecessários.

Entretanto, o simples fato de se manifestarem com um caráter de boa aprendizagem (εὐμαθής), de boa memória (μνήμων) e de mente pronta (ἀγχίνοος) e perspicaz (ὀξύς), mas de *não quererem* (οὐκ ἐθέλουσιν) produzir ordem, calma e constância associadas à inteligência, não faz destes jovens verdadeiros filósofos (*Rep.* VI 503c1-4). Somente aqueles que, ao contrário, aprovarem esta combinação entre intelecto e persistência na busca da verdade e do ser das coisas, e se esforçarem para tal, mostrar-se-ão de fato amantes do saber. Não basta, pois, desejar objetos conforme a verdade; nem mesmo basta que existam estes objetos a serem desejados - da mesma forma como não bastam a visão e os objetos com suas formas e seus coloridos. É necessário que os objetos a serem desejados sejam iluminados pela razão e que, por conseguinte, a alma seja governada por seu gênero raciocinativo, sem o qual os desejos serão obscuros e incapazes de satisfazer a alma como um todo.

## **Conclusão**

A partir do inventário realizado, com relação aos tipos de homens analisados por Sócrates nos livros VIII e IX da *República*, é possível concluirmos que, assim como a alma do jovem vai se configurando a partir da educação recebida de seus familiares, especialmente daquela formação recebida de seu pai, e das influências que sofre de seus concidadãos que agem na *polis*, também seus desejos vão progressivamente se manifestando. O crescente afastamento das virtudes até a total ausência de qualquer uma delas na alma tirânica, também

se revela na objetivação de seus desejos e prazeres. Se a alma do timocrata ou do oligarca ainda é capaz de distinguir entre a necessidade ou não de seus desejos, diante do conteúdo por ela desejado e perante algum modo de discernimento da medida com que devem ser manifestos, ao menos no intuito do acúmulo de riquezas cada vez mais crescente, a alma do democrata e do tirano entrega-se à plena satisfação e à busca de saciedade, estando ausente nela qualquer distinção entre desejos necessários e não necessários.

Além disso, o conflito que se instala na alma do jovem timocrata ou oligarca, decorrente das percepções e dos discursos provenientes ora da educação paterna, ora das influências da *polis*, tende a ser eliminado da alma do jovem democrata, pela isonomia que estabelece entre ambos. Mas é na alma do tirano que a completa ausência de conflito pode ser evidenciada<sup>269</sup>. Ele é incapaz de ponderar entre visões e discursos que procuram lhe mostrar quão prejudiciais se apresentam alguns conteúdos por ele desejados; apenas os expulsa da alma, e passa a ver e ouvir o que tange a razões que justifiquem um único objetivo: satisfazer-se cada vez mais através do acúmulo de riquezas, independente de qualquer medida, limite ou regramento.

Através do governo de sua alma por um de seus gêneros, o homem é capaz de agir e de desejar de acordo com os conteúdos apresentados à alma como um todo a partir de seu gênero diretor. Entretanto, se pela formação do jovem sua alma se adequa a um determinado gênero, ou ao menos entre dois deles, ora tendendo a um, ora tendendo a outro, haveria em cada um desses gêneros desejos de ordens e motivos distintos, ou seria a alma como um todo que desejaria a partir dos conteúdos específicos de seu gênero que a preside?

---

<sup>269</sup> M. D. Reis (2009) situa a formação de cada um desses tipos de caráter do seguinte modo: o timocrata configuraria sua alma a partir do gênero impetuoso; o oligarca, a partir do conflito entre o gênero raciocinativo e o desiderativo; o democrata, por sua vez, a partir do conflito entre o impetuoso e o desiderativo; e, por fim, o tirano, governado essencialmente pelo gênero desiderativo.

## SEGUNDO CAPÍTULO: AS MANIFESTAÇÕES DO DESEJO A PARTIR DO COMPOSTO CORPO-ALMA

Pela diferenciação entre o gênero ou princípio de ação desiderativo, que constitui a alma, com relação aos diversos desejos que venham a ser manifestados a partir dos tipos humanos, a *República* apresenta-nos um problema ainda mais profícuo: havendo, na natureza mesma da alma, um gênero ao qual Sócrates denomina pelo termo genérico ἐπιθυμητικόν, o desiderativo, como discutimos na Primeira Parte deste trabalho, ao lado de outros dois gêneros distintos, importa-nos compreender qual seria a participação de cada um deles na manifestação dos desejos do composto corpo-alma. Participaria o ἐπιθυμητικόν na manifestação de um desejo de conhecimento ou da verdade, por exemplo, ou este seria apenas uma modulação exclusiva do λογιστικόν? Ainda mais: os diversos desejos manifestos pelo corpo-alma de cada um dos tipos humanos, sejam eles desejos voltados à natureza do que é visível, como o desejo de posses e riquezas, ou aqueles direcionados ao que é do domínio do invisível, à maneira do desejo de conhecer põe exemplo, podem vir a ser engendrados e manifestos a partir de um único gênero anímico ou, quando um determinado homem, seja ele timocrata, oligarca, democrata ou tirano, age de um modo específico na *polis*, os desejos que lhe motivam à ação são, em si mesmos, expressões de uma certa economia da alma como um todo, que apresenta uma determinada concordância entre seus gêneros constitutivos, inclusive com a participação do ἐπιθυμητικόν? Compete-nos, portanto, investigar de que modo a alma molda seu modo de desejar: se a partir de um gênero específico ou na confluência de todos eles.

Afinal, como discutimos na Primeira Parte, parece-nos evidente, pelo texto platônico, que é a alma como um todo que deseja, quando presente em um corpo, e tomando como ponto

de partida que toda ação provém de uma motivação, então, ao agir, corpo e alma sempre serão movidos através de uma certa conformação dos gêneros anímicos que, por sua vez, resultarão em um *modus operandi* que confere conteúdo, sentido ao movimento desiderativo, bem como intensidade com que este se exprimirá na ação exercida.

Procuraremos diferenciar os desejos, tais como se apresentam na alma, daqueles desejos que manifestados durante a ação. Cabe-nos distinguir os *aspectos naturais* ou *físicos* presentes no desejo, daqueles denominados, ora em diante, de *aspectos manifestos* na ação desiderativa e que propomos como resultantes de uma determinada conformação psíquica, engendrados pelos motivos do gênero diretor da alma.

O problema da diferenciação entre esses aspectos naturais e os manifestos acerca do desejo aparece, em certa medida, em J. Frère (1981). Ao se interrogar sobre as manifestações do desejo que, em Platão, podem vir a ser ora como um desejo desenfreado, ora à maneira de um desejo moderado, Frère assim se posiciona:

[...] já se precisa uma dualidade de níveis na natureza do desejo. O desejo se manifesta em desejo desenfreado e em desejo temperado. Face ao desejo que comanda, o desejo comandado. Quer se trate do desejo de beber ou do desejo de agir na cidade, do desejo que inspira o corpo ou do desejo que inspira a alma, deve-se distinguir corpo e alma doentes, corpo e alma sãos. No ser são, o desejo temperado é admitido. (FRÈRE, 1981, p. 133).

Haveria, pois, uma dualidade de níveis de desejos que não se encerra na discussão entre os objetos em direção aos quais eles se movem, mas fundamentalmente na qualidade do corpo e da alma de quem deseja, e no conteúdo que escolhem como propriamente a satisfação de suas necessidades. Se saudáveis ou doentes, estes homens manifestarão desejos distintos, possibilitando uma análise do ato desiderativo não apenas decorrente da natureza dos desejos, mas especialmente a partir da qualidade do corpo e da alma daquele que deseja. O fato do desejo se manifestar desenfreado ou moderado não aponta para uma natureza própria do mesmo que assim se manifesta, mas para uma certa qualidade do composto psicossomático do homem que o manifesta. Por isso, J. Frère traduz o elemento desiderativo da alma, o



ἐπιθυμητικόν, pela expressão composta “princípio ardente”, pois através dele são engendrados os desejos mais fortes e espontâneos que dispõem a alma do homem governado por este elemento, bem como os demais princípios anímicos o fazem, resultando em uma certa disposição (πάθος) que se manifestará como motivo da ação<sup>270</sup>. Logo, os desejos serão são ou doentes dependendo da saúde ou da doença da alma respectivamente.

De modo semelhante, como observamos na leitura de C. H. Kahn (1987),

[...] nada poderia nos levar (ou à alma) a aprender se não houvesse em nós um *querer* aprender. Logo, embora pudéssemos distinguir verbal e conceitualmente entre a capacidade de conhecer e o desejo de conhecer, do mesmo modo como distinguimos a capacidade teórica de conhecer a verdade e a capacidade prática para calcular e deliberar, estas não são distinções reais para Platão. (KAHN, 1987, p. 81-82. Grifo do autor).

A solução proposta por C. H. Kahn é a de que Platão estaria apontando para uma unidade entre as potências de aprender e de desejar aprender, supondo que o desejo racional seria uma forma de desejo de conhecer e de obter o bem<sup>271</sup> à maneira da ação deliberativa ou da vontade (βούλησις) aristotélica. Por isso, Kahn compreende que, na obra de Platão, os gêneros da alma - λογιστικόν, θυμοειδές e ἐπιθυμητικόν - deveriam ser entendidos como nuances de desejos, o que o leva a defender a tese de que a razão, tal como apresentada na *República*, é propriamente uma modalidade de desejo.

Contudo, poderíamos nos interrogar se os livros VIII e IX da *República* não nos permitem apontar para uma direção um tanto quanto mais adequada à interpretação da gênese desta manifestação da alma que C. H. Kahn denomina por “desejo racional”. Será próprio da natureza desse desejo que ele se oriente para um objeto mais valorativamente racional ou, devido a um certo acordo entre os gêneros da alma, esta manifestaria a escolha por um conteúdo, informado pelo λογιστικόν, como sendo algo que satisfaça de modo mais pleno o

---

<sup>270</sup> FRÈRE (1981).

<sup>271</sup> Cf. KAHN, 1987, p. 82.

desejo? Enquanto natureza, não seria o desejo apenas uma afecção da alma que, por seu turno, deseja se satisfazer? Contudo, quando a alma se move em direção a um objeto, ela já o escolheu como conteúdo apropriado à sua satisfação, como um bem que está disposta a perseguir, que lhe pareça portanto desejável e aprazível. Mas esta escolha da alma não seria mais adequadamente compreendida pela concordância entre seus gêneros com relação ao conteúdo que denomina seu gênero diretor?

Desse modo, apresenta-se como objeto de investigação, neste último capítulo, os diversos tipos de homens políticos, apresentados ao longo dos livros VIII e IX, a fim de averiguarmos qual a natureza de seus desejos e se, por vezes, eles se manifestam em decorrência de conteúdos elencados e escolhidos a partir da natureza própria de cada um de seus desejos ou de uma certa conformação da alma desses homens que, influenciados por fatores educacionais e políticos, exprimiriam em sua alma desejos, os mais diversos, de acordo com o conteúdo que escolheram como digno de ser alcançado. Em outras palavras, o problema a que nos propomos fundamenta-se na distinção entre a natureza própria dos desejos e os desejos manifestos através dos conteúdos escolhidos pela alma de cada um dos indivíduos que se constituirão na *polis*. Denominaremos, a partir de agora, uma dupla expressão: os conteúdos naturais do desejo, isto é, seus componentes que se encontram em sua gênese, independente dos objetos, e os conteúdos manifestos por cada um desses homens, ou seja, o componente manifesto pela alma que deseja.

## **2.1 Dos desejos manifestos a partir do governo da alma**

No passo *Rep.* IX 581c4-5, Sócrates propõe descrever genericamente três gêneros de homens (*ἀνθρώπων τριττὰ γένη*), a saber: o amante do saber (*φιλόσοφος*), o amante da glória

(φιλόνομος) e o amante do ganho (φιλοκερδής). É interessante notarmos que a discussão assume novo rumo: não avança na discussão dos gêneros da alma de modo isolado, mas cumpre analisar os principais gêneros de homens conforme o governo da alma (ἄρχει ἐν ταῖς ψυχαῖς) em cada um deles (*Rep.* IX 581c1-2). Afinal, a forma com que cada um dos tipos humanos assumir e dependerá do modo como entronizam em sua alma um dos elementos que a constituem, e este será o responsável pela determinação dos conteúdos que deverão ser desejados e buscados pela alma como um todo. Esses conteúdos manifestar-se-ão como bens apazíveis e, portanto, cada um dentre os três tipos de homens dirigirá seu impulso ou tendência àquilo que lhe pareça prazeroso<sup>272</sup>, conforme o bem específico do gênero anímico que estará no comando de sua alma.

### 2.1.1 Os prazeres relativos a cada tipo de homem

A fim de investigarmos a relação existente entre os diversos prazeres e como cada homem entrega o governo de sua alma a um dos elementos que a compõem, satisfazendo-se daquele conteúdo ditado por este mesmo elemento que se encontra no comando, analisaremos a argumentação socrática referida nos passos *Rep.* IX 581c9 e seguintes. Neste, o filósofo interroga acerca de qual dentre os três tipos de homens - o amante dos ganhos, o amante das honras e o amante do saber - alcançaria realmente uma vida prazerosa (τίς τούτων τῶν βίων ἡδιστος).

Em primeiro lugar, o homem voltado para o dinheiro (χρηματιστικός) afirmará que, “com relação ao que se ganha, o prazer relativo à honra ou aquele relativo à aprendizagem

---

<sup>272</sup> Por esse motivo, Sócrates questiona, em *Rep.* IX 581c7, o que havia proposto no passo *Rep.* IX 580d6-7, isto é, que possa haver “[...] três espécies de prazeres, em cada um desses tipos de sujeitos?” (καὶ ἡδονῶν δὴ τρία εἶδη, ὑποκείμενον ἐν ἐκάστῳ τούτων;).

nada são [...], a não ser que produza dinheiro” (*Rep.* IX 581c11-d3)<sup>273</sup>. Ou seja, o amante do ganho (φιλοκερδής) ou aquele relativo ao dinheiro (χρηματιστικός) estabelece uma comparação entre os três conteúdos capazes de resultar em prazer e, então, prefere aquilo que satisfaça de modo aparentemente adequado à satisfação imediata proveniente de seu gênero desiderativo que encontra-se no comando de sua alma. O bem a que se destina este gênero é a satisfação, independente da natureza do objeto ou conteúdo a ser buscado. Entretanto, como a satisfação pelos ganhos e lucros se apresentam mais prontamente atingíveis, a alma do φιλοκερδής escolhe, então, mover-se em direção a eles, considerando mais prazerosa a satisfação do desejos através dos ganhos do que necessariamente por mediações<sup>274</sup> que exijam maiores esforços, como as honras ou o saber.

Em segundo lugar, Sócrates apresenta a hipotética resposta que um homem, amante das honras (φιλότιμος), seria capaz de atribuir ao conceito de vida prazerosa: “Ele não consideraria o prazer de acumular como algo vulgar, e o de conhecer, quando não granjeia honrarias, como simples fumaça e frivolidade?” (*Rep.* IX 581d5-7)<sup>275</sup>. Sua alma, governada pelo elemento impetuoso, tenderá mais aos conteúdos relacionados à glória e à boa fama, engendrando nela, como um todo, um movimento em direção à satisfação através desses aparentes bens, considerando os demais, propostos pelos outros elementos - pelo ἐπιθυμητικόν e pelo λογιστικόν -, vulgares ou frívolos em demasia, respectivamente, para atingirem este fim. Seus desejos, portanto, irão perseguir aqueles conteúdos ditados pelo

---

<sup>273</sup> ὃ τε χρηματιστικὸς πρὸς τὸ κερδαίνειν τὴν τοῦ τιμᾶσθαι ἡδονὴν ἢ τὴν τοῦ μανθάνειν οὐδενὸς ἀξίαν φήσει εἶναι, εἰ μὴ εἴ τι αὐτῶν ἀργύριον ποιεῖ;

<sup>274</sup> Consideramos “mediações” aquelas necessidades que não se impõem de modo imediato, pela pura satisfação, mas que engendra um certo grau de raciocínio a fim de postergar o prazer momentâneo tendo em vista um prazer de maior nível. O ganho, a posse a aquisição de fortuna são, desse modo, entendidos como prazeres imediatos; por outro lado, as honras e o conhecimento são prazeres mediados por algum grau de raciocínio, capaz de refrear as satisfações imediatas e dirigir a alma à busca por satisfações que lhe pareçam mais aprazíveis.

<sup>275</sup> τί δὲ ὁ φιλότιμος; ἦν δ' ἐγώ: οὐ τὴν μὲν ἀπὸ τῶν χρημάτων ἡδονὴν φορτικὴν τινα ἡγεῖται, καὶ αὖ τὴν ἀπὸ τοῦ μανθάνειν, ὅτι μὴ μάθημα τιμῆν φέρει, καπνὸν καὶ φλυαρίαν;

θυμοειδές, não necessariamente como desejos exclusivos deste elemento, mas como movimento desiderativo da alma em busca dos conteúdos considerados fins em si mesmos por este elemento anímico.

Em terceiro lugar, Sócrates sugere que o amante da sabedoria (φιλόσοφος) atribuirá maior importância ao prazer proveniente do conhecimento da verdade (πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τάληθές) e àquele sempre relativo ao aprendizado (ἐν τοιοῦτῳ τινὶ αἰεὶ εἶναι μανθάνοντα) do que aos outros prazeres considerados (τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν)<sup>276</sup> pelos amantes do ganho ou das honras. De modo semelhante ao que ocorre com estes, o amante da sabedoria, atribuindo o governo de sua alma ao elemento raciocinativo, manifestará maior consideração aos prazeres resultantes da satisfação do conteúdo apresentado por este elemento diretivo do que pelos demais prazeres possíveis. E, por conseguinte, moverá seu desejo a este mesmo conteúdo, a fim de atingir o bem que considera superior aos outros bens aparentes. Logo, ele é capaz de bem julgar (καλῶς κριθῆσεσθαι) porque possui experiência (ἐμπειρία), discernimento (φρόνησις) e razão (λόγος) (*Rep.* IX 582a3-5). Afinal, como prossegue Sócrates, dentre os três tipos de homens, o filósofo teria maior experiência (ἐμπειρότατος) com relação a todos os prazeres, pois desde a infância, necessita de prová-los (ἀνάγκη γεύεσθαι), a fim de julgar o resultado deles diante do prazer que a contemplação do ser (τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεάς, οἷαν ἡδονὴν ἔχει) engendra (*Rep.* IX 582b2-6; c7-9).

A argumentação socrática conduz a uma gradativa experiência do prazer, cada qual referido ao conteúdo que o elemento da alma que a governa apresenta como sendo um bem em si mesmo. Em outras palavras, o amante do ganho experimenta apenas o prazer relativo ao conteúdo específico valorado pelo elemento desiderativo de sua alma. Ele é incapaz de julgar

---

<sup>276</sup> τὸν δὲ φιλόσοφον, ἦν δ' ἐγώ, τί οἰώμεθα τὰς ἄλλας ἡδονὰς νομίζειν πρὸς τὴν τοῦ εἰδέναι τάληθές ὅπῃ ἔχει καὶ ἐν τοιοῦτῳ τινὶ αἰεὶ εἶναι μανθάνοντα; τῆς ἡδονῆς οὐ πάνυ πόρρω; καὶ καλεῖν τῷ ὄντι ἀναγκαίως, ὡς οὐδὲν τῶν ἄλλων δεόμενον, εἰ μὴ ἀνάγκη ἦν;

(κρίνεσθαι) qual prazer de fato saciaria a alma como um todo, haja vista que não é levado, pelo comando dos outros elementos anímicos - uma vez que não lhes permite isto -, a experimentar a satisfação relativa aos conteúdos apresentados por eles. O julgamento (κρίσις) ou discernimento (φρόνησις) somente se tornam viáveis quando se possuem conteúdos valorados de modo distinto, a fim de que a alma possa escolher qual conteúdo se lhe apresenta de modo mais adequado à sua satisfação. Como o amante do ganho usufrui de um único conteúdo informado por seu elemento diretivo, o ἐπιθυμητικόν, então ele apenas submete os demais elementos da alma à busca daquele. Por outro lado, a experiência que possui o amante das honras é gradativamente superior à do amante do ganho. Ele experimenta duas espécies de prazeres (ἐμπειρία ἀμφοτέρων τῶν ἡδονῶν): a primeira, de modo natural, desde a infância, como ocorre com qualquer outro tipo de homem, provando os prazeres relativos ao ganho; a segunda, relativa ao conteúdo que sua alma, governa pelo elemento impetuoso, lhe apresenta como um bem, a saber, as glórias e boa reputação (*Rep.* IX 582b7-8). Mas também o amante do ganho, assim como o amante das honras, se atingem a finalidade (ἐξεργάζομαι) de seus esforços, o enriquecimento e a boa reputação por causa da coragem que possui, respectivamente, serão honrados, se a necessidade de quaisquer outros esforços de julgamento ou discernimento, e desta honra extrairão prazer, cada um a seu modo e sobre a satisfação com seus conteúdos específicos<sup>277</sup>. No entanto, o terceiro grau de prazer, mais perfeito e verdadeiro, somente o amante da sabedoria será capaz de satisfazer, pois é o único que alia

---

<sup>277</sup> G. Santas (2010) analisa os problemas existentes nas diversas interpretações acerca da divisão da alma em três gêneros e como cada uma se comporta com relação às atividades de raciocinar, de se irritar e de desejar. Sua leitura tende a compreender os gêneros como “capacidades psíquicas”, que necessitam de experiência e aprendizado a fim de realizarem as funções que competem a cada um deles. Trata-se, segundo ele, de uma descoberta platônica acerca de uma divisão natural da *psykhé*. Contudo, um aspecto é a “capacidade de” realizar um determinado movimento; outro, são os objetos sobre os quais tais capacidades se direcionarão: “‘That by which we feel anger’ is what spirit by nature; what we feel anger at is contingent and depends on our learning and experience; just as drink is object of thirst by nature; what we like to drink (hot, cold, sweet, good or bad drink) is contingent and depends on learning (*Republic*: 437-439a); as ‘that by which we reason’ is what reason is by nature” (SANTAS, 2010, p. 84-85. Grifos do autor).

experiência ao julgamento (κρίνω) através do discernimento (μετά φρονήσεως) (*Rep.* IX 582d1-2; 4-5). Ora, é pela razão (διὰ λόγων) que o filósofo deve julgar (δεῖν κρίνεσθαι), não havendo maior instrumento (μάλιστα ὄργανον) para tal fim que não ela própria (*Rep.* IX 582d11; 13). Desse modo, somente quem atribui o governo de sua alma ao elemento raciocinativo será capaz julgar qual o melhor prazer, pois experimentou cada um deles pela formação recebida e se mostra, na maturidade, passível de valorados através dos instrumentos adequados para este fim. Serão eles, portanto, o amante da sabedoria (φιλόσοφος) e, ao mesmo tempo, o amante da razão (φιλόλογος) (*Rep.* IX 582e8-9).

Em contrapartida, o texto em questão não nos permite excluir, na formação do homem amante das honras, um certo grau de julgamento. Ele é capaz de julgar pela experiência, através do contraste entre os valores instituídos pelo elemento desiderativo de sua alma com relação àqueles a qual seu elemento impetuoso tende. Porém, este julgamento ainda se mostra falho, pois o amante das honras não se dispôs a provar dos prazeres relativos ao elemento raciocinativo, o que não lhe permite discernir de modo adequado, através dos instrumentos apropriados que, conforme destacamos, são a experiência aliada à ação de discernir (φρόνησις) através da razão (λόγος). Somente, pois, aqueles que se deixam governar pelo λογιστικόν estarão capacitados ao julgamento adequado, pois terão provado de todos os demais prazeres durante sua formação e serão capazes de calcular qual deles é o mais apto à

condução de uma vida prazerosa (βίος ἡδιστος) (*Rep.* XI 583a1-3)<sup>278</sup>. Fica claro, portanto, que é a alma como um todo que deseja e que se move na realização de um fim.

### 2.1.2 O movimento do prazer na alma

Em *Rep.* IX 583c e seguintes, Sócrates aprofunda acerca da natureza do prazer (ἡδονή) e da dor (λύπη) engendradas na alma. Como são aspectos antagônicos, haveria a possibilidade de se pensar em um estado da alma em que não se faça presente nem um, nem outro. Trata-se, de como questiona Sócrates: “Um estado intermediário igualmente afastado destes dois sentimentos, que consiste em certo repouso em que a alma está em relação a um e outro?” (*Rep.* IX 583c7-8)<sup>279</sup>. Este estado intermediário (μεταξύ) seria uma forma de repouso (ἡσυχία), semelhante ao doente que, perante um estado de dor, movimentam-se a fim de restituir a saúde, como cessação da dor e, portanto, como um repouso, e não necessariamente se movimentam em direção ao prazer. Ora, tanto o prazer quanto a dor são considerados movimentos (κίνησις) que se produzem na alma e se voltam em direção ao repouso (ἡσυχία). Sócrates tende a problematizar a tese da alternância entre prazer e dor, como únicos aspectos possíveis que a alma poderia experimentar. Segundo o filósofo, existem prazeres que não necessariamente provêm da dor, mas do repouso em que a alma se encontra. Por exemplo, no

---

<sup>278</sup> Destacamos, aqui, nova proximidade desta argumentação platônica na *República*, acerca das experiências a que cada tipo de homem possui com relação ao prazer, com aquela que se afigura no *Banquete*. Também nesse texto, Sócrates propõe uma graduação na formação do jovem tendo em vista a descoberta da verdade acerca do Belo em si mesmo. Baseando-se na memória de uma conversa com a sacerdotisa de Mantinéia, chamada Diotima, o filósofo sugere uma educação a partir da experiência sensível acerca de coisas que aparentemente são belas em si mesmas. Exploramos esta análise no texto da Dissertação de Mestrado, defendida na UFMG em 2009, no qual evidenciamos como, naquele texto, Platão revaloriza a experiência que, a partir da visão de um único exemplar de corpo belo, pode elevar a alma, degrau por degrau, até a visão do belo em si. Trata-se do que denominamos de uma “ascese erótica”. Pelo amor (ἔρως) a um corpo belo, o jovem é iniciado, à maneira das iniciações místicas, a um modo de reflexão acerca da natureza do belo nos demais corpos, artes, ofícios, podendo vir a alcançar, também pela ação do amor associado ao reto raciocínio, à natureza mesma do belo. Aqui, no âmbito da *República*, a tese de uma gradativa ascensão da pura e simples experiência à experiência associada à razão, sendo movida pelas afecções de busca do verdadeiro prazer através do movimento desiderativo da alma, reaparece.

<sup>279</sup> μεταξύ τούτοιιν ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ὄν ἡσυχίαν τινὰ περὶ ταῦτα τῆς ψυχῆς;



caso dos prazeres relativos ao olfato (τὰς περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδονάς) (*Rep.* IX 584b4-5). Anterior aos prazeres que lhe proporciona o odor das coisas, não há nenhum estágio doloroso. Logo, eles se produzem subitamente (ἐξαίφνης), e quando cessam, também não provocam nenhum modo de dor. Logo, o prazer puro (καθαρὰν ἡδονήν) não provém necessariamente da cessação da dor (τὴν λύπης ἀπαλλαγὴν), nem a dor surge da cessação do prazer.

Os prazeres e dores que provêm da cessação de seus contrários são aqueles que passam através do corpo à alma (διὰ τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνουσαι) (*Rep.* IX 584c3-4). Estes são os prazeres com os quais se relacionam os dois primeiros tipos de homens: o amante do ganho e o amante das honras. Afinal, eles são capazes de julgar apenas o que provém da experiência e que, portanto, são inferidos pelo corpo e chegam à alma. Por outro lado, são incapazes, por causa do governo de suas almas atribuído a elementos não relacionados com a razão e seus instrumentos, de perceber outros prazeres provenientes do conhecimento da verdade, prazeres estes que não resultam de experiências através do corpo. Além do mais, como continua a argumentação socrática, esses homens confundem o verdadeiro prazer com a cessação da dor, ou seja, com o repouso (ἡσυχία). Se experimentam a dor diante da insatisfação dos conteúdos sobre os quais tendem o elemento que governam suas almas, eles se movimentam, a partir da dor, em direção a um novo estado de repouso. Todavia, o verdadeiro prazer é sinônimo de movimento, para além do repouso, e não o próprio repouso. Estas proposições conduzem à conclusão de Sócrates: nem o amante do ganho nem o amante das honras usufruirão de verdadeiro prazer, mas apenas de momentos em que cessem suas necessidades, imaginando-se plenamente satisfeitos. Contudo, os conteúdos através dos quais sentem satisfação são aqueles relacionados ao corpo e à experiência sensível, e que são, conseqüentemente, mutáveis e mortais (τὸ μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ); logo, menos realidade possuem (*Rep.* IX 585c3-6).

Aquele, portanto, que busca se satisfazer através de coisas menos reais (τὸ τῶν ἥττων ὄντων) será preenchido de modo menos verdadeiro e menos sólido (ἥττον τε ἂν ἀληθῶς καὶ βεβαίως πληροῖτο) e gozará, por conseguinte, de um prazer duvidoso e menos verdadeiro (ἀπιστοτέρας ἂν ἡδονῆς καὶ ἥττων ἀληθοῦς) (*Rep.* IX 585e2-5). Ao contrário, os que se satisfazem preenchendo a natureza daquilo que ela realmente necessita, e com conteúdos que possuem mais ser (μᾶλλον ὄντως) e que são, por extensão, mais verdadeiramente prazerosos (ἀληθεστέρως χαίρειν), gozarão de uma vida de prazer verdadeiro (ἡδονῆ ἀληθεῖ).

O prazer duvidoso (ἀπιστοτέρας ἡδονῆς), que tanto os amantes do ganho quanto os amantes das honras gozam, explica-se justamente pelo fato de que o que eles almejam é a cessação da dor provocada pelo vazio (κενότης)<sup>280</sup> e pela necessidade de se satisfazer diante daqueles bens que suas almas elencaram como sendo “verdadeiros”, embora apenas pareçam como tais. De fato, há que se colocar sobre suspeição esse denominado prazer que gozam tendo em vista que se trata apenas de uma forma de repouso (ἡσυχία), como vimos acima, e não necessariamente como um preenchimento a partir do que é real e verdadeiro. Logo, eles se iludem, como que por um feitiço (γοητεία), diante das projeções (φαντασμάτων) que fazem a respeito do prazer (*Rep.* IX 584a7-10).

Pelo desconhecimento da verdade (ἀγνοία τοῦ ἀληθοῦς), por não se submeterem aos conteúdos apresentados pelo gênero raciocinativo de sua alma, por se contentarem apenas com aqueles que são postos pelos dois outros gêneros, os amantes do ganho e da honra não

---

<sup>280</sup> A concepção do prazer, seja relativo ao corpo, seja relativo à alma, como resultado do preenchimento (πληρώω) de um vazio surge em *Rep.* IX 585a8-b6. Caso o indivíduo venha a escolher conteúdos menos verdadeiros para a satisfação e preenchimento deste vazio, menor estado de prazer gozará. Antes, o fato da repleção diante de uma dor ou insatisfação não engendra necessariamente, segundo o texto platônico, um prazer real e verdadeiro. Trata-se apenas de um estado de repouso (ἡσυχία), que tanto os que se deixam governar pelo gênero desiderativo da alma, quanto aqueles que são governados pelo gênero impetuoso, ignoram e confundem como se fosse, de fato, um prazer. Desse modo, na *República*, é dito que o único a atingir uma vida verdadeiramente prazerosa seria o homem governado pelo gênero raciocinativo da alma, pois tendo experimentado todos os demais estados de repouso ou de cessação das dores desde a infância, é capaz de discernir entre esses estados e o estado perfeito do gozo do prazer que decorre da satisfação pela contemplação da verdade. Também no *Filebo* os prazeres são apresentados em sua mistura com os bens sensíveis e em sua pureza diante da satisfação pelos bens inteligíveis.

provarão do sólido e verdadeiro prazer, mas viverão entre “prazeres” mesclados a sofrimentos (ἡδοναῖς συνεῖναι μεμειγμέναις λύπαις), e se manifestarão através de ações sem cálculo nem inteligência (ἄνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ) (*Rep.* IX 586b7-8; c5; d1-2).

B. Bossi (2008), ao refletir acerca da possibilidade de complementação entre a suposta teoria intelectualista de Sócrates, extraída dos diálogos da juventude de Platão, e a discussão dos prazeres, tais como são apresentados ao longo da *República*, afirma que o modelo dinâmico dos gêneros da alma são forças, mais do que crenças, e que, portanto, “a parte racional não é puramente intelectual, como o era a razão socrática” (BOSSI, 2008, p. 180). Contudo, segue a autora, estas forças devem ser conduzidas pelo caminho que marca a sabedoria; caso contrário, seriam desperdiçadas no que denomina um “vagabundeio”<sup>281</sup>, culminando em frustração porque não atinge sua meta:

A sabedoria é poderosa porque faz com que o sujeito consuma sua energia em um itinerário satisfatório, isto é, mais maiores prazeres verdadeiros. Posto que quem saboreou os maiores prazeres autênticos não se conformará com menos, a sabedoria sempre contará com a energia do desejo e, neste sentido, é impossível que a sabedoria seja inerte. (BOSSI, 2008, p. 180).

Embora a autora não explicita a diferença estabelecida na *República* entre o verdadeiro prazer e a mera sensação de repouso da dor, corroboramos com sua leitura de que todos os gêneros constitutivos da alma, inclusive e especialmente o λογιστικόν, não sejam inertes, mas “potências” psíquicas<sup>282</sup> e que o verdadeiro prazer somente pode ser usufruído por aquela alma constituída de uma harmonia em seu conjunto, ou seja, em sua totalidade, sob o comando do que ela denomina sabedoria, sem a qual o ἐπιθυμητικόν e o θυμοειδές nunca virão a conhecer o que seja mais verdadeiramente prazeroso. Por isso, B. Bossi conclui que, “quando o sujeito está dividido por desejos contrários não harmonizados pela força diretriz da sabedoria, não pode haver autêntica satisfação do sujeito como um todo, senão

---

<sup>281</sup> O termo utilizado por B. Bossi (2008, p. 180) é, em espanhol, “vagabundeio”.

<sup>282</sup> Cf. BOSSI, 2008, p. 181.

escravidão” (*Ib.*, p. 181). Logo, para a autora, o que possibilita a complementariedade entre a leitura supostamente intelectualista, atribuída a Sócrates nos diálogos iniciais de Platão, e esta discussão dos prazeres, na *República*, é a condição *sine qua non* da presença da sabedoria na escolha dos melhores prazeres.

Podemos, portanto, concluir que não se tratam de três espécies de prazeres verdadeiros, como Sócrates parecia fazer supor em *Rep.* IX 581c7. Afinal, o que o amante do ganho e o amante das honras denominam de prazeres, conforme o gênero da alma que lhe governa, nada mais são que estados de repouso (ήσυχία) e não de satisfação verdadeira. Como veremos adiante, a alma somente se realizará e obterá prazer se possuir a capacidade de discernir entre os conteúdos valorados por cada um de seus gêneros constitutivos. Contudo, tal faculdade de discernimento e julgamento dependem dos instrumentos fornecidos pelo gênero raciocinativo da alma que, nos casos dos tipos de homens em questão, apresenta-se subjugada aos conteúdos motivadores dos dois outros gêneros, desprovidos de razão. Esses homens, por conseguinte, julgam apenas pela experiência, por não terem experimentado os prazeres advindos do gênero raciocinativo. Julgam, pois, por critérios confusos e por instrumento duvidoso - a experiência -, sem o auxílio da φρόνησις e do λόγος; consideram, em suma, o repouso e cessação da dor como se fossem prazeres verdadeiros. O mesmo parece ocorrer com os desejos, que passamos a investigar a seguir.

## **2.2 O movimento dos desejos manifestos na alma**

Cabe-nos, agora, a tarefa de investigar como os desejos se manifestam de modos distintos em cada um desses três tipos de homens governados por um dos gêneros que constituem a alma. Se o ἐπιθυμητικόν, o θυμοειδές e o λογιστικόν são princípios de ação,

cada qual direcionando a alma para certos conteúdos que se lhe apresentam aprazíveis e dignos de serem amados, o que podemos corretamente inferir acerca dos desejos? Podem ser, assim como o prazer, distintos, exclusivos de cada gênero anímico ou pressuporiam a manifestação da alma como um todo, ocasionando sua distinção de acordo com os conteúdos apresentados pelo gênero que preside a alma em cada um dos tipos humanos? Em outras palavras: haveria um ou mais desejos próprios de cada um dos gêneros anímicos? Ou um homem, amante das honras, tendo entronizado em sua alma o gênero impetuoso, por exemplo, deixará a cargo deste toda a sua alma, ocasionando que os demais gêneros que a constituem sejam orientados tendo em vista os conteúdos que o θυμοειδές considera como bens aparentemente prazerosos? Por conseguinte, não seria mais apropriado inferir que o princípio que preside a alma responde pela proposição do conteúdo a ser alcançado pela alma inteira, como um bem, e que tanto o princípio desiderativo, responsável pela manifestação dos desejos e de todas as outras afecções, quanto o princípio raciocinativo, que responde pelo cálculo e raciocínio, submetidos aos valores do θυμοειδές, movam desejos, afecções e cálculos, embora sem a justa precisão, a fim de obter aqueles conteúdos que lhe pareça aprazíveis? Similarmente, o mesmo movimento não deveria ocorrer nos homens, cujas almas são presididas tanto pelo gênero desiderativo, quanto pelo raciocinativo?

Sócrates, no passo *Rep.* IX 586d4-e2, assim se manifesta acerca da relação entre os desejos, os prazeres e os possíveis governos da alma:

Mas então - prossegui - não ousaremos adiantar que os desejos relativos ao amante do ganho e ao amante da glória, quando seguem a ciência e a razão, e perseguem com elas os prazeres que o discernimento lhes prescrevem, quando alcançados, os mais verdadeiros [prazeres] agarrarão, pois a verdade os guia, e os que lhes são próprios, se realmente forem os melhores e mais apropriados?<sup>283</sup>

---

<sup>283</sup> τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ: θαρροῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδές καὶ τὸ φιλόνικον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσὶν, αἱ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἐπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἅς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγήται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθείᾳ ἐπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἐκάστω, τοῦτο καὶ οἰκειότατον;

Nesse passo, Sócrates questiona sobre a possibilidade de que os desejos (ἐπιθυμῖαι), que concernem aos dois tipos de homens - o amante do ganho (φιλοκερδής) e o amante da glória (φιλόνικος) -, respectivamente governados, num primeiro momento, pelos gêneros desiderativo e impetuoso -, ao se submeterem, num segundo momento, aos instrumentos do gênero raciocinativo, isto é, à ciência (ἐπιστήμη) e à própria razão (λόγος), voltar-se-ão àqueles conteúdos próprios deste terceiro gênero. Deste movimento governado pelo λογιστικόν decorreria uma satisfação plena de cada um dos demais gêneros da alma e, por conseguinte, prazeres mais apropriados a cada um deles, como conclui Sócrates no passo seguinte:

Portanto, quando a alma como um todo segue o [gênero] filosófico, e não discordante, cabe a cada um dos gêneros realizar suas atividades próprias e de se tornar justa. E, ademais, colhe os prazeres que lhe são próprios, os melhores e os mais verdadeiros que ela possa desfrutar. (*Rep.* IX 586e4-587a2)<sup>284</sup>.

Se o governo da alma como um todo (ἀπάσης) estiver atribuído ao gênero amante da sabedoria, então cada um dos demais gêneros que a constituem cumprirão suas atividades específicas (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν) de maneira justa (δικαίῳ). Somente assim colherão prazeres que lhe são devidos, e não os falsos e aparentes prazeres que consideravam poder encontrar sem os instrumentos do λογιστικόν. O mesmo argumento fora apresentado por Sócrates quando discutiu a provável felicidade da *polis*. A cidade somente poderia ser dita feliz se cada classe buscasse, de maneira justa, cumprir sua função diante da *polis* como um todo<sup>285</sup>. Para além disso - o que consideramos os argumentos mais precisos com referência aos desejos nestas duas passagens acima -, Sócrates sugere que os desejos, mesmo aqueles relacionados com os conteúdos ditados pelos gêneros desiderativo e impetuoso da alma, podem vir a assumir os conteúdos próprios do gênero raciocinativo, reorientando o movimento da alma

<sup>284</sup> τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένης ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἷς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.

<sup>285</sup> Discutimos este argumento no início da Primeira Parte deste trabalho. Cf. Capítulo Primeiro.

inteira em direção a eles; e, quando assim procedem, cada gênero anímico realizará a função que lhe compete, resultando, assim, nos verdadeiros prazeres que lhe são devidos. Ora, também o prazer parece ser compreendido, por Sócrates, como resultante de uma determinada e adequada relação entre esses elementos da alma, em uma espécie de concordância quanto aos conteúdos de fato mais propícios à obtenção do verdadeiro e sólido prazer.

No entanto, quando um outro gênero, que não o raciocinativo, domina (κρατήση) os demais, nenhum deles cumprirá sua função, muito menos de modo justo, pois serão forçados a perseguir um prazer estranho e não verdadeiro (ἀναγκάζειν ἄλλοτρίαν καὶ μὴ ἀληθῆ ἡδονὴν διώκειν) (*Rep.* IX 587a4-6). Ora, este “prazer estranho” (ἄλλοτρίαν ἡδονὴν) configura-se como tal pois, se em cada gênero da alma há uma tendência (ὁρμή) ou uma modulação de amor (φιλία) que lhe são definidores e que, por conseguinte, conduzem a certos conteúdos que lhe pareçam aprazíveis, caso um dos gêneros, desprovidos dos instrumentos racionais, venha a governar a alma, então os demais, escravos que serão deste comando, não poderão gozar da satisfação a partir de seus próprios conteúdos. Por outro lado, caso o gênero raciocinativo esteja no comando da alma, por ser ele o possuidor de discernimento e razão, provocará uma verdadeira liberdade nos demais gêneros, conduzindo-os à mais adequada e perfeita realização de suas funções. Como cabe ao ἐπιθυμητικόν ser o princípio desde o qual as paixões são geradas, incluindo aquela relativa aos desejos, então, quando a alma apresentar-se governada pelo gênero raciocinativo, as paixões originadas no gênero desiderativo mover-se-ão em direção aos conteúdos discernidos e calculados, apresentados pelo gênero que preside a alma. De modo semelhante, como compete ao θυμοειδές manter a alma no caminho da reta opinião, estando a alma governada pelo raciocinativo, então ele exercerá sua função de modo também adequado e justo, haja vista que conserva a alma firme no reto caminho apresentado

pelo gênero diretivo. Assim, cada um dos gêneros realizar-se-á de modo pleno e encontrará, não em si mesmo, mas na relação com os demais gêneros, o verdadeiro e devido prazer.

Sócrates sustenta esta tese dividindo, portanto, dois movimentos dos gêneros da alma. O primeiro trata do que resulta (ἐξεργάζομαι) das ações daqueles homens cujos gêneros anímicos mais se afastarem do amor à sabedoria e da razão (πλεῖστον φιλοσοφίας τε καὶ λόγου ἀφέστηκεν), a saber: não terão nem lei (νόμος), nem arranjo (τάξις) algum (*Rep.* IX 587a8-12). O segundo movimento ocorre na alma daqueles que o menos possível (ἐλάχιστος) se afastam dos instrumentos próprios do gênero raciocinativo, e viverão segundo a lei e o arranjo discernidos e propostos pela razão (*Rep.* IX 587b4).

Os homens que configuram sua alma a partir de um gênero desprovido de sabedoria e de razão, conseqüentemente sem lei ou arranjo que lhe confira uma concordância quanto aos conteúdos mais perfeitos a serem desejados, manifestarão desejos amorosos e tirânicos (ἐρωτικά τε καὶ τυραννικά ἐπιθυμία) e passarão a vida no limite dos prazeres ora denominados bastardos (νόθων) e servis (δορυφόροις ἡδοναῖς), como sombras do prazer relativo à verdade (ἡδονῆς εἰδώλω πρὸς ἀλήθειαν) (*Rep.* IX 587b15-c8).

Por outro lado, os homens que configuram sua alma a partir do gênero raciocinativo, direcionarão a tendência do θυμοειδές às honras relativas às coisas do aprendizado (τὰ μαθήματα τιμῶν), julgando e discernindo as demais, com vistas à permanência da ordem estabelecida. Do mesmo modo, com relação ao gênero desiderativo, no que se refere ao bom estado e à nutrição do corpo (τοῦ σώματος ἔξιν καὶ τροφήν), cuidarão destes aspectos apenas na medida em que contribuem para a temperança e sinfonia da alma (συμφωνία ἐν τῇ ψυχῇ) e quanto à riqueza, não se deixará abalar nem pelo excesso, nem pela falta dela (*Rep.* IX 591c5-d2; e1-4).



Estas modulações de movimentos que podem ocorrer na alma, se governada por um ou outro elemento e se mais afastada ou mais próxima dos instrumentos próprios da razão, permitem-nos concordar com a leitura de G. Santas, quando propõe o seguinte:

A psicologia de Platão não é estática, mas desenvolvimentista e interativa. Seus programas educacionais mostram que ele plenamente percebe, como fez Freud, que a “alma humana adulta é uma conquista”, o resultado da experiência do mundo, da educação, e interação entre suas partes. (SANTAS, 2010, p. 85).

É ao associar experiência e razão que a alma governada pelo gênero raciocinativo torna-se capaz não apenas de reto raciocínio sobre aqueles conteúdos explícitos deste gênero, a saber, acerca da verdade e de seus desdobramentos, mas também a capacita a julgar adequadamente os demais bens a que se destinam cada uma das demais outras partes que a compõe. Ou seja, a alma filosófica conquista uma regra e ordem que lhe possibilita realizar de modo pleno tanto sua tendência impetuosa, quanto a satisfação propícia requerida pelo gênero desiderativo. Os três gêneros, pois, exercerão cada qual sua função de modo justo e ordenado, resultando no maior e verdadeiro prazer que a alma, como um todo, pode obter. Por ter experimentado, desde sua infância, prazeres aparentes tanto pela satisfação de seu ἐπιθυμητικόν quanto pelas honras às quais tende o θυμοειδής, os homens governados pelo λογιστικόν mostrar-se-ão mais aptos à escolha dos verdadeiros prazeres que realizarão cada um de seus gêneros anímicos. Trata-se, pois, de uma conquista da alma perante os prováveis condicionamentos da educação familiar e das influências da *polis*. Logo, ele manifestará desejos retos e ordenados, que se dirigirão para conteúdos mais valorados pelo gênero raciocinativo, e se preencherão de permanentes, de verdadeiros e dos mais reais objetos.

Do contrário, se o homem se deixa determinar pelo gênero desiderativo de sua alma, por exemplo, tornando-se amante do ganho (φιλοκέρδης) ou amante do dinheiro (φιλοχρήματων), seria inconsistente pensarmos que o texto platônico estaria propondo esses conteúdos - o ganho e o dinheiro - como conteúdos determinantes dos “desejos do

ἐπιθυμητικόν”, como se fossem conteúdos inatos a este gênero, em detrimento de outros desejos, cada um com seus conteúdos próprios, relativos aos demais outros dois gêneros da alma. Antes, seria plausível considerarmos que esses conteúdos aparecem à alma do homem dominado pela necessidade de satisfação sem qualquer instrumento que lhe possibilite mensurar e discernir quais objetos são verdadeiramente bens a serem atribuídos aos seus desejos, como resultantes de um desenvolvimento cultural<sup>286</sup> que, pela influência de uma educação não apropriada, pelas discórdias presentes em sua natureza mista e pela submissão dos outros elementos de sua alma, o ganho e as honras em geral surgem como os bens aparentemente mais adequados à obtenção do prazer de que o homem se dispõe a perseguir.

G. Santas considera, de modo semelhante, que os gêneros constitutivos da alma são melhor compreendidos como capacidades ou potências que, assim como a capacidade da visão não carrega em si mesma nenhuma cor ou forma, apenas se apresenta como “poder através do qual nós vemos cores e formas” (SANTAS, 2010, p.87). Além disso, ele sugere caracterizar esses poderes distintos da alma a partir da teoria funcional, à maneira que Sócrates fizera na analogia entre as funções de cada classe de cidadãos e as funções de cada gênero da alma<sup>287</sup>. Ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές e λογιστικόν, portanto, seriam potências distintas da alma - poder de desejar, de se manter impassível no reto raciocínio e de discernir e calcular, respectivamente -, cada uma com funções específicas. Portanto, atribuir as mesmas três funções a cada uma dos gêneros, como se o gênero desiderativo tivesse, nele mesmo, os poderes de desejar, de se irritar e de raciocinar, por exemplo - e o mesmo argumento serviria para os dois outros gêneros da alma - estaríamos, conforme G. Santas (2010), assumindo a teoria de que, cada um deles, configurar-se-ia como agentes independentes dos demais outros

---

<sup>286</sup> G. Santas (2010, p. 87) considera implausível a leitura de que Platão estaria propondo, na *República*, uma naturalização do desejo de dinheiro, por exemplo. Segundo ele, “[...] the desire for money is clearly a cultural construct involving much learning ...”.

<sup>287</sup> Cf. SANTAS, 2010, p. 88.

gêneros<sup>288</sup>. Ou o mesmo: que o gênero desiderativo teria o poder em si mesmo de provocar a ação da alma, desejando, confrontando-se e raciocinando, sem qualquer relação com os dois outros gêneros<sup>289</sup>. Contudo, o comentador prefere a teoria funcional à esta teoria dos agentes, haja vista que sua argumentação apela para as denominações de cada um dos gêneros que, conforme a leitura de G. Santas, Platão proporia como sendo a própria natureza do elemento. Ou seja, se o filósofo nomeia o elemento raciocinativo como governante de sua alma é porque sua função - a de raciocinar - explicita sua natureza - de ser raciocinativo; de modo semelhante, ocorreria com o gênero desiderativo que, destarte a dificuldade apresentada por Sócrates acerca da nomeação de um gênero em si mesmo *polieidético*, tem por função ser princípio de todas as paixões e desejos, função esta que definiria sua própria natureza.

Esta tese, explorada por G. Santas, corrobora com esta a qual nos propusemos acerca da análise dos desejos manifestos pela alma. Parece-nos mais preciso entendermos que é, a partir do ἐπιθυμητικόν, que as paixões e os desejos se originam. Porém, na natureza própria deles, não há determinação de nenhum objeto ou conteúdo; apenas um movimento gerador que qualifica cada desejo como o desejo de algo que o satisfaça, segundo a natureza. Desejo de beber manifesta-se como desejo de satisfazer por líquido, mas não por *um* líquido *específico*, como aventamos na Primeira Parte. A especificidade de determinados desejos será atribuída pela alma diante dos conteúdos motivadores do gênero que a preside e a comanda. Em outras palavras, quando se deseja algo, o princípio desiderativo, concordando com um dos demais gêneros ou consigo mesmo, sendo presidido por um deles ou ele mesmo presidindo a alma, possibilitará com que ela engendre, através da relação que lhe fora estabelecida pela

---

<sup>288</sup> Tese atribuída a C. Bobonich *apud* BOSSI, 2008, p. 182.

<sup>289</sup> G. Santas (2010, p. 84).

concordância dos demais gêneros, uma modulação de desejo com direção e intensidade específicos.

Logo, os componentes naturais e manifestos do desejo podem ser, assim, sintetizados:

- (i) o princípio anímico, cuja função é, dentre outras, a de desejar, é conferido ao gênero desiderativo, enquanto aquele que carrega, em si, o poder de desempenhar tal papel;
- (ii) pelas inúmeras influências recebidas, através da educação familiar e dos hábitos estabelecidos na *polis*, a alma de um jovem se deixará guiar pela presidência e comando de um dos três gêneros que lhe constituem;
- (iii) o gênero diretivo responderá pela submissão dos demais outros gêneros quanto àquilo para o qual devam tender, estabelecendo um modo de concordância na alma como um todo;
- (iv) supondo que, num determinado homem, sua alma viesse a ser dirigida pelo gênero raciocinativo<sup>290</sup>, os conteúdos relacionados com a verdade seriam norteadores de sua ação psíquica como um todo. O gênero desiderativo, definido como o poder de desejar, continuaria sendo princípio dos desejos, mas a qualificação destes seria demandada daquele gênero diretivo, engendrando, na alma, um desejo voltado a conteúdos mais valorados pela razão. Por sua vez, o gênero impetuoso seria também orientado a desempenhar sua função de acordo com os mesmos princípios norteadores, mantendo a alma firme nos propósitos que o gênero raciocinativo lhe aponta;
- (v) a alma, por fim, manifestaria um determinado modo de raciocínio, de tendência a manter-se firme na reta decisão quanto aos conteúdos a serem escolhidos como motivadores de

---

<sup>290</sup> Caso a alma venha a ser governada pelos outros gêneros que a compõem, o movimento que desencadearia a ação seria semelhante ao que propusemos no exemplo acima, exceto quanto aos conteúdos que o direcionaria.

sua ação e de desejo de ir em direção a eles, a fim de gozar do prazer verdadeiro decorrente do preenchimento de um vazio, conforme a natureza.

Parece-nos mais coerente, pois, afirmarmos que não se trata de desejos distintos, cada um específico de um dos gêneros da alma, mas como manifestações da alma como um todo, ora orientando os desejos por conteúdos ou bens mais próximos daqueles apresentados pelo gênero racionante, ora atribuindo a eles conteúdos ou bens aparentes que provêm de tendências naturais desencadeadas pelas funções específicas dos demais gêneros, desprovidos de racionalidade em si mesmos. Trata-se de modulações do desejo conforme as concordância da alma de um determinado tipo de homem, especialmente sobre quem deve governá-la. Conforme o comando da alma seja atribuído ao gênero raciocinativo ou aos outros dois gêneros, naturalmente desprovidos de adequada instrumentação racional, capaz de associar experiência ao discernimento racional, então os desejos manifestos por esta alma estarão de acordo ou não com os bens referendados pela razão.

C. H. Kahn (2010), entretanto, ao propor distinções entre a análise aristotélica e platônica acerca dos desejos da alma, sugere que a tripartição da *República* não é a divisão de uma faculdade de desejo, mas a divisão da alma ela mesma. A partir de outro ponto de vista, o comentador infere que a tripartição da alma de Platão pode ser descrita como uma partição do desejo. Logo, a razão apareceria não como algum princípio distinto, mas como *uma particular forma de desejo*, identificada ao desejo racional (βούλησις) proposto por Aristóteles<sup>291</sup>. Ainda segundo Kahn, o fato de Platão descrever o gênero raciocinativo, por exemplo, como amante do aprendizado (φιλομαθής) asseguraria não apenas um atributo ou aspecto, dentre outros,

---

<sup>291</sup> Na concepção de C. H. Kahn (2010), a subdivisão do desejo, a que Aristóteles o submete em suas obras, supondo um desejo racional (βούλησις), outro desejoso impetuoso (θύμος) e um desejo irracional ou apetite (ἐπιθυμία), não seria apresentada em Platão, haja vista que o filósofo, na *República*, entenderia os gêneros ou elementos anímicos como desejos, e que o próprio λογιστικόν seria um modo de desejo racional. Kahn sustenta esta tese a fim de demonstrar como, na teoria platônica da *República*, o conflito da alma não se daria entre razão e apetites, mas entre desejos distintos.

deste gênero, mas a própria essência dele como idêntica a um determinado desejo racional. A razão, portanto, seria “não apenas essencialmente desejo, mas essencialmente desejo pelo bem” (KAHN, 2010, p. 84), o que a diferiria dos outros gêneros-desejos, cada um com seus objetos específicos, não necessariamente bons. Em contrapartida, esta análise de Kahn lhe obriga a reconhecer um certo grau, ainda que mínimo, de racionalidade também nos demais gêneros que compõem a alma, que ele denomina como sendo um “elemento cognitivo”<sup>292</sup>. Os desejos que definem tanto o ἐπιθυμητικόν quanto o θυμοειδές revelar-se-iam independentes de quaisquer julgamentos concernentes ao que é bom, demonstrando indiferença para todas as demais considerações diferentes daquilo que eles desejam. Logo, Kahn (2010, p. 91) conclui que “todas as três partes da alma têm um aspecto cognitivo e todas são também formas de desejos. Mas somente no nível da razão, os elementos cognitivo e desiderativo coincidem completamente”.

Entretanto, esta tese de C. H. Kahn vai de encontro àquela proposta por G. Santas e sobre a qual concordamos de modo mais estreito. Por um lado, ambos apresentam os gêneros da alma como potências, embora o primeiro as qualifique todas como potências semelhantes, atribuindo, inclusive, elementos cognitivos, ainda que mínimos, aos gêneros impetuoso e desiderativo; enquanto que G. Santas tende a considerar cada gênero a partir de sua potência associada às suas funções específicas, o que não lhe permitiria pressupor, como o faz C. H. Kahn, que o gênero desiderativo, por exemplo, tivesse faculdades cognitivas ainda que mínimas.

Consideramos mais profícua a interpretação apresentada por G. Santas. Se reconhecemos componentes cognitivos também nos gêneros impetuoso e desiderativo,

---

<sup>292</sup> Cf. KAHN, 2010, p. 85: “So a cognitive element of some kind is an essential component in all three parts of the soul”.

seríamos forçados à leitura da alma platônica como sendo complexa não apenas em seu gêneros com funções distintas, mas também haveríamos de considerar a complexidade interna a cada um dos gêneros, o que nos levaria a um problema ainda maior: pressupor virtudes ou vícios a cada um dos gêneros<sup>293</sup>. Entretanto, a tendência ou impulso (ὄρμη) e o amor (φιλία), atribuídos a cada um deles, como vimos anteriormente, não parecem apontar para distintas espécies de cognição, mas se referem ao governo da alma, por um dos elementos que não o raciocinativo, que submete a este e escravizam o modo de discernir e calcular tendo em vista apenas os conteúdos que lhe são apazíveis. Em outras palavras, se o gênero impetuoso governa a alma, então a glória e a boa reputação serão fins a serem perseguidos pela alma como um todo, inclusive pelo gênero raciocinativo, ora escravizado. Deseja-se, portanto, a honra acima do ganho ou do dinheiro - conteúdos mais propícios ao governo do gênero desiderativo - e, inclusive, acima de qualquer aprendizado ou verdade - conteúdos designados pelo gênero raciocinativo, quando no comando da alma. Do mesmo modo, calcula-se o melhor meio de se atingir a honra, com fins em si mesma. Pondera-se, pela experiência obtida, como alcança-la, e, por conseguinte, ser glorificado e bem reputado. Mas esta ponderação que, na leitura de C. H. Kahn (2010), apresenta-se como um certo componente cognitivo exclusivo do gênero impetuoso, parece-nos muito mais decorrente da submissão do λογιστικόνov perante os comandos do θυμοειδές do que necessariamente uma forma própria de raciocínio deste. Por fim, se o gênero raciocinativo encontra-se no comando, concordamos

---

<sup>293</sup> O próprio C. H. Kahn (2010) analisa esta possível complexidade das virtudes relativas a cada um dos gêneros, mas propõe como resposta o comando da razão ou do desejo racional que poderia ocasionar, em cada um dos gêneros da alma, a excelência na função a ser exercida. Contudo, parece-nos que a conclusão a que Kahn chega acerca deste possível problema, diante da tese de que cada elemento tenha componentes cognitivos e desiderativos em si mesmo, não necessariamente exige entendermos cada gênero como uma modulação de desejo. Se é possível que os desejos racionais dominem a alma, conduzindo os demais desejos - irascíveis e desiderativos - a suas realizações conforme o bem da alma como um todo, também é plausível dizermos que os desejos, originados no ἐπιθυμητικόν, podem concordar com os objetos apresentados pelo gênero diretivo da alma que, neste caso, é o gênero racional. Por isso, é a alma toda que desejará, e de modo preciso, discernido e na intensidade correta, pois se revela uma alma cujos elementos concordam entre si sobre o que é, de fato, bom.

com C. H. Kahn de que cada gênero desempenhará a função que lhe compete, mas não porque cada um deles estará desejando e calculando conforme as potências que lhe são próprias, mas porque estarão desempenhando suas funções de acordo com os valores ditados pelo gênero diretivo da alma. É a alma como um todo, pois, que calculará e desejará, seja na medida e com as condições corretas, seja desmedida e inadequadamente, conforme o governo que cada homem entronizou nela a partir de sua natureza, educação e influências da *polis*.

## **Conclusão**

À guisa de conclusão, consideramos que é a alma como um todo que manifesta um ou outro tipo de desejo, a partir da educação recebida, das influências da *polis* e, finalmente, do arranjo que nela se estabelece entre seus princípios motivacionais e constitutivos, que dependerá, por sua vez, do gênero que a comando. Esses princípios manifestam-se como “motivações”, impulsionando a alma inteira na direção daqueles conteúdos que lhe pareçam, a seu gênero diretor, mais aprazíveis e dignos de serem amados. Ὁρμή, ἡδονή e φιλία são alguns dos termos utilizados por Platão para descrever os gêneros anímicos. Os desejos (ἐπιθυμία) decorrem do arranjo destes, mas não se constituem como parte da natureza própria de cada um deles, senão como manifestações de acordo com o governo da alma. O modo como o homem desejará revela, portanto, o modo como sua alma encontra-se organizada, a partir da economia e da relação entre essas potências motivacionais. Se adequadamente, cada gênero desempenhará bem a função que lhe compete, e retirará o maior prazer na ação da alma inteira. Se de forma inadequada, sendo governada por um dos elementos que não possui naturalmente esta potência e função, então cada gênero perseguirá conteúdos menos reais e o prazer que a alma gozará, como consequência da ação efetivamente realizada, será falso, haja



vista que se trata muito mais de um estado de repouso (ἡσυχία) ou saciedade do que necessariamente de prazer verdadeiro.

Portanto, embora o passo *Rep.* IX 580d2-4 sugira a possibilidade de haver três tipos de prazeres, desejos e modos de governos, cada um específico de um dos gêneros ou elementos anímicos, parece-nos evidente que dois, dentre os três prazeres, não possam ser conceituados de modo preciso como tais. Não se trata de verdadeiro prazer, mas de estados de repouso e, portanto, o prazer real de cada um dos elementos somente poderia ser gozado quando a alma estivesse de acordo com o comando executado pelo gênero raciocinativo. Logo, só há um prazer verdadeiro, que resulta da concordância da alma governada pelo λογιστικόν. De modo semelhante, os desejos somente podem ser corretamente compreendidos enquanto manifestações da alma como um todo, em sua relação entre os gêneros e a partir do comando de um deles.

## CONCLUSÃO

A filosofia política de Platão, amplamente discutida na *República*, não deixa de ser uma filosofia do desejo, isto é, uma forma de pensar, filosoficamente, qual o papel das potências desiderativas no homem e em sua ação no âmbito da *polis*. Além disso, a natureza tritogênica ou triádica da alma, tal como Sócrates expõe e analisa no livro IV da *República*, é um tema bastante recorrente em inúmeros comentadores, haja vista sua importância não apenas na economia deste diálogo, mas em tantos outros, embora nem sempre de modo explícito. Uma importância que ultrapassa os limites de uma antropologia ou psicologia platônicas, pois interfere exemplarmente no *modus operandi* dos homens, seja na aquisição da virtude ou do vício, seja na ação e na função que os homens desenvolvem no âmbito da cidade.

Contudo, pensar a alma humana em gêneros ou princípios de ação, tais como se manifestam o raciocinativo, o impetuoso e o desiderativo, são problemas que se colocam não somente para a conservação de uma unidade triádica da alma mas, especialmente, no intuito de solucionar os conflitos motivacionais que nela se instalam. Cada gênero se manifesta de acordo com funções próprias que não necessariamente se harmonizam, tornando-se tarefa indispensável em Platão a proposição de soluções que, pela educação, possibilitem um difícil exercício de temperança e organização internas.

A alma, pois, surge como uma instância de conflito, mas como pudemos observar, não se trata de conflitos entre elementos estanques que a constituem. Para além de uma leitura tripartite destes gêneros anímicos, como se fossem três gêneros independentes que a constituem, cada qual com seus modos próprios de raciocínio e de desejos, a tarefa que nos propusemos foi a de demonstrar que, na economia do diálogo, o texto nos permite tomá-los

como princípios motivacionais, isto é, como impulsos (ὄρμααι), tendências, *élan*, que podem direcionar a alma inteira na busca de prazeres (ἡδοναί) específicos, configurando cada gênero, quando na posse do governo anímico, de amores (φιλίαι) também particulares. Os gêneros da alma são entendidos, portanto, como princípios que tendem a move-la em determinadas direções, visando ora à mera satisfação, independente da escolha de objetos e conteúdos mais propícios - quando governada pelo ἐπιθυμητικόν -, ora à aquisição de honra e boa reputação - por ocasião do governo do θυμοειδές - ora, enfim, à posse do conhecimento e da verdade - quando comandada pelo princípio que possui, por natureza, esta função, ou seja, pelo λογιστικόν.

A alma é, pois, movimento (δύναμις) em direção àquilo que, em sua arquitetura interna, se propõe como algo aprazível e desejável. Movimento, tal como o dos piões, que para além de seu girar por si próprio, em torno de seu eixo, se desvela em uma dança para fora de si, ou seja, a alma se revela a partir das ações exteriorizadas pelo indivíduo, efetuando um movimento seja impulsionado pela simples satisfação imediata, seja desejando àquilo que é mais verdadeiro e real.

No entanto, embora a alma possa ser compreendida como um movimento desiderativo, isto é, como desejo, mostrou-se mais condizente com a argumentação platônica, tomá-la como uma instância constituída de impulsos que, por sua vez, poderão vir a engendrar desejos, sejam eles da ordem dos mais aparentados a consentimentos espontâneos, isto é, as diversas ἐπιθυμίαι; ou mesmo tomados em sua acepção de desejo de atrair a si o que se tem vontade, ou seja, a βούλησις; sejam até mesmo aqueles movimentos que se manifestam enquanto aprovação pela posse de algo, como o são os diversos modos de querer (ἐθέλω). Em outras palavras, a alma deseja, não a partir de um único gênero constitutivo, mas em seu todo, isto é, ela se move em direção a algo, manifestando um desejo, a partir da configuração que seus

gêneros possam assumir. Ademais, ela se move de acordo com os conteúdos ou bens que aparecem como tais a seu gênero que estiver no comando dos demais.

A analogia inicial entre cidade e alma apontou-nos categorias importantes para pensar o problema metafórico da alma. Assim como a felicidade da *polis* depende da relação das partes com o todo da cidade, isto é, que cada indivíduo exerça as funções para as quais fora educado, visando a boa harmonia de toda a *polis*, também a alma se projetará exteriormente a partir das ações que, em uma certa disposição interna de suas potências motivacionais, revelarão a qualidade de seu todo. Os gêneros que a constituem, portanto, se manifestam muito mais como princípios tanto de ação quanto de motivação, ou seja, como possibilidade de viram a motivar a alma e o corpo em direção àqueles conteúdos que lhes pareçam mais aprazíveis. São, por conseguinte, textualmente descritos como excitação, impulso, que objetivam prazeres e amores específicos.

Entretanto, na descrição desses gêneros anímicos, Platão silencia acerca dos desejos. O conflito anímico se estabelece fundamentalmente entre potências díspares, capazes de mover a alma inteira em uma direção ou em outra. A ação efetiva da alma já será resultado de uma certa “solução” deste conflito, pois no momento em que um homem age, é possível conhecer o modo como sua alma encontra-se organizada. Em outras palavras, a ação externaliza aquilo que arquitetonicamente a interioridade da alma projeta. Dependendo de seu gênero governante, isto é, de seu impulso em direção a um conteúdo ou outro, a ação será timocrática, oligárquica, democrática, tirânica ou filosófica. Mas e os desejos? Em que momento eles se encontram imbricados na ação efetiva da alma?

Para responder a esta questão, alguns passos foram paulatinamente sendo solucionados ao longo do texto. O primeiro, nem sempre muito considerado pelas comentaristas analisadas, é a diferença entre o “desiderativo” enquanto gênero da alma e os

“desejos”, enquanto afecções manifestadas pela alma em sua totalidade. O ἐπιθυμητικόν, descrito por Platão como desprovido de razão (ἀλόγιστον), ou como πολυείδος, isto é, como um gênero que abarca outros gêneros, que são as paixões, possui prazeres e amores próprios, como vimos, e se direciona ao ganho, à posse, e às satisfações imediatas. Por isso, é imageticamente construído como um animal composto e policéfalo, rodeado de animais domésticos e selvagens, ineducável de uma vez por todas, mas capaz de se submeter aos comandos dos outros demais gêneros. As diversas ἐπιθυμῖαι, por sua vez, são classificadas dentro de um único gênero que compõe este polimórfico gênero desiderativo. Logo, os desejos não podem ser tomados como sinônimos do gênero desiderativo da alma; caso contrário, estaríamos reduzindo o ἐπιθυμητικόν às ἐπιθυμῖαι e, simultaneamente, tendendo a considerar todos os desejos como desprovidos de razão em sua gênese - concepção esta que, como vimos ao longo de nosso texto, parece desprovida de razoabilidade.

Tampouco o gênero impulsivo (θυμοειδές) ou o raciocinativo (λογιστικόν) são descritos por Platão através do vocabulário dos desejos. Aqui, mais uma vez, nosso filósofo se silencia sobre a discussão das ἐπιθυμῖαι e de seus correlatos, o que nos faz, definitivamente, negar qualquer consideração dos comentadores de que cada um dos gêneros sejam, exclusivamente, desejos. Esses gêneros são descritos como impulsos (ὄρμαι), que possuem, cada qual, seus próprios prazeres e conteúdos a serem amados.

Todavia, é inegável que todos os gêneros da alma sejam tematizados, a partir dos livros VIII e IX principalmente, através de expressões compostas com o radical de φιλία, a saber: o desiderativo será caracterizado como amante dos ganhos (φιλοκερδές); o impulsivo, como amante das honras (φιλοτιμός); e o raciocinativo, como amante da sabedoria (φιλοσοφός). Entretanto, mais uma vez, o uso de derivados de ἐπιθυμία, βούλησις e ἐθέλω está praticamente ausente. Ser amante de algo significa, antes de tudo, como propusemos em

nossa incursão pelo *Lisis*, buscar aquilo que convém (*oikétoç*). E, mais uma vez, recaímos sobre o mesmo problema: o que convém somente pode ser determinado se consideramos o sujeito que formula a proposição de algo que lhe é ou lhe pareça conveniente. Portanto, quando dizemos que um gênero da alma, amante especificamente de algo, encontra-se no comando psíquico, significa que estamos afirmando que este gênero está submetendo os demais àquilo que lhe convém e, por conseguinte, determinando o alvo ou conteúdo a que a alma, enquanto movimento, deverá se dirigir.

Logo, não se trata de hierarquizar ou valorar *ἐπιθυμία* e *φιλία*, como fez Hyland (1968), mas de perceber que há um dinamismo nestes movimentos da alma que dependem do modo como a alma encontra-se organizada, e como ela se posiciona diante dos conteúdos e objetos que lhe pareçam convenientes. De modo semelhante, não se trata de postular que algumas afeções são mais racionais que outras em sua gênese, pois o que convém ser desejado será determinado pela qualidade e natureza da alma, em sua disposição interna, na solução do conflito entre os princípios motivacionais que a engendram.

Ademais, haja vista a fisiologia do desejo, proposta no livro IV, percebemos que: (i) todo desejo surge quando corpo e alma não estão diante do objeto desejado ou pela memória que ficara registrada na *ψυχή*; (ii) dependem do composto corpo-alma em sua totalidade; (iii) quando informada do vazio, a alma inicia sua busca pela satisfação ou repleção a partir da aquisição ou posse de um objeto que ela, em sua totalidade, designa como sendo um bem - mesmo que apenas aparentado com o verdadeiro bem; e que (iv) corpo e alma registram, pela ação da memória, esta experiência de vazio e de sensação de repleção, que poderá desencadear nova busca desiderativa em um segundo momento.

O processo fisiológico de todo desejo é, fundamentalmente, simples. No entanto, quando estamos diante de desejos complexos, não podemos atribuir sua complexidade à sua

natureza, mas à natureza da alma de quem deseja. O exemplo clássico de que Platão se serve no diálogo e ao qual lançamos mão para explicar a dinâmica dos desejos é o desejo de beber. Este, inicialmente, é um desejo simples: trata-se da necessidade de satisfazer um vazio, informado pelo corpo, diante da repleção por um líquido. Entretanto, quando o indivíduo percebe em si um desejo de beber uma bebida fria, por exemplo, é porque sua alma experimenta, através do corpo, duas sensações que se justapõem: a sede e o calor. Logo, o desejo torna-se complexo, pois não basta a mera repleção pela bebida; faz-se necessário também a saída do estado de calor, pela repleção através de uma bebida fria. Analogamente, podemos pensar que, quanto mais a alma torna-se vitimada pela riquezas, mais seus desejos se complexificam, pois não bastará a repleção por uma bebida qualquer, mas por aquela que lhe pareça mais requintada e digna de suas posses. Logo, a complexidade dos desejos decorre da qualidade da alma também complexa.

Desse modo, vimos que a íntima *koinonía* e sintaxe entre corpo e alma podem ajudar a alma a precisar seu estado de vazio e a buscar adequadamente o preenchimento através daquilo que de fato é capaz de suprir sua necessidade. Por outro lado, se corpo e alma encontram-se em batalha, cada qual apontando para vias contraditórias, significa que também os gêneros da alma estão em disputa, através de princípios motivadores antagônicos.

A índole filosófica é aquela que, por sinal, torna-se capaz de fazer fluir suas potências motivacionais, isto é, seus gêneros anímicos, àqueles prazeres, impulsos e amores que definem o λογιστικόν. Trata-se da metáfora hídrica explorada no diálogo. Tal como um riacho, canalizado em uma única direção, a qualidade da alma do filósofo será capaz de vetorialmente direcionar todas as potências motivacionais da alma a uma mesma direção, ou seja, ao aprendizado e à verdade. Não se trata, pois, de uma razão fria, de um puro cálculo, desprovido de afecção. Ao contrário, a alma do filósofo é movida justamente por seus desejos

que se manifestam através da confluência de seus gêneros anímicos, comandados pelos princípios racionais. Diferente da racionalidade discutida por David Hume, a racionalidade que Platão propõe, na *República*, é engendrada através da uma organização da alma como um todo e da canalização de suas potências e poderes em direção a um mesmo objetivo: aquele que visa à aprendizagem e à busca insaciável pela verdade. Isto não significa, no entanto, assumir que o λογιστικόν isoladamente tenha seus próprios desejos ou que ele mesmo, independente dos demais, seja desejo. Antes, devemos considerar que a interação dos gêneros anímicos entre si é que manifestam desejos, ora impulsionados à mera satisfação imediata, ora mediados pela ação da razão.

Desse modo, podemos afirmar que os desejos se originam da relação entre os objetos designados como bens a serem buscados pela alma e a própria alma desejante. Não se trata, pois, de uma dicotomia entre objeto e sujeito, mas de uma relação que pressupõe dois aspectos ambivalentes: de um lado, os objetos valorados; de outro, a qualidade da alma que os valoriza como bens e se dirige a eles. Nesse sentido, nenhum objeto é em si mau ou capaz, por si próprio, de desencadear virtude ou vício. Antes, é a alma de quem deseja que se configura de um modo ou de outro, e tenderá a desejar os objetos que ela escolher como conteúdos aprazíveis e desejáveis.

Assim, também nenhum desejo da alma é, por natureza, prejudicial. Como observamos ao longo de nossa argumentação, desejo é sempre desejo *de* algo que, também por natureza, é bom. No entanto, é a qualidade da alma, ou seja, a disposição e concordância funcional entre seus princípios motivacionais, que designará o que venha a ser um bem para ela. Por isso, uma alma em desequilíbrio ou conflito, ou mesmo uma alma governada por gêneros desprovidos do conhecimento do que seja realmente um bem, poderá desejar conteúdos pouco nobres ou até mesmo prejudiciais ao corpo e à alma, e até mesmo desejar-los



em desmedida. Por outro lado, se a alma é governada pelo gênero cuja função natural é conduzi-la à posse do aprendizado e da verdade, então ela desejará esses mesmos conteúdos e todos os demais, com medida e de forma simples.

Em síntese, ao manifestar um desejo, é possível conhecer a forma como a alma de determinado homem encontra-se disposta, nos moldes de uma paráfrase de um célebre dito popular: “Dizes o que desejas, e eu direi que és”. Se se move apenas às coisas visíveis, desejando o acúmulo de riquezas ou até mesmo as honras, o homem revela uma alma cujo governo encontra-se entregue às potências desprovidas de razão. Se, ao contrário, ele se move em direção àquilo que é mais verdadeiro e real, desejoso de possuir o conhecimento e a verdade, então estaremos diante de um homem cuja alma encontra-se arquitetonicamente organizada sob as diretrizes de seu λογιστικόν.

Os desejos, portanto, são manifestações da alma em sua completude e em sua organização interna. São afecções que pressupõem a relação que se estabelece entre os objetos e o modo como cada homem se aproxima deles. Serão comedidos, se a alma se manifestar como tal; simples, se ela se revelar orientada para o que lhe seja natural e se vier a desejar com precisão cada objeto que possa verdadeiramente lhe satisfazer.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

PLATÃO. *A República*. 9 ed. Trad. de M. H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *A República*. Trad. por Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

PLATÃO. *A República de Platão*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012. (Textos 19).

PLATÃO. *O Banquete*. Trad. de Maria Teresa S. de Azevedo. Lisboa: Edições 70, 2006.

PLATON. *La République*. 2 ed. Traduction inédite, introduction et notes par Georges Leroux. Paris : GF-Flammarion, 2004.

PLATON. *Le Banquet*. Trad. de Tiphaine Karsenti. Paris : Hatier, 2007.

PLATON. *Oeuvres Complètes*. 2 ed. Dir. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2011.

PLATONE. *La Repubblica*. Trad. e coment. de Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998. (Vol. III, Libro IV).

PLATONE. *La Repubblica*. 2 ed. Trad. Mario Vegetti. Milano: BUR, 2008. (Col. “Classici Greci e Latini”).

### Obras de Referência

BAILLY, A. *Abrégé du Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1969.

BRANDWOOD, L. *A word index to Plato*. Leeds: W. S. Maney and Son, 1976.

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Dictionnaire : Platon*. Paris : Ellipses, 2007.

DE LAMBERTERIE, C. *Les Adjectifs grecs en -us*. Sémantique et comparaison. Peeters: Louvain-la-Neuve, 1990.

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English Lexicon*. With a Revised Supplement. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 1996.

### Fontes secundárias

ANNAS, J. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

ARAÚJO JR, A. B. Os sentidos de *eleuthería* na *República* de Platão. *Archai*, n. 9 (jul-dez 2012), pp. 27-36.

ARISTÓFANES. *As nuvens. Só para mulheres. Um deus chamado dinheiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

- BARNEY, R. Plato on the Desire for the Good. In: TENENBAUM, S. *Desire, Practical Reason, and the Good*. Oxford Scholarship Online: September 2010.
- BARTSCH, S.; BARTSCHERER, T. (Org.) *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- BENEDICT, W. R. Greek Thought-Movements and Their Ethical Implications. *International Journal of Ethics*, vol. 16, n. 1 (oct., 1905), pp. 40-58.
- BOSSI, B. *Saber gozar*. Madrid: Trotta, 2008.
- BRANDWOOD, L. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BRÈS, Y. *La psychologie de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Plato's Socrates*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994.
- BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Socratic Moral Psychology*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- BRISSON, L. *Platón, Las Palabras y Los Mitos*. Trad. José Maria Zamora Calvo. Madrid: Abada Editores, 2005. (Col. "Lecturas de Filosofía").
- CAMPESE, S. Epithymia/epithymetikon. In : PLATONE. *La Repubblica*. Trad. e coment. de Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 1998, pp. 245-186. (Vol. III, Libro IV).
- CANTO-SPERBER, M. *Problèmes de la morale antique*. Paris: Université d'Amiens, 1993.
- CASERTANO, G. *O prazer, a morte e o amor nas doutrinas dos Pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Annablume, 2012. (Col. Archaï: as origens do pensamento ocidental).
- CASERTANO, G. *Paradigmas da verdade em Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- COOPER, L. D. Beyond the Tripartite Soul: The Dynamic Psychology of the "Republic". *The Review of Politics*, vol. 63, n. 2 (2001), pp. 341-372.
- COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine. Tard. M. Canto-Sperber e Luc Brisson. *Revue philosophique*, Paris, 4 (1991), 517-543.
- COOPER, J. M. Plato's Theory of Human Motivation. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, n. 1 (Jan., 1984), pp. 3-21.
- CORRÊA, P. C. Harmonia: Mito e Música na Grécia Antiga. *Kléos*, n. 2/3 (1998/1999), pp. 174-217.
- CUMMINS, W. J. *Eros, Epithymia, and Philia in Plato*. *Apeiron*, vol. 15, n. 1 (1981), pp. 10-18.
- DETIENNE, M.; VERNANT, J-P. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Paris: Flammarion, 1974.
- DIXSAUT, M. (Org.). *Études sur la République de Platon*. Paris: Vrin, 2005. (Vol. 1. "De la justice. Éducation, psychologie et politique". Vol. 2: "De la science, du bien et des mythes").

- DIXSAUT, M. *Le naturel philosophe: Essai sur les dialogues de Platon*. 3 ed. Paris: Vrin, 2001. (Col. “Tradition de la pensée classique”).
- DIXSAUT, M. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003.
- DODDS, E. R. Plato and the Irrational. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 65 (1945), pp. 16-25.
- DODDS, E. R. *The Greeks and the Irrational*. California: University of California Press, 2004.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. de Luís S. Krausz. São Paulo: Nova Alexandria, 2007.
- DROZ, G.. *Os mitos platônicos*. Trad. de Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: UnB, 1997.
- DUMONT, J-P. (Ed.) *Les Présocratiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1988. (Col. “Bibliothèque de la Pléiade”, vol. 345).
- EPICURO. *Carta sobre a Felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratone. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- EPICURO. *Máximas Principais*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- ERGINEL, M. M. Plato on the Psychology of Pleasure and Pain. *Phoenix*, vol. 65, n. 3/4 (2011), pp. 288-314.
- ERLER, M. *Platão*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012. (Coleção Archaí: as origens do pensamento ocidental).
- FERRARI, G. *City and soul in Plato's Republic*. Chicago: University Chicago Press, 2005.
- FERRARI, G. (Ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- FERRARI, G. R. F. Platonic love. In: KRAUT, R. (Edit.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge : University Press, 1992, pp. 248-276.
- FIERRO, M. A. *Plato's theory of desire in the Symposium and the Republic*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy at the University of Durham. Department of Classics & Ancient History, 2003.
- FILHO, E. P. R. A interpretação de Pierre Aubenque dos usos filosóficos da analogia em Platão. *O que nos faz pensar*, s/vol., n. 24 (out. 2008).
- FINE, G. (Ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. New York: Oxford University Press, 2008.
- FRÈRE, J. *Les grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- FRONTEROTTA, F. *MEΘΕΞΙΣ*. La teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al *Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.
- GANSON, T. S. Appetitive Desire in Later Plato. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n. 3 (2001).

- GARDINER, H. N. The Psychology of the Affections in Plato and Aristotle. *The Philosophical Review*, vol. 27, n. 5 (Sep., 1918), pp. 469-488.
- GILL, C. Le dialogue platonicien. In: BRISSON, L; FRONTEROTTA, F. (Org.). *Lire Platon*. Paris : Quadrige ; PUF, 2006, pp. 53-76. (Col. "Philosophie Ancienne").
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2002.
- GORDON, J. *Plato's Erotic World*. From Cosmic Origins to Human Death. New York: Cambridge University Press, 2012.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. M. C. M. Coelho. *Cadernos de Tradução*, n. 4. Distrito Federal; São Paulo: USP, 1999, pp. 15-19.
- GRENET, P. *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*. Boivin: Éditions Contemporaines, 1948.
- HADDAD, A. B. *Sophrosyne* em República IV, 431b5-d2. *Dissertatio*, n. 32 (2010), pp. 193-217.
- HAINAMAN, R. Plato's Division of Goods in the *Republic*. *Phronesis*, vol. 47, n. 4 (2002), pp. 309-335.
- HALL, R. W. Ψυχή as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato. *Phronesis*, vol. 8, n. 1 (1963), pp. 63-82.
- HALPERIN, D. M. Plato and Erotic Reciprocity. *Classical Antiquity*, vol. 5, n. 1 (apr., 1986), pp. 60-80.
- HOFFMAN, P. Plato on Appetitive Desires in the "Republic". *Apeiron*, vol. 36, n. 2 (June 2003), pp. 171-174.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- HÖSLE, V. *Interpretar Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- HYLAND, D. A. Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato. *Phronesis*, vol. 13, n. 1 (1968), pp. 32-46.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KAHN, C. H. Plato's theory of desire. *Review of Metaphysics*, 41. S/c: s/edit., 1987, pp. 77-103.
- KAMTEKAR, R. Socrates and the Psychology of Virtue. *Classical Philology*, vol. 107, n. 3 (July 2012), pp. 256-270.
- KLOSKO, G. The "Rule" of Reason in Plato's Psychology. *History of Philosophy Quarterly*, vol. 5, n. 4, Plato Issue (Oct., 1988), pp. 341-356.
- KONSTAN, D. *The Emotions of the Ancient Greeks*. Studies in Aristotle and Greek Literature. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- KRAUT, R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

- LEAR, J. Inside and outside the “Republic”. *Phronesis*, vol. 37, n. 2 (1992), pp. 184-215.
- LEFEBVRE, R. *Platón, filósofo del placer*. Trad. Marisa G. Divenosa. Buenos Aires: Biblos, 2011.
- LEVY, D. *Eros and Socratic Political Philosophy*. New York: Palgrave Macmillian, 2013.
- LIDZ, J. W. Medicine as Metaphor in Plato. *The Journal of Medicine and Philosophy*, s/vol., n. 20 (1995), pp. 527-541.
- LODGE, R. C. Soul, Body, Wealth, in Plato. (I). *The Philosophical Review*, vol. 42, n. 5 (Sep., 1923), pp. 470-490.
- LORENZ, H. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- MACÉ, A. *Platon, Philosophie de l’agir et du patír*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006. (Col. International Plato Studies, 24).
- MARCOS, G. E. La naturaleza de la phantasia platónica. Phantasia como “mezcla de sensación y juicio”. In: DÍAZ, M. E. (Ed.). *El surgimiento de la “phantasia” en la Grecia Clásica*. Parecer y Aparecer en Protágoras, Platón y Aristóteles. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.
- MARQUES, M. P. A percepção sensível. Entre a *República* e o *Timeu*. In: PEIXOTO, M. C. D.; MARQUES, M. P. PUENTE, F. R. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, pp. 89-110.
- MARQUES, M. P. *República* VI. Aparecer e imagem. In: PERINE, Marcelo (Org.). *Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 137-166.
- MERKER, A. Corps et châtiment chez Platon. In: PRADEAU, J-F. (Org.) *Études Platoniciennes*. Vol I. Paris: Les Belles Lettres, 2004, pp. 11-49.
- MERKER, A. *Le désir chez Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 2007. (Col. Études Platoniciennes, IV).
- MEULDER, M. Ruse et violence au livre VIII de la *République* de Platon. *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 7, n. 7-1-2 (1992), pp. 231-258.
- MONTENEGRO, M. A. P. Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão. *Kriterion*, vol. 51, n. 122 (2010), pp. 441-457.
- MUNIZ, F. *A potência da aparência: um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume Clássica, 2011. (Col. “Archai: as origens do pensamento ocidental”).
- NOVAES, Adauto (org.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras/ Funart, 1995.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega. Trad. Anna Aguiar Cotrim. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- NUSSBAUM, M. C. *The Therapy of Desire*. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Oxford: Princeton University Press, 2009.

- NUSSBAUM, M. C.; HURSTHOUSE, R. Plato on Commensurability and Desire. *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volumes, vol. 58, s/n., (1984), pp. 55-96.
- ORTIZ-MILLÁN, G. Love and Rationality. On some possible rational effects of love. *Kriterion*, XLVIII, 115. Belo Horizonte: UFMG, 2007, pp. 127-144.
- OSBORNE, C. *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 2002.
- PALUMBO, L. *Eros, Phobos, Epithymia*: Sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone. Napoli: Goffredo Editore, 2001.
- PEIXOTO, M. C. D. (Org.) *A saúde dos Antigos*. Reflexões Gregas e Romanas. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- PERINE, M. (Org.). *Estudos Platônicos*. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bom. São Paulo: Edições Loyola, 2009. (Col. "Estudos Platônicos").
- PERINE, M. *Platão não estava doente*. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Col. "Estudos Platônicos").
- PRADEAU, J-F. (Org.). *Études Platoniciennes*. Vol. IV (Les puissances de l'âme selon Platon). Paris: Belles Lettres, 2007.
- PRAUSCELLO, L. *Performing Citizenship Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PRICE, A.W. *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. New York: Clarendon Press; Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PRICE, A. W. *Conflito Mental*. Campinas: Papirus, 1998.
- PROCLUS. *Commentaire sur la République*. Tard. A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1970. (Tome II - Dissertations VII-XIV - Rép. IV-IX).
- REIS, M. D. Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 116. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 379-398.
- REIS, M. D. *Psicologia, Ética e Política*: a tripartição da psyché na *República* de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção FAJE).
- REIS, M. D. *Tripartição e Unidade da Psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Biblioteca Virtual da FAFICH, 2007. Disponível em: [http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7FZKLE/tese\\_maria\\_dulce\\_reis\\_ufmg\\_2007.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ARBZ-7FZKLE/tese_maria_dulce_reis_ufmg_2007.pdf?sequence=1).
- RENAULT, L.; MOREAU, P.-F.; BESNIER, B. (orgs.) *As paixões antigas e medievais*. Teorias e críticas das paixões. Trad. Miriam C. D. Peixoto. São Paulo: Loyola, 2008.
- ROBIN, L. *La theorie platonicienne de l'amour*. Paris: Presses Universitaires de France, 1964.
- ROBINSON, M. Competition, Imagery, and Pleasure in Plato's *Republic*, 1-9. *Plato Journal*, vol. 13 (dez 2013), pp. 51-75.
- ROBINSON, R. Plato's Separation of Reason from Desire. *Phronesis*. Vol. 16, n. 1 (1971), pp. 38-48.

- ROBINSON, T. *As origens da Alma. Os Gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.
- ROMILLY, J. de. *La Grecia Antigua contra la Violencia*. Trad. Jordi Terré. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 2010.
- ROSEN, S. *Plato's Republic. A Study*. New Haven; London: Yale University Press, 2005.
- ROSEN, S. The Role of Eros in Plato's "Republic". *The Review of Metaphysics*, vol. 18, n. 3 (Mar., 1965), pp. 452-475.
- ROWE, C. Socrates on Reason, Appetite and Passion: A Response to Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, "Socratic Moral Psychology". *J. Ethics*, s/vol., n. 16 (2012), pp. 305-324.
- SANDFORD, S. *Plato and Sex*. Cambridge; Malden: Polity Press, 2010.
- SANTAS, G. *Understanding Plato's Republic*. Malden; Oxford: Wiley-Blackell, 2010.
- SANTOS, J. T. *Para ler Platão. A ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Loyola, 2008. (Tomo I).
- SCHULTZ, A-M. *Plato's Socrates as Narrator. A Philosophical Muse*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- SIEWERT, C. Plato's Division of Reason and Appetite. *History of Philosophy Quarterly*, v. 18, n. 4 (Oct., 2001), pp. 329-352.
- SHEFFIELD, F.C.C. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- SMITH, N. D. Plato's Analogy of Soul and State. *The Journal of Ethics*, vol. 3, n. 1 (1999), pp. 31-49.
- STALLEY, R. F. Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul. *Phronesis*, vol. 20, n. 2 (1975), pp. 110-128.
- STOCKS, J. L. Plato and Tripartite Soul. *Mind. New Series*, Vol. 24, n. 94 (Apr., 1995), pp. 207-221.
- THYSSEN, H. P. The Socratic Paradoxes and Tripartite Soul. In: OSTENFELD, E. N. (Ed.). *Essays on Plato's Republic*. Oxford: Aarhus University Press, 1998.
- TRABATTONI, F. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.
- TUOZZO, T. M. The General Account of Pleasure in Plato's *Philebus*. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 34, n. 4 (1996), pp. 495-513.
- VARGAS, A. Tres partes del alma en la *Republica*. *Dianoia* 37 (1991), 37-47.
- VEGETTI, M. Política dell'anima e l'anima del politico nella *Repubblica*. In: *Études Platoniciennes, IV: Les puissances de l'âme selon Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 2007, pp. 343-352.
- VERNANT, J-P. *L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989. (Col. "Bibliothèque des Histoires").



XAVIER, D. G.; CORNELLI, G. (Org.). *A República de Platão*. Outros olhares. São Paulo: Edições Loyola, 2011. (Col. “Estudos Platônicos”).

WAGNER, E. (Ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books, 2001.

WEISS, R. *Philosophers in the Republic*. Plato's Two Paradigms. Ithaca; London: Cornell University Press, 2012.

WERSINGER, A. G. *Platon et la dysharmonie*. Recherches sur la forme musicale. Paris: Vrin, 2001. (Col. “Tradition de la pensée classique”).

WILFORD, F. A. The Status of Reason in Plato's Psychology. *Phronesis*, vol. 4, n. 1 (1959), pp. 54-58.

WOLFSDORF, D. *Pleasure in Ancient Greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.