UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A Tripartição da Alma na *República* de Platão

José Wilson da Silva

Tese apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano.

São Paulo

2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

A Tripartição da Alma na *República* de Platão

José Wilson da Silva

São Paulo

2011

Abstract

The Platonic moral theory gains a new approach much more concisely and in accordance with the reality of human practice. After the Socratic period, when he develops his theses in the *Republic*, the novelty is a tripartite soul's theory – central to psychology, ethics and politics of Platonic thought. To discover the foundation that understands the *raison d'être* of this tripartite partition is crucial to understand not just the psychology, the ethics and the politics of Plato, but also the link with the other fields of his philosophy. Our goal is exactly to find this foundation that we believe has its explanation by the relation between soul and body from the moment of their union, which has resulted in an economic explanation of the human action, guided to three types of objects of desire: the pleasurable, the beautiful and good.

KEY-WORDS: Plato, Psychology, Soul's Tripartition, Theory of Knowledge, Desire, *Republic*.

Resumo

A teoria moral platônica ganha uma nova abordagem muito mais concisa e de acordo com a realidade da prática humana. Após o período socrático, quando ele desenvolve suas teses na *República*, a novidade é uma teoria da alma tripartite – central para a psicologia, ética e política do pensamento platônico. Descobrir o fundamento que compreenda a *raison d'être* desta tripartição é crucial para se entender não apenas a psicologia, ética e política platônica, mas também a ligação com o restante de sua filosofia. Nosso objetivo é exatamente encontrar esse fundamento que julgamos tem sua explicação pela relação alma e corpo desde o momento de sua união, que tem como consequência uma economia da ação humana guiada para três tipos de objetos de desejo: o prazeroso, o belo e o bem.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, Psicologia, Tripartição da Alma, Teoria do Conhecimento, Desejo, *República*.

Agradecimento

Agradeço a todos os amigos e companheiros que ajudaram a superar o meu doutoramento.

Às secretárias do Departamento de Filosofia da USP.

Ao Professores doutores Roberto Bolzani e Marcelo Pimenta pela participação na banca de qualificação.

Ao Prof. Dr. Sylvain Delcomminette pela gentileza, inteligência e fundamental influência para a elaboração da tese.

Ao Prof. Dr. Marco Antônio de Ávila Zingano pela excelente e inteligente orientação.

Ao Cnpq pela bolsa concedida.

À Capes pela bolsa de Doutorado Sanduíche concedida.

Índice

Introdução

p. 1

Capítulo I

Partição da alma: problematização.
p. 7

Capítulo II

Elementos da Alma e Teoria do conhecimento

p. 36

Capítulo III

Tese Genética da Tripartição da Alma

p. 81

Bibliografia

p. 131

Introdução

Poderia-se dizer que o tema deste trabalho é psicologia, ou ética, ou mesmo política. Poderia-se afirma, ainda, que o núcleo é o desejo, teoria do conhecimento, ação moral. Mas, acertadamente, poderia-se dizer que o núcleo deste trabalho é humano, demasiado humano. A dificuldade do tema não diz respeito exclusivamente à pletora de campos de conhecimentos e das ações humanas em todos os seus níveis, com os quais está intimamente relacionado, uma verdadeira e complexa teia que no centro encontra-se a alma. O tema central, sim, é a alma, ou para sermos mais específicos, sua tripartição. Neste emaranhado, que somente uma mente dentre os grandes pensadores da história da filosofia teria condição de pensar, uma economia explicativa de tudo que é humano torna-se uma tarefa por de mais arrojada para alguns, audaciosa para outros ou controversa para um bom número.

Os atos humanos, por mais variados e diversos que sejam, possui uma fonte comum inegável: o próprio agente, o próprio homem. Por mais que não seja possível examinar experimentalmente que processos mentais internos ocorrem no homem, o que não era possível nem na época de Platão e muito menos em nossa era, observamos no nosso dia a dia uma busca constante e interminável por aquilo que necessitamos. Estamos inseridos em um processo, uma atividade, em um movimento, buscando por vezes o que necessitamos e evitando o que não necessitamos.

Estes temas e problemas relativos à ação humana não era nenhuma novidade para toda a atradição anterior ao tempo de Platão. A própria teoria platônica, por sua vez, bebeu de fontes bem anteriores. Já em Homero encontramos o termo *psykhé* e seus correlatos, entre eles o que se torna de fundamental importância para a psicologia platônica, o *thymós* (uma referência que o próprio Platão utiliza em seu argumento no Livro VI). O termo *psykhé*, presente na obra de Homero, tem dois sentidos principais: “sombra” ou “força vital”. Sombra é o que permanece depois da morte, como um sopro que sai do corpo gritando em direção ao mundo invisível, o *Hades*. A força vital é o que dá vida aos corpos e que se extingue ao morrermos. É impossível não ver uma correlação com as teorias platônicas, apesar dos sentidos demasiadamente distintos. Na poesia, ainda, mormente nos tragediógrafos, a alma é vista como um princípio ou fonte de qualidades morais, aceitáveis ou reprováveis, que merecem ser perseguidas ou evitadas; e, por vezes, como fonte de desejo pelo conhecimento.

O sentimento de aflição, medo ou de dor já era pensado na trgédia, encontrando sua fonte no que eles chamaram também de *psykhé*. Na tragédia *As Troianas* (182), Hécuba, percebendo a aproximação dos inimigos e o destino pelo qual as mulheres passarão, fala para o corifeu: "Ó minha criança, desde a aurora, eu estou aqui, de tanto ter a alma possuída de um horrível temor". No *Édipo Rei* de Sófocles (665-666), o coro relata a ruína pela qual passa a alma de Édipo e no *Íon* de Eurípedes (877), Creusa fala que sua alma desvelou seus pudores: "Ó alma, como me cala? Mas como também, ao despojar meu pudor, revela meus amores ténebres?". A alma também foi relatada como possuidora da capaciade cognitiva, é o que Oreste fala para Electra no *Oreste* de Eurípedes: "pois eu sei que a inteligência (*synetón*) habita tua alma"; em outras de suas obras, ele fala do amor pelo conhecimento: em *Hipólito* (173): "minha alma está ávida para aprender a causa" (Τί ποτ' ἔστι μαθεῖν ἔραται ψυχή); e em *Electra* (297): "eu tenho na alma o mesmo desejo que ele", aqui uma referência à fala anterior de Oreste que afirma que a piedade não nasce nos espíritos sem cultura, mas naqueles que são homens sábios.

Uma outra fonte bem mais rica em matéria de relatos e teorias filosóficas, na qual Platão certamente teve acess, são os chamados *physiólogos*. O primeiro relato, de acordo com Aristóteles, é o de Tales, quando afirma que a Pedra de Magnésia possui alma: "parece que Tales também, de acordo com o que nos lembramos, considerava a alma como algo que se move; se realmente a pedra, como ele disse, possui alma, pois movimenta o metal".[1] Posteriormente, temos Anaxímenes que declara ser a nossa alma ar, o que nos mantém unidos e nos controla, assim como o ar é o princípio de todas as coisas exitentes.[2] Talvez, a fonte mais influente tenha sido os pitagóricos com suas teorias dos números (a justiça seria o número quatro),[3] a concepção da alma harmonia (atribuídas aos pitagóricos no *Fédon*, 86 b-c), a idéia da alma movimento e eternidade (a qual Aristóteles atribui a Alcméon).[4]

Movimento, termo demasiado debatido pelos pensadores gregos, que parece ser o que Aristóteles entende quando fala: "que os seres estivem em movimento, foi,

---

[1] *De An.*, 405a19.

[2] T. Robinson (2010), p. 23: "Mas, igualmente importante: também é possível que ele estivesse afirmando (e, neste caso, seria o primeiro filósofo pré-socrático a fazê-lo) que o mundo inteiro possui – assim como nós – uma alma (= seu "sopro", *penûma*).

[3] *Magna Moralia*, A1. 1182 a11.

[4] *De An.*, 405a29: "vizinha a estas concepções, é aquela de Alcméon parece ter considerado acerca da alma: ele declara que ela é imortal pelo fato de aparentar os seres imortais, isto devido ao movimento eterno que lhe pertence".

com efeito, sua opinião e aquela de grande parte dos outros [*physiólogos*]",[5] foi posteriormente central para a definição de alma em Platão. Definir a alma como movimento não é o propósito da *República*, esta tarefa de definição aparece em períodos posteriores à própria escrita da referida obra.[6] O que mais se aproxima disto é a declaração feita no Livro IX de que o prazer e a dor são movimentos na alma. Vale ressaltar que apesar dos períodos, diálogos e abordagens diferentes e mudanças importantes em sua filosofia, se mantém constante o interesse platônico pelo papel central da alma para as suas teorias.

Diferentemente dos *physiólogos*, a maior influência na filosofia platônica foi sem dúvida a de seu mestre Sócrates. As questões relativas ao Sócrates histórico podem causar problemas, mas parece ser senso comum entre os especialistas considerar os problemas éticos como o interesse propriamente socrático. Por isso, os diálogos em que o tema é abordado de maneira central são chamados comumente de socráticos. Sócrates considera de suma importância o que chamaremos aqui de uma terapia da alma: que seria torná-la excelente ao seu grau máximo possível. Esta terapia da alma é afirmada na *Apologia*: "mas de vossa alma, de modo a ficar a melhor possível, vós não cuidais nem preocupais" (καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῇ οὐδὲ φροντίζεις, 29e),[7] e Sócrates menciona para os atenienses, aos quais ele faz referência no diálogo, àqueles três objeos perseguidos por cada parte da alma na *República*: riquezas (χρημάτων), reputação e honra (δόξης καὶ τιμῆς), prudência e verdade (φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας). No *Críton* (47e-48a), Sócrates não menciona exatamente a palavra "alma", ele fala de uma parte de nós, qualquer que ela seja, diferente do corpo, que é mutilada por ações injustas e beneficiada por ações justas. E, por fim, no *Eutidemo* (295e), o interlocutor homônimo do diálogo pergunta a Sócrates: com o que ele sabe o que ele sabe? Sócrates responde: pela alma (Ἔγωγε, ἔφην, τῇ γε ψυχῇ), ou seja, aqui a alma é um princípio intelectual – com uma pequena ressalva, conhecimento para o Sócrates destes primeiros diálogos é o conhecimento moral.

Platão encontra-se, portanto, mergulhado em duas formas de abordagem da alma: uma pela explicação dos *physiólogos* e a outra pela socrática. Cremos que a

---

[5] *De An*. 405 a 27-29.

[6] *Fédro* (245c-e); *Leis* (896 a).

[7] Burnet (1924), p. 203, chega a afirma que Sócrates parece ter sido o primeiro dos gregos a afirmar que a alma é a sede de conhecimento e ignorância, bondade e maldade. Ele assume que "this rule of ἐπιμέλεια ψυχῆς was the fundamental thing in the teaching of Socrates".

clivagem que opera no que é interpretado como exclusivamente o pensamento platônico, aparece por primeira vez no *Mênon*. A teoria da reminiscência unificará as teorias dos primeiros pensadores e as teorias morais de Sócrates: "não é, portanto, surpreendente que, sobre a virtude e todas as outras coisas, ela tenha a rememoração. A natureza inteira tendo a mesma origem e a alma tudo apreendido, nada impede que uma única rememoração (o que os homens chamam conhecer) descubra todas as outras coisas". Por isso que em Platão é difícil e, talvez, mesmo desnecessário distinguir ou separar conhecimento teórico do prático.

A inovação platônica não se limita apenas à sua teoria da reminiscência. Dentre todas as outras teorias, uma mudança significante ocorre em sua teoria da ação. Platão parece ter sido o primeiro a falar de uma alma tripartite, fonte e explicação de nossos desejos e conflitos, nossas virtudes e vícios, do nosso conhecimento seguro ou falho, de nossa vida em sociedade, seja ela ideal ou deturpada. Tratar do tema da tripartição, por conseguinte, apresenta-se como um estudo de extrema importância. Uma pergunta banal, "por que três partes da alma?", implica tanto em um complexo desenvolvimento explicativo para o por quê de uma tripartição como uma base que justificará e tornará inteligível a teoria moral platônica como um todo.

A importância da teoria da alma tripartite pode encontrar grandes semelhanças mesmo com teorias contemporâneas bem conhecidas. É o que sugere T. Robinson que afirma: "quando o diálogo é lido do modo que me parece que deveria ser lido, a poderosa imaginatividade cosmológica de Platão, comparável, a seu modo, à de Galileu e Einstein, pode finalmente vir à luz".[8] Mas as teorias que mais encontramos semelhaças certamente são as da Psicanálise.[9] Entre Platão e Freud surgem naturalmente algumas comparações, pois os dois pensadores estão bem próximos em algumas importantes relações. A relação mais reconhecida é entre a tripartição platônica da alma e a terminologia usada por Freud, que para estabelecer as diferentes relações no interior do indivíduo e deste com o mundo exterior nomeia três elementos na psiquê, a saber: Id,

[8] T. Robinson, A Psicologia de Platão, p. 30.

[9] Ferrari (2007) p. 176-7: Comparisons between Freud and Plato come naturally because the two thinkers are close kin in some important respects, notably in their attention to the question of psychic health and in their analysis of psychic health in terms of a command structure of desires. Kahn: Plato is perhaps the only major philosopher to anticipate some of the central discoveries of twentieth-century depth psychology, that is, of Freud and his school Uma obra dedica à comparação entre Platão e Freud é desenvolvida em Santas (1988).

Ego e Super-ego.[10] Destas interrelações que ocorrem na mente e as que ocorrem com o mundo exterior, Freud estabelece a sua "partição" da psique com base em suas observações médicas: sua concepção é de uma evolução biológica do ser humano influenciada pelo seu meio, uma evolução que ocorre principalmente em nossos cérebros.[11]

Claramente, esta explicação genética[12] freudiana seria completamente criticada e recusada por Platão. Ele mesmo responderia: "mas chamar a estas coisas causa é demasiado insensato" (ἀλλ᾽ αἴτια μὲν τὰ τοιαῦτα καλεῖν λίαν ἄτοπον, *Féd*. 99a). Todo nosso respeito à genialidade de Freud, apenas gostaríamos de imaginar como Platão reagiria a tais explicações. Bem mais pontual é a conclusão de Kahn que declara: "eu quero sugerir que a teoria do desejo de Platão tem certas vantagens definitivas tanto sobre o ponto de vista humeniano-davidsoniano da razão e do desejo como, também, sobre a concepção de ego e id freudiana. Não que Platão ofereça uma explicação genética de como as divisões surgem – um fato que torna isso mais fácil para ele eventualmente transcender o padrão freudiano".[13]

Uma explicação genética ou histórica, não saberíamos ao certo que nome atribuir, parece ser um dos grandes diferenciais entre Platão e Freud. Algo é certo, Platão não defenderia nem estabeleceria uma teoria da tripartição baseada no desenvolvimento do bulbo cerebral. Mas não parece absurda uma explicação que poderíamos chamar também de genética para a tripartição da alma em Platão. Diferentemente de Freud, a teoria platônica admite que as interações psíquicas, apesar de serem afetadas pelas pertubações corporais, são exclusivas da alma. A alma encarnada é acrescida de conchas, pedras, algas, nada mais do que uma imagem para

---

[10] Ferrari (2007), p. 177, declara: "Freud's appeal to conflict in order to distinguish parts of the soul is comparable to the account we find in *Republic* 4". Realmente, existe uma aproximação possível, com todos os cuidados necessários.

[11] Freud (1923). *O ego e o Id* (partes II). Vol. XIX. Em seus primeiros trabalhos como neurologista, Freud observou os bulbos de fetos de crianças de cinco a seis meses e as transformações que ocorrem até o desenvolvimento total do órgão. Freud observa que estas mudanças cerebrais estão conectadas com o desenvolvimento posterior do ego e do superego. Cf. Santas (1988), que declara na página 168: "Freud's model is developmental or genetic, as well as structural and functional: only the Id could be called innate; the Ego is formed out of the Id by the aid of perception of the external world and by identifications, and the Super-Ego is a purely cultural product".

[12] Claramente, genética aqui não quer dizer uma teoria dos genes.

[13] Kahn (1987), p. 177: "I want to suggest that Plato's theory of desire has certain definite advantages both over the Humean-Davidsonian view of reason and desire and also over the Freudian conception of ego and id. Not that Plato offers a genetic account of how the divisions arise – a fact that makes it easier for him eventually to transcend the Freudian pattern".

representar a partição devida ao contato com o corpo, mas como a alma não é corporal, os acréscimos também não o são.

Nossa tese é exatamente essa, uma tripartição genética da alma. Para chegarmos a esta conclusão foi necessário examinar as bases da teoria platônica desde seu argumento central, o princípio de partição, analisado no nosso primeiro capítulo. Nosso segundo capítulo está centrado em um estudo explicativo dos elementos da alma e as teses conhecidas referentes aos problemas da tripartição. Por fim, no terceiro capítulo, nossa tese tenta conciliar a teoria do conhecimento com a teoria moral.

Capítulo I

Partição da alma: problematização.

Ao chegarmos ao final do Livro I, temos a impressão que Trasímaco foi completamente refutado por Sócrates. Mas o Livro II dá início a uma retomada do problema suscitado por Trásimaco pelas questões feitas Glaucon e Adimanto. Toda a questão repousa sobre a justiça, se ela é mais vantajosa do que a injustiça. Para tanto, anteriormente, Sócrates propõe que, como primeiro passo, é necessário saber o que *é* a justiça. Para encontrar uma definição de justiça, Sócrates estabelece a conhecida analogia das letras grandes e pequenas (368c-d). Segundo ele explica, é mais fácil reconhecer as letras grandes do que quando são pequenas. A analogia, no caso, é feita entre a cidade e o indivíduo. Se observarmos a justiça em uma escala maior, a cidade, será mais fácil vê-la em sua escala menor, a alma dos indivíduos.

No Livro IV, Platão parte do pressuposto que é evidente que a cidade que ele e seus companheiros têm a pretensão de fundar é sábia, temperante, corajosa e justa (*Rep*. 427e) – mesmo que não seja apresentado nenhum argumento que justifique que a cidade tenha estas qualidades. Com o procedimento inicial de observar como a coisa investigada, a justiça, apresenta-se no seu possuidor de maior extensão, há de se convir que a mesma estrutura apresentar-se-á no possuidor de menor extensão, a alma dos indivíduos: "logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade" (*Rep*. 435b-c). O fato é que é evidente, de acordo com Sócrates, que determinadas cidades possuem as características que possuem devido aos seus habitantes: a Trácia é irascível, o gosto pelo saber é uma característica de Atenas, o gosto pela riqueza é comum aos fenícios e os egípcios. Portanto, a alma deverá ter estas mesmas espécies e, por conseguinte, ser sábia, temperante, corajosa e justa. A investigação empenha-se em tornar evidente que a alma possui tais espécies e

qualidades. Para tanto, Platão recolhe como patente a existência de diferentes atividades e estados mentais comuns a todo e qualquer indivíduo. Neste momento do diálogo não temos ainda nenhuma base fundamental que as explique e como elas operam. Muito menos se torna claro qual o motivo para que todo e qualquer ser humano possua apenas estas três motivações, que esgota todos os caracteres e tendências psicológicas. A insistência em estabelecer apenas estas três motivações para as ações humanas nos faz pensar que Platão já tinha consciência delas,[14] não apenas no desenvolvimento de sua argumentação que tenta dar a sua explicação e como estabelecê-las, mas tinha consciência de que cada uma delas deva ser o que é e porquê apenas três.

No diálogo com Glaucon, Sócrates estabelece que tais coisas não são difíceis de saber: o fato das cidades e os indivíduos partilharem características comuns. O ponto dificultoso é o que a seguinte passagem estabelece, como o próprio Sócrates afirma: "mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Aprendemos (μανθάνομεν), graças a um; irritamo-nos (ἐπιθυμοῦμεν), por outro dos que temos em nós; temos apetites, por um terceiro, relativo aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há irmãos destes (τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά); ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira, quando somos impulsionados (ὅταν ὁρμήσωμεν)" (*Rep*. 436a-b).

Mas se os homens compreendem, irritam-se e/ou desejam os prazeres relativos à alimentação, geração etc., ou bem a alma é o único princípio envolvido nestas mesmas atividades mentais ou bem, o que para Platão será o mais aceitável no decorrer da argumentação, trata-se de princípios diversos que correspondem a diferentes elementos na própria alma, ou seja, a alma é de certa forma uma espécie de composto. Este é o problema que necessita ser resolvido, qual dessas duas alternativas é a explicação para estes fenômenos psicológicos.

Neste momento do diálogo, Platão já nos indica que a questão recai sobre motivações, o que podemos concluir de acordo com a expressão ὅταν ὁρμήσωμεν[15] (que

---

[14] Annas (1991, p. 110), apresenta três pontos questionáveis quanto a essa leitura: 1) por que o Estado organizado desta forma é completamente bom? 2) por que ser completamente bom implica ter as quatro virtudes cardinais? 3) por que necessariamente encontramos a justiça depois de encontrar neste estado bom as outras três? Para Annas, Platão não deu nenhuma explicação para estes casos.

[15] Delcomminette (2008) tratará os elementos da alma como movimentos distintos baseados em diálogos posteriores como o *Fedro* (que define a alma como "o que se move a si mesmo", 245c) e *As Leis* (que define a alma como "movimento capaz de mover-se a si mesmo", 896a, e em 897a, os movimentos

pode ser traduzida como "quando somos impulsionados" ou "quando somos impelidos"). Qual seria o sentido preciso dessa expressão? Talvez, a ela esteja de acordo com a passagem 580d na qual é estabelecido que cada elemento possui um comando, desejo e prazer e que, portanto, o direcionar-se à satisfação do desejo relativo ao seu elemento seja este impulso. Ainda é possível pensar se tais impulsos, para o caso do conflito, é entre o desejo e a aversão como foram pensados de acordo com a passagem 437b-c. A resposta para estas questões terá uma importância fundamental para pensar a teoria da ação em Platão, resposta que tentaremos encontrar posteriormente. Então, a expressão "ser impelido" (436b) indica já que cada elemento é caracterizado como uma fonte de motivação, impulso e que isso é mesmo anterior ao conflito, ou seja, as partes existem independentemente do conflito, as partes não dependem de ter como causa um conflito.[16]

De acordo com o decorrer da argumentação presente nesta parte do diálogo, o passo seguinte é estabelecer se cada uma destas ações, conhecer, enraivecer-se, ter apetites, são distintas ou semelhantes (εἴτε τὰ αὐτὰ ἀλλήλοις εἴτε ἕτερά ἐστι, *Rep.* 436b). Ainda não é nada claro o que Platão quis dizer neste pequeno trecho. Ao que parece, determinar se são semelhantes ou não, nos permite afirmar que: ou a alma em cada uma destas ações age como um todo único sem partes, indivisível;[17] ou é ela um composto no qual seus diferentes elementos são as fontes destas motivações – o que pode ter como conseqüência, dependendo da interpretação, que estes elementos são completamente distintos e autônomos.

Princípio da Partição

---

da alma são o desejar, refletir, prevenir, deliberar, opinião verdadeira ou falsa, prazer ou dor etc.). Nós saberíamos apontar apenas uma passagem na *República* que nos permite aproximar desta interpretação. Em 584e, Sócrates declara que o prazer e a dor são movimentos na alma (Καὶ μὴν τό γε ἡδὺ ἐν ψυχῇ γιγνόμενον καὶ τὸ λυπηρὸν κίνησίς τις ἀμφοτέρω ἐστόν· ἢ οὔ;). A questão que permanece é se poderíamos considerar que estes impulsos são movimentos na alma.

[16] O que parece ser o contrário do que afirma Ferrari (2007) na página 168: It is not merely through their differences but through their conflicts, then, that the parts of the soul are discovered", e na página 169: "The soul whose elements are revealed by a principle of conflict turns out – not unnaturally, it may seem –to be a soul susceptible to the particular kind of inner conflict that is weakness of will".

[17] Este parece ser o caso de Woods (1987) e Price (1994). Eles defendem que a solução platônica para o conflito interno é a de distinguir diferentes formas em que o mesmo portador é qualificado, ao invés de distinguir diferentes portadores para cada contrário. Os contrários podem ser atribuídos a um mesmo portador, já que cada contrário diz respeito a diferentes coisas.

Para resolver este problema, se é a alma como um todo ou suas partes são responsáveis pelos diferentes impulsos, Platão recorre a um determinado princípio presente na passagem 436b: "é evidente que uma mesma coisa não estará propensa a realizar e sofrer efeitos contrários na mesma relação e com respeito à mesma coisa ao mesmo tempo" (Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα).[18] Alguns especialistas nomeiam de Lei da Contradição ou Princípio de Não-Contradição (PNC),[19] outros rejeitam esta nomeação para este princípio platônico chamando-o de Princípios dos Contrários ou Princípio dos Opostos (PO).[20] Uma outra versão do princípio é anunciada por Platão em *Eutidemo* 293c-d:

> "e é por isso menos certo, digo, que tu não era um conhecedor? A um certo tempo tu me disseste que era um. Assim, sucede que tu mesmo por um lado eras o que é, e, por outro, ao mudar, não é mais, ao mesmo tempo e com respeito ao mesmo [Ἧττον οὖν τι, ἔφη, οὐκ ἐπιστήμων εἶ; Ἄρτι δὲ ἐπιστήμων ἔφησθα εἶναι· καὶ οὕτως τυγχάνεις ὢν αὐτὸς οὗτος ὃς εἶ, καὶ αὖ πάλιν οὐκ εἶ, κατὰ ταὐτὰ ἅμα.] (...), já que é impossível que uma coisa seja e não seja [ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναί τε καὶ μή] (...), pois não seria alguém que conhece e não conhece ao mesmo tempo [οὐ γὰρ ἂν εἴην ἐπιστήμων τε καὶ ἀνεπιστήμων ἅμα]".

O fato de que tais comentadores rejeitam a primeira nomenclatura talvez repouse na consideração de que o princípio estabelecido por Platão não versa sobre proposições – como é o caso de Robinson.[21] Para que o princípio seja o de contradição deveríamos assumir que a contrariedade seja dada somente entre proposições. Aqui,

---

[18] Normalmente, alguns tradutores omitem a expressão οὐκ ἐθελήσει, que mostra que Platão tinha consciência do caráter intensional do desejo. É como Maria Helena da Rocha Pereira faz em sua tradução: "é evidente que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa". Uma tradução que respeita este aspecto é a de Grube (1997): "It is obvious that the same thing will not be willing to do or undergo opposites in the same part of itself, in relation to the same thing, and at the same time".

[19] Adam (1902), Maceri (1996), Büttner (2006), Delcomminette (2008), Zingano (2008).

[20] Robinson (1971), Woods (1987), Annas (1991), Irwin (1995), Bobonich (2002), Lorenz (2004), Brown (2005), Ferrari (2007).

[21] Robinson (1971).

Robinson assume uma distinção já feita pelos escoláticos em que o que é contraditório atende à lógica "branco e não branco"; o que é contrário ou oposto atende à lógica "branco e preto".[22] O princípio de não-contradição se restringiria a proposições e o de opostos a coisas.[23] Atribuir a esta "entidade", para fazer uso do termo pensado por Robinson,[24] a capacidade de fazer ou sofrer permite-nos reforçar a afirmação de que o princípio em questão é o dos opostos, já que estas ações não podem ser aplicadas a proposições. Fazer ou sofrer implica estar sujeito a mudanças, o que força-nos a pensar que a expressão *o mesmo* neste caso deva ser *algo* que possua a capacidade de afetar ou ser afetado. O que a passagem parece sugerir é que se trata de agentes – assim como podemos inferir esta conclusão dos contra-exemplos do homem e do pião. As conseqüências desta questão sobre a expressão "o mesmo" irão refletir na leitura de alguns comentadores que estabelecem que os elementos da alma são agentes internos. Não estamos completamente convencidos no que se baseia Platão no momento de estabelecer tal princípio. Por isso, por enquanto, nomearemos tal princípio platônico na passagem 346b de princípio da partição.

Estabelecido este princípio como critério, a conseqüência é: "(..) de tal modo que, se de alguma maneira descobrirmos que nestes aspectos tal fato ocorre, saberemos que não havia um mesmo, mas um múltiplo"(ὥστε ἄν που εὑρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταὐτὸν ἦν ἀλλὰ πλείω, *Rep*. 436 b-c). Stalley considera que a expressão ἐν αὐτοῖς tem fundamental importância para entendermos bem o princípio de partição da alma, ele declara: "a frase ἐν αὐτοῖς, aparentemente, refere-se ao que quer que exista ou ocorra na mente". A partir desta consideração, ele traduz a segunda sentença da seguinte forma: "feito isso, se nós descobrimos que estas coisas acontecem entre os conteúdos da mente, nós saberemos que não é a mesma coisa, mas mais de

[22] A diferença do que é contradição do que é oposição já era uma das tarefas de Aristóteles em *Cat*. X 11b15-13b35; *Top*. II 109b18-25, 11b1-15; *De Int.* IV 17 a 37- 18 a 13; *Pr. Anal*. II 63b21-64b27.

[23] Maceri (1993) defende que o principio presente na passagem é o de não-contradição. Ela explica: "Las discusiones en torno al principio en cuestión se basan según se haga predominar 'lo ontológico' o 'lo lógico'. Cuando ha predominado el principio ontológico se ha tratado de afirmar el principio como expresión de la estructura constitutiva de lo real, o bien de negarlo por suponer que la propia realidad es 'contradictoria'. Cuando ha predominado el principio lógico, en cambio, se ha tratado de saber si el principio debe ser considerado como un axioma evidente o bien como una convención de nuestro lenguaje que nos permite hablar acerca de la realidad", e conclui: "el principio en cuestión sería, podríamos sostener, la versión ontológica del principio de no contradicción".

[24] Robinson (1971), p. 38.

uma".[25] Se entendermos bem, ao que parece, Stalley está considerando que estes tais *conteúdos da mente* são os portadores dos contrários conflitantes. É necessário estabelecer que não são as partes da alma que a expressão ἐν αὐτοῖς faz referência, já que ainda não foi estabelecido que a alma tem partes; e, se ela tem, ainda não foi estabelecido quais seriam. O princípio de partição deverá considerar alguns elementos que estarão envolvidos na sua determinação tais como: o agente, o objeto relacionado ao agente, os impulsos internos do agente e o tempo em que tais circunstâncias ocorrem. Dado isto, consideramos que a declaração ἐν αὐτοῖς faz referência às sentenças do princípio de partição, a saber: ταὐτόν, κατὰ ταὐτόν, πρὸς ταὐτόν, ἅμα. Cada uma delas, concluímos, exibe uma forma de unidade ou identidade do objeto.[26] Logo, o princípio de partição terá a função de tornar evidente se é a alma *como um todo* o princípio destas diferentes motivações ou se é um composto no qual seus elementos são responsáveis por cada uma das diferentes motivações.

Para que o princípio estabelecido por Platão alcance o resultado esperado, um objeto X tem que satisfazer todas as condições estabelecidas pelas sentenças para preservar a sua unidade. Dado isto, os contrários não podem ocorrer ταὐτόν, κατὰ ταὐτόν, πρὸς ταὐτόν, ἅμα. Então, temos as sentenças: p: ταὐτόν; q: κατὰ ταὐτόν; r: πρὸς ταὐτόν; s: ἅμα. Para que a conjunção ($p \wedge q \wedge r \wedge s$) seja verdadeira, as sentenças p, q, r e s devem ser verdadeiras.[27] Como a investigação diz respeito ao "mesmo", ele apresentará uma contrariedade no objeto X quando ocorrer a negação da conjunção, $\sim(p \wedge q \wedge r)$, que implica a disjunção $\sim p \vee \sim q \vee \sim r$. Se os contrários ocorrerem devido a relações distintas (negação da sentença p), ou devido a objetos distintos (negação da sentença q), ou ocorrem em tempos distintos (negação da sentença r) não temos um mesmo, mas um múltiplo ou composto. Resta saber se a contrariedade que Platão tem em mente se aplica ao κατὰ ταὐτόν, ao πρὸς ταὐτόν ou ἅμα.[28]

---

[25] Stalley (1971), p. 115 : "The phrase ἐν αὐτοῖς apparently refers to whatever exists or goes on within the mind". A tradução é: "so that if we find these things happening among the contents of the mind we shall know that it is not the same thing but more than one".

[26] Büttner (2006), p. 77.

[27] Robinson (1971), p. 39, estabelece que o princípio platônico atende a exigência das proposições conjuntivas: "Plato's Principle of Opposites is a conjuntive and not a disjuntive proposition. It amounts to a conjunction of 'The same will not do opposites' with 'The same will not suffer opposites'. Whereas 'p or q' is a disjunction, 'not p or q' is a conjunction; or at least it is equivalent to the conjunction 'not p and not q'.

[28] Büttner (2006), p. 77. A solução platônica é de identificar que a alma como um todo possui elementos distintos que são as fontes desta contradição. O princípio, portanto, pode ser aplicado a cada

A passagem não deixa claro sobre o que se aplica o princípio, o termo utilizado é bastante vago "o mesmo". Se for uma referência à alma como um todo ou a cada elemento em particular, não temos como decidir com segurança. Uma solução é apresentada por Bobonich, que distingue o que ele chama de contrários completos e incompletos.[29] Os contrários completos são aqueles que dizem respeito a uma mesma coisa, em relação à mesma coisa e ao mesmo tempo, os incompletos falham em pelo menos um dos critérios, ou seja, ou com respeito à mesma coisa ou em relação à mesma coisa ou ao mesmo tempo (atendendo ao critério da disjunção). Assim, com o estabelecimento do princípio, a mesma coisa não pode ser portadora dos completos contrários.

O uso de contrários incompletos para estas distinções sugeridas por Bobonich nos causa uma certa inquietação. Para trazer luz a esta inquietação, tomamos uma declaração feita por Zingano: "não é sensato em falar de uma *identidade parcial*: nada pode ser parcialmente idêntico a uma outra coisa. Todavia, toda identidade é uma identidade *sob um certo ângulo*".[30] Pensamos que não importa se é identidade ou contrariedade, não é sensato falar de que uma é parcial e a outra incompleta; ou se é idêntico ou não é, ou se é contrário ou não é. Provavelmente, Bobonich pense o mesmo que a declaração final que a declaração de Zingano sugere, *sob um certo ângulo*; mas mesmo sob um certo ângulo não se pode falar de uma identidade parcial, assim como de uma contrariedade incompleta. A solução de Bobonich é bem inteligente, principalmente como uma solução ao problema da interpretação de Price[31] e Woods, mas que a nossa inquietação nos faz ter um certo cuidado em tomarmos esta solução. Pensamos que para a contrariedade que se encontra no "mesmo" é necessário procurar em que ângulo se apresenta a contrariedade, seja a alma considerada como o "mesmo" seja seus elementos – para não cairmos em problemas das sub-partições da alma.

Para saber em que sentido podemos dizer que é a alma como um todo, ou não, a portadora dos contrários, a análise das sentenças πρὸς ταὐτόν e κατὰ ταὐτόν será bem

---

um destes elementos, e se for o caso, dividi-los em tantos quantos forem possíveis até que a condição seja satisfeita.

[29] Bobonich (2002), p. 223.

[30] Zingano (2007), p. 45-6.

[31] Lorenz (2006), p. 25: "It is clear, then, that Socrates conceives of the parts of the soul that he is arguing for as being responsible for various kinds of motivating conditions precisely by being the subjects or bearers of psychological states such as desire and aversion. Ver Price (1995), p. 40-1; Irwin Ethics (1995), p. 204.

esclarecedora.[32] Comecemos pela proposição πρὸς ταὐτόν. Na versão aristotélica do PNC esta proposição não aparece (Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, *Met.* 1005b 19-20);[33] vemos que somente κατὰ τὸ αὐτό é usada por tal filósofo. Podemos inferir que a proposição πρὸς ταὐτόν encontra seu mesmo significado em κατὰ τὸ αὐτό e que Aristóteles não sentiu a necessidade de pôr uma segunda expressão que transmitisse a mesma idéia. Talvez, até tenha sido esta a conclusão que Aristóteles tenha levado em consideração; não existe uma ocorrência para πρὸς ταὐτόν nesta versão do PNC. Porém, o Estagirita faz uso desta proposição em uma outra versão do PNC: nas *Refutações Sofísticas* (τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς ἀλλὰ πῇ ἢ ποὺ ἢ ποτὲ ἢ *πρός τι* λέγεσθαι, 5, 167a 26 – itálicos nossos). Quanto a Platão, o fato dele apresentar as duas proposições lado a lado, nos faz pensar que ele não as tomava como tendo o mesmo sentido.[34]

Para esclarecer o uso que Platão faz de πρὸς ταὐτόν, servimo-nos do significado que podemos encontrar no diálogo *Fédon*. Em 102b-d, Sócrates toma como exemplo a altura de Símias para revisitar a questão dos contrários – depois de terem sido estabelecidas a Teoria das Idéias e da Participação. Ele observa que Símias é maior do que ele e menor do que Fédon, ou seja, que Símias é ao mesmo tempo grande e pequeno. De acordo com o princípio, o mesmo não pode ser grande e pequeno ao mesmo tempo κατὰ ταὐτόν e πρὸς ταὐτόν. Para tanto, Sócrates toma dois pontos que resolvem a dificuldade: 1) não é da natureza de Símias ser grande ou pequeno, estas são qualidades acidentais, ou melhor, não é *em* Símias que encontraremos a causa da contradição; 2) resta que a contradição deve basear-se em relações exteriores ao próprio Símias. O que podemos inferir é a conclusão de que Sócrates é menor em relação à grandeza de Símias (ἀλλ᾽ ὅτι σμικρότητα ἔχει ὁ Σωκράτης πρὸς τὸ ἐκείνου μέγεθος) e que Símias é menor em relação à grandeza de Fédon (ἀλλ᾽ ὅτι μέγεθος ἔχει ὁ Φαίδων πρὸς τὴν Σιμμίου σμικρότητα). A grandeza e a pequenez de Símias, que ocorrem ao mesmo tempo, não revelam que o mesmo Símias seja grande e pequeno, mas que elas são referentes à relação, πρὸς ταὐτόν, dele *mesmo* com dois objetos que lhe são

[32] Não iremos desenvolver uma argumentação sobre a sentença "ao mesmo tempo", já que consideramos que é evidente que o conflito deve ocorrer ao mesmo tempo.

[33] Fala-se de três versões do Princípio de Não-Contradição em Aristóteles. A passagem que citamos é considerada como a versão ontológica, além disso, temos a versão psicológica (*Met*. 1005b 23-24) e a lógica (*Met*. 1011b 13-14).

[34] Esta é a explicação dada por Delcomminette (2008), p. 9.

exteriores, sendo cada um deles um portador dos predicados contrários: Sócrates é pequeno e Fédon é grande.

Na passagem do *Fédon* torna-se visível que Platão não fez uso da restrição κατὰ ταὐτόν. A contradição não se encontra no "mesmo" que é Símias, já que o problema não se resolveria dividindo-o em dois: a referência é o todo que é Símias. Da mesma forma, a solução não seria apelar para tempos diferentes, pois é ao ser comparado ao mesmo tempo com Sócrates e Fédon que a contradição se torna evidente. Dado que πρὸς ταὐτόν faz referência a algo exterior, resta que o κατὰ ταὐτόν refere-se ao que é "interior" ao "mesmo". A solução, portanto, é atribuir os contrários a portadores diferentes que estejam na relação de contrariedade κατὰ ταὐτόν.[35]

Esta conclusão parece harmoniza-se com Adam que traduz a restrição κατὰ ταὐτόν como "na mesma parte", para o caso da alma.[36] Porém, esta tradução de κατὰ ταὐτόν parece causar problema com o que é assumido no contra-exemplo do pião: não é estabelecido uma partição do pião na argumentação platônica, não se trata de uma parte que se move e uma outra parte que permanece em repouso. Stalley, para escapar desse tipo de problema, traduz κατὰ ταὐτόν por um sentido mais amplo de "com respeito a". Da mesma forma, esta solução, que foi encontrada para evitar uma possível incoerência na argumentação platônica, suscita um outro problema. Se a alma é afetada por diferentes formas, podemos concluir que não existe uma partição da mesma, neste caso, ela é uma única entidade que possui a capacidade de ser afetada de diferentes maneiras. Assim, ficamos com as mãos atadas, tanto a primeira quanto a segunda possibilidade de tradução de κατὰ ταὐτόν parece suscitar problemas na interpretação do princípio de partição da alma.

Estabelecido o princípio de partição como critério que determina a pluralidade do *mesmo*, ou seja, da partição da alma, Sócrates parte para o exame dos contra-exemplos que parecem violar o princípio, atribuindo que algum ser pode não executar um dos critérios e permanecer uno. Os contra-exemplos têm a pretensão de determinar precisamente o tipo de relação de contrariedade que é assumida na relação da alma (como uma unidade) e seus elementos, apontando onde se encontra a contrariedade pensada por Platão. Retomando as possíveis traduções de κατὰ ταὐτόν ("na mesma parte" e "com respeito a"), podemos observar que a primeira aplica-se perfeitamente ao

[35] Ver: Irwin (1995), p. 204; Price (1995), 40-41.
[36] Adam (1902), p. 247.

caso do contra-exemplo do homem e a segunda tradução aplica-se perfeitamente ao caso do pião. Talvez, Platão tenha conscientemente utilizado os dois contra-exemplos aplicando um sentido comum para a sentença (κατὰ ταὐτόν) que satisfaça ambos os casos. Resta saber qual o sentido preciso para a sentença.

Antes de examinar os dois contra-exemplos, Sócrates questiona: "por acaso, disse, não é impossível que o mesmo esteja em repouso e em movimento κατὰ τὸ αὐτὸ ao mesmo tempo?".[37] Nesta passagem é necessário observar dois pontos que devem ser considerados para os próximos passos da argumentação: 1) repouso e movimento são contrários;[38] 2) a restrição κατὰ τὸ αὐτό tem um papel fundamental, já que não encontraremos problemas em considerar o estar em movimento e em repouso com referência a algo exterior ao "mesmo", o que seria a função da restrição πρὸς ταὐτόν. Tomemos um exemplo: um carro em movimento que se desloca de um ponto A para um ponto B e um observador parado; se o observador for o ponto de referência, o carro, em relação a ele, está em movimento, o observador em relação a si mesmo está parado. Não podemos declarar corretamente que para o observador o carro está em repouso e em movimento ao mesmo tempo. Aqui, não temos um mesmo, mas uma partição entre um ser cujo estado é o repouso e outro cujo estado é o movimento. Portanto, devemos observar como e a que se aplica a restrição κατὰ ταὐτόν nos contra-exemplos.

De acordo com Sócrates, um interlocutor poderia fazer controvérsia pretendendo determinar que é possível que a mesma coisa possua em si opostos relativos ao movimento e ao repouso ao mesmo tempo. O primeiro contra-exemplo é o caso do homem que está parado e, ao mesmo tempo, movimenta seus braços e cabeça. O caso controverso seria que este exemplo opõe-se ao que é determinado pelo princípio de partição, já que a mesma coisa (o homem), ao mesmo tempo, está parado e em movimento (ὅτι ὁ αὐτὸς ἕστηκέ τε καὶ κινεῖται ἅμα, *Rep*. 436c). Sócrates não confia que este seja realmente um contra-exemplo para o princípio de partição, para este caso específico não é o homem como um todo que é o portador dos predicados opostos. Os reais portadores dos predicados contrários são partes distintas do homem: uma parte dele está parada e ao mesmo tempo duas partes distintas dele mesmo, seus braços e

[37] *Rep*. 436c: Ἑστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἆρα δυνατόν;

[38] Stalley (1975), p. 113: "There is, for example, no real opposition between 'rest' and 'motion' if 'rest' means 'not moving from place to place' and 'motion' means 'revolving'."

cabeça, estão em movimento (ἀλλ’ ὅτι τὸ μέν τι αὐτοῦ ἕστηκε, τὸ δὲ κινεῖται, *Rep*. 436d).

O outro contra-exemplo é o caso do pião (*Rep*. 436d-e) – o mesmo se aplica a todo objeto que se mova em círculo no mesmo ponto fixo. A possível objeção ao princípio de partição declara que os piões no seu todo (στρόβιλοι ὅλοι), quando ficam girando em um mesmo ponto fixo (ὅταν ἐν τῷ αὐτῷ πήξαντες τὸ κέντρον περιφέρωνται), estão parados e em movimento ao mesmo tempo (ἑστᾶσί τε ἅμα καὶ κινοῦνται). Este segundo contra-exemplo não causará dificuldade, mas exige uma *subtilidade* que o caso do homem não possui. Sócrates entende que não se aplica às “partes” daqueles objetos que realizam movimentos circulares – que umas partes estão em repouso e outras em movimento. Neste caso, Platão, por não recorrer a partes,[39] como é posto para o caso do contra-exemplo do homem, sugere que os portadores de contrários sejam o eixo e a circunferência, e que o pião em relação ao eixo está em repouso (κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι) e em relação à circunferência se move em círculos (κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι). Tomando como ponto de referência o eixo, todo e qualquer objeto que se mova em círculo em um ponto fixo está em repouso. Se o pião deslocar-se deste ponto para outro, ou se sua linha axial inclinar-se, não temos repouso em nenhum possível κατὰ ταὐτόν. O contra-exemplo do pião é excelente para afirmar que os portadores de contrários não precisam ser necessariamente pontos espaciais ou possuir a qualidade de serem extensos (o que poderia ser pensado das partes da alma). Para o caso do pião, não precisamos fazer uma distinção entre diferentes partes dele mesmo (já que é o pião como um todo de que trata a passagem), mas uma distinção entre diferentes tipos de movimentos que podem afetar todo e qualquer objeto que se mova em círculo.[40] A argumentação platônica ajusta-se perfeitamente a suas pretensões, ela reconhece que os opostos não estão limitados a partes, ou qualidades extensas, e, com isso, também reconhece que o conflito pode ocorre com as determinações que “o mesmo” pode sofrer, produzir ou ser: movimento e repouso, dizer sim e dizer não, bom e mal. Ou seja, ao que parece a restrição κατὰ ταὐτόν pode ser empregada não apenas a entidades com determinações espaciais ou localidade, ela se aplica também a predicados, qualidades ou estados das coisas.

[39] Estamos de acordo com Stalley (1975) p. 112, Bobonich (2002) p. 229, Lorenz (2006) p. 23-24.
[40] Uma distinção que o próprio Platão reconhece em *Leis* 893c.

Portanto, Platão parece ter consciência de que a base do conflito entre os elementos da alma está fundada em uma contrariedade de proposições.

Uma tal leitura parece ter sido negligenciada por grande parte dos pesquisadores. A explicação de Bobonich para os contra-exemplos é a seguinte: "estes referidos contra-exemplos ilustram as duas formas de resolver aparentes violações do Princípio: no primeiro (cabeça e mãos/corpo), os contrários são completos e desta maneira devem ser indicados a sujeitos diferentes; no Segundo (o pião), os contrários são incompletos porque eles não estão 'com respeito ao mesmo' e desta maneira podem ser co-instanciados por um único e mesmo sujeito".[41] A inquietação quanto a essa nomenclatura de Bobonich continua. Se tomarmos o "mesmo", seja o homem ou suas partes, tanto um quanto o outro não podem ser os portadores dos contrários ao mesmo tempo. O homem em seu todo não pode estar parado e em movimento ao mesmo tempo: se ele se desloca de um ponto A para um ponto B, é impossível de ele estar parado; ou podemos pensar um exemplo completamente destituído de qualquer bom senso: que suas pernas se deslocam em direção a B, mas o restante de seu corpo permanece em A. Se ele não está se deslocando espacialmente, mas braços e cabeça se movimentam, uma parte dele está em repouso e outra em movimento. Não podemos, da mesma forma, dizer que seus braços e cabeça, que estão em movimento, estão ao mesmo tempo parados. A mesma explicação se aplica ao pião. De acordo com o *Princípio*, para preservá-lo, devemos reconhecer que não é um "mesmo", mas se for, ou ele está em uma determinada relação com dois objetos exteriores, ou internamente (ou se preferirmos, com respeito a si mesmo) são duas "partes" distintas – ou, então, não ocorre ao mesmo tempo.

Price considera que Platão reverteu as redescrições. Ele pensa que para o caso do homem e do arqueiro (que puxa a corda do arco com uma mão e com a outra empurra o arco, *Rep*. 439b) é o objeto que é qualificado, e no caso do pião é o predicado. O que isso quer dizer? Ele afirma: "o homem está em movimento em relação a suas mãos e cabeça, mas não com suas pernas e torso; não é o eixo, mas a

[41] Bobonich (2002), p. 228: "these alleged counterexamples illustrate the two ways of resolving apparent violations of the Principle: in the first (head and hands/the body), the contraries are complete and thus must be assigned to different subjects; in the second (the spinning top), the contraries are incomplete because they are not 'with respect to the same' and thus can be coinstantiated by one and the same subject". Não apenas temos estranhamento com estas declarações de Bobonich como, também, com a seguinte: "consider a case in which the same thing has complete contraries except that they are not at the same time". Ao que parece, na página 223, Bobonich considera que este seria um caso de contrários incompletos.

circunferência do pião que move".[42] Ele diz "o homem move…", seria o homem como um todo? Independente de qual seja o caso, não devemos desprezar qual o ponto de referência para pensarmos a contradição. Sabemos que no diálogo *Fédon*, Platão considera que a alma é imortal. Aqui, o ponto de referência é a alma como um todo, e ela não pode ser mortal e imortal ao mesmo tempo. No caso da altura de Símias, tomando como um ponto de referência um objeto que lhe é exterior, ele pode ser maior ou menor.

Como conclusão, tomemos uma fundamental declaração de Sócrates no *Fédon*. De forma esclarecedora, para as discussões precedentes, Sócrates inicia sua fala perguntando: "dizes estar ambas em Símias, a grandeza e a pequenez?" (λέγεις τότ᾽ εἶναι ἐν τῷ Σιμμίᾳ ἀμφότερα, καὶ μέγεθος καὶ σμικρότητα; 102b). Após essa declaração, Sócrates está toma como base uma determinada forma de como comumente nos expressamos – não tem problema em dizermos que Símias é tanto grande quanto pequeno, que um homem que move seus braços e permanece em dado lugar está em repouso e em movimento. Só não estamos nos expressando bem, ou faltando com a verdade, ou sem o propósito de uma precisão dos termos. É como Sócrates declara: "mas concordamos que a grandeza de Símias ultrapassa a de Sócrates, estas expressões tal com se falam, não tem nada de verdade? Pois não tem nada disso na natureza de Símias; não é por ser Símias, mas a grandeza que ele possui acidentalmente" (Ἀλλὰ γάρ, ἦ δ᾽ ὅς, ὁμολογεῖς τὸ τὸν Σιμμίαν ὑπερέχειν Σωκράτους οὐχ ὡς τοῖς ῥήμασι λέγεται οὕτω καὶ τὸ ἀληθὲς ἔχειν; Οὐ γάρ που πεφυκέναι Σιμμίαν ὑπερέχειν τούτῳ, τῷ Σιμμίαν εἶναι, ἀλλὰ τῷ μεγέθει ὃ τυγχάνει ἔχων).[43] No momento assumimos a posição de Lorenz para o assunto quando afirma que podemos dizer que o desejo impulsiona alma à ação sem ter a necessidade de dizer que não se trata da alma, mas de uma parte dela, ou *na* alma, neste caso o desejo pertence a ela derivativamente.[44] Por pertencer derivativamente que podemos dizer que a alma sofre contrários.

---

[42] Price (1995), p. 41: "the man moves in respect of his hands and head, but not of his legs and torso; it is not the axis but the circumference of the top that moves".

[43] Robinson escreve: "One and the same agent does do opposites at the same time; he both pulls and pushes the bow. One and the same agent does suffer opposites at the same time; Catullus both loves and hates Lesbia. One and the same agent often is opposites at the same time, as Plato himself appears to say latter at 479 b". Stalley (1975), p. 111-2, não concorda com as considerações de Robinson e afirma: "If we refuse to accept this explanation we are meeting Plato's argument for the division of the soul with a flat denial of its conclusion and this does nothing explain what is wrong with the argument" (...) "Thus none of the illustrations which Robinson uses to prove his point is wholly satisfactory".

[44] Lorenz (2006), p. 21.

Em nenhuma das discussões dos aparentes contra-exemplos ao princípio de partição, Platão fez uso da restrição πρὸς ταὐτόν. Pelo que já foi estabelecido, o uso desta restrição não se aplica a tais casos, já que Platão não necessita determinar nenhum objeto exterior a ambos os casos. Para o contra-exemplo do homem, Platão não usa a restrição κατὰ ταὐτόν, mas faz uso da locução τὸ μέν τι... τὸ δέ, que consideramos ter sido utilizada para cumprir a mesma função.[45] Portanto, fica desde já determinado que para os casos de contrariedade que Platão tem em mente, devemos observar se o "mesmo" ao mesmo tempo recebe tal contrariedade devido às suas "partes" ou a elementos externos. É o que devemos considerar quando passarmos para o exame das contrariedades presentes na alma.

Depois de ter tratado destes dois contra-exemplos, Sócrates formula uma segunda versão do princípio de partição, desta vez adicionando um novo critério. Ele diz: "jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa ao mesmo tempo" (ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν, *Rep*. 436e).[46] Na primeira versão do princípio temos os verbos sofrer e realizar e desta vez foi acrescentado o verbo "ser". Robinson afirma que este novo critério acrescentado à segunda versão do princípio parece introduzir uma contradição com a passagem 479b da *República*: "de acordo com República 479 b 9, 'cada um dos muitos', o que quer que eles sejam, possuem a característica marcante que 'não é mais do que não é o que qualquer um diz que é'. Isto é provavelmente consistente como Princípio que nada fará ou sofrerá opostos; mas parece inconsistente com o princípio que nada será opostos".[47] Independente de existir ou não a contradição, para Robinson o novo critério não é em nada necessário para o propósito de Platão. A argumentação que separa o racional do apetitivo tem por base a doutrina de que *o mesmo* não pode realizar opostos, e que não é o objetivo de Platão estabelecer uma doutrina de que *o mesmo* não pode "ser oposto" ou sofrer opostos. Provavelmente seria o pensamento platônico, já que na terceira versão do princípio, apenas o critério do fazer opostos permanece: (Οὐ γὰρ δή, φαμέν, τό γε

[45] Ver Lorenz (2006), p. 23 n. 9.

[46] Robinson (1971) p.39, considera que a adição de εἴη é inconsistente com o Princípio e que seu uso é desnecessário para o argumento no Livro IV.

[47] Robinson (1971), p. 39, afirma que este novo critério acrescentado à segunda versão do princípio parece introduzir uma contradição com a passagem 479b da *República*: "According to Republic 479 b 9, 'each of the many', whatever they are, has the remarkable characteristic that 'it no more is than isn't what anyone says it is'. That is probably consistnt with the Principle that nothing will *do or suffer* opposites; but it seems inconsistent with the Principle that nothing will *be* opposites."

αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ' ἃ<ν> τἀναντία πράττοι, *Rep*. 439b). Ora, mas nesta passagem não existe a ocorrência de sofrer, ser e nem existe a ocorrência de produzir. A explicação de Robinson é a seguinte: "a palavra agora é πράττειν, **whereas before it was ποιεῖν. But no distinction is intended between these two**".[48] Cremos que o princípio de partição pensado por Platão é bem mais abrangente, o que explica os usos dos contra-exemplos. A terceira versão do princípio é anunciada no momento da partição entre o apetitivo e o racional, o que é possível de ser pensado que realmente Platão considera que uso preciso do princípio deva incluir somente o fazer opostos. Porém, teríamos que considerar que a partição da alma está fundada em um conflito de desejos.

Conflito Interno

Estabelecidos os termos e princípios necessários, o exame seguinte preza por mostrar como se aplica estes opostos na alma. Sócrates inicia o seu exame questionando: "Ora pois – prossegui – estabelecerás que acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou recusá-la, chamar a si ou repelir, tudo isto é contrário entre si, quer se trate de ações, quer de estados? Pois nesse ponto não há diferença alguma". Muitos comentadores tomam essa passagem como um exemplo esclarecedor para se saber se o princípio platônico é o de contradição ou o de opostos.[49] A resposta parece ser evidente pela própria passagem, já que consentir e dissentir, segundo os comentadores, não são contraditórios, mas sim opostos (assim como os outros pares de opostos que Platão exemplifica nesta passagem).[50]

Tomando como exemplo o caso do homem sequioso em 439a-e, aquele que se recusa a beber apesar de estar com sede (ou se quisermos, podemos dizer: "que tem desejo de beber"), parece que o princípio de contradição não se aplica aqui. Para que o caso do sequioso se encaixasse no princípio de contradição, deveríamos reconhecer que

[48] Robinson (1971), p. 40.

[49] Smith (1999), p. 34; Ferrari (2007), p. 169: "The soul whose elements are revealed by a principle of conflict turns out – not unnaturally, it may seem –to be a soul susceptible to the particular kind of inner conflict that is weakness of will, a phenomenon now understood not as the making of an intellectual mistake but, more realistically, as the defeat of one's better judgment when it comes into conflict with a desire that proves the more powerful motivator".

[50] Vargas (1991), p. 43.

o agente tanto teria quanto não possuiria ao mesmo tempo o desejo de beber.[51] A solução que foi pensada e compartilhada por grande parte dos comentadores é pensar que o agente parece ter dois desejos em conflito, dois desejos que se opõem um ao outro. Dado que os dois desejos são referentes ao mesmo objeto – um desejo de possuir tal objeto e um desejo que se opõe a este primeiro desejo – devemos necessariamente abordar a solução, para estabelecer o princípio da partição, apelando para o caráter intensional destes estados mentais. Smith distingue o princípio de partição a partir de uma abordagem que recorre a contextos extensionais e intensionais. Assim, ele estabelecerá para as duas alternativas a seguinte nomenclatura: *Oe* para os desejos aplicados a contextos extensionais e *Oi* para os desejos aplicados a contextos intensionais. Com isto teríamos duas versões do princípio de partição:

> (*Oe*) A mesma parte da alma não pode ser responsável por tanto desejar e também ter uma aversão ao mesmo objeto ao mesmo tempo, mesmo que o objeto seja tomado, no desejo e na aversão, sob diferentes descrições.
>
> (*Oi*) A mesma parte da alma não pode ser responsável por tanto desejar e também ter uma aversão ao mesmo objeto ao mesmo tempo, mesmo que o objeto seja tomado, sob diferentes descrições, tomada sob a mesma descrição.

A diferença entre extensionalidade e intensionalidade[52] é que, em um, o termo designa um objeto e, no outro, o termo possui um significado. Assim, a "estrela da manhã" e a "estrela Dalva" designam o planeta Vênus; um mesmo objeto, mas os dois termos não possuem o mesmo significado. Os significados, neste sentido, são frequentemente chamados *intensões*, e as coisas designadas, ou significadas, *extensões.* Em contextos extensionais, as sentenças permanecem com seus valores de verdade apesar do intercâmbio ou substituição de seus termos co-referênciais. Em contextos intensionais, ao contrário, não é possível o intercâmbio. Logo, se tomarmos a sentença "a estrela Dalva é Vênus" e substituirmos "estrela Dalva" por "estrela da manhã" a verdade da sentença permanece inalterada. Agora, tomemos como exemplo o mito de Édipo. Sabemos que Jocasta é a mãe de Édipo; Jocasta também é a esposa de Édipo;

---

[51] Smith (1999), p. 35: "What appears to be happening in Plato's case of someone who is thirsty but refuses to drink, then, does not fall under principle (*X*) because it does not identify a case in which the person both *has* and *lacks* the relevant desire".

[52] **Sobre uma visão geral do assunto....**

mas sabemos que esposa e mãe não possuem o mesmo significado. Para este caso de Édipo, em contextos extensionais, é verdadeiro afirmar que Jocasta é o objeto que possui a mesma extensão para mãe de Édipo e esposa de Édipo. Apesar dos significados diferentes que a extensão de Jocasta pode assumir, temos o conhecimento de que se trata, em ambos os significados, do mesmo objeto: a esposa de Édipo é a mãe de Édipo. Se não tivéssemos o conhecimento histórico de que Jocasta é o objeto comum dos dois significados mencionados, não poderíamos assumir que a mãe de Édipo é sua esposa. Logo, nosso conhecimento nos permite assumir que os significados diferentes podem ser atribuídos ao mesmo objeto.

Qual seria então precisamente o caso que Platão tem em mente? Para o exemplo do homem sequioso que se recusa a beber, não é especificado o motivo de sua aversão. O exemplo do homem sequioso encontra-se no contexto no qual Platão expõe a divisão entre razão e apetite; ele menciona que o desejo do agente por bebida é "devido a afecções ou doenças" (439d) e que sua aversão é devido ao cálculo. Se pensarmos que a referida bebida é desejada para aliviar a sede e ao mesmo tempo a mesma bebida é evitada, já que hipoteticamente pode ser danosa, não precisamos estipular dois objetos distintos. Porém, o caso de Platão é que o mesmo objeto é tomado em significados diferentes, pois sabemos que um determinado X pode ser prazeroso ou doloroso, belo ou vergonhoso, bom ou mal. A bebida desejada pelo sequioso pode ser a mesma coisa designada em ambos os significados, porém, para a partição da alma o *mesmo objeto* deve apresentar significados que não podem ser intercambiáveis, ou melhor, o *mesmo objeto* deve se apresentar para o agente não apenas com diferentes significados, mas com significados inconciliáveis.

Para Smith, a opção que melhor representa o princípio de partição que Platão tem em mente é (*Oe*). Segundo este comentador, é difícil de se imaginar alguém que possua tanto o desejo quanto a aversão ao mesmo objeto ao mesmo tempo quando o objeto desejado e evitado apresenta-se sob a mesma descrição.[53] Cremos que a interpretação de Smith não é completamente satisfatória. Para o caso do conflito que ocorre em um homem sequioso e se recusa a beber, ele bebe porque a água é útil, ou

[53] Smith (1999), p. 36: "Now, on the one hand, (Oi) looks like a very plausible principle – after all, it is difficult to imagine how a person might both desire and also have an aversion to the same thing at the same time, where the thing desired and shunned was represented in both the desiring and in the shunning in the very same way. If scuh cases are possible for someone with a wholly bifurcated desire system, as for example, we might find in someone suffering from multiple personality disorder".

prazerosa, ou um bem e evita porque é desvantajosa, ou danosa, ou um mal. Não é a coisa designada que causa problema, a água ou bebida, já que em contextos extensionais a "estrela Dalva" *é* a "estrela da manhã", a "mãe de Édipo" *é* a "esposa de Édipo". Mas é problemático dizer que o significado de "estrela Dalva" é o mesmo de "estrela da manhã", que o de "mãe de Édipo" é o mesmo que o de "esposa de Édipo". Para o princípio de partição platônico, é impossível que o mesmo, ao mesmo tempo, em relação ao mesmo objeto e com respeito a si mesmo seja, sofra, faça e produza contrários. **Portanto, a coisa designada, de acordo com a restrição πρὸς ταὐτόν, deve continuar sendo ela mesma – até mesmo para ser reconhecida como um caso de contexto extensional. Aplicando o caso intensional, a referida água, ou bebida, sendo ela mesma o que é, apresenta dois "significados" opostos para o agente que se encontre em estado de conflito interno; de acordo com o princípio de partição, para este caso, os portadores de opostos devem ser considerados pelo reconhecimento de diferentes** κατὰ ταὐτά[54] – exatamente porque o agente reconhece que é o mesmo objeto –, como já foi estabelecido, a restrição κατὰ ταὐτόν é referente ao que *está relacionado* ou *diz respeito* exclusivamente ao próprio agente, ele por si mesmo. Concluímos que a melhor opção é pensar o princípio de partição entendido em seu contexto intensional – o que não significa assumir ainda qualquer posicionamento referente ao princípio de partição, muito menos se a melhor opção é (*Oe*) ou (*Oi*).

Ao voltarmos à passagem 437b, ainda não podemos afirmar se os exemplos de Platão (τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαί τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι) são opostos ou contraditórios, ele apenas conclui: **"consideras que todas estas coisas são contrárias umas às outras, sejam ações ou sujeições (πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων). Porém, eles cumprem uma função que determina que as ações de nós seres humanos, qualquer que sejam elas, εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων, envolvem dois movimentos distintos**. Quando um certo sujeito consente ou atrai algo para si, ele o deseja; quando, ao contrário, ele dissente ou repulsa algo de si, ele não o quer. Estes dois "movimentos" são tratados por Platão na passagem 437b-c, o primeiro se dá da seguinte forma: "ter sede e ter fome, e os apetites de um modo geral, e bem

[54] Como a própria passagem do contra-exemplo do pião confirma: ὡς οὐ κατὰ ταὐτὰ ἑαυτῶν τὰ τοιαῦτα τότε μενόντων τε καὶ φερομένων. Como não é possível que seja o mesmo κατὰ ταὐτόν, temos que reconhecer diferentes κατὰ ταὐτά. Por isso, Sócrates declara: κατὰ μὲν τὸ εὐθὺ ἑστάναι e κατὰ δὲ τὸ περιφερὲς κύκλῳ κινεῖσθαι.

assim o desejar e o querer (διψῆν καὶ πεινῆν καὶ ὅλως τὰς ἐπιθυμίας, καὶ αὖ τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι) – tudo isto, não o incluirias na classe que acabamos de referir? Por exemplo, não dirás sempre que a alma do que deseja procura o objeto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de assentimento, em resposta a si mesma, como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter?". Aqui, é apresentado um tipo de impulso que vai à busca ou persegue um determinado objeto, representando, desta forma, um tipo de gênero (τὰ εἴδη)[55] que compreende o "desejar", o "querer", o "almejar", presentes na ação de um indivíduo.

Ao contrário deste primeiro, o segundo gênero é apresentado por Sócrates da seguinte forma: "não incluiremos o não querer e não consentir nem desejar (Τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ' ἐπιθυμεῖν) entre o rejeitar, repelir de si e tudo o mais que é contrário aos anteriores?". Aqui, é apresentado um tipo de impulso que vai à direção oposta ao objeto desejado, daquele representado pelo ato de fugir ao objeto, pelo ato de repeli-lo e pelo ato de rejeitá-lo, que caracteriza, por fim, o segundo gênero de impulsos na alma que compreende o "não desejar", o "não querer", o "não almejar".[56]

O que Platão parece sugerir é uma tese forte. Existe uma classe de coisas nas quais agrupamos todos os desejos, quaisquer que eles sejam. Da mesma forma, existe uma classe de coisas nas quais agrupamos todas as aversões, quaisquer que elas sejam. O elemento que pertencer ao grupo dos desejos não pode em hipótese alguma pertencer ao grupo das aversões e vice-versa. Logo, se chamarmos a classe dos desejos de A e a classe das aversões de ~A, os elementos que pertencem a A não podem ser os mesmos elementos que pertencem a ~A. Esta é a lógica que Platão quer aplicar a sua argumentação da partição da alma.

Na primeira partição da alma, Sócrates expõe o famoso caso do homem sequioso (*Rep*. 439a-c): "logo, a alma do sequioso, na medida em que tem sede, não deseja outra coisa do que beber, é isso o que ele anseia e seu impulso é em direção a isso" (Τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχή, καθ' ὅσον διψῇ, οὐκ ἄλλο τι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὁρμᾷ.). A alma do sequioso, portanto, tem um impulso, um desejo, e o que ele deseja é trazer para si o seu objeto de desejo. Se por uma razão, porém, acontece dele recusar-se a beber, existe um outro princípio diferente ao que é

[55] Ver Delcomminette, Vie biologique, 2008, p. 122.
[56] Ver Stalley (1975), p. 118-125.

princípio da sede: “por conseguinte, se, quando tem sede, algo a empurra em sentido contrário, será outra coisa nela distinta que tem sede, e que a leva para beber como uma fera? Mas já afirmamos que o mesmo em relação e com respeito a si mesmo não pode fazer contrários ao mesmo tempo” (Οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἄν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν; Οὐ γὰρ δή, φαμέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμ’ ἂ<ν> τἀναντία πράττοι). Como podemos notar, a passagem contém a terceira versão do princípio da partição. A terceira versão surge em um momento em que é fundamental para determinar precisamente o que ocorre internamente com as pessoas que têm sede (τινας ἔστιν ὅτε διψῶντας), mas não querem beber (οὐκ ἐθέλειν πιεῖν). O que ocorre é que na alma destas pessoas existe um princípio que ordena (ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον) e um outro princípio que impede de beber (τὸ κωλῦον πιεῖν). Logo, podemos localizar o princípio que impede o sequioso de beber na classe contrária àquela própria dos desejos. Como sabemos, ficou estabelecido que ter um desejo é contrário a ter uma aversão, além disso, de acordo com essa passagem do sequioso, o desejo e a aversão versam sobre um único e mesmo objeto (aquele que aplaca a sede do sequioso, uma bebida). Mas, de acordo com o princípio de partição, o mesmo não pode sofrer opostos seja em relação a si mesmo, como um todo, seja em relação a um único objeto que lhe é exterior ao mesmo tempo. Neste caso específico, o sequioso (ou o “mesmo”) sofre contrários ao mesmo tempo. Mas onde identificaríamos a ocorrência da contrariedade? Já sabemos que a contrariedade que ocorre devida à restrição πρὸς ταὐτόν deve reconhecer dois objetos exteriores ao sequioso para que o princípio de partição seja válido; o que não ocorre para este caso, já que se trata de um único objeto, uma certa bebida. Logo, só pode ocorrer se for devida à restrição κατὰ ταὐτόν. Como foi discutido anteriormente, o κατὰ ταὐτόν deve envolver dois portadores dos predicados contrários concernentes ao sequioso. Um deles Platão deu o nome de apetitivo (ἐπιθυμητικόν), ao outro ele deu o nome de racional ou calculativo (λογιστικόν): “por acaso, então, o princípio que surge para impedir tais coisas, quando surge, provém do cálculo, mas os impulsos que arrastam a alma nascem de afecções e doenças?” (Ἆρ’ οὖν οὐ τὸ μὲν κωλῦον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἕλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται; *Rep.* 439c-d). Podemos pensar que esta passagem apresenta como ocorre um conflito entre o racional e o apetitivo, mas não é nada certo se é o cálculo propriamente dito ou o resultado do cálculo que impede o

sequioso de beber. De qualquer forma, o agente verificou que o melhor é abster-se de beber. Independente de qualquer raciocínio que o agente tenha, ele vai continuar a sentir sede. Pois isso foi imposto pela necessidade, e não temos como eliminá-la.

O conflito entre o racional e concupiscente não é o único que ocorre na alma. Platão reconhece ainda dois conflitos que se diferenciam deste primeiro. Para exemplificar um deles, Platão faz uso do exemplo de Leôncio que se irrita consigo mesmo ao querer observar alguns cadáveres. Sócrates relata que Leôncio ao mesmo tempo em que desejava ver, sentia aversão e desviava o olhar dos cadáveres (ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ, ἅμα δὲ αὖ δυσχεραίνοι καὶ ἀποτρέποι ἑαυτόν) e que, durante este tempo, lutou contra os olhos e os velou até ser vencido por este desejo (κρατούμενος δ' οὖν ὑπὸ τῆς ἐπιθυμίας, *Rep*. 439e6-440a6). Retomando o critério estabelecido através do princípio de partição, da mesma forma que no caso anterior, temos: um único objeto externo, que despertou o apetite, os cadáveres (o que está de acordo com a restrição πρὸς ταὐτόν); temos Leôncio que é um único "mesmo" (para o caso da sentença ταὐτόν); temos a contrariedade que ocorre internamente – aqui temos o caso da restrição κατὰ ταὐτόν: Leôncio *ao mesmo tempo* desejava ver (ἅμα μὲν ἰδεῖν ἐπιθυμοῖ), ao mesmo tempo sentia aversão (ἅμα δὲ αὖ δυσχεραίνοι). Portanto, existem dois elementos internos à alma de Leôncio, um elemento que deseja ver e outro elemento que sente aversão e irrita-se com o próprio desejo de ver os cadáveres. O conflito que ocorre em Leôncio demonstra que esta contrariedade é dada entre o ir em direção ao objeto de desejo e uma aversão a este mesmo objeto – como já foi estabelecido, são contrários. Portanto, para preservar a verdade do princípio de partição, temos que estabelecer dois elementos conflitantes internos à alma.

O irritar-se comprovou ser um tipo de atividade distinta da apetitiva, mas, como foi demonstrado, já existe um elemento distinto do concupiscente que pode, da mesma forma, ser a fonte da aversão aos desejos apetite, o elemento racional. Assim, é possível que tal atividade pertença a tal elemento. Por isso, é necessário verificar se o irritar-se é devido ao elemento racional ou trata-se de um terceiro distinto dos dois já tratados. Platão faz uso de três argumentos para comprovar que existem, além da parte apetitiva, mais dois elementos distintos um do outro: o primeiro é que todas as pessoas, desde criança, estão cheias de irascibilidade – algumas até mesmo nunca desenvolvem seu elemento racional (*Rep*. 441a-b); o segundo é que os animais selvagens são dotados

de irascibilidade, mas não de razão (*Rep*. 441b); o terceiro é que existem pessoas que se irritam *sem razão* (*Rep*. 441c). O primeiro e o segundo não se enquadram na análise platônica dos conflitos para determinar os elementos da alma, são apenas dados que comprovam suas intenções.[57] Para não fugir à regra, devemos observar se o terceiro exemplo satisfaz a análise. No decorrer da argumentação, depois de ter citado Homero, Sócrates conclui: "aqui, claramente, Homero fez o que raciocina sobre o melhor e o pior repreender o que irracionalmente se irrita, como diverso um do outro" (ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλῆττον πεποίηκεν Ὅμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτίονός τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ, *Rep*. 441b-c). Platão estabelece como duas atividades psíquicas diferentes o raciocinar sobre o melhor e o pior e o irritar-se irracionalmente. O trecho citado é o que está presente na *Odisséia*, XX, no qual Odisseus irrita-se com as indecorosidades e obscenidades que as serviçais de Penélope têm com os pretendentes. Para não dar vazão aos seus impulsos de ira, Odisseus "bateu no peito e repreendeu seu coração" (τὸ στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ, *Rep*. 441b). Torna-se evidente que o exemplo de Odisseus serve para comprovar um conflito entre dois elementos na alma distintos do elemento apetitivo. Com relação a um objeto exterior (os atos das serviçais) Odisseus apresenta internamente à sua alma dois impulsos contrários: uma cólera irracional, que o impele a admoestar as serviçais, e um elemento que raciocina, que, na direção contrária a da cólera, o impede. De acordo com as sentenças do princípio de partição, temos o ταὐτόν (Odisseus), πρὸς ταὐτόν (os atos das serviçais), κατὰ ταὐτόν que apresenta os dois elementos portadores dos contrários: o que raciocina e o que se irrita. Logo, a alma apresenta um terceiro elemento, que Platão nomeia de irascível (θυμοειδές).

Com um olhar mais atento, considerar que o θυμοειδές é um terceiro elemento diferente dos dois já tratados, com base nas argumentações precedentes para identificá-lo como tal, ainda não é um forte indício que o revela. Como a expressão da ira no caso de Leôncio poderia ser uma aversão de origem racional, o que nos garante que no caso de Odisseus não se trata de seu elemento apetitivo, já que ele quer ter de volta a sua amada?[58] O uso do princípio de partição garante a divisão da alma, mas não nos dá a

[57] Observação feita por Penner (p. 111): "all of this is irrelevant to the criterion for parthood in terms of conflict, even if 'conflict' is understood in the ordinary way".

[58] Questão pensada por Penner: "what so distinguishes the emotion of Odysseus' heart that it cannot join sexual desire, hunger and grief within appetite?", p. 112. Ele conclui: "Plato had every

base para diferenciar cada elemento. Podemos identificar um, dois ou vários elementos, a solução é pensar a natureza de cada um e sua relação com o conflito, ou seja, o que faz com que a aversão de um elemento seja endereçada ao desejo de outro elemento?

Com esta argumentação precedente, Platão apresenta três distintas fontes de impulsos para a ação, que terão a sua origem em cada um dos elementos da alma.[59] Estabelecendo, ao que aparenta, que o conflito ocorre entre estes distintos impulsos quando um deles é um desejo e o outro uma aversão ao mesmo tempo. **Não é nada claro se é com relação ao objeto que o conflito ocorre** (para o caso do sequioso, alguns afirmam que a bebida não é boa para o consumo e por este motivo, portanto, o racional faz o cálculo de causas e efeitos das consequências do consumo de tal bebida); ou se ocorre unicamente por uma aversão racional ao próprio apetite (a diferença que marca a distinção ao caso anterior é que o conflito não diz respeito às qualidades do objeto de desejo, mas se o ato de satisfação do desejo é um bem ou um mal).[60] O que também não é nada claro é a natureza dessa aversão: seria pura e simplesmente aversão, no sentido de ser uma abstenção à dor, ou é derivada de um outro desejo, ou nenhuma das duas alternativas? A aversão é apenas do elemento racional, ou os outros elementos também possuem esta capacidade? Ou poderíamos pensar que a aversão é uma interdição *simpliciter* à satisfação de um desejo?

Interpreta-se, correntemente, que o conflito que Platão considera nestas páginas da *República* é entre desejos. A aversão, para este caso, seria uma forma de desejo que entra em conflito com a busca de satisfação que deu origem ao conflito. Para tanto, buscaremos especificar, primeiramente, qual a forma em que se apresenta o conflito que Platão trata.

Primeiramente, esta versão do princípio de partição assegura que o agente não pode ter um desejo de fazer [A e ~A], mas nada impede que o agente tenha ao mesmo tempo o desejo de fazer A e o desejo de fazer ~A.[61] Se os elementos da alma estão relacionados com os desejos e, principalmente, a determinação das suas qualidades distintivas está interligada aos conflitos que asseguram a diferença dos elementos por meio destes desejos conflitantes na alma do indivíduo, toda espécie de conflito na alma

---

reason to associate Leontius' anger and cases of moral indignation with reason, and every reason to associate childrens' and animals' high-spiritedness and Odysseus' irrational anger with appetite", p. 113.

[59] Ver Lorenz (2006), p. 26.

[60] Ver Cooper (1984), p. 100-1.

[61] Observação feita por Zingano (2008), p. 63.

entre desejos de naturezas completamente distintas executaria o mesmo papel de partição da mesma. Tal tipo de conflito seria um forte fator que determinaria partes distintas na alma a cada novo conflito: um indivíduo que apresenta o desejo de assistir a um filme e, ao mesmo tempo, um outro desejo de querer assistir a um concerto, dividiria a alma em mais duas partes . Todo conflito desta ordem apresentaria um novo elemento à alma, estendendo-se ao infinito. Assim, a alma não seria apenas tripartite, mas com uma multiplicidade e infinita possibilidade de partições.[62]

Da mesma forma que é possível uma partição infinita da alma, onde ela apresentaria novos elementos correspondentes a cada novo tipo de conflito, também existe a possibilidade de sub-partições internas aos elementos da alma. Numa declaração presente nos exames das formas desvirtuadas das cidades e das almas nos Livros VIII e IX, Sócrates parece aceitar um conflito interno a uma das partes da alma. A passagem em questão é a que compreende 553a-555b: "um homem assim não será isento de discussões no seu íntimo, uma vez que não é um só, mas duplo; porém, a maior parte das vezes, os desejos melhores subjugarão os desejos piores" (Οὐκ ἄρ' ἂν εἴη ἀστασίαστος ὁ τοιοῦτος ἐν ἑαυτῷ, οὐδὲ εἷς ἀλλὰ διπλοῦς τις, ἐπιθυμίας δὲ ἐπιθυμιῶν ὡς τὸ πολὺ κρατούσας ἂν ἔχοι βελτίους χειρόνων) Há ainda aqueles que aceitam a possibilidade de uma partição do elemento racional tal com é apresentado no Livro X.[63]

Lançaremos dúvidas quanto à interpretação que considera que o conflito pelo qual Platão divide e reconhece os elementos da alma seja entre dois desejos. Ou seja, para os três tipos de conflitos que se encontram nestas passagens da *República*, cada um deles seria entre: o desejo do racional em luta contra o desejo do apetitivo; o desejo do irascível contra o desejo do apetitivo; e o desejo do racional contra o desejo do irascível. Observamos esta mesma forma de pensar em Woods que marca uma diferença entre conflitos contingentes e não-contingentes. Os conflitos contingentes ocorrem quando dois desejos não podem ao mesmo tempo ser satisfeitos. Como no caso de ver uma peça de teatro e ao mesmo tempo assistir a uma performance de piano. Ao

[62] A seguinte declaração de Ferrari, após considerar que o conflito pensado por Platão não é uma mera coincidência de desejos, não consideramos esclarecedora: "the wish to gratify a desire and, simultaneously, resitance to that wish" (Ferrari, p. 168). A declaração nos parece um pouco obscura, já que nos faz inferir que um determinado elemento que quer gratificar um desejo (um apetite, provavelmente), resiste a este mesmo querer.

[63] Ver Lorenz (2006), p. 50, que apresenta a possibilidade, dependendo da interpretação, de haver uma subpartição no elemento racional.

contrário dos contingentes, os conflitos entre desejos não-contingentes seriam, segundo Woods, aqueles que Platão realmente têm em mente. Desejos opostos não-contingentemente são da mesma natureza do exemplo dado por Platão: alguém que sente sede, mas recusa-se a beber. Provavelmente, o que leva um homem sequioso a sentir repulsa por uma determinada bebida deva ser o desejo por manter-se com saúde. Neste caso, teríamos, portanto, dois tipos de desejos em conflito, o desejo de beber e o desejo de ter saúde. Porém, de acordo com este exemplo, o conflito parece ter sua origem em um conflito contingente, já que o sujeito não pode ao mesmo tempo beber tal bebida e ter saúde. A impossibilidade da realização de ambos os desejos não está mais restrita ao simples fato de impedimentos espaciais ou temporais. As conseqüências causais da realização do primeiro desejo gera uma operação racional que toma o desejo de permanecer saudável como um desejo de uma outra ordem, apresentando-o como contrário ao desejo de beber – uma operação necessária, já que não tem nada que garanta que os desejos sejam opostos. Isto nos induziria a pensar que a contrariedade platônica deveria ser pensada de forma bem ampla. Para evitar tal conclusão, o conflito platônico seria pensado entre desejos de primeira e segunda-ordem.[64]

Quais seriam as conseqüências que podemos retirar desta interpretação? Woods declara: "deve ser dito que a pessoa que tem um desejo por uma bebida, por um lado, e, por outro, um desejo que entra em conflito com a sede – *um desejo geral por saúde, sem dúvida*;[65] deve então ser dito que a razão, agindo num papel de juiz entre os desejos conflitantes, pronuncia-se em favor do desejo por saúde, após um cálculo das conseqüências de satisfazer os dois desejos neste caso" – grifos nossos.[66]

---

[64] Essa é a interpretação de Woods (1987) e Lorenz (2004). Problemas de se pensar que o conflito ocorre entre desejos: Woods (1987) p. 38 em diante. Irwin (2005) pensa que o conflito é entre um desejo de primeira ordem com uma aversão e um desejo de segunda ordem (ele se questiona porque um desejo de segunda ordem não entra em conflito com a aversão, p. 206).

[65] Temos uma desconfiança. Por qual motivo tal sujeito no exemplo de Platão resiste ao ato de beber é algo que não podemos afirmar com acerto – já que Platão não diz nenhuma indicação do motivo que o abstém. Os motivos poderiam ser bem variados: um sujeito qualquer poderia estar com muita sede, mas não gostaria de ausentar-se da sala de aula do prof. Vlastos para satisfazer sua necessidade (seja por achar inconveniente e deselegante sair durante a exposição ou por não querer perder o raciocínio); ele poderia também estar com sede e não querer beber uma botelha de água que não o pertence. Preferimos pensar estes exemplos do que imaginar bebidas poluídas, eletrificadas ou em ponto de ebulição (Smith, 1999, p. 36).

[66] Woods (1987): "it might be said that the person has a desire for a drink, on the one hand, and, on the other, a desire that comes into conflict with this thirst – a general desire for health, no doubt; it may then be said that reason, acting in the role of an adjudicator between conflicting desires, pronounces in favour of the desire for health, after a calculation of the consequences of satisfying the two desires in this case", p. 37. Mesma posição presente na página 39: "the problem with this analysis

Encontraremos uma interpretação similar em Lorenz: "se raciocinar sobre como satisfazer qualquer desejo por x identifica z como o melhor ou o mais eficiente meio para x, então um desejo por z surge, e pertenceria à razão, já que ele resulta diretamente do raciocinar".[67] O que esta interpretação, do conflito entre desejos de primeira e segunda ordem, parece indicar é que o conflito se dá em um dos elementos da alma; o que claramente representaria um tipo de conflito que surge internamente ao elemento apetitivo, e que a razão cumpriria a função de ser o juiz que vota a favor ou contra tal ou tal desejo.

Esta forma de representar o conflito nos remete diretamente aos teóricos da ação, se pudermos chamá-los assim: Hobbes e Hume são os exemplos tomados pelos comentadores para exemplificar o contraste entre as duas concepções. Em Hobbes,[68] a ação é dada pela interação de duas instâncias: o desejo, motivador da ação, e a crença, que provê com base informacional a melhor maneira de satisfazer o desejo. Na interpretação de Hume a razão é simplesmente "a escrava das paixões".[69] Portanto, podemos considerar que esta interpretação nos induz a pensar que a teoria platônica aceita que a alma apresenta subdivisões. Mas contra esta forma de leitura, podemos enumerar dois contra-argumentos: 1) de acordo com o princípio não pode ser a fonte de dois desejos contrários; 2) se pensarmos o caso do Leôncio, a aversão dele aos cadáveres não é um processo racional, o conflito é entre o apetite e o *thymós*. A razão, aqui, não cumpre o papel de juiz, ou de único juiz.[70]

O que nos interessa nesse momento é tratar do tipo de conflito que Platão pretende associar ao caso do conflito entre os elementos da alma - assim evitaremos a interpretação que daí resultaria, com a qual seria possível infinitos elementos na alma. Dois pontos precisam ser tratados: 1) o conflito não se dá entre desejos; 2) existe um

---

of the example is that the conflict might still be taken as originating in two first-order desires: one first-order desire for health generates an impulse, arising from reflection, against satisfying the thirst. Reason is still being assigned a purely Humean role, and there is no more reason to suppose that the ultimate origins of the conflict lie in different parts of the soul than there is in the case of any other conflict between desires".

[67] Lorenz (2004): "if reasoning about how to satisfy any desire for x identifies z as the best or most efficient means to x, then a desire for z arises, and it will belong to reason, since it results directly from reasoning", p. 113

[68] Hobbes, *Leviathan*, cap. 8.

[69] *Treatise*, p. 415: "the slave of the passions".

[70] Lorenz (2006), p. 17.

conflito específico para tal caso, o que chamaremos de conflito moral.[71] Na passagem 437b-c, fica bem claro que Platão não está pensando que a contrariedade se dá entre dois desejos. Ele ressalta bem que ela ocorre entre o querer e o não-querer, não seria o caso do querer x e querer y. Não existe uma contrariedade genuína entre desejos, não seria possível delimitar que beber uma determinada bebida *é o contrário* do permanecer saudável. Se ela ocorre é por uma outra relação de contrariedade que não é essa.

Não aceitamos a interpretação de que o conflito seja entre dois desejos como os chamados primeira e segunda-ordem.[72] Muito menos que a função do elemento racional se limitaria a ter uma atividade diretiva, ou seja, ele elegeria qual seria o melhor desejo, entre os conflitantes, para a alma como um todo. Não se pode, também, descartar o fato de que Sócrates afirma que cada elemento da alma tem um tipo de desejo, como está declarado em 580d: "se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazeres, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os comandos" (o elemento racional tem um tipo de desejo que lhe é próprio). Porém, não afirmamos que o conflito existiria entre o desejo do elemento racional em contraposição ao desejo do elemento apetitivo ou irascível. Não há dúvida que um dos dois elementos envolvidos seja um tipo de desejo, mas não é possível afirmar com acerto de que o outro seja um desejo. Ressaltamos, portanto, a importância fundamental de saber o que seria este segundo elemento que está presente neste conflito.

Mas, como afirmamos, não é um desejo da mesma parte por dois motivos: 1) o princípio de partição estabelece que o mesmo elemento não pode conter os mesmos efeitos relacionados ao mesmo objeto e ao mesmo tempo; 2) não existe desequilíbrio entre os desejos da parte apetitiva, assim como dos outros elementos: eles são da *mesma natureza* (o que ficará mais claro no momento de nossa discussão sobre a justiça). O conflito, da mesma forma, não poderá ser entre dois desejos distintos concernentes a cada um dos elementos da alma: 1) nada impede que um mesmo sujeito tenha um

[71] O conflito moral apresenta basicamente as mesmas características do que Lorenz (2006) chama de "simple picture".

[72] Lorenz, (2006): "One obvious problem is that Plato does not seem to limit second-order desires to reason. In fact, the one passage that most clearly seems to make use of a second-order desire in arguing for a partition of the soul does not, as we have seen, concern reason at all: the partition in question is the one between Leontius' spirit and appetite, and Leontius' second-order desire—or more precisely, aversion—belongs not to his reason, but to his spirit", p. 17. (Part of the upshot will be that second-order desires are *not* needed in specifying the kind of psychological conflict that according to Plato reveals a partition of the soul, p. 17).

desejo por A e um desejo por B, e isto não demonstra que a alma está conflituosa, se existir um conflito entre estes dois desejos deve ser de outro tipo que não o conflito responsável pela partição; 2) os elementos da alma devem estar envolvidos em uma ação comum[73], por exemplo, conter-se para não despender o dinheiro de outrem, este ato envolveria o desejo de gastar dinheiro e um outro elemento que interdita, que luta, que se opõe a este ato. Já entre dois desejos não existe uma única ação, no mínimo duas: não se trataria do fato de desejar comer comida japonesa no melhor restaurante da cidade e desejar passar a noite em claro para resolver um problema matemático. Uma ação independe da outra; 3) não se trataria de uma contrariedade genuína, já que desejar uma bebida quente não é o contrário de desejar uma bebida fria, um desejo não *anula* o outro. O sujeito, neste caso, pode simultaneamente sentir o desejo por um conhaque ou vinho quente e por uma cerveja gelada.

Ao tratarmos do conflito que Platão expõe, podemos listar dois tipos bem distintos: um tipo que representa propriamente o pensamento platônico, o qual já nomeamos de conflito moral, e outro tipo que daremos o mesmo nome que Woods, o qual ele classificara de contingente. Nos conflitos contingentes, ressaltaremos apenas os casos que os comentadores costumam tratar, daqueles tipos de desejos que não podem ser realizados ao mesmo tempo. Exemplificamos o conflito que ocorre em um indivíduo que deseja assistir a um filme e ao mesmo tempo deseja ver uma performance de piano. Este dado conflito ocorre por impossibilidade do agente ao mesmo tempo satisfazer ambos os desejos. Tanto um desejo X quanto um desejo Y são buscados pelo agente. O problema é que ambos não podem, simplesmente, ser realizados simultaneamente. O conflito moral também trata de duas fontes que impulsionam a alma para duas direções distintas, e estes dois impulsos devem acontecer ao mesmo tempo para que se realize o conflito. A diferença é que não se trata de dois objetos de desejos distintos e, portanto, de dois desejos distintos, mas que se trata de um impulso em direção a um objeto X e um impulso na direção contrária relativa a este mesmo objeto.

Se a realização do conflito tem por base essa relação de busca e fuga para o mesmo objeto, *talvez* os elementos da alma diminuiriam para apenas dois tipos e não três, ou para um número difícil de ser determinado. Enquadra-se a uma declaração que parece optar pela bipartição no Livro X: “quando no íntimo do homem ocorrem simultaneamente na direção de um mesmo objeto, dois impulsos em sentido contrário,

[73] Ver *Rep*. I, 351a-352a.

dizemos que ele é duplo” (604b). Temos uma hipótese que assegura que os elementos da alma devam ser apenas três, mas nos reservamos para discuti-la posteriormente, na medida em que a argumentação avança. Será necessário, portanto, examinar as qualidades distintivas de cada elemento da alma, as atividades específicas de cada um: desejos, objetos, as interrelações entre eles etc. Para tentar examinar tais características, devemos primeiramente examinar os candidatos às teses da tripartição. A tese que se apresentar como a mais razoável para a explicação da tripartição será tomada como ponto de partida de nossa análise.

Capítulo II

Elementos da Alma e Teoria do conhecimento

Como sabemos, a psicologia platônica foi discutida por um grande número de recentes comentadores, não apenas sobre as próprias questões psicológicas, mas também sobre os temas que decorrem delas: os éticos, políticos, epistemológicos, estéticos etc. Grande parte destas discussões inclui um exame da natureza de cada elemento que compõe a alma, suas especificidades e como interagem uns com os outros. No nosso caso, examinaremos cada um dos elementos em particular e as relações com a Teoria do conhecimento platônica.

Das Teses da Tripartição

O que fundamenta a tripartição na argumentação platônica? É um problema que continua sendo uma matéria obscura na *República* de Platão. O que a torna ainda mais ininteligível é o passo seguinte, relacionado à tripartição da alma. Platão, após ter definido a justiça e associado a cada parte da alma uma das virtudes cardinais, faz uma intrigante declaração: "como se fossem três termos numa harmonia, o mais baixo, o mais alto e o intermédio, e outros quaisquer que acaso existam de permeio" (ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, *Rep*. 443d). Determinar o motivo da alma ter três partes, assim como qual é cada uma delas e suas respectivas naturezas não é uma tarefa evidente na argumentação platônica. A passagem acima nos remete a um problema: ao comparar as partes da alma às proporções musicais – o mais baixo para a parte apetitiva, o mais alto para a parte racional e o intermédio para a parte irascível –, Platão fracamente sugere a possibilidade de outras partes além dessas, mas que não parece ter importância para ele, quando declara: "outros quaisquer que acaso existam de permeio" [καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα]. A questão que permanece é a seguinte: mesmo que Platão pense a possibilidade de outras partes além destas três, por que ele dá importância e atenção

redobrada a somente estas? Será que realmente é pensada a existência de outras partes ou é fato consumado esta estrutura tripartida? Além disso, existe a possibilidade de pensar que a alma é bipartite, como Penner declara: "o verdadeiro pensamento de Platão é o pensamento em *R*. X, que existem somente duas partes da alma, uma parte racional e uma parte irracional".[74] A tripartição da alma em *República* IV demonstrou não ser tão evidente. Nossa tarefa visa examinar o **porquê** da alma ser tripartite em Platão.

O que concluímos da argumentação presente no Livro IV acerca da alma é que o princípio estabelecido na passagem 436b apenas possibilita a sua partição, e não uma tripartição. Não se encontra, pelo menos não de maneira clara, uma exposição platônica que justifique uma alma tripartite. Essa foi a preocupação de grande parte dos comentadores, despertada pelo problema da analogia da cidade e da alma descrita em 368d em diante. Problema que é tema de grandes debates acerca da interpretação da *República*, iniciado, pelo que se conta,[75] com o artigo de Cornford.[76] O que podemos tomar como nota é que, em geral, parte das explicações por alguns especialistas para a alma tripartite em Platão assume dois vieses: aqueles que pensam que a alma é uma imagem das três classes da cidade,[77] e aqueles que pensam que o filósofo considera que a cidade, por sua vez, é um reflexo ampliado do indivíduo.[78] Em nenhuma destas interpretações existe um esforço que nos dê a explicação racional, a razão pela qual, a causa para a tripartição seja da alma seja da cidade enquanto uma delas é a própria causa da tripartição, isto é, ao afirmar que é por conta da cidade ser tripartida[79] que a

---

[74] Penner (1971), p. 96.

[75] Leroux (2005), p. 123: "cette analogie a été beaucoup discutée dans l'histoire de l'interprétation de la *République*, et les interprètes se rangent, depuis le grand article de F. M. Cornford en 1912, dans deux positions qu'on pourrait qualifier de complémentaires".

[76] Cornford (1912).

[77] Leroux (2005), p. 139.

[78] Para L. Robin, isto implicaria a supremacia do todo, da cidade, sobre o indivíduo, já que "l'individu est réellement une image réduite de l'ensemble auquel il appartient"; O mesmo pensa Woods, Division, p. 23, "The division of the soul is central to the *Republic* in another way, because the threefold structure of a soul is represented by Plato as mirroring the structure of the ideal city that Plato constructs as part of his inquiry", apesar dele declarar antes que a justice platônica consiste em harmonia psíquica. W. Jaeger (*Paidéia*, p. 751) discorda dessa posição, afirmando que "é na teoria das partes da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos vêem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a 'imagem reflexa ampliada' da alma e da sua estrutura reflexiva".

[79] Cornford chega a afirmar que a tripartição da alma foi uma invenção platônica para poder estabelecer a analogia com a cidade já tripartite. Por considerar como uma invenção ele afirma: "the new and peculiar feature of this psychology is the invention of the part called to qumoeidej, intermediate between Reason and Desire (...) this view of the genesis of his triple psychology will became more probable, if we can show that the scheme is artificial and false, and not such as a

alma o é também[80] ou, o contrário disso, que por indivíduo estar no centro da investigação platônica, a cidade só tem sua vez se for um reflexo desse indivíduo;[81] o que deixa em aberto a própria explicação que demonstre o porquê da primeira tripartição. Consideramos que essa não é a forma de explicação própria de "um filósofo que trabalha independentemente por direta análise introspectiva" – para usar as palavras de Cornford. Há casos em que alguns comentadores assumem que a alma é tripartite ou por uma tripla classificação dos fenômenos[82] ou por distintas fontes da ação.[83]

Ao tentar explorar o tema ao máximo encontramos uma interpretação que tem este esforço de dar a explicação para a tripartição – interpretação que não é corrente nos meios especializados, nem mesmo defendida como uma explicação para o problema. Em seu *Comentário à* República, Proclo, dá uma explicação para a tripartição da alma em Platão.[84] Recorrendo às leis da proporcionalidade, ele as aplica à relação Razão e Corpo: admitido que entre dois objetos (extremos um do outro) que comportam cada um três propriedades opostas, produzem-se entre eles duas médias proporcionais. Temos, portanto, a razão, que é um dos extremos, correspondendo ao *logistikón* (elemento calculador), e as duas médias proporcionais que correspondem ao *thymoeidés* (elemento da irascibilidade) e ao *epithymetikón* (elemento apetitivo) na alma. Por fim, o extremo oposto à razão identifica-se com o corpo.[85] Na relação da alma com o corpo, Proclo afirma que as três qualidades, que a alma e o corpo possuem, estão relacionadas com o

---

philosopher working independently by direct introspective analysis would be likely to reach". Quanto à analogia ele diz: "By this train of thought Plato was led from the division of the State and its three departmental virtues to the similar division of the individual soul" (1912), p. 259. Stocks (1915), p. 209-10, acredita que a tripartição da alma é inspirada na doutrina das três vidas de origem pitagórica.

[80] Considerar as declarações de Boeri: 'El trasfondo de esta explicación tiene que ver con una concepción 'organicista', por así decir, propia del pensamiento de Platón, consistente en suponer que lo que existe en el todo tiene una especie de manifestación o réplica a nivel microcósmico en los individuos, concepción que además asume que es más fácil advertir un fenómeno en la totalidad que en las partes de dicha totalidad". (...) "El supuesto implícito que está en el trasfondo de este argumento organicista es que el todo es anterior a la parte". "(...) Platón es completamente consciente de que las especies del alma son al alma como las partes a un todo", p.3-5.

[81] Esta é a interpretação que levou alguns, após o artigo de Vlastos (1968), a pensar que os habitantes de uma cidade justa são necessariamente justos. Assumir esta interpretação leva à conseqüências absurdas como observa Williams (p. 158-160): se para uma cidade ser justa seus elementos devem ser justos, e para ser justo, cada elemento deve exercer sua função, logo, a cidade deve ter um elemento logístico, "thymoeídico" e "epithymético". Como se sabe a maior parte da cidade é exatamente as classes não filosóficas, ou seja, a cidade é formada por uma grande maioria injusta.

[82] Este é o caso de Cooper, Theory, 1984.

[83] Este é o caso de Woods, Division, p. 25.

[84] Tema analisado por MacIsaac (2009), p. 127-8.

[85] Ver 585d: Οὐκοῦν ὅλως τὰ περὶ τὴν τοῦ σώματος θεραπείαν γένη γῶν γενῶν αὖ τῶν περὶ τὴν τῆς ψυχῆς θεραπείαν ἧττον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει;

ser (*on*), a vida (*zoe*), e intelecto (*nous*). As três qualidades de um dos extremos, a alma, são: ser sem partes (*ameres*), ter a capacidade de desejar (*orektikon*) e ser inteligente (*noetikon*). Opostas às qualidades da alma, as qualidades do outro extremo, o corpo, são: ter múltiplas partes (*polymeres*), não ter a capacidade de desejar (*anorekton*) e não ser inteligente (*anoeton*). Ao entrecruzar tais qualidades de acordo com o ser, a vida e o intelecto encontramos as duas médias proporcionais possíveis: o *thymoeidés* que, com relação ao ser, é sem partes, com relação à vida, é capaz de desejar, com relação ao intelecto, é sem inteligência; o *epithymetikón* que, com relação ao ser, é constituído de partes, com relação à vida, é capaz de desejar, com relação ao intelecto, é sem inteligência.[86] Por mais atraente que seja esta explicação de Proclo, ela não é suficiente em si mesma para a explicação da tripartição da alma na *República*. Esta explicação para a tripartição foi modelada depois de seu comentário da teoria dos quatro elementos apresentada no *Timeu*. A explicação da teoria dos elementos presente na sua obra *Comentário ao* Timeu (que é apresentada matematicamente de maneira bem mais elaborada) é a mesma para a tripartição da alma na sua obra *Comentário à* República. Um dos problemas desta interpretação é que Proclo recorre a uma explicação presente em um diálogo posterior ao período ao qual pertence a *República* – apesar do *Timeu* também possuir uma teoria da alma tripartite. Outro problema é que alguns traços da teoria platônica seriam difíceis de ser explicados. Como explicar, a partir da teoria de Proclo, cada objeto de desejo de cada elemento? Como explicaríamos que o objeto de desejo do *thymoeidés* é a honra ou a vitória a partir das características deste elemento como ser uno, desejante e sem inteligência?

Entre as interpretações recentes, as que parecem mais promissoras para a explicação da tripartição,[87] são aquelas que estabelecem uma relação entre a teoria da ação e a teoria do conhecimento em Platão. Temos, entre elas, as teses defendidas por Stefan Büttner, Marco Zingano, Jessica Moss e Sylvain Delcomminette.[88] De acordo com Büttner, cada elemento da alma aspira um prazer específico de acordo com três tipos de capacidade cognitiva: o apetitivo busca os prazeres decorrentes da percepção, o

---

[86] Proclo, *Comentário à* República, I. 299.9 – 230.5. Quanto às outras possibilidades, não encontraríamos uma média que satisfizesse a condição, por exemplo: ser constituído de partes, ser capaz de desejar, ser inteligente, ou ser sem partes, desprovido de desejos e inteligente.

[87] Consideramos também muito promissor o artigo de Burnyeat, interpretação da qual nos servimos neste trabalho. Porém, consideramos não existir uma explicação satisfatória para a tripartição da alma.

[88] Büttner (2006), Moss (2005), Zingano (2008), Delcomminette (2008).

irascível tem o objetivo de captar o ἔργον de qualquer coisa em particular (através da opinião), e o racional busca a compreensão dos *érga* tais como eles são, devido a sua própria capacidade cognitiva, a ciência. Para Zingano, a parte racional está sempre voltada para a verdade e seus desejos se referem ao verdadeiro bem; as outras duas partes se ligam apenas ao que *parece ser* um bem, ou seja, ao que é aparente. Isso o permite assumir que Platão aplicou à teoria da ação uma divisão que havia estabelecido em sua teoria do conhecimento, a saber, a divisão entre (a) o saber, que é sempre verdadeiro, e (b) a opinião, que, por sua vez, pode ser (b1) verdadeira ou (b2) falsa. Ao que parece, de acordo com este especialista, Platão estabeleceu o conflito com base na divisão entre o que é real e o que é aparente e, desta forma, distinguiu as três partes da alma, de tal modo que uma sempre se encontra na verdade (a parte racional); ao passo que as outras duas estão ligadas ao domínio das aparências: "a parte irascível reside, *na maior parte das vezes*, na verdade, geralmente acompanhando a razão (correspondendo, portanto, à opinião verdadeira); ao passo que, a parte apetitiva, *na maior parte das vezes*, enloda-se no falso (correspondendo, portanto, à opinião falsa)" [89] – grifos nossos. Moss estabelece uma relação entre três tipos de bens (o bem, o belo e o prazer *qua* prazer) relacionados respectivamente a cada elemento da alma (racional, irascível e apetitivo). Delcomminette considera que os elementos da alma são distinguidos pela estrutura dos *movimentos* que cada um é o princípio. Cada estrutura comporta essencialmente dois aspectos: um modo de funcionamento particular e um único objeto de desejo que é próprio desta parte.Na relação com a teoria do conhecimento, o apetitivo apresenta o movimento mais simples no qual não existe qualquer intermediário entre esse elemento da alma e seu objeto de desejo, ou seja, nenhum raciocínio nem opinião (não é o caso de admitir que este elemento não tenha uma opinião, pois ele as possui, elas nascem espontaneamente como resultado de nossas sensações imediatas);[90] o irascível apresenta um intermediário, uma opinião pelo qual ele julga o que é louvável e temível – porém, nada impede que esta opinião seja falsa; para o racional seu modo de funcionamento é o raciocínio e seu objeto é a verdade por ela mesma, seja através da verdade do conhecimento científico ou da verdade que existe nas opiniões.

---

[89] Zingano (2008), p.64. Em *Rep.* 571a, Sócrates fala de uns tipos de desejos apetitivos que surgem durante o sono, e em *Teet*. 158b ele fala que na loucura e nos sonhos existem opiniões falsas.

[90] O memso que diz Lorenz (2006), p. 68: "Unlike us, then, the lower parts *are* at the mercy of how things appear through the senses (cf. 602 D 6–9). They cannot help being taken in by sensory appearances".

Estas são as principais teses para o problema da tripartição da alma. Entre elas a tese de Proclo e da simetria da teoria do conhecimento com a teoria da ação satisfazem o esforço de encontrar uma explicação racional para tripartição. Pelos problemas que a tese de Proclo contém, nosso ponto de partida para analisar a tripartição da alma retringir-se-á à simetria que existe entre as partes da alma e a teoria do conhecimento platônica. As dificuldades destas considerações anteriores serão menores, porém, fundamentais. Estabelecer e definir um elemento da alma envolve uma complexa rede de conceitos tais como órgão, sensação, opinião, *phantasia*, *diánoia*, conhecimento, *dynamis* etc. Base também necessária para estabelecer o que é racional e o que é irracional na alma.

Elementos da alma: objetos, funções e virtudes.

O que são os elementos ou partes da alma? Primeiramente, é já conhecido de todos que o termo μέρος usado para designar as partes da alma aparece somente três vezes na argumentação da partição no Livro IV.[91] O que precisamente μέρος neste contexto quer significar é um pouco difícil de determinar, muito menos Platão nos dá uma sugestão acertada do que seja cada parte da alma quando ele denomina-as de μέρη.[92] Outro termo que é utilizado para designar as partes da alma no Livro IV é εἶδος, ao que parece bem mais preferível e bem mais frequente do que μέρος,.[93] O uso do termo εἶδος é bem curioso, ele corresponde ao termo γένος, termo utilizado para cada uma das classes que fazem parte da cidade ideal. Esta correspondência é que permite um intercâmbio dos termos para designar ou as classes da cidade ou os elementos da alma. Assim, εἶδος substitui γένος para as classes da cidade (435 e1 e 580 d). Da mesma maneira, o termo γένος substitui εἶδος para os elementos da alma (441c e 443d). Cremos que esta correspondência estabelece um critério fundamental para a analogia da cidade/alma: da mesma forma que as classes da cidade são distintas por suas funções, o mesmo pode ser dito dos elementos da alma. Ou seja, cada elemento da alma possui uma função própria. Mas para toda função existe uma potência que lhe é

[91] As ocorrências do termo que a parecem no Livro IV são 442b, 442c e 444b; cf. Livro IX (577d, 581a e 586e).

[92] Talvez, seria possível fazer controvérsia sobre a linguagem imprecisa de Platão, tal como Aristóteles critica no *De anima*, mas o termo pode ter sido usado em um sentido bem amplo tal como ele emprega no livro VI, 495 a: "as partes do natural filosófico" (τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη).

[93] Cf. Livro VI 504 a e Livro X 595b.

correspondente, o que nos leva a concluir que nossa análise terá início pelo exame das noções de função (*érgon*) e potência (*dýnamis*). A necessidade deste primeiro passo ganha força se considerarmos que as partes da alma podem ser *dýnameis* que executam funções específicas (uma interpretação fortemente criticada e bem argumentada por Delcomminette).

Com base na teoria da função própria, sabemos que cada elemento da alma tem uma função ou atividade específica e que, ao desempenharem bem a sua função, produzem respectivamente um tipo de bem. Significa dizer que, de acordo com Platão em *Rep*. I, toda função, quando é bem desempenhada, acarreta em uma virtude específica. De acordo com a lista das virtudes cardinais, cada elemento tem uma virtude correspondente; logo, a sabedoria é do racional, a temperança do concupiscente e a coragem do irascível. Ora, qual é essa atividade ou função específica de cada elemento da alma? Sabemos que, para Platão, o homem é um ser carente, não é auto-suficiente, ou melhor, tem necessidades. A atividade de cada elemento é uma busca ao objeto do qual o homem tem necessidade, ou seja, a função de cada elemento corresponde exatamente a busca da satisfação desta necessidade. Portanto, todo ser humano tem três necessidades *fundamentais* que correspondem às três atividades ou funções da alma (apesar de Platão apresentar atividades tão díspares, cada uma delas pode ser arranjada em cada uma destas três atividades fundamentais da alma). Quando estas três atividades estão equilibradas, temos uma excelente atividade da alma como um todo, logo, temos a justiça interna. Assim, nossa análise se estende um pouco mais para examinar cada elemento da alma implica um estudo do que seja a função própria de cada elemento, *dýnamis* específica, seus objetos e virtudes. A seguir, abordaremos a conhecida teoria da função própria.

Teoria da Função Própria[94]

[94] A questão da teoria da função própria é discutida por Thayer (1964) e Zingano em seu texto sobre "*L'argomento della "funzione" nella* Repubblica *di Platone"* – Zingano faz conrovérsia à teoria platônica da função própria no que concerne seu campo político, para uma visão diferenciada, temos a de Moline (1978), p. 7: "the auxiliaries have the protective function they do not because craftsmen cannot wield wapons but because the auxiliaries can perform this function better than anyone else".

No final do Livro I da *República*, Trasímaco defende que a injustiça é uma boa deliberação (εὐβουλία) e que é mais proveitosa e mais poderosa que a justiça. Sócrates, por sua vez, fará o esforço de demonstrar a Trasímaco que a justiça está no gênero da virtude e da sabedoria, 349b-350c, e que é mais poderosa e mais forte (δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον**,** 351a-352c). Dois momentos essenciais para a argumentação seguinte discorrida nas páginas 352d-354c, onde Sócrates trata do conhecido argumento da *Função Própria*.

Nas páginas 349b-350c, foi argumentado que o homem justo não quer exceder ou ter mais do lhe é devido em suas ações. O homem injusto, por sua vez, luta para ter mais do que os outros (καὶ ἁμιλλήσεται ὡς ἁπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ, *Rep*. 349c), seja sobre seus semelhantes ou não. O argumento nas páginas 351a-352a expõe como a justiça é mais poderosa do que a injustiça, o que reforça o argumento anterior demonstrando que os homens completamente injustos são incapazes de empreender qualquer ação em comum. Os injustos geram discórdias, contendas, revoltas devido ao fato deles mesmos *almejarem ter mais do que os outros*. Quando um grupo de homens injustos realiza empreitadas injustas conjuntamente, sejam cidades, exércitos, piratas ou ladrões, a ação é factível devido a um mínimo de justiça que eles precisaram observar uns com os outros para conseguir alcançar seus fins injustos. A justiça, por sua vez, é uma virtude que se refere essencialmente às relações entre os homens, que permite que qualquer ação em comum atinja sua meta esperada harmonizando seus elementos para que nenhum indivíduo do grupo tenha mais do que lhe é devido.

Com a seguinte declaração Sócrates conclui sua argumentação sobre a capacidade da justiça tratando que "evidentemente os completamente malvados e inteiramente injustos são incapazes de agir" (ἐπεὶ οἵ γε παμπόνηροι καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶ καὶ πράττειν ἀδύνατοι, *Rep*. 352c-d), o que é completamente o contrário da justiça. Deste ponto, Sócrates retoma um argumento mencionado anteriormente, mas que ficou sem uma solução no mínimo evidente: a questão de saber se a vida justa é melhor do que a injusta, ou melhor, se os justos são mais felizes que os injustos. É o momento em que Sócrates encabeçará uma nova e mais aprofundada investigação; é o momento em que no Livro I é apresentada a argumentação da *Função Própria* (argumento que encontrará um lugar especial para as questões éticas no curso da

tradição filosófica; visível em Aristóteles que fará uso dele em um momento crucial das suas discussões na *Etica Nicomacheia*).

Observamos que o argumento da função própria, no que diz respeito exatamente à questão da função, pode ser dividido em duas partes: a primeira é a imagem do cavalo e da podadeira; a segunda é a dos olhos e ouvidos. Sócrates declara o seguinte para o caso do cavalo: "por acaso, então, atribuis ao cavalo ou outro animal uma função, aquela que apenas ele pode realizar ou melhor que os outros? (Ἆρ' οὖν τοῦτο ἂν θείης καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὁτουοῦν ἔργον, ὃ ἂν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα; *Rep*. 352e); e o seguinte para o caso da podadeira: "e ainda, poderíamos cortar os sarmentos de uma videira com uma adaga, trinchete e muitos outros instrumentos?"(Τί δέ; μαχαίρᾳ ἂν ἀμπέλου κλῆμα ἀποτέμοις καὶ σμίλῃ καὶ ἄλλοις πολλοῖς;). Sim, é possível. E Sócrates acrescenta: "mas nenhum, segundo penso, executaria perfeitamente a tarefa do que uma podadeira feita para o propósito" (Ἀλλ' οὐδενί γ' ἂν οἶμαι οὕτω καλῶς ὡς δρεπάνῳ τῷ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι). Em um grupo de seres que podem executar uma mesma função, aquele que executar melhor a tarefa possui a função própria para tal atividade. O critério que determina a função própria para tais casos é a perfeição na execução, evidente pelo uso dos termos ἄριστα e καλῶς. Para este caso, a função de x é aquilo que x realiza da melhor maneira possível do que qualquer outra coisa. A segunda parte do argumento trata da função dos olhos e ouvidos: não é possível ver e ouvir com outros órgãos que não sejam os olhos e os ouvidos respectivamente. Aqui, a função de x é aquilo que somente x pode realizar. De modo geral, Sócrates formula em 353a a definição de função própria: "não seria a função de cada coisa aquilo que somente ela realiza ou melhor do que as outras" (οὐ τοῦτο ἑκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται).

Estabelecido de maneira geral a definição da função própria, Sócrates inicia sua análise relacionando-a com a virtude. Se x possui sua função própria, x pode realizar bem ou não a sua função; se a realiza bem, realiza de forma virtuosa; se mal, realiza de forma viciosa. A passagem em questão é 353b: "por conseguinte, tu achas que existe uma virtude para cada coisa que executa uma função?" (Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ ᾧπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται;). Assim, para cada x que executa uma função existe uma virtude correspondente, quando a função é bem executada. A outra passagem é: "por acaso, os olhos executariam perfeitamente a sua

função se não tivessem a sua virtude própria, mas o contrário da virtude, um vício?" (ἆρ᾽ ἄν ποτε ὄμματα τὸ αὑτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὑτῶν οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλ' ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν; *Rep*. 353b-c). O que confirma o que foi afirmado anteriormente, se x não realiza bem a sua função, x possui um vício ao invés de uma virtude. Se cada elemento da alma possui uma função específica, quando executam bem a sua função própria, produz-se uma virtude correspondente a cada função.

Elementos da Alma

Podemos observar que Platão indica várias atividades dos elementos da alma e diferentes objetos almejados por cada um dos elementos. Nesta disparidade e multiplicidade de atividades e objetos, pretendemos observar o que faz com que cada elemento abarque um determinado grupo criando uma unidade que nos permite indicar como pertencentes aos objetos e funções do elemento racional, do irascível e do apetitivo, ou se preferirmos, do racional em geral, do irascível em geral e do apetitivo em geral.

Até chegar ao Livro IX da *República*, não era muito claro que cada elemento da alma é uma fonte de motivação independente uma do outra. Em 580d, Sócrates afirma: "se há três elementos, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada um dos elementos. E do mesmo modo com os desejos e comandos" (Τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδία· ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί). Isto significa que cada elemento da alma tem seu desejo, prazer e comando. Interpretamos que "comando" neste momento não implica somente a sublevação de um elemento em detrimento dos outros, pode também significar que cada elemento é como uma fonte de motivação independente em busca de seu objeto peculiar.[95] Mas o que observamos de surpreendente nesta passagem é o uso

[95] É o que Delcomminette (2008), p.6 afirma: "Les parties de l'âme sont donc destinées à expliquer les différents élans (ὁρμαί) qui sont en nous, chaque partie ayant ses propres désirs (ἐπιθυμίαι) – ceux de la partie nommée τὸ ἐπιθυμητικόν ne constituant qu'une espèce de désirs parmi d'autres – et pouvant dès lors être considérée comme une ἀρχή, c'est-à-dire comme un principe d'action, et donc de mouvement (cf. IX, 580 d6-7)".

da palavra ἐπιθυμία, empregada nas discussões da partição da alma para representar o próprio desejo característico do elemento apetitivo (ἐπιθυμητικόν) – aqui é um desejo comum aos outros elementos. Na passagem seguinte, Sócrates justifica porquê classifica os desejos da parte apetitiva como ἐπιθυμία: "o terceiro, devido a variedade de formas não possui um único nome para nos referir, mas pelo o que ele tem de mais eminente e mais forte em si o nomeamos assim: apetitivo pois o chamamos por conta da impetuosidade dos apetites relativos à comida, bebida, sexo e todos os outros que os acompanha; e amiga do dinheiro, pois é através do dinheiro que tais apetites são geralmente satisfeitos" (τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἑνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὃ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὑτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δή, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι. *Rep*. 580d-581a). Essa passagem é fundamental para entendermos qual o significado de ἐπιθυμία para Platão. A dificuldade que Platão denuncia é a de encontrar um nome que represente corretamente este elemento, que comporta os apetites por conta da grande variedade de formas que ostenta. Ele resolveu chamar de *epithymético* pela *eminência* e *força* dessas formas variadas que compõem este elemento. Logo, esse elemento não se faz conhecer simplesmente pela ἐπιθυμία, como veremos não é um desejo exclusivo dele.

Se o que caracteriza a ἐπιθυμία é a impetuosidade em alcançar os objetos que despertam este desejo, logo ela não significa apenas apetite. Existem passagens na *República* que nos revela isso. No Livro I em 328d, Céfalo declara que a medida que a idade avança os prazeres do corpo diminuem e aumentam na mesma proporção os desejos e os prazeres pelos discursos (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί), aqui a ἐπιθυμία não é um desejo apenas pelos prazeres corporais, mas também pelos discursos, conversas etc. Em 338 a, Sócrates declara que Trasímaco ao querer discursar sobre a justiça estava desejoso de ser estimado, honrado (Καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερὸς μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἵν' εὐδοκιμήσειεν) – sabemos que a estima, a honra e a vitória são os objetos de desejo do elemento irascível;[96] também em 586d fala-se da ἐπιθυμία do amante do lucro e da vitória**.** E por fim, em 475b, a ἐπιθυμία está ligada ao desejo

[96] Em 581 a-b, Sócrates declara que a honra e a boa estima (νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν) são os objetos do irascível.

pela sabedoria: "por conseguinte, dizemos que o filósofo deseja ardentemente a sabedoria" (Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι).[97] Portanto, não é pela ἐπιθυμία que identificamos e determinamos o elemento apetitivo e, por conseguinte, o diferenciamos dos outros elementos.[98]

Ao percebermos que a ἐπιθυμία não é o desejo exclusivo do elemento apetitivo, já sabemos que não é pelo reconhecimento de tipos diferentes de desejos que identificaremos e classificaremos cada um dos elementos – já que temos ἐπιθυμία por pelo o que é necessário para o corpo, por honra e por sabedoria, por exemplo. Uma boa indicação para a nossa tarefa é identificar o que há de comum entre os objetos buscados por cada um dos elementos e a relação de cada elemento com os seus respectivos objetos de desejo. Esforço realizado por Proclo que declara que não podemos saber, de nenhuma outra maneira, nada do que ocorre no interior da alma e das atividades que habitam nela, do que tomando como ponto de partida as atividades que procedem dela para o exterior.[99] É o que pretenderemos fazer nos passos seguintes.

Função Própria dos Elementos da Alma

Consideramos que ao observarmos as atividades ou ações dos homens, de acordo como Platão as expõe, é possível encontrar um ponto em comum nestas ações que nos permite enquadrar em três únicas formas: as que são decorrentes do elemento racional, do irascível e do concupiscente. Com isso é possível observar que um indivíduo, ao desejar algo, possui uma necessidade devida a uma carência, que não pode ser satisfeita por nenhum outro elemento de modo o mais excelente. Se nenhum outro elemento pode satisfazer tais necessidades da maneira mais perfeita, cada um tem uma função própria. Passemos ao exame de cada elemento.

---

[97] Ver Lorenz (2006), p. 45-6. Outra passagem é 517b.

[98] Ao que parece, alguns comentadores, baseados nos três casos de desejos que comporta a parte desiderativa na psicologia aristotélica, interpretam a ἐπιθυμία como um desejo exclusivo do apetitivo como oposto ao desejo racional. Zingano, por exemplo, nos seus comentários à tradução da *EN* p. 89, chega a comentar que "em grego clássico ninguém diria ter *thymos* ou *epithymia* de ser imortal", o mais apropriado seria ter um desejo racional pela imortalidade, uma *boulesis*. Talvez, Platão seja uma exceção pela seguinte passagem: Ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὡμολογημένων, *Banq*. 207a.

[99] Proclo, *Comentário à* República, I.201.17-20.

O elemento racional

O racional é considerado como o elemento pelo qual temos a capacidade de *calcular* (*Rep*. 439d) e aprender ou conhecer a verdade (*Rep*. 436a, 580d, 581b). Sócrates especifica um dos desejos do racional no Livro IX admitindo que a verdade é um dos objetos almejados por este elemento (παντὶ δῆλον ὅτι πρὸς τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει πᾶν ἀεὶ τέταται, *Rep*. 581b). Estes são os dados principais que o texto da *República* nos oferece para o elemento racional.

Para falar dos objetos e da função do elemento racional, faremos um pequeno desvio. Ao final do Livro V, Sócrates estabelece a distinção entre os filósofos e os filodóxos – estes últimos, ele nomeia de amadores de audições e espetáculos (φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες, *Rep*. 476b), e os filósofos de amadores do espetáculo da verdade (Τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ' ἐγώ, φιλοθεάμονας, *Rep*. 475e). Esta é uma distinção possível porque os amadores de espetáculos estão presos às aparências e os filósofos buscam o conhecimento do ser (argumentação que no Livro V fundamenta-se pela ontologia e epistemologia). No início do Livro VI, admite-se que os filósofos são aqueles capazes de atingir aquilo que permanece sempre do mesmo modo (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, *Rep*. 484b), e os que não são filósofos se perdem no que é múltiplo e variável. Essa visão dos objetos que permanecem sempre os mesmos permite aos filósofos guiar as suas vidas da maneira a mais excelente. Uma clara ligação entre a ontologia e a ética. A seguinte passagem confirma o que acabamos de afirmar: "parece-te, então, que alguma diferença há entre os cegos e aqueles que estão privados do conhecimento daquilo que realmente é. Nenhum paradigma claro possuem na alma, nem são capazes, como os pintores, de direcionar o olhar para o que há de mais verdadeiro, tendo sempre o cuidado de encará-lo e contemplá-lo com a máxima precisão, com isso fixando aqui as leis acerca do belo, do justo e do bom, caso seja necessário, e guardar a salvo as estabelecidas? (Ἦ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως, καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα, μηδὲ δυνάμενοι ὥσπερ γραφῆς εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι

καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέῃ τίθεσθαι, καὶ τὰ κείμενα φυλάττοντες σῴζειν;). A contemplação dos objetos invariáveis, eternos, verdadeiros é a garantia da elaboração tanto de leis boas, belas e justas quanto de preceitos morais dessa mesma natureza.

Também sabemos que o filósofo é o modelo de homem que possui a sua parte racional desenvolvida de acordo com as expectativas platônicas, o que é confirmado em 583a, onde Platão identifica o filósofo com aquele que possui o elemento racional da alma desenvolvido. São chamados filósofos quem possui tal capacidade, por ter o elemento racional direcionado para aquilo que permanece sempre o mesmo, para o imutável e eterno.

Afirmamos que todos os homens possuem três necessidades que são próprias da sua natureza carecente, uma delas corresponde a uma necessidade que o elemento racional tem a função de satisfazer. A seguinte declaração é fundamental para o que afirmamos: "a ignorância e a insensatez não são um vazio do estado da alma?" (Ἄγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἆρ᾽ οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὖ ἕξεως;). Interpretamos que este vazio é uma falta, uma necessidade que precisa ser satisfeita: a alma precisa ser "preenchida" ou "alimentada".[100] A mais verdadeira plenitude é aquela que possui mais ser, o que é afirmado por Sócrates; e em 585b-c ele lista os tipos de alimentos que têm maior parte no puro ser: primeiro ele fala da opinião verdadeira, ciência, inteligência e todas as virtudes e, em seguida, de forma geral, tudo aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro. Concluímos, portanto, que o elemento racional tem como objeto de desejo o imutável, o que permanece sempre o mesmo. Entre estes objetos, os inteligíveis são os imutáveis por excelência e o maior de todos é reconhecidamente a idéia do Bem.[101]

O mais importante que devemos ter em mente é que a atividade do racional não se limita apenas aos objetos inteligíveis. O desejo de permanência, constância, firmeza inclui o plano sensível, mormente as ações humanas. Aqui, o mesmo desejo

---

[100] Um possível problema é que Sócrates fala no Livro IX que os prazeres corporais são na sua maior parte a cessação da dor, por conta do princípio de repleção. O mesmo ocorre com a alma, já ela precisa ser alimentada?

[101] Delcomminette (2008), p. 16 : pour objet de son désir « la connaissance de la vérité telle qu'elle est » (τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει IX, 581 b6-7). Ce ὅπῃ ἔχει, répété en 581 d10 et repris par οἷόν ἐστιν en 582 a9, est important, car il montre que l'objet du désir du *logistikon* est la vérité *pour elle-même*, non soumise à quelque autre fin. En tant que tel, tout raisonnement vise la vérité.

racional se aplica, tal elemento ainda persegue o que é imutável e o que permanece. Em um mundo contingente que permanece em constante mudança é necessário encontrar um porto seguro, um guia prático. O motivo é que neste plano do visível tudo é uma "mescla" de ser e não-ser: as mesmas coisas podem parecer ao mesmo tempo boas ou más (ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταὐτά, *Rep*. 505c). Com o argumento presente no final do Livro V, ficou estabelecido que estes objetos do plano sensível são objetos da opinião; já no Livro IX, Sócrates considerou a opinião verdadeira como algo que participa do puro ser (τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, *Rep*. 585b). Ao que parece existiria um problema aqui: se o racional está ligado ao que é inteligível e imutável, como tal elemento poderia ter a opinião dentre os "alimentos" da alma, já que a opinião está ligada ao que é sensível e mutável? Consideramos que a explicação para isso é que o racional, na sua busca por aquilo que é permanente, ao observar as coisas do plano sensível, mira o olhar no que elas possuem de verdadeiro ou o que existe de permanente em tais coisas– de acordo com Platão no Livro VI, o visível está dividido no que é verdadeiro e no que não é (διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, *Rep*. 510a). Diríamos que o mecanismo que nos possibilita enxergar esta verdade é aquele paradigma correto e claro que devemos possuir na nossa alma: o conhecimento dos inteligíveis, mormente a idéia do Bem. Estes paradigmas nos permitem fixar as leis belas, justas e boas e direciona corretamente a ação humana como um todo, pois "quando [a alma] se fixa no que é *iluminado pela verdade e pelo ser*, ela parece ter entendimento, conhecimento e inteligência. Quando, por outro lado, é para aqueles mesclados com as trevas, com o que nasce e perece, ela opina e enxerga mal, de alto a baixo *modifica suas opiniões*, e parece não ter inteligência" (ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, 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 αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι, *Rep*. 508d) – grifos nossos. Sabemos que estes atos ocorrem no plano sensível e, quando são iluminados pela verdade e pelo ser, o homem sabe como corrigir suas ações estabelecendo opiniões verdadeiras para as circunstâncias em que os atos ocorrem. Não pode ser ciência, pois esta mescla não é seu objeto e sim da opinião**.** Alguns comentadores[102] afirmam que esta atividade do racional é seu desejo por liderança ou governança (alguns afirmam

[102] Annas (1981, p. 125-6).

que é um desejo natural deste elemento),[103] como se existissem dois princípios sem uma causa comum, o que resultaria em sub-partições no elemento racional.

Imersos neste plano da contingência e da mudança, deparamo-nos com ações que ora são boas, ora são más. Quando o agente se depara com ações tão díspares, a alma encontra-se em dificuldade e uma operação interna ocorre: no Livro VII, Sócrates afirma que a alma, em tais circunstâncias, recorre ao cálculo e ao entendimento (πειρᾶται λογισμόν τε καὶ νόησιν *Rep*. 524b). No Livro X, Sócrates fala destas perturbações na alma e novamente da necessidade do cálculo e da medida, e conclui que esta é a função do elemento racional: "mas isto seria a função do elemento racional na alma" (Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε τοῦ λογιστικοῦ ἂν εἴη τοῦ ἐν ψυχῇ ἔργον, *Rep*. 602e). Sabemos que a necessidade deste cálculo surge quando a ação apresenta qualidades que o indivíduo toma como opostas ao mesmo tempo. No momento em que isto ocorre, o racional opera determinando se se trata de uma ação ou duas, ou melhor, se é uma ação boa ou má. Com o auxílio do cálculo e da reflexão, a alma investiga o que é o bem e o que é o mal para saber se esta determinada ação é boa ou má. O racional, neste momento, está no plano do inteligível. Por fim, reforçamos que os objetos de desejo do racional são a permanência, a imutabilidade, imortalidade etc. e sua função própria é o cálculo.

Antes de concluir, retornamos à questão dos vazios na alma. Como entender qual é o alimento da alma que não causa o prazer advindo do alívio de uma dor, comum aos prazeres dos outros elementos? Tomamos a explicação de Dixsaut que, quanto ao prazer e os alimentos do racional, afirma: "uma razão suplementar de sua diferença é que a finalidade deste desejo é uma atividade: aprender, adquirir inteligência. Os outros desejos aspiram a um preenchimento preocupados com objetos que não se trata de outra coisa senão adquirir ou produzir afim de os possuir ou consumir".[104] Em 480a o filósofo não quer conhecer qualquer ciência que seja, mas somente aquela que dá a essência, o que há de mais puro e completo. O prazer do racional não consiste em preencher algo vazio para tentar enchê-lo, ele está ligado à pesquisa da compreensão e do saber de uma

[103] Cooper (1984).

[104] Dixsaut (2005), p. 348: une raison supplémentaire de leur différence est que la finalité de ce désir est une activité : apprendre, acquérir l'intelligence. Les autres désirs aspirent à un remplissement procuré par des objets qu'ils ne s'agit que d'acquérir ou de produire afin de les posséder ou de les consommer.

realidade realmente existente, portanto a uma atividade. O conhecimento adquirido pelo filósofo faz com que ele saia do ciclo vazio-repleção.[105]

A parte racional possui desejos que compreendem os objetos inteligíveis, as ciências, o comando, a ordem, a constância etc. objetos que são ou estão relacionados com a eternidade, o que é sempre o mesmo, que em si mesmo não decorrem conseqüências, já que o conhecer tem um fim em si mesmo. Do qual o prazer estar em manter-se em contato com tais seres, na atividade de conhecê-los.

O elemento apetitivo.

Platão não diz explicitamente qual a natureza dos desejos apetitivos. Para tentar tornar evidente a natureza do elemento apetitivo, ele dá exemplo daqueles mais evidentes (437d), entre eles a sede e a fome, e adiciona o sexo (439d). Há ainda outras formas de apetites (436a), e alguns podem ser derivados de afecções e doenças (439d). No exemplo de Leôncio é apresentado um apetite gerado pelo impulso de ver os cadáveres, que possui sua origem nos olhos. Geralmente, ao que parece, alguns comentadores limitam o apetite aos três desejos mais evidentes deste elemento: fome, sede e sexo.[106] Por este motivo, ao que parece, alguns consideram que o desejo gerado pelos olhos de Leôncio é do tipo sexual[107] apoiados em uma emenda de Kock à primeira linha do fragmento 1 do poeta cômico Teopompo. Nos livros VIII e IX inúmeras vezes o "amor ao dinheiro" é tradado como um apetite. Além disso, no Livro IX o apetitivo é chamado de amante do "proveito" (*Rep*. 580e-581a). Impressionante é o caso do homem democrático descrito nas listas de cidades e almas deturpadas – no conjunto de uma quantidade variada de apetites experimentada por este tipo de homem, Sócrates declara que ele possui um apetite por filosofar (*Rep*. 561b-d).

Qual a unidade entre todos estes tipos de desejos do elemento apetitivo de forma a não considerarmos que a fome, a sede e o sexo são suas fontes inalienáveis e primeiras, constituindo desta forma um princípio múltiplo para o apetitivo? Mesmo que

---

[105] Dixsaut (2005), p. 349.

[106] Cooper (1984), p. 10: "and certain other more complex desires can be treated as transformations of these and other appetites: thus all particular likes and dislikes in food and drink".

[107] Considerado como vítima de impulsos necrofílicos. Ver Adam, 255; Price, 52-53, 97-98; Annas (1991), p. 129 ; Boieri (2009), p. 10: "No estoy seguro si la enmienda de Kock es o no apropiada, pero me da la impresión de que el placer que proporciona el deseo irracional de mirar los cadáveres a Leoncio puede ser sexual".

estes desejos sejam os mais básicos deste elemento, qual a característica comum que compartilham para reuni-los como fontes de impulsos apetitivos? Para encontrarmos esta resposta, precisamos revisitar o argumento da partição. Após estabelecer que a contrariedade seria dada entre um impulso em direção a um objeto X e uma aversão ao mesmo objeto X ao mesmo tempo, Sócrates introduz um segundo princípio para a partição da alma, que chamaremos, *faute de mieux*, Princípio dos Correlativos (PC):[108] "contudo, todo objeto em relação com outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo"(᾽Αλλὰ μέντοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅσα γ᾽ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιοῦ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ᾽ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἑκάστου μόνον). Para termos um exemplo, consideremos a sede e a fome: a sede enquanto tal (καθ᾽ ὅσον δίψα ἐστί) é puramente desejo por bebida; da mesma forma que a fome enquanto tal é simplesmente desejo por comida. Assim, uma determinada ἐπιθυμία em si é um desejo por seu objeto correspondente sem qualificativos: a sede em si não é um desejo por uma bebida quente ou fria, muita ou pouca, e o mesmo vale para qualificativos como bem e mal.

Estabelecido o PC, duas conseqüências são decorrentes: a primeira delas é a de que Platão está renunciando a uma tese socrática segundo a qual todo desejo é desejo pelo bem:[109] "pois todos desejam coisas boas" (πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν, *Rep*. 438a). De acordo com este princípio, o desejo enquanto tal corresponde a um objeto sem qualidades adicionais, portanto, não existem garantias de que todo desejo será por algo bom. Se assim o fosse, todo mundo desejaria apenas coisas boas. Não temos total segurança em assumir que exista uma rejeição da tese socrática, principalmente pela passagem 505d-e. Interpretamos que em um primeiro nível, naquele em que não existem as qualificações tratadas durante o estabelecimento do PC, não ocorre o conflito. Delcomminette, por exemplo, assume que neste primeiro nível o desejo puro e simples é desejo do bem.[110]

A segunda conseqüência é a demonstração da partição através do conflito entre o apetitivo e o racional valendo-se deste princípio (PC). Sócrates, ao declarar que o elemento racional através do cálculo impede o desejo do elemento apetitivo, assume que o conflito ocorre em um nível posterior ao desejo apetitivo enquanto tal. Se em si

[108] Delcomminette (2008), p. 9, chama de "principe de la détermination réciproque des corrélatifs".

[109] Penner (1971), 106-8; Irwin (1995), 206-11.

[110] Delcomminette (2008), p. 11.

não existe um qualificativo no desejo, ele ocorre quando este desejo é de um determinado tipo. Ou seja, para que a função do elemento racional seja ativada, o elemento apetitivo deve caminhar por um campo que está além de suas fronteiras. No plano mais imediato, os desejos do apetitivo são derivados das necessidades do corpo. São aqueles impostos pela necessidade. Quando ultrapassam esse limite geram-se as perturbações na alma. Sócrates estabelece uma distinção entre desejos necessários e não-necessários (τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μή, *Rep*. 558d), nomenclatura que não discutiremos no momento, mas deixaremos para uma discussão posterior; o importante é ressaltar que neste primeiro nível encontre-se a explicação para o fato de Sócrates ter dito que estes desejos são como um cego (554b)[111] e são irracionais (439d). Ao que tudo indica o apetitivo está ligado às sensações corporais. Apesar de existir diferentes sensações, nada nos impede de falar do sensível em geral, da sensação enquanto tal, cuja fonte é o corpo. Portanto, o apetitivo é acionado, ao que tudo indica, quando somos atingidos pelas sensações do mundo exterior através do corpo. Com isso, devido ao número de sensações corporais e a contínua e incessante mudança no plano sensível, Platão considera esse elemento como o maior dentre os outros e insaciável (ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἑκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον, *Rep*. 442a), e no Livro IX em 558 c é comparado com um monstro policéfalo capaz de alterar e criar novas cabeças.

O elemento irascível.

A natureza do elemento irascível é difícil de ser determinada, ora ele aparenta ser o apetitivo (*Rep*. 440e), ora ele aparenta ser o racional (como no caso em que o irascível luta contra o apetitivo). Algo já observado pelo próprio Sócrates e que nos indica que tal elemento é um intermediário entres estes dois já tratados (descartamos, assim, o desejo pela e a satisfação das necessidades corporais). Além disso, os estados mentais ou os objetos de desejo do elemento irascível são tão diferentes um do outro que nos causa dificuldade pensar uma unidade para eles. Se afirmamos que a unidade do elemento racional é a busca pela verdade ou o bem e que do elemento apetitivo é

[111] Büttner (2006), p. 84-5, considera que é um erro considerar o apetitivo com um cego, e justifica isso pelo fato de que o apetitivo por ter opiniões.

satisfação das necessidades corporais, para o irascível não temos dados tão evidentes; é necessário, portanto, pensar o que há de comum entre suas atitudes.

Nos primeiros Livros da *República*, do Livro II ao IV, o elemento irascível é apresentado como uma forma de agressividade. O que o inclui como parte constituinte dos animais, como é afirmado em 375 a-b. Talvez, assim como para o apetitivo, o irascível tenha tal nome devido ao que é mais forte e eminente. Se for, por que ele deve ter esta característica, a agressividade, como marca distintiva das outras partes?

Primeiramente, o elemento irascível não se relaciona com os objetos do apetitivo, portanto, as necessidades do agente quando guiado pelo irascível estão além dos objetos necessitados pelo corpo (seja a alma em seu estado virtuoso ou não). O conflito experimentado por Leôncio nos faz pensar que a aversão ao desejo de olhar os cadáveres origina-se da imagem vergonhosa que o próprio ato carrega em si.

A diferença que existe entre o irascível, assim como o apetitivo, e o racional é a incapacidade de calcular e raciocinar. Esta é a argumentação utilizada por Sócrates para o caso de Odisseus, e tal incapacidade calculativa do elemento irascível é reafirmada em 586c-d. Entre os objetos listados por Sócrates em 586d, que são próprios do elemento irascível, temos a honra, a vitória e a cólera. No Livro IV, Sócrates afirma que os atos justos e injustos podem despertar ou não a cólera. Pela natureza destes objetos visados pelo irascível, podemos afirmar que as necessidades deste elemento estão ligadas às relações ou interações que ocorrem no meio social.

Sócrates também afirma que o elemento irascível é auxiliar do elemento racional, já que no mais das vezes este elemento está mais inclinado a reconhecer e cumprir com as ordens estabelecidas por tal elemento. Talvez, a explicação mais plausível é pensar que tal fato é possível por causa da natureza dos objetos do irascível, pois é necessário abranger uma interação entre indivíduos para atingir tais satisfações.[112] Portanto, um uso mais especializado das capacidades mentais do que daquelas necessidades do elemento apetitivo. Existe uma passagem na *República* que diz algo bem mais esclarecedor acerca dessa natureza auxiliar do irascível. Em *República* 560a, Platão sugere que a vergonha contribui para restaurar a *ordem*, o que se explica em parte pelo o que Boeri afirma "a vergonha, com efeito, se explica por trás da

[112] Por este motivo que Renaut (2006, p. 4) afirma: Le *thumós* est une énergie qui recèle potentiellement une orientation éthique : c'est pourquoi Socrate déclare que « la plupart du temps » (440b6 ; 440e4-5), le *thumós* est davantage sensible aux recommandations de la raison, quoique sa nature puisse être corrompue (441a3).

crença de que algo é incorreto ou mal”; [113] por outra, pelo fato fundamental de que a ordem[114] é garantida de alguma forma pelo ato de não querer passar por uma situação ultrajante.

A necessidade representada pelo objeto que o elemento irascível tem por função buscar, da maneira como interpretamos, pode ser resumida em uma única palavra: a salvaguarda (*sōtería*). É esta necessidade própria do ser humano que o faz buscar honra, vitória, status social etc., seja de forma virtuosa ou viciosa. O homem, neste momento não é mais apenas um animal, mas um animal social: “da parte intermediária da alma, nós precisamos nos dar conta do fato de que não somos somente animais, mas, também, animais sociais”.[115] Consideramos com esta declaração de Burnyeat extremamente esclarecedora, pois ela harmoniza exatamente com a definição do elemento irascível na qual Platão utiliza o termo *sōtería*. A *sōtería* é exatamente o ponto de interseção entre os homens corajosos, aqueles que perseguem o bem atingível pelo elemento irascível, indicado pelo princípio racional (seja a partir de si mesmo, no caso do elemento racional ordenar, ou seguindo os ditames estabelecidos pela classe deliberativa na cidade), e entre os homens considerados “amigos da vitória”.[116] Somente quando este princípio de conservação, esta *sōtería*, é guiado pela razão, o homem atinge o bem e o prazer que a função deste elemento da alma busca.

Nossa análise aproxima-se de Burnyeat, que declara: “cada uma destas responde a algum tipo de valor percebido nos objetos de suas buscas. A razão, no sentido de Platão, persegue o que é bom, o irascível o que é admirável, o apetite o que é fisicamente prazeroso. A divisão da alma é, com efeito, a tese de que nós viemos ao mundo programados a perseguir estes três tipos de valores, cada um destes nas apropriadas circunstâncias que contarão como 'bem' no sentido amplo, moderno e dominante da palavra”.[117] Atribuimos a cada elemento os mesmos objetos listados por

---

[113] Boeri (2009), p. 11: “la vergüenza, en efecto, se explica con el trasfondo de la creencia de que algo es incorrecto o malo”.

[114] Ver *Rep.* 587 a. Onde Sócrates afiram que o que se afasta da razão distancia-se da Lei e da ordem.

[115] Burnyeat (2005), p. 9: “for the middle part of the soul we need to take account of the fact that we are not only animals, but also social animals”.

[116] Os tipos de homens que trata Platão serão listados no Livro IX, 581 c.

[117] Burnyeat (2005), p. 15: “each of which responds to some kind of perceived value in the objects of their pursuit. Reason in Plato's sense pursues what is good, spirit what is admirable, appetite what is physically pleasurable. The division of the soul is, in effect, the thesis that we come into the world programmed to pursue these three types of value, each of which in the appropriate circumstances will count as 'good' in the dominant modern broad sense of the word”

Burnyeat, a saber: o “bem”, o “admirável” e o “prazeroso”. Mas com algumas ressalvas, uma delas é que o elemento irascível pode ter como objetivo o admirável, como o ser honrado, reconhecido etc., mas a obtenção destes bens pode ser através de meios ilícitos. Da mesma forma, o elemento concupiscente pode ter como objetivo o prazeroso, mas seu fim pode ser um bem ou um mal – além disso, em que medida podemos falar que o apetitivo visa o prazeroso, já que Platão considera que tais prazeres experimentados pelo corpo são aparentes (não apenas o apetitivo, também os outros elementos experimentam prazeres). Aqui, a pergunta que cabe é por que tais elementos que possuem estes objetos direcionados para seus respectivos desejos podem ser deturpados? Essa é uma resposta que tentaremos encontrar posteriormente.

Virtudes da alma (ou os bens da alma)

O que resta estabelecer neste momento é a relação entre as funções da alma, seus objetos e os bens que produzem. Aqui, estabeleceremos uma distinção necessária que até o momento ainda não havíamos feito. Existem em geral três tipos de bens: os exteriores, os do corpo e os bens da alma. No *Eutidemo* em 279 a-c, Sócrates lista estes tipos de bens,[118] os primeiros ele dá como exemplo a riqueza, o bom nascimento, a honra; para os bens relativos ao corpo ele considera a saúde, boa disposição física, vigor etc.; para o terceiro tipo temos a temperança, justiça, coragem, sabedoria. Neste mesmo diálogo, Sócrates expõe que não apenas a posse deles torna os homens felizes, mas o bom uso dos mesmos (ὀρθῶς χρῆταί, 280e). Resta saber que elemento será o garantidor dessa correção – em seguida é reconhecido o papel fundamental do conhecimento para este bom uso e correção. Possuir tais coisas como riqueza, saúde, boa disposição física não traz vantagem alguma se não for observado o bom emprego para elas, ou a melhor forma de satisfazer nossas necessidades; acessível pela posse do conhecimento regulador do uso e da ação: “por acaso, eu disse, no que diz respeito ao uso das coisas boas – riqueza, saúde e beleza - como afirmamos, primeiramente, não seria o conhecimento que guia corretamente o uso de todas estas coisas e regula a ação, ou outra coisa? (Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ περὶ τὴν χρείαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλούτου τε καὶ ὑγιείας καὶ κάλλους, τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιούτοις χρῆσθαι

[118] Ver Iglésias (1998), p. 25.

ἐπιστήμη ἧν ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πρᾶξιν, ἢ ἄλλο τι; *Eutid*. 281a-b). Compreendemos que o bem dos objetos visados para satisfazer as necessidades humanas é dependente do bom uso e de uma boa regulação de nossas ações, que por sua vez, são dependentes de um certo tipo de conhecimento (conhecimento que chamaremos, para estarmos de acordo com Platão, de calculativo). Similarmente, podemos assumir que a regulação da ação é a regulação das funções próprias presentes na alma, através do cálculo. Quando o conhecimento é aplicado a uma determinada função, fica garantida a sua boa execução, portanto, uma virtude correspondente.

A virtude, consideramos, é o bom uso – o ὀρθῶς χρῆταί do *Eutidemo* – ou a forma adequada de se obter e possuir estes bens que necessitamos. Assim como, é o que irá tornar tais objetos como bens. Logo, o bem da ação não está na obtenção desses objetos que necessitamos.[119] A conseqüência dessa interpretação, e é o que defendemos, é a negação da teoria da ação platônica entendida como um cálculo de meios e fins. Interpreta-se geralmente que um indivíduo evita um mal em vista de um bem – como é o caso do sequioso, que interpretam que tal sujeito evita beber a água (que pode estar suja, com óleo, eletrificada ou o que mais de mal que tal bebida possa conter)[120] por conta de um bem que é a saúde. Tanto a bondade dos objetos que necessitamos e a bondade dos meios para aquisição dos mesmos é regulada pelo conhecimento.

Cada elemento da alma quando desempenha bem a sua função tem uma virtude que lhe corresponde. Portanto, um indivíduo é corajoso quando "o irascível preserva ou salvaguarda, em meio a penas e prazeres, as ordens ou instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não" (442 b-c). É em virtude do elemento irascível que uma pessoa é chamada de corajosa e recebe tal nome quando conserva os pronunciamentos ou ditames do elemento racional acerca do que é temível ou não. Ele é sábio "quando aquela pequena parte de si mesmo, a qual governa seu interior e fornece as instruções e possui a ciência do que convém a cada um em particular e a todos comumente dos três elementos", 442c. Temperante "devido à amizade e concórdia entre estes elementos, quando o governante e governados concordam em que é o racional que deve governar e

[119] Contra essa interpretação de que o desejo de bons objetos é o regulador da ação, ver Kraut, 1994.

[120] Alguns comentadores chegam a questionar o uso do cálculo racional em Platão. Ver Cooper (1984).

não se revoltam contra ele", 442 c-d. Em 430 c, Platão afirma que a temperança é um tipo de ordenação e domínio de certos prazeres e desejos – tal domínio significa que, no homem temperante, a sua melhor parte domina a pior. Para Platão, a melhor parte é a racional, a pior é a irracional (que tanto pode ser o elemento irascível quanto o apetitivo). Aqui temos as três virtudes que correspondem a cada um dos elementos da alma, portanto, a excelente execução de cada uma das três principais e fundamentais funções do ser humano.

Justiça: relação entre os elementos

Trataremos, neste momento, da virtude da justiça. Uma virtude que não possui um elemento específico ao qual ela é aplicada, mas é a virtude da alma como um todo, que abrange todos os elementos. Ela versa sobre as interações entre os elementos da alma uns com os outros, harmonizando-os, equilibrando-os como numa melodia. Relação dependente, como veremos, da interação entre as concepções, idéias, opiniões etc. do agente. Antes, é necessário conhecer o que é a justiça.

Fins e conseqüências

Gostaríamos de tratar de um assunto que precisa ser esclarecido. Sócrates declara no *Eutidemo* que todos desejamos viver-bem, ou ser felizes, e que seria insensato pensar o contrário. Na *República*, No Livro I, quando Sócrates inicia seu diálogo com Glaucon, ele demonstra a forte ligação entre a justiça e a felicidade. Se a felicidade é o que todo mundo deseja e a justiça a promove, logo desejamos ser justos em vista da felicidade? Propomos revisitar o debate criado por especialistas quanto a esse assunto com o objetivo de distinguir o que o que foi passado despercebido nessas interpretações: qual é a finalidade da justiça e quais as conseqüências do agir justamente.

No início do Livro II, existe uma retomada por Glaucon e Adimanto de pontos que não foram fortemente refutados nas idéias defendidas por Trasímaco. Glaucon é o primeiro a se pronunciar ressaltando que ainda não se sentiu completamente persuadido; para exemplificar isso ele expõe (357b-d), primeiramente, três tipos de bens, a saber: 1) aqueles que desejamos por si mesmos e não por suas conseqüências; 2) aqueles que desejamos por suas conseqüências e por si mesmos; e 3) aqueles que desejamos por suas conseqüências e não por si mesmos.[121] Desta primeira consideração, ele questiona a Sócrates: "qual [dessas espécies] colocas a justiça?" (357d). Sócrates localiza a justiça no que ele chama de mais bela, "naquela que é deseja por si mesma e por suas conseqüências" [ὃ καὶ δι' αὑτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον], e ressalta, "quem quiser ser feliz". Portanto, a justiça é um tipo de bem estimado por si mesmo e por suas conseqüências. Porém, como Glaucon observa, esta não é a opinião da maioria, pois a maior parte das pessoas localiza a justiça no terceiro tipo. A maioria compartilha a idéia de que a justiça "pertence à espécie penosa, a que se pratica por causa das aparências, em vista do salário e da reputação, mas que por si mesma se deve evitar, como sendo dificultosa" (358a). Torna-se, neste momento, evidente qual o principal objetivo de Sócrates: demonstrar que a justiça pertence ao segundo tipo de bem. Para isso, de acordo com Glaucon, ele terá que elogiar a justiça por si mesma sem ligar para suas *conseqüências*.

Comentadores, como Foster e Sachs, observam que este último pedido de Glaucon não é argumentado em todo o restante da *República*. O que eles criticam é que Sócrates não cumpre o que foi prometido: que a justiça fosse visada independente de suas conseqüências de acordo com a divisão dos três tipos de bens. Tais comentadores compartilham a idéia de que este primeiro pedido de Glaucon não tem nenhuma repercussão com o restante da *República* – o que deveria ser feito por Sócrates, já que sua tarefa seria a de buscar as respostas para as posteriores exigências de Glaucon e Adimanto. Desta maneira, a argumentação está baseada com o que Glaucon diz em 358b: "desejo ouvir o que é cada uma delas, e que faculdade possui por si, quando existe na alma, sem ligar importância a salários nem a conseqüências"[ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ,

[121] Ver White (1984). Cf. Heinaman (2002) que considera que a Terceira classe de bens no início do Livro II são mal intrínsecos.

τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ’ αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν],[122] em 358d: “desejava ouvir elogiá-la em si e por si” [βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ’ αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι]. O mesmo com respeito ao que declara Adimanto em 366e e em 367b. O que estas passagens anteriores exigem, de acordo com a interpretação de Foster, é que a justiça seja procurada por suas *conseqüências necessárias ou naturais*, independente de seus salários. O pedido de Glaucon, ao contrário, significa que ela não é procurada por si mesma, e unicamente por si mesma, independente de qualquer conseqüência (não importa se são suas conseqüências próprias e seus salários advindos de sua prática).

Para Foster, esta confusão na interpretação é devida a uma ambigüidade do termo empregado com o significado de “em si”.[123] Ele crê que “todo o argumento de Sócrates em favor da justiça está baseado em um apelo às suas conseqüências”,[124] portanto, o objetivo de Sócrates diz respeito às conseqüências naturais da justiça, ou melhor, o que decorre naturalmente das ações justas. Da incompatibilidade que existe com o restante da *República* e a divisão dos tipos de bens, como solução, Foster declara: “uma verdadeira interpretação do que Platão quer dizer na *República* requer que nós esqueçamos o que ele diz nesta passagem”[125]; entenda-se da divisão dos tipos de bens.

O problema suscitado no início do Livro II com os discursos de Glaucon e Adiamanto apontam para dois tipos de conseqüências da justiça: uma natural (podemos entender como a felicidade); e uma convencional (as recompensas e os benefícios que estão atados à justiça pelas convenções sociais: reputação, honra etc.) – este último tipo não tem uma necessária conexão com a justiça, o que justifica que tais ganhos podem ser obtidos pelos injustos ao quererem parecer justos, ou pode-se agir justamente sem atingir determinadas conseqüências. O problema é saber se o objetivo de Sócrates é provar que a justiça ou é valorizada por sua conseqüência natural ou convencional, ou unicamente por si mesma sem ligar para suas conseqüências, não importa quais sejam.

---

[122] Foster (1937), p. 389, explica a passagem da seguinte maneira: “he wishes to hear the consequences which naturally proceed from being just, not those which may be obtained by seeming to be so”.

[123] Foster (1938), p. 229: “he was guilty of a verbal ambiguity in using two different (and mutually inconsistent) ways of expressing what he nevertheless conceived always as the same thing”.

[124] Foster (1937), p. 388: “Socrates' entire argument in favour of justice is based on an appeal to its consequences”.

[125] Foster (1937), p. 390: “a true interpretation of Plato's meaning in the *Republic* requires us to dismiss what he says in that passage”.

Com isto, temos os seguintes pontos: 1) pensar a justiça por si mesma, ela mesma e somente ela, sem pensar em nenhuma de suas conseqüências, seja a natural ou a convencional; 2) pensar o "em si mesma" entendendo-se a sua conseqüência própria, ou melhor, a natural (posicionamento de Foster); 3) outro pensamento análogo ao de Foster é o de Sachs que considera que a justiça é apenas valorizada em termos de efeitos de sua prática, e que o erro da maioria dos estudiosos está em não perceber um problema na argumentação platônica, a saber, uma má conexão entre duas concepções de justiça; 4) Para Mabbott, Sócrates tem por principal objetivo demonstrar que a justiça pertence à segunda classe de bens – e isto é o que interessa e importa na exposição dele na *República* – e que a discussão que pretende mostrar, que a justiça é boa por si mesma, seria secundária. Porém, Mabbott posiciona-se como alguém que defende que o objetivo de Sócrates é mostrar que ela é um bem em si mesmo, e ao mesmo tempo afirma que demonstrar que a justiça é boa em si mesma é provar que justiça produz felicidade e outras conseqüências ao homem justo.[126] Ou seja, o em si mesmo seria a justiça vinculada à sua conseqüência natural; ou, 5) a justiça é valorizada apenas pelos ganhos de sua prática, atribuindo uma concepção utilitarista para o pensamento platônico acerca da justiça. Um tipo de leitura que podemos encontrar em Boeri: "o que Glaucon quer é que Sócrates o demonstre que ser justo não implica em nenhum caso uma conseqüência negativa: na reformulação implícita de Glaucon, ser justo é melhor do que ser injusto se e somente se ser justo não implica nenhum dano para aquele que o

[126] Mabbott (1937) declara o seguinte: "presumably, therefore, the task of Socrates, in showing that justice is good both in itself and for its consequences, is to prove that justice brings happiness to the just man and also produces other consequences (wealth or reputation?) which are good, that is productive of still more happiness for the just man", p. 468. Esta declaração torna-se completamente ambígua com o restante do seu trabalho. Neste momento, afirma que considerar a justiça como boa em si mesma e por suas conseqüências é ver que justiça implica a felicidade e outras conseqüências, como reputação e honra, e que estes últimos bens produzem ainda mais felicidade para o homem justo. No decorrer do seu texto, ele afirma que a justiça é boa por si mesma e utiliza a analogia da saúde e da harmonia musical para comprovar isso. Logo depois, ele diz que provar a bondade de qualquer coisa é impossível, e que o que é somente possível fazer é afirmar e testar (474). Foster (1937), em relação à interpretação de Mabbot de que a justiça é análoga à saúde e à harmonia musical, posiciona-se contra afirmando: "any more than a certain physical disposition of the bodily tissues *is* health, or than a certain arrangement of wave motions in the air *is* a musical tune. Justice is the ground or condition of happiness, as a certain disposition of tissues is the condition of health, and the order of wave motions the condition of the tune. In other words, happiness is the consequence of justice, as health is the consequence of a certain arrangement of bodily tissues" (228). O Trabalho de Mabbot apresenta-se completamente ambíguo

é".[127] Ou seja, a virtude é um bem porque praticá-la não causa nenhum mal para quem pratica. Temos uma forte tendência em pensar que o objetivo de Sócrates é o item 1, e que ele consegue comprovar tal comprometimento. Nenhum dos especialistas aqui tratados conseguiu escapar de uma interpretação que não desvincula a justiça de suas conseqüências, não importam quais sejam. Consideramos que uma interpretação que trará uma luz para a discussão necessita estabelecer uma distinção entre o que é um fim e o que é uma conseqüência. Porém, para dar prosseguimento para os nossos propósitos, é necessário discutir algumas considerações preliminares.

O que vemos como os motivos dos comentadores citados não pensarem que o objetivo de Sócrates é o item 1, que apontamos logo acima, é uma forte influência dos seguintes itens: A) a consideração de que a justiça é boa por sua conseqüência natural, que seria o maior dos bens para o cidadão de uma cidade. Já que Sócrates afirma muitas vezes que desejamos bem-viver ou ser felizes e relaciona isso com a justiça; B) uma interpretação da teoria da ação platônica baseada na relação entre meios e fins (presente no *Protágoras* e *Górgias* – pensamos que este ponto apresenta uma mudança entre teoria da ação platônica nos primeiros diálogos e a apresentada na *República*). Encontramos esta forma de pensar em Foster,[128] em Mabbott (apesar da ambigüidade de sua fala, de certa forma defende que a justiça é valorizada por sua conseqüência natural);[129] em Sachs, pois concorda com a interpretação de Foster;[130]e, também, em

[127] Boeri (2007, p. 66) afirma: "Lo que Glaucón quiere es que Sócrates le demuestre que ser justo no implica en ningún caso una consecuencia negativa: en la reformulación implícita de Glaucón ser justo es mejor que ser injusto si y solo si ser justo no implica ningún daño para el que lo es".

[128] Foster (1938), p 386-7: "we have only to see what justice really is in order to see that it is worth while being just, that is because the insight into the nature of justice makes it immediately evident that happiness is its necessary consequence; it is not because an insight into the nature of justice makes it clear that justice would be worth having whether it resulted in happiness or not. Of happiness, but not of justice, it is nonsensical to ask whether it is worth having; it becomes nonsensical to ask it to justice only when we perceive that justice has happiness as its necessary consequence", p. 228-229. E também afirma: "Socrates' defense of justice, which culminates in the ninth book, consists in the demonstration that happiness is the natural consequence of justice; he nowhere argues that justice would be a good, if it were not attended by this consequence".

[129] Mabbott (1937), p 468: "The task of Socrates, in showing that justice is good both in itself and for its consequences, is to prove that justice brings happiness to the just man and also produces other consequences (wealth or reputation?) which are good, that is productive of still more happiness for the just man".

[130] Sachs (1963), p. 147: "It can be seen that Plato conceived so justice as good in itself, a good for its own sake, in terms of the effect which he supposed it exerted within the soul of its possessor". Ver nota 9 da página 145.

Vlastos.[131] É indubitável que tal interpretação, por parte dos comentadores citados, chega a um fim comum: todos consideram que a bondade da justiça é devida à sua conseqüência inevitável e natural, a felicidade. Seguimos uma outra forma de pensar esse trecho da *República*, que discutiremos mais adiante, onde demonstraremos que *a justiça é um bem em si mesmo*, na acepção mais forte do *em si*. Esta insistência em considerar o bem da justiça dependente de sua conseqüência natural é o resultado da confusão entre duas características da justiça independentes uma da outra, o fim próprio que a justiça alcança e as conseqüências necessárias ou não.

Ocupar-nos-emos, neste momento, de uma outra forma de interpretar esta passagem, a interpretação de Sachs. Ele considera que a justiça é um bem por proporcionar a felicidade, e que o critério para determinar qual vida deve ser escolhida, se a justa ou a injusta, é o grau de felicidade que cada uma acarreta. Sachs considera que a exposição platônica é falaciosa, pois identifica que na *República* existem duas concepções de justiça, e que esta dupla significação para o mesmo termo confundiu os outros estudiosos que trataram do assunto. O problema é que na discussão que se dá nos dois primeiros livros da *República* existe a presença forte de uma concepção de justiça, que aparece na fala de todos os interlocutores de Sócrates (Céfalo, Polemarco, Glaucon e Adiamanto), em contraste com uma segunda, conhecida como justiça platônica. Sachs nomeia esta primeira concepção de justiça vulgar (justiça$_V$), que não encontra repercussão no tipo de justiça defendida por Platão, a justiça platônica (justiça$_P$).[132]

A passagem 344a-b contém elementos deste tipo de justiça$_V$, aqui Trasímaco considera que a execução de determinados atos são tipos de injustiça; não fazê-los é o que caracteriza o homem justo, e para Sachs é o que ele chama de justo$_V$. Portanto, não cometer tais atos é o que define a justiça$_V$. Da mesma forma, esta concepção aparecerá

[131] Vlastos (1968), p. 665: "I shall use "justice pays" as a handy capsule for what Socrates undertakes to prove: justice is good in and of itself, not merely for its consequences; and it is so great a good that no good securable by injustice could be greater. Here 'good' is an ellipsis for 'good for the just man himself', i.e., contributing to his well-being or happiness (eudaimonia). So the thesis is that *one has more to gain in happiness form being a just man than from any good one could obtain at the price of becoming unjust*. Now performing a single just act or some odd assortment of just acts is by no means equivalent to being a just man, or, in Plato's phrase, 'having justice in the soul'" (itálicos nossos).

[132] O mesmo faz Boeri (2007, p. 68): "puede ocurrir que Galucón en este momento todavia o advierte la diferencia entre justicia convencional – que se aplica directamente a las acciones e indirectamente a las personas (como decir la verdad, hacer sacrificios a los dioses, cuidar a los padres) y la no realización de acciones como mentir, robar o asesinar – y justicia socrática (platónica), que se aplica directamente a las personas e indirectamente a las acciones, y que consiste en tener un alma armoniosa".

nas falas de Glaucon (o que é observável no mito do anel de Giges) e Adimanto. A concepção platônica é uma determinada condição da alma humana, aquela em que cada parte desempenha a sua função própria. Sachs expõe que o homem justo de acordo com a concepção platônica é "um homem em que cada parte daquela alma atende para sua atividade ou função, realizando nenhuma outra tarefa, mas a sua própria".[133]

A falácia que Platão cometeu, segundo Sachs (o mesmo nomeou tal falácia de *fallacy of irrelevance*[134]), diz respeito a uma tarefa com a qual Sócrates se compromete expor, mas que para ele próprio não importa, já que seu interesse é apenas mostrar que o homem mais feliz é aquele que está de acordo com a sua concepção, ou seja, o mais feliz é o justo_P. Portanto, os interlocutores de Sócrates, que tratam de um tipo de justiça, a vulgar, teriam interesse que fosse demonstrado que o justo_V é mais feliz do que o homem injusto, mas que isso não importa, já que o único que alcança a maior felicidade é o justo_P; o que significa assumir também que o justo_P é mais feliz do que qualquer outro que não seja justo_P, portanto, ele é mais feliz do que o justo_V e o injusto. Assim, Sachs declara que Platão teria como tarefa mostrar: 1) que todo justo_V é um justo_P; e, com isto, 2) todo injusto não é um justo_P. Quanto a esta última tarefa, Sachs afirma que Sócrates posiciona-se de forma positiva, mas não se esforça para revelar a sua verdade; quanto à primeira, ele afirma que Platão falha ao argumentar por ela. Weingartner percebe que um ponto na argumentação de Sachs é falho: ele afirma que a razão impulsiona seu agente para a verdade, e o ponto máximo que o ser humano chega é a forma do Bem.[135] Portanto, o justo_P tem apenas o desejo de fazer o que é certo, nunca o que é errado, ou melhor, ele sabe o que é correto, e nunca cometeria atos tais como sacrilégios, roubos, violência aos amigos etc. O que foi revelado é que o justo_P não é o mesmo que o injusto_V. Se isto pode ser assumido com acerto, o mesmo pode ser dito quanto ao primeiro item, já que, como foi definido, não cometer tais atos de injustiça é ser considerado como justo_V. Logo, como o justo_P também não comente estes atos, ele será o mesmo que o justo_V. A argumentação pode ser posta nos seguintes termos: Todo justo_V não comete injustiça; o justo_P não comete injustiça; logo, todo justo_V é justo_P.

---

[133] Sachs (1963), p. 152: "a man each part of whose soul attends to its business or function, performing no tasks but its own".

[134] Sachs (1963), p. 141.

[135] Weingartner (1964), p. 250: "the Good is not so called because it is valuable, in contrast with the forms and the world of sense and practise. Rather, the Good is given this name because it is the ultimate object of rational desire". Este comentário choca com os três tipos de bens presentes na fala de Glaucon, já que ninguém negaria que o forma do Bem não é procurada e desejada por si mesma.

Apesar de pensar dessa forma,[136] Weingartner não consegue escapar à falácia que Sachs apresenta, pois, logo em seguida, ele assume que "a concepção de justiça$_P$, junto com esta de felicidade é, contudo, sujeita a graus. O homem justo$_P$, em seu papel de governante, é também feliz, embora menos ainda do que como filósofo. Pois os desejos do homem justo$_P$, quando ele serve como governante do estado, não são mais dirigidos exclusivamente pelas formas elas mesmas, mas também por suas reflexões nas coisas e ações do mundo dos sentidos. Mas, pelo menos, as ações do homem justo$_P$ como governante são do tipo que são realizadas pelo homem justo$_V$. Elas não são simplesmente atos do pensamento, mas consistem em acordos com outros homens. Neste mais baixo nível de justiça$_P$ e de felicidade, os atos do homem justo$_P$ tornam-se comparáveis aos daqueles do justo$_V$, embora a lacuna entre eles seja ainda considerável".[137] A falácia apresentada por Sachs demonstra que é irrelevante, quaisquer que sejam os tipos de homens justos que os interlocutores de Sócrates devam tratar ou ter em mente, nenhum alcançará, de acordo com a interpretação de Sachs, assim como a de Weingartner, o tipo de homem justo que Platão tratou. Portanto, não interessa qual seja o esforço de Sócrates em provar que a justiça$_V$ por si mesma vale a pena independente de suas conseqüências, já que o único que alcança a felicidade é o justo$_P$, e somente ele é o mais feliz.

Este tipo de falácia, apresentada por Sachs, parece repousar sobre dois tipos de justiça, das quais ele fez menção, mas que passou despercebido; ao contrário de Vlastos que sabiamente as considerou. As implicações da interpretação de Sachs induzem a pensar uma justiça única e exclusiva dos filósofos, que deixa à parte as outras duas classes. Ser partidário deste ponto de vista é assumir comprometimentos que se chocam com a cidade platônica idealmente justa.[138] Vlastos apóia a existência de dois tipos de justiça, que considera, ao contrário de Sachs, como essenciais para a cidade justa

---

[136] Weingartner (1964), p. 252: "to a degree, then, the just$_V$ man is just$_P$".

[137] Weingartner (1964), p. 251: "the conception of justice$_P$, together with that of happiness is, however, subject to degree. The just$_P$ man, in his role of ruler, is also happy, though less so than as philosopher. For the desires of the just$_P$ man, when he serves as ruler of the state, are no longer exclusively directed at the forms themselves, but also at their reflections in the things and actions of the world of sense. But at least the actions of the just$_P$ man as ruler are of the sort that are performed by the just$_V$ man. They are not simply acts of thought, but consist of dealings with other men. At this lesser level of justice$_P$ and of happiness, the acts of the just$_P$ man become comparable to those of the just$_V$, though the gap between them is still considerable".

[138] Vlastos (1968), p. 673: "he would, if he believed that only philosophers could achieve psychic harmony. For in that case, on the argument I have give him, the lower classes in his utopia could not have been just men, with fatal consequences for the justice of his ideally just state".

platônica. Ele as define de social (declarada em 433a-b e defendida em 433b-434c) e psicológica (441c-442d). A concepção social de justiça refere-se à forma com a qual uma pessoa, ou um grupo de pessoas, age, ou estão dispostas a agir, em relação a outras pessoas ou outros grupos de pessoas, nomeada por Vlastos de justo$_1$. A concepção psicológica refere-se à coerção que pousa sobre o indivíduo forçando-o a obedecer ao imperativo presente na máxima: "fazer o que lhe é próprio", nomeada por Vlastos de justo$_2$. Com isto, Platão estaria assumindo a seguinte fórmula: "um complexo de elementos é justo$_2$" = "seus elementos componentes são justo$_1$".

Vlastos tem consciência de que as duas concepções, que, por sinal, obedecem a uma mesma propriedade, são logicamente distintas. Porém, entre estas duas concepções de justiça existe um uso específico que ocupa o lugar de predicado comum. Como no caso da fórmula apresentada logo acima, uma cidade é justa se cada um de seus componentes exerce a sua tarefa que é própria, assim como um homem é justo se ele exerce a tarefa que lhe é própria. *Exercer a tarefa que é a sua* é o lugar comum nas duas concepções. No entanto, este lugar comum está em uma posição de dependência, já que somente aquele que tem uma estrutura interna harmônica é o mais capaz de executar a tarefa que lhe é própria. A conclusão desta interpretação é que a teoria platônica assume a seguinte fórmula: uma cidade é justa se seus indivíduos são justos.[139]

Dos comentadores tratados podemos notar que eles não diferem muito uns dos outros: primeiro, assumem que a justiça é um bem por promover a felicidade; segundo, a concepção de justiça platônica é assumida em termos de harmonia psíquica, e todos os casos de justiça são reflexos desta harmonia interna. Cremos que Platão não assume nenhuma destas interpretações. Para tanto, exporemos, primeiramente, que a justiça platônica não se limita à sua concepção psíquica, para, logo em seguida, ter como justificada uma exposição que pretende esclarecer que a justiça é um *bem em si*.

---

[139] Em seu trabalho, "Justice and Psychic Harmony in the *Republic*" (1969), Vlastos também assume esta mesma interpretação: "if a polis is just, it is so only in so far as its people are justs persons", p. 512. Woods (1987) compartilha da mesma interpretação, mesmo que seu esforço seja o de diferenciar-se do que ele chama de um erro que alguns cometeram. Ele diz: "it seems to me that it is a mistake to assume, as some have done, that he is simply making use of some general principle that the characteristics of cities must be determined by the characteristics of the individuals in them" p. 28-29, e apresenta como resposta algo que ele considera como a real relação entre os indivíduos de uma cidade e a cidade, mas que na verdade não faz nada mais do que dizer com outras palavras a mesma coisa: "what he is arguing is that these tendencies must be present in a city only as a consequence of their presence in particular individuals" p. 29.

Os Tipos de Justiça

Se formos dividir a justiça de que trata Platão, encontraremos os seguintes grandes grupos que ela preside:[140] os elementos da alma (razão, irascibilidade e concupiscência); as relações privadas (entre homens ou grupos particulares com outros homens ou grupos particulares), que são comandadas pelos preceitos padrões da moralidade; as relações públicas (os deveres, as leis que os homens ou grupos particulares devem seguir enquanto cidadãos da polis para com a mesma), tal grupo, por exemplo, é o que exerce a máxima do *fazer as coisas que lhe são devidas na polis*; os elementos da polis (classe governante, classe auxiliar e classe produtiva); e por último, o que Platão não discutiu, mas fez menção, as relações de uma polis com outra. Todos estes cinco grupos apresentam uma forma de justiça logicamente distinta, mas que o caráter comum, ou idêntico, da virtude que preside tais relações é exatamente a concepção de justiça que chamaríamos de platônica.

O sentido da palavra δικαιοσύνη, "justiça", cobria um amplo campo semântico no que diz respeito à conduta virtuosa relativa aos outros. Ou seja, ela é a virtude por excelência das relações sociais. Em um sentido geral, δικαιοσύνη significa contenção da πλεονεξία. Portanto, este caráter comum que preside tais grupos, como descrevemos acima, deve atender à exigência própria da justiça, ou melhor, deve ser uma contenção da πλεονεξία. Literalmente, πλεονεξία significa "ter mais", falando de forma mais precisa, ter mais do que por direito é seu. A justiça é, por conseguinte, a garantidora do que *é seu por direito*; o que corresponde à definição de justiça em 433a-b: "fazer o que

[140] Podemos confirmar essa possibilidade de outros tipos de justiça na *República* com as seguintes considerações de Smith (2001), p. 132, que expõe de maneira diferente, mas análoga, as formas de justiça que ele reconhece: "In each and every instance of justice represented to us in the Republic, we are told that the justice we are supposed to observe derives from and is present in virtue of that intance's proper functioning. It is the proper functioning of the soul that we are told is justice in the soul, in Book I. It is the proper functioning of each of the citizens in the first and most basic state that makes these citizens and their estate just, in Book II. It is the proper functioning of each of the citizens in the much expanded state, the Kallípolis, and each of the classes of this state, that we are told make the citizens and classes of this state – and the whole state itself – just, in Book IV. Also in Book IV, we are told that it is the the proper functioning of the parts of the soul that make these parts and the ativities they motivate just, and which makes the whole soul and the person just".

lhe é próprio”[141] - Com uma pequena ressalva, já que esta fórmula, nesta referida passagem, é a expressão da justiça nas relações públicas. Em toda e qualquer forma de justiça, iremos encontrar um caráter comum, aquilo que permite que todas estas formas sejam nomeadas de justiça, e este é exatamente a contenção da πλεονεξία.[142]

Como vimos em Vlastos, temos apenas a justiça nas relações entre os elementos da alma e nas relações públicas. Além disso, ele considera que a segunda é conseqüência da primeira. Assumir tal interpretação vai de encontro a dois princípios platônicos: o primeiro é a procura do caráter comum presente nas suas formas particulares. Encontramos este primeiro princípio já nos diálogos socráticos: no *Laches* (191d); no *Eutífron* (5d); *Mênon* (74d); e *República* (435a): “se uma pessoa nomear da mesma maneira uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes, na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes? – semelhantes – respondeu. – por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela”, e (596a): “ queres então que comecemos o nosso exame a partir deste ponto, segundo o nosso método habitual? Efetivamente, estamos habituados a admitir uma certa idéia (sempre uma só) em relação a cada grupo de coisas particulares, a que pomos o mesmo nome”. O segundo princípio é que a *causa* das formas particulares não pode ser uma forma particular, mas o caráter comum (*eídos*) ou uma forma inteligível. É uma discussão também presente nos primeiros diálogos como o que é afirmado no *Protágoras* (332a-b); no *Carmides* (160d-e); no *Eutífron* (6d); e que é bem discutida no *Fédon* em 97a -100b.

A justiça presente na alma, que preside a relação entre seus elementos, e a justiça presente nas relações públicas, que preside a relação de um indivíduo com a sua cidade, são diferentes uma da outra. O que devemos ter em mente é que a justiça na esfera pública não é a mesma da que preside as relações entre as classes da cidade. A relação que um indivíduo X tem com a sua cidade não é a mesma que uma classe tem uma com a outra. A diferença é visível, já que seus elementos e as relações não são os mesmos. Porém, é possível que um tipo de justiça seja necessário para um outro tipo, por exemplo: a harmonia psíquica pode ser a causa da harmonia entre duas partes numa

[141] As mesmas considerações de Smith (2001), p. 132, que declara que “in every case, justice as proper functioning can be understood under the formula “doing well what the thing is naturally suited to do, and not attempting to do what only some other thing is better suited to do”.

[142] Annas (1991), p. 119, considera que Platão não relaciona a justiça à *pleonexia*.

relação pública – para que ocorra esta harmonia pública, tendo como causa a harmonia psíquica, todas as partes envolvidas devem possuir esta harmonia interna. Chamemos $justo_{HP}$ para aquele indivíduo que contém harmonia psíquica e de $justo_{Pu}$ para aquele indivíduo que comete atos justos nas relações públicas (para as outras formas de relações nomearemos de $justo_{Pr}$ para o justo nas relações privadas, de $justo_{Po}$ para o justo nas relações entre as classes da polis, e $justo_{PP}$ para o justo nas relações entre uma polis e outra). A diferença entre o $justo_{HP}$ e o $justo_{Pu}$ é que o $justo_{Pu}$ pode cometer atos justos de forma contingente, ou seja, ele não precisa dos requisitos do $justo_{HP}$ para realizar ações justas, sua harmonia interna não é necessariamente a causa de sua ação externa, como é expresso no seguinte caso apresentado por Sócrates: "parece-te que um Estado ou exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe, poderiam executar o seu papel ilegal que empreenderam em comum, se não observassem a justiça uns com os outros?" (351c).[143] O que pode ser percebido é que um determinado grupo, como no caso de piratas, pode conter indivíduos que apresentam cada um uma desarmonia interna, ou seja, não-$justos_{HP}$; o fim almejado por eles é injusto, algo que corresponde a um ato não-$justo_{Po}$, mas podem estabelecer uma relação de justiça uns com os outros neste grupo de piratas, algo que corresponde ao $justo_{Pr}$. Outro exemplo, seria o caso da relação de dois indivíduos, X e Y, sendo que X é $justo_{HP}$ e Y não-$justo_{HP}$, se nesta relação Y age injustamente com X, não importa o quanto X seja $justo_{HP}$, o fim desta ação é injusta (nesta ação os dois elementos envolvidos são injustos, sendo que a injustiça de X não é a mesma da injustiça de Y, pois um sofre com o ato e o outro o comete); porém, não é uma ação $injusta_{HP}$, pois ela é única dos elementos da alma, e sim uma ação $injusta_{Pr}$. Também podemos ver um indivíduo que tem uma estrutura interna desarmônica realizar atos virtuosos, agir com justiça, simplesmente pelos ganhos de parecer justo ou virtuoso. Assume-se, de forma geral, que um indivíduo que possua uma alma harmônica, quando é possível para o mesmo realizar a sua ação nas condições necessárias, poderá executar uma ação que é efeito de sua estrutura interna, mas não necessariamente. Portanto, uma forma de justiça não depende da outra, uma cidade não é justa por conter indivíduos justos. Ela é justa porque seus elementos (a classe governante, a classe auxiliar e a classe produtiva) estão em harmonia.[144] Esta

[143] Vlastos (1968): "now performing a single just act or some odd assortment of justs acts is by no means equivalent to being a just man", p. 665

[144] Cf. Woods (1987), p.25: "he goes on to say that a city has been agreed to be just if and only if the three kinds os *phusis* (nature) each fulfilled its own role".

interpretação é completamente avessa à daqueles que consideram que uma cidade é F se seus indivíduos forem F,[145] pois não importa se um indivíduo ou um grupo é ou não justo para que a cidade o seja, Platão diz: "se os sapateiros se tornarem negligentes e se estragarem, aparentando ser o que não são, não é desgraça nenhuma para a cidade" (421a). Como determinar a quantidade de indivíduos, cada um com uma estrutura interna harmônica, para que uma cidade se torne justa? Ou seria necessário que *todos* os cidadãos fossem justos para que a cidade o fosse? Ao que parece, não existe nenhuma outra coisa que torna uma cidade justa a não ser o fato de que seus elementos estejam harmonizados. E entendamos elementos não os cidadãos, mas as suas classes. Nossa declaração torna-se evidente ao observarmos a relação entre um indivíduo médico e um indivíduo sapateiro, ambos podem estabelecer uma relação justa (e aqui justa entenda-se justa_{Pr}) independente de suas funções médico e sapateiro. A próxima citação exemplifica bem o que afirmamos: "ora vê lá se pensas o mesmo que eu. Se um carpinteiro experimentar fazer o trabalho de um sapateiro, ou um sapateiro o de um carpinteiro, trocando os utensílios respectivos ou salários, ou se o mesmo homem tentar exercer ambos os ofícios, percebendo o fato de que inverte a ordem das coisas**,** porventura acha que o fato causará grande prejuízo à cidade?" (434a). Neste caso do sapateiro e do carpinteiro, a nível do justo_{Po} não temos nenhum ato de justiça, assim como de injustiça, isto apenas ocorrerá se for a nível de justo_{Pr}, ou relativo ao do justo_{Pu}, já que eles permutaram as funções que suas naturezas de artífice estavam mais inclinadas (lugar que preside o tipo de justo_{Pu}). Ou seja, não podemos afirma que ao sermos justos_{Pu}, seremos, por isso mesmo, justos_{Po}. Só poderemos falar de justiça e injustiça, quanto ao nível do justo_{Po}, se a relação for entre as classes da cidade. Platão considerava exatamente isto: "mas quando, penso eu, um homem for, de acordo com a

[145] E isto pode ser apenas atribuído aos tipos de virtude que se aplicam a toda a cidade, como no caso da justiça e da temperança. No caso das virtudes que se aplicam a determinadas classes, a saber, a sabedoria para a classe governante e a coragem para a classe auxiliar, esta mesma sentença não pode ser verdadeira, pois uma pequena porção da cidade pode ser nomeada como tal. Assim, não é possível assumir que uma cidade sábia, e tal epíteto é devido a uma de suas classes, é sábia por conta de seus cidadãos. Veja, por exemplo, Woods (1987), p. 28. Annas, p. 112, considera que não é por causa da virtude dos cidadãos que a cidade é virtuosa: "but he is committed to the purely logical point that the city is an entity which has virtues in its own right and not in a way reducible to the existence of virtuous citizens in it." Em outro momento, p. 119, ela afirma: "but now we find that the city is just, not because of its relations to other cities, but because the relations of its own three parts". Concordo com esta afirmas, mas Annas não parece conceber que a cidade tem uma relação de justiça com outras cidades, e é nesta relação que podemos dizer que uma certa cidade foi justa ou injusta. Seria estranho dizer que na relação de uma cidade X com outra Y, a cidade X foi justa com Y por ter harmonizado suas classes. São duas ações diferentes e independentes

sua natureza, um artífice ou negociante qualquer, e depois, exaltado pela sua riqueza, pela multidão, pela força ou qualquer atributo deste gênero, tentar passar para a classe dos guerreiros, ou um guerreiro para dos chefes e guardiões, sendo indigno disso, e forem esses que permutem entre si instrumentos e honrarias, ou quando o mesmo homem tentar exercer estes cargos todos ao mesmo tempo, nesse caso penso que acharás que esta mudança e confusão serão a ruína da cidade" (434b-c), assim como "a confusão e mudança destas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos" (434b-c). Aqui, entenda-se que os tipos de justiça independem um do outro, a justiça$_{Po}$ é independente da justiça$_{HP}$, e assim por diante. Para sermos mais específicos, o que defendemos é uma relação entre os diferentes tipos de justiça que não compreende uma relação causal. Porém, a boa disposição de um tipo de justiça auxilia na boa disposição da outra.[146]

Platão é contra todo tipo de injustiça não importa qual o nível, seu esforço é para que todo tipo de relação, seja dos elementos da alma, seja de sujeitos privados, seja de um particular com a cidade, seja das classes da cidade, seja de uma cidade com outra, tenha como fundamento a justiça. Existe, sim, um interesse visível pela justiça$_{HP}$, de todas as outras é ela que oferece menos segurança, já que não é possível ver internamente a alma de ninguém para termos certeza de que está sendo justo. Concluímos, aqui, nossa primeira tarefa: a justiça platônica não se limita a sua concepção psíquica.[147] O que descobrimos é que ela, em qualquer uma de suas formas (justo$_{HP}$, justo$_{Pr}$, justo$_{Pu}$, justo$_{Po}$, justo$_{PP}$), é a contenção da πλεονεξία: o caráter comum da justiça, que é um único em todas as suas formas, mesmo que sejam completamente distintas.[148]

---

[146] Ferrari, (2003), pp. 44-5, para fugir do problema de interpretar uma relação causal entre as formas de justiça para estabelecer que não existe nenhuma relação entre a vida em sociedade e a vida privada. Problema identificado por Delcomminette (2005), p. 212: "Mais alors que Ferrari comprend cette analogie sur le modèle A:B :: C:D (où A et B représentent les éléments de l'âme, et C et D les éléments de la cité), je proposerais plutôt de la comprendre sur le modèle A :B :: (A :B) :C. En effect, les éléments de la cité ne sont rien d'autre que des hommes ayant une âme, celle des dirigeants étant dans le même rapport avec celle de dirigés que l'élément directeur avec l'élément dirigé en l'âme des premiers".

[147] Woods (1987), p. 23, considera que a justiça platônica é a harmonia psíquica: "Platonic justice consists in psychic harmony"; cf. p. 29. Bobonich (2002) parece compartilhar a idéia de que a cidade é uma imagem reflexa ampliada do indivíduo, p. 225.

[148] Compartilhamos a interpretação de Smith (2001), p. 131, que afirma: "Justice, for Plato, is ultimately nothing other than the Form of Justice. Any instantiations of this Form, and images of it, will be just if, and only to the degree that, they approximate or participate in the character of this form".

Características da Justiça

Com base na seguinte declaração de Aristóteles, "assim como para um flautista, um escultor ou um pintor, e em geral para todas as coisas que têm uma função ou atividade, considera-se que o bem e o 'bem feito' residem na função" (1097b-25), concluímos que os seguintes procedimentos são necessários para esclarecermos por quê a justiça é um bem em si. Para realizarmos tal tarefa é necessário sabermos, portanto: qual o objeto da justiça? Qual a relação entre a justiça e seu objeto? Qual o seu ἔργον? Para então estabelecermos qual o seu fim e conseqüências. Estes são os nossos passos seguintes, após termos argumentado que a justiça platônica *não é* harmonia psíquica.

Objeto da Justiça

Observamos que a justiça não lida com elementos isolados, ela deve presidir "contratos", relações etc. Com isto, ela não preside uma cidade, mas as relações de uma cidade com outra; não uma das classes da cidade, mas as relações entre as classes dos guardiões, auxiliares e produtores; não *um* indivíduo, mas as relações entre os particulares, no caso de Sócrates e Trasímaco, ou nas relações públicas, no caso da função que Sócrates exerce na polis; não da alma, mas a relação entre seus elementos: a relação entre a razão, a irascibilidade e a concupiscência. As relações de justiça e injustiça só podem ser concebidas enquanto relações entre "partes".[149] Com isto, um homem que se encontra isolado não é justo, assim como não pode ser injusto. A justiça preside as relações que tratamos, mas não toda relação, apenas daquele tipo em que ela pode ser utilizada para estabelecer algum equilíbrio, ou harmonia, ou igualdade, ou seja, para tornar equilibrado o que está ou foi desequilibrado, harmonizar o que está ou foi desarmonizado, igualar o que está ou foi desigualado. Portanto, o objeto da justiça é a relação de um determinado tipo entre as partes que constituem uma ação em comum.

[149] Stalley (2007), p. 67, dá a seguinte indicação: "politics by its very nature involves the interaction of separates agents".

A relação entre a justiça e seu objeto:

Como afirmamos, a justiça *preside* relações, ela ocupa o lugar de *governante*, e as relações que mencionamos anteriormente ocupam o lugar de governados. Recorremos a esta nomenclatura (ἄρχων e governados) por estar presente na argumentação do Livro I, que expõe a relação entre o que governa e seu governado. Neste primeiro livro, na passagem referente às considerações de Trasímaco, em 340e, foi declarado que aquele que é um "comandante" (ἄρχων), seja artífice, sábio ou governante não se engana. No exame feito no Livro I, Sócrates traça uma analogia entre a função da justiça e sua relação com o seu objeto com as das artes. A justiça, sendo análoga às artes, ocupa o lugar de governante, e, como exerce o papel de governante, procura e prescreve o que é mais vantajoso e conveniente para o seu súdito – que é o mais fraco, exatamente por ele ser carente, ou seja, por não ser auto-suficiente. Isto se dá porque o governante visa à máxima perfeição para o seu governado. A natureza da justiça é auto-suficiente, ela não carece nada, portanto, ela pode ocupar o lugar de governante ou autoridade para seu objeto (as relações entre partes). Desta forma, a relação da justiça e seu objeto é extremamente semelhante a que existe entre uma arte e seu objeto. A justiça procura e prescreve o que existe de mais vantajoso para seu objeto, que são as relações que ela preside.

O ἔργον da justiça:

Em 353 a, Sócrates apresenta a definição de função própria, ἔργον. Logo em seguida à apresentação da definição de função, Platão esclarece a relação entre ἔργον e virtude (353b). Cada coisa tem uma única função específica, quando esta mesma é desempenhada da melhor maneira possível, este melhor desempenho é a sua virtude. Assim, a função das relações que mencionamos, quando desempenhada da melhor maneira possível, tem uma virtude que lhe é própria: a justiça.

Mas isso, ainda, não nos diz qual o ἔργον da justiça. A passagem que compreende 351a-352a expõe qual é o ἔργον tanto da justiça como da injustiça. Sócrates declara, quanto ao ἔργον da injustiça, o seguinte: "se, portanto, é esta a função da injustiça (ἔργον ἀδικίας) – causar o ódio onde quer que surja – quando ela se formar

entre homens livres e escravos, não fará também que se odeiem uns aos outros, com que se revoltem e fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum?" (ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ μετ' ἀλλήλων πράττειν, *Rep*. 351 d-e). A injustiça tem a capacidade de tornar qualquer tipo de empreendimento em comum, neste caso, as formas de relação que mencionamos, incapacitado de atingir o seu fim. Esta é a função deste tipo de *vício*, é o ἔργον próprio da injustiça. Como o vício é o contrário da virtude, Sócrates pode fazer a seguinte declaração: "a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade" (Στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἥ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν, *Rep*. 351 d).[150] Enquanto a injustiça separa, a justiça une os elementos que compõe uma ação que necessita desta união para chegarem ao seu objetivo comum, este é seu ἔργον.[151]

O fim da Justiça e suas conseqüências

Nas discussões dos comentadores que tratamos, uma questão que impulsionou tal diálogo foi o problema da relação entre a justiça e suas conseqüências (natural e convencional). O ponto problemático da interpretação por parte destes foi o de considerar que o fim da justiça, o seu fim específico, ou melhor, aquilo que ela unicamente, e somente ela, é capaz de promover, e por isso mesmo é uma função (ἔργον), e a mais excelente por ser uma virtude, são as suas conseqüências, ou seja, que

[150] Ochoa (1994), p. 11: "sea la justicia social o sea la justicia individual, en ambos casos se relaciona con el orden de los elementos que intervienen ya sea en la ciudad, ya sea en el individuo".

[151] Cornford (1912) diz: "Justice is a principle of differentiation and specialization of the parts: *sophrosyne* is a principle of agreement, harmony, unity", p. 248. Annas (1991) declara: "the really important thing being that the *classes* should be kept distinct", p. 118. A argumentação da *República* não parece harmonizar-se com a de Cornford e Annas. A justiça paira onde relações acontecem, onde não existem relações não temos justiça. O próprio da temperança é promover um tipo de relação que obedece a uma hierarquia entre o governado e o governante. Sócrates chega a esta conclusão valendo-se da expressão "senhor de si": "a temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, 'ser senhor de si', e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude" (*Rep.* 430e). De acordo com Platão, esta expressão revela que na alma do homem existem como que dois elementos: um "melhor" e o outro "pior". Quando o melhor domina o pior, temos a aplicação, para este caso, da expressão "senhor de si"; quando o elemento pior domina o elemento melhor, aqui, o que se aplica é a expressão "escravo de si" (430e-432a). A conclusão de Platão é que a temperança "é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo" (432a). Além disso, a justiça não teria a função de diferenciar, especializar, ou a conseqüência mais radical e indesejável, individualizar. A justiça não pode ser dada apenas em um único elemento da relação.

o fim da justiça é a felicidade ou suas conseqüências convencionais, o que defende aqueles que acreditam em uma concepção utilitarista para a defesa platônica da justiça. Dois pontos precisam ser esclarecidos: 1) existe um fim que somente a justiça pode alcançar, ou dentre outras coisas que possam executar a mesma função, ela é a mais capaz de atingi-lo; 2) o fim da justiça não é a sua conseqüência natural, ou melhor, não é a felicidade – muito menos as suas conseqüências convencionais.

Vimos que as artes, e de forma análoga atendendo ao mesmo princípio a justiça, promovem as *sumféronta* para seu objeto, e que tais coisas, de que Platão no próximo trecho trata, são a finalidade de cada uma das artes: "e não é verdade que cada uma das artes nos proporciona qualquer vantagem específica, e não comum, como a medicina, a saúde, a do piloto, a segurança na navegação, e assim por diante?". Sócrates põe a questão: cada arte é diversa da outra porque cada uma tem uma *dýnamis* diversa (346a). Sócrates está declarando que cada arte específica possui uma *dýnamis* específica (346a) que impulsiona seu ἔργον específico à procura e ao fornecimento da vantagem exclusiva (346c) para o objeto que comanda. Para exemplificar isto, vemos que não é próprio da *dýnamis* da arte médica obter uma vantagem para si mesma, e que esta vantagem, que é o que a sua função tem por finalidade alcançar, não é e nem poderia ser o lucro, caso o executor desta arte lucre com a sua prática. A função-médico não pode ser outra se não a que a sua natureza ordena: fornecer a saúde aos corpos enfermos, esta é a vantagem que ela tem a oferecer. Cada arte tem sua função própria, e esta característica é garantida por cada uma delas ter uma *dýnamis* própria. A capacidade própria e inata de cada arte é única, incorruptível e intransferível. Esta potência impulsiona a cada uma destas funções a alcançar o seu fim próprio, sua finalidade, o ponto a ser atingido. Assim, a *dýnamis*, que determina a natureza própria do ἔργον de cada arte, força cada uma delas a executar o que ordena a sua função, ou melhor, força cada arte a alcançar um fim que lhe é próprio e não outro, como a seguinte passagem afirma: "diremos que as potências são um gênero de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de atuação" (477c). Nossas considerações anteriores aproximam-se da seguinte afirmação de Sócrates: "portanto, Trasímaco, é desde já evidente que nenhuma arte ou governo proporciona o que é útil a si mesmo, mas como dissemos há muito, proporciona e prescreve o que é ao súdito, pois tem por alvo (*skopoūsa*) a conveniência deste, que é o mais fraco, e não a do mais forte" (346e). O alvo, a finalidade, o ponto que deve atingir uma arte, ou

governo ou virtude, ou seja, qualquer outra coisa que seja análoga a estes, qualquer coisa que seja um ἄρχων, é único: a conveniência de seu objeto. A maior perfeição para o objeto é o que está no centro, é o alvo, e não a coisa mesma que proporciona a vantagem, nem outro objeto, senão teríamos uma outra *dýnamis*, portanto, ou uma outra arte, ou outra virtude etc.; para reforçarmos esta afirmação, citamos esta passagem da *República*: "numa potência, apenas reparo no seu objeto e nos seus efeitos; e deste modo chamo potência a cada uma delas, e chamo idênticas às que se aplicam ao mesmo objeto e produzem os mesmos resultados, e diversas às que se aplicam a objetos diferentes e operam outros efeitos" (477c-d). O que a justiça visa, ou o que ela tem por finalidade, graças ao poder ou à capacidade peculiar que ela tem para garantir a conclusão de uma ação justa é a vantagem de seu objeto. E de acordo com a declaração de Platão de que "uma ciência determinada é uma ciência de um objeto específico" (438c), a *arete*, o *ergon*, a *dýnamis* e as *sumferonta* giram todas em torno de seu objeto específico. Assim, cada arte, cada virtude, cada ciência, cada opinião etc. é determinada por seu objeto. Por conseguinte, concluímos com a afirmação de que o objeto da justiça e seu fim não se identificam com a felicidade, pois a felicidade é atingida pelas outras virtudes, assim como pela posse dos bens conhecidos como externos e os relativos ao corpo. Ou melhor, se a felicidade fosse o fim da justiça, poderíamos assumir, de acordo com a argumentação das potências, que todas as outras virtudes que possuem como conseqüência a felicidade, seriam todas iguais entre si e iguais à justiça. Logo, o fim único e peculiar que a justiça promove ou atinge distingue-se de todas as suas conseqüências.

Com isto, a justiça tem um fim, que é a maior perfeição possível para o seu governado. Da mesma forma, cada coisa tem seu fim próprio: a medicina, a saúde, a arte do piloto, a segurança na navegação (346a). Como dissemos, a justiça tem o seu, único e exclusivo, que ainda é necessário especificá-lo. Foi dito que a função de uma coisa é aquilo que somente esta mesma pode executar. Quando ela não for a única capaz de fazê-lo, deve ser a melhor para tal tarefa do que todas as outras restantes. Foi também declarado que tudo aquilo que tivesse uma função, a executaria bem se tivesse a virtude que lhe é própria; assim como esta mesma coisa executaria mal a sua função se tivesse um defeito no lugar da virtude. A justiça apresenta um tipo de fim, aquele alcançado por intermédio dela mesma, que é a própria harmonia nas relações. Por isso podemos dizer com acerto, com base na declaração de Aristóteles, que o fim da justiça é

um bem, pois o bem viver, o bem feito, e uma ação bem realizada são bens – argumentação que está presente no Livro I em 353d-354a. Mas foi visto que a função de algo, quando bem realizada é sua virtude, assim, a função de uma relação, daquele tipo determinado, quando bem realizada, é a prática de sua virtude própria. A boa realização de uma relação em que a justiça preside é um tipo de harmonia, e este tipo de harmonia identifica-se com a justiça. Portanto, justiça e seu fim se identificam, tornando uma única e mesma coisa, ou seja, o fim da justiça e ela mesma são iguais. Se o fim da justiça é um bem, a justiça também o será, independente de suas conseqüências, já que as conseqüências da justiça e seu fim não são os mesmos. Pensemos no que Téo de Esmirna afirma: "Os pitagóricos, de quem Platão freqüentemente adota os sentimentos, definem também a música como uma união perfeita de coisas contrárias, unidade na multiplicidade, enfim acordo na discordância. Pois a música não coordena somente o rítmo e a modulação, ela põe a ordem em todo o sistema; seu fim é unir e concordar, e deus também é o ordenador das coisas discordantes, e sua grande ordem é conciilar entre elas, pelas leis da música e da medicina, as coisas que são inimigas umas das outras".[152] Logo, a música e a justiça como harmonias possuem como fim a harmonização, e a própria harmonização é música e justiça.

A justiça tem seu próprio fim e apenas ela é a mais capaz de alcançar. O fim da justiça não pode ser a felicidade, pois além da justiça, outras virtudes como a sabedoria, a temperança e a coragem proporcionam a felicidade, além disso, existem outros tipos de bens como a honra, o prazer, o pensamento que também proporcionam o mesmo, o que é afirmado na *República*: "uma vez, pois, que concordaste que a justiça figura entre os maiores bens, o que são dignos de se possuírem em virtude das conseqüências que deles derivam, mas muito mais ainda por eles mesmos – tais como a vista, o ouvido, o bom senso, a saúde, e quantos outros bens há aí produtivos pela sua natureza, e não resultantes da reputação" (*Rep*. 367c-d). A mesma coisa, considerará Aristóteles ao declarar que a felicidade é "procurada sempre por si mesma e nunca com vistas a outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da felicidade,

[152] Téo de Esmirna, *Exposition*, I, 1.

pensando que a posse deles nos tornará felizes".[153] Lembremos que cada arte, virtude, ciência é determinada por seu objeto, se o objeto das virtudes, ou qualquer outra coisa que proporcione a felicidade, for a felicidade, nenhum deles se diferenciaria um dos outros.

Possuímos ainda uma outra forma de contra-argumentar a interpretação – a mesma que os comentadores acima citados compartilham – que considera a justiça boa *por* e desejada *por* sua principal conseqüência, a felicidade. Nossa desconfiança reside exatamente no emprego do "em si" presente nestas passagens do livro II, o mesmo ponto pensado por Foster, mas que abordamos de maneira diferente. Pensamos que não existe uma ambigüidade, como fora ressaltado, e que a justiça em si independe de qualquer agente externo a ela mesma para ser boa. Resta a pergunta: como é possível que qualquer coisa seja em si um bem, e somente em si, e que, no entanto, é necessitada e dependente de uma outra coisa externa que lhe conferirá tal característica? Um diálogo que exemplifica bem a fragilidade do tratamento destas questões da forma como foi interpretada é o *Eutifron* (10b-c), Sócrates afirma: "não é porque uma coisa é vista que podemos vê-la, mas o contrário: é porque podemos vê-la que ela é vista. Não é, no entanto, porque uma coisa é conduzida que podemos conduzi-la, mas é porque podemos conduzi-la que ela é conduzida. Não é, no entanto, porque uma coisa é sustentada que a podemos sustentar, mas é porque podemos sustentá-la que ela é sustentada. Não é claro, Eutífron, o que eu procuro exprimir? Veja o que eu quero dizer: se uma coisa vem a ser ou se uma coisa sofre, não porque ela vem a ser que ela torna-se, mas é porque ela torna-se que ela vem a ser. E não é, no entanto, porque ela está sofrendo que ela sofre, mas é porque ela sofre que ela está sofrendo". Esta passagem do *Eutífron* mostra que, ao tratar da Piedade, algumas ações serão consideradas como pias se for de inteira responsabilidade do agente executá-las, para ser consideradas como tais, estas ações não precisam de nenhuma outra coisa. O mesmo se dá com a atribuição de bondade à justiça. É por promover um bem que a justiça é um bem, ou é por ela ser um bem que promove ou produz algo que está de acordo com a sua natureza, o bem

[153] Vigo (2009), p. 87, parece ir contra essa forma de pensar quando declara: "En efecto, allí donde, para seguir con el ejemplo, se toma una medicina para recuperar o conservar la salud, habrá que decir entonces que lo que opera como objeto primario del querer es el fin de la acción, que es lo que se considera, al menos, en dicho contexto particular de decisión y acción, como algo que se desea por sí mismo, y que aparece, en tal medida, también como bueno. Sólo sobre esta base, y en un sentido secundario, podrá considerarse como deseable y bueno también aquello que, en virtud de conexiones causales subyacentes, independientes ellas mismas del propio querer del agente, aparezca como un medio que conduce a la obtención de tal fin".

para o seu objeto? Esta mesma questão é posta no Livro I em 335d: “logo, ó Polemarco, fazer mal não é a ação do homem justo”, mas sim fazer o bem. Outra passagem é a que afirma que “o bem não é a causa de tudo, mas causa de bens” (379b). Se a felicidade é um bem, e ela é conseqüência de outras coisas, entre estas encontra-se a justiça, ela precisa ser, anteriormente, produto de um bem. A justiça não pode ser um bem dependente do bem que é a felicidade. É como se houvesse uma inversão lógica na relação causal, X causa um bem Y, logo, X é bom. Não nego que seja possível, mas não tomo como uma lei universal e, portanto, a justiça na sua relação com a felicidade não precisa fazer parte desta universalidade. Mas por que a bondade do efeito é de onde provém a bondade daquilo que o causou? Por que a bondade da justiça é dependente da bondade da felicidade? Suponhamos um objeto que satisfaça a necessidade de um sujeito, ter este objeto será vantajoso para este sujeito. Porém, tal sujeito utilizou de meios ilícitos, não podemos dizer que tais meios sejam bons porque proporcionaram um bem para o sujeito. Mas o mesmo não pode ser dito que um sujeito que agiu corretamente tenha como conseqüência um fim mal. Se isto ocorrer, deve-se a fatores externos que não estavam ao alcance do próprio sujeito.

Para concluir. Se a justiça fosse um bem por proporcionar a felicidade, se isso fosse o pensamento de Platão, deveria ser atribuído a ele uma noção utilitarista, pois não é em vista da própria ação justa que um agente praticaria a justiça, mas sim porque ela proporcionaria uma outra vantagem, alheia a ela. Não é isto que o texto platônico indica.

Capítulo III

Tese Genética da Tripartição da Alma

Para dar início a nossa próxima exposição, gostaríamos de retomar uma passagem da *República*. Aqui, é o momento da exposição onde é mencionado um determinado "caminho" mais dificultoso e que Sócrates e seus interlocutores continuarão, por enquanto, a fazer o exame com o procedimento que *é suficiente* para a argumentação presente (435d): "Mas fica a sabê-lo bem, ó Glaucon, que, em minha opinião, com os métodos de que estamos a servir-nos agora na discussão, jamais atingiremos rigorosamente o nosso fim – pois o caminho que aí conduz é outro, mais longo e mais demorado; contudo, talvez alcancemos um que seja digno do que anteriormente se disse e se examinou". O que seria este caminho mais dificultoso? É uma resposta que iremos encontrar somente na parte final do Livro VI em 504a em diante. Como sabemos, esta parte do Livro VI é na verdade o início da exposição mais densa da *República*, que compreende a conhecida Analogia do Sol, a Divisão da Linha (Livro VI) e o Mito da Caverna (Livro VII). A referida passagem do Livro VI inicia-se da seguinte forma: "deves lembrar-te – prossegui eu – que distinguimos três partes da alma e concluímos, relativamente à justiça, temperança, coragem e sabedoria, o que cada uma delas era" (Μνημονεύεις μέν που, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τριττὰ εἴδη ψυχῆς διαστησάμενοι συνεβιβάζομεν δικαιοσύνης τε πέρι καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας καὶ σοφίας ὃ ἕκαστον εἴη). Na passagem do Livro IV, Sócrates já havia demonstrado insatisfação com o método que eles estavam utilizando e reafirma a sua insatisfação também nesta passagem do Livro VI: "Vós declarastes que era o bastante, e assim se fez uma exposição que, segundo me parecia, estava incompleta" (καὶ ὑμεῖς ἐξαρκεῖν ἔφατε, καὶ οὕτω δὴ ἐρρήθη τὰ τότε τῆς μὲν ἀκριβείας, ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο, ἐλλιπῆ, *Rep*. 504b). Então, ele menciona o que seria este caminho mais longo: "Logo, meu amigo, ele tem de ir pelo caminho mais longo, e que não se esforce menos nos estudos do que nos exercícios físicos; ou então, como ainda agora dissemos, jamais atingirá o fim da ciência, que é a mais elevada e a que mais lhe convém". Logo em seguida é revelada o

que é esta ciência mais elevada. O conhecimento do Bem é o ponto mais elevado que a formação filosófica platônica deve atingir. A série da argumentação, portanto, compreende a teoria do conhecimento e a ontologia platônica. Valendo-se destas passagens, percebemos que a tese que estabelece a relação entre a teoria do conhecimento e a teoria da ação é a mais indicada para os nossos propósitos.

Nosso objetivo, como já é sabido, é demonstrar por quê a alma na psicologia platônica possui três partes (ou formas ou elementos). Esta primeira questão nos remete a pensar o que é uma parte da alma. Delcomminette declara que um número de comentadores estabelecem, influenciados pelo pensamento aristotélico, uma identidade entre parte da alma e faculdade da alma: "Tradicionalmente, desde de Aristóteles pelo menos, estas duas expressões foram consideradas como sinônimas, e a maior parte dos intérpretes modernos continuam, o mais freqüente sem se interrogar verdadeiramente sobre esta questão, a assumir que elas remetem a uma única e mesma noção".[154] Resta-nos saber se as partes da alma se identificam com as *dýnameis*, se elas comportam esta uma única e mesma noção.

Dýnamis

Com base na *República*, podemos identificar duas passagens em que o tema é bem explorado. A primeira passagem é em *República* I, 346a a segunda passagem encontra-se em um contexto completamente distinto, aquele em que Sócrates faz a distinção entre o filósofo e o filodóxo (Rep. 476 a-b). Com o objetivo de estabelecer esta distinção entre filósofos e filodóxos, Sócrates tenta mostrar que a opinião e o conhecimento são duas *dýnameis* distintas uma da outra.

A diferença entre conhecimento e opinião é a base necessária para determinar a diferença entre o filósofo e o filodóxo, pois é estabelecido que os filósofos são aqueles que fundam suas ações no conhecimento e os filodóxos são aqueles que fundam suas ações nas coisas relativas à opinião. Em seu exame, Sócrates parte do princípio de que quem conhece deve necessariamente conhecer *alguma coisa*. Se existir algo que é absolutamente, esta coisa tem que ser absolutamente cognoscível. Da mesma forma, no

[154] Delcomminette, (2008), p. 9: Traditionnellement, depuis Aristote au moins, ces deux expressions ont été considérées comme synonymes, et la plupart des interprètes modernes continuent, le plus souvent sans s'interroger véritablement sur cette question, à assumer qu'elles renvoient à une seule et même notion".

extremo oposto, o que não existe de maneira alguma é completamente incognoscível. Um conhecimento absoluto deve ter como objeto aquilo que é também absoluto: na ontologia platônica esse absoluto é exatamente o Ser. Logo, o objeto do conhecimento é o ser – contrário ao conhecimento e seu objeto, temos a ignorância e o não-ser. A consequência disto é que o que é objeto de conhecimento não pode ser objeto da ignorância e vice-versa. Porém, o primeiro critério para diferenciar o conhecimento da ignorância foi ter admitido que o conhecimento é relativo a alguma coisa – a ignorância, por sua vez, é relativa a nada. O problema é que a opinião também é relativa a alguma coisa, o que é suficiente para distingui-la da ignorância, mas não o é para o conhecimento. O procedimento, neste momento, é estabelecer um critério de diferenciação entre a opinião e o conhecimento.

Sócrates inicia seu exame identificando que tanto a opinião quanto o conhecimento são *dýnameis*. Afim de estabelecer a distinção entre estas duas *dýnameis* que versam sobre alguma coisa, é que Sócrates define o que é uma *dýnamis* e estabelece o critério de diferenciação de uma *dýnamis* para outra. Um procedimento muito próprio de Sócrates, que sempre admite que é necessário definir X antes de identificar as formas particulares de X. Portanto, a definição de *dýnamis* é dada em 477b: "não dizemos que as faculdades são um gênero de seres, dos quais nós podemos fazer o que podemos fazer, e toda outra coisa pode o que ela pode fazer" (Φήσομεν δυνάμεις εἶναι γένος τι τῶν ὄντων, αἷς δὴ καὶ ἡμεῖς δυνάμεθα ἃ δυνάμεθα καὶ ἄλλο πᾶν ὅτι περ ἂν δύνηται). O conhecimento é uma *dýnamis*, aquela que nos permite conhecer o ser como ele é (τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει, *Rep*. 478a). Da mesma forma, a opinião também é uma *dýnamis*, aquela que nos permite ter opiniões (δοξάζειν δυνάμεθα, *Rep*. 477e). Aqui, já temos uma diferença entre o que é uma opinião e o que é um conhecimento, mas isso não é suficiente. O esforço de Sócrates, se bem observarmos desde o início desta exposição, é o de estabelecer qual é o objeto de conhecimento e qual é o objeto de opinião – pois não existe nada que impeça que estas duas *dýnameis* tenham o mesmo objeto. Por isso, é que Sócrates estabelece o critério de diferenciação entre as *dýnameis*: "em uma *dýnamis* eu observo uma única coisa: sobre o que ela versa e o que ela cumpre. É com base nisso que chamo cada uma delas *dýnamis*. Aquela que versa sobre a mesma coisa e cumpre a mesma função, eu chamo de idênticas; aquela que versa sobre coisas diferentes e cumprem diferentes funções, eu chamo de distintas" (δυνάμεως δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται, καὶ ταύτῃ ἑκάστην αὐτῶν δύναμιν ἐκάλεσα, καὶ

τὴν μὲν ἐπὶ τῷ αὐτῷ τεταγμένην καὶ τὸ αὐτὸ ἀπεργαζομένην τὴν αὐτὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ ἑτέρῳ καὶ ἕτερον ἀπεργαζομένην ἄλλην).

Dado este critério, sabemos que as funções da opinião e do conhecimento são respectivamente a capacidade de dar opiniões e conhecer o ser como ele é. O critério de Sócrates parece não excluir as duas condições, se uma *dýnamis* cumpre uma função, ela versa sobre um único e sempre o mesmo objeto. Se o objeto é distinto, para este caso, temos uma outra função e uma outra *dýnamis*. Portanto, necessariamente o objeto da opinião não é o mesmo que o do conhecimento. Sócrates reconhece que o objeto do conhecimento é o ser (ἐπὶ τῷ ὄντι), agora, se este é o objeto do conhecimento, ele não pode ser objeto da opinião. Assim, sabemos que o objeto da opinião não pode ser o objeto do conhecimento e não pode ser o objeto de ignorância. Se a opinião não é nenhum destes dois, ou ela é algo intermediário entre o conhecimento e a ignorância ou ela é superior ao conhecimento e inferior à ignorância ("a opinião parece-te mais obscura do que a ignorância e mais luminosa do que o conhecimento?", *Rep*. 478c). A última alternativa é claramente falsa, restando a alternativa de que a opinião é um intermediário entre o conhecimento e a ignorância. Como a opinião é um intermediário, necessariamente seu objeto é também um intermediário entre o objeto do conhecimento e o objeto da ignorância. O que seria este objeto intermediário? É exatamente o objeto identificado no início da exposição: "mas se existem coisas deste tipo que elas são e não são, não a localizaremos no meio entre o ser puro e o não ser absoluto?" (εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος;). O objeto da opinião é de tal natureza que ele tanto pode ser quanto não ser, o que não o identifica nem com o objeto do conhecimento e nem com o objeto da ignorância.

Platão estava bem consciente deste critério de diferenciação das *dýnameis* no Livro V, apesar de não ter sido definido antes, ele já é aplicado no Livro I quando Sócrates afirma: "Nós não afirmamos que cada uma das artes se diferencia das outras pelo fato de ter uma potência específica?" (οὐχὶ ἑκάστην μέντοι φαμὲν ἑκάστοτε τῶν τεχνῶν τούτῳ ἑτέραν εἶναι, τῷ ἑτέραν τὴν δύναμιν ἔχειν; *Rep*. 346a). Este é o momento da argumentação no qual Trasímaco expõe um contra-exemplo, aquele dos boieiros (*Rep*. 343b-344c), com o objetivo de refutar a tese socrática de que o mais forte faz suas obras no interesse do mais fraco. Assim, uma arte é diferente da outra

por ser uma *dýnamis* específica. Pelo fato de serem diferentes, elas proporcionam efeitos distintos: “e não é verdade que cada uma das arte nos proporciona qualquer vantagem específica, e não comum, como a da medicina, a saúde, a do piloto, a segurança na navegação” (Οὐκοῦν καὶ ὠφελίαν ἑκάστη τούτων ἰδίαν τινὰ ἡμῖν παρέχεται ἀλλ' οὐ κοινήν, οἷον ἰατρικὴ μὲν ὑγίειαν, κυβερνητικὴ δὲ σωτηρίαν ἐν τῷ πλεῖν, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω;). Fica desde já estabelecido que toda dýnamis deve ser diferente uma da outra pelo seu objeto e pela função que cumpre.

Sensação

O critério de diferenciação das *dýnameis*, por outro lado, suscita um problema. Após definir o que é uma *dýnamis*, Sócrates dá como exemplo de *dýnameis* a visão e a audição: “por exemplo, digo que a visão e a audição são *dýnameis*” (οἷον λέγω ὄψιν καὶ ἀκοὴν τῶν δυνάμεων εἶναι). Sócrates apenas estabelece que a visão e a audição são duas espécies de *dýnamis*, mas não identifica quais são os objetos e funções específicas para cada uma delas – que são aquelas condições de diferenciação requisitadas de acordo com o argumento. Estas duas condições não são mencionadas neste momento na *República*, mas elas são descritas durante o argumento da Analogia do Sol: é pela vista (Τῇ ὄψει) que nós vemos as coisas vistas (τὰ ὁρώμενα) e é pela audição (ἀκοῇ) que nos ouvimos as coisas audíveis (τὰ ἀκουόμενα). Na mesma passagem, Sócrates declara que é pelos outros sentidos (ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσι), além da visão e da audição, que percebemos os outros sensíveis (πάντα τὰ αἰσθητά). A argumentação nos permite pensar que a sensação é uma *dýnamis* que tem por objeto os sensíveis. Em *República* 509d, no final do Livro VI, onde é estabelecido o argumento da Divisão da Linha, a seção relativa aos sensíveis corresponde exatamente ao objeto da opinião. Apesar de ter sido dividida entre o que é visto e o que é inteligível, vemos que Platão quer estabelecer uma diferença entre os dados sensíveis e o inteligível; o que é evidente pela passagem 511b-c, onde ele descreve o procedimento da seção que se atinge pela dialética, a qual não se serve em nada de dados sensíveis (αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος). Porém, a seção relativa aos sensíveis identifica os objetos que lhe pertencem como objetos da opinião. De acordo com o critério estabelecido no Livro V, objetos distintos

correspondem à *dýnameis* distintas. O problema é que os objetos da sensação e opinião, duas *dýnameis* distintas, são idênticos de acordo com a argumentação platônica.

O que é necessário neste momento, para sabermos se se trata ou não de uma contradição interna ao pensamento platônico na *República*, é identificar os objetos e a função própria da sensação e diferenciá-los daqueles que são específicos da opinião. Utilizaremos o mesmo procedimento que o de Sócrates. Diferentemente da ignorância, a sensação versa sobre alguma coisa, já que não podemos apreender o que não existe. O objeto da sensação não pode ser o mesmo que o conhecimento, pois o conhecimento tem por objetos os inteligíveis: "E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias são inteligíveis, mas não visíveis" (Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ, *Rep.* 507b). Provavelmente, o objeto da sensação seja intermediário assim como o é o objeto da opinião, mas, se o for, em que sentido podemos afirmar que ambos são intermediários entre o ser e o não-ser e mesmo assim não se tratar dos mesmos objetos de cada uma destas *dýnameis*? A sugestão é dada por Smith: "A solução que eu gostaria de sugerir é que a ἐπὶ-relação de Platão estabelece um contexto".[155]

A solução, por conseguinte, estabelece que o mesmo objeto é tomado por diferentes descrições. Como demonstrar isso a partir do texto da *República*? Em 510 a, Sócrates declara: "acaso consentiria em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo?" (Ἦ καὶ ἐθέλοις ἂν αὐτὸ φάναι, ἦν δ' ἐγώ, διῃρῆσθαι ἀληθείᾳ τε καὶ μή, ὡς τὸ δοξαστὸν πρὸς τὸ γνωστόν, οὕτω τὸ ὁμοιωθὲν πρὸς τὸ ᾧ ὡμοιώθη;). Consideramos que esta passagem é um tanto enigmática, não é nada evidente por quê é importante mencionar que o visível é dividido no que é verdadeiro e no que é falso para depois ser estabelecida uma analogia entre opinião e conhecimento, modelo e cópia. A interpretação que podemos suscitar é a de que Platão parece indicar que os objetos da opinião e do conhecimento estão relacionados com a verdade e a falsidade.

Na exposição do mito da caverna, Platão fala que os prisioneiros (515d) consideravam que as sombras vistas nas cavernas eram o que havia de mais real e verdadeiro. Se não podemos diferenciar com acerto a opinião da sensação por seus

---

[155] Smith (1976), p. 427: "The solution I would like to suggest is that Plato's ἐπὶ-relation sets up an intensional context".

respectivos objetos, talvez, nosso procedimento deva estabelecer esta distinção a partir da diferença entre as funções da opinião e da sensação. Uma indicação do que seja a atividade da opinião pode ser apreendida a partir de duas passagens no Livro VII, a primeira passagem é: "logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?" (ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἂν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλόν τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτὸν ἀπορεῖν τε ἂν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα;); A segunda é esta e está mais de acordo com o que queremos demontrar: "e as honras e os elogios, se alguns tinham entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele dentre eles que fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer – parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles, ou que experimentaria os mesmos sentimentos que em Homero, e seria seu intenso desejo 'servir junto de um homem pobre, como servo da gleba', e antes sofrer tudo do que regressar a opinar e viver daquele modo?" (Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι "ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ" καὶ ὁτιοῦν ἂν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;). As duas passagens

mostram uma atividade que estabelece certa realidade às coisas vistas e, na segunda, fala-se das atividades de distinguir, fazer relações, predizer e todas elas, Platão nomeia como atividade de *doxadzein*.[156]

Quanto ao trabalho da sensação, no Livro VII, Platão determina duas formas: as sensações que não incitam a inteligência a refletir (τὰ μὲν ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν οὐ παρακαλοῦντα τὴν νόησιν εἰς ἐπίσκεψιν) e aquelas que não incitam. Para o segundo caso, Sócrates acrescenta: "como se as sensações fossem suficientes para estabelecer distinções". Ou seja, as sensações são uma espécie de faculdade que por ela mesma é capaz de fazer distinções. Fazer distinções, ao que parece, para o pensamento platônico, é uma atividade que não alcança a totalidade do campo de atuação da opinião, e consequentemente o campo de atuação do conhecimento – isso não significa que a opinião não faça distinções, porém são aquelas que estão aquém das distinções que fazemos pelas sensações. De acordo com as seguintes passagens, é possível delimitar com maior precisão a atividade da sensação: "cada um deles parece igualmente um dedo, e sob esse aspecto, não faz diferença alguma que seja visto no meio ou na extremidade, que seja branco ou preto, grosso ou fino, e todas as outras distinções deste gênero (καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον). É que em todos estes casos, a alma da maior parte das pessoas não é forçada a perguntar ao entendimento que coisa é um dedo, porquanto em nenhuma ocasião a vista lhe indicou ao mesmo tempo que um dedo fosse algo de diferente de um dedo" (Δάκτυλος μέν που αὐτῶν φαίνεται ὁμοίως ἕκαστος, καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διαφέρει, ἐάντε ἐν μέσῳ ὁρᾶται ἐάντ᾽ ἐπ᾽ ἐσχάτῳ, ἐάντε λευκὸς ἐάντε μέλας, ἐάντε παχὺς ἐάντε λεπτός, καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον. Ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις οὐκ ἀναγκάζεται τῶν πολλῶν ἡ ψυχὴ τὴν νόησιν ἐπερέσθαι τί ποτ᾽ ἐστὶ δάκτυλος· οὐδαμοῦ γὰρ ἡ ὄψις αὐτῇ ἅμα ἐσήμηνεν τὸ δάκτυλον τοὐναντίον ἢ δάκτυλον εἶναι). Mais uma vez, Platão reafirma que a sensação possui esta capacidade de distinguir, como podemos compreender a partir da passagem precedente. A visão que distingue, que discrimina, que vê um dedo, não indica que o dedo é diferente de si mesmo. Existe um gênero de discriminações (καὶ πᾶν ὅτι τοιοῦτον) da quais a sensação não tem a capacidade de perceber. Este gênero de coisas é exatamente o limite da capacidade sensitiva. A causa da incapacidade das sensações compreender este gênero de coisas é explicada na passagem seguinte: "e agora? Quanto à sua grandeza e pequenez, acaso a vista as

[156] O que não parece ser algo que se aplica unicamente aos objetos, eles também, mas às realidades que não são físicas como o justo, o belo e o bom. Ver 517d-e.

distingue suficientemente, e não lhe importa nada que qualquer deles fique no meio ou na extremidade? E, do mesmo modo, o tato em relação à espessura e à finura, moleza e dureza? E os restantes sentidos, acaso não são suficientes ao distinguir (revelar) estas qualidades? Ou não é deste modo que cada um deles procede: em primeiro lugar, o sentido encarregado de perceber a dureza é forçado a encarregar-se também da moleza, e anuncia à alma que a mesma coisa é dura e mole, quando tem a percepção de que assim é" (Τί δὲ δή; τὸ μέγεθος αὐτῶν καὶ τὴν σμικρότητα ἡ ὄψις ἆρα ἱκανῶς ὁρᾷ, καὶ οὐδὲν αὐτῇ διαφέρει ἐν μέσῳ τινὰ αὐτῶν κεῖσθαι ἢ ἐπ' ἐσχάτῳ; καὶ ὡσαύτως πάχος καὶ λεπτότητα ἢ μαλακότητα καὶ σκληρότητα ἡ ἁφή; καὶ αἱ ἄλλαι αἰσθήσεις ἆρ' οὐκ ἐνδεῶς τὰ τοιαῦτα δηλοῦσιν; ἢ ὧδε ποιεῖ ἑκάστη αὐτῶν· πρῶτον μὲν ἡ ἐπὶ τῷ σκληρῷ τεταγμένη αἴσθησις ἠνάγκασται καὶ ἐπὶ τῷ μαλακῷ τετάχθαι, καὶ παραγγέλλει τῇ ψυχῇ ὡς ταὐτὸν σκληρόν τε καὶ μαλακὸν αἰσθανομένη;). Ao que parece, a sensação tem a capacidade de fazer discriminações, mas não é suficiente para determinar *o que é* realmente cada uma destas qualidades. Esta incapacidade é devido ao fato de que a mesma sensação é encarregada de perceber as qualidades opostas. Talvez, o campo da sensação esteja restrito apenas à predicação das coisas: um dedo é um dedo, um determinado objeto X é pequeno ou X é grande.[157] A sensação, por outro lado, não consegue distinguir o que é pequeno do que é grande, ou melhor, a sensação não tem a capacidade de diferenciar qualidades opostas. A capacidade de opinar, por outro lado, não apenas distingue, separa, define, mas estabelece relações.

De pronto, podemos estabelecer duas distinções entre a sensação e a opinião: 1) os objetos da sensação possuem seu limite exatamente naquelas coisas em que ela é incapaz de estabelecer distinções;[158] por outro lado, estes são os objetos que compreendem a opinião. Existem objetos que se encontram nas primeiras seções da

[157] Lorenz nunca admitiria esta leitura. Para ele, a formação de opiniões limita-se simplesteme à predicação X é. Onde "é" implica ser, e o ser não pode ser apreendido pelos sentidos (cf. Brute, p. 85-7): What it must mean in the context is that even attempting to discern or grasp that something is (say) hard belongs to the soul's independent activity and is therefore beyond the reach of its activity through the senses. Porém, a passagem da República indica que os sentidos que não convidam a alma a refletir não implicam uma atividade racional tal como Lorenz tenta determinar.

[158] Lorenz, Brute, p. 72: When you look at a large piece of chocolate cake and a smaller one located on a table right in front of you, your non-rational part will have no trouble, and will lose no time, in distinguishing the large from the small.

linha e que não são objetos da sensação, são os simulacros ou imagens da justiça, de determinadas coisas belas, do bem etc.[159]

Orgão

Até agora, sabemos o que é sensação e *dýnamis* para Platão. Sabemos que as sensações são a capacidade de perceber os sensíveis, mas enquanto capacidade, elas não são físicas. O fato de não serem físicas já é indicado por Sócrates em 477c: "de uma *dýnamis* não vejo nem cor nem forma nem outra qualidade como essas que vejo em muitos outros objetos, qualidades para as quais me basta atentar para definir, dentro de mim mesmo, uns objetos como sendo uns, e outros, como outros" (δυνάμεως γὰρ ἐγὼ οὔτε τινὰ χρόαν ὁρῶ οὔτε σχῆμα οὔτε τι τῶν τοιούτων οἷον καὶ ἄλλων πολλῶν, πρὸς ἃ ἀποβλέπων ἔνια διορίζομαι παρ' ἐμαυτῷ τὰ μὲν ἄλλα εἶναι, τὰ δὲ ἄλλα). Porém, os objetos da sensação são físicos: cor, som, etc. Para a apreensão destes sensíveis, é necessário um intermediário e uma sede das sensações. Sócrates distingue os olhos da visão e reconhece que o olho é um dos órgãos das sensações. Mas o que compreende a noção de órgão é bem mais abrangente, Sócrates também declara a existência de um órgão da alma, o que corresponde em seguida ao olho da alma.

Um ponto importante que devemos ter em mente é o que existe de comum entre o olho corporal e o olho psíquico. O órgão é a sede da *dýnamis*, mas não se identifica com ela. O órgão é a fonte que recebe as impressões opostas: "a presente discussão indica a existência dessa faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser" (Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ' ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη, *Rep*. 518c). Tanto a

[159] Ver Neil Cooper (1966), p. 66: ela cita ainda duas passagens de diálogos que explicam como pensar em simulacro ou imagens de idéias morais. As passagens dos diálogos são: Fédon 99e em diante (cf. 100a) e Político 285d em diante.

passagem anterior, quanto esta próxima, são fundamentais para o estabelecimento da tese genética: “Pois bem! Disse eu. Pode ser que haja uma arte, a arte do desvio, isto é, de como, da maneira mais rápida e eficiente, essa pessoa mudaria de direção. Não seria, porém, para criar dentro dela a visão, porque já a tem, mas, como não a mantém na direção correta e não olha para onde deve, para proporcionar-lhe os meios necessários para isso” (Τούτου τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, αὐτοῦ τέχνη ἂν εἴη, τῆς περιαγωγῆς, τίνα τρόπον ὡς ῥᾷστά τε καὶ ἀνυσιμώτατα μεταστραφήσεται, οὐ τοῦ ἐμποιῆσαι αὐτῷ τὸ ὁρᾶν, ἀλλ’ ὡς ἔχοντι μὲν αὐτό, οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ οὐδὲ βλέποντι οἷ ἔδει, τοῦτο διαμηχανήσασθαι). Assim, este mesmo órgão não está limitado à apreensão dos inteligíveis, ele também apreende os sensíveis, o devir. Qual seria este órgão da alma? Delcomminette identifica este órgão com o racional: Ora, à diferença do olho do corpo, que tem por única faculdade a vista e que, quando se volta par o que está imerso na escuridão, não apreende simplesmente nenhum objeto, a parte racional da alma tem pelo menos duas faculdades, porque nós acabamos de ver que a δόξα lhe pertence tanto quanto às outras partes; é porque, quando ela se volta não para aqueles objetos do conhecimento que são as Ideias, mas em direção ao sensível, ela não conhece, mas opina”.[160]

Opinião e conhecimento

Retomemos a passagem 510 a, onde Sócrates assenta uma analogia entre conhecimento e opinião que parece ter como fundamento a verdade ou a falsidade presentes no plano sensível. Por conseguinte, concluímos que os objetos do conhecimento (γνωστόν) e da opinão (δοξαστόν) estão relacionados com a verdade e a falsidade. Se tanto o conhecimento e a opinião relacionam-se com seus objetos enquanto são verdadeiros ou falsos, o que vai diferenciar o objeto do conhecimento do objeto da opinião?

[160] Delcomminette: Or à la différence de l’oeil du corps, qui a pour unique faculté la vue et qui, lorsqu’il se tourne vers ce qui est plongé dans l’obscurité, ne saisit tout simplement aucun objet, la partie rationnelle de l’âme a au moins deux facultés, puisque nous venons de voir que la δόξα lui appartient tout autant qu’aux autres parties ; c’est pourquoi, lorsqu’elle se tourne non pas vers ces objets de connaissance que sont les Idées, mais vers le sensible, elle ne connaît pas, mais opine (cf. VI, 508 c4-d9).

A proposta de Sócrates é intrigante até para ele mesmo. Determinar que os objetos da opinião são aqueles intermediários entre o ser e o não-ser não significa admitir que, por conta disso mesmo, eles são uma mistura de ambos. É o que o próprio argumento socrático propõe: a opinião é relativa a alguma coisa, ela não é relativa a nada (por isso que ela não pode ser ignorância); ela é mais clara do que a ignorância, mas mais obscura do que o conhecimento, portanto, ela está entre o conhecimento e a ignorância. Mas essa posição de intermediário precisa ser esclarecida. É o esforço de Sócrates no final do Livro V quando explica para um suposto contraditor que entre todas as coisas belas exista uma que apareça feia, das justas uma que apareça injusta, das pias um que apareça ímpia ("Τούτων γὰρ δή, ὦ ἄριστε, φήσομεν, τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον;", Rep. 479a). Estas coisas, afirma Sócrates, podem ter duplo sentido (καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφότερα οὔτε οὐδέτερον, *Rep*. 479c). E conclui que o objeto da opinião é um errante (τὸ μεταξὺ πλανητὸν, *Rep*. 479d).

Os objetos da opinião, portanto possuem esta errância, os objetos do conhecimento por outro lado não possuem: "e agora os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento, e não opinião?" (Τί δὲ αὖ τοὺς αὐτὰ ἕκαστα θεωμένους καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ὄντα; ἆρ' οὐ γιγνώσκειν ἀλλ' οὐ δοξάζειν). Os objetos da opinião não são, assim como também o que eles não são – por exemplo, uma coisa dita bela é igualmente feia sob algum aspecto, assim como uma coisa justa é igualmente injusta, uma coisa pia, ímpia, e uma coisa duas vezes maior, duas vezes menos (478 e7-479 d5). Porque elas podem ser consideradas sob diferentes relações, em diferentes momentos e por diferentes sujeitos, os objetos da opinião não são jamais pura e simplesmente o que eles são, mas admitem sempre os predicados contrários, que implica a negação dos predicados que lhes são atribuídos.

Existe uma discussão que tenta estabelecer que a diferença entre a opinião e o conhecimento repousa sobre os sentidos do verbo ser no grego, que pode ter três significados: existência, predicação, verdade (existe também o sentido de identidade, que é insignificante aqui). Delcomminette considera que o sentido do verbo ser aqui deve ser entendido como ser determinado de certa maneira: "vemos que o verbo ser

deve "ser" não em seu sentido existencial, mas no sentido onde ser, é sempre ser alguma coisa, isto quer dizer, ser determinado de uma certa maneira".[161] Neste sentido, os objetos da ignorância são aqueles completamente indeterminados, o que já diferenciaria da opinião e conhecimento que são atividades determinantes. O objeto da opinião, portanto, é um objeto determinado, porém de uma certa maneira. Dada a natureza de ser intermediário, o objeto da opinião é um "errante" e como tal ele pode ser determinado sob diversas perspectivas diferentes e até mesmo contrárias.[162] O objeto do conhecimento é o único que permanece idêntico a si mesmo em toda e qualquer relação por mais diferentes que sejam. Esta interpretação parece ser a que está mais de acordo e conforme o texto da *República* (534b-c): "quem não for capaz de definir com palavras a idéia do bem, separando-a de todas as outras, e, como se estivesse em uma batalha, exaurindo todas as refutações, esforçando-se por dar provas, não através do que parece, mas do que é, avançar através de todas estas objeções com um raciocínio infalível – não dirás que uma pessoa nestas condições não conhece o bem em si, nem qualquer outro bem, mas, se acaso toma contato com alguma imagem, é pela opinião, e não pela ciência que agarra nela, e que a sua vida atual a passa a sonhar e a dormir".

Porém, parece que a interpretação de Fine tem certa razão. O verbo ser em grego pode ter três significados: existência, predicação, verdade (existe também o sentido de identidade, que é insignificante aqui). Em 477 a, Platão faz a distinção entre conhecimento e opinião:

O conhecimento é definido sobre aquilo que é;

A opinião é definida sobre aquilo que é e não é.

Tomando os sentidos do verbo ser, temos:

Para o conhecimento:

---

[161] Delcomminette, 2008, p. 23: On voit que le verbe « être » doit ici être pris non en un sens existentiel, mais au sens où être, c'est toujours être quelque chose, c'est-à-dire être déterminé d'une certaine manière". É no que se baseia interpretação de Fine (2003). Contra a interpretação de Fine, cf. Gonzalez (1996).

[162] Delcomminette, 2008, p. 24. , e Delcomminette acrescenta: C'est pourquoi la δόξα n'est pas infaillible : toute δόξα, même vraie, est également fausse d'une certaine manière, parce qu'elle confère indûment une valeur universelle à ce qui n'est vrai que dans une perspective particulière et ponctuelle".

1 a) o conhecimento é definido sobre aquilo que existe;

1b) o conhecimento é definido sobre aquilo que é F;

1c) o conhecimento é definido sobre aquilo que é verdadeiro.

Para a opinião:

2a) a opinião é definida sobre aquilo que existe e não existe;

2b) a opinião é definida sobre aquilo que é F e não-F;

2c) a opinião é definida sobre aquilo que é verdade e não-verdade;

Entre as opções a e b, temos os objetos do conhecimento e da opinião. A opção c, temos as proposições que são os conteúdos do conhecimento e da opinião. Com a opção a, só podemos ter conhecimento do que existe (neste caso, não temos o conhecimento sobre o papai Noel); para o caso da opinião, temos apenas crenças das coisas que existe e não existem (o que podemos inferir como uma meia existência). Para a opção b, conhecemos apenas os objetos que são F (como, por exemplo, só temos conhecimento das idéias); para o caso da opinião, temos crenças apenas das coisas que são ao mesmo tempo F e não-F (opinião sobre uma ação que deve ser justa e injusta ao mesmo tempo). Para o caso de c, temos apenas conhecimento de proposições verdadeiras e opiniões sobre proposições verdadeiras e falsas. O problema é que as opções a e b põem dificuldades à filosofia platônica (primeiro, porque Sócrates afirma ter uma opinião da idéia do Bem e que os filósofos têm conhecimentos dos sensíveis).

A opção 1c parece ser o sentido preciso para o verbo ser, pois conhecimento só pode ser da verdade. Para 2c, existem duas opções:

2ci) toda proposição que pode ser opinada é tanto verdadeira e falsa;

2cii) toda proposição que pode ser opinada pode ser às vezes verdadeira e as vezes falsa.

Ao que parece, a marca de diferenciação entre o conhecimento é a verdade é intensional. O que reforça nossas considerações anteriores sobre o κατὰ ταὐτόν. Além disso, como havíamos discutido, o conhecimento e a opinião lidam exatamente com a verdade e a falsidade da qual o sensível está dividido.

Diánoia : opinião e conhecimento

Em um nível de determinação abaixo do conhecimento e da opinião, reconhecemos o campo de atuação da sensação. Com a Analogia da Linha, Platão reconhece os quatro estados ou operações da alma: em um dos extremos, a seção mais superiora (*noesis*) não se serve nunca de imagens, no extremo oposto, a seção mais inferior (*eikasia*) é aquele em que a alma é afetada unicamente por imagens. Entre estes dois extremos temos as duas seções intermediárias: "aquele onde a alma, tendo negócios com as coisas que ela percebia confusamente através de suas imagens, atinge um estado de certeza, de convicção (pistis), ao seu olhar ; e aquele onde, frente aos mesmos objetos, elas os considera como as imagens das realidades inteligíveis, no entanto, ela não consegue captar senão através de suas imagens. A coisa sensível é, portanto, de cada vez, o que tem o poder de projetar suas imagens (sombras, reflexos e tudo o que é tal), e o que pode servir de imagem a quem vise uma realidade puramente inteligível .[163] Assim, por alguma razão em nada ainda evidente, a sensação não estaria nestas atividades.[164] Mas não nos interessa aqui saber por quê apenas tais atividades são as únicas mencionadas na divisão da linha. A posição intermediária entre a opinião e o conhecimento é que nos chama a atenção neste momento: a diánoia. O espantoso da

[163] Dixsaut (2000) , p. 60 : celui où l'âme, ayant affaire aux choses qu'elle percevait confusément à travers leurs images, atteint un état de certitude, de conviction (*pistis*), à leur égard; et celui où, face aux mêmes objets, elle les considère comme les images de réalités intelligibles, qu'elle ne parvient cependant à saisir qu'à travers leurs images. La chose sensible est donc à la fois ce qui a le pouvoir de projeter ses images (ombres, reflets et tout ce qui est tel), et ce qui peut servir d'image à qui vise une réalité purement intelligible"

[164] Dixsaut (2000), p. 60: "Si la *dianoia*, au sens strict, est localisée en une section de la Ligne, il reste à s'interroger sur l'unité qui sous-tend l'ensemble des quatre sections. Car c'est bien une seule et même Ligne qui fait l'objet de découpages sucessifs, sinon, rien ne fonderait les rapports précis d'analogie établis entre les quatre états. Ceux-ci ne peuvent être que les figures différentes d'une même activité, celle de la pensée, c'est-à-dire de ce dialogue intérieur nommé plus tard *dianoia*".

natureza da diánoia é que ela ocupa este lugar de método ou procedimento e em outras passagens ela é apresentada em um contexto bem diferente deste da Divisão da Linha.[165] Estas duas características da diánoia, suscita a pergunta: ambas são uma única e mesma operação da alma? Reservamo-nos a esta segunda característica da diánoia, que gostaríamos de tratar e tentar expô-la de maneira precisa.

No Livro VII, quanto à classificação da sensação (sensações que despertam ou não a reflexão), Platão afirma: "ora era isso mesmo que eu há pouco tentava dizer, que certos objetos incitam a diánoia, e outros não, colocando entre os primeiros os que recaem sobre a sensação acompanhada de impressões opostas; ao passo que os que não estavam nessas condições, os colocava entre os que não despertam o entendimento (*nóesis*)" (Ταῦτα τοίνυν καὶ ἄρτι ἐπεχείρουν λέγειν, ὡς τὰ μὲν παρακλητικὰ τῆς διανοίας ἐστί, τὰ δ' οὔ, ἃ μὲν εἰς τὴν αἴσθησιν ἅμα τοῖς ἐναντίοις ἑαυτοῖς ἐμπίπτει, παρακλητικὰ ὁριζόμενος, ὅσα δὲ μή, οὐκ ἐγερτικὰ τῆς νοήσεως, *Rep*. 524d). Podemos fazer duas suposições com esta passagem: 1) que a sensação atinge diretamente a diánoia; 2) ao que parece, noesis e diánoia são termos intercambiáveis ou sinônimos. Para o ponto 2, considerar diánoia e noesis sinônimos seria difícil de conciliar com a Divisão da Linha.

No começo da argumentação que estabelecerá a distinção entre os amadores de espetáculos e dos filósofos, Platão diz o seguinte: "e dir-se-à o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mal e de todas as idéias: cada uma, de per si, é uma, mas devido ao fato de aparecerem em combinação com ações, corpos, e umas com as outras, cada uma delas se manifesta em toda a parte e aparenta ser múltipla" (Καὶ περὶ δὴ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον, 476a). Claramente, aqui, Platão quer fazer menção aos objetos errantes sobre os quais a opinião é a *dýnamis* que os apreende. Em seguida, esta multiplicidade de coisas e suas errâncias são apreendidas por uma diánoia que, valendo-se destes objetos errantes, não é capaz de discernir o que é cada coisa em si mesma: "os amadores de audições e espetáculos encantam-se com as belas vozes,

[165] Dixsaut (2000) reconhece que exista estes dois sentidos de diánoia. Seu procedimento é o mesmo que se encontra no Banquete 205b-d, onde é definido o sentido amplo e restrito para a poesia e para Eros: o sentido restrito é este da diánoia enquanto estado da alma na divisão da Linha e o sentido amplo é aquele que apare nos diálogos *Teeteto* (189e-190a) e *Sofista* (263e-264b).

cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora a sua diánoia seja incapaz de conhecer e de amar a natureza do belo em si" (Οἱ μέν που, ἦν δ' ἐγώ, φιλήκοοι καὶ φιλοθεάμονες τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται καὶ χρόας καὶ σχήματα καὶ πάντα τὰ ἐκ τῶν τοιούτων δημιουργούμενα, αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι, *Rep*. 476b). Muito provavelmente, a diánoia dos amadores de audições e espetáculos não possuem uma capacidade desenvolvida o suficiente a ponto de dirigir-se para os objetos próprios do conhecimento.

Talvez, seja por isso que Platão, em várias passagens, dê lugar de destaque à diánoia como exatamente o ponto-chave do seu projeto educativo. Conclusão que podemos chegar com base em *Rep*. 393 a: "é o próprio poeta que fala e não intenta nosso pensamento (τὴν διάνοιαν) para outro lado, como se fosse outro que falasse, e não ele mesmo". A diánoia, como podemos ver, pode ser influenciada pela imitação poética de tal forma que ela pode ser direcionada para disposições do espírito que se assemelhem com os preceitos transmitidos pela poesia. No livro X, Platão revela que a poesia mimética pode destruir, arruinar a diánoia dos ouvintes (λώβη ἔοικεν εἶναι πάντα τὰ τοιαῦτα τῆς τῶν ἀκουόντων διανοίας, *Rep*. 595b). Isto porque a poesia atinge e reenforça aqueles elementos inferiores da alma, elementos que se localizam na diánoia: "mas avancemos sobre essa mesma parte da diánoia com a qual a imitação poética tem relação" (ἀλλὰ καὶ ἐπ' αὐτὸ αὖ ἔλθωμεν τῆς διανοίας τοῦτο ᾧ προσομιλεῖ ἡ τῆς ποιήσεως μιμητική). Como a diánoia pode ser direcionada de certa forma, ela pode ser habituada a portar-se de uma determinada maneira que, dependendo desta volta que dermos, esta forma de portar-se pode ser prejudicial ou benéfica. Em 400e: "logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo decorrem de um bom caráter/índole, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência (διάνοιαν) que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza". Por ter esta natureza maleável, ela pode adquirir alguma disposição que permaneça indelével, por isso, em 395d, Sócrates afirma: "ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência (κατὰ τὴν διάνοιαν)?".lembrar a passagem 606 a: ἅτε οὐχ ἱκανῶς πεπαιδευμένον λόγῳ οὐδὲ ἔθει. Ver também, 60ª e, mais uma vez Platão faz referência a uma imitação melhor do que a da poesia: "ora, o que contém material para muita e variada imitação é a parte irascível,

ao passa que o caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender, sobre tudo num festival".

A qualidade de intermediária própria da natureza da diánoia não comporta simplesmente uma posição de mediedade entre conhecimento e opinião. Ser intermediário parece conferir-lhe também o papel de mediadora: a mediação entre os sensíveis e os inteligíveis. Por isso que Sócrates declara, no momento em que ele argumenta sobre os filósofos e filodóxos, que a diánoia de um é conhecimento, enquanto que a do outro é opinião: "por conseguinte, poderíamos dizer acertadamente que a diánoia de quem conhece é conhecimento, e do outro opinião, já que opina?" (Οὐκοῦν τούτου μὲν τὴν διάνοιαν ὡς γιγνώσκοντος γνώμην ἂν ὀρθῶς φαῖμεν εἶναι, τοῦ δὲ δόξαν ὡς δοξάζοντος;). Assim, a diánoia dos filósofos é conhecimento e dos amadores de espetáculos é opinião. Se realmente é esta a função da diánoia em sentido amplo, esta operação da alma, portanto, percebe a verdade e a falsidade presente nas coisas. Com podemos confirmar pelas seguintes passagens: em 527b, ele afirma: "portanto, meu caro, serviria para atrair a alma para a verdade e produzir a diánoia filosófica, que leva a começar a voltar o espírito para as alturas e não cá para baixo, como agora fazemos, sem dever (Ὁλκὸν ἄρα, ὦ γενναῖε, ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν, Rep. 527b). Em teu entender, a verdade é aparentada com a medida ou com desmedida? (Ἀλήθειαν δ' ἀμετρίᾳ ἡγῇ συγγενῆ εἶναι ἢ ἐμμετρίᾳ;Ἐμμετρίᾳ.). Procuremos então uma atitude de espírito, além do mais, comedida e agradável por natureza, cuja disposição inata irá facilitar o acesso à forma de cada ser essencial. (Ἔμμετρον ἄρα καὶ εὔχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις διάνοιαν φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει).

Com base nos dados que analisamos, concluímos que a origem da opinão e do conhecimento encontra-se no trabalho da diánoia na alma. Qualquer que seja a atividade própria da diánoia, dela resulta uma opinião, quando voltada para o sensível, para o devir, para os objetos errantes; ou resulta em conhecimento, quando voltada para os seres que permanecem sempre os mesmos. Por ter tal função de mediadora, pensamos que aquele órgão da alma mencionado no Livro VII identifica-se com a diánoia. O que já discutimos que o que caracteriza um órgão é exatamente ser a sede das *dýnameis*, mesmo contrárias umas às outras; o que claramente podemos ver ocorrendo na diánoia,

já que ela é perturbada pelas sensações opostas ao mesmo tempo – além de ser o ponto intermédio entre o objeto da *dýnamis* e a própria dýnamis. A diferença entre a diánoia, enquanto órgão, e, por exemplo, o olho (para utilizar o exemplo de Sócrates) é que ela é psíquica, o outro, físico; a diánoia é uma *atividade* que possui um resultado, seja ele o conhecimento ou a opinião, o órgão físico, é apenas a sede. Com isto, podemos estabelecer a seguinte sequência: objetos sensíveis, que afetam os órgãos, são captados pela dýnamis-sensação; as sensações são endereçadas à diánoia, que após a atividade que lhe é própria pode resultar em um conhecimento ou opinião. Se estas sensações opostas atingem a diánoia, ela fica perplexa: o ato de ficar perplexa é que é o conflito, talvez aqui seja o conflito que produz a partição? Provavelmente, por este argumento entendamos o papel do desejo e da aversão.

Diánoia e opinião

Tomar a opinião como um resultado da diánoia não parece ser uma interpretação equivocada. Outros diálogos de Platão apresentam a mesma tese, como é o caso do *Sofista*: a opinião é o resultado de uma diánoia (δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, 264b). Porém, não precisamos nos afastar da *República* em busca de outras fontes que confirmem nossa interpretação. Em uma passagem do Livro III (412e-413d), Sócrates explica as causas da nossa mudança de opinião, ele começa: "Já te digo. Em meu entender uma opinião sai da diánoia voluntária ou involuntariamente: voluntariamente, a que é falsa, quando a pessoa mudou de ideia; involuntariamente toda a que for verdadeira. (Ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρῶ. Φαίνεταί μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ἑκουσίως μὲν ἡ ψευδὴς τοῦ μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἡ ἀληθής). O trecho não apenas estabelece a causa da mudança de nossas opiniões, mas confirma que as opiniões são formadas ou são o resultado da atividade da diánoia. Logo, uma opinião deixa voluntariamente de estar presente na dianóia quando foi desaprendido, esquecido; ou no sentido de que uma opinião que foi substituída por outra. A base dessa mudança é fundada no fato

de que todos nós procuramos o prazer e evitamos a dor,[166] ou nas palavras de Sócrates: "Pois então! Não achas também que os homens se privam dos bens involuntariamente, dos males voluntariamente? Ou ser-se enganado sobre a verdade não é um mal e estar na verdade um bem? Ou não te parece que é estar na verdade ter opiniões certas?" (Τί δέ; Οὐ καὶ σὺ ἡγῇ, ἔφην ἐγώ, τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀκουσίως στέρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῶν δὲ κακῶν ἑκουσίως; Ἢ οὐ τὸ μὲν ἐψεῦσθαι τῆς ἀληθείας κακόν, τὸ δὲ ἀληθεύειν ἀγαθόν; Ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι;). Aqui, Sócrates lista três causas para a nossa mudança de opiniões verdadeiras: "roubo", "fascínio", "violência". Chamo roubados aos que foram dissuadidos ou se esqueceram, porque a uns os arrebata o tempo, a outros a razão, sem que se apercebam disso. sofreram violência aqueles a quem qualquer desgosto ou sofrimento fez mudar de opinião. Quanto às vítimas do fascínio, também dirás, segundo eu creio, que são aqueles que mudaram de opinião, ou fascinados pelo prazer ou atemorizados por qualquer receio.

A questão é que a diánoia é a sede dos opostos e a partir do seu trabalho interno, dela resulta uma opinião (verdadeira ou falsa) ou conhecimento. Para Dixsaut, a atividade em sentido amplo da diánoia é um diálogo interno, apoiada nas definições que se encontram no *Teeteto* e *Sofista*. O diálogo interno, o qual é chamado de diánoia (pensamento), consiste em um processo de perguntas e respostas. Dele resulta uma afirmação ou negação que podem ser verdadeiras ou falsas. Dixsaut explica: "Em certas ocasiões, a alma não está certa de ver o que ela vê, de ouvir o que ela ouve, de sentir o que ela sente. A perplexidade surge na ocasião da deficiência da percepção, ou ainda de sua limitação, de sua incapacidade de estender-se ao passado e ao futuro".[167] A atividade da diánoia chega ao seu fim, seu resultado, no momento em que a o conteúdo já existente na alma corresponde à

[166] Não estamos sugerindo aqui uma identidade entre prazer/bem e dor/mal. Apenas atentamos ao fato de que em ambos os casos, os homens agem volutariamente para buscar o bem ou o prazer e involuntariamente para buscar o mal e a dor. Depois procurar Moss faz uma argumentação que explica que todos nós procuramos o prazer e evitamos a dor. Quando nos privamos dos bens involuntariamente, nos privamos por conta de uma dor.

[167] Dixsaut, Pensée, p. 56: En certaines occasions, l'âme n'est pas certaine de voir ce qu'elle voit, d'entendre ce qu'elle entend, de sentir ce qu'elle sent. La perplexité surgit à l'occasion de la déficience da la perception, ou encore de sa limitation, de son incapacité à s'étendre au passé et à l'avenir".

percepção atual. Se a percepção é corresponde a este conteúdo, a opinião é verdadeira; se ela não corresponde, ela é falsa.

Diánoia *qua* Diánoia

Nossas discussões dão a entender que a diánoia em sentido amplo é destituída de procedimentos ou questões propriamente filosóficas, e neste sentido ela é descrita como um pensamento corrente, comum, ordinário, que é próprio de toda e qualquer alma humana. A abordagem, portanto, é psicológica ao invés de epistemológica. Na Divisão da Linha, por sua vez, a abordagem platônica é epistemológica. Neste argumento, a diánoia é um método investigativo próprio das ciências que, *faute de mieux*, chamaremos de empíricas. Na seção superior da Linha, o inteligível foi separado em duas seções. Na seção inferior do inteligível temos a operação da alma, a qual Platão nomeou de diánoia, descrita como se segue: "Na parte anterior, a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objetos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses, sem poder caminhar para o princípio, mas para a conclusão (Ἧι τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, 510b). Sócrates também afirma que o esforço dos matemáticos, quando se utilizam das imagens, procuram ver o que não se pode senão pela diánoia (ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ). Depois, em 511d a diánoia é exatamente classificada como a disposição da alma dos matemáticos e dos outros cientistas empíricos (διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν ἀλλ' οὐ νοῦν).

Diánoia *qua* diánoia é, portanto, um procedimento hipotético, e como todo método hipotético, a diánoia necessita de um ponto de partida na investigação. O que ocorre no procedimento dianoiético é uma imprecisão exatamente do seu próprio ponto de partida. O método hipotético é apresentado em dois diálogos anteriores à *República*, no *Mênon* 86e e no *Fédon* 100 a. No final do *Mênon*, depois de ter visto que seus esforços não resultarão em uma solução para o problema do ensino da virtude, Sócrates reconhece que o problema reside no fato de que seus exames partiram de concepções da

virtude já estabelecidas. O que comumente sabemos ou o nosso conhecimento trivial da virtude não é uma base segura para nenhuma investigação acerca das qualidades dela mesma. Isso devido ao fato de que não demos as razões para os nossos pontos de partida. É o que leva Sócrates a afirmar que, antes de procurarmos como a virtude encontra-se nos homens, devemos pesquisar o que é a virtude em si e para si (αὐτὸ καθ' αὑτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή, *Men*. 100b). É o mesmo que irá ser afirmado no *Fédon*, mas, desta vez, a segurança da investigação, aquele em si e para si, é a própria Idéia. O método hipotético no *Fédon* é apresentado da seguinte maneira: assim, depois de ver em cada caso tomando por base a idéia que for em meu julgamento a mais sólida (ὥρμησα), tudo o que for consoante com ela, eu ponho como verdadeiro, o que não for consoante, eu ponho como não verdadeiro. A diferença entre o *Mênon* e o *Fédon* é que o primeiro reconhece que o método utilizado é aquele dos matemáticos; no *Fédon*, Sócrates quer marcar a diferença entre o procedimento dos físicos e seu método hipotético. No *Fédon*, o ponto de partida é aquele mais sólido, no *Mênon*, o suposto matemático afirma que ele ainda não sabe se o problema matemático é ou não factível, mas, pelo método hipotético, ele pode verificar se pode ou não. Portanto, em ambos os casos, por um lado, o método parte de um ponto de partida e decorre as conseqüências, por outro lado, se falta um conhecimento firme como ponto de partida, não haverá uma conclusão segura que decorrem das conseqüências. Se classificarmos os dois métodos em ambos os diálogos, o título de diánoia *qua* diánoia seria bem empregado para o caso do *Mênon*. Assim, todo método hipotético, que se resume em tomar como base um dado e retirar as conseqüências, é classificado como diánoia, ou seja, ao retirarmos toda conclusão, resultado, a qual a diánoia chega (seja o conhecimento ou opinião), o que resta é puramente o método. O que estaria de acordo com o procedimento de perguntas e respostas (ou diálogo interno).

Mas qual a semelhança entre a diánoia em sentido amplo e a diánoia em sentido restrito? Para respondermos esta questão vamos nos apoiar em uma definição de sonho estabelecida no Livro VI da *República*. A referida definição encontra-se na passagem referente aos filósofos e filodóxos, neste momento da argumentação, entra a questão do sonho: “ora quem acreditar que há coisas belas, mas não acreditar que existe a beleza em si nem for capaz de seguir alguém que o conduzisse no caminho do seu conhecimento, parece-te que vive em sonho ou na realidade? Repara bem. Por ventura

sonhar não é quando uma pessoa, quer durante o sono, quer desperta, julgar que um objeto semelhante a outro não é uma semelhança, mas o próprio objeto com que se parece?" (Ὁ οὖν καλὰ μὲν πράγματα νομίζων, αὐτὸ δὲ κάλλος μήτε νομίζων μήτε, ἄν τις ἡγῆται ἐπὶ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ, δυνάμενος ἕπεσθαι, ὄναρ ἢ ὕπαρ δοκεῖ σοι ζῆν; σκόπει δέ. τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν;). Interpretamos que a atividade mental que atua nestes casos trabalha da seguinte forma: o amador de espetáculos considera como reais as coisas que são cópias. Uma atividade que não se restringe apenas aos amadores de espetáculos, mas todo e qualquer indivíduo, mesmo em seus pensamentos mais ordinários, faz o mesmo. Diríamos que se aplica a todo e qualquer indíviduo, já que o próprio Sócrates afirma que a vida de tais prisioneiros é semelhante a nossa (Ὁμοίους ἡμῖν, 51a). De acordo com o Mito, as pessoas nestas condições, ao discutirem umas com as outras sobre as sombras que passavam, julgariam tais sombras como objetos reais: "pessoas nessas condições não pensavam que a verdade fosse senão a sombra dos objetos" (οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἂν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς, Rep. 515c).

No Livro VII, ainda, Sócrates explica mais uma vez como procedem os matemáticos e todos os outros cientistas: "quanto às restantes, aquelas que dissemos que apreendem algo da essência, a geometria e suas afins, vemos que, quanto ao Ser, apenas têm sonhos, que lhes é impossível ter uma visão real, enquanto se servirem de hipóteses que não chegam a tocar-lhes, por não poderem justificá-las. Se se principiar por aquilo que não se sabe, e se no fim e as fases intermédias forem entretecidas de incógnitas, que possibilidade haverá jamais de que esta concordância se torne numa ciência?" (αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν. Ὧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδεν συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;). Da mesma forma que o pensamento de um indivíduo comum, os matemáticos também tomam como reais suas hipóteses, quando, na verdade, elas são apenas semelhantes ao ser verdadeiro.

Mas em que esse procedimento é inteligível? Dixsaut afirma que tal como a eikasia, a diánoia procede por imagens, mas o que são estas imagens? No livro VI,

Sócrates declara que os matemáticos "servem-se de figuras visíveis e estabelecem acerca delas o seus raciocínios, sem contudo pensarem nelas, mas naquilo com que se parecem" (Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὁρωμένοις εἴδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων πέρι οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἣν γράφουσιν, καὶ τἆλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσίν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσίν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ). Ao que parece, a solução está no emprego da palavra λόγος. De acordo com Reeve, λόγος aqui é usualmente traduzido como explicação, que não parece ser uma boa tradução para o termo, já que os matemáticos gregos contemporâneos de Platão davam explicações de seus pontos de partida da investigação.[168] Uma outra explicação de Reeve é que dar a explica ou definição de uma coisa não é completamente incompatível com postulá-la como uma hipótese. Uma hipótese é algo cuja verdade é tomada para ser investigada: "no que os matemáticos falham em fazer, portanto, não é definir seus primeiros princípios, mas prová-los".[169] Os procedimentos matemáticos estabelecem definições universais a partir das cópias ou sombras das seções inferiores, mas não provam suas próprias explicações. Em comparação com as seções inferiores, os matemáticos consideram que seus princípios são mais reais que os objetos físicos e os simulacros. Porém, a pretensão de realidade destes princípios matemáticos são apenas semelhanças quando comparados aos princípios não-hipotéticos atingidos pela dialética. Os matemáticos não dão o logos do seus primeiro princípios (510c-d). Logo, os indivíduos comuns e os matemáticos estabelecem um ponto de partida, não importa qual seja, e o processo que se sucede até o estabelecimento final dele mesmo (da mesma forma, não importa qual seja este resultado) é o que podemos nomear diánoia.

Sobre Irracionalidade.

[168] Uma olhada em Euclides, *Elem.* I, def. 8-22, por exemplo, onde os vários tipos de ângulos e figuras retilíneas são definidas, testadas para isto (mesmo que alguém possa objetar, os Elementos de Euclides, que foram escritos depois da *República*, são uma compilação de teorias matemáticas de sua grande parte de matemáticas que fizeram parte da academia platônica)

[169] Reeve (2003), p. 40: What the mathematicians fail to do, therefore, is not to define their first principles, but to prove them.

Em que realmente repousa a diferença entre opinião e conhecimento? A resposta a esta pergunta divide os pesquisadores entre aqueles que defendem que a diferença diz respeito a seus respectivos objetos – o objeto do conhecimento é o ser essencial e o objeto da opinião é o intermediário entre o ser e o não-ser. Mas existem os pesquisadores que defendem que a diferença é entre proposições, apoiados nos dados de que conhecer uma coisa não é o mesmo que vê-la. Como foi argumentado anteriormente, nossa interpretação segue aqueles que defendem esta segunda opção. O que nos encaminha para um outro problema que merece um tratamento adequado, já que é de suma importância para entendermos a psicologia platônica.

O argumento para a divisão da alma aparece em dois momentos na *República* (Livros IV e X), mas cada argumento é abordado de forma distinta.[170] No livro IV, a abordagem é motivacional: a divisão tem sua base na distinção entre desejo e aversão. No Livro X, a abordagem é cognitiva: o conflito ocorre devido a opiniões opostas originárias de ilusões sensíveis. Os dois momentos da partição da alma na *República* aparentam ser inconciliáveis, a associação pensada por Platão parece bizarra para alguns intérpretes, como é o caso de Annas que diz: "desejo não tem nada a ver com ilusões de óptica".[171] O que subjaz o argumento é uma distinção que reconhece uma irracionalidade nos estados psicológicos humanos, é neste sentido que Platão tomará desejos e opiniões como irracionais no mesmo sentido. Se o objetivo de Platão é o de pensar que o texto do Livro X deve ser tomado no mesmo sentido que o Livro IV, então ele deve ter um concepção de irracionalidade que se enquadra em ambos os casos.

Textualmente, Platão estabelece a diferença entre o que é racional e o que é irracional reconhecendo que o cálculo é próprio da parte mais elevada e divina da alma.[172] As partes irracionais não possuem esta capacidade de fazer cálculo, porém, Platão parece atribuir aos elementos irracionais capacidades que normalmente consideramos como racionais:[173] crenças normativas e avaliativas,[174] a capacidade de

---

[170] Price parece não concordar que o Livro X faça referência ao restante da obra (p. 68-9).

[171] Annas, 1981, 339: desire has nothing to do with optical illusions.

[172] Cf.: o racional é a parte calculativa (439d), ele confia na medida e no cálculo (603a), e deseja seguir o cálculo (604d). O apetite é alogiston (439d), o irascível irrita-se sem cálculo (441c), a parte que crê nas ilusões ópticas forma sua opinião sem considerar o cálculo (602e-603a), e a parte emocional não calcula (604d).

[173] Ver Lorenz, brute, cap. 6-7.

ser persuadidos por argumentação[175] e a habilidade de reconhecimento de meios que nos levam a algum fim.[176] Se considerarmos o cálculo como a característica distintiva que diferencia o racional do irracional,[177] como explicar a capacidade de formação de crenças para as outras partes da alma? Alguns comentadores consideram que nossa parte irracional da alma forma crenças aceitando as aparências sem resistência e crítica.[178] Logo, apetite e opinião dividem a mesma capacidade de aceitar as aparências de forma irrefletida.

A capacidade de formar opiniões é considerada como uma capacidade racional por alguns comentadores. É o caso de Lorenz, que considera que a atividade assertiva ou predicativa, tal como "o mel é doce", "Sócrates é branco", "um prédio alto", "um dedo é um dedo", etc. é reconhecidamente racional e que as opiniões são de certa forma racionais por possuírem esta capacidade. Com base em passagens do *Teeteto* e *Sofista*, Lorenz interpreta que toda opinião deve apreender noções propriamente inteligíveis como ser, diferença, semelhança, etc., que são propriamente do domínio do racional.[179] Contudo, não é isso que nos interessa neste momento. Frequentemente, existe uma concepção do que seja o cálculo racional que Platão apresenta na *República*, mas não vemos uma explicação precisa do que seja tal atividade. Normalmente, explica-se que o cálculo é um exame entre os fins e os meios para a obtenção desses fins – o que levou a muitos comentadores[180] considerarem que o elemento apetitivo tem a capacidade de cálculo de meios e fins por ser reconhecido como o amante do dinheiro.

---

[174] Seria o caso de pensar que eles têm a capacidade de reconhecer que x é uma bebida e que y é um insulto. 571c torna isso explícito: a parte apetitiva do sonhador supõe (oietai). A questão de atribuir ao apetite crenças sobre o que é bom (555b); 574d fortemente implica que a parte apetitiva tem crenças sobre o que é belo e desonroso, e em 442d os elementos irracionais opinam em concordância que a parte racional deve governar.

[175] 554d rep.

[176] 580e.

[177] Moline, Complexity, 9-11, considera que a irracionalidade da alma deve ser entendida muito mais como loucura ou estupidez e que as partes irracionais possuem alguma capacidade de cálculo. Comentadores que consideram que o apetite é destituído de cálculo: Staley, Persuasion, 72-3; Moss, Appearances; Ganson, Rational.

[178] Lorenz, Brute, p. 71. A mesma opinião é compartilhada por Annas, Introduction, p. 131; Barney, Appearances, 286-8; Moss, Appearances, 36-7.

[179] Lorenz, Brute, 76.

[180] Capacidade de raciocínio sobre meios e fins: J. Annas, *An Introduction to Plato's* Republic (Oxford: Oxford University Press, 1981), 129–30; Cooper, 'Plato's theory of human motivation', 128; Irwin, *Plato's Ethics*, 282; Price, *Mental Conflict*, 60–1; M. Burnyeat, 'Culture and society in Plato's *Republic*', in G. Peterson (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values* 20 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1999), 227; C. Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 244.

Uma versão deste cálculo pensado por estes pesquisadores, interpretamos, encontra-se em *Protágoras* (356 a-357b) e *Górgias* (467c-468b). No *Protágoras*, Sócrates fala de uma arte da medida, que consiste na avaliação de "pesos e medidas"; evitamos as ações imediatas ou presentes em detrimento a conseqüências futuras melhores, ou melhor, entre dois males evitamos o maior e escolhemos o menor, entre dois bens, escolhemos o melhor, entre um bem e um mal, evitamos o mal para obtermos o bem. A versão deste cálculo no *Górgias* determina que nas ações dos homens todos eles têm em vista as conseqüências delas, Sócrates fala: "em tua opinião, os homens, em suas ações, desejam sempre a mesma coisa que eles fazem, ou aquilo em vista do qual eles fazem o que fazem? Por exemplo, aqueles que administram um medicamento que um médico prescreveu, eles desejam a coisa mesma que eles fazem, beber uma bebida repugnante, ou bem esta outra coisa, a saúde, em vista da qual eles bebem a droga?". Ambos os casos são interpretados como o pensamento platônico na *República*, admitindo, por conseguinte, que o elemento racional da alma é o único com material cognitivo suficiente para determinar qual ação ou desejo realizar, cuja conseqüência é um bem.

No *Fédon*, Sócrates parece diferenciar dois tipos de moderação. É nas passagens 68c-69 a[181] onde é mostrada a diferença entre filósofos e os amantes do corpo, a moderação destes últimos não é nada mais nada menos do que uma rejeição de certos prazeres corporais em nome de outros prazeres corporais. Nas passagens 69 a-c, encontra-se a crítica própria de Platão a essa forma de pensar o cálculo racional. Existem duas condições de acordo com a passagem para a aquisição de virtude: a) o agente visa o conhecimento por si mesmo; b) o agente deve escolher e agir com base nesse conhecimento. Todos os não-filósofos são desprovidos de ambas as condições.[182] O interessante nestas duas abordagens distintas é a negação, com base na passagem do *Fédon*, deste tipo de cálculo para se atingir a virtude.[183]

Ora, se realmente Platão mudou sua concepção de cálculo, pois reconhecemos que o *Protágoras* e o *Górgias* são anteriores ao *Fédon*, e o *Fédon* anterior à *República*,

---

[181] Cf. 68d-e.
[182] Ver Irwin, Theory, 160-4.
[183] Weiss, Hedonic Calculus, 512: Interestingly,
whereas in the *Protagoras* failure to achieve *aret~* is attributed to miscalculation,
in the *Phaedo* it is attributed to calculation per se (69a6-9).

qual seria esta nova versão do cálculo racional? Platão demonstra seu cálculo racional durante dois momentos na *República*. O primeiro momento encontra-se no Livro VII durante o argumento que distingue duas sensações opostas ao mesmo tempo. Para Platão, é nestas ocasiões, em que a alma está em aporia, que ela apela para o cálculo: "é natural, portanto, em tais circunstâncias, que a alma, em primeiro lugar, apele para o cálculo e a inteligência e tente examinar se cada uma destas informações diz respeito a uma coisa ou a duas" (524b). O segundo momento encontra-se no Livro X durante o argumento das ilusões de óptica reforçado pelo argumento do homem comedido, da mesma forma, as sensações conflitantes são a causa das pertubações na alma. Para Platão, novamente, é o cálculo, a medição e tudo que for da mesma família deve ser o recurso que nos permite evitar tais inconvenientes na alma (602d). O interessante é que a exemplificação neste segundo momento, pelo menos como nós a interpretamos, não irá se valer de exemplos cognitivos, mas sim motivacionais.

Na primeira passagem, no Livro VII, Sócrates exemplifica o cálculo racional da seguinte forma: dada as duas informações opostas, o entendimento examina se a coisa apreendida pelos sentidos é uma única coisa ou duas; se são duas, cada uma é distinta uma da outra; se são duas coisas distintas, cada uma é por si mesma o que é. A alma em tais circunstâncias, ao querer saber o que é cada um dos opostos em separado e por si mesmos, tem a sua inteligência incitada e dirigida à contemplação das essências em questão. O processo não parece ser tão simples, como dissemos anteriormente, as capacidades cognitivas basicamente possuem funções discriminativas. O conhecimento é deste tipo, ele vai distinguir o pequeno do grande, o igual do desigual, o uno do múltiplo, mas não apenas em uma relação de oposição (o pequeno não é o grande), mas o que é cada uma dessas essências *per si*. O ponto máximo, para usarmos as palavras de Platão, desta capacidade de contemplação do Ser é a dialética como é apresentada no final do Livro VI: um método hipotético que utiliza hipóteses como pontos de apoio para se atingir os princípios não-hipotéticos. Portanto, o processo de distinção das sensações opostas é um processo hipotético onde é verificado se cada uma das sensações em separado é realmente o que é; como está descrito no *Fédon*, se uma forma particular concorda ou não com a Idéia a qual participa.

O cálculo como é apresentado nestes termos nos faz pensar que neste caso, até o mais ordinário dos seres humanos teria a capacidade que é restrita, como é sabido, aos filósofos. Por esta razão que consideramos que o cálculo apresentado no Livro X expõe

o mesmo procedimento que descrevemos, porém, ao invés de Idéias, opiniões verdadeiras. O que estaria mais conforme o texto, já que o conflito é apresentado em termos de opiniões opostas. A passagem em questão é o início da exposição referente ao homem moderado e a crítica à imitação poética. Sócrates expõe o que é o material imitado pela poesia mimética: "imita homens entregues a ações forçadas ou voluntárias, e que, em conseqüência de as terem praticado, pensam ser felizes ou infelizes, afligindo-se ou regozijando-se em todas essas circunstâncias" (603c). Da mesma forma que a pintura, que utiliza-se de ilusões de ópticas para produzir suas obras, o que está no plano mais distanciado da verdade, a poesia mimética possui imitações que são da mesma natureza que a pintura. Por isso que Sócrates afirma logo em seguida na exposição: "ora, em todas essas ocasiões, porventura o homem está de acordo consigo mesmo? Ou, tal como sofria de dissensão interna relativamente à visão, e albergava ao mesmo tempo opiniões contrárias sobre os mesmos assuntos, do mesmo modo, no seu comportamento sofre de dissensão e luta consigo mesmo? Mas recordo-me do que, quanto a isso, não precisamos agora de chegar a um acordo; pois já na discussão anterior concordamos suficientemente em todas estas questões, de como a nossa alma está cheia de mil contradições dessa espécie, que surgem ao mesmo tempo" (603c-d). Portanto, é posto no mesmo patamar o que atinge os olhos, pela pintura, e os ouvidos, pela poesia. Para sermos mais claros, Sócrates identifica a cognição presente nas ilusões de óptica com os elementos motivacionais despertados pela poesia mimética.

A ação de um homem moderado é descrita em um dado momento, naquele da perda de um filho. Diferentemente de outros homens, o moderado, quando em público, moderará seu desgosto. Um exemplo de conflito bem mais interessante e mais preciso do que o do homem sequioso que se recusa a beber. Mas tal como o sequioso, o homem moderado que perdeu seu filho também sofre de dissensão interna: ele gostaria de pronunciar muitas coisas das quais se envergonharia e, ao mesmo tempo, com relação à morte de seu filho, resiste a tais excessos. O procedimento de Sócrates é relembrar, o que já foi inúmeras vezes mencionado, princípio da partição: "mas, quando há no homem impulsos contrários e simultâneos em relação ao mesmo objeto, dizemos que há necessariamente nele dois elementos" (Ἐναντίας δὲ ἀγωγῆς γιγνομένης ἐν τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὸ αὐτὸ ἅμα, δύο φαμὲν αὐτὼ ἀναγκαῖον εἶναι, *Rep*. 604b). Quais seriam, portanto, os dois elementos em conflito segundo a passagem? Sócrates explica: A) a força que o impele a resistir é a razão e a lei (τὸ μὲν ἀντιτείνειν διακελευόμενον λόγος καὶ νόμος

ἐστίν); B) a força que o arrasta para a dor é a própria aflição (τὸ δὲ ἕλκον ἐπὶ τὰς λύπας αὐτὸ τὸ πάθος).

Platão, neste argumento, não está apenas distinguindo diferentes partes na alma, ele expõe como o cálculo racional deve ocorrer. Analisemos a seguinte passagem: 1) a lei diz ser o que é mais correto, sobretudo se comportar com serenidade/calma nas adversidades e não se irritar 2) pois em tais infortúnios não é evidente se são bons ou maus 3) nem se há progresso futuramente/o que decorre para quem os suporta com dificuldade 4) nem se é algo dentre as coisas humanas digno de grande importância 5) o que é preciso nessas circunstâncias é que nos sobrevenha o mais rapidamente, a dor impõe-lhe obstáculos (Λέγει που ὁ νόμος ὅτι κάλλιστον ὅτι μάλιστα ἡσυχίαν ἄγειν ἐν ταῖς συμφοραῖς καὶ μὴ ἀγανακτεῖν, ὡς οὔτε δήλου ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων, οὔτε εἰς τὸ πρόσθεν οὐδὲν προβαῖνον τῷ χαλεπῶς φέροντι, οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς, ὅ τε δεῖ ἐν αὐτοῖς ὅτι τάχιστα παραγίγνεσθαι ἡμῖν, τούτῳ ἐμποδὼν γιγνόμενον τὸ λυπεῖσθαι). Os trechos 1 e 2 está fortemente ligado à concepção de racionalidade que Platão tem em mente: 1) o que é esta lei? No momento, a única coisa que sabemos é que a lei prescreve ou ordena alguma coisa. Não sabemos o que ela é e nem do que resulta: do cálculo, da memória ou sensação. Porém, sabemos o conteúdo daquilo que ela prescreve; 2) o que ela prescreve é manter-se calmo, moderado. Cremos que aqui está implícito algumas considerações sobre qual o tipo de racionalidade que Platão tem em mente, o que está ligado exatamente ao que ele nomeia de lei. Voltaremos à discussão sobre estes dois itens, nosso objetivo agora é mostrar como ocorre o cálculo racional na *República*.

Os trechos 3, 4 e 5 explicitam quais os motivos para nos mantermos conforme à lei interna ou psíquica, assim, temos: 3) não sabemos se tais coisas são boas ou más. Platão está completamente coerente com seu próprio modo de exposição e pensamento. Para sabermos se realmente tais atos são bons ou maus, é necessário fazer o cálculo racional para sabermos se é realmente um bem portar-se de tal e tal forma, ou se é um mal. Porém, Platão não expôs que devemos manter-nos calmos para alcançarmos o bem de permanecermos neste estado moderado. Devemos permanecer calmos não só por não termos a certeza da bondade ou da maldade destes atos, mas porque, também, não temos a certeza *do que decorre deles*; saber as *conseqüências* destes atos é uma tarefa difícil de prever ou saber. É exatamente isso que o item 4 afirma com toda clareza: nem o que vem adiante nem o que é difícil de seguir ou transcorre destes atos; 5) nem se é algo

digno dentre as coisas humanas é que devemos seguir o que a lei proclama já que não temos a certeza do bem ou do mal que poderão resultar dos nossos atos.

Se nossa interpretação estiver correta, o cálculo racional não pode mais ser pensado como exame de meios e fins. A importância que era dada para as conseqüências dos atos, na teoria moral, parece ter perdido sua força após a crítica estabelecida no *Fédon*. A correção dos atos não deve ser pensada levando em conta os bens que decorrem da ação, mas a correção deve ocorrer na própria ação.

Afirmamos que Platão identifica as atividades irracionais quer elas sejam motivacionais, quer elas sejam cognitivas. Assumimos, para o caso das cognitivas, que o indivíduo com sua alma em aporia, recorre ao cálculo. Mas não explicamos como se dá para o caso das atividades motivacionais. Tomemos o exemplo do homem moderado: o elemento que o impede, aquilo que nele evita de cometer os atos vergonhosos, é uma certa lei interna à sua alma. Acreditamos que estas crenças foram adquiridas pela educação e que servem como os guardiões e sentinelas na alma contra a desmedida e a anarquia. Sócrates afirma, no que diz respeito à educação dos guardiões: "não julgues que planeamos imbuí-los das leis o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião se tornasse indelével, quer sobre as coisas a temer, quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas. E também para que o seu tinto não desbote com aqueles detergentes que são terríveis para tirar a cor – o prazer, de efeito mais temível do que qualquer soda ou barrela, o desgosto, o temos e o desejo, que o são mais do que qualquer outro detergente" (430 a-b).[184]

Nossa forma de interpretar o cálculo racional na *República* encontra também, em um diálogo posterior, um forte indício que comprova nossa hipótese. No *Filebo*, o interlocutor de Sócrates, Protarco, afirma: "apreendo o que dizes, e vejo, com efeito, uma grande diferença. Os temperantes se fortalecem a cada ocasião pela máxima que repetem, que os ordena "nada em excesso", da qual se convencem; quanto aos intemperantes e desmedidos, o prazer violento que os domina leva-os até a loucura fazendo-os emitir brados" (Ἀλλ' ἔμαθον ὃ λέγεις, καὶ πολὺ τὸ διαφέρον ὁρῶ. Τοὺς μὲν γὰρ σώφρονάς που καὶ ὁ παροιμιαζόμενος ἐπίσχει λόγος ἑκάστοτε, ὁ τὸ μηδὲν ἄγαν παρακελευόμενος, ᾧ πείθονται· τὸ δὲ τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν μέχρι μανίας ἡ

[184] No *Timeu* é afirmado: "as coisas que se aprendem na infância permanecem na memória de forma espantosa" (26b).

σφοδρὰ ἡδονὴ κατέχουσα περιβοήτους ἀπεργάζεται, *Fil*. 45d-e). Ou seja, eles possuem uma máxima que recorrem cada vez que se encontram em uma ação em que é possível ultrapassar o limite do que é propriamente do agente ou não. O conflito neste ato apresenta um indivíduo que possui um desejo, que representa um ato de *pleonexia*, e uma contraposição a este desejo. O elemento contrário ao desejo é uma máxima, que repetida inúmeras vezes, torna-o forte para resistir e ordena-o a não ter excessos e desmedidas. O que lembra uma passagem que utiliza uma imagem hidráulica[185] para representar a força dos desejos: "quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado". Como podemos observar, na passagem do *Filebo*, o termo ὁ παρακελευόμενος é uma intervenção ao ato que expressa a ordem "nada em excesso", o mesmo que na *República* representa a intervenção do elemento racional ao que o elemento apetitivo deseja, em 439c Sócrates fala do elemento que τὸ κελεῦον (ordena, interdita), e esse elemento é o racional.

Como afirmamos, não é necessário que o agente seja um filósofo para que tal atividade psíquica ocorra. Podemos listar dois exemplos na *República* em que é possível a alguém, que não possui um conhecimento pleno das essências das coisas, executar os atos de forma virtuosa. Por exemplo, temos dois trechos (590c), que estão interligados, no Livro IX que exemplifica o que dissemos. O primeiro caso é dos artífices, aqueles que têm a sua melhor parte débil por natureza (τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος), aqueles em que o elemento racional não está completamente desenvolvido. O que seria necessário para garantir que eles também possam fazer parte da virtude? A solução é implantar no íntimo destes artífices um governo semelhante ao daqueles homens que são superiores. As passagens da *República*, como ocorre o artífice: mas como é melhor para todos ser governado por um ser divino e prudente, de preferência albergando-o dentro de nós mesmos, se não, comandando-nos do exterior, a fim de que, sob a mesma égide, sejamos todos iguais e amigos, até onde for possível?". Aqui, está bem claro que o comando racional necessário para a harmonia psíquica pode ocorrer de duas formas: desenvolvendo o elemento racional ou sendo comandado por outro indivíduo que o tenha. Para reforçar o exemplo, Platão mostra que o mesmo deve acontecer com as crianças. Este é o segundo trecho da passagem mencionada: "também a lei demonstra ser esse mesmo o seu desejo, aliada, como é, de todos os que vivem na

[185] No Timeu, 44b, temos uma explicação análoga.

cidade. E bem assim a maneira de mandar nas crianças, não as deixando em liberdade, até termos organizado na sua alma, como na cidade, uma constituição, e, depois de termos cultivado o que elas têm de melhor, pelo o que temos de equivalente, instauraremos nelas um guarda e chefe semelhante a nós, para fazer as nossas vezes, e só então as deixamos livres".

Vamos, mais uma vez, utilizar outras passagens, desta vez para reforçar a ideia de que esta lei mencionada na passagem do homem moderado é uma opinião. Na descrição dos tiranos, no início do Livro IX, Sócrates chama atenção para uma delimitação de um tipo de desejo não-necessário, que todos nós possuímos. São desejos e prazeres que surgem durante o sono quando o elemento racional está adormecido, portanto, sem o controle da lei. Na alma tirânica, aqueles desejos ilegítimos que surgiam durante o sono, surgem durante a vigília. O tirano é exatamente aquele em que a razão e a lei perderam completamente a força que tinham.[186] Sócrates afirma: "(...) [1] aquelas opiniões que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que é honesto e o que é desonesto, e que eram consideradas justas, são subjulgadas pelas que há pouco foram libertas da escravatura, que são a guarda de honra de Eros, e com ele as dominam. [2] Eram opiniões que anteriormente só se expandiam em sonhos durante o sono, quando ele ainda estava sujeito às leis e ao pai (...); mas, sob a tirania de Eros, estará sempre, mesmo desperto, como era algumas vezes em sonho, e não cederá perante qualquer crime horrendo, qualquer alimento, qualquer ato; mas Eros, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis" (574d-575 a). Assim, aquela salvação que uma boa constituição política deve ser implantada desde a infância cujas leis são opiniões corretas acerca do bem, do belo e do justo. Caso contrário, se albergar na alma a Musa aprazível da poesia mimética: "governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias o melhor" (ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου , *Rep.* 607 a).

O homem moderado, quando sobrevém a morte de seu filho, controla seus impulsos graças a uma lei interna que é uma opinião correta de como proceder em tais circunstâncias. Aqui o processo é o seguinte, a mente funciona da seguinte forma, dada uma circunstância X se ela está de acordo ou não com uma opinião correta que faz parte

[186] Outra passagem que menciona que o tirano está distante da razão, da lei e da ordem: 587 c.

de uma série de preceitos, leis e ordens adquiridas desde a infância e que ganham força à medida em que o sujeito as reforça.

Mas não cremos ser suficiente definir que a diferença entre o racional e o irracional é o cálculo. O fundamento, mesmo para denominarmos o cálculo como racional, pode ser iluminado pelo o que se segue na passagem referente ao homem moderado no Livro X. Logo após ter mostrado quais eram os impulsos contrários, Sócrates identifica quais os elementos da alma atuando neste caso: um deles é o elemento racional que quer ser persuadido pelo cálculo (τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ ἐθέλει ἕπεσθαι, *Rep*. 604d); o outro é aquele que nos leva à recordação do sofrimento e aos gemidos e que nunca se sacia deles, acaso não diremos que é irracional, preguiçosa e propensa à covardia (Τὸ δὲ πρὸς τὰς ἀναμνήσεις τε τοῦ πάθους καὶ πρὸς τοὺς ὀδυρμοὺς ἄγον καὶ ἀπλήστως ἔχον αὐτῶν ἆρ᾽ οὐκ ἀλόγιστόν τε φήσομεν εἶναι καὶ ἀργὸν καὶ δειλίας φίλον). Apesar de não ter sido explorado por Sócrates nestas duas delimitações do racional e do irracional, a irracionalidade do elemento contrário ao cálculo repousa sobre o fato dele ser um elemento insaciável. Talvez seja por isso que logo em seguida, Sócrates declare: "ora, o que contém material para muita e variada imitação é o elemento irracional; ao passo que o caráter sensato e calmo, sempre igual a si mesmo, nem é fácil de imitar nem, quando se imita, é fácil de compreender" (Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, τὸ ἀγανακτητικόν, τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος, παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ, οὔτε ῥᾴδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμουμένου εὐπετὲς καταμαθεῖν, *Rep*. 604e). Nosso próximo passo é mostrar o que fundamenta o caráter variável e insaciável do elemento irracional e o que fundamenta este caráter sempre igual a si mesmo do elemento racional.

Defendemos que o que é propriamente racional é uma certa estrutura lógica ou ordem racional[187] que é própria daquilo que se mantém sempre do mesmo modo (ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, *Rep*. 484 b), que é própria daquela essência que sempre é (τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης, *Rep*. 485b). Em contraposição, o que é irracional está ligado ao que é do domínio do múltiplo e variável (ἐν πολλοῖς καὶ παντοίως, *Rep*. 484b) da geração e corrupção (γενέσεως καὶ φθορᾶς, *Rep*. 485b). O que nos lembra a passagem do Livro VI, onde é afirmado que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não é. Da mesma forma, sabemos que em 581b o elemento racional tem como objeto o conhecimento da verdade, por isso, "aquele que realmente gosta de aprender deve,

[187] Cooper, Psychology of Justice, p. Reeve, Metaphysics, p. 43.

desde novo, aspirar ao máximo à verdade integral" (Τὸν ἄρα τῷ ὄντι φιλομαθῆ πάσης ἀληθείας δεῖ εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ὀρέγεσθαι, *Rep*. 485d). A comprovação textual que nos permite afirmar essa estrutura lógica ou ordem racional é um trecho da *República*, 486d, na qual Sócrates afirma que a verdade é aparentada com a medida (᾽Αλήθειαν δ᾽ ἀμετρίᾳ ἡγῇ συγγενῆ εἶναι ἢ ἐμμετρίᾳ;). Portanto, aqueles que são amantes do saber, quando examinam ou agem, fazem o que fazem com vista à essa ordem e estrutra lógica, seja nos sensíveis (já que o que é visível se divide no que é verdadeiro e no que não é), seja nos inteligíveis, já que a Idéia do Bem transmite a verdade aos objetos cognoscíveis. A filosofia platônica está impregnada da concepção de ordem, concórdia, harmonia, o que não está restrito apenas à sua epistemologia, ontologia ou cosmologia, mas sua ética, política e psicologia fundamentam-se nestas concepções. O que é claramente afirmado na seguinte passagem do Górgia: "um tal homem não pode ser amado nem dos outros homens nem dos deuses. Viver em sociedade é impossível: nem em comunidade, nem amizade. Os sábios, Cálicles, afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens, estão ligados conjuntamente pela amizade, pela ordem, a moderação e a justiça, por isso eles chamam o universo *kosmos*, ó companheiro, e não desordem e desregramento. Tu, parece-me, não volta o intelecto para estas coisas, sendo embora tão sábio, mas esqueces-te que a igualdade geométrica é bem poderosa entre os deuses e os homens. Tu crês que é necessário praticar a pleonexia, pois ignoras a geometria" (508 a-b). Outra passagem é bem mais precisa, ela aparece durante a célebre imagem do tonel furado (492e-494a). Com base nesta imagem, Sócrates tenta convencer Cálicles que uma vida ordenada (κοσμίως) é melhor do que aquela que a imagem faz referência, cuja insaciabilidade é desesperante. O irracional, portanto, será tudo aquilo que foge esta medida, ordem, arranjo, boa disposição das coisas. Por isso, Sócrates afirma: "a alma sem elegância e torpe tende para a falta de medida" (*Rep*. 486d).

Revisitação da tese da teoria do conhecimento/tripartição da alma

Pretendemos saber se a relação entre a teoria do conhecimento e a tripartição da alma é da natureza de ser uma relação simétrica ou se o fundamento da tripartição tem somente uma certa relação com a teoria do conhecimento, mas que não é suficiente

para dar a explicação racional da alma tripartida. A explicação da tripartição a partir de uma simetria não é suficiente para os nossos propósitos por dois motivos: 1) cada uma das partes podem ser responsáveis por opiniões, ou seja, as partes irracionais e o racional possuem opiniões; 2) a tese pode induzir uma identidade entre parte da alma e *dýnamis*.[188]

Com relação ao item (1), existem passagens que comprovam que as partes podem ter opiniões. O que já é evidente no Livro IV com a definição de temperança, que é uma concórdia de opiniões entre as três partes. Para que ocorra a concórdia das opiniões é necessário que tanto a parte que governa quanto as partes governadas compartilhem da mesma opinião. Mas a passagem fundamental que comprova que o racional e os irracionais possuem opiniões é a do Livro X (602c-603a): a parte da alma que opina de acordo com a medida não é a mesma que opina contra a medida (Τὸ παρὰ τὰ μέτρα ἄρα δοξάζον τῆς ψυχῆς τῷ κατὰ τὰμέτρα οὐκ ἂν εἴη ταὐτόν).

Com relação ao item (2), como ficou estabelecido, o princípio de diferenciação das *dýnameis* estabelece que *dýnameis* distintas relacionam-se com seus objetos específicos. Uma *dýnamis* X apenas apreende o seu objeto *x*, o que não seria possível é uma *dýnamis* X apreender o objeto *y* de uma *dýnamis* Y. Como é o caso da visão e da audição: os objetos visíveis não podem ser apreendidos pela audição e vice-versa. De acordo com o princípio de partição, as partes podem relacionar-se com o mesmo objeto. O que é necessário, já que não seria possível o próprio conflito: ver um bolo de chocolate não entra em conflito com o escutar uma música.[189]

Cremos que a solução para sabermos qual é a relação entre tripartição e teoria do conhecimento é determinar o ponto de ligação entre ambas: o desejo. Cada um dos elementos da alma foi identificado por seu desejo específico e pelos respectivos objetos de desejo de cada uma. Saber o que é o desejo deve ajudar a compreender qual a relação dele com a teoria do conhecimento. Desejar parece implicar em saber o que se deseja,

---

[188] Uma crítica bem persuasiva contra esta forma de interpretar a tripartição da alma é a de Delcomminette, Facultés, 2008.

[189] Seguimos simplesmente o mesmo raciocínio de Delcomminette: Quoi qu'il en soit, l'insistance de Socrate sur le fait que c'est « relativement à la même chose » que la même chose ne peut en même temps faire ou subir des contraires est tout à fait essentielle pour notre propos, car elle implique que les parties de l'âme vont être distinguées en fonction de leur attitude relativement à *un seul et même objet*. Cela suppose donc que les différentes parties de l'âme puissent entrer en contact avec le même objet, ce qui suffit déjà à les distinguer des facultés, dont nous verrons qu'elles se différencient par le fait de porter sur des objets différents, Facultés, p. 9.

implica em considerar que todo desejo para Platão, em suas mais variadas formas, é intensional.

O que é o desejo? De acordo com o *Banquete* 200e, todo desejo é desejo daquilo que não temos e, quando temos, desejamos não perdê-lo, em suma, desejamos aquilo que temos necessidade. Na *República*, em 585a, Sócrates lista uma série de desejos[190] e afirma que eles são um vazio no estado físico do corpo. Logo, de acordo com a *República*, todo desejo é uma espécie de vazio. Ter a consciência destas necessidades ou vazios é fundamental para o surgimento do desejo, pois aquele que não pensa que tem necessidades não tem o desejo daquilo que ele não pensa estar desprovido (então, desejar aquele não pensa necessidade ser que não pensaria ter necessidade οὔκουν ἐπιθυμεῖ ὁ μὴ οἰόμενος ἐνδεὴς εἶναι οὗ ἂν μὴ οἴηται ἐπιδεῖσθαι, *Banq*. 204a). A passagem é ambígua, ela sugere que pensar ou ter crenças de que temos necessidades, por conseguinte, desejos, é posterior à própria necessidade (aqui, desejo e necessidade são a mesma coisa); ou que o desejo é idêntico ao ter crenças e distinto do ter necessidades. De qualquer forma, ter necessidade é anterior à tomada de consciência desta falta; o que é muito provável é que Platão sabia do caráter intensional de todo desejo e que por isso liga o desejar (ἐπιθυμεῖ), neste caso já direcionado ao seu objeto específico, à esta tomada de consciência do objeto específico. Mas não pensamos que é nossa tarefa especular o que Platão poderia ou não ter pensando, a melhor forma de proceder é encontrar uma comprovação textual. No *Banquete* (200e), Sócrates afirma claramente que desejo é falta. Por isso, pensamos que o desejo e necessidade são a mesma coisa, com base no *Banquete*, pela seguinte passagem: "Logo, este indivíduo assim como todos os outros que desejam, desejam o que não está resoluto ou presente, aquilo que ele não tem ou não é ele mesmo, ou o que ele tem necessidade" (Καὶ οὗτος ἄρα καὶ ἄλλος πᾶς ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἑτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι, τοιαῦτ᾽ ἄττα ἐστὶν ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν). Pensar é distinto de ter necessidade, ter necessidade é o mesmo que desejo, logo, desejo é distinto de pensar. O que tudo indica é que no mínimo uma parte da alma tem contato com o desejo sem a intervenção das operações cognitivas dela mesma, entre elas podemos enumerar: a sensação, a memória, a rememoração, os prazeres e dores. O desejo deve ser o mesmo que um dos itens que enumeramos ou, uma destas atividades

[190] Basicamente, os desejos mencionados são os relativos às necessidades corporais: οὐχὶ πεῖνα καὶ δίψα καὶ τὰ τοιαῦτα κενώσεις τινές εἰσιν τῆς περὶ τὸ σῶμα ἕξεως;

da alma, podem ser a causa do desejo. Nossa argumentação indica que de alguma forma a *partição* da alma, para ocorrer, não depende da teoria do conhecimento. Se é desta forma que devemos entender o fundamento da tripartição, então o próximo passo é examinar o indivíduo em um momento anterior ao desenvolvimento de suas capacidades cognitivas.

O que seria este período anterior que estaríamos procurando? Muito provavelmente, ele se identificaria com o momento em que a alma ainda não encarnou em um corpo. Dois diálogos que tratam da imortalidade da alma podem ser listados: o *Mênon* e o *Fédon*. O uso desses diálogos é justificado, mesmo que Platão não fale da reminiscência na *República*, por uma indicação feita durante o argumento da imortalidade da alma no Livro X. Sócrates fala "quer o argumento de agora, quer os outros" (καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι, *Rep*. 611b), o "de agora" ou "os outros" são referências ao argumento da imortalidade da alma, que é apresentado neste momento do diálogo, uma forte indicação de que os diálogos já trataram do assunto; o que também implica uma indicação sobre a cronologia mesma da *República*. É afirmado no *Mênon* que "a alma do homem é imortal, e assim que a vida chega ao seu fim, o que nós chamamos morrer, ela torna a ser novamente, mas ela nunca é destruída" (81 a-b). Por esta razão, por ser imortal, "a alma, tendo nascido várias vezes e visto muitas coisas aqui e no Hades, não tem algo que ela não tenha aprendido" (81c-d). O que apreendemos dessa passagem é que a alma, seja em e após a vida, possui uma capacidade cognitiva. O mesmo pode ser verificado em *Fédon*, 72e: "nosso aprendizado, não é outra coisa que o que a anaminese alcança, e de acordo com esta fórmula, é necessário que em algum tempo anterior tenhamos aprendido o que agora rememoramos. Isto não seria possível, se nossa alma não existisse, em algum lugar, antes de vir a ter esta forma humana". De acordo com estas passagens destes diálogos, mesmo antes de entrar em um corpo, a alma humana já tem a capacidade cognitiva. Ora, de acordo com a passagem do *Banquete* (204a), o desejo surge antes de qualquer apreensão cognitiva – demos início a uma investigação para sabermos em que momento o homem pode desejar sem ter acesso às suas capacidades cognitivas –, porém, pelo menos uma capacidade cognitiva da alma nunca perde sua potência e permanece tanto no Hades quanto na forma humana. Se é esta capacidade que nos permite aprender, e como é declarado no Livro IV, das três partes da alma, aprendemos por meio de um

elemento (μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, 436a), este elemento só pode ser o racional. Logo, o racional é o elemento que existe desde sempre.

Porém, em que momento o homem começa a desejar? O homem começa a desejar quando ele está necessitado, quando ele está vazio: ou bem o desejo surge quando a alma está presa ao corpo, ou bem a natureza da alma é de ser sempre necessitada – a alma continuaria desejando mesmo após a morte. Em *República* 585 a, os vazios da alma são ᾎγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη, para que a alma no Hades tenha desejos, ela deve ser necessitada, ela deve conter vazios. Mas para Platão, a alma desencarnada não é ignorante nem imprudente (Féd. 66 d-e)

Se o corpo não é uma fonte segura de conhecimento, ou é a alma que conhece bem estas realidades, e para conhecê-las bem é necessário está completamente apartada do corpo, ou não existe conhecimento absoluto possível. Portanto, o conhecimento puro e completo é adquirido neste momento mesmo em que a alma não tem comércio com o corpo. Logo, ela não é ᾎγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη neste momento em que não está em um corpo. Portanto, é no momento em que entramos em contato com o corpo que experimentamos estes vazios, as necessidades, por exemplo: "e é por causa de todas estas afecções que, agora como no princípio, a alma começa por ser desprovida de pensamento, quando é presa num corpo mortal" (*Timeu*, 44 a-b). A partição da alma inicia exatamente quando a alma encarna em um corpo. Resta investigar se o contato com o corpo implica já uma tripartição ou bipartição ou que quer que seja.

Na *República* X, encontra-se um argumento para provar a imortalidade da alma apoiado no argumento do mal próprio (608d-612a). Em certo momento do argumento do mal próprio, tudo o que destrói e corrompe é mau e tudo o que preserva e melhora é bom; o argumento também estabelece que existe para cada coisa um bem e um mal. Quando um mal sobrevém a alguma coisa, ele pode destruir ou corromper esta mesma coisa: a oftalmia, por exemplo, pode corromper o olho quando ela está presente. Mas se existir algo que pode ser corrompido, o que não implica em sua destruição, esta coisa é imortal.

Os males podem ser divididos entre os males alheios e os males próprios: somente os males próprios é que podem causar a ruína, o perecimento, destruição e corrupção da coisa de onde ele sobreveio. O mal alheio só causa mal a alguma coisa

quando ele age conjuntamente com o mal próprio da coisa mesma. Sócrates dá exemplo dos alimentos mal conservados, admitindo que o consumo destes alimentos não causam dano a quem os consome, já que o mal deles não é o mal próprio do corpo de quem se alimenta deles. Se algum mal ocorre, é devido ao mal próprio do corpo. Assim, nada é destruído por um mal alheio. A alma não poderá ser destruída pelos males do corpo, já que são males alheios a ela.

A partir de 611 a-b, o argumento muda repentinamente o foco. Sócrates afirma: "não vamos supor que a alma, na sua verdadeira natureza, é de tal espécie que está repleta de variedade, disparidade e discordância consigo mesma". Esta mudança repentina de foco parece ter uma razão precisa, pois foi afirmado que a alma é imortal, porém, se alguma coisa é imortal, ela não pode ser constituída de partes: não é fácil ser eterno se é formado de muitas partes (Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, ἀίδιον εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν). O fato de algo ser constituído de partes é compreensível que não é eterno, já que isto significa que as partes podem ser separadas em algum momento. Portanto, a desmembração de algo de seu estado atual e, consequentemente, tornar-se algo outro ou é o mal próprio de todas as coisas que perecem e os males restantes são formas deste mal próprio diferenciadas pelo domínio ao qual elas são aplicadas – por exemplo, o mal próprio do corpo chama-se doença, o mal próprio do olho chama-se oftalmia, o mal próprio dos metais chama-se oxidação, etc.; ou o mal próprio é outra coisa que permite o desmembramento das coisas que são constituídas por partes. Preferimos pensar que a primeira opção é o pensamento platônico. Ele fala que o mal próprio do corpo é a doença (609e), mas o que é a doença senão o desequilíbrio das *partes* do corpo?

Mas como entender o estado da alma, que não contém o mal próprio, por ser imortal, mas pode ser tripartida? Como Sócrates afirma, a alma não está isenta de males, que são a injustiça, a intemperança, apesar desses males, eles não podem destruí-la por serem males alheios. Porém, como todo mal, eles podem destruir ou corromper. Quando a alma é acometida por esses males que lhe são alheios, ela é corrompida.

A alma, como não possui um mal próprio é, portanto, imortal. Em seu estado precedente ou purificado estava isenta de conchas, de pedras, de algas e das marcas causadas pelos incessantes e constantes golpes de ondas – uma imagem que Sócrates faz em comparação à divindade do mar, o deus Glaucon. Estes ajuntamentos à alma nascem

quando ela entra em contato com o corpo.[191] De toda maneira, a alma antes de tornar-se uma com o corpo, experimenta este estado de pureza na qual ela é aparentada ao divino, imortal e eterno. A alma, neste estado puro, não possui as querelas que o corpo a obriga a experimentar e ela é, portanto, uma, inteira e em harmonia consigo mesma. Ao estabelecer este comércio com o que é corpóreo, como a passagem do *Fédon* explicou, ela passa a considerar como seus os assuntos do corpo. Mas aqui, neste momento, a alma é desviada de sua forma superior e pura que era para lidar com as impressões do corpo. O racional já está presente, como já foi argumentado, mas não "olha" para onde deveria. A alma começa a experimentar as perturbações mortais que não correspondem à sua natureza imortal. Assim como, já podemos identificar aqui o trabalho da sensação operando neste momento. Mas ainda não é suficiente para determinar o que é o desejo.

Antes de continuarmos, retomemos o argumento do PC (princípios dos correlatos). Um pouco antes do estabelecimento do PC, Sócrates declara: "todos, com efeito, desejam as coisas boas" [Πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν] (*Rep*. 438a). Passagem que conduziu grande parte dos comentadores a pensar que aqui se encontra um sinal de uma renuncia platônica da tese socrática segundo a qual todo desejo é desejo do bem. Pensamos que exista uma precisão no discurso de Sócrates que é completamente em conformidade com este princípio e não consideramos como uma renúncia à tese socrática porque em seguida esta tese é reafirmada no diálogo (cf. VI, 505 e1-2). Como Sócrates justamente declara *as boas coisas* como um recurso que marca a diferença do Bem em si e os bens particulares.

Esta é uma idéia que já apresentada por Delcomminette, que explica: « n'importe quel désir peut être considéré en tant que pur et simple désir, et de ce point de vue son objet est le bien en tant que tel, dénué de toute autre détermination. En d'autres termes, *en tant que pur et simple désir*, tout désir est désir du bien, mais *en tant que tel désir particulier*, il est désir de tel objet particulier ». O que mais poderia assemelhar-se a este bem? Um bom exemplo é apresentado no *Górgias* na discussão entre Sócrates e Pólo: "pois eu penso que eu mesmo, tu e todos os outros homens admitimos que agir injustamente é pior do que ser vítima de injustiça e que não pagar a pena é pior do que pagá-la" (Ἐγὼ γὰρ δὴ οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους

[191] *Fédon* 81c ; 83d-e.

ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι). Que autoridade teria Sócrates para afirmar que ele e todas as outras pessoas sabem que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la? De onde vem essa noção ética do que é melhor e do que é pior? A resposta que estaria mais de acordo com nossa argumentação precedente é que essa noção é o trabalho da memória do bem que a alma possui, mas que de alguma forma está adormecida. Esta concepção de bem, que está adormecida ou esquecida, parece operar nas discussões entre Sócrates e Pólo; exatamente após Sócrates ter admitido que os tiranos não são de todo poderosos. Sócrates fala: "não como afirma Pólo!", e Pólo dá a resposta: "Eu não afirmo? Certamente, eu mesmo afirmo isso" (Οὔχ, ὥς γέ φησιν Πῶλος. Ἐγὼ οὔ φημι; Φημὶ μὲν οὖν ἔγωγε 466e).[192] Sócrates insinua que Pólo também pensa e afirma a mesma coisa que ele e, surpreendido, Pólo responde enfaticamente que é realmente o contrário o que ele próprio afirma: que os tiranos são completamente poderosos.

A questão que se põe é a seguinte: como opera esta memória ou desejo do Bem que não apresenta este objeto particular no momento mesmo em que a alma está presa ao corpo? Vemos aqui, então, dois níveis: o primeiro a alma deseja o bem, o segundo nível o bem se apresenta à alma de uma variedade de formas. O primeiro nível é o que interessa para as nossas pretensões. Para explicar como o bem se particulariza nas suas variadas formas, vejamos como interage a alma com corpo desde seu primeiro contato.

O corpo, como vimos, por ter seu mal próprio, por ser múltiplo, está sujeito ao perecimento e à destruição. O corpo entra em desarmonia constantemente, e o que transmite estas informações em suas formas mais variadas é a sensação. A alma, como está em comunhão com o corpo, experimenta estas variações e perturbações através da sensação. Mas as sensações por si mesmas, que são estas torrentes ou ondas de informações que atacam a alma, não são suficientes para por a alma em contato com o seu estado anterior de pureza.[193] As sensações apenas anunciam as perturbações para a alma. A fuga, a renuncia, rejeição, destas perturbações só se explica se pensarmos que a alma conserva a memória deste estado anterior. Na verdade, nem precisamos pensar

---

[192] Cf. *Gorg.* 474b.

[193] Lorenz, Brute, "perception could not serve to provide the required 'contact with replenishment, given that the organism's current situation is one of depletion. The only option we are left with, Socrates asserts, and Protarchus agrees, 'is that the soul makes contact with the replenishement, and it clearly must do so through memory."

diretamente em memória, é só imaginarmos o choque que sofre qualquer coisa que é retirada de seu estado natural e obrigada a conviver com o que antes não tinha o hábito – como os olhos que doem quando saímos da escuridão para a luz, ou a obscuridade profunda que experimentamos quando retornamos da luz para a escuridão. Logo, a alma quer voltar para este estado de harmonia; este querer voltar já implica que se trata do desejo operando.

O desejo é, portanto, decorrente da memória de harmonia que a alma possui. Logo, a alma procura este estado de harmonia, mas como se tornou intima do corpo, esta primeira harmonia se identifica como sendo a mesma daquela que o corpo pode adquirir. Como, então, a alma satisfaz seu desejo de harmonia através do corpo? No *Filebo* 55a, Sócrates declara: "não podemos afirmar que o contrário do vir-a-ser é a destruição?". Sendo a natureza do corpo, que em si mesmo tem seu mal próprio, a alma para satisfazer seu desejo de harmonia, tem a necessidade de procurar aquilo que irá conservar ou preservar o corpo. Como o argumento do *mal próprio* mostrou, tudo o que conserva ou preserva é um bem. O caso do *Filebo* é muito similar ao caso do *Banquete*: todos os homens estão fecundados tanto no corpo como na alma; e com dificuldade, quando chegamos a uma certa idade, nossa natureza quer produzir (206c). Achamos que Platão considera que são a mesma coisa o ato de produzir no *Banquete* e o vir-a-ser no *Filebo*. Assim, para satisfazer esse desejo de possuir o bem, o homem é obrigado a produzir ou vir-a-ser. Porém, o processo de vir-a-ser no mortal significa tornar-se um outro. Por este motivo que Sócrates afirma no *Banquete* 205e : "com efeito, não é o que é nosso que nós amamos", ou seja, o bem para o corpo é um bem alheio. Sejam os objetos exteriores tais como bebida, comida, etc., seja a boa constituição física do corpo como força, boa aparência; o bem é algo que necessita ser buscado, adquirido. Assim, aquele Bem, neste momento, particulariza-se em formas diferentes de bens. Resta saber o que é precisamente este Bem que se apresenta para a alma.

Esta discussão nos encaminha à questão do prazer apresentada no Livro IX da *República*. Platão faz uma distinção entre os prazeres do corpo e da alma, e o trato distintivo entre os dois é o fato de que os prazeres que atingem a alma através do corpo são uma espécie de libertação da dor (584c). O problema relativo aos prazeres que provêm do corpo, é que eles estão submetidos ao processo incessante de repleção e de esvaziamento. Isto é devido à natureza mesma dos objetos desejados que possuem uma

participação insignificante na essência pura: “por exemplo, o pão, a bebida, a comida e toda forma de nutrição” (τὰ οἷον σίτου τε καὶ ποτοῦ καὶ ὄψου καὶ συμπάσης τροφῆς). Mas antes, faremos um pequeno desvio retomando uma discussão anterior na *República* que aparece no Livro I e Livro II e que chamaremos de *argumento da carência*.

Chamamos de argumento da carência as discussões que Sócrates tem com Trasímaco no Livro I nas páginas 340d-342e. A função do argumento nesta passagem é a de mostrar que todo e qualquer comandante (ἄρχων) em sentido absoluto não prescreve as vantagens para si mesmo, mas para seus governados. Sócrates utiliza como exemplos o médico e o piloto de navios, considerando que cada um deles é um tipo de ἄρχων. O que os capacita a ter esta posição de comando ou autoridade é explicado na seguinte passagem: “não é pelo fato de ele navegar que se chama piloto, mas pela sua arte e autoridade sobre os marinheiros” (οὐ γὰρ κατὰ τὸ πλεῖν κυβερνήτης καλεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρχήν). Exemplo análogo encontra-se em 346b: “se algum piloto ficar saudável por ser vantajoso navegar no mar, por causa disso chamarás medicina a sua arte?” (ἐάν τις κυβερνῶν ὑγιὴς γίγνηται διὰ τὸ συμφέρον αὐτῷ πλεῖν ἐν τῇ θαλάττῃ, ἕνεκα τούτου καλεῖς μᾶλλον αὐτὴν ἰατρικήν;). Ou seja, ninguém é considerado médico por ter curado outrem por acaso ou por uma feliz fortuna; da mesma maneira, ninguém pode ser chamado de uma autoridade em determinada função senão pelo conhecimento específico para o cargo. Todo e qualquer sujeito que detenha um conhecimento é autoridade nisso que conhece, seja médico, piloto, tratador de cavalos, calculador etc.

O que o argumento quer mostrar é que na relação comandante e comandado um deles necessita de vantagens e o outro possui os meios para fornecê-las. Para demonstrar essa relação, Sócrates toma como exemplo a medicina: “por exemplo, eu disse, se me perguntasse se basta ao corpo ser corpo ou necessita algo, eu diria que: ‘certamente, tem total necessidade. Por causa disso é que agora a arte da medicina foi inventada, porque o corpo tem defeitos e não é suficiente para si mesmo ser assim. De modo que, para fornecer as vantagens para ele, que a arte foi preparada’” (Ὥσπερ, ἔφην ἐγώ, εἴ με ἔροιο εἰ ἐξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι ἢ προσδεῖταί τινος, εἴποιμ' ἂν ὅτι “παντάπασι μὲν οὖν προσδεῖται. Διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἰατρικὴ νῦν ηὑρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. Τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ συμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη”). Estabelecendo uma

analogia entre a medicina e o corpo enfermo, reconhecemos que o médico é o comandante por ser a autoridade nesta arte, e o corpo é o comandado. O médico, como vimos anteriormente, é quem possui o conhecimento da arte médica e por esse motivo é que ele pode exercer sua função de comando.

Mas isso não basta, não explica por que o comandante, por possuir este conhecimento, é o mais capaz para executá-la. Em uma passagem anterior, Sócrates afirma que a arte nasceu para pesquisar e fornecer (ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν) o que é conveniente ou vantajoso para seu objeto, e que a vantagem que cada arte fornece é a máxima perfeição (μάλιστα τελέαν) para seu objeto. Para demonstrar esta capacidade, Sócrates precisa explicar que as artes e, portanto, os conhecimentos[194] são auto-suficientes. Para isso ele faz três considerações, tomando como base a possibilidade das artes possuírem algum defeito: 1) elas não poderiam ser a fonte das vantagens; 2) uma arte procuraria outra para satisfazer suas necessidades e isto se estenderia ao infinito; 3) ela mesma procuraria e forneceria a si mesmas estas vantagens e ao mesmo tempo seria repleta de defeitos. Portanto, por não carecer de nada, o conhecimento é fonte das vantagens para os objetos que estão sob seu domínio, e o possuidor desse conhecimento é o único capaz de executar o fornecimento dessas vantagens para os objetos que possuem estas carências.

O que podemos inferir destas discussões do Livro I é que tudo aquilo que possui uma carência tem necessidade de satisfazê-la, e tudo aquilo que tem carência não é auto-suficiente. O homem é desta natureza: "(...) cada um de nós não é auto-suficiente, mas necessitado de muitas coisas" (ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν <ὢν> ἐνδεής. *Rep*. 369b). Esse é o argumento em que Platão mostra o que fundamenta uma vida em sociedade, ou a origem de uma cidade.

O que o argumento demonstra é que as vantagens ou os bens para uma plena satisfação das necessidades devem ser da natureza da essência pura. Pois é somente o que tem uma natureza auto-suficiente que pode fornecer os bens ou satisfações necessárias. É da natureza dos imutáveis ter esta auto-suficiência, o que não ocorre com

[194] Após fazer o exame tomando as artes como modelo, Sócrates considera que o mesmo se aplica a toda ciência: Οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός τε καὶ ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς (*Rep*. 342c-d).

o que é da natureza do mutável. Portanto, o corpo como se relaciona com o que é do mutável e por ser ele também mutável, é condenado a viver sempre neste estado de esvaziamento e repleção. Logo, o bem que a alma procura não se identifica com estes objetos que não participam da essência pura. O que mais se aproxima da natureza dela, divino, imortal, uno, é o que mais corresponde ao estado de plenitude e harmonia. Quando este vazio do corpo é preenchido, o homem experimenta o prazer, o que é afirmado no *Górgias* (496e): "beber é o preenchimento de uma falta, portanto um prazer?" (Τὸ δὲ πίνειν πλήρωσίς τε τῆς ἐνδείας καὶ ἡδονή;). O prazer nada mais é do que esse retorno do corpo ao seu estado de plenitude e harmonia. Neste sentido, o bem que a alma procura confunde-se com o prazer de preencher o vazio do corpo. Portanto, o prazer é buscado e desejado pela alma como algo bom. Encontramos o segundo elemento da alma, o apetitivo: o que toca os prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes (436 a-b). O primeiro, o racional, está presente, mas foi desviado de seu estado natural. A alma como um todo contempla apenas o que a atinge através do corpo. Com isto já provamos que a partição da alma, neste primeiro momento, é independente da teoria do conhecimento de Platão. Pelo menos até o momento, uma primeira partição da alma demonstrou isso. Resta-nos demonstrar como surge o terceiro elemento e o motivo de sua necessidade.

A necessidade da alma de voltar ao seu estado de harmonia a fez considerar que o prazer proveniente da satisfação das necessidades corporais é o bem. Porém, o apetitivo é insaciável (*aplestos exon*, 604d), cremos que a insatisfação do apetite é devido tanto à natureza ilimitada do prazer[195] quanto à natureza de seus objetos que está ligada à mutabilidade; portanto, como o que é do mutável está em pleno fluxo, o que participa dele também está.[196] A satisfação está condenada a este vai e vem incessante. Logo, como o prazer é identificado com o bem nesta junção de alma e corpo, a alma é levada a experimentar cada vez mais uma quantidade maior de prazeres e dos mais variados; já que a natureza do prazer é exatamente a ilimitação, o que leva à

[195] Esta é a tese defendida por Delcommnitte (2006) no seu trabalho "L'insatiabilité du Désir dans le «Philèbe». Uma passagem da *República* que nos inspira a pensar que a natureza do prazer é ilimitada é 585 a: ἀπειρίᾳ ἡδονῆς ἀπατῶνται.

[196] existem passagens em que a insaciabilidade está diretamente relacionada com os apetites: 442 a, 555b, 562b, 578 a, 586b, 590b

insaciabilidade.[197] Mas este vai e vem não corresponde àquele estado de harmonia da alma, este prazer não é mais suficiente para a satisfação dela. O prazer irá aparecer sempre maior do que é, sempre existirá a idéia de se obter muito mais prazer do que no momento em que se satisfaz uma necessidade. O que ocorre é que este estado de "desespero" já não se apresenta mais prazeroso do que o seu contrário. A alma entra em aporia, o prazer com o qual ela estava habituada a ver como um bem, agora aparece, ao mesmo tempo como um mal.

Estas duas faces do prazer possibilitaram uma classificação dos desejos de acordo com o bem e mal que cada um deles acarreta. Platão faz uma distinção entre desejos necessários e desnecessários (πρῶτον ὁρισώμεθα τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μή, *Rep*. 558d-559c). Os primeiros são descritos como necessários para manter a vida e úteis: "portanto, destes desejos o que não seríamos capazes de evitar, justamente chamaríamos de necessários, e quantos nos for útil satisfazer? Pois ambos a necessidade impôs pela natureza" (Οὐκοῦν ἅς τε οὐκ ἂν οἷοί τ' εἶμεν ἀποτρέψαι, δικαίως ἂν ἀναγκαῖαι καλοῖντο, καὶ ὅσαι ἀποτελούμεναι ὠφελοῦσιν ἡμᾶς; τούτων γὰρ ἀμφοτέρων ἐφίεσθαι ἡμῶν τῇ φύσει ἀνάγκη). Os desnecessários são aqueles que ultrapassam a utilidade e a necessidade de possuí-lo (ἅς γέ τις ἀπαλλάξειεν ἄν, εἰ μελετῷ ἐκ νέου, καὶ πρὸς οὐδὲν ἀγαθὸν ἐνοῦσαι δρῶσιν, αἱ δὲ καὶ τοὐναντίον, πάσας ταύτας εἰ μὴ ἀναγκαίους φαῖμεν εἶναι, ἆρ' οὐ καλῶς ἂν λέγοιμεν;). Logo, um desejo que não é útil e que podemos viver sem ele, não é um desejo necessário.

Com uma natureza ilimitada, o prazer não teria um ponto delimitado que marca o seu ápice ou término; sempre é possível obter mais prazer. Logo, o que aparece prazeroso é difícil de reconhecer em que momento ele é bom ou mal. Sabemos que o que não for útil, não é bom. Este problema suscitou uma outra diferença fundamental: nem tudo o que é prazeroso é bom, já que existem prazeres maus. Este problema suscitou uma diferença fundamental: nem tudo o que é prazeroso é bom, já que existem prazeres maus. É difícil percebermos em que momento o que aparece como prazeroso ainda é ou continua prazeroso ou em que momento ele deixa de realmente ser. No

[197] "le plasir qu'il recherche n'est pas le plaisir modéré que Socrate nommera plus loin vrai ou pur, c'est au contraire le plaisir qui dépasse toutes les bornes, qui échappe à l'intelligence et ne peut être maitrisé. Plus le plaisir transgresse toute limite et plus il devient plaisant et bon. L'excès n'est pas un vice, mais un moyen d'obtenir des plaisirs toujours plus intenses en dépassant toute limite", p. 65, Delcomminette, insatiabilité.

entanto, se nem tudo o que é prazeroso é bom, aquela primeira identidade do prazer com o bem precisa ser revisada pela alma. Para tanto, é necessário um critério que nos auxilie a identificar até onde vai o limite da bondade de um prazer.

Talvez, aqui nasça o primeiro controle na alma: ela precisa desenvolver uma capacidade que limite os prazeres na esfera da necessidade.[198] O que torna evidente é que este elemento limitador na alma não é o mesmo que deseja os prazeres provenientes do corpo. Operou-se um divórcio o que é propriamente corporal ou animal. O que quer que ele seja, devemos ver se ele é a operação do elemento racional da alma. Para Moss, "as refutações de Sócrates de Pólo e Cálicles mostram que o sentimento de vergonha podem separar os julgamentos de uma pessoa sobre o que é prazeroso de seu julgamento do que é bom".[199] Uma bela e inteligente interpretação que distingue os objetos dos elementos da alma como prazeroso para o apetite, belo para o irascível e o bem para o racional. Porém, ela não explica como surge esse desejo pelo belo, ou de como aparecer pela primeira vez esse sentimento de vergonha. Seu apoio nesta interpretação está baseada na passagem do Górgias

Em seu método refutativo, Sócrates tenta mostrar para Pólo que cometer uma injustiça é pior do que sofrê-la. São duas formas de justiça cuja melhor opção é evitar ambas. No entanto, quando esta oportunidade não for possível, o que devemos fazer para nos basearmos entre o que é preferível ou não? Aqui, todo e qualquer ser humano exerce uma forma de cálculo simples: entre dois males, o menor; entre dois bens, o maior. Uma forma simples de cálculo, mas que está fundamentada na dupla de opostos prazer e dor. Procuramos o prazer e evitamos a dor, o que estabelece a identidade entre dor e mal, prazer e bem. Na ultrapassagem do limite do prazer, o prazer já não é idêntico ao bem, ele assemelha-se à dor.

Como opera este limitador, o exemplo de Górgias é excelente para nos mostrar isso. Sócrates expõe duas formas opostas de pensar a injustiça: (G. 474 c).

A) É pior comenter do que sofrer injutiça;

---

[198] Moss, Shame, 138: "Given that people have appetitive desires, and that these tend to lead us astray, without spirit there would be no systematic way to ensure that we overcome these desires and act in accord with reason instead" [Isso explica a necessidade do intermediário]

[199] Moss, Shame, p. 140: "Socrates' refutations of Polus and Callicles show that feelings of shame can separate a person's judgments' about what is pleasant from his judgments about what is good."

B) É mais feio cometer do que sofrer uma injustiça.

Para a primeira questão, Pólo afirma que o pior é sofrer; para a segunda o mais feio é cometê-la.[200] Desmembrando as sentenças e identificando o qualificativo mal para A e o qualificativo feio para B, temos:

A1) sofrer uma injustiça é um mal;

A2) cometer uma injustiça não é um mal;

B1) sofrer uma injustiça não é feio;

B2) cometer uma injustiça é feio

Os qualificativos mal e feio são ambos dignos de repulsa, portanto, as opções que devem ser evitadas são (A1) e (B2) e as que devem ser buscadas são (A2) e (B1). Com isso, ao concatenarmos as opções com base em seus objetos, ao invés dos qualificativos, temos: (A1) e (B1) para o sofrer uma injustiça e (A2) e (B2) para cometer uma injustiça. A união das opções entra em conflito, já que o gênero das coisas que devem ser buscada não pode ser o mesmo do que as coisas que devem ser evitadas. O mesmo objeto não pode ser buscado e evitado ao mesmo tempo: sofrer uma injustiça apresentou-se tanto como um mal e como uma ação que não é feia; cometer uma injustiça apresentou-se tanto como um mal e como uma ação que não é feia.

A nossa análise, apesar de não ter sido mencionado, diz respeito à relação entre o prazer, o bem e o limitador do qual falamos. Onde se encontra o prazer para este caso? O prazer é a busca que é apresentada pelas opções (A2) e (b2). O que podemos observar no *Górgias*, Polo tem predileção pelo poder que a injustiça proporciona: o poder é desejável na medida em que o injusto detém o poder de fazer tudo o que lhe apraz (467b); o poder é desejável na medida em que o injusto que detém o poder pode evitar as punições de seus atos.[201] Ou seja, os injustos fazem isso por conta do prazer no primeiro caso e para escapar da dor no segundo. Uma passagem para comprovar isso é:

---

[200] Ver *Rep*. 348 e.

[201] Moss, Shame, 143. Com a sua tese de que o racional e o irracional em Platão está relacionado com a distinção entre essência e aparência, Moss afirma: Polus' preference for injustice is paradigmatically non-rational: He does not reason that injustice is better, but seems to see that it is so; his belief that injustice is good is not a rational belief but something more akin to a perception or affective reaction". Contra Moss, Ganson (2009).

“eles dão-se conta apenas do que é doloroso, mas são cegos em relação ao que é proveitoso” (τὸ ἀλγεινὸν αὐτοῦ καθορᾶν, πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν, ver *Grg*. 479b-c). Não devemos esquecer que, de acordo com a *República* X, o proveitoso é bom e o seu contrário é mal.

Uma fórmula semelhante da busca do prazer e da aversão à dor encontra-se em *Banquete* 201 a-b: o amor não deve ser outra coisa do que amor do belo, mas não do feio (ἄλλο τι ὁ Ἔρως κάλλους ἂν εἴη ἔρως, αἴσχους δὲ οὔ). A atração exercida pelo belo pode ser encontrada em diversas coisas. Sócrates dá uma lista de diferentes coisas belas: “as coisas belas são, por exemplo, os corpos, as cores, as formas, os sons, maneiras de viver, para nenhuma outra coisa que observas dás o nome de belas?” (Τὰ καλὰ πάντα, οἷον καὶ σώματα καὶ χρώματα καὶ σχήματα καὶ φωνὰς καὶ ἐπιτηδεύματα, εἰς οὐδὲν ἀποβλέπων καλεῖς ἑκάστοτε καλά; *Górg*. 474d). Com base nisto, existe uma relação possível, um predicado comum para estabelecer uma relação entre o bem e o belo. Tanto um quanto outro podem ter como contrários o mal e o feio. Esta relação permite Sócrates estabelecer que o útil é belo e o prejudicial é feio (ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν, *Rep*. 457b). A partir de 474 d, Sócrates estabelecerá que as coisas belas podem ser qualificadas como úteis, prazerosas ou ambos. Destas considerações de Sócrates, Pólo dá uma definição de belo como o que proporciona o prazer e que é útil para nós (καὶ καλῶς γε νῦν ὁρίζῃ, ὦ Σώκρατες, ἡδονῇ τε καὶ ἀγαθῷ ὁριζόμενος τὸ καλόν), e o feio é definido como o que causa a dor e é prejudicial para nós (Οὐκοῦν τὸ αἰσχρὸν τῷ ἐναντίῳ, λύπῃ τε καὶ κακῷ). Na comparação entre duas coisas belas ou feias, a mais bela é mais bela por exceder ou ultrapassar a outra por um destes princípio, utilidade e prazer, ou por ambos. E quando uma coisa é mais feia do que outra, a mais feia excede por ultrapassar a outra pelos dois princípios, prejuízo ou dor, ou ambos (475 a-b). Voltando ao argumento, cometer uma injustiça é mais feio do que sofrê-la. Se seguirmos o critério, uma coisa é mais feia do que outra ou por causar dor ou por ser prejudicial ou ambos. Para o primeiro ponto, cometer é mais doloroso que sofrer (o que Pólo nega). Para o segundo ponto, cometer é mais prejudicial do que sofrer e se não é nem por uma nem por outra, não pode ser por ambas (475c). Apesar do prazer de cometer possa proporcionar, ao se exposto sua outra face reprovável, fica-se

difícil de apoiá-la.[202] Mas como existem aquelas coisas que são unicamente boas, outras que são unicamente prazerosas e ambas podem ser belas, existem aquelas coisas que são somente e exclusivamente belas. Identificamos este belo exclusivo como objeto do irascível.

No Livro II, pode-se dizer que aparece por primeira vez na *República* uma indicação da necessidade de se haver na cidade uma classe guerreira. Esta indicação aparece em 372c: "sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra". Esta primeira cidade é considerada como sã (372e). De fato, o que faz com que uma cidade perca seu estado de sanidade para uma cidade caracterizada pela variedade de humores é a obtenção acima daquilo que é apenas necessário: 373 a-d. Ou melhor, a ultrapassagem daquilo que é devidamente seu. Mas aqui não é somente isso que é afirmado, a necessidade da obtenção de mais do que é necessário é devido ao fato de se ter aumentado a satisfação de vários desejos. Esta é a causa da origem da classe guerreira na cidade ideal. O que sabemos é que na analogia alma e cidade, a classe guerreira corresponde ao irascível. Logo, a origem do irascível e da classe guerreira possuem uma causa comum, são uma necessidade de permanência e preservação, o que na verdade é identificado como um ideal de beleza no campo ético e político.

Bibliografia

Pensadores antigos:

Aristóteles, *De Anima*. Tradução francesa de E. Barbotin. Paris: Les Belles Lettres, 1980.

[202] De acordo com Dodds "it amounts to divorcing the 'right' from the 'good', morality from the true interest of the individual]"[202] I shall offer, he is primarily interested in the role of pleasure and the *kalon* in our judgements about what is beneficial (good). He wants to show that these two criteria, pleasure and the *kalon*, yield conflicting judgements about what things are good: Polus, I shall argue, thinks injustice good because it is pleasant, but comes to see it as bad when he attends to the fact that it is shameful".[202]

_____, *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 : Tratado da Virtude Moral*. Tradução, notas e comentários por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

_____, Magna Moralia, The Works of Aristotle. Tradução George Stock. Oxford: Claredon Press, 1925.

_____, *Metafísica de Aristóteles*. Edición Trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

_____, *Sur la justice. Éthique à Nicomaque, Livre V*. Présentation e notes par Daneil Agacinski. Traduction par Richard Bodéüs. Paris : Flammarion, 2008.

Aristoxéno. *Éléments harmoniques d'Aristoxène*. Trad. par Ch.-Ém. Ruelle. Paris : P. Haffner, 1870.

Platão, *A República*, Livro X. Tradução, ensaio e comentário crítico por Daniel R. N. Lopes. Dissertação Mestrado, Unicamp, 2002.

_____. A *República*. Tradução, introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 8a ed.,1996.

_____, *A República*. Tradução por Anna Lia Amaral de Almeida Prado e introdução por Roberto Bolzani Filho.

_____. *Carmides*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____, *Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Hacket Publishing Company: Indianapolis/Cambridge, 1997.

_____. *Euthyphron*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 1997.

_____, Eutidemo. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Belém : EDUFPA, 2007.

_____, *Phédon*. Présetantion et traduction par Monique Dixsaut. Paris : Flammarion, 1999.

_____. *Lachès*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF Flammarion, 1997.

_____. *Mênon*. Trad. Br. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____, *Ménon*. Tradução e apresentação por Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion, 1993.

_____. *Protagoras*. Traduction, introduction et notes par Frédérique Ildefonse. Paris: GF Flammarion, 1997.

_____, *Le Banquet*. Présentation et traduction inédite par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 1999.

_____, *Les Lois*. Traduction par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion, 2006.

_____, *The Republic*. Tradução A. D. Lindsay com introdução de Alexander Nehamas e notas por Renford Bambrough. Everyman's Library, 1992.

_____, *Timée*. Présentation et traduction par Luc Brisson. Paris : Flammarion, 1999.

_____, *Tutte le opere*. Trad. it. Giovanni Caccia. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997.

Proclus, *Commentaire sur la République*. Traduction A. J. Festugière. Paris : Vrin, 1970.

Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, édition critique accompagnée d'une trad. fr. par J. Dupuis, Hachette, 1892.

Comentadores :

Adam, J., ed. [1902]. *The Republic of Plato*. 2 vols., Cambridge.

Annas, J., *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon, 1991.

Bobonich, C., *Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic*.

_____, *Plato's Utopia Recast*. UOP, 2002.

Boeri, Marcelo D. (2007), *Apariencia y realidad en el pensamiento griego: investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*. Buenos Aires: Colihue.

_____, "¿Por qué el qumo/j es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales? La explicación de Platón para acercar la cólera a lo racional y no a lo apetitivo". Versão apresentada no *IV Taller Latinoamericano de Filosofía Antigua* (*República* IV, 436a- 440c) em Junho de 2009.

Bronw, Eric. "The Unity of the Soul in Plato's *Republic*". Texto apresentado em conferência *Plato and the Divided Self* na Univerdade de Toronto, 2005.

Burnyat, M.F., *The Truth of Tripatition*. The Aritotelian Society.

Büttner, Stefan. The Tripartition of the Soul in Plato's *Republic*. In *News Essays on Plato: Language and Thought in Fourth-Century Greek Philosophy*. Editor Fritz-Gregor Herrmann. The Classical Press of Wales, 2006.

Cooper, John M., Plato's Theory of Human Motivation. In History of Philosophy Quarterly, Vol I, No 1, 1984.

Cooper, N., The Importance of in Plato's Theory of Forms, The Classical Quarterly, Vol. 16, n. 1 (1966), pp. 65-69.

Cornford, F. M., Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato. *The Classical Quartely*, Vol. 6, No. 4, out., 1912;

Delcomminette, Sylvain. Facultés et Parties de l'Âme chez Platon. In *The Eletronic Journal Of the International Plato Society*, No 8, 2008.

_____, Comptes Rendus : G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's "Republic"*. Revue philosophique de Louvain, 103, 2005, p. 208-212.

_____, L'insatiabilité du Désir dans le «Philèbe». Phronesis, vol. XLVIII, n. 3, 2003.

Dixsaut, Monique. Le Plus Juste est le Plus Heureux. In *Études sur la République de Platon*, sur la direction Monique Dixsaut. Paris: Vrin, 2005.

_____, Platon et la Question de la Pensée. Etudes Platoniciennes I, Paris, Vrin, 2000.

Ferrari, G. R. F., *City and Soul in Plato's "Republic"*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

_____, The Three-Part Soul. In *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Edited by G. R. F. Ferrari. Cambridge University Press, 2007.

Fine, G., Plato on knowledge and forms: selected essays. Oxford : Clarendon Press, 2003, Oxford New York : Oxford University Press.

Foster, M. B., A Mistake of Plato's in the *Republic*, *Mind*, New Series, Vol. 46, No. 183, Jul., 1937;

_____, A Mistake of Plato's in the "*Republic*": A Rejoinder to Mr. Mabbott, *Mind*, New Series, Vol. 47, No. 186, abr., 1938;

Ganson, T. S., The Rational/Non-Rational Distinction in Plato's Republic. OSAP, vol. XXVI, 2009, pp. 179-196.

Gill, Christopher. The Good and Mathematics. In *Pursuing the Good: ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edited by Douglas Cairns, Fritz-Gregor Herrmann and Terry Penner. Edinburgh University Press, 2007.

Gonzalez, F. J., Propositions or objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V. *Phronesis*, vol. 41, n. 3, 1966, pp. 245-275.

Heinaman, R., Plato's Division of Goods in the "Republic". *Phronesis*, Vol. 47, No. 4 (2002), pp. 309-335.

Iglésias, Maura. Platão: A descoberta da Alma. In *Boletim do CPA*, Campinas, No 5/6, 1998.

Irwin, T., *Plato's ethics*. New York; Oxford: Oxford Univ., 1995.

Jaeger, Werner, *Paidéia: A formação do homem grego*, trad. br. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Kamtekar, Rachana. The Good and Order: does the Republic display an analogy between a science of ethics and mathematics? In *Pursuing the Good: ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edited by Douglas Cairns, Fritz-Gregor Herrmann and Terry Penner. Edinburgh University Press, 2007.

Kraut, Richard. Desire and the Human Good, in *Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association*, vol. 68, No. 2 (Nov., 1994).

Leroux, G., La Tripartiton de l'Âme Politique Et Éthique de l'Âme dans Le Livre IV. In *Études sur la République de Platon*, sur la direction Monique Dixsaut. Paris: Vrin, 2005.

Lorenz, H., Desire and Reason in Plato's *Republic*. *OSAP*, XXVII, 2004.

_____ (2006), *The Brute Within: Apetitive Desire in Plato and Aristotle*. NY: Clarendon Press – Oxford.

Mabbott, J. D., Is Plato's *Republic* Utilitarian?. *Mind*, New Series, Vol. 46, No. 184, out., 1937;

Maceri, S. B., Acerca del principio de no contradicción en República 436b-437a. In *Daimon*, 1993, n. 6, 141-144.

MacIsaac, Gregory, The Soul and the Virtues in Proclus' *Commentary on the Republic of Plato*. In *Philosophie Antique*, No 9, 2009.

Michel, P.-H., *De Pythagore a Euclide: Contribution a l'Histoire de Mathématiques Préeuclidiennes*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1950.

Moline, J., Plato on the Complexity of the Psyche. *Archiv Für Geschiche der Philosophie*, 60, 1978, 1-26.

Moss, J., Appearances and Calculations: Plato's division of the soul Osap, vol xxxiv, 2008, 35-68.

_____, Shame, Pleasure, and the Divided Soul. OSAP, vol. XXIX, 2005, 137-170.

_____, Pleasure and Illusion in Plato, Philosophy and Phenomenological Research, vol. LXXII, n. 3, 2006, 504-535.

Ochoa, C. G., *La Música del Universo: apuntes sobre la noción de armonía en Platón*, México, 1994.

Penner, Terry. "Thought and Desire in Plato." In Gregory Vlastos, ed., *Plato: A Collection of Critical Essays*, II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion. Modern Studies in Philosophy. Garden City, New York: DoublEday, Anchor Books, 1971.

Price, A.W., *Mental Conflict*. Routledge: London and New York.

Reis, Maria Dulce. *Psicologia, Ética e Política: a Tripartição da Psykhé na República de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Renaut, Olivier. Le Rôle de la Partie Intermédiaire (thumós) dans la Tripartition de l'Âme. In *The Eletronic Journal Of the International Plato Society*, No 6, 2006.

Reeve, C. D. C., Plato's Metaphysics of Morals, OSAP, vol. XXV, 2003, pp. 39-58.

Robinson, Richard. Plato's Separation of Reason from Desire. In *Phronesis*, 1971, XVI.

Robinson, T., *Plato's Psychology*. Toronto, 1970.

Robin, Léon, *Platon*. Paris: Quadrige / Presses Universitaires de France, 2000.

Sachs, D., A Fallacy in Plato's *Republic. The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2, abr. 1963;

Smith, N. D., Plato's Analogy of Soul and State. *In Essays on Plato's Psychology*, editado por Ellen Wagner, 2001.

_____, "Republic" 476e-480a: Intensionality in Plato's Epistemology?. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the AnalyticTradition*, Vol. 30, No. 6 (Dec., 1976), pp. 427-429.

Stalley, R. F., Persuasion and the tripartite soul in Plato's *Republic. OSAP*, Vol. XXXII, 2007.

_____, Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetite Elements within the Soul, *Phronesis*, vol. 20, n. 2 (1975), pp. 110-128.

Stocks, J. L., Plato and the Tripartite Soul. In *Mind*, 1915, XXIV.

Thayer, H. S. (1964). Plato: The Theory and Language of Function. In *The Philosophical Quarterly*, Vol. 14, No. 57.

Vargas, A.,"Tres partes del alma en la República", in *Dianoia*, vol. XXXVII, 1991, 37-47.

Vigo, Alejandro G., Medios y Fines en el *Gorgias* de Platón (466 a-468e). In *Hypnos*, São Paulo, No 22, 2009.

Vlastos, G., Justice and Psychic Harmony in the *Republic*. *The Journal of Philosophy*, Vol. LXVI, No. 16, ag. 1969;

_____, The Argument in the *Republic* that "Justice Pays". *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, No. 21, nov. 1968;

Vuillemin, Julles., *La Section de la Ligne dans la République*. In Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge Classique (sous la direction de Roshid Rashed). Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 1991.

Weingartner, R. H., Vulgar Justice and Platonic Justice. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 25, No. 2, dec. 1964.

White, Nicholas, The Classification of Goods in Plato's *Republic*.

Williams, B., The Analogy of City and Soul in Plato's *Republic*.*In Essays on Plato's Psychology*, editado por Ellen Wagner, 2001.

Woods, M., Plato's Division of the Soul. *Proceedings of the British Academy*, LXXIII, 1987.

Zingano, M., *L'argomento della "funzione" nella* Repubblica *di Platone*.

_____, Virtude e Saber em Sócrates. In *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____, Paideia, Virtud Intelectual y Virtud Moral en la Antigüedad. In *Enciclopedia Ibero Americana de Filosofia*, Edicíon de Guillermo Vásquez. Madri, 2008.