



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

Psicologia platônica:
imortalidade, tripartição e as consequências do desejo

Matheus Giacomini Palma

Pelotas, 2015

Matheus Giacomini Palma

Psicologia platônica:

Imortalidade, tripartição e as consequências do desejo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientados: João Hobuss

Pelotas, 2015

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

P171p Palma, Matheus Giacomini

Psicologia platônica : imortalidade, tripartição e as consequências do desejo / Matheus Giacomini Palma ; João Hobuss, orientador. — Pelotas, 2015.

107 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2015.

1. Alma. 2. Imortalidade. 3. Tripartição. 4. Desejo. 5. Felicidade. I. Hobuss, João, orient. II. Título.

CDD : 100

Elaborada por Kênia Moreira Bernini CRB: 10/920

Matheus Giacomini Palma

Alma em Platão: Imortalidade, Tripartição e as consequência do desejo

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 24/09/2015

Banca examinadora:

Prof. Dr. João Hobuss (Orientador).

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Pedro Gilberto da Silva Leite Junior

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos meus pais, José e Ivani, que me possibilitaram o que foi necessário para a realização do mestrado em Pelotas.

Ao Professor Dr. João Hobuss pela oportunidade e orientação.

A Juliani, que desde o começo me proporcionou carinho e incentivo.

Aos amigos que conheci em Pelotas, Everton, Karine, Laís e Luiza.

Aos amigos de Santa Maria, os quais não irei citar, mas que também me prestaram muito apoio e incentivo.

*A imobilidade das coisas que nos cercam talvez lhe seja
imposta por nossa certeza de que essas coisas são elas
mesmas e não outras, pela imobilidade do nosso pensamento
perante elas*

Marcel Proust - O caminho de Swann (p. 23)

Resumo

O objetivo do trabalho consiste em uma exegese do conceito de alma presente na filosofia de Platão. Estudar a alma nesse autor é adentrar em suas concepções psicológicas, as quais são divididas entre imortalidade, tripartição e suas relações com o desejo. A imortalidade da alma é fundamentada a partir do fenômeno cíclico que ela atinge entre a vida e a morte, isto é, entre uma encarnação e outra. Enquanto não está encarnada, ela apresenta um caráter cognitivo o qual permite que ela contemple as Formas que podem ser rememoradas durante a encarnação, o que possibilita o fenômeno do sujeito compreender que algo é igual, belo e tudo aquilo que participa daquilo que é imutável. Como as Formas são necessariamente a causa de tudo aquilo que não pertence ao mundo inteligível, a alma carrega em sua formação a Forma da Vida, a qual não pode admitir ao mesmo tempo a morte, o que garante o status de sua imortalidade. O conceito de alma adquire uma nova formulação no livro IV da *República*, pois se antes ele possuía a característica de unidade racional, no diálogo posterior ao *Fédon*, ela ganha a característica de ser tripartite. O elemento racional, o irascível e o apetitivo consistem em as três partes da alma, as quais são fundamentais para analogia política. Com o abandono do caráter unitário da alma, o corpo é desresponsabilizado por qualquer causa do desejo, pois o desejar racional ou o apetitivo são atribuições somente da alma. A alma do sujeito que contém a virtude da justiça permite que cada parte da alma funcione de acordo com sua natureza, ou seja, o elemento racional no comando, tendo como aliado a parte irascível, que juntas comandam a maior parte da alma, o elemento apetitivo. Com a refinação do conceito de alma, cada parte promove impulsos no sujeito para que busque o prazer respectivo de cada uma. O prazer da parte racional consiste no aprender, a do irascível nas honras e no apetitivo desde os prazeres da comida, bebida e sexo, como também aqueles inaceitáveis perante a lei. Todo o desejo é um vazio e a tentativa da obtenção de prazer consiste em um movimento de repleção que somente aquele que busca o prazer na sabedoria atinge uma espécie de plenitude. Os desejos provenientes das partes apetitiva e irascível consistem em objetos de prazeres falsos, pois esses não pertencem ao mundo inteligível, constituindo somente simulacros. Com a analogia política, o autor demonstra as consequências daquele que se direciona para o caminho da virtude ou do vício. O filósofo é o mais feliz de todos porque é o único capaz de preencher o vazio do seu desejo com o que é real, enquanto o tirano ocupa o contrário desta figura, pois nunca consegue abandonar seu vazio, pois só consome objetos afastados do ser, garantindo assim, sua infelicidade e insaciabilidade.

Palavras-chave: alma; imortalidade; tripartição; desejo; felicidade

Abstract

This study aimed to consists an exegesis of the concept of soul present in the philosophy of Plato. Study the soul in this author is enter in their psychological conceptions, which are divided into immortality, triparartition and their relations with the desire. The immortality of the soul is grounded from cyclical phenomenon that it hits between life and death, that is, from one incarnation to another. While it is embodied, it presents a cognitive character, which allows it to contemplate the Forms that can be recollected during incarnation. This enables the phenomenon of the subject understand that something is equal, beautiful and everything that participates of what is immutable. As the Forms are necessarily the cause of everything that does not belong to the intelligible world, the soul carries the Form of Life. This can not be allowed while death, which guarantees the status of their immortality. The concept of soul acquires a new formulation in Book IV of the Republic. If before she had the characteristic of rational unit in the subsequent dialogue Phaedo, now she gains the characteristic of being tripartite. The rational element, the irascible and appetitive consist of the three soul parts, which are based from the political analogy. With the abandonment of the unitary character of the soul, the body is not responsible for any cause of desire because the rational desire or the appetitive belong only in the soul. The soul of the subject who has the virtue of justice allows each part of the soul to function according to their nature, i.e. the rational element in the command, in alliance with the irascible part, which together command the bulk of the soul, the element appetitive. With refining the concept of soul, each part promotes impulses in the subject to seek their pleasure of each. The pleasure of the rational part is the learning, the irascible in the honors and the appetitive in the pleasures of food, drink and sex, as well as those unacceptable under the law. All desire is an empty and attempting obtaining pleasure consists of a repletion of movement that only he who seeks pleasure in wisdom reaches a kind of fullness. Desires from the irascible and appetitive parts consist of objects of false pleasures, because they do not belong to the intelligible world, constituting only simulacra. With the political analogy that the author demonstrates the consequences of that which directs every kind of desire. The philosopher is the happiest of all because it is the only one able to fill the void of his desire to what is real. While the tyrant occupies the opposite of this figure because it can never abandon his empty. Therefore, he consumes objects away of being, thus ensuring their unhappiness and insatiability.

Key-words: soul; immortality; tripartition; desire; happiness

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO 1 – O MAIS DUALISTA DOS DIÁLOGOS.....	16
1.1 Constatações sobre a alma e a cena dramática presente no <i>Fédon</i>	16
1.2 O argumento Cíclico.....	18
1.3 – O argumento da reminiscência	23
1.4 Os argumentos finais do <i>Fédon</i>	27
CAPÍTULO 2 – TRIPARTIÇÃO: CIDADE E ALMA.....	33
2.1 – Cena dramática na <i>República</i> e o conceito de Justiça.....	33
2.2 – As especificidades da cidade e seus cidadãos	35
2.3 – Tripartição e Justiça	44
Capítulo 3 – A VERDADEIRA PLENITUDE E O CONHECIMENTO DO VAZIO.....	65
3.1 – O desejar e suas implicações.	65
3.2 – As consequências dos simulacros de prazer	76
3.3 – O filósofo como o mais feliz	87
4. CONCLUSÃO.....	95
REFERÊNCIAS.....	104

1. INTRODUÇÃO

Para a compreensão de um modo de pensamento ou conduta manifesta em nosso tempo há a necessidade de uma análise que implica não somente o estudo destes em relação ao que é hodierno, pois para a assimilação do objeto de estudo de uma forma filosófica, a volta ao passado se torna uma ferramenta para este fim. Assume-se que o pensamento de um tempo passado não exerce ação por si próprio no presente, mas é o próprio sujeito no presente, consciente ou não, de boa ou má fé, que constantemente reativa ideias do passado como uma forma de ocupar a existência no presente.

Uma ação pensada ou um modo de pensamento só podem ser articulados principalmente pela razão, ela que difere o ser humano dos demais animais desde seus primórdios. O homem, justamente pela consciência, recebe o predicado de “animal racional” e o estudo de uma porção da racionalidade antiga é tomada como objeto de pesquisa no presente trabalho.

A racionalidade poderia ser estudada em um viés da psicologia moderna, a qual possibilitaria compreender certos aspectos do pensar e viver na atualidade. Porém a proposta se debruça em compreender a gênese de certas concepções, estas que podem ter ou influenciam até hoje os modos de pensar na atualidade. Freud (2012, p. 124) descreve que sistemas de pensamentos antigos podem ser encontrados na vida moderna, de forma depreciada, em forma de superstição ou até mesmo bastante viva, podendo até ser alguns dos fundamentos da linguagem, da crença e da filosofia e daquilo que ocupa o presente. A proposta implica as primeiras máximas do pensamento ocidental, o que direciona o estudo para uma análise da Grécia Antiga.

Não haveria como contemplar todo o pensamento grego acerca de como o ser humano se relaciona com a racionalidade, principalmente por dois motivos: o tempo e a qualidade. Para uma exegese que contenha resultados satisfatórios há a necessidade de delimitação dos expoentes que expressam a problemática da mente e suas implicações. Grande parte dos estudiosos do período proposto concordará que os principais nomes que desenvolveram ideias sobre o pensamento humano serão Platão e Aristóteles.

Mesmo que ambos os autores tenham desenvolvido materiais extremamente importantes sobre o objeto de estudo, a delimitação implica na escolha de somente um autor. Se a proposta repousa sobre a ideia das primeiras máximas do pensamento, o autor escolhido consiste em Platão.

Ao pensar na palavra “razão”, o leitor pode relacionar com o termo “mente”, mas esta não faz parte do vocabulário técnico do autor, o significado mais próximo está em “*psykhé*”. Para o autor, a palavra *psykhé* carrega em um dos seus significados, aquilo que permite o ser humano fazer uso da sua capacidade racional. A primeira delimitação necessária ao trabalho consiste no estudo sobre a compreensão do termo alma em Platão, pois é possível acreditar que esse tenha influenciado não somente os filósofos que o procederam, mas o pensamento histórico como um todo.

Robinson (2010, p. 16) demonstra que a tradução para *psykhé* usualmente é tido como o de “alma”, porém há comentadores modernos que acreditam que “mente” seria mais adequado. Será deixado de lado as interpretações modernas e a tradução adotada para o trabalho será o de “alma”. Estudar a alma em Platão, em outras palavras, consiste em analisar a psicologia de Platão.

Estudar a psicologia platônica consiste num primeiro passo para compreender o modo em como se estruturou a concepção psicológica do ser humano ao longo dos tempos. Para reforçar os motivos desta exegese, o mesmo comentador citado anteriormente descreve a relação dos termos contemporâneos e o conceito de alma presente no período antigo:

“Mesmo que nem sempre tenhamos certeza de como essas palavras foram introduzidas em nossa linguagem cotidiana, falamos sem reservas sobre psicologia, psiquiatria, situações psicológicas, cuidados psiquiátricos e assim por diante. Obviamente, todos esses termos derivam, etimologicamente, da palavra grega *psyché* (...)” (Robinson, 2010, p. 15).

Em suma, o presente trabalho tem como objetivo uma exegese do conceito de alma dentro da filosofia de Platão ou, em outras palavras, uma análise na psicologia platônica. Para esta análise, o trabalho abre mão de qualquer análise psicológica para obter uma interpretação satisfatoriamente condizente com o pensamento do autor em si. Dodds (1945, p. 16) escreve que as obscuridades atribuídas à Platão não

necessitam de muito esforço para surgirem. Uma leitura superficial permite que o leitor busque em fragmentos isolados uma “fundamentação” para suas ideias. Em frente a isso, o presente trabalho, por mais que contenha um objeto de estudo particular, não se trata de uma leitura superficial, mas sim na compreensão dos argumentos presentes nos diálogos¹.

No trabalho serão analisadas três características que caracterizam a alma dentro da filosofia platônica: a imortalidade, a tripartição e o desejo. A alma como objeto de estudo para o próprio Platão carregou diversos significados, alguns foram refinados, outros mantidos e outros ainda descartados. Dodds (1971, p. 211) descreve que autor elaborou seu pensamento em prol do afastamento da irracionalidade para a primazia da racionalidade, o que acompanhava seus contemporâneos, como também as mudanças sociais e culturais de seu período histórico. Isso não implica que as formulações estejam distantes de concepções mitológicas e religiosas, estas que como não fazem parte dos objetos de estudo não serão aprofundadas neste trabalho, porém de acordo com os argumentos demonstrados serão citadas para fins de complementação do pensamento do autor.

A análise dos argumentos sobre a imortalidade da alma é desenvolvida no primeiro momento do presente trabalho. Falar em imortalidade da alma pode parecer querer discutir unicamente aspectos religiosos, porém a alma como detentora do predicado “imortal”, dentro da filosofia platônica, demonstra uma característica que ultrapassa o caráter unicamente religioso, abrangendo com isso a fundamentação ontológica e psicológica da própria alma. Porém mesmo com o caráter religioso presente nesta temática, não pode ser negado que esta característica também despertou interesse para a criação de novos modos de pensamento, como possivelmente nos medievais.

O *Fédon* é o diálogo que mais extensamente trata da questão da imortalidade e o faz de maneira argumentativa, não fazendo uso unicamente de argumentos

¹ É referido somente nos diálogos, pois não será considerada a tradição indireta ou doxográfica de Platão. Segundo Perine (2014, p. 16 – 17) há uma doutrina platônica é constituída em exposições orais, provavelmente no interior da Academia. O comentador expõe que um dos maiores problemas da interpretação de Platão, consiste em conciliar a obscura relação existente entre a tradição indireta e os diálogos.

religiosos, o que vai de encontro com o que foi proposto. Esse diálogo é considerado a separação entre as ideias de Sócrates e dá início as próprias ideias de Platão.

A cena dramática do diálogo é bastante enfática ao marcar o começo do pensamento escrito do autor, pois descreve os últimos minutos da vida de Sócrates em frente sua sentença de morte. A tranquilidade de Sócrates se dá justamente pela certeza que a ideia da morte não contempla algo negativo, mas positivo por libertar a alma da escravidão do corpo.

Esta libertação da alma consiste no conflito que já era sustentado muito antes de Platão, que de um lado haveria a alma e de outro o corpo, sendo a primeira responsável pelo movimento em prol do pensamento, da virtude e da sabedoria, enquanto o segundo seria aquele que corromperia o homem, responsável pelo vício e a insaciabilidade dos prazeres sensíveis. O *Fédon* além de se dedicar a imortalidade, nele é encontrada a mais acentuada dualidade entre alma e corpo. Não é sem motivos que Bravo (2009, p. 152) o nomeia como “o mais dualista dos diálogos”.

Os argumentos² que contemplam a discussão sobre a imortalidade são divididos em três e são nomeados como: o argumento dos contrários ou também conhecido como argumento cíclico (70c4 – 72e2); o segundo, o argumento da reminiscência (75b10 – 77d5); e por terceiro, a argumentação referente aos compostos, que implicam a geração e destruição desses (78b4 – 81d5 e 102a10 – 107a1).

O primeiro argumento é sustentado pela ideia que tudo que admite geração necessariamente deverá agir em forma cíclica, isto é, que algo antes de ser ele mesmo, anteriormente precisa estar em um estado contrário (70e). O argumento do autor sustenta a ideia de que, por exemplo, algo para estar quente, anteriormente necessitava estar frio, ou seja, em seu contrário. A alma e a vida não diferiam desta lógica, a morte consistiria na alma desencarda e, para fazer o ciclo vida e morte, ela deverá estar em algum lugar enquanto não está em um corpo. Para compreender o argumento também há a necessidade entender o que Platão entendia como contrários. Um problema que surge na interpretação do argumento consiste na

² Santos (1999) relata que há uma discussão sobre a quantidade de argumentos presentes no diálogo. No presente trabalho optou-se a dividir os argumentos em três grandes grupos de acordo com a temática da discussão proposta no próprio diálogo.

comparação entre a língua grega e a contemporânea, pois por quando comparada na relação dos contrários é revelado uma certa dificuldade.

O argumento da reminiscência constitui o argumento posterior ao cíclico, que descreve a possibilidade de a alma conhecer mesmo não estando encarnada (73c). Se ela exerce a atividade cognitiva de aprender, mesmo estando fora do corpo, ela não deixa de existir ao desencarnar, o que consiste em sua imortalidade. Na teoria da reminiscência é o momento em que o leitor entra em contato pela primeira vez no *Fédon* com a teoria das formas. O conhecer possibilitado pela rememoração não implica em conhecimentos empíricos adquiridos numa vida passada, mas somente do contato da alma com as próprias Formas, que ela consegue conceber um Igual em si, um Belo e entre outras formas.

Os interlocutores de Sócrates ao não estarem satisfeitos com os dois argumentos anteriores sugerem que um novo argumento responda suas dúvidas em relação a imortalidade. Suas teses contrárias a imortalidade da alma são conhecidas como: a “Objeção da Afinação” (85c – 86d) e a “Objeção da última veste” (86e – 88b). Para refutar as duas formulações o autor fará então o uso mais detalhado da teoria das Formas, as quais são as causas dos elementos sensíveis.

Além do papel de caracterização da imortalidade que está presente no *Fédon*, o diálogo tem um papel importante de contraste em relação ao que será visto no capítulo 2 e 3. Pela acentuada dualidade entre o corpo vicioso e alma racional, em alguns momentos são encontramos fragmentos que ou geram uma pequena antecipação do pensamento platônico ou são teses que indiretamente foram colocadas pois Platão poderia não estar certo sobre elas.

Se o leitor decide tomar um posicionamento sustentado numa leitura superficial do diálogo, não restariam dúvidas de que a alma tem a função somente de controle (80a) e de processo disciplinador do corpo ou, em outras palavras, do controle do desejo. Porém numa leitura mais penetrante, Sócrates por mais enfático que seja na insaciedade do desejo do corpo, também relata em 81a que há os “desejos violentos”. Se como citado anteriormente, desejo e corpo são tomados como sinônimos, e estes têm inclinação ao vício, esse como uma violência ao corpo, não seria redundante afirmar desejo violento?

Essa redundância é interessante em contraste com o capítulo 2, pois esse tem como objetivo demonstrar a refinação do conceito de alma. Se no momento do *Fédon* ela é tida como unidade racional, na *República* a responsabilidade do desejar é atribuído somente a alma, sendo o corpo somente um meio para o desejo da alma. Essa transição implica a alma não mais como uma unidade unicamente racional, mas com diferentes impulsos, sendo alguns deles direcionados aos prazeres sensíveis.

A *República* não trata somente do conceito de alma, mas abrange questões políticas, éticas e morais. De acordo com a cena dramática do diálogo, todos os temas giram em torno da conceituação da justiça e se o sujeito justo é mais feliz que o injusto.

Para encontrar um conceito satisfatório de justiça, o autor, por meio do diálogo, realiza sua busca com uma analogia política. A justificativa sobre esse método consiste que duas coisas que recebem o mesmo nome e por mais que tenham algumas características dessemelhantes, ainda assim, aquilo que garante o nome em comum deve funcionar da mesma maneira em ambos (368d).

Se a virtude consiste na maior excelência possível, numa cidade perfeita há de estar presente as virtudes cardeais: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Platão acreditava que a justiça na cidade se assemelharia à justiça na alma. Com essas premissas Sócrates elabora todo o sistema educacional que garantiria a perfeição da cidade.

Essa elaboração do sistema educacional consiste em regras bastante delimitadas, abrangendo desde a alimentação, o exercício físico, as cantigas cantadas pelas mães e tudo aquilo que influencia na estruturação de um sujeito. Quando o autor percebe que a cidade ideal deve ser dividida em três partes, conclui-se que a alma também deve seguir o mesmo caminho.

Platão fundamentou que a alma detém três partes ou princípios: o racional, o irascível e o apetitivo. Cada um destes será detentor dos seus próprios desejos e prazeres, demonstrado assim, uma reformulação da psicologia do autor. Frente a essa nova formulação, novas questões surgem a partir de como é realizada a relação entre prazer e alma. Há a necessidade de ressaltar que Platão estava ciente que a teoria da tripartição não daria conta da complexidade que contém a alma, pois como o autor relata, ela provavelmente contém outras partes além das três, mas que escapam do entendimento (443d).

No *Fédon* a alma é naturalmente responsável pelo comando do corpo, pois ele sem o comando racional tende a disposições doentias. Como é articulado esse comando na nova psicologia tripartite? Se cada parte tem seus próprios desejos, qual elemento o sujeito que deseja ser feliz deve seguir? Se o termo prazer na maioria dos diálogos sempre tem relação com o desejo sensível, poderia ser afirmado que há um tipo de prazer para cada parte da alma?

O último capítulo realiza primeiramente uma compreensão dos conceitos de desejo, prazer e dor presentes também na *República*, porém com o apoio de diálogos como o *Banquete*, o *Górgias* e o *Filebo*. Após a conceituação, da mesma maneira que Platão concebeu a analogia política para o encontro do conceito de justiça, essa mesma analogia será demonstrada para conceber as consequências do sujeito que deseja tanto o que inclina ao vício, como aquilo que direciona a virtude.

No *Fédon*, Sócrates sente-se tranquilo em frente a sentença de morte, pois relata que quem destinou-se ao caminho da filosofia, abstendo-se dos prazeres sensíveis, não há o que temer, pois estará na companhia dos deuses após a libertação da alma (63a – 63e). Esta imagem de filósofo que se encontra no *Fédon*, em outras palavras, caracteriza o sujeito direcionado completamente ao mundo inteligível e que se afasta dos prazeres sensíveis. Na *República*, a imagem de filósofo moldada por Sócrates consiste na pessoa mais capacitada para governar a cidade, devido a esse estar sempre voltado para o caminho do Bem. Por mais que haja um avanço na psicologia platônica entre os dois diálogos, as figuras do filósofo em ambos os diálogos apresentam muitas semelhanças.

Com a nova formulação o corpo não é mais marcado como causa do desejo, mas somente o meio de adquirir algo que tem princípio na alma. Dessa forma, ao traduzirmos “alma” como “mente”, a teoria platônica não demonstraria um conceito bastante moderno, qual seja o da nossa mente ser responsável por todo o desejar? O último capítulo demonstra mais visivelmente a associação que fundamenta a proposta de volta ao passado, pois aparentemente há uma ligação entre o modo de pensar antigo e os modos contemporâneos de lidar com o desejo.

Ainda sobre os tempos modernos, a respeito da problemática do desejo, antes de adentrar a análise unicamente em Platão, há a necessidade de demonstrar constatações de nosso tempo que denotam um modo de mal-estar que, de certa

maneira, justifica as pretensões do estudo do autor do mundo antigo. Birman (2006, 2012) dedica-se em dois de seus escritos a descrever o período marcado pela dor e sofrimento permeados pelo vazio de nosso tempo. Esse tempo tem como sua maior característica o consumo exacerbado, onde os sujeitos buscam preencher seu vazio com a possibilidade do “ter”, marcados por uma vida irrefletida, isto é, uma desapropriação de si. Esses objetos do desejo nunca são suficientes, em outras palavras, nunca permitindo a plenitude do ser. O autor então aponta não somente o consumo de objetos em geral, mas também os sujeitos que se inclinam para o uso de substâncias como um alívio da angústia do vazio.

Na análise dos sujeitos que permitem o comando dos elementos irracionais da alma há muita semelhança na tentativa fracassada de atingir uma espécie de plenitude. O que o autor da psicologia, citado anteriormente, relata sobre o nosso tempo tem certa semelhança com o modo em que o tirano se relaciona com suas partes da alma, isto é, marcado pela insaciabilidade. Pensar sobre as obras de Platão permite abrir campo para o pensamento, pois mesmo marcado pelo distanciamento de milhares de anos, a relação da natureza humana com o seu desejo ainda continua sendo uma questão pertinente para uma psicologia contemporânea, que pode se questionar se há uma forma de plenitude alcançada pela realização de um desejo.

CAPÍTULO 1 – O MAIS DUALISTA DOS DIÁLOGOS

1.1 Constatações sobre a alma e a cena dramática presente no *Fédon*

O *Fédon* juntamente com o *Timeu* foram os dois diálogos mais lidos até a Alta Idade Média, enquanto os outros diálogos se direcionaram ao Norte da África até o Sul da Espanha (ROBINSON, 2010, p. 101). Não é difícil compreender o interesse dos medievais pelo diálogo que tenta provar a imortalidade da alma, como também o lugar privilegiado da alma daquele que se ocupou do caminho reto na vida sensível.

O leitor pode perguntar-se sobre os motivos de colocar o *Fédon* como parte deste trabalho, tendo outros diálogos que tem como temática o prazer, o desejo ou a própria alma. O *Fédon* possui duas características que o tornam importante: 1) o conceito de alma histórico e cultural que carrega de maneira explícita, como também, 2) a defesa da imortalidade como um bem para aquele que se dedicou a filosofia. Referente ao primeiro ponto, não pode ser negado que um pensamento de um autor tem ligação com seu tempo histórico e, a dualidade entre corpo e alma era algo comum no período Helenístico e será somente na *República* que Platão desenvolverá um modo de pensar diferenciado sobre a alma. Os argumentos da imortalidade serão trabalhados logo a seguir, porém um ponto interessante que será retomado no último capítulo do trabalho será a figura do filósofo. A ideia de filósofo presente tanto no *Fédon* como na *República* apresentam algumas semelhanças, pois em ambos se encontra a inclinação ao saber e a contenção dos prazeres corpóreos.

A cena dramática do *Fédon* consiste nos últimos momentos de Sócrates frente sua sentença de morte, o qual se dedica a tentar defender frente aos seus interlocutores, a imortalidade da alma. Sócrates alega não temer a morte, devido a esta consistir, de certa forma, o alívio do peso que a alma encarnada possui. A alma após a morte irá separar-se do corpo (63b) e aquele que é inclinado a filosofia terá a melhor das recompensas: a alma irá de encontro a morada dos deuses (63a). Nesse fragmento do *Timeu* há a clara relação a filosofia e os deuses atribuída por Platão: “[a filosofia é] um bem maior do que qualquer outro que veio ou possa vir para os mortais” (*Timeu*, 47a-b) [tradução do autor].

Já nos primeiros momentos do diálogo há uma distanciação entre o corpo e a alma, pois quem investe na filosofia não se ocupa dos prazeres do primeiro (64d), como a comida, bebida e o sexo. O corpo é o responsável por esses tipos de prazeres sensíveis, mas Sócrates irá demonstrar que as necessidades do filósofo, diferente dos homens comuns que concedem aos desejos do corpo, é virar-se para a sua própria alma (64e). Mas o que Sócrates quer dizer com isso? Como Robinson (2007, p. 60) demonstra, no *Fédon* o corpo e a alma claramente formam-se dois e cada um desses remete a um caminho, o da razão e o outro o dos desejos. Há como interpretar que Sócrates demonstra uma posição de que desejo e corpo são tomados como sinônimos. Ao defender que os dois são tidos como sinônimos, permite a interpretação que o desejo é algo exclusivamente do corpo, porém ao longo dos argumentos a alma irá se demonstrar também, de maneira indireta, como desejante. No seguinte fragmento, Robinson reforça a ideia da alma como detentora de desejo:

“(...) a alma é vista como uma “contrapessoa”, “o duplo de uma pessoa” ou uma “pessoa interior”, possuidora de faculdades cognitivas. Certamente, a alma dificilmente poderia ser pensada como significando *simplesmente* um princípio cognitivo, tal como a evidência presente mostra rapidamente. Em 65A 7, por exemplo, lemos sobre “os prazeres que ocorrem por meio do corpo”; em outras palavras, isso implica que existem prazeres outros que os corpóreos. O que parece ser confirmado por um comentário em 64D3-4, no qual ele fala dos “chamados prazeres da [...] comida e da bebida”. Novamente, o uso da expressão “tenta alcançar”, já em vista em 65C9, só pode significar que a alma é tampouco desprovida de desejo”. (ROBINSON, 2007, p. 61)

Durante todo o diálogo Sócrates terá delimitado muito bem que corpo e alma são coisas diferentes e o modo como é feita essa distinção demonstra os motivos do porquê do diálogo receber o nome de “o mais dualista” (BRAVO, 2009, p. 152). Entretanto o interesse de Sócrates não é definir a alma em si, mas fundamentar a sua imortalidade. Lateralmente consegue-se criar suposições do pensamento platônico pelo uso de certas palavras dentro do diálogo, em outras palavras, expressas nas entrelinhas, porém todas as suposições acerca da alma ganham mais força na *República*.

1.2 O argumento Cíclico

Durante a cena dramática do *Fédon*, Cebes, o interlocutor de Sócrates, relata a dificuldade de conceber a ideia de que as almas continuam vivas mesmo após o padecimento do corpo, como se a alma fosse um tipo de ar ou fumaça, que simplesmente se dissiparia e não existiria mais³ (70a). Platão introduz no diálogo esta dúvida, para assim conseguir ilustrar sua argumentação sobre os contrários e o movimento cíclico que esses o fazem.

A primeira suposição desta argumentação é sustentada em uma teoria antiga na qual existiria um outro mundo habitado pelas almas que deixaram o mundo sensível, como também será nesse mundo, que as almas dele virão, para dar vida aos novos corpos. Sedley (2012, p. 147 - 148) afirma que Sócrates se referiu as crenças da existência do Hades, que ocupava espaço na cultura grega, consistindo na morada das almas após o abandono do corpo.

O que Platão deseja demonstrar é que a alma faria um movimento cíclico, isto é, em um momento estaria encarnada, num segundo momento deixaria o corpo, e por fim, num terceiro momento estaria encarnada novamente. Esse fenômeno demonstra que o corpo é passível de padecimento, enquanto a alma não, pois acaba por encarnar em outros corpos nesse ciclo, garantindo assim imortalidade. Essa tese do movimento cíclico também era algo bastante presente na cultura grega:

“Homero já havia descrito que a alma dos mortos se mantêm como uma sombra e uma substância existente no Hades, e o movimento culto amplamente conhecido como Orfismo havia se espalhado como uma crença adicional associada a Pitágoras, bem como, que as almas retornam repetidamente dos mortos em um ciclo de reencarnações.” [tradução do autor] (SEDLEY, 2012, p. 148).

Segundo Sócrates esta teoria poderia ser usada não somente para a humanidade, mas para as plantas e animais, como também, para todas as coisas que admitem geração. Algo antes de ser ele mesmo, necessita anteriormente vir de seu

³ Cebes parece não divergir da concepção de alma presente nos poemas de Homero. Robinson (2010, p. 16-17) relata o conceito de alma presente em Homero, longe de ser unívoca, podendo ser dividido em uma “sombra”, como também uma espécie de força vital que encontra seu fim quando morremos. Será na República livro II que Platão exercerá uma extensa crítica sobre os gêneros literários de sua época, pois acreditava que estes eram em parte responsáveis pela corrupção e o vício.

oposto (70e). Para alguma coisa ser grande, necessita anteriormente ser pequena e vice-versa; algo para ser forte necessita anteriormente ser fraco; o justo do injusto; o ruim para o melhor.

Serão dois processos que fundamentarão a teoria (71b): 1) algo é gerado por seu oposto; 2) e esse mesmo oposto será o ponto de partida para o contrário anterior. Outra maneira mais simples de visualizar esse argumento é de que A irá gerar B e B irá gerar A.

“E assim também existe a separação e a combinação, a refrigeração e o aquecimento, e todas essas coisas, mesmo que as vezes nós não tenhamos o nome do processo, mas na verdade ele deve ser em todos os lugares que eles vêm a ser de um outro, e que não é um processo de tornar-se a partir de outro? Seguramente, ele disse” [tradução do autor] (71b).

Na fundamentação dos contrários surge a primeira problemática: o que Platão quer dizer com contrários? Sedley (2012, p. 152) faz três possíveis distinções de “contrários” que o autor poderia estar fazendo uso. A primeira ele nomeia somente como “contrários” que seriam diferentes itens em uma escala simples, como por exemplo preto e marrom. O segundo seriam os “contrários polares” que se resumem em itens que são encontrados nas extremidades de uma escala, tais como o preto e o branco. Por fim haveriam os “contraditórios”, esses contrários que se baseiam na “coisa” e na “não-coisa”, por exemplo: o branco e o não branco.

O próprio comentador demonstra que aparentemente nenhuma das possibilidades satisfaz exatamente o que Platão estava tentando comunicar. A primeira objeção contra os “contrários” demonstra que o autor do diálogo faz uso a todo momento de comparações opostas, como quente/frio, grande/pequeno, não dando possibilidade para itens próximos serem considerados opostos. Se Platão relatasse o “quente” e o “morno” como opostos não haveria objeções contra essa categoria. Os contrários polares também não demonstram uma solução ao problema, já que no momento em que é assumida as extremidades de uma escala também se aceita que existe um elemento intermediário, o qual Platão em nenhum momento faz menção.

A terceira categoria apresenta algumas objeções que a enfraquecem. No diálogo, Sócrates deixa claro que o argumento cíclico envolve aquilo que possui opostos (70e, 103a), logo como cada propriedade pode ser negada, nenhuma possui

um oposto, pois o não branco não necessariamente é oposto de branco. Sócrates várias vezes cita opostos, como o grande em oposição ao pequeno e outros exemplos semelhantes, mas se ele estivesse falando sobre “coisa” – “não-coisa” ele teria necessidade de citar os opostos? Acredito que não.

A questão aparenta ser bastante obscura, porém o comentador relata que o problema se passa na questão da língua Grega, mais precisamente problemas de diacronia e sincronia. Quando Sócrates relata algo que para ser grande precisa ser pequeno e vice-versa, ele sempre faz uso do presente, porém Sedley faz uma comparação ao Inglês: “Gregos não distinguem, como o Inglês o faz, de generalizar o uso entre o presente do indicativo, como em “a árvore cresce” e o presente contínuo, como em “a árvore está crescendo” [tradução do autor] (SEDLEY, 2012, p. 154).

O comentador desenvolve o problema com o seguinte esquema: se uma planta cresce entre T1 e T2 poder-se-ia afirmar que em T1 a árvore se encontra menor em qualquer tempo entre T1 e T2 e por final, em T2 maior em que qualquer momento entre T1 e T2. Através desse exemplo, Sedley relata que removeria os obstáculos sobre o que Platão quer dizer quando chama de pequeno e grande como opostos. Com esse pensamento há um esquema que demonstra que os contrários seriam então “contrários inversos”: “F e G serão contrários inversos se e somente se: 1) F e G são contrários, e 2) x é F comparado com y se e somente se y é G comparado com x” [tradução do autor] (SEDLEY, 2012, p. 155). Se for aceito o esquema, ele retira o primeiro problema quando Platão fala sobre “grande” e “maior” como sinônimos, pois não há diferença entre “x é maior que y” e “x é grande comparado com y”.

O esquema se fortalece se houver a comparação com os opostos citados no livro V da *República*, pois em 479b Sócrates fala como opostos “metade” e “dobro”. Há a necessidade de admitir que à primeira vista esses contrários demonstram-se difíceis de conceber, porém se for aplicado o esquema citado anteriormente, as dificuldades são removidas, demonstrando seu caráter de contrários inversos: “(...) (1) metade e dobro são contrários (...), e, (2) x é “metade” comparado com y se e somente se y é o “dobro” comparado com x.” [tradução do autor] (SEDLEY, 2012, p. 156).

O único problema que ainda persiste na argumentação do comentador é que os opostos fundamentados por Platão não devem admitir um terceiro elemento, isto é, não deve haver o intermediário entre os contrários. Novamente com o exemplo da

árvore, se fosse assumido que existe um tempo chamado T1,5 entre T1 e T2 ele não necessariamente seria o termo intermediário, pois o comentador acredita que Platão imaginava que o período “T1,5”, a árvore está se tornando maior do que era em momentos atrás. Por mais que esse período de crescimento seja curto, há como afirmar que em qualquer tempo depois de T1,5 a árvore estará maior que T1,5 e qualquer tempo antes de T1,5 ela estará menor que T1,5. Se for fundamentado dessa forma, isto é, uma análise nesse específico período de tempo, o termo intermediário não se torna presente.

O comentador tenta demonstrar, em suma, que Platão não fala de processos instantâneos, mas sim de processos graduais. Como o exemplo de um dimmer de luz, ele eleva a luz do ponto mais fraco ao mais forte, porém se fosse substituído por um simples interruptor, de certo modo, o processo final seria o mesmo, porém não é citado no diálogo o processo gradual, o que permite afirmar que Platão estava dentro da limitação de sua língua (SEDLEY, 2012, p. 163).

A problemática do argumento começa no exemplo dos opostos “estar acordado” e “estar dormindo”. O estado de vigília e o estado de sono são considerados contrários (71d), o que não apresenta nenhuma dificuldade, pois para um sujeito acordar ele necessita estar num estado de sono, como também o seu contrário, isto é, para dormir, anteriormente ele deverá estar acordado. Sócrates sente-se à vontade para transpor esse mesmo exemplo para a vida, o qual pode ser visualizado dessa maneira: alguém para estar vivo, necessita estar morto anteriormente e, para algo estar morto, o estado anterior necessita ser “estar vivo”. Na transposição do exemplo, Sócrates conclui que para gerar vida, esta geração necessita vir do seu contrário, isto é, a morte. Logo uma alma que desencarna em um corpo terrestre terá que ocupar algum lugar, para futuramente encarnar novamente, não padecendo no fim da vida do corpo, demonstrando assim, o caráter imortal da alma.

A sucessão de estados contrários garante o fenômeno cíclico (72b), que pode ser expresso por todos os exemplos que Sócrates irá citar, como na seguinte expressão: A e B são contrários, para ser B, anteriormente necessitará ser A, como também, para ser B novamente, o estado anterior será A, expressando assim, o caráter cíclico. Sobre esse acontecimento cíclico, Sócrates defende que se o caso não fosse desta maneira e a geração obedecesse uma linha reta, não haveria mais geração dos opostos, ou seja, o sujeito que está acordado, ao dormir não acordaria

mais; o quente nunca mais ficaria frio; e por fim, os mortos não voltariam a vida. A conclusão de Sócrates é a seguinte:

“Eu penso, Cebes, ele disse [Sócrates], que esse é definitivamente o caso que não estávamos enganados quando concordamos sobre isso: voltar a vida novamente na verdade existe, os vivos vêm dos mortos, e as almas dos mortos existem. ” [tradução do autor] (72d-72e).

Não é difícil de perceber o problema desta argumentação, pois quando Sócrates transpõe o exemplo da vigília e sono para a vida e a morte constata-se que o ciclo de despertar e dormir implica uma pessoa, a transposição do exemplo não é satisfatória, pois a primeira vida, a morte e posteriormente a reencarnação (ou vida novamente), necessariamente irá implicar três estados, a primeira vida, a morte e a segunda vida, enquanto no exemplo anterior, o estar dormindo, estar acordado e por fim, voltar a dormir implica somente em dois estados.

Robinson (2010) demonstra que Sócrates pode ter sido enganado pela ambiguidade dos verbos gregos com o prefixo preposicional *ana*, como pode ser visto a seguir:

“(...) me parece razoável imaginar que ele provavelmente tenha sido levado na direção errada por uma grande ambiguidade que caracteriza os verbos gregos que começam com o prefixo preposicional *ana*-. O sentido preposicional primário (“cima”) emerge em palavras como *anistasthai* (se levantar) e *anageiresthai* (acordar), mas um significativo sentido *secundário* (de “novamente” ou “para trás”) emerge em palavras como *anapiptein* (retroceder), *anametrein* (medir novamente) e *anabioskesthai* (voltar à vida). Seguindo o paralelismo (gramatical e linguístico) extremamente preciso de seus exemplos anteriores, Sócrates procura por um infinito paralelo a *anageiresthai* (acordar), e encontra-o em *anabioskethai* (voltar a vida). Gramaticalmente, o paralelismo é perfeito, linguisticamente, porém, uma mudança sutil, mas extremamente importante, ocorreu, e o que nos é apresentado é um caso claro, se não intencional, de petição de princípio. ” (ROBINSON, 2010 p. 117-118).

Se realmente houve a confusão entre os verbos, Sócrates teria fundamentado a sua argumentação partindo direto de sua conclusão e como visto anteriormente, ela não se sustenta pelo fato de envolver mais estados que o exemplo transposto.

Acredito que esse ponto mereça uma certa atenção sobre o caráter das obras de Platão. Como citado acima, o comentador relata um erro de argumentação no diálogo, porém há a necessidade de observar alguns pontos: se Platão estava ciente da incapacidade de o argumento cíclico provar a imortalidade da alma; se esse argumento em algum momento da vida do autor foi suficiente; e os motivos de colocá-lo no diálogo. Não haveria como afirmar ou negar fidedignamente esses pontos, porém o posicionamento que tomo é de que Platão estava ciente de que o argumento não era suficiente, porém pelo modo de fazer filosofia do autor talvez seja um dos motivos de colocá-lo no diálogo para evidenciar o caráter de “diálogo”, que no seu decorrer necessita cada vez mais de melhores argumentos.

1.3 – O argumento da reminiscência

Sócrates ainda mantém a argumentação dos cíclicos sustentada e para fortificá-la, um de seus interlocutores relembra uma teoria que implica a continuidade da alma mesmo após a morte do corpo, isto é, a teoria da reminiscência. A teoria implica que o conhecimento não é algo adquirido no mundo sensível pelas experiências, mas sim rememorado, pois nossa alma em outro momento já teve contato com o que é imutável, porém mergulha no esquecimento no momento da encarnação. Como Kahn (2011, p. 120) demonstra, a reminiscência tem um papel importante não somente no *Fédon*, mas também no *Mênon* e no *Fedro*.

A teoria da Reminiscência é encontrada primeiramente no *Mênon*, porém é somente uma parte da teoria, pois de forma holística, ela pode ser vista dividida em duas formas de conceber a rememoração, isto é, a ordinária e a das Formas (SCOTT, 1995, p. 340). A forma ordinária é encontrada no *Mênon* como uma possibilidade de reconhecimento das coisas do mundo sensível, sem a necessidade de conceber as Formas. A outra maneira caracteriza a relação da rememoração e a contemplação das formas, que só pode ser atingido pelo Filósofo, que apreende a teoria da Reminiscência de forma completa (KAHN, 2011, p. 124). Já no *Fedro* encontra-se a parte mitológica da teoria, a qual o “cocheiro e seus cavalos”⁴ contemplam as Formas

⁴ No *Fedro* encontra-se em 246a – 246b a tripartição da alma, esta que será trabalhada no Capítulo 2, porém no viés da República.

em si (247e) na companhia dos deuses. As almas que conseguem contemplar as Formas provavelmente terão uma encarnação que envolva o desenvolvimento de uma índole filosófica.

A primeira premissa consiste na afirmação que em algum momento anterior há o aprendizado de algo e em um segundo momento onde se faz necessário o conhecimento prévio é feito o exercício de rememoração (72e). Em outras palavras, a rememoração consiste em um exercício de trazer relembrar o que já foi aprendido e caso contrário, não fosse possível fazer esse exercício de rememorar, praticamente não haveria como desenvolver a capacidade racional.

Mas como isso implica a imortalidade da alma? Para o autor, um sujeito qualquer que aparentemente não recebeu instrução, se for questionado da maneira correta, ele conseguirá dar a resposta certa (73a-b). De acordo com a premissa citada anteriormente, a rememoração consiste em um segundo momento, o qual é posterior ao conhecimento aprendido, sendo assim, como alguém sem a instrução poderia dar a resposta certa?

Para Platão a alma desencarnada em algum momento adquiriu conhecimentos que foram esquecidos no processo de encarnação, porém com os questionamentos corretos o sujeito poderá rememorar o que já foi aprendido. Um mestre não poderia ensinar o conhecimento a um aluno, mas sim, o faria rememorar o que esse já adquiriu em outro momento. A reminiscência não é algo exclusivo do *Fédon*, pois já havia ocupado a temática no *Mênon*. Comparando os dois diálogos há o um uso linguístico diferente entre os interlocutores de Sócrates. No desconhecimento sobre a teoria, o interlocutor questiona da seguinte maneira: “Você pode me ensinar?” [tradução do autor] (81e). Sócrates relata que não poderia ensinar para *Mênon* esta teoria, pois estaria entrando em contradição, o conhecimento já está impresso na alma, não há o que ensinar, mas sim, possibilitar a rememoração. Já no *Fédon*, Símiias ao não compreender como a teoria da reminiscência tem relação com a continuidade da alma após a morte no corpo, pede a Sócrates que “Relembre-me” [tradução do autor] (73a). Símiias demonstra uma maior coerência com a teoria ao perguntar desta maneira, pois só pode rememora -la.

Sócrates cita alguns possíveis casos de rememoração para demonstrar do que se trata esse exercício, como pode ser visto no seguinte fragmento:

“Bem, você sabe o que acontece aos amantes: sempre que vêm uma lira, uma peça de roupa ou qualquer outra coisa que o seu amado é acostumado a usar, eles vêm a lira e a imagem do menino que amam aparece em suas mentes. Isso é a rememoração, assim como alguém, ao ver Símias, muitas vezes relembram Cebes, e existem milhares de outras ocorrências como essa”. [tradução do autor] (73d).

A rememoração não precisa implicar somente em coisas semelhantes, ver um homem e lembrar de outro homem, mas como o próprio exemplo citado acima, há a possibilidade de rememorar o que não é semelhante (74a), como ver uma lira e lembrar do amante.

Para demonstrar que a alma habita algum lugar após a morte do corpo, exemplos de rememorações como esses citados não ajudam a sustentar a argumentação. Um sujeito ao ver uma lira e rememorar o seu amado não implica um conhecimento prévio ao nascimento, pois esse “conhecimento” implica dados obtidos no mundo sensível suscetíveis ao devir. O conhecimento que a alma adquiriu como é fora do mundo sensível é referente ao que é inteligível, sendo então o conhecimento daquilo que é imutável, as Formas inteligíveis⁵. Robinson (2010, 119) ressalta que a tática de Platão de unir o argumento cíclico – que não demonstra um grau alto de persuasão – com a teoria da reminiscência tem como finalidade demonstrar que a alma que reencarna é a mesma.

O sujeito pode perceber que uma pedra é igual a outra, porém para perceber isso no mundo terreno o autor sustenta que em algum momento a alma teve algum contato com o Igual em si mesmo (74a). Porém duas pedras semelhantes, por mais que o observador insista que são iguais, não se poderia afirmar que elas são o Igual em si mesmo (74c). O que acontece é que estas pedras de certo modo tem a participação⁶ do Igual e isso pode ser percebido, pois a alma já teve um contato com

⁵ Brisson e Pradeau (2010, p. 41-42) demonstram que nos diálogos como um todo, Platão nunca definiu explicitamente a “forma inteligível”. Os termos gregos *eîdos* e *idéia* não poderiam ser traduzidos como “ideia”, no sentido de uma representação mental, como é tido a partir de Descartes, como um objeto mental. Para Platão as formas inteligíveis irão representar a verdadeira realidade, estas que serão sempre universais e imutáveis. Com a teoria das Formas, Platão consegue dentro de sua filosofia fundamentar em um só tempo uma ética, uma teoria do conhecimento e uma ontologia.

⁶ Participação é um termo técnico na filosofia de Platão que corresponde as Ideias como causa e modelo para os corpos sensíveis, ou seja, a causa dos corpos sensíveis serem como são é por terem uma ligação com as Formas (BRISSEON, PRANDEAU, 2010, p. 59).

a Forma do Igual (75c). O seguinte fragmento demonstra a relação da rememoração do conhecimento com as Formas:

“Portanto, se nós já tivéssemos esse conhecimento nós saberíamos antes do nascimento e imediatamente após, não somente o Igual, mas o Maior e o Menor e todas essas coisas? Para nosso presente argumento, não é mais sobre o Igual do que sobre o Belo em si, o Bom em si, o Justo, o Piedoso e, como eu disse, sobre todas as coisas que rotulamos de “ele mesmo” em nosso processo de perguntas e respostas. Portanto temos que ter adquirido esses conhecimentos antes de nascermos.” [tradução do autor] (75c – 75d).

A questão da participação das formas fica mais clara no argumento final do diálogo, mas por enquanto é suficiente para compreendermos a teoria da reminiscência, isto é, por mais deficiente que seja a percepção daquilo que é sensível em participação as Formas, só podemos perceber o que é igual, mais alto, mais baixo, belo porque temos o conhecimento destas formas, que foram adquiridas no estado da alma desvinculado ao corpo.

Com isso conclui-se que não há conhecimento ensinado, mas sim memorado. Anteriormente foi usada a palavra conhecimento entre aspas, pois há informações que são adquiridas no mundo terreno, como por exemplo o nome de um outro sujeito e isto não pode ser considerado o conhecimento dentro da filosofia de Platão. O conhecimento necessariamente precisa estar ligado com aquilo que é universal e imutável, porém será melhor trabalhado mais à frente no trabalho.

A teoria da reminiscência traz um ponto interessante em contraste com os primeiros fragmentos expostos no começo do diálogo referentes ao corpo ser algo negativo. Sócrates relata o corpo como algo que atrapalha o pensamento e que o confunde. Como pode ser visto nestes fragmentos:

“(...) porque o corpo confunde a alma e não permite adquirir a verdade e sabedoria” [tradução do autor] “ (66a);

“Somente o corpo e seus desejos causam guerras, desordem civil e batalhas, por todas as guerras são devido ao desejo de adquirir riqueza, e o corpo e os seus cuidados que nos mantêm escravizados (...). ” [tradução do autor] (66c)

Sobre a reminiscência, Araújo demonstra um esquema simples do que é necessário para teoria: 1) que haja uma experiência cognitiva anterior à experiência cognitiva atual; 2) que a experiência cognitiva anterior se relacione com a experiência

cognitiva atual (ARAÚJO, 2009, p. 55). No exemplo das pedras: se a experiência cognitiva anterior (1) consiste na alma conhecer o Igual em si mesmo e a percepção de que as duas pedras se demonstram iguais (2) conclui-se que só pode haver a rememoração quando os sentidos perceberam algo e no caso das pedras poderia ser pela visão ou pelo tato para perceber a semelhança entre ambas.

O exercício da rememoração tem como início no fazer o uso racional da percepção sensível (KAHN, 2011, p. 121), em outras palavras, para se rememorar algo, independente se for de uma forma deficiente ou até mesmo a contemplação de uma Forma, o primeiro momento se dá pelo corpo e só há rememoração do conhecimento pelo uso, primeiramente e necessariamente, do corpo. Por mais que o corpo atrapalhe o pensamento, ele também é necessário para o conhecimento.

1.4 Os argumentos finais do *Fédon*

O último argumento proferido por Sócrates é o mais interessante do diálogo, visto que é o que Platão faz o uso direto das Formas para persuadir sobre a imortalidade da alma. Os interlocutores de Sócrates por não estarem satisfeitos com a tese da imortalidade realizam duas objeções, a primeira pertence à Sírmias, que é conhecida como “Objeção da Afinação” (85c – 86d) e a de Cebes a “Objeção da última veste” (86e – 88b)⁷. Antes do argumento final e das objeções há uma conceituação que merece atenção: a argumentação da afinidade (78b – 84b). Ela é de extrema importância para entender o argumento final, como também revela pistas sobre a dualidade da alma e sua relação com o mundo sensível e inteligível.

Na argumentação da afinidade, Sócrates demonstra a diferença entre o que é composto e o que não é. O que é composto é entendido como aquilo que possui partes e a soma dessas partes constituem o composto e aquele que não é um composto consiste por sua forma não ser constituída de partes. Assim aquilo que é composto provavelmente está sujeito a decomposição, enquanto aquele que não é composto tende a permanecer sempre o mesmo (78c).

⁷ No diálogo as objeções não têm um nome propriamente dito, porém para separá-las de forma didática uso os mesmos termos de Robinson (2010) p. 123.

Entende-se então como compostos todos os seres sensíveis que sofrem pela ação do tempo, em outras palavras, tendem a decompor-se. Aqueles considerados não compostos não podem ser percebidos pelos sentidos, pois o que é imutável necessariamente é invisível aos olhos humanos, podendo ser somente contemplado pela razão. Sócrates declara que existiram duas realidades, uma sensível e outra inteligível (79a). Logo as Formas que foram conceituadas no argumento da Reminiscência constituem aquilo que permanece sempre o mesmo, a Igualdade em si, o Belo em si e todas as outras Formas

O argumento da afinidade, ao mesmo tempo que se prepara para ser usado como premissa no argumento final, ele revela algumas pistas sobre a dualidade da alma. O seguinte fragmento demonstra satisfatoriamente essa questão:

“Quando a alma e o corpo estão juntos, a natureza ordena que um seja governado, enquanto outro governe e seja mestre.” [tradução do autor] (80a)

Se um necessita ser o mestre e o outro a ser governado, necessariamente, Sócrates descreve duas coisas diferentes, isto é, a alma e o corpo. O autor enumera as diferenças entre ambos, primeiro caracterizando a alma como aquilo que é divino, imortal, inteligível, indissolúvel e permanece sempre a mesma, enquanto o corpo é aquele que é visível, mortal, sensível, aceita múltiplas formas e por fim nunca consiste no mesmo (80b). Pelas características citadas acima, a alma estaria muito mais para as Formas e o que é Divino do que aquilo que se apresenta como corpo, sendo assim, sensível e mortal.

Como a alma está mais para o divino do que o corpo, a alma deve governar esse último (80a). Apesar dela estar muito próxima de uma forma, ela ainda continua não sendo uma, logo com esse argumento somente não implica numa prova da imortalidade, pois mesmo assim há a possibilidade de parecer.

Símias descreve uma comparação entre o corpo e a alma como se fossem uma lira e a harmonia. O instrumento musical estaria para o corpo, enquanto a harmonia estaria para a alma, sendo essa uma parte do corpo (92a – b). Poder-se-ia acreditar que o próprio interlocutor dessa primeira objeção é o que a refuta, porque Símias acaba realizando um erro quando afirma que a alma seria uma espécie de harmonia, como também, aceita a teoria da reminiscência.

A harmonia de uma lira é considerada um composto, pois para que ela exista, necessita de outras partes que juntas reproduzam a determinada harmonia. O erro lógico de Símbias consiste que se a harmonia é um composto e a alma é como uma harmonia, a alma seria composta (92a – b). Se a alma tida como composto fosse fruto de suas partes, como ela havia de existir antes da encarnação? Já foi dito anteriormente que a alma aprende tendo uma ligação com as Formas enquanto ela está desencarnada, logo, ela não poderia existir se fosse considerada um composto, pois ela existiria antes de suas partes.

Por mais que o erro lógico bastasse para refutar essa objeção, Sócrates vai um pouco mais a fundo. Ele relata que alguém poderia afirmar que uma harmonia está mais ou menos harmonizada que outra (93b), porém isso não poderia ser aplicado para a alma, pois uma alma não é mais alma que outra (93d). O autor afirma que tanto a harmonia como a alma não aceitam graus de diferença, em outras palavras, não há nem mais ou menos harmonia, como também, não há mais ou menos alma.

Se Símbias ou qualquer outro tentasse sustentar a teoria da alma como harmonia, como explicariam a almas que são virtuosas e viciosas? Haveria como afirmar que a alma virtuosa seria a mais harmonizada, enquanto a alma inclinada ao vício seria menos harmonizada? Se tanto a harmonia como a alma não podem ser caracterizadas por graus, não haveria como uma alma estar mais para a virtude ou para o vício nessa lógica (93e). Uma alma viciosa não seria menos alma, mas na filosofia do *Fédon*, o corpo que arrasta a alma para o vício.

E para finalizar a refutação, o autor demonstra que há momentos em que o corpo deseja algo, porém a alma refreia esse impulso. Foi concluído na teoria da afinidade, que a alma é que deve governar o corpo por ela ser mais próxima do divino, logo se a alma apresenta resistência ao desejo do corpo, ela estaria indo contra a vontade de suas partes (94c), o que seria impossível, devido ao composto tender a agir de acordo com a vontade de suas partes (93a).

Depois da argumentação Símbias demonstra estar bastante satisfeito com a conclusão de Sócrates. O que apresenta maior dificuldade é o argumento de Cebes, o qual implica que a alma é como se fosse um tipo de veste, ela que seria vestida por vários corpos, porém no decorrer das encarnações a alma iria decompondo-se gradativamente até o momento que pereceria. O argumento que Sócrates demonstra

pode ser dividido didaticamente em cinco partes: 1) Princípio de exclusão dos opostos (102a – 103a); 2) a “objeção anônima” (103a – b); 3) extensão do princípio de exclusão de opostos indiretos (103c – 104c); 4) a definição de oposto indireto (104c – 105b); e por fim 5) aplicação dos anteriores à alma (105c – 107b) (SANTOS, 1999, p. 38 – 39).

O começo do argumento consiste em Sócrates relatando a relação entre Formas e participação de corpos sensíveis. Se no mundo sensível um sujeito visualiza algo como belo, essa beleza só pode ser apresentada pela participação do corpo com o Belo em si mesmo (100c). Em outras palavras, por mais que Sócrates fale sobre encontrarmos um belo particular, as características desse não são verdadeiramente a causa da beleza, mas sim, a causa necessita estar ligada a Forma. Da mesma maneira que se algum corpo é grande, ele só é grande por participar do Grande e o que é pequeno por participar do Pequeno (100e).

O corpo sensível pela sua imperfeição e multiplicidade tende a participar de mais de uma Forma, porém Sócrates relata que um corpo não poderia sustentar a participação em Formas opostas, pois um contrário frente a seu oposto poderá ter duas possibilidades: sair ou perecer (102e). No diálogo, um interlocutor, descrito como anônimo, questiona que no começo do diálogo Sócrates relatou que o que admite geração necessita vir do seu contrário e agora afirma que os contrários devem ou sair para dar espaço ao outro ou devem ser destruídos com a chegada desse novo.

Por mais que a discussão abarque novamente a palavra “contrários”, essa argumentação final difere da argumentação dos cíclicos. No primeiro argumento, Sócrates descreve que algo para ser grande necessita ser pequeno antes e assim usa essa lógica para os demais exemplos. Já nesse caso, Sócrates tenta demonstrar que contrários não poderiam ser sustentados no mesmo corpo ao mesmo tempo.

Poderia ser afirmado que algo é chamado de quente e outra coisa é chamada de frio (103c), todavia esses não são a mesma coisa que o fogo e a neve respectivamente (103d). O que Sócrates deseja explicar é que o fogo e a neve não são contrários, porém os dois não se admitem ao mesmo tempo, ou seja, não haveria como o fogo ser frio ou a neve ser quente. Na chegada de um, o outro terá as duas alternativas citadas anteriormente: sair ou perecer. Por mais que o fogo não seja contrário da neve, esse primeiro carrega necessariamente para ser fogo a participação com o Quente, da mesma forma que a neve para ser neve, necessita participar do

Frio e esta participação que é o fator causal de ambos não se admitirem, isto é, terem a participação em Formas contrárias.

Para fortificar ainda mais seu argumento, Sócrates faz uso da matemática, usando o mesmo raciocínio acima, com questões de ímpar e par. O Ímpar sempre permanecerá na forma de Ímpar (104a). Por exemplo, o número três, ele é chamado de “três” pela sua particularidade, porém o três para conservar sua particularidade, ele deve obrigatoriamente participar do ímpar, pois sem essa participação ele deixaria de ser o que é. O três não é o oposto de dois (104c), porém mesmo ambos não sendo contrários, eles carregam formas contrárias, isto é, o ímpar nunca poderá admitir o par e vice-versa (104e). Em suma: “(...) não é somente os opostos que não se admitirão, mas também nada que traga consigo um oposto daquilo que se aproxima.” [tradução do autor] (105a).

Para sua argumentação, Sócrates necessitou usar a teoria das Formas e de como cada corpo sensível necessita participar daquilo que lhe é a causa. O último passo da argumentação consiste em transpor essa conceituação de oposto indireto para a alma. Por mais que a alma não possuísse uma representação unívoca no pensamento antigo, uma característica semelhante entre as várias formas de representá-la foi a de princípio de animação, isto é, aquilo que dá vida a um corpo (105d). O contrário da vida é bastante óbvio: a morte. A alma não é considerada o contrário da morte, mas necessariamente para ser alma ela precisa carregar esse princípio de vida e como qualquer contrário direto ou indireto, a alma terá duas escolhas na presença da morte: sair ou perecer.

A transposição para a alma revela então, uma particularidade que não é encontrada nos outros exemplos: a alma não pode admitir o seu contrário indireto, a morte, porque logicamente o que é princípio de vida não poderia morrer, logo a sua única saída seria dar espaço para a morte e então, a alma retirar-se (105d), pois se a alma morresse, ela estaria admitindo o seu contrário. Logo aquilo que não pode receber a morte tem o nome de imortal, sendo assim, a alma recebe essa característica (105e) e por fim, o que é imortal é imperecível (106e). A alma não seria então como uma veste que após um número de encarnações tende a perecer, pois como carrega uma participação com a Vida e ainda é considerada como princípio de ânimo nunca poderia aceitar o seu contrário e assim a alma deixa o corpo.

Por mais que esse argumento final demonstre superioridade em relação aos demais argumentos do diálogo, ele não é livre de críticas, tanto na antiguidade como no pensamento moderno. Em um artigo, Sedley (2009) analisa três momentos sobre a imortalidade nas obras do Platão e um deles refere-se a esse último argumento no *Fédon*. O autor relata uma crítica feita de um dos discípulos de Aristóteles chamado Estratão de Lâmpsaco (SEDLEY, 2009, p. 151). A crítica afirma que o fogo não pode admitir o frio enquanto ele existe, logo a alma poderia admitir a morte quando ela deixasse de existir.

Sedley (2009, p. 151 - 153) demonstra que a crítica não afeta ou desqualifica a argumentação platônica, visto que o que Sócrates tentou demonstrar é que não haveria como a alma, portadora da vida, admitir o seu contrário. O fogo quando acaba não precisa continuar a existir para sustentar a ideia de que ele acabou, isto é, seria logicamente incorreto afirmar que agora ele consiste num fogo frio.

A ideia da alma ser imortal enquanto existe e no momento em que ela não existe mais, ela então seria mortal, demonstra um erro lógico, pois se admite um estado que a alma não poderia sustentar. Santos (1999, p. 44) também faz a defesa contra essa mesma crítica e relata a insistência de Sócrates em relatar que a imortalidade remete necessariamente a indestrutibilidade (106b).

CAPÍTULO 2 – TRIPARTIÇÃO: CIDADE E ALMA

2.1 – Cena dramática na *República* e o conceito de Justiça

A *República* consiste num longo diálogo, com o objetivo de definir o conceito de justiça, como também expor que o sujeito justo é mais feliz que o injusto. Keyt (2011, p. 319) expõe que no período de Platão a justiça consistiria no cumprimento das leis, isso consistiria em um relativismo particular, pois cada período histórico ou cada *polis* implicariam em diferentes leis. Mas como será demonstrado, a justiça para Platão não tem o papel de garantia da norma ou punição ao seu descumprimento, mas principalmente uma organização interna sobre as partes da alma, que garantem a ação justa e de outro modo, também poderá ser vista como uma forma de saúde psíquica. É no livro IV que o autor expõe sua concepção de alma tripartite, porém até esse momento há uma longa exposição de uma fundamentação política que serve como analogia para alma, a qual merece ser exposta para uma melhor compreensão do objeto de estudo.

No Livro I há três concepções de justiça discursadas pelos interlocutores do diálogo, as quais, Sócrates crê não corresponderem ao verdadeiro conceito de justiça. A primeira concepção é dada por Céfalos que consiste em: “dizer a verdade e devolver o que se recebeu” (331b). Essa concepção de justiça contém o caráter religioso de seu período histórico, segundo o interlocutor, o sujeito deve morrer sem dívidas e sem sustentar mentiras, pois caso contrário, ele teria sua punição no Hades. O primeiro conceito é refutado pelo simples exercício de pensamento de Sócrates: um sujeito que está sem a posse de sua razão não deve receber de volta armas que havia emprestado, como também, ser informado que está em um estado psíquico de loucura, visto que suas ações após essa revelação podem ser extremamente prejudiciais.

Polemarco é o responsável sobre a segunda concepção de justiça, a qual descreve que aos amigos deve ser feito o bem e os inimigos o mal (332a-b). Essa argumentação é refutada por argumentos que denotam a justiça como uma virtude e que não há mal presente nela. Em 335c Sócrates alega que ao fazer um mal a qualquer ser vivo, isso não o tornará melhor, mas sim pior. Uma virtude tem como característica uma excelência específica e o seu cumprimento fielmente só acarretaria

o bem do sujeito, como para outros ao seu redor. A Justiça sendo considerada uma virtude acaba por refutar a concepção de Polemarco, devido a essa concepção implica em fazer mal aos inimigos, porém uma virtude nunca poderia fazer mal a alguém ou deixá-los pior.

Por fim, a última concepção de justiça dada no livro I é sustentada por Trasímaco, que na *República* é visto na figura de sofista⁸. Esses são duramente criticados não somente na *República*, mas em outros diálogos de Platão. Os Sofistas e especificamente a figura de Trasímaco tinham como características, aqueles que não se preocupam em falar a verdade, mas em convencer, que fazem uso do grito⁹ para intimidar seu “oponente”, convencidos que possuem retórica de alto nível e que cobram sobre seus ensinamentos (ARAÚJO, H. F. p. 159). A “sabedoria” transmitida não contém o verdadeiro conhecimento, mas somente opinião¹⁰.

O argumento sustentando pelo sofista é que “o justo não é outra coisa senão o vantajoso ao mais forte” (338c). A base de argumentação desse interlocutor é baseada na figura do sujeito mais forte, demonstrado no cargo de governo da cidade (338e), pois ele elaborará normas que serão vantajosas para si e caso haja um descumprimento por algum outro cidadão, esse será considerado injusto por não obedecer a lei. A concepção de justiça como o vantajoso ao mais forte é refutada em razão que ao mesmo tempo que o sujeito elaboraria o que lhe é vantajoso, involuntariamente poderia elaborar o que não é vantajoso para si, assim a virtude da justiça estaria causando um mal para o próprio sujeito. Essa refutação é sustentada pela suscetibilidade daquele considerado mais forte enganar-se, logo desconhecendo involuntariamente que cria uma lei que o prejudica.

No final do livro I é demonstrado argumentos sobre a vida do perfeito justo e do perfeito injusto. Esse último é aquele que consegue cometer injustiças sem ser

⁸ Santos (2009, p.26) afirma que o olhar negativo sobre os sofistas é inaugurado por Platão e que influenciou o pensamento filosófico ocidental. O comentador também sustenta que é possível que Platão difame Trasímaco depois de sua morte, o que não dá espaço para uma defesa do mesmo, acarretando na imagem negativa do personagem.

⁹ Em 336B Sócrates sobre Trasímaco: “(...) na pausa que fizemos, quando acabava de pronunciar estas palavras não mais se conteve; retesando-se, qual uma fera, investiu contra nós, como para nos dilacerar (...) Polemarco e eu fomos tomador de pavor; mas Trasímaco, elevando a voz no meio do auditório, gritou (...)”. A ironia de Sócrates também se direciona a Trasímaco quando o chama de: “homem que sabe” (337b), “sapiientíssimo” (339e), “afortunado” (341b) entre outros.

¹⁰ Conhecimento e opinião são termos técnicos dentro da filosofia de Platão. O conhecimento é o conhecer as Formas, as quais são imutáveis e em si, enquanto a opinião versa sobre os objetos sensíveis, sujeitos ao devir. (475e – 480a). No Capítulo 3 será melhor demonstrada esta relação.

considerado injusto, isto é, age de forma incorreta, mas aos olhos dos outros é considerado um sujeito justo. Ao contrário do perfeito justo, que mesmo que lhe seja atribuído a figura do injusto, sempre realizará as ações justas. Para Trasímaco, o perfeito injusto é aquele que vive melhor, pois sempre conseguirá o que deseja, independentemente da forma que consegue. Para Platão esta argumentação não pode ser sustentada, pois fielmente afirma o papel de virtude da justiça, isto é, realizar um bem a si e aos que lhe rodeiam. Em 351d demonstra que a injustiça traz consigo dimensões de ódio e luta, enquanto a justiça, a concórdia e amizade. Se os sujeitos injustos cooperarem entre si para algum fim, entre eles haverá a necessidade mesmo que mínima de algum traço de “justiça” entre eles, caso contrário não conseguiriam organizar-se.

Finalizando o livro I Sócrates afirma que o justo vive melhor e é mais feliz que o injusto, pois esse primeiro direciona sua vida no caminho da virtude, o que não lhe poderia causar um mal. O conceito de justiça fica inconclusivo baseado na “ignorância” socrática, isto é, conceituando a justiça como uma virtude, porém com a ausência de características mais específicas.

Essa inconclusividade denota o caráter aporético do livro I, isto é, a primeira parte é bastante semelhante com outros diálogos iniciais de Platão, chamados de Socráticos. A estrutura é fundamentalmente a mesma: propor uma definição de virtude, que vai sendo substituído por outra, porém que não demonstra profundas caracterizações, da mesma maneira que o Cármides fracassa em definir a temperança, o Laques a coragem e o Eutífron a piedade (SANTOS, 2009, p. 22).

2.2 – As especificidades da cidade e seus cidadãos

É no livro II que Platão inicia o uso de sua teoria política para transposição no sujeito e elaboração do conceito de alma tripartite. Mas porque o autor acredita ser necessário fazer uso da política? Para definir o conceito de justiça, Platão irá fazer uma análise dela em um parâmetro macrocosmo, isto é, na cidade para depois encontrar esse conceito no sujeito, em outras palavras, no microcosmo. Em 368d Sócrates cita um exemplo de uma pessoa que não teria uma boa visão e ao enxergar letras pequenas não conseguiria distingui-las, porém se as visse em grandes

caracteres poderia assim assimilar quais são, para depois compará-la com as letras pequenas. Com base nessa premissa a busca do autor será de estabelecer uma cidade perfeita nos moldes de seu pensamento, para assim demonstrar o que seria a justiça nesse contexto e após de tê-la encontrada, ele observará se no indivíduo consiste em ser a mesma coisa (369a).

Para a cidade ser constituída há a necessidade de uma multiplicidade de profissões. Será mais proveitoso se cada sujeito se dedicar somente a sua função. No caso de um agricultor por exemplo será melhor que ele se especialize somente na arte da agricultura ao invés de especializar-se em agricultura, pecuária, arquitetura e todas as outras profissões que fazem parte do todo da cidade e de suas necessidades.

Platão acredita que há dois motivos para que cada sujeito se especializar em somente uma função: um em relação a produtividade e outro sobre as disposições naturais. Sobre o primeiro não há muitos problemas, o homem na cidade será mais produtivo no momento em que se dedica em somente uma atividade e que dependa dos outros para suas outras demandas. Caso não fossem assim, o agricultor teria que realizar sua função pela demanda de alimento, como também, dividir seu tempo para construir sua moradia, seu vestuário, suas ferramentas entre outros (369e – 370a). Em 370b Platão relata que cada sujeito nasce com disposições particulares que remetem a um ofício. Um homem que nasce para ser agricultor nunca deverá ocupar outro posto além desse, pois não terá a competência necessária. Fica evidente o determinismo defendido pelo autor, pois não se há a possibilidade de um sujeito qualificar-se para ocupar um cargo maior, ele deverá sempre ocupar aquela profissão que lhe é determinada.

No *Fedro*, Platão expõe uma explicação mitológica sobre a encarnação de cada homem e o que será determinado a fazer:

“há uma lei que proíbe entrar no corpo de algum animal logo na geração seguinte, como também determina que a que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor; a alma colocada em segundo lugar dará um rei legítimo, potentado ou guerreiro de prol; a terceira classificada, tornar-se-á político, ecônomo ou comerciante; a quarta, um ginasta amigo dos exercícios físicos ou algum entendido na cura das doenças do corpo; a quinta terá vida de adivinho ou de iniciado nos mistérios; a sexta será poeta ou alguém afeito

às artes da imitação; a sétima, artista ou lavrador; a oitava, sofista ou demagogo, e a nona, algum tirano.” (248d – 248e).

Para o autor a encarnação remete a uma hierarquia que leva do melhor dos sujeitos ao pior, respectivamente o amante da sabedoria ao vicioso tirano. Mas será que é somente esta explicação mitológica que direciona a Platão acreditar nesse determinismo? Os motivos exatos provavelmente nunca serão revelados, porém o momento histórico e cultural de Platão pode revelar alguns detalhes. O autor viveu após duas grandes crises que afetaram a antiga Atenas: a “crise da aristocracia” e a “crise da antiga *areté*”.

A primeira que leva esse nome por Reale (1993, p. 193) consistiu na perda de poder da classe aristocrática para o cidadão que não a pertencia. A população de Atenas era formada também pelos estrangeiros, esses que por participarem de outras culturas trouxeram outros modos de viver socialmente, que ajudaram no processo de questionamento da cultura vigente fortalecendo o poder da classe que não participava do poder¹¹. A segunda crise também pode ser chamada de crise da antiga virtude (JAEGER, 1994, p. 341), que afirmava que cada sujeito, pelo desejo dos deuses deveria pertencer a uma determinada classe social. Assim a classe aristocrática seria aquela destinada a governar. Mesmo sendo uma suposição, a antiga *areté* não difere do pensamento de Platão em relação as disposições naturais.

Na cidade é feita uma grande divisão sobre as funções dos indivíduos, o que caracteriza assim, três grandes grupos: os artesões, os auxiliares e os chefes. A divisão dos artesões (370a) compete a todas as funções ligadas a subsistência, isto é, o agricultor, o mercador, o marinheiro, entre outras profissões do gênero. A cidade precisará além da própria subsistência, de pessoas que a protejam e para isso Platão descreve a necessidade de classe dos guardiães. Sobre esta classe, somente no livro III que Platão irá diferenciar entre o chefe e o guerreiro (414b), enquanto no livro II ele define o trabalho conjunto de ambos como a classe dos guardiães, isto é, aquele grupo de sujeitos na cidade que será responsável pela deliberação e execução das leis, como também manter segura a cidade de ameaças externas e internas. O chefe será aquele que delibera, enquanto o guerreiro será aquele que mantém a ordem, isto é, por mais que sejam grupos distintos há a necessidade de que trabalhem em conjunto

¹¹ É interessante que talvez a primeira crise tenha ligação com a dura crítica que Platão faz a democracia no livro IX da República.

em prol do mesmo fim. O autor define mais precisamente que a classe guardião (chefe e guerreiro) deve conter brio (375a), como também ser índole filosófica, ser irascível, ágil e forte (376c). Platão faz a primeira menção ao desejo no livro II quando relata a necessidade de proteção pois outras cidades poderão realizar uma invasão pelo seu “insaciável desejo de possuir” (373e). Nesse momento provavelmente Platão está se referindo aos desejos sensíveis, que como citado anteriormente no *Fédon*, aqueles que causam a guerra (66c), ou seja, a disputa entre cidade ou nações.

O autor baseado com sua premissa de disposições naturais, que a classe dos guardiões deve ter aptidões diferentes dos artesões (374e). É com essa distinção que começa a ser elaborado as bases da educação presente na cidade, como também, a característica daqueles responsáveis por guardar a cidade. Com isso, como deve se portar um guardião?

Platão afirma que eles deverão tem características opostas em diferentes ocasiões, isto é, necessitará ser rude com seus inimigos e brando com aliados (375c). Em outro momento, Sócrates descreve que os guardiões deverão ser irascíveis e com índole filosófica (376c) e para alcançar todas essas características, os cidadãos deverão ser educados da seguinte maneira: “ginástica para o corpo e música para a alma” (376e).

A maneira de educar deve começar desde a infância, pois é partir desse momento que a criança estruturará (377b) sua personalidade a partir do que lhe é ensinado. A ginástica é adiada nos primeiros anos fazendo com que a educação parta somente da música.

As fábulas demonstram-se uma ferramenta eficaz nesse período de educação, pois por mais que contenham a mentira, no fundo carregam verdades (377a). As verdades por trás das mentiras poderiam ser comparadas ao que hoje é entendido como a “moral da história”, isto é, uma história que de certa forma usa da ficção para trabalhar outros temas indiretamente. De certa forma Platão compreendia que as crianças nos primeiros anos não têm total posse da razão e por isso não há como educá-las de uma maneira inteiramente racional, isto é, não se poderia explicar a uma criança “você não deve roubar, pois além de ser contra a lei, todos nós abdicamos de prazeres pessoais em prol de um bem comum”. O uso das fábulas terá então o papel central na educação da criança, porém não é todos os tipos de fábula que deverão

ser contadas as crianças, pois algumas mentiras poderão ajudar no processo de corrupção (377b).

Com base nesse critério sobre o conteúdo das fábulas que podem ser contadas e do outro lado as que não, Platão começa sua crítica aos gêneros literários de sua época, o que de certa maneira, o leva a um caminho contrário de sua cultura contemporânea. Se algumas fábulas corroboram para a estruturação de um sujeito reto, as que realizam o contrário desse fim serão as que descrevem um objeto sem qualquer semelhança com o objeto real (377e). Se uma criança desde cedo ouve de seus educadores, fábulas que relatem os deuses realizando ações imorais, esses tipos de discursos seriam o modelo para o ouvinte seguir, isto é, também agir imoralmente e esse é o ponto que Platão quer chegar. A função das fábulas deve ser, e somente ser, ensinar o caminho da virtude e não o contrário (378a – 378b). Na cidade perfeita haverá a necessidade de vigiar então os fazedores de fábulas, aceitando alguns e rejeitando outros (377c) e para as crianças “(...) é preciso fazer o máximo para que as primeiras fábulas que ela ouve sejam as mais belas e as mais apropriadas para ensinar-lhe a virtude” (378e).

É em relação aos deuses que o autor se dedica a exemplificar que tipo de fábulas deverão ser rejeitas dentro da cidade. Os deuses deverão ser representados como modelo, a representação máxima da virtude, pois normalmente era comum encontrar na literatura helenística fragmentos onde os deuses teriam agido de forma violenta, tanto contra seus semelhantes como para os humanos. Para desenvolver sujeitos íntegros, os deuses deverão ser apresentados na sua essência (379a) e não poderá ser descrito comportamentos imorais das divindades, pois segundo a lógica do autor, os deuses são essencialmente bons e o que é bom não pode ser prejudicial, logo os deuses não fazem nenhum mal (379b).

Os deuses são caracterizados de outra maneira, eles são somente responsáveis pelos bens e não tem nenhuma ligação com os males (379c). Além da ausência de responsabilidade dos males, Platão descreve outra particularidade atribuídas aos deuses que consistiria em uma mentira: a suscetibilidade a mudança. O pensamento do autor vai contra a crença de que os deuses assumiam formas de animais ou de seres humanos para passar uma mensagem ou realizar alguma ação. Esse pensamento desenvolve-se na premissa que aquilo que é mais vigoroso é

menos suscetível a mudança¹², como pode ser conferido no seguinte fragmento em referência às divindades: “E a alma mais corajosa e a mais sábia não é a menos perturbada e a menos alterada pelos acidentes externos?” (381a).

A divindade é constituída pela perfeição, logo possuir a forma mais bela de toda e qualquer outra forma implicaria numa forma pior (381b). Logo todas as fábulas que demonstrem um Deus assumindo uma forma pior, não deverá ser aceita, pois: “(...) Deus é absolutamente simples e verdadeiro, em ato e em palavra; não muda por si próprio de forma e não engana os outros por fantasmas, nem por discursos, nem por envio de sinais, no estado de vigília ou em sonho”. (382e).

Todas essas particularidades são essenciais para uma música que realmente eduque no caminho da virtude e é bastante compreensível a posição do autor, pois se os deuses apresentassem comportamentos viciosos ou violentos, os humanos poderiam sentir-se inclinados a imitação da conduta divina. Após as características referentes aos deuses o autor dedica-se a outros aspectos ainda dentro da educação pela música.

Aqueles responsáveis pela segurança da cidade não farão seu papel de forma correta se temerem a morte e para isso Platão acredita que os gêneros literários devem fazer um elogio a aqueles que lutam bravamente. Relatos que demonstrem queixas, lamentações ou que demonstrem o Hades como um lugar horrível devem ser destruídos, pois em nada colaboram para a função de guardião (387d). Se dentro dos gêneros literários houvesse um elogio a bravura e a ausência de lamentações, os cidadãos, principalmente os guardiões compreenderiam que esse tipo de comportamento é baixo, digno somente dos fracos. O autor exemplifica que um homem ao perder todos os seus bens deverá lamentar-se com moderação, pois o mais nobre será aquele que menos necessitar do auxílio do outro (387e).

“Será, pois, com razão que haveremos de tirar as lamentações aos homens ilustres, deixando-as às mulheres e, mais ainda, mulheres comuns¹³, e aos

¹² Essa será a mesma lógica que Platão irá usar para descrever o que é a coragem no Livro IV.

¹³ Provavelmente essa distinção entre “mulheres” e “mulheres comuns” acontece, pois em 451c a 457b Platão irá aceitar as mulheres também como guardiões da cidade. Sedley (2009, p. 205) relata que a motivação do autor não se dá em cima do direito das mulheres, mas sim que a cidade não poderia desperdiçar nenhum tipo de talento, que eventualmente haveria também mulheres com disposições naturais para ocupar o cargo de guardião.

homens fracos, a fim de que tais fraquezas excitam a indignação do que pretendemos educar para a guarda do país. ” (387e – 388a).

Platão preocupava-se tanto com os gêneros literários que além da censura presente na escrita dedicou-se também a falar da figura do artista e sua maneira de portar-se. Primeiramente o autor faz a divisão entre as formas narrativas, as quais são o relato simples, o imitativo e ambos simultaneamente (392d). Ao questionar seu interlocutor chega-se à conclusão que a imitativa abrange a tragédia e a comédia, enquanto a narrada encontra-se nos ditirambos e por fim, a epopeia e outros gêneros encontra-se ambos, isto é narrativo e imitativo (394c). Mas qual o motivo de Platão se importar com a figura do artista? Para o autor a maneira de como porta-se o artista poderá influenciar negativamente na educação.

Levantando novamente a premissa de que cada um deverá exercer somente um ofício, os guardiões nunca serão os imitadores, ou seja, haverá uma pessoa que terá como ofício de artista e que fará somente isso. O imitador também será melhor em sua função no momento em que se dedicar em imitar somente uma coisa em vez de múltiplas (394e).

O medo de Platão é que no momento que o imitador comece a imitar a baixeza e somente essa, ele poderá encontrar prazer e corromper-se ou servir de dispositivo para corromper o outro (395c). Ao longo do diálogo Platão demonstra que a melhor maneira de constituir as coisas é de maneira simples, pois a multiplicidade muitas vezes leva a corrupção e a maneira ideal de imitação será aquela que é simples. Assim o artista deverá somente imitar uma coisa, o homem de bem, construir a imagem do homem ideal, esse que não demonstrará problema se encontrar prazer de agir assim na realidade (398b).

A vigia em torno dos gêneros literários não deverá se esgotar nos poetas, mas em tudo e todos que pretendem introduzir a feiura e o vício, o implica o dever de censurar também arquitetos, pintores e demais que possam corromper os cidadãos (401b). O autor dedicou-se a descrever exaustivamente a censura sobre os poetas, pelo fato de acreditar que a educação musical sempre será soberana porque o ritmo e a harmonia gozam da possibilidade de penetrar na alma (401d).

O cuidado com a educação primária promove uma alma direcionada ao bem e quando cultivada corretamente dá espaço para o cultivo do corpo, pois é a alma boa

que produz a perfeição no corpo e não ao contrário (403d). O guardião terá acesso somente o que é necessário para sua sobrevivência, pois a multiplicidade de opções produzirá o desregramento, assim a música simples tornará a alma sóbria e a ginástica o corpo sadio (404e). Platão deixa claro a importância do cultivo da alma, pois essa, caso corrompida será o motor para o mal moral. Além disso, dentro do plano político da cidade, aqueles que terão o corpo doentio ou a alma perversa não merecerão cuidados e serão deixados a morte (410a). Por fim, esse tipo de educação permite o cultivo da alma e do corpo, garantindo a harmonia para que o guardião não seja rude demais ou “muito mole” (410d).

Haverá uma fábula em especial que tem como finalidade uma espécie de garantia para que cada cidadão exerça somente seu ofício:

“Sois todos irmãos na cidade, dir-lhe-emos, continuando esta ficção; mas o Deus que vos formou introduziu o ouro na composição daqueles dentre vós que são capazes de comandar: por isso, são os mais preciosos. Misturou prata na composição dos auxiliares; ferro e bronze, na dos lavradores e outros artesãos. Comumente, gerais filhos semelhantes a vós mesmos; mas, como sois todos parentes, pode acontecer que, do ouro, nasça um rebento de prata, da prata, um rebento de ouro e que as mesmas transmutações se produzam entre os outros metais. Por isso, antes e acima de tudo, o deus ordena aos magistrados que vigiem atentamente as crianças, que tomem muito cuidado com o metal misturado em suas almas, e caso seus próprios filhos apresentem mistura de bronze ou de ferro, que sejam impiedosos com eles e lhes concedam o gênero de honor devido à respectiva natureza, relegando-os à classe dos artesãos e dos lavradores; mas, se destes últimos nasce um rebento cuja a alma contenha ouro ou prata, o deus quer que reconheçam seu valor, elevando-o à categoria de guardião ou de auxiliar, porque um oráculo afirma que a cidade perceberá quando for guardada pelo ferro ou pelo bronze.” (415a – 415c).

Como Sócrates descreveu anteriormente, a mentira é somente útil quando usada na forma de “remédio” e por “médicos” (389b). Sócrates se refere aos chefes quando usa a palavra médico e por remédio a maneira como deverão ser educados para o fim último, o funcionamento da cidade perfeita. Antes da menção desta fábula, Sócrates faz a distinção entre os guardiães, sendo chefe o legislador de leis, aquele que também poderá fazer uso da mentira em prol do coletivo, e o auxiliar que tem como função a execução das leis (414b).

Os sujeitos compostos de ouro e prata terão a vida bastante diferenciada dos artesões, pois terão a alimentação controlada (404c), não possuirão propriedade privada, salvo os objetos de primeira necessidade (416d). Já a classe de bronze e ferro, como forma de agradecimento aos que mantêm a cidade íntegra serão os fornecedores de alimentos a classe guardiã (416e).

A problemática da elaboração política de Platão é atravessada desde os modos de realizar educação, as artes e a organização cívica, porém os motivos de serem descritas no trabalho não tem como finalidade provar a veracidade da possibilidade de implementação em qualquer tempo, mas sim, demonstrar que o autor descreve nos mínimos detalhes que cidadão irá ocupar a cidade, isto é, aquele que se mantém sempre no caminho do bem. A justificativa em tantas regras sobre diversos aspectos se fundamenta na possibilidade do sujeito corromper-se caso seja feito de outra maneira, porém fica bastante claro que o que o autor quer evitar é inclinações do desejo sensível.

O excesso de prazer se refere certamente ao desejo sensível, que será aquele que mais irá perturbar a alma, provavelmente de escala maior do que a dor (402e), pois o amor sensível é o mais furioso (403a). A função da *polis*, como demonstra Keyt (2011, p. 321) é a de promover o bem-estar, tranquilidade doméstica, sabedoria e felicidades aos cidadãos, como também não permitir que sejam assolados pela pobreza, pela escravidão e da miséria. Platão procura estabelecer leis que garantam isso e para garantir estas, o autor acredita que afastando seus cidadãos do vício, a *polis* conseguirá manter-se funcionando como uma unidade.

É interessante o fato de Platão estabelecer várias regras no comportamento dos guardiães e pouco descrever sobre a outra classe. Talvez o autor acredite que é mais provável uma cidade afastada na corrupção no momento em que tem os meios, isto é, leis bem estabelecidas e bem executadas, do que o povo no caminho reto em um governo corrupto. E para garantir essa primeira opção, Platão determina os limites do desejar dos guardiães, isto é, terão acesso a alguns prazeres e para garantir que não façam uso do seu insaciável desejo de possuir é feito o uso da fábula dos metais, que de certa maneira afirma que os guardiães não precisam de nada além do que é proposto, em suma, uma espécie de completude.

Tendo elaborado as especificidades dos cidadãos, farei agora uma análise dos argumentos da transposição desse aspecto político para a alma, para assim demonstrar a alma como responsável por todos os atos do homem, que demonstrará a importância da educação para a própria alma. No capítulo 3 será retomado principalmente o caminho que o chefe da cidade precisará fazer para legislar com a verdade e não com a opinião.

2.3 – Tripartição e Justiça

A nova conceituação ontológica de alma na *República* implica outros direcionamentos do desejo, excluindo o corpo como força desejante e reduzindo-o como meio. O argumento da transposição do conceito provisório de justiça na cidade para a justiça no sujeito começa com a premissa que objetos que são chamados pelo mesmo nome, porém com características que não fujam da sua forma, continuarão a receber o mesmo nome (435a). Para deixar mais claro, se pensarmos em dois homens com características físicas totalmente opostas, enquanto um é alto o outro é baixo; um é magro e o outro gordo; e assim por diante, porém, independente desta multiplicidade de características, ambos continuarão sendo chamados de “homem”.

Ao encontrar o conceito de justiça na cidade, o autor poderá assim transpor para o indivíduo. A transposição não consiste em um princípio de univocidade, isto é, uma fórmula que define um termo e uma aplicação que também poderá ser usada em todas as outras aplicações. O que Platão provavelmente tem em mente é um princípio de similaridade (KEYT, 2011, p. 325), o qual consiste na seguinte fórmula:

“a) dois sistemas têm o mesmo número de partes, se b) as partes de um sistema estão em uma relação unívoca com as partes do outro sistema com base nos tipos aos quais as partes pertencem, se c) estes tipos de partes são a sede de certas afecções (*pathê*) e se d) um sistema tem a mesma qualidade em virtude de suas partes terem tal afecção, então e) o outro sistema tem a mesma qualidade se suas partes tiverem a mesma afecção”. (KEYT, 2011, p. 325 – 326).

Por mais que o funcionamento da cidade seja perfeito e a faça agir como uma grande unidade em prol de um bem comunitário, não pode ser negado o caráter heterogêneo

da mesma, isto é, ela é composta de diversos sujeitos com funções diferentes. E como já explicado nesse texto, por mais que contenha uma multiplicidade há a possibilidade de dividi-la em três grandes partes. A transposição no diálogo consiste em observar se haveriam partes na alma e de que maneira aproximam ou assemelham ao conceito de justiça.

Sócrates até então têm um exercício de pensamento elaborado, tanto sobre toda a formação da cidade, como também a forma de educação de seus cidadãos. É a partir destas premissas que começa a “procurar” o conceito de justiça presente na cidade. Mas o que consistiria a justiça na cidade?

Para a filosofia do autor o que pode ganhar o adjetivo “bom” ou “melhor” sempre será aquele que se aproxima da virtude. Se a cidade é perfeita, isto é, se é uma cidade boa ou a melhor das cidades certamente estará ela próxima das quatro virtudes cardeais (427e) do autor. Sócrates então deduz que a sabedoria, a coragem, a temperança e por fim, a justiça estão presentes em sua cidade. A piedade também é considerada uma das virtudes cardeais do autor em outros diálogos, porém no *Eutifron* (12d-14a), a piedade é vista como fazendo parte da virtude da justiça.

Com exceção da justiça, Platão já tem para si fundamentadas as outras virtudes cardeais, isto é a sabedoria, coragem e temperança. O exercício será de encontrar estas três primeiras, o qual facilitará o encontro da que está faltando (427e). Nas palavras de Sócrates:

“- Se por exemplo, de quatro coisas, procurássemos uma, em não importa em qual objeto, e se desde o começo ela se nos apresentasse, saberíamos o suficiente a seu propósito; mas, se tivéssemos conhecimento primeiro das três outras, por isso mesmo conheceríamos a coisa procurada, pois é patente que ela não seria outra senão a coisa restante”. (428a).

O primeiro achado remete a virtude da sabedoria, a qual Sócrates acredita ser a mais perceptível a ser vista, pois se a cidade é verdadeiramente sábia é por ser prudente em suas deliberações (428b). Mas onde poderia ser encontrada esta virtude na cidade do autor? A primeira constatação sobre as deliberações remete a concepção de ciência para o autor: “E a prudência nas deliberações é evidentemente uma espécie de ciência; com efeito, não é por ignorância, mas por ciência que se delibera bem” (428b).

A cidade contém uma multiplicidade de ciências, isto é, a ciência de velejar, da carpintaria, da pecuária, entre todas as outras que consistem no mister individual de cada cidadão, porém não são estas artes que implicam uma cidade sábia, caso contrário toda a cidade seria considerada sábia, pois em todas pode ser encontrado a arte de “realizar algo”. A sabedoria só pode ser encontrada na menor parcela da cidade, descartando as artes que envolvem os sujeitos de “bronze ou de outros metais” (428c), restando aquela parcela que tem como função a arte de deliberar e decidir da melhor maneira.

“Há na cidade que acabamos de fundar uma ciência, residente em certos cidadãos, pela qual esta cidade delibera, não sobre uma parte, mas sobre o conjunto de si mesma, para conhecer a melhor maneira possível de se relacionar tanto consigo própria como com outras cidades” (428c – 428d).

A arte política¹⁴ demonstra-se ser a mais importante, pois esta é aquela que age sobre o conjunto todo da cidade, ao contrário de outras ciências que por mais que sejam necessárias, não implicam na viciosidade da cidade. Por exemplo: um sujeito que se dedica a pecuária, porém não a domina, mas a realiza mesmo assim, por mais que esta função implique também o coletivo, não será o responsável pela ruína da cidade. Já a classe dos guardiães, se não tiverem de acordo com sua ciência, isto é, a arte política, toda a cidade se direciona ao vício, pois para conter a excelência na legislação e execução de leis os guardiães devem exercer seu papel com base na sabedoria¹⁵ e não na opinião.

A sabedoria está presente na cidade pela presença de guardiães que dominam a melhor forma de governar. Encontrando esse primeiro ponto, Sócrates passa a análise da virtude da coragem, caracterizando-a para após encontrá-la. Para o autor a coragem não é concebida como é no senso comum, isto é, pela ausência de medo, mas sim uma espécie de “força de guardar constantemente intacta a opinião sobre as

¹⁴ O autor em nenhum momento faz uso do termo “arte política”, porém para fins didáticos, este termo compreende de forma satisfatória o mister que Platão dedica-se a explicar.

¹⁵ A metáfora do Sol e da Linha presentes no livro VI e o mito da caverna no livro VII, demonstram o caminho que os chefes deverão fazer para o encontro com a verdade. Se as leis da cidade fossem baseadas na opinião subjetiva de cada guardião, talvez a legislação não diferiria do que Trasímaco defende no livro I, isto é, do justo ser o vantajoso ao mais forte (338c). A opinião (ou o subjetivo) para o autor é uma ferramenta falha para a arte política pelo fato desta estar atravessada pelo devir, enquanto aquele que legisla com base naquilo que é imutável, isto é, as Formas, ele estará realizando seu mister da melhor excelência possível.

coisas a temer” (429b – 429c). Para esclarecer essa concepção de coragem, Sócrates faz o uso de metáfora da lã:

“Sabes, prossegui, que os tingidores, quando querem tingir a lã de púrpura, escolhem primeiro, entre as de diversas cores, uma só espécie de lã, a branca; em seguida, preparam-na, submetendo-a a longo tratamento, a fim de que adquira ao máximo o brilho da cor; afinal a mergulham na tintura. E o que se tinge desta maneira é indelével; a lavagem, quer seja com água simples, quer com sabão, não lhe subtrai a cor; em compensação, bem sabes o que ocorre quando não se procede assim, quando se tingem lãs de outra cor, ou mesmo lã branca, sem prepará-la de antemão. ” (430d – 430e).

A metáfora da lã é muito bem escolhida por Platão por demonstrar o que foi tratado principalmente nos livros II e III na *República*, como também, no momento anterior desta escrita, a educação dos guardiães (430a). A escolha de uma lã está para detectar a disposição natural dos sujeitos, como também a cor com máximo brilho e indelével está pelo processo de educação que promove os melhores sujeitos, isto é, longe do vício.

Assim que a censura dos gêneros literários é estabelecida e exercida na cidade, ela garantirá a melhor educação, pois independente dos contextos, os guardiães estarão íntegros no que é moralmente correto. Da mesma forma que a sabedoria, a coragem está repousada na divisão dos guardiães, pois esses serão aqueles que protegem dos males exteriores e interiores, e deverão possuir a força para manter o que aprenderam pela educação, isto é, afastar-se do que é prejudicial ao corpo e a alma. Entende-se que a coragem nesta divisão da cidade é imprescindível, pois não haveria maneira de garantir a ordem, se a ordem não estivesse indelevelmente fixada, isto é, a coragem.

A análise da terceira virtude, isto é, a temperança remete a dois pontos importantes: o conceito de temperança e as primeiras formulações sobre a alma como motor das ações. Sócrates declara que a temperança está para uma harmonia, uma espécie de ordem, um “senhorio exercido sobre certos prazeres e certas paixões” (430e). O sujeito que conseguisse exercer esse senhorio sobre si mesmo, culturalmente levava o nome de “senhor de si mesmo”, porém essa expressão gera de certa maneira, um incômodo em Sócrates, pois surge o questionamento se o sujeito é senhor ou escravo de si mesmo. Como alguém poderia ser escravo e senhor, sendo

que tais funções se demonstram totalmente opostas. Se ser senhor de si é, como foi citado anteriormente, exercer o senhorio sobre os prazeres sensíveis, o escravo provavelmente remete o contrário, o sujeito ser direcionado a obedecer ao desejo dos prazeres sensíveis. Na leitura do *Fédon* como o mais dualista, haveria a possibilidade de diferenciar essas duas categorias, escravo e senhor, pois se fosse feita uma escala entre as categorias, o filósofo seria aquele que mais seria senhor de si por não se inclinar aos desejos do corpo.

Na *República* a primazia da razão não é diferente, porém é exatamente nessa comparação entre senhor e escravo que surge o afastamento de algumas concepções presentes no *Fédon*. Nas palavras de Sócrates, sobre as primeiras formulações:

“Mas esta expressão me parece querer significar que há na alma humana duas partes: uma melhor em qualidade e outra pior; quando a melhor por natureza comanda a pior, afirma-se que o homem é senhor de si próprio – trata-se seguramente de um elogio; mas quando, devido à má educação ou a alguma frequência nociva, a parte melhor, que é a menor, se vê dominada pela massa dos elementos que compõe a pior, condena-se esta dominação como vergonhosa e diz-se do homem em semelhante estado que ele é escravo de si próprio e intemperante.” (431a – 431b).

Se no *Fédon* o corpo é visto como uma potência desejante e fonte do mal moral (66a – 66c), com esse fragmento as novas concepções platônicas ganham espaço tornando a alma não como inteiramente racional. Nesse mesmo fragmento a alma demonstra conter como racionalidade a menor parte, logo a maior parte da alma seria aquela que deseja o que pode ser obtido por meio do corpo, em outras palavras, o desejo sensível.

Porém antes de adentrar na nova concepção de alma há a necessidade de terminar o raciocínio sobre o encontro das virtudes. Sócrates ressalta que a temperança será quando há um controle da melhor parte para a pior parte (431b). Por mais que a cidade seja perfeita, nela serão encontradas todas as espécies de paixões, prazeres e penas (431c) que para Platão provavelmente estarão nas crianças, mulheres e homens de baixa categoria.

Por mais que a cidade contenha essas características negativas, elas não realizam sua ruína pelo fato daqueles que exercem a arte política assegurarem o melhor funcionamento possível. Por mais que a maioria da população da cidade seja

inclinada ao vício, a opinião dos poucos, isto é, dos guardiães se sobressai sobre a maioria. Desta maneira, o fragmento citado anteriormente aplica-se desta mesma maneira, ou seja, a pior parte da cidade, aquela que se direciona ao vício e aos prazeres sensíveis tem seus desejos suprimidos pela menor e mais nobre parte. A cidade ganha característica de senhora de si (431d), pelo fato da menor parte concordar em abdicar certos prazeres em função da ordem de seus superiores. Em outras palavras haveria uma harmonia entre os governantes e governados (431e).

Essa relação entre os governantes e governados demonstra que a temperança tem um comportamento diferente das outras duas virtudes, pois estas residindo em somente uma parte da cidade, a tornavam-na sábia e corajosa (432a). A temperança precisa estar não em uma parte, mas em toda a cidade, tanto na subsistência da cidade como na legislação e execução, para surgir uma harmonia entre o todo e não somente em uma parte.

Nos momentos anteriores do diálogo, Sócrates relatou que se conseguisse encontrar e caracterizar cada uma das três virtudes, a que restasse só poderia ser a virtude da justiça. Se Platão criasse uma escala que em um polo houvesse aquilo que permite a prosperidade da cidade e outro referente a ruína da cidade, provavelmente a justiça estaria presente no primeiro polo e nas proximidades do segundo, a ausência dela. Sobre a prosperidade, a cidade perfeita haveria que sustentar as seguintes especificidades: 1) o cargo de governo da cidade deverá ser ocupado por aqueles que por natureza o devem ocupar e que deliberam com base na sabedoria; 2) os sujeitos implicados na arte política terão que ter impressos em sua alma as coisas que devem temer e as que não; por fim 3) haverá necessariamente em todos os cidadãos uma concórdia sobre quem deverá governar e quem deverá ser governado.

Com base naquilo que permite a cidade prosperar que o autor fundamenta o que é a justiça, pois com sua ausência a cidade provavelmente estará fadada a ruína. Na cena dramática, Sócrates comunica que a justiça estava presente todo o tempo em seu discurso, porém não a percebia (432d), logo conclui que sua definição só poderia ser “em cuidar do trabalho próprio e não se imiscuir no de outrem” (433a – 433b).

Se cada sujeito realizar a sua própria função, ou seja, os chefes deliberarem; os guerreiros colocarem em prática as deliberações, como também a proteção; e por

fim, os artesões se responsabilizarem pela subsistência, tudo isso irá corroborar para a prosperidade da cidade, como também o cultivo da virtude nas partes da cidade, sendo esta divisão de trabalho e função, a virtude da justiça. Se um sujeito de uma parte inferior da cidade ocupar um cargo de mais responsabilidade, por exemplo, um agricultor ocupar o lugar de chefe, o primeiro como é incapacitado de exercer outra função a não ser aquela em que é destinado a fazer, não conseguirá realizar a função de deliberar baseado na sabedoria na sua forma mais excelente possível, acarretando no menor dos males, um prejuízo para a cidade, consistindo assim um ato injusto, pois não corrobora para o exercício das três virtudes, em outras palavras, alguém se ocupar de algo que não é de sua função é considerado o ato injusto no nível da cidade.

É bastante interessante como Platão entende o conceito de justiça, pois normalmente é compreendida como a aplicação de uma norma. A justiça é uma espécie de força que permite que as outras três virtudes se desenvolvam na cidade (433d). Em 433e Sócrates acrescenta que os chefes terão também que garantir que as partes não possuam os bens doutra. Essa particularidade não demonstra nenhuma dificuldade para o conceito de justiça, pois ela só reforça a ideia de que cada sujeito precisará de ferramentas próprias para exercer seu ofício e caso contrário, que as fossem tomadas, ele provavelmente não poderia exercer aquilo que é destinado a fazer.

Voltando ao que propus anteriormente, ao imaginar uma escala, o primeiro ponto é aquele que contém a justiça, que promove a virtude e a prosperidade, enquanto no segundo ponto encontramos a injustiça: “- A prática de atividades diversas e a troca de funções entre estas três classes constituem, portanto para a cidade, o supremo dano, e é com todo o direito que se chamaria tal desordem o maior dos delitos” (434b – 434c).

A justiça consiste em cada um realizar sua função, enquanto a injustiça consiste no oposto desta máxima, porém essa forma de conceituar essa virtude é no parâmetro da cidade. Todo o caminho percorrido nesse capítulo até o momento teve como objetivo demonstrar os principais pontos da fundamentação da cidade para assim poder expor o conceito da justiça na cidade. E com base nessas formulações que Sócrates irá começar a transpor o conceito de justiça da cidade para o sujeito (434e).

A premissa que Platão sustenta no diálogo é que duas coisas que possuem tamanhos diferentes, porém são chamadas pelo mesmo nome provavelmente devem ser semelhantes (435a) e é com essa assertiva que há a legitimação da relação entre a cidade e o sujeito. Para clarificar poder-se-ia imaginar o exemplo de um homem grande e outro pequeno, isto é, por mais que tenham suas características superficiais dessemelhantes, os dois ainda serão chamados de “homem”, pois ambos estruturalmente têm as características que o nome homem carrega.

Com isso há a afirmação de Sócrates: “o homem justo, enquanto justo, não diferirá em nada da cidade justa, mas há de ser-lhe semelhante” (435b). A cidade para seu funcionamento atingir o mais alto grau de excelência possível terá que agir como se fosse uma unidade, porém esta unidade só é garantida no momento em que suas partes agem da maneira que devem agir, isto é, exercendo sua função específica.

Como a justiça deve ser semelhante no homem, estruturalmente a alma do sujeito deverá, como na cidade, conter partes diferentes entre si (435c), que permitam-no ser sábio, corajoso, temperante e justo. Se Platão acredita que a alma poderá ter três partes, as quais veremos a seguir, isso implicará num novo conceito acerca desta. Essas novas formulações afastam o conceito de alma no que foi visto no *Fédon*, ou seja, os aspectos ligados a imortalidade, a reminiscência e a participação com as Formas ainda se manterão, porém, a conceituação de alma como unidade racional há de ser substituída, desresponsabilizando o corpo como causador do mal moral. Grube (1987, p. 195) destaca que a conceituação de alma de Platão é uma evolução que é vista desde o *Banquete*, passa pelo *Fédon* e termina na *República*.

A primeira base para conferir se a alma contém partes como na cidade, surge no seguinte fragmento:

“- É evidente que o mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, não poderá produzir ou experimentar ao mesmo tempo efeitos contrários: de modo que, se depararmos aqui estes contrários, saberemos que há, não um, mas vários elementos.” (436b – 436c).

Com essa assertiva o autor irá expor que se a alma é de alguma forma um composto ou se é somente uma unidade, esta última que é sustentada por todo o *Fédon*. Para chegar à conclusão de que a alma (ou qualquer outra coisa relacionada a esse

raciocínio¹⁶) contém diferentes partes que se contrariam há a necessidade de estabelecer os elementos envolvidos em suas determinações, os quais são: o agente, o objeto relacionado ao primeiro, os impulsos internos do agente e o tempo em que ocorrem estas determinações (SILVA, 2011 p. 12).

O que o comentador pretende demonstrar é que se algo sustenta essas quatro determinações, provavelmente o objeto de análise é formado por partes que se contrariam. E é justamente a questão sobre partes que fomenta entre os comentadores o que Platão compreendia sobre estas que se demonstram conflituosas.

Observando novamente o fragmento 436b-c estarei em acordo com os comentadores em nomeá-lo como Princípio de Partição (RUGNITZ, 2012, p. 14; SILVA, 2011, p. 11). É justamente por esse princípio de partição proposto por Platão que compreendemos se algo será uno ou múltiplo, simples ou composto. Há ainda outras nomenclaturas que fortalecem o entendimento de como o princípio de partição consiste numa ferramenta interessante para o diálogo.

Irwin (1995, p. 204) descreve que o princípio de partição pode ser entendido também como o Princípio dos Opostos (ou Princípio dos Contrários), ou seja, como o próprio nome revela, que contenha impulsos “opostos”. Essa nomenclatura também se demonstra satisfatória já que Platão para fundamentar a partição faz uso justamente de ações opostas, tais como desejar e repelir. Sem a pretensão de aprofundar na discussão sobre a nomenclatura penso que seja necessário revelar o motivo do qual não farei uso de outro termo, o “Princípio de não contradição”. Silva (2011, p. 11) relembra que a distinção escolástica daquilo que é contraditório representa a lógica do “branco” e do “não-branco”, como foi visto também na argumentação de Sedley sobre o argumento cíclico. Pelos exemplos dados pelo autor, o princípio dos opostos representa uma ferramenta mais satisfatória, pois o conflito se dá justamente por aquilo que é oposto.

O autor para fortalecer sua premissa relata dois exemplos, o do homem (436c) e do peão (435d). O homem que estiver com o corpo imóvel com exceção dos braços e da cabeça não estará em movimento e em repouso como um todo, mas sim, uma

¹⁶ Essas outras “coisas” são como os exemplos que serão vistos adiante como o do peão (435d) e das partes do corpo do homem (436c).

parte imóvel e outra em movimento. O segundo exemplo é exprimido de maneira semelhante, pois o peão que estiver girando, mas se mantém no mesmo ponto não estará, como no exemplo anterior, em repouso e movimento ao mesmo tempo, mas está em movimento em relação ao seu eixo e em movimento em relação a sua circunferência. Em suma, Sócrates irá defender que:

“(...) não nos assustarão de modo algum, e tampouco nos persuadirão de que um mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, sofra, seja ou produza concomitantemente duas coisas contrárias.”
(436e – 437a).

E é justamente pelo princípio de partição que conseguimos compreender que o “mesmo” atende aos requisitos para compreender que não é o todo, mas sim partes que apresentam contrários. No exemplo do arqueiro, em relação a parte que puxa o arco e outra que se mantém em repouso, o comentador descreve a importância do princípio dos opostos: “Se nós rejeitássemos o Princípio dos Contrários, nós teríamos que afirmar que o arqueiro está em movimento e em repouso, sem nenhuma outra explicação” [tradução do autor] (IRWIN, 1995, p. 204).

Há a necessidade de o leitor manter a prudência na interpretação principalmente nesta temática, pois se houvesse um olhar exclusivamente empírico poder-se-ia afirmar que é o mesmo homem que puxa e empurra o arco, ama e não ama uma específica mulher, pois nesta lógica o agente é o mesmo, logo estaria realizando ações opostas. Robinson (1971, p. 48) explica que para compreender a validade do argumento o leitor deverá levar em consideração que Platão faz uso do “mesmo” e com isso compreender que por mais que seja o mesmo agente serão suas partes que realizaram os impulsos contrários.

Tendo esclarecido seu princípio de partição, Platão faz uso desse e o aplica na classe dos desejos (IRWIN, 1995, p. 204). Falar sobre aprovar, desejar, repelir e qualquer outro exemplo que siga essa lógica, ele sempre está ligado a um objeto e nesse momento da discussão surgem questões bastante interessantes sobre o desejo. Nesses fragmentos Platão está se referindo aos desejos que tem como objeto algo sensível, os quais tem como maiores expoentes manifestos a sede e a fome (437d). Mas até o momento, tanto histórico, cultural e nas próprias obras do autor, esse tipo de desejo tinha como causa, meio e fim o corpo, mas Platão afirma que o desejo da sede (e de todos que tem como objeto algo sensível) está presente na alma

(437d). Essa nova concepção vai tomando espaço no diálogo, porém é possível perceber o cuidado e o receio de Platão ao expô-la por se tratar de um assunto bastante complexo. Sobre o método de investigação da alma, o autor relata: “nunca atingiremos exatamente o objeto de nossa pesquisa” (435d), o que possivelmente demonstra o receio sobre a nova formulação acerca da alma.

Voltando para a explanação dos desejos e seus objetos, Platão se detém a exemplificar a questão da sede. Parece bastante óbvio afirmar que o sujeito que tem sede deseja a bebida, porém o que o autor pretende demonstrar é a diferença entre o objeto de desejo em si e as especificações de um desejo subjetivo. Afirmar que o desejo da bebida se detém a boas bebidas ou que em temperaturas elevadas o sujeito busca bebidas frias e qualquer outro exemplo desta mesma lógica é definir as particularidades do desejo, pois “cada desejo tomado em si não é senão o desejo do objeto mesmo consignado à sua natureza” (438a). Em suma Platão quer afirmar que cada desejo tem um objeto específico, as qualidades do objeto são a posteriori ao impulso primeiro, pois uma bebida boa, ruim, quente ou fria só possui tais características em relação ao outro e para analisar o impulso do desejo, não é necessário fundamentar as particularidades relacionais. A sede será então sempre da bebida e isso bastará para compreender o desejo, pois: “todo objeto em relação com outro, tomado em si mesmo está em relação apenas consigo próprio, tomando numa de suas qualidades está em relação com um determinado objeto” (438d – 438e).

Para fundamentar o conflito interno na alma Platão fará uso de dois exemplos que nomeie de “homem que tem sede” (439b) e o “desejo mórbido de Leôncio” (439b – 440a). O primeiro exemplo da fundamentação das partes da alma se dará no seguinte fragmento:

“(...) a alma de quem tem sede, enquanto tem sede, não quer senão beber; é o que ela deseja, e para o que se lança (...). Se, portanto, quando tem sede algo a puxa para trás, é, nela, um elemento diferente daquele que tem sede e que a arrasta, como a um animal selvagem, ao bebedouro; pois, já dissemos que o mesmo sujeito, na mesma de suas partes, e relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo efeitos contrários. ” (439a – 439b).

Mas como isso aconteceria? Um sujeito que desejasse beber e fosse ao encontro da bebida ou um sujeito que não tivesse esse desejo e permanecesse assim não

acarretaria nenhum problema. Poder-se-ia imaginar um homem que deseja beber, porém como não tem dinheiro para comprar sua bebida, ele simplesmente refreia seu desejo.

Com base nesses exemplos aplica-se o Princípio dos Opostos compreendendo que há uma parte que proíbe beber e outra que ordena beber (439c), sendo o primeiro o elemento que raciocina, nomeado como a parte racional e outro, aquele que tem sede, fome e outros desejos, nomeado como elemento apetitivo, amigo dos “prazeres”¹⁷ e satisfações (439d). Se fosse transportada essa argumentação para o *Fédon* ela não perderia o sentido e representaria o comum conflito entre alma e corpo.

Em 439d encontra-se “(...) pelo qual a alma raciocina, o seu elemento racional, e aquela pelo qual ela ama, tem fome, sede (...)”, isto é, o raciocínio está para a alma, da mesma forma que os desejos sensíveis também estão localizados nela, afirmando novamente que é a alma a portadora desses desejos e não o corpo. Esse sem a alma não deseja nada e como foi dito anteriormente, o corpo não passa de um meio de satisfação de uma disposição da própria alma, especificamente, a parte apetitiva dela.

Para clarificar ainda mais a ideia de Platão, o estudioso desenvolve sobre os desejos:

“(...) porque S tem um desejo por X, em oposição a uma aversão a X, nós não poderíamos recorrer a mesma propriedade de S também sustenta a aversão a X. O mesmo é verdadeiro (*mutatis mutandis*), se queremos explicar uma aversão a X, em oposição a um desejo de X; e por isso se S tem ao mesmo tempo desejo por X e aversão a X, teremos que recorrer a diferentes propriedades, partes ou aspectos de S. As propriedades S da alma é a única maneira relevante de explicar que S tem desejos e aversões, o recurso de Princípio dos Contrários parece mostrar que devemos reconhecer diferentes partes da alma” (IRWIN, 1995, p. 205).

A alma até o momento terá então duas partes, o elemento racional e o apetitivo.

Sócrates questiona se o princípio que nos encolerizamos constituiria num terceiro elemento presente na alma ou se estaria juntamente ao elemento apetitivo.

¹⁷ A palavra prazer se encontra em aspas pois no livro IX, em 580e Platão irá diferenciar os prazeres, colocando o prazer racional como prazer verdadeiro. No capítulo 3 desta escrita será evidenciado as particularidades destes.

Com o exemplo do desejo mórbido de Leôncio que haverá a conceituação do terceiro elemento, o qual consiste em:

“Leôncio, filho de Agláion, voltando um dia do Pireu, ladeava a parte exterior da muralha setentrional quando percebeu cadáveres estendidos nos locais das execuções. Ao mesmo tempo que um vivo desejo de vê-los, sentiu repugnância e desviou-se; durante alguns instantes lutou contra si próprio e tapou o rosto; mas, ao fim, dominado pelo desejo, abriu grandes olhos e, correndo para os cadáveres, bradou: “Isto é para vós, miseráveis, fardai-vos deste belo espetáculo!” (439e – 440a).

Analisando essa passagem o primeiro aspecto a chamar atenção é a multiplicidade dos objetos de desejo do elemento apetitivo. Vastamente na obra do autor encontra-se passagens que descrevem a tríade do desejo sensível, isto é, bebida, comida e sexo. Racionalmente se acredita que um sujeito tomaria distância daquilo que é não-belo, da repugnância, da morte e de todas as coisas que carregam predicados semelhantes, porém se seria pela razão estas hesitações poder-se-ia afirmar que o desejo de ver os corpos estendidos ao chão parte de um impulso do elemento apetitivo.

Sócrates declara que haveria momentos em que um homem seria arrastado pela “força de seus desejos, a despeito de sua razão” (440b) e nesse exemplo compreende-se o desejo que contraria a razão como o desejo de visualizar o mórbido. No livro IX encontra-se uma melhor caracterização dos objetos do desejo desse elemento, pois além da tríade comum, Sócrates acrescenta “outros prazeres parecidos” (580e). A interpretação que faço sobre “parecidos” se refere aqueles desejos que tem como objeto o que se encontra no mundo sensível, que sempre irá se apresentar de uma forma múltipla, assim não demonstrando nenhuma dificuldade de acrescentar o desejo de ver o mórbido como um impulso do apetitivo.

Voltando a Leôncio o primeiro desejo como foi argumentando é de ver os corpos, que representa o impulso do elemento apetitivo, com isso Sócrates descreve uma espécie de luta contra si mesmo, demonstrando o conflito entre a razão e o apetite, que até então não difere do caso do homem que tem sede. O exemplo é um pouco dramático, porém Leôncio vencido pelo apetitivo ao visualizar os corpos sem vida ao chão, ao vê-los nessa cena mórbida, ela lhe causa repulsa e assim branda sua indignação. Com isso “a cólera luta às vezes contra os desejos e, portando, se

distingue deles” (440a), caracterizando para o autor, a terceira parte da alma, o elemento irascível.

Com o terceiro elemento caracterizado, a alma irá se assemelhar com a cidade e ambas serão divididas em três partes. O terceiro elemento terá como papel tomar armas a favor da razão (440e) e essa será sua função natural, porém não será sempre que ele aparecerá desta forma. O interlocutor de Sócrates descreve o exemplo das crianças, que ao nascerem e não terem a razão desenvolvida demonstram-se cheias de irascibilidade (441a) e com o desenvolvimento da vida, algumas refreiam o impulso irascível a fins da razão, enquanto outros nunca conseguem essa proeza.

A metáfora encontrada no *Fedro* sobre o cocheiro e seus dois cavalos (246a – 246b) é uma referência da alma tripartite, onde o cocheiro representa a razão, enquanto há um cavalo nobre e belo (246b) que representa o elemento irascível, amoroso da honra (253d) e outro que é o contrário e de difícil manejo remetendo ao elemento apetitivo. De volta a *República*, Platão atribui o elemento irascível como aliado natural da razão (441a), porém compreende-se que não necessariamente uma natureza remete a uma conduta condizente, ou seja, o elemento irascível pode muito bem ser um aliado do elemento apetitivo ou ser o impulso predominante.

Platão atribui a má educação como fator primordial a corrupção do elemento irascível (441a) o que demonstra os motivos do autor de dedicar-se a pensar a melhor forma de educar e censurar aquilo que propõe o oposto. Será, como foi visto, a harmonia entre a ginástica e a música que garante um bom funcionamento entre essas duas partes. Pensando no contexto político, se os auxiliares, esses que na alma correspondem ao elemento irascível, fossem corrompidos, poderiam não mais executar as leis advindas dos chefes, mas sim executar seus próprios interesses ou os interesses dos artesões (REIS, 2009, p. 30).

Um dos grandes méritos presentes no diálogo da *República* é compreender que a ação das partes da alma acontece por impulsos, o que representa uma suposição bastante moderna, pois se assumimos a derivação da tradução de alma para mente poder-se-ia concordar com o comentador quando relata: “Seu argumento das diferentes partes deve, portanto, ter a intenção de mostrar algo mais do que isso, que existem diferentes tipos de atividades mentais.” [tradução do autor] (IRWIN, 1995, p. 203). Em outras palavras, além de mostrar o caráter múltiplo da alma, Platão deseja

demonstrar que há diferentes impulsos presentes na alma, os quais se dão de forma de conflito.

A alma então fundamentada como tripartite¹⁸ terá impulsos internos que se conflitam, sendo eles responsáveis pelas ações. O exemplo do homem que tem sede é bastante claro para essa conceituação, pois o impulso racional foi mais forte impedindo-o de realizar a ação de beber água. Na passagem 245c do *Fedro*, Sócrates descreve a alma como “imortal, pois o que move a si mesmo é imortal”. Compreendo que aquilo que possibilita o mover é justamente os impulsos presentes na alma, pois aquilo que não se move, por não ter alma consequentemente não terá impulsos, desejos e ações.

É bem provável que Platão acredite que os impulsos sempre estarão conflitantes, sendo a melhor maneira de viver aquela em que a razão mantém a guarda sobre as outras duas partes. O comentador reforça a ideia apresentada com o seguinte fragmento:

“(...) no *Fédon* o que havia sido ilustrado como o diálogo entre a alma e as “paixões do corpo” torna-se na *República* um diálogo interno entre duas “partes” da alma. As paixões não são mais vistas como uma infecção de origem estranha, mas como uma parte necessária da vida da mente como a conhecemos, e até mesmo como um fator de energia, como a libido de Freud, que pode ser “canalizada”, quer no sentido sensual ou em direção a atividade intelectual.” [tradução do autor] (DODDS, 1971, p. 213).

Os impulsos sempre estarão presentes, porém em cada sujeito um impulso terá um predomínio mais forte sobre outro e Platão deixa isso bastante claro em dois momentos.

O primeiro é demonstrado em 435e – 436a quando há a comparação entre o predomínio das partes da alma em relação a grupos étnicos de seu tempo, ou seja,

¹⁸ Não há predominância na aceitação do modelo tripartite como modelo mais refinado ou final sobre a Alma. Taylor (1986) defende o modelo unitário de Alma como puramente intelectual, sendo o modelo tripartite algo que não foi sustentando por Platão além de algumas obras. Brisson e Pradeau (2010) ao definir o conceito de alma não fazem menção ao modelo tripartite, destacando somente o princípio de movimento e a necessidade de sua função sensitiva e diretiva, respectivamente, de perceber o que afeta o corpo e ordenar os seus movimentos. Há outros autores como Dodds (1971) e Robinson (2007) que defendem o modelo tripartite como um avanço na conceituação de alma, pois denota a responsabilidade dos desejos sensíveis como uma ação da alma e não do corpo.

ele atribui os trácios, os citas e os povos do Norte como aqueles que tem como predominante o elemento irascível por gozarem da honra; os egípcios e fenícios com o elemento apetitivo como destaque, pelo amor às riquezas; e por fim, os gregos pelo amor ao saber que logicamente, se dá pela sedição ao elemento racional. Justamente pelo modelo cultural e histórico de cada civilização citada anteriormente há o predomínio de uma parte da alma, que implica então em toda sua composição política¹⁹.

O segundo momento é demonstrado quando Sócrates afirma que as piores classes de desejos provavelmente são inatas e seus impulsos são somente extirpados ou enfraquecidos pelas leis, pela educação juntamente com a ajuda da razão, isto é, do elemento racional (571b). Essa relação ontológica dos impulsos proveniente da parte apetitiva da alma é evidenciada também nos sonhos, pois Platão acreditava que durante o sono quando a melhor parte do ser humano estaria a repousar não haveria maneira de controlar o elemento apetitivo. Seria então nos sonhos que o desejar teria livre passagem, desconsiderando qualquer norma, pois o sujeito em seus sonhos poderia ter relações sexuais com sua mãe, animal ou até mesmo com os deuses, não se abstendo de qualquer outro desejo do mesmo gênero (571d). Ainda sobre os sonhos, encontra-se: “o que queríamos constatar é que há em cada um de nós, mesmo nos que parecem totalmente regrados, uma espécie de desejos terríveis, selvagens, irrefreáveis, e que é posto em evidência nos sonhos.” (572b).

Como foi citado anteriormente sobre o fragmento 435 há um receio de Platão sobre a nova teoria. Esse mesmo receio é dividido entre alguns comentadores que descrevem problemas na analogia da cidade e sujeito. Robinson (2010, p. 142) relata que há um problema visível, que na analogia que o estado possui três partes, logo a alma dos sujeitos também possuiria três partes demonstra-se um tanto obscura se fosse vista de forma inversa, ou seja, a alma do sujeito possui três partes, logo o estado possui três partes. A analogia política também é criticada quando Platão acrescenta o elemento irascível, que aparenta não ser necessariamente uma parte da alma humana, mas sim algo inventando para encaixar com a analogia proposta. Realmente soaria estranho se fosse suposta que há uma parte da alma que fosse exclusivamente dirigido para a cólera, porém esta parte parece envolver outros

¹⁹ A relação das partes da alma e as composições políticas serão parte da temática apresentada no capítulo 3.

aspectos que são demonstrados no Livro VIII em referência aquele sujeito que tem predomínio do elemento intermediário da alma: “mas tem uma característica marcante que se distingue das demais, decorrente do predomínio do elemento irascível: a ambição e ao amor às honras” (548c).

Com isso poder-se-ia alegar que o elemento irascível abrange não somente a cólera, mas os sentimentos em gerais e isso pode ser fortificado no fragmento do livro X, quando Sócrates fala daquele elemento da alma que tem sede de lágrimas (606a) e é amigo do riso (606c). Com isso entro em acordo com os comentadores que compreendem os sentimentos como o elemento intermediário da alma (ROBINSON, 2010, p. 144; RUGNITZ, 2012, p. 52) o que geraria uma maior plausibilidade na tripartição da alma.

Uma crítica bastante pertinente exposta por Keyt (2011, p. 328) descreve que as partes da alma funcionariam como homúnculos, isto é, como os cidadãos da cidade possuem razão, as partes da alma também deveriam possuir. Robinson também relata essa mesma crítica e demonstra em outras palavras:

“(...) que a alma é constituída por três *homunculi*, cada qual revestido de seus próprios impulsos, sua própria capacidade de experimentar a dor e o prazer, e mesmo o seu próprio grau de raciocínio sobre o que deseja e sobre como atingi-lo” (2010, p. 145).

A crítica é bastante interessante, se for assumido por exemplo que a parte apetitiva é dotada de razão da mesma forma que a classe dos artesões também são, o princípio de partição não teria aplicabilidade, como também, a própria teoria da tripartição não faria sentido.

Pela interpretação que é feita da obra, algumas críticas ao autor não se demonstram tão sustentáveis. Evrigenis comenta que essa crítica é baseada numa leitura fragmentária do diálogo e que o argumento de Platão consiste em caracterizar a cidade e dividi-la em grupos, ele não está falando de todos os cidadãos, mas está descrevendo as formas e as disposições de cada grupo (EVRIGENIS, 2002, p. 605). O mesmo comentador cita um exemplo bastante simples, se for associado Las Vegas como a cidade do jogo e Los Angeles como a cidade do entretenimento, não poderíamos afirmar com essas duas premissas que todos os cidadãos são ligados a cassinos ou a televisão respectivamente (EVRIGENIS, 2002, p. 605). O comentador

quer demonstrar que a discussão se destina a forma estrutural da cidade, caracterizando os grupos para esta funcionar da melhor maneira.

Ao meu ver é justamente a noção estrutural que responde a estas questões, pois se os guardiões são associados a sabedoria e a coragem, os artesãos são associados aos desejos, haveria a necessidade de concluir que os sujeitos são caminantes desprovidos de inteligência que somente desejam comida, bebida, sexo e outros relacionados. Mas isso não poderia ser afirmado, devido a primeira conceituação da justiça, isto é, o nível da cidade, que resulta em cada um exercer sua própria função, pois por mais simples que fosse, os artesãos precisariam o mínimo de inteligência para exercer sua função como também compreender essa máxima. Evrigenis afirma esta questão diferenciando que os artesãos fazem uso da inteligência, mas não dá razão, pois ambos não significam a mesma coisa (EVRIGENIS, 2002, p. 609). No *Fédon* quando Sócrates discute sobre a alma ser uma harmonia ou não, ele descreve que a alma “tem inteligência” (93b), o que pode ser uma pista que o autor concebia também essa distinção.

Como foi demonstrado anteriormente nos exemplos que exprimem o conflito, eles surgem no sujeito por impulsos e se manifestam em forma de ação. Por mais que o sujeito exerça uma ação que houve o predomínio do elemento racional por exemplo, não poder-se-ia afirmar que os outros impulsos deixaram de existir, ou seja, por mais que o conflito aconteça de forma multifacetado, a ação surge de forma “simples”. É como foi citado anteriormente em 572b, que por mais que o sujeito consiga ser totalmente regrado nas suas atividades diárias, nos sonhos o elemento que estava sendo reprimido aparece, ou seja, ele ainda estava presente.

O princípio de partição se fundamenta em cima de impulsos contrários que visam o mesmo objeto ao mesmo tempo, porém o conflito tem como utilidade demonstrar as partes, mas em nenhum momento há a afirmação de que estas não podem trabalhar em conjunto. Em outras palavras, o sujeito pode fazer uso do elemento racional para realizar suas satisfações do elemento apetitivo. Logo o artesão poderia muito bem usar sua inteligência de forma utilitarista a fins de seus desejos sensíveis, porém como Evrigenis relatou, não seria razão, mas sim o uso da inteligência, pois a razão implicaria no comando das demais partes (441e) e não seu uso para os outros elementos.

Para concluir insisto que o leitor precisa compreender que Platão fala principalmente da cidade de uma maneira estrutural e a comparação é justamente em cima disso. O que citei anteriormente sobre 435b favorece essa interpretação, pois a cidade e a alma serão semelhantes, mas não iguais e provavelmente a semelhança se dá na forma de estrutura. Mesmo que as questões sobre a tripartição ainda causem discussão entre os comentadores há de concordar que há sim um avanço da maneira de conceituar a alma, do que foi apresentado no *Fédon* (ROBIBSON, 2007, p. 82). Se então a comparação parte da estrutura, agora partirei a conclusão da analogia platônica sobre a justiça no âmbito do sujeito.

É no final do livro IV que Sócrates concebe o conceito de justiça na alma, esta que graças a analogia se constituiu como portadora de “partes correspondentes e iguais em número” (441c). O maior mal que a cidade perfeita elaborada durante o diálogo será que ela não funciona como uma (462d – 462e) e isso só é possível por sua estrutura e seu programa educacional. Pela sua estrutura manterá aqueles que são aptos a sua função no lugar certo, como também, pela educação encontrar uma harmonia nos sujeitos para que permitam a razão comandar e o elemento irascível ser aliado nesse comando (441e). O mesmo temor que foi visto no *Fédon* sobre o corpo é claramente defendido por Sócrates, porém no âmbito da alma:

“(...) estas duas partes educadas desta maneira, realmente instruídas no seu papel e exercitadas para cumpri-lo, hão de governar o elemento apetitivo, que ocupa o maior lugar na alma, e que, por natureza, é ao mais alto grau ávido de riquezas; elas o vigiarão, por medo de que, saciando-se dos pretensos prazeres do corpo, ele cresça, adquira vigor e, em vez de se ocupar de sua própria tarefa, tende dominar e governar os que não lhe estão naturalmente sujeitos, com o que acabará por destruir a vida” (442a – 442b).

O sujeito será chamado de sábio pela parte pequena em sua alma, que naturalmente deverá comandar e também que possui a ciência do que é proveitoso (442c). Será corajoso aquele que mantém firme aquilo que é considerado reto, afastando-se dos prazeres e das dores se deliberado pelo elemento mais nobre (442c). Em relação as três primeiras virtudes, temperante será aquele que reconhece que a razão deve comandar e a permite que faça, da mesma forma que os cidadãos estarão de acordo que os chefes devem comandar (442d).

A virtude da justiça na cidade será semelhante no sujeito, porém a diferença se é que a primeira rege os negócios externos do homem, enquanto a presente no sujeito rege os negócios internos (443c – 443d). A justiça na alma compreende que cada uma de suas partes deverá se ocupar de sua função natural, compreendendo que a injustiça consiste em outra parte ocupar a função, constituindo assim, uma harmoniza perfeita.

De certa maneira o que Platão estabelece é uma espécie de “saúde mental”, ou seja, a justiça corrobora pela perfeição da cidade, como a perfeição da alma inclinando-a para “uma espécie de saúde, beleza e boa disposição na alma” (444d – 444e). Se a quarta virtude está presente no sujeito, por reger corretamente suas partes, o impulso gerado a ação será sempre uma ação moralmente boa. Aquele que permite o apetitivo ou o irascível comandar estará se aproximando do vício, doença, feiura e fraqueza (444e).

A justiça platônica se afasta de um simples cumprimento das normas, pois consiste numa organização interna que garante as ações boas. Há uma passagem no livro IV que Sócrates descreve de como alguns legisladores dedicam-se a prescrever inúmeras leis, porém “não sabem que, na realidade, cortam as cabeças de uma hidra” (426e). Platão faz uso da mitologia da hidra, pois esta era conhecida como uma serpente aquática com inúmeras cabeças, que no momento em que era cortada uma de suas cabeças nasciam duas no seu lugar. Esse pessimismo é fundamentado pelo autor, pois acredita que a única maneira de uma cidade ter sujeitos justos, isto é, que cada parte da alma exerça sua função só se dará num plano educativo, como vemos nesse fragmento: “(...) é que o impulso dado pela educação determina tudo o que se segue” (425b – 425c).

É essa educação que servirá de dispositivo para desenvolver a justiça nos sujeitos, que conseqüentemente permitirá a cidade ser justa e prosperar. A comentadora descreve que:

“(...) a justiça é a maior, em amplitude, das virtudes, bem como a mais complexa delas, pois, além de referir-se ao todo da alma, a justiça faz da multiplicidade existente na alma (isto é, dos três diferentes gêneros) uma *unidade*; e à medida que constitui certo modo de relação entre os três gêneros da *psykhé* ela chega à máxima expressão da excelência da/na alma, como a própria *atividade interna e autônoma* da alma. Assim, o que marca a virtude,

é a sua propriedade de promover “unidade” entre elementos que são distintos, fazendo “*de muitos, um*”. ” (REIS, 2009, p. 54).

A hierarquia dos elementos é claramente percebida, o elemento racional no topo, seguidamente o elemento irascível e por fim o apetitivo. É interessante notar que da mesma forma que no *Fédon* há a primazia da razão, ou seja, o sujeito justo só se dará pelo elemento racional. Fugindo da cultura vigente, aquele que vive melhor não será o possuidor de bens ou aquele que faz tudo o que deseja, mas sim o que é impresso naturalmente: o comando racional (REIS, 2009, p. 56).

Capítulo 3 – A VERDADEIRA PLENITUDE E O CONHECIMENTO DO VAZIO

3.1 – O desejar e suas implicações.

Não há na alma uma conotação unicamente boa ou ruim, mas é a presença da justiça ou a injustiça nela que garantirá seu status moral. Robinson (2007, p.51) afirma que será o equilíbrio entre as partes ou a falta dele que demonstrarão se a alma é moralmente boa ou má. Esse julgamento só pode ser feito com uma análise da relação do sujeito com os desejos, prazeres e dores com as três novas partes da alma. Da mesma forma que para a construção da concepção de alma tripartite Platão faz uso da analogia política, no momento posterior irei demonstrar como a falta de controle sobre as partes implicaria não somente na infelicidade, como também aos piores tipos de governo segundo o autor.

Permitir que a parte racional governe as partes inferiores implicará em não realizar alguns desejos, por mais que o impulso esteja presente, o justo será o que irá reprimi-lo. As primeiras informações sobre essa mediação dos prazeres não surgem das palavras de Sócrates, mas de Céfalos, o personagem presente no Livro I que começa a discussão acerca da justiça. O personagem tem como característica ser um homem de idade avançada e justamente pela idade descreve não ter mais forças para ir à cidade e por esse motivo, Sócrates deveria visitá-lo com mais frequência (328c). É justamente essa falta de força e vitalidade que acompanha a velhice que permite que Céfalos descreva sua relação com os prazeres do corpo

Mais à frente encontra-se a seguinte afirmação de Céfalos: “Pois saiba que, para mim, quanto mais os prazeres do corpo emurchecem, tanto mais crescem o desejo e o prazer da conversação” (328d). Indiretamente Platão coloca nas palavras do interlocutor uma fala carregada dos diálogos anteriores, que demonstrará a ferrenha dualidade entre o corpo e a alma. Quando Céfalos descreve seu prazer pela conversação, esse prazer só consegue receber atenção com o enfraquecimento do corpo e de certa maneira a conversação consiste na maneira de fazer filosofia do autor, a qual só poderia desenvolver-se com o desapego dos prazeres sensíveis e Sócrates seria o melhor para gerar esse tipo de prazer ao idoso.

Ainda no interlocutor de idade avançada, ele descreve que muitos de seus companheiros de idade semelhante lamentam-se pela perda dos prazeres da juventude, “lembrando-se das delícias do amor, do vinho, da boa mesa e outros semelhantes” (329a). Ao relatar o pensamento de seus semelhantes, descreve de como a velhice geraria um mal ao sujeito pelo fato de privar-lhe da vitalidade dos desejos do corpo (329b). E por fim, o último fragmento desse personagem que apresenta ser útil a discussão é “a velhice traz muita paz e liberdade” (329c).

Isso não implica que os semelhantes de Céfalo sejam considerados justos, pois não há um comando da razão, mas sim a impossibilidade de exercer o desejo da parte apetitiva. O último comentário em relação a liberdade dos desejos sensíveis acarretando paz e liberdade vai de encontro do que é tratado no *Fédon*, talvez trazendo força do caráter aporético do primeiro livro. Este fragmento demonstra que Céfalo estava de acordo com a sabedoria popular ou as ideias do *Fédon*: “(...) quando o corpo é atingido pela sede e a alma em oposição leva-o a não beber, quando corpo está com fome, mas não come e outras vários exemplos da alma em oposição aos afetos do corpo” [tradução do autor] (94b – 94c). Céfalo discursa em nome do *Fédon*, porém agora tais afetos passarão a serem na alma e irão além da *República*, pois no *Filebo*, Sócrates declara que todo o impulso, o apetite ou até mesmo o comando nos seres vivos pertence a alma e o corpo é somente um vazio (35b – 35d).

Se a responsabilidade é toda da alma, o termo “desejo” não irá mais designar somente o desejo sensível, mas cada elemento terá seus próprios desejos e prazeres que serão realizados ou não pela predominância de cada parte. Antes de adentrar aos desejos das partes há a necessidade de algumas conceituações acerca do desejar.

Deve-se compreender que o sujeito deseja aquilo que gera prazer e não o contrário, pois dificilmente na posse da razão ele iria desejar o que lhe gera dor. Para evitar alguma má interpretação pode ser usado novamente o exemplo que Platão faz sobre o desejo da sede ter como objeto a bebida (438a). Como foi descrito, o gosto subjetivo é *a posteriori* ao impulso, da mesma maneira aquilo que o sujeito considera como prazer e dor são subjetivos. O desejo somente se inclinará ao seu objeto de prazer subjetivo e caso esta inclinação lhe cause mal será pelo excesso ou pela ignorância.

A dor e o prazer podem ser considerados como opostos (583c), mas a diferença entre algumas concepções contemporâneas é que o prazer na filosofia do autor não pode ser conceituado como a ausência de dor e também a dor como ausência de prazer (BRAVO, 2009, p. 69). Platão acredita que há um estado intermediário que não se sente prazer nem dor, como um estado de repouso (584a). Deixarei esse estado intermediário para a discussão final sobre os prazeres, pois ainda há outras formulações importantes.

Parece inconveniente perguntar neste momento, mas o que é o desejo? No *Banquete* há o seguinte fragmento sucinto, mas importante: “um sujeito que deseja, deseja algo que está em falta, de outro modo se não o faltasse, não o desejaria” [tradução do autor] (200a – 200b). Um sujeito que não está com fome não desejará comer, um sujeito que não está com sede, não desejará beber e assim por diante em inúmeros exemplos. Reeve (2011, p. 277) afirma que Platão reconhece que o desejo implica o vazio, uma falta e no caso do Sócrates do *Banquete*, ele reconhece seus desejos sensíveis, mas não os realiza, pois provavelmente está ciente da insaciabilidade deste vazio e as consequências que esta implica.

Há outras passagens que ajudam a fortificar o posicionamento sobre o vazio que implica o desejo, como no *Górgias* que há a passagem geralmente reconhecida como “O mito dos Carregadores de Água”. Esse mito descreve que o corpo seria o túmulo da alma (493a), que segundo Robinson (2007, p. 52), ele a considera como uma história no estilo pitagórico sobre a queda do ser humano, com relações muito semelhantes com as analogias de encarnação presentes no *Mênon*, *Fédon* e *Fedro*.

No *Górgias* pode ser encontrado um fragmento bastante semelhante ao que é fundamentado na *República*, como “a parte de nossas almas que nossos apetites residem” [tradução do autor] (493a), porém a tripartição da alma ainda não teria sido fundamentada. Pode ser suscitado que Platão esteja se referindo ainda a distinção popular entre razão e impulso (ROBINSON, 2007, p. 79), mas há outro fragmento que ao descrever o corpo acaba por descrever muito bem a parte apetitiva da alma tripartite a respeito de seu vazio. A passagem é a seguinte:

“E, portanto, um homem inteligente, contador de histórias, nomeou essa parte [dos desejos] como se fosse um vaso, por poder encher-se de sugestões (...) E os tolos ele chamou de não iniciados, sugerindo que essa parte da alma onde os apetites estão localizados e por ser uma parte indisciplinada

descreve-a como um vaso com furos, pois nada consegue reter. Esse baseou essa imagem na insaciabilidade” [tradução do autor] (493a – 493b).

A metáfora do vaso com furos presente no mito é interessante, porque vai de encontro com a característica da insaciabilidade do elemento apetitivo. Por mais que coloque água no vaso ele nunca estará cheio. Como aponta Robinson (2010, p. 87) apenas o tolo carrega essa metáfora do vaso com furos e de certa maneira estaria de acordo com o intelectualismo socrático, pois o ignorante não saberia lidar com seus desejos, estando numa busca insaciável pelos objetos sensíveis. Mas no *Górgias* não há a comparação entre a vida do iniciado e não iniciado como há na *República* entre o justo e injusto, pois descreve somente informações sobre o sujeito que nunca está satisfeito (ROBINSON, 2010, p. 88).

No *Filebo* há passagens que reforçam claramente a ideia de desejo como aquilo que falta. Sócrates afirma que ao declarar que “ele tem sede” é afirmar “ele está vazio” em referência a aquela classe de apetite (34e). Desejar algo é desejar o seu preenchimento e nas palavras de Sócrates: “Então, qualquer um de nós que esteja vazio, como parece, tem apetite pelo contrário daquilo que experimenta: pois, estando vazio, deseja preencher-se” (35a). Se o desejo exprime o vazio e por causa deste se inclina a um objeto de prazer, este tem como objetivo atingir uma espécie de repleção e a dor é entendida como o oposto, como um processo de depleção (BRAVO, 2009, p. 95).

Nos momentos em que Sócrates descreve a oposição entre dores e prazeres ele afirma que estes como se produzem na alma, assim só podem ser concebidos como uma espécie de movimento (583e). Essa afirmação vai de acordo com o *Fedro* que afirma que o que é inanimado é o que não pode mover-se e a alma é auto movente. Com isso prazer e dor são movimentos, pois, a alma como princípio motor do movimento, o que se produz nela não pode ser outra coisa a não ser movimento (BRAVO, 2009. P. 70).

Até o momento compreende-se que o desejo é um vazio que busca por meio de impulsos se satisfazer, ou seja, se preencher como um movimento originado na alma. Anteriormente como foi conceituado os impulsos e de como os desejos mais obscuros permanecem nos homens mais regrados sabe-se que há desejos que são

prejudiciais tanto para o sujeito, como para a vida social. E Platão irá fazer a distinção destes, dividindo-os em entre aqueles que são necessários e os que não são (558d).

A primeira classe é denominada como desejos necessários englobando os que não podem ser rejeitados e que são úteis. O desejo de alimento e do tempero por exemplo constituem o primeiro, pois são necessários a boa saúde e a constituição física (559b).

A comida é expressa na clássica tríade dos desejos sensíveis, porém a mesma se encontra entre os desejos necessários e os supérfluos. Esse segundo se caracteriza por aqueles que não produzem bem algum e que também podem fazer um mal (559a). Ainda na comida, se esta vai além da necessidade física para a boa saúde, inclinando-se a “pratos mais rebuscados” (559b) é considerada um desejo supérfluo.

Essa distinção se mostra sucinta e breve, mas demonstra a nova formulação de Platão sobre os desejos e prazeres. Se antes todo desejo era condenável, agora o autor divide-os demonstrando que o desejo é algo útil a vida. Os supérfluos devem ser reprimidos pela educação, pois além de serem prejudiciais ao corpo, também serão a própria alma (559c).

Porém se as dores e prazeres se manifestam-se como movimento na alma há de se afirmar que eles não surgem de uma fonte somente, mas de três. Sócrates no livro IX declara que: “Uma vez que há três elementos, parece-me haver também três espécies de prazeres próprios a cada um deles e, similarmente, três ordens e desejos e comandos” (580e). O autor deseja demonstrar que o mais nobre dos desejos tem sua causa no elemento racional, em detrimento dos desejos mais baixos advindos do elemento irascível e principalmente do apetitivo.

O elemento racional é descrito como aquele pelo qual o homem conhece (580d), amigo do saber e da sabedoria (581b). O prazer que advém dessa parte da alma é semelhante ao prazer que Céfalo descreveu, o prazer das conversas, como também pode ser aberto para o de conhecer e de contemplar a verdade. Aquele que dedica sua vida a esse tipo de prazer será semelhante ao filósofo presente no *Fédon*, pois dos três elementos é o menos interessado por riquezas e glórias (581b). O desejo racional é então o único tipo de desejo que é exclusivamente visto como um desejo necessário, ou seja, que são úteis ao sujeito, pois quanto mais inclinado a esse tipo

de desejo, maior será senhor de si mesmo, uma vez que estará permitindo o comando do elemento racional, garantindo a virtude da justiça na alma como também a ação moralmente boa.

A segunda classificação dos desejos e prazeres é daquela parte da alma pelo qual o homem se torna colérico (580d), o elemento irascível. Esse elemento tem como impulso o desejo da dominação, da vitória e da fama, por fim Sócrates o caracteriza como o “amigo da vitória e da honra” (580a – 581b).

É sobre os desejos do elemento apetitivo que o autor se detém a descrever com maiores detalhes, pois esse não possui um objeto específico como os outros, isto é, a sabedoria e a honra. Como foi visto o elemento irascível já se demonstrou no impulso da tríade normal, mas também pelo desejo de visualizar cadáveres e as atrocidades dos sonhos e Platão estava ciente disso quando o nomeia como “amigo do dinheiro” (580e). A justificativa desse nome se dá no seguinte fragmento:

“(…) quanto ao terceiro, como possui numerosas formas diferentes, não pudemos encontrar-lhe uma denominação única e apropriada, e o designamos pelo que há nele de mais importante e predominante; chamamo-lo de apetitivo, por causa da violência dos desejos relativos ao comer, ao beber, ao amor e outros prazeres parecidos; chamamo-lo igualmente de amigo do dinheiro, porque é principalmente por meio do dinheiro que se satisfazem estas espécies de desejos”. (580d – 581e).

Os prazeres expostos dessa parte são bastantes conhecidos, pois são os mesmos tipos de prazeres que nos diálogos anteriores eram atribuídos ao corpo. Para o autor essa parte é considerada a maior dentre as três (588d) e Sócrates não poupa esforços em caracterizá-la como uma “besta multiforme e policéfala” (588c), o que expressa sua capacidade de inúmeras formas de desejo. Mas se todo o desejo é um vazio, por que somente os desejos das partes não racionais são considerados maléficos?

Anteriormente descrevi brevemente que Platão acreditava num estado intermediário entre a dor e o prazer. Sócrates descreve que não se poderia compreender que “a ausência de dor seja um prazer e a ausência de prazer uma dor” (584a) e por isso haveria de existir esse espaço intermediário onde não se sente nenhum nem outro (583c).

Se nas discussões sobre os argumentos do *Fédon* foi definido como contrários polares aqueles que estão numa escala, um em cada extremidade, a dor e o prazer

parecem encaixar satisfatoriamente nessa definição, pois o ponto médio da escala não seria nem um nem outro, mas sim uma espécie de repouso de ambos. A definição de prazer e dor que Platão tenta refutar é afirmada como um engano sobre a realidade do prazer, considerada uma ilusão (584a).

Talvez Platão tenha encontrado uma resposta mais satisfatória sobre os prazeres na *República* do que no *Fédon*, pois neste há fragmentos sobre a relação entre as dores e prazeres. Há a descrição curiosa do sujeito que adquire prazer em um momento e em outro provavelmente irá de encontro com a dor (60b). Posteriormente relata no mesmo diálogo que os prazeres fariam com que a alma se aproximasse do corpo (83d) e é esse mesmo prazer que Sócrates deseja questionar, isto é, os provenientes das partes não racionais.

Com a afirmação que existe um alto, um baixo e um meio, Sócrates relata que se um homem fosse transportado do baixo para o meio, este homem afirmaria que foi transportado para cima e como este homem nunca teve a experiência do verdadeiro alto, ele afirmaria fielmente estar no alto (584d). Platão acredita que os homens que descrevem os prazeres advindos pelo que é sensível, os quais são mais numerosos pertence à classe do prazer como cessação de dor (584c), ou seja, estão experimentando o espaço intermediário, por não conhecerem o “verdadeiro alto”.

Se o desejo é o vazio que procura preencher-se poder-se-ia afirmar que ao estar cheio encontraria uma espécie de plenitude, mas os homens que acreditam estar num estado pleno não estão em outro lugar se não no intermediário, ou seja, somente o cessar da dor (585a). Mas o que seria o alto? Qual seria o verdadeiro prazer? Para responder a essas perguntas há a necessidade de evocar a doutrina das Formas.

No argumento da Reminiscência e no argumento final, Sócrates fala sobre o Belo, o Alto, o Impar, o Par e outros que têm a definição “em si”, mas na *República* há um maior desenvolvimento sobre as Formas e o que é o real. Para demonstrar satisfatoriamente o problema dos prazeres é necessário fazer menção a elaboração platônica das Formas presentes no livro VI e VII.

Começando pelo Livro VI, pode ser encontrada a metáfora da visão e o terceiro elemento (507d – 507e) que tem como objetivo introduzir a ideia do Bem e a distinção entre mundo sensível e inteligível. Admitindo que os olhos quando se encontram na possibilidade de exercer sua função, isto é, enxergar, por mais que o

objeto a ser visto tenha uma cor ele, os olhos necessitarão de um terceiro elemento para poder visualizar o objeto. Sem a luz não há a possibilidade de enxergar o objeto e o objeto ser visto, sendo essa então o terceiro elemento o qual Sócrates mencionou.

O interlocutor afirma que aquele que permite a visão exercer a sua função por meio da luz só poderia ser o sol (508a). Como o sol é o terceiro elemento dessa metáfora, logicamente não poder-se-ia afirmar que o próprio olho ou o objeto são o sol, mas são distintos.

Se um sujeito direciona seu olhar para os objetos que são iluminados pelos astros noturnos, a nitidez desses objetos se perderá fazendo com que o sujeito não tenha acuidade no que vê (508c). Ainda dentro da metáfora, Sócrates afirma que somente os objetos iluminados pelo sol podem ser percebidos nitidamente e com isso faz relação com a alma:

“- Concebe, pois, que ocorre o mesmo em relação à alma: quando ela fixa os olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência; mas quando se dirige para o que é mesclado de obscuridade, para o que nasce e parece, sua visão se embota, ela não tem mais do que opiniões, passa incessantemente de uma outra e parece desprovida de inteligência.” (508d).

A verdade é assumida por aquilo que não tem o caráter múltiplo, isto é, as Formas inteligíveis e o que se afasta delas, o que é dotado de obscuridade é que habita o mundo sensível.

Se a visão e o objeto não poderiam ser confundidos com o sol, aquilo que permite o conhecedor a capacidade de conhecer só pode ser a ideia do Bem e da mesma forma que o sol, o bem não é a verdade e nem a ciência (508e – 509a). A ideia do Bem para Platão é a causa de tudo, ela se diferencia da verdade e da ciência, essas que participam da ideia do Bem, mas não são o bem (509b). Nas discussões anteriores foi mencionado o que significa a “participação” para Platão, ou seja, algo no mundo sensível que seja belo é porque participa da ideia do Belo, mas referente ao Bem, todas as essências participam desse. O que é inteligível tem sua inteligibilidade, como também sua capacidade de ser e denominado como essência somente pelo Bem, porém o bem ultrapassa as essências demonstrando-se superior

a estes. De certa maneira, Platão concebia uma escala hierarquizada, a ideia do Bem no topo, logo após as essências e após estas os objetos sensíveis e suas imagens. Tudo aquilo que se aproxima das essências está mais próximo do ser, pois elas são consideradas o “ser real” (507b) e o que se afasta desses está mais próximo do não-ser. O uso da metáfora é satisfatória para essa distinção, o que se afasta do ser é possível contemplar pela visão no mundo sensível graças ao sol e no caso da inteligibilidade, o pensamento permite a contemplação dos seres, esses que os sentidos não conseguem.

Didaticamente, Sócrates descreve a divisão entre o mundo sensível e inteligível pela metáfora da linha (509d – 510a). Ele pede ao seu interlocutor que trace uma linha separando dois lados de proporção diferente, o lado maior é considerado o mundo sensível, já a parte menor o mundo inteligível. Cada um desses segmentos é dividido em dois e com isso há quatro unidades, as quais são portadoras de características diferentes.

A primeira divisão do mundo sensível tem como domínio as imagens, ilusões, reflexos que avistamos nas águas e todas as representações semelhantes (510a). Já na segunda divisão, ainda nesse mesmo mundo, encontram-se os objetos das imagens citadas anteriormente, os animais e as plantas.

Na segunda divisão (510b) há certas particularidades, no primeiro mundo o sujeito dotado dos sentidos o consegue perceber, o que difere do mundo inteligível que necessita do pensamento. Se na teoria da reminiscência o sujeito que percebe que há pedras semelhantes é porque estas participam do Igual em si mesmo, mas não são o igual.

Para chegar na segunda divisão do mundo inteligível, o sujeito abandona o uso dos objetos sensíveis e, partindo somente das hipóteses, busca encontrar as Formas em si. Na primeira divisão do mundo inteligível encontra-se a geometria, aritmética e ciências do gênero, enquanto na segunda parte é o lugar das Formas.

Com base nas quatro divisões, há quatro operações da alma que se dirigem a cada uma destas partes. Seguindo a mesma ordem que foi exposta anteriormente, temos a imaginação em primeiro, a fé em segundo, o pensamento em terceiro e a inteligência por quarta, que assume ser a mais nobre (511d- 511e). Como demonstra

Reis (2009, p. 99), essas operações não se constituem como divisões da alma, mas sim como estados conforme ela se dirige a um objeto.

Por mais que se compreenda a divisão da realidade, tendo como mais real as Formas e menos real tudo que se afasta dela, ainda há outra metáfora que Platão usa sobre a ascensão até o Bem, chamada de Alegoria da Caverna. Esse mito que é encontrando no livro VII é um dos marcos da filosofia do autor, entretanto para alguns, sua filosofia é reduzida a este mito.

O mito consiste em uma caverna com uma entrada iluminada pela luz, porém no fundo, longe desta iluminação encontram-se homens que desde seu nascimento estão acorrentados com a impossibilidade de mover-se e só podem olhar para o fundo da caverna (514a). O lugar onde encontram-se os homens não é uma completa escuridão, pois atrás destes há um fogo que ilumina a parede que os acorrentados conseguem ver. Entre os homens e o fogo há um muro semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches usam (514b), nos quais há homens que transportam objetos que ultrapassam a altura do muro e graças ao fogo, as sombras dos objetos carregados são exibidas na parede do fundo da caverna.

Justamente por esses homens manterem a cabeça imóvel por toda sua vida, acreditam que as sombras projetadas no fundo da caverna são os objetos reais (515c). Esse é tanto o ponto central da alegoria como o ponto interessante para a questão do prazer, isso porque os homens da caverna se assemelham aos homens comuns, pois tomam como objetos reais todos o que na verdade não passam de simulacros.

Dentro dessa alegoria, o autor fala sobre a possibilidade de um dos homens acorrentados se libertar das correntes, porém esse no gozo de sua liberdade, se voltasse a olhar diretamente para a luz que emana na entrada da caverna, provavelmente feriria seus olhos por nunca ter visto a verdadeira luz (516e). Platão descreve que o caminho de ascensão ao Bem, este que no mito é representado pelo Sol, deve ser feito por etapas. Como nos estados da alma apresentados na discussão anterior, no caso da Alegoria da Caverna há o seguinte fragmento:

“- Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. Primeiro distinguirá mais facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas, a seguir os próprios objetos. Após isso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da lua, contemplar mais facilmente durante a noite os corpos celestes e o céu

mesmo, do que durante o dia o sol e sua luz". (...) Por fim, imagino, há de ser o sol. (516a - 516).

Aquele que conseguir contemplar o sol perceberá que ele que governa tudo no mundo sensível, sendo a causa de tudo que existe (517c). Essa ascensão tem como resultado saber diferenciar aquilo que “é” do que “não é”, tanto no sentido ontológico como ético. No sentido ontológico, o sujeito discerne os níveis de realidade e no sentido ético, o que é melhor ou pior (REIS, 2009, o. 101).

A fundamentação das Formas ajuda a compreender o que significa esse estado intermediário, pois da mesma forma que os homens na caverna, os sujeitos acreditam que estão vivendo a realidade, mas sem saber vivem em cima de ilusões, por nunca conhecerem o verdadeiro alto. Voltando a discussão do desejo como um vazio, há a afirmação de Sócrates que a fome, a sede e outros impulsos inclinados aos prazeres do mundo sensível “são uma espécie de vazio no estado do corpo” (585b). Acrescenta ele que também a ignorância e a insensatez são também vazios (585b). Com isso são caracterizados dois exemplos de vazios de duas partes da alma, a apetitiva e a racional respectivamente, que poderiam “encher-se” com alimento e inteligência.

No mito dos carregadores de água é descrito dois tipos de alma, daquele que possui um vaso sem nenhum problema e outro que possui um vaso com furos. Se o objeto do desejo é encher-se, quando atinge seu objetivo é de compreender que ele atinja uma espécie de plenitude. Bravo (2009, p. 100) destaca que se o prazer é movimento haveria de encontrar dois tipos, o ativo que consiste na repleção e o outro no sentido passivo, entendido como uma a plenitude. Sócrates questiona seu interlocutor se encontraríamos a plenitude naquilo que possui mais ou menos realidade (585b).

Com toda a metafísica exposta na relação das Formas, o pão, a bebida, a comida e todos do gênero se relacionam menos com o imutável, enquanto a opinião verdadeira, a ciência, a inteligência, todos estes últimos estão mais para a realidade (585c). Sócrates irá afirmar com essas conclusões que as materialidades que servem de sustento ao corpo participam menos da verdade, sendo que a verdade dará sustento a alma (585d).

Referente as partes da alma o único prazer verdadeiro é atingido pelo elemento racional, enquanto a parte irascível e apetitiva adquire seu prazer das coisas terrenas, as quais são menos verdadeiras. A verdadeira plenitude só pode ser alcançada com a subida pela contemplação das Formas, que permite um prazer sólido e puro (586a). O prazer gerado pelas partes não racionais estará sempre na busca de outros objetos, porque nunca chegará a nenhuma plenitude, somente gerará amores furiosos (586c).

3.2 – As consequências dos simulacros de prazer

Platão utilizou a analogia política para fundamentar a tripartição da alma, analisando o aspecto maior para compreender o aspecto menor. Demonstrei anteriormente tipos de prazeres que cada parte da alma deseja, além de conceber que o único desejo que alcança a plenitude é daquele que contempla as Formas. Num terceiro momento Platão sai do aspecto da alma para voltar a cidade, com o objetivo de analisar como que cada elemento pode afetar a constituição de uma cidade. Essa divisão do capítulo se dedica a analisar os tipos de governo apresentados na *República*, demonstrando assim as implicações do desejar.

Se a cidade fundamentada até o momento é considerada boa, os demais modos políticos de organização são considerados defeituosos (544a) e o são justamente pelo modo em que seus cidadãos se relacionam com seus desejos (544e). A ordem da análise das constituições políticas será apresentada na mesma ordem que na obra, isto é: a timocracia (545c – 550c), a oligarquia (550c – 555a), a democracia (555b – 562a) e a tirania (562a – 596c). A aristocracia ou a monarquia que antecederiam a timocracia dentro do pensamento platônico consistem na cidade elaborada nos livros II e III. Sua chefia seria exercida pelos filósofos, porém será visto posteriormente, pois este momento é dedicado as formas viciosas de sujeito e cidade.

As melhores formas de governo, a monarquia e a aristocracia, estes que por mais que sejam perfeitos são também contemplados pela seguinte premissa “tudo que nasce está sujeito à corrupção” (446a). Os chefes, por mais hábeis que são, não conseguirão com sua experiência controlar pequenos detalhes e, por mais pequenos que sejam, são os responsáveis pelo declínio. O autor acreditava que na cidade perfeita os nascimentos deveriam ser planejados de acordo com a matemática e os

pais que fugissem destes números gerariam os responsáveis pela corrupção (546b). Por culpa desta geração mal calculada, os sujeitos não aptos ocuparão os lugares que não são dignos e se ocuparão em apreciar primeiramente a ginástica em vez da música (546d), o que acarreta um maior predomínio da parte irascível.

Usando a metáfora sobre os metais que cada sujeito carrega dentro de si (415a – 415c), não mais os melhores sujeitos ocuparão o lugar de chefe, mas os que tem dentro de si ferro e bronze que tem como maior desejo adquirir riquezas e terras (547b). Após as violências criadas pela má organização da cidade há a concórdia de ocuparem as terras e os homens que antigamente eram livres que corroboravam pela subsistência da cidade, agora são tratados como servidores (547c). Como foi visto o governo que é formado pela boa educação com sujeitos de ouro e prata inclina-se a virtude, enquanto o governo timocrático os sujeitos que não tem a capacidade necessária terão como meta não manter a cidade como uma, mas dividi-la pelo prazer da guerra e riquezas.

O governo timocrático está entre o governo aristocrático e o oligárquico, ocupando assim um lugar intermediário e tendo características de ambos os lados (548d). Sobre o primeiro e anterior governo, manterão o respeito pelos chefes, pela aversão dos guerreiros, a agricultura ou a qualquer trabalho manual e a prática de exercícios e militares.

Pela má geração não se sentiram mais seguros de elevar sujeitos para os cargos de chefia, pois não encontram sujeitos francos e firmes (547e) e pelo predomínio da parte irascível, que desde a infância são educados mais pela ginástica, terão inclinações mais para a guerra do que a paz, sempre estarão portando armas nas mãos (548a). Mas há de ter características das cidades oligárquicas por ocupar o espaço intermediário, eles venerarão às escuras o ouro e a prata que serão guardados cercados de muros e dentro destes uma vida cheia de luxúrias (548b).

Ao descrever o caráter do sujeito timocrático, Sócrates relata que o mesmo ouve e ama os discursos, porém nunca será um bom orador (548e). Será duro com os escravos em vez de desprezá-los, brando com os homens livres, submisso aos chefes com o intuito de receber honras, não pela eloquência, mas sim pela capacidade militar (549a). Enquanto for jovem desprezará as riquezas, mas na idade avançada

será um apaixonado pelas riquezas, isso tudo por deixar predominar os dois elementos não racionais da alma. Em suma, esse é o sujeito ambicioso.

Como demonstrado, Platão descreve como surge o modo de governo timocrático, o elemento da alma que tem predomínio, entretanto há o contexto familiar que Platão acredita influenciar diretamente na personalidade do sujeito. Como o governo é o intermediário entre o bom e outro defeituoso, é de se esperar que o pai do futuro timocrático seja um homem de bem, que despreze as honras e a violência, tudo que o filho no futuro irá desejar (549c).

Sua mãe ao ver o marido longe de cargos importantes, queixa-se, devido a isso a diminuir perante outras mulheres e o vê como incapaz de prevalecer nesse governo da irascibilidade (549d). Se na cidade perfeita as mães teriam a responsabilidade de contar as melhores fábulas, nesse modo de governo a mãe relata ao filho que seu pai não é homem suficiente por ele não buscar as honras e lhe faltar pulso (549e).

Ao crescer, o jovem timocrático percebe o seguinte: aqueles que cuidam dos próprios negócios, que anteriormente seriam os que promovem a justiça no contexto político, no governo timocrático estes são tratados com pouca estima, enquanto aqueles que permitem o amor às honras são os sujeitos louvados (550a). O conflito externo entre observar o exemplo do pai contra aqueles que louvam a honra lhe causa o conflito interno, pois respectivamente por um lado há alguém que nutre o elemento mais nobre, enquanto em outro fortalecem os desejos da parte apetitiva. Como nasceu e foi criado por um bom pai, ele adquire como o governo, o estado intermediário, não possuindo uma índole viciosa nem racional, mas arrogante e ávido as honrarias (550b).

Essa é a origem e a forma política do governo timocrático e, após essa conceituação, Sócrates passa a análise da próxima constituição, a oligarquia. Esse governo tem como característica os ricos comandarem e os pobres não participarem do poder (550d). Os primeiros movimentos para o surgimento deste governo começam quando os cidadãos decidem acumular cada vez mais riquezas e procuram maneiras de contornar a lei para suprir suas inclinações do elemento apetitivo. Com o tempo, esse comportamento começa a ser adotado por todos os cidadãos e quanto mais apreço sentem pelas riquezas, menos pela virtude (550e).

Se o timocrático em idade avançada era um apaixonado pelo dinheiro, com o passar das gerações os cidadãos transformam-se em avaros, elogiam o rico, admirando-o e elevando-o ao poder (551a). Se anteriormente era a honra o motivo de ser enaltecido, nesse governo os amigos do dinheiro serão idolatrados e os mais ricos no poder criarão leis para garantir que os cargos públicos sejam ocupados por seus semelhantes (551b).

O problema visível desta constituição é abordado por Sócrates como o exemplo da navegação: o melhor piloto seria o que domina a arte de pilotar ou o que teria mais dinheiro? (551c). Se na cidade perfeita os que governariam seriam aqueles que nada de material teriam, mas os que se destacassem no elemento racional, e no caso do governo oligárquico é óbvio que a posse das riquezas não é motivo de ser elevado ao cargo mais importante. Com isso a cidade será dupla, uma parte será ocupada pelos ricos e outra pelos pobres (551d). Justamente por causa dessa divisão, esse tipo de governo seria praticamente impossibilitado de travar uma guerra com outra nação, pois seria um perigo para os oligarcas colocar armas nas mãos daqueles que nada tem (551e), assim na tentativa de proteger a cidade haveria a possibilidade de uma guerra interna.

Pelo sistema ligado as riquezas, os cidadãos terão dois comportamentos que influenciarão no todo, o primeiro consiste que alguns venderiam tudo que possuem para poder satisfazer seus desejos não necessários, enquanto os que já possuem riquezas teriam a liberdade de comprar tudo o que o primeiro vende. Esse movimento, de enquanto o rico acumularia cada vez mais materialidades e o outro seria reduzido a pobre e indigente (552a), não haveria como não acontecer, pois “uns não estariam aí ricos em excesso e outros, em completa miséria” (552b).

Platão novamente faz uso da metáfora, agora no caso do “zangão”. Se o homem elevado como chefe conseguiu esse cargo não pela competência, mas somente pelas riquezas que possui, ele não seria útil para a cidade, mas somente ocuparia o cargo de poder sem realizar seus verdadeiros haveres (552b). E os homens, que tem uma função específica nesse caso, o de causar a ruína da cidade são chamados de “zangões” (552c). Continuando com a metáfora, Sócrates descreve:

“(...) Deus fez nascer sem ferrões todos os zangões alados, ao passo que, dentre os zangões bípedes, se uns não possuem ferrão, outros possuem um ferrão terrível? Á primeira classe pertencem os que morrem indigentes na

velhice, à segunda, todos os que são denominados malfeitores” (552c – 552d).

É interessante que esses dois males, tanto o excesso de riqueza como a extrema pobreza, já tinham sido comentados como aquilo que afasta o sujeito de sua função (421d – 421e). Por um lado, o sujeito rico não veria mais necessidade de realizar seu ofício porque já tem riquezas suficientes e no outro caso, o sujeito pobre nada realiza pela impossibilidade de comprar ferramentas para seu artífice. No caso destes zangões, como no exemplo anterior, ambos são um problema para a cidade, pois nenhum produz nada para a prosperidade.

Sócrates descreve que as características de cidades pobres, além da própria pobreza, haveria “gatunos, punguistas, sacrílegos e criminosos da mais variada espécie” (552d). Como a cidade oligárquica é constituída na sua maioria por cidadãos pobres, haverá de ter muitos desses criminosos. A violência, a pobreza, o amor pela riqueza e formas de vícios semelhantes caracterizam a cidade oligárquica.

O futuro oligárquico é filho do homem timocrático e novamente Sócrates elabora como seria o surgimento deste jovem inclinado às riquezas. Suas motivações se darão pela frustração em ver o pai destroçar-se contra a cidade, pois o sujeito timocrático constitui um obstáculo para os interesses da cidade que quer colocar as riquezas acima da honra (REIS, 2009, p. 61). Esse sujeito visto como obstáculo será condenado a morte, exílio ou a perda de honras e bens, que consistirá na sua desgraça e do próprio filho (553b).

O jovem como compartilhou dos males que seu pai sofreu, despojado de patrimônio e movido pelo medo, perde como predomínio o elemento irascível e inclina-se no acúmulo de riquezas para erguer-se novamente (553c). Colocando o elemento racional e irascível ao lado do elemento apetitivo, os usa de maneira utilitarista, ou seja, a reflexão serve para os métodos de adquirir mais fortunas e o irascível para admirar e honrar a riqueza dos ricos (553d).

O homem oligárquico, por colocar os dois outros elementos ao lado do apetitivo e também por suas experiências passadas, procura satisfazer somente os desejos indispensáveis, mas não por medo de afastar-se da virtude, mas sim, para manter o acúmulo de riquezas (554a). E é justamente o medo de perder as riquezas que faz com que o homem oligárquico não realize os maus desejos (554d) e isso fará com

que esse homem seja duplo, exteriormente parecerá ter uma aparência justa por parecer temperante em relação aos desejos, mas no interior de sua alma há o predomínio do elemento apetitivo com a mediação dos outros elementos.

Mas se na oligarquia o elemento apetitivo está sob uma espécie de controle, a democracia surge por causa do predomínio do elemento apetitivo (555b). A oligarquia começa a decair justamente pelo desejo de possuir as riquezas, pois os chefes da cidade, por interesse de adquirir os bens dos outros, não se interessam na criação de leis que proibam os jovens a dissipar seus próprios bens (555c).

Com a parcela de homens pobres tende a cada vez aumentar e os oligarcas cada vez ficando mais ricos, os cidadãos começam a tramar uma revolução contra os chefes, alguns pela perda de cidadania, outros pelas dívidas que contraíram e terceiros por ambas (555d – 555e). Os oligarcas não percebem que produzem além da riqueza sua própria ruína, devido a cada vez mais corroborarem para o aumento de zangões e mendigos (556a). O oligarca só poderia se salvar caso fizesse uma lei que obrigasse os cidadãos a se importarem com a virtude, como também que os oligarcas enriquecessem com menos abusos (556b). Como o oligarca não deseja reduzir os lucros, tudo continua indo ao desastre.

Os filhos dos oligarcas como não tiveram uma boa educação e foram influenciados pela riqueza dos pais, não se dedicam com vigor aos exercícios físicos e intelectuais, tornando-se incapazes de resistir aos prazeres e as dores (556b – 556c). E por esses oligarcas não adquirem nenhuma qualidade filosófica ou física, quando estão no mesmo lugar que os cidadãos da cidade, como por exemplo em uma guerra, que acabam por dividir o mesmo espaço, os cidadãos começam a perceber as fraquezas dos oligarcas e que sua situação de pobreza se dá mediante sua covardia e concórdia em ser dominado (556d).

Com uma espécie de tomada de consciência dos cidadãos em relação ao seu poder, tomam a cidade e matam, banem ou mantêm amizade com os antigos oligarcas e sorteiam os cargos públicos (557a). A democracia instaurada tem como máxima a liberdade, mas no fundo não passa de uma ilusão (557b). A cidade nas palavras de Sócrates:

“- Nesta cidade – prossegui – ninguém é obrigado a comandar quando se é capaz disso, nem a obedecer quando não se quer, nem tampouco a fazer a

guerra quando os outros a fazem, nem a manter a paz quando os demais mantêm, se não se deseja a paz; de outra parte, se a lei vos proíbe de serdes arconte ou juiz, podeis, não obstante, exercer estas funções, se vos der na veneta.” (557e – 558a).

O interessante desse regime dentro da filosofia do autor é que a liberdade que os cidadãos gozam é duplamente ilusória. A primeira ilusão seria sobre a liberdade de fazer o que quiser, que como foi visto, não passa de ser um escravo de si mesmo, ou seja, do elemento apetitivo. Como o elemento apetitivo tem a característica da insaciabilidade e seu prazer busca coisas sensíveis, os objetos do desejo constituem a segunda ilusão, pois como demonstrado pelos livros VI e VII, estão afastados do ser, não passando de simulacros.

Dentro desse tipo de governo é pouco (se não impossível) de surgir um sujeito de boa índole (558b), pois sem a educação necessária, todos tendem a permitir o governo do apetitivo. Platão critica fortemente a democracia, pois ela contradiz tudo o que foi concebido como Justiça, em outras palavras, todos são tratados como iguais, mas dentro na filosofia platônica há o determinismo das funções. A democracia trataria os homens desiguais como iguais (558c).

Com essa constituição que o filho do oligárquico se transforma no futuro democrático. No começo de sua criação, como é influenciado pelo pai, ele consegue ainda suprimir os desejos desnecessários com o intuito de poupar riquezas (558d). Por mais influência que tenha do pai, pela influência externa ele acaba por provar dos desejos desnecessários (559d – 559e) e é essa prova que irá transformá-lo num total escravo de si.

Por mais que os elementos externos influenciem o jovem, os conselhos de sua família conseguem que ele controle alguns desses desejos (560a). No começo da discussão, Platão relata que o governo timocrático, por estar no lugar intermediário entre o governo ideal e a oligarquia, teria características de ambos. Esse esquema segue para as demais constituições e, no caso do jovem democrático, a comentadora descreve que ele passa pelo conflito entre o que tem de apetitivo e timocrático, “este representando pelos sentimentos de temor respeitoso, vergonha, pela advertência e pela crítica a princípio externas, mas que resultam em sua autocensura” (REIS, 2009, p. 65). Como o pai não soube educar o filho aos poucos, esse inclina-se para os desejos não necessários e com isso encontra novas máximas coerentes com a

liberdade que a democracia proporciona, descrevendo a temperança não como virtude, mas por covardia (650d).

Essas novas máximas consistem na afirmação do predomínio do elemento apetitivo (561a) e adotando a premissa da democracia, ou seja, tratando desiguais igualmente, o jovem democrático trata todos os seus desejos como iguais, não distinguindo os bons e maus (561b). O seguinte fragmento expressa o tratamento que o jovem faz aos seus desejos:

“ – Ele vive, portanto, continuei – o dia-a-dia e abandona-se ao desejo que se apresenta. Hoje, embriaga-se ao som da flauta, amanhã beberá água pura e jejuará; ora se exercita no ginásio, ora fica ocioso e não se preocupa com nada, ora parece imerso na filosofia. Muitas vezes, ocupa-se de política e, saltando para tribuna, diz e faz o que lhe passa pelo espírito; acontece-lhe invejar os homens de guerra? Ei-lo convertido em guerreiro; os homens de negócios? Ei-lo lançado aos negócios. Sua vida não conhece ordem nem necessidade, mas ele a denomina agradável, livre, feliz e lhe permanece fiel até o fim. ” (561d – 581e).

Ironizando o próximo passo, Sócrates descreve que falta estudar a mais bela forma de governo, que apresenta o caráter mais belo, isto é, a tirania e o tirano (562a). Se a destruição da oligarquia aconteceu justamente por suas características próprias, a paixão insaciável pela riqueza e a indiferença dessa busca inconsequente (562b), o que levará o surgimento da tirania serão os mesmos motivos.

Se a cidade democrática julga que o seu maior bem consiste na liberdade, seus cidadãos não saberão cultivá-la e ultrapassarão todas as decências, sendo que aqueles que tentaram barrar esse impulso desenfreado serão tratados como criminosos e oligarcas (562d). Os poucos homens que ainda respeitam seus superiores são tratados como sem caráter e servis, enquanto aqueles que deveriam ser governados e assumem o “ar de governantes” são tratados com honra.

Reis (2009, p. 67) descreve que o excesso de liberdade acarreta na inversão de papéis, como no caso dos pais que por temor tratam os filhos como iguais (562e) ou os mestres apresentarem receio frente aos seus discípulos, estes que o menosprezam (563a). Os cidadãos começam a revoltar-se por qualquer aparência de coação e, se na oligarquia os chefes não se interessam na elaboração de leis, os

cidadãos democráticos se preocupam menos ainda, pois não desejam ter nenhum senhor (563e).

Para compreender o surgimento do tirano, Sócrates ainda na cidade democrática descreve que nela há três tipos diferentes de cidadãos. Os primeiros são os entregues as licenciosidades (564c – 564d), que também eram presentes na oligarquia, mas ao contrário do antigo governo, na democracia gozam de vários poderes públicos por não haver critérios além do querer. A segunda classe é constituída por aqueles que possuem um pouco de ordenação e dedicam-se a enriquecer por meio de seu trabalho (564e). E a terceira classe, a mais numerosa, formada pelo povo que trabalha manualmente e poucos bens possui (565a).

A terceira classe, por ser a mais numerosa, é a mais poderosa quando reunida. A união desta classe se dá quando alguém consegue apoderar-se das riquezas dos ricos, pegando a maior parte para si e distribuindo a parcela menor ao povo. Os ricos, ao perceberem sua fortuna sendo roubada, manifestam-se contra o povo e utilizam seu poder contra esses (565b). O povo, além da própria ignorância, é seduzido pelo interesse dos “zangões” a prejudicar a classe dos ricos, esses que, para se defender, tornam-se verdadeiros oligarcas que engendram discussões, perseguições e lutas (565c).

Quando há o conflito entre as classes presentes numa democracia, seus cidadãos tem o hábito de depositar suas esperanças na figura de um homem, o qual é nutrido por todo o poder dessa massa. É com esse apoio que o protetor do povo se transformará no tirano (565d). Essa transformação se realiza quando o homem percebe o poder que controla e comete atos ilícitos de acordo com sua vontade, acusando outros cidadãos injustamente. O tirano em formação obtém a aprovação do povo para suas vontades com promessas de suspensão de dívidas e partilha de terras (566a) e o povo, possuidor de pouco, deposita suas esperanças nestas promessas.

Os ricos, ameaçados pelo tirano, tramam por assassiná-lo, mas não o podem a luz do dia por irem contra o interesse do povo. A alternativa dos que possuem a riqueza é de tramar as escondidas, o que faz o tirano solicitar ao povo que guardem por sua vida, como se fossem guarda-costas (566c). Após ter eliminado todos os inimigos, o tirano vai contra o povo que lhe deu poder e os escraviza, constituindo assim a tirania (566d).

Antes de tiranizar o povo, o tirano a todo momento procura motivos para causar a guerra e assim os cidadãos acreditam que realmente necessitam de um chefe frente a tantas diversidades (566e). Empobrecidos pelos impostos, cada vez tramam menos contra esse homem e aqueles com espírito mais livre são condenados a morte por serem considerados uma ameaça ao futuro tirano (567a). Sócrates realiza uma analogia comparando o tirano como contrário ao trabalho dos médicos atenienses (567c). Os médicos enquanto fazem inúmeros esforços para remover o que há de prejudicial no sujeito, o tirano tenta ao máximo produzir a desgraça e remover o que há de bom.

Por voltar-se contra o povo, cada vez será mais odiado por aqueles que lhe deram o poder e o tirano terá que, por meio das riquezas, contratar homens que garantam sua segurança (567d). O ponto citado anteriormente sobre a inversão de papéis é tomado aqui como uma forma final. A cidade e os cidadãos que assumem um papel de pai ao proverem os nutrientes necessários para o poder deste sujeito, não terão mais o papel de superioridade, mas inversamente serão comandados por aquele que dedicaram seus cuidados e é por isso que o tirano ao massacrar e escravizar seu povo, recebe o título de parricida (569b).

O que foi exposto até o momento sobre a tirania é dentro do contexto político, em suma, o sujeito que é elevado pelo poder e usa esse poder contra todos. O democrático é comandado pelo elemento apetitivo, porém difere do homem tirânico, pois como destaca Parry (2007, p. 386), o tirano mergulha nas profundezas do elemento apetitivo, atingindo o mais alto grau de patologia gerado por ele.

O filho do oligárquico, por aversão a parcimônia do pai, se entrega a todos os desejos supérfluos e a todos os excessos. O filho deste homem terá hábitos semelhantes ao pai, porém influências externas reforçam o que chamam de “liberdade completa” (572e). Justamente pelas influências exteriores, o futuro tirano começa a cultivar na sua alma somente os desejos do elemento apetitivo e qualquer espécie de pudor ou sabedoria é expulsa de sua alma e encher-se com loucura (573b). Platão é bastante dramático ao descrever a tirania, porém é bastante provável que o autor faça uso dessa cena dramática para demonstrar o estado da alma do sujeito que cultiva somente os desejos que estão sendo descritos.

O tirano enlouquece por conta dos seus desejos, tornando-se também ébrio e furioso, querendo comandar não somente seus semelhantes, mas também os deuses. A formação política descreve muito de como o sujeito torna-se tirano, ou seja, dois grandes fatores: o povo lhe conceder o poder e suas influências externas potencializarem sua inclinação ao vício. Parry (2007, p. 397 – 398) descreve que a paixão erótica do tirano o leva ao cortejo das crenças falsas, tornando-o arrogante, com uma imensa falta de controle e sem nenhum pudor. Essas falsas crenças o levam a justificar suas ações guiadas pelos apetites desnecessários.

Em 573c Sócrates descreve que as práticas do tirano e sua relação com as partes da alma o tornaram “bêbado, apaixonado e louco”. Se anteriormente foi descrita a função de cada parte, no tirano é interessante que o autor as concebe de forma inversa. A interpretação que é feita sobre a seguinte passagem expressa as três partes inclinadas ao máximo do vício, que são expressas nas três características na passagem citada anteriormente.

O “bêbado” expressa o vício do elemento apetitivo, o qual deveria ser marcado pela virtude da temperança, mas tomando o caminho contrário, pois a embriaguez demonstra a falta dessa virtude em relação a bebida. Como visto anteriormente, a parte irascível é a responsável pelas nossas emoções e que deveria ter como virtude a coragem, mas o apaixonado provavelmente representa a falta de visão sobre as coisas a temer, que segue não mais aliado da razão, mas apaixonado pelos desejos do pior elemento. Se o elemento racional teria como virtude a sabedoria, a loucura do tirano expressa a ausência do conhecimento do que é verdadeiro.

Por mais que o sujeito democrático também viva no comando do elemento apetitivo, o tirano é aquele que cultiva ao máximo os desejos desnecessários, como também, os que se manifestam em sonhos que foram citados anteriormente. No tirânico o que se manifesta nos sonhos não ficará somente nesse domínio, pois em estado de vigília não diferirá de nada que realiza nos sonhos (576b). O querer do tirano é contrário a tudo que é instituído em lei, sua alma se vê “libertada e desobrigada de todo pudor e de toda prudência” (571c -571d).

O justo de acordo com a função natural de cada parte, permite que a razão comande as outras duas, porém a alma do completo injusto, exposta na figura do tirano é oposta a ordenação natural. Sócrates é bastante enfático descrevendo a alma

do tirano, pois semelhante a cidade que é escrava, a alma do tirano também será escrava. O seguinte fragmento expressa o estado do tirano: “que a alma esteja repleta de servidão e baixeza, que as partes mais nobres desta alma se achem reduzidas à escravidão, e que uma minoria, formada pela parte mais perversa e mais furiosa, seja senhora dela” (577d).

Se a cidade dominada pelo tirano não faz o que quer, o tirano também não o fará, pois, analisando sua alma como um todo, ele estará sempre sendo violentado pelos desejos furiosos, tendo acesso somente a perturbações e remorsos (577d). Justamente pela violência destes desejos o tirano nunca estará saciado (578a), buscará sempre preencher seu vazio com aquilo que nunca o completará.

3.3 – O filósofo como o mais feliz

Na psicologia platônica exposta ao lado do caráter político da cidade, o autor demonstra as consequências da falta de domínio sobre o desejar, não afetando somente a si mesmo, mas a todos ao seu redor. Dentro desta psicologia, o filósofo é aquele capaz de manter o ordenamento natural de cada parte da alma, sendo a constituição de cidade e alma mais saudável. O autor expõe os argumentos sobre o filósofo ser o mais feliz do que os sujeitos das constituições fundamentadas anteriormente. Antes de entrar no tema final da felicidade há a necessidade de caracterizar o filósofo.

No *Fédon* há a afirmação que o filósofo se abstém dos prazeres sensíveis e se volta para sua própria alma (64e). Na *República* essa afirmação seria expressada de uma maneira diferente, pois se antes era uma unidade racional, o filósofo agora irá se voltar para o elemento racional de sua alma. O filósofo para receber esse nome deverá desejar a sabedoria, não em uma de suas partes, mas ela como um todo (475b).

Para Platão a melhor maneira de haver um governo justo é com que na ocupação do cargo máximo, o de chefia, necessariamente o sujeito cultive uma alma

justa. A única possibilidade para este feito consiste quando a filosofia e o poder político constituírem um cargo, ou seja, quando o chefe da cidade for o filósofo²⁰ (473d).

Se a figura do filósofo é aquela que se inclina ao aprender, Sócrates descreve a necessidade de separar aqueles que são considerados verdadeiros filósofos e os que não o são. O primeiro versa sobre o aprender aquilo que é imutável, o segundo, os “estranhos” filósofos, têm admiração em aprender sobre as artes inferiores (475e). Sócrates descreve a diferença de ambos pela maneira em que se relacionam com os dois mundos, ou seja: “(...) nos que amam os espetáculos, as artes e são homens práticos, e de outro, aqueles de que se trata em nosso discurso, os únicos que se pode justamente denominar filósofos” (476a – 476b). Os não filósofos acreditam possuir o conhecimento, assim acreditam que fazem bem o ofício que ocupam, porém, o “conhecimento” destes sujeitos é submetido a probabilidade de ser variável ou também ser admitido como falso. O conhecimento do verdadeiro implica no imutável, ou seja, não poderia nunca ser admitido como falso e no caso desses que acreditam conhecer com base na sensibilidade, não conseguem diferir conhecimento de opinião (SEDLEY, 2007, p. 458).

Para Platão a maioria das pessoas não poderiam ser consideradas sob título de filósofo, porque esses são muito pouco numerosos (491b). É como na metáfora dos metais exposta anteriormente, os que têm ouro em sua composição se encontram em pouca quantidade e os metais inferiores em abundância. Os que poderão adquirir este título deverão ser observados já na infância, pois sua alma deverá ser justa e branda (486b), com facilidade de conhecer (486c) e dotado de medida (486d). O filósofo será aquele que é amigo e aliado da verdade, da justiça, da coragem e da temperança (487a).

²⁰ Platão acreditava que a monarquia e a aristocracia governadas por filósofos eram as únicas constituições que geraria, tanto a cidade, como também, cidadãos justos. Estas e outras afirmações do autor que priorizam a razão acabam sendo alvo de algumas obscuridades. Como Dodds (1971) demonstra em todo o seu livro, o caminho do pensamento platônico é extremamente importante para o movimento da irracionalidade até o auge do pensamento racional presente na antiga Grécia. O leitor contemporâneo pode acreditar que Platão estaria denigrando o mundo sensível em prol do mundo das ideias, porém Muniz (2011, p. 231) demonstra que afirmar o desprezo pela sensibilidade consiste num exagero, pois o antigo pensador por meio de sua filosofia procurava a melhor maneira de viver a vida, esta que somente pode ser vivida no próprio mundo sensível. Afirmer então que Platão despreza o corpo, colocando-o como um autor que só valorizava o inteligível consiste numa interpretação de fragmentos e não da obra com um todo. Pode-se encontrar uma outra defesa do sensível em Platão em Spinelli (2006), como também a importância do sensível da reminiscência em Araújo (2011, 2012).

Se for analisado o desejo das constituições viciosas, especialmente na timocracia e na oligarquia há um conflito peculiar entre as partes da alma. Nesses dois governos, o modo como se relaciona o desejo de cada parte é causado pela passagem de suas constituições políticas, o primeiro mantém desejos da monarquia e da oligarquia, e o segundo que mantém impulsos divididos entre o que tem de timocrático e democrático. Por estas passagens o sujeito não se entrega a somente um impulso de uma parte, mas fica dividido. Sócrates descreve que quando há força no desejo de se direcionar a somente um objeto, os outros desejos perdem força, “como um curso d’água desviado para esta única via” (485d). Na democracia os sujeitos inclinam-se com todas as suas forças ao elemento apetitivo e na tirania mergulham mais fundo nestes prazeres, o que constitui o exemplo contrário a força do desejo exercida pelo filósofo.

Esse por direcionar todas as suas forças ao pensamento racional, terá os impulsos das honras ou dos apetites serão mais fracos. A tranquilidade de Sócrates frente sua sentença de morte no *Fédon* demonstra semelhança a figura de filósofo na *República*, pois ele também não conceberá a vida humana como algo grande e não temerá a morte (486a – 486b). Não atribuir grandeza ao mundo sensível demonstra a falta de interesse no que é passageiro, no que é atravessado pelo devir, mas não implica no deixar de viver²¹. Esta falta de interesse marca outra diferença crucial entre o filósofo e os sujeitos presentes nas outras constituições políticas, pois todos os homens das cidades viciosas têm como objeto de seu desejo algo do mundo sensível, seja a honra, dinheiro ou os apetites.

É por ser amigo das quatro virtudes que o filósofo reprime os apetites inferiores, mas esta repressão é diferente no sujeito oligarca, que reprime os apetites por outro apetite, neste caso pela riqueza. Em outras palavras, ele reprime pela força, enquanto o filósofo os reprime pelo saber do que é benéfico e o que não é (PARRY, 2007, p. 404), que se expressam nos desejos necessários e desnecessários respectivamente.

Sobre a ideia do filósofo como chefe, Sedley (2005, p. 205) relata que somente este sujeito seria capaz de governar com base no que é verdadeiro, isto é, as Formas. O comentador descreve que a proposta de Platão é bastante radical, porém ao

²¹ No *Fédon* (62b – 62c) Sócrates descreve que mesmo a morte sendo uma libertação, os homens não teriam o direito de tirar sua própria vida, pois se a vida é dada por um deus, os mortais não teriam o direito de ir contra a vontade de um ser superior.

comparar com as outras estruturas políticas demonstradas anteriormente, todas tinham seus chefes governando com base em seus interesses pessoais e somente o filósofo escaparia do governo do subjetivo, pois buscaria nas Formas a melhor maneira de concorrer a virtude na arte política.

Depois de toda a hesitação de Sócrates, ao revelar sua ideia do filósofo chefe, esse é questionado se realmente os males da cidade iriam cessar se o filósofo fosse verdadeiramente o chefe da cidade. Para responder à questão de seu interlocutor é usada a metáfora do Patrão (488a – 489a). Esta metáfora consiste em um patrão que além de ser dono do barco, possui mais força que todos os outros tripulantes, entretanto não consegue conduzir seu navio pela carência em alguns sentidos e pouca experiência na arte de velejar. Os marinheiros disputam entre si o timão, porém nenhum possui nenhum conhecimento sobre a arte, porém acreditam que a conhecem. Estes homens usam de vários artifícios para conseguir o controle do timão, não se importam de usar a persuasão ou a violência, tanto para com algum outro piloto que se destaque, como o próprio patrão. Quando um ou mais homens conseguem o controle do barco, esses tomam posse de tudo e ao navegar o fazem bebendo e festejando. Não fazem ideia que para navegar da melhor maneira possível necessitam estudar o tempo, as estações e o vento. No caso de algum marinheiro possuir estes conhecimentos importantes para a arte, ele será ridicularizado e tratado como imprestável.

O melhor governante para a cidade seria aquele que contém conhecimento sobre a arte de governar, tanto sua própria alma, como a cidade, mas o tratamento que os filósofos têm dentro da cidade é o mesmo que os marinheiros que possuem o conhecimento de pilotar: são ridicularizados (489a). Muitos dirão que os filósofos são sujeitos inúteis para as cidades, que nada fazem a não ser importunar os outros cidadãos. Sócrates descreve que os filósofos são postos numa posição de inutilidade para a cidade, mas o são justamente por causa da multidão que não os permitem ocupar o que devem (489b). Se um sujeito está fisicamente doente, ele necessita do conhecimento do médico ou se outro sujeito necessita de aprender a pescar, o melhor para lhe passar este conhecimento seria o pescador; e com essa lógica, o autor acredita que as multidões deveriam buscar os filósofos, pois esses possuem o conhecimento necessário (489c).

A metáfora da linha e a alegoria da caverna não servirão somente para fundamentar os prazeres falsos e os verdadeiros, mas com o seguinte fragmento se compreende a relação destas com o filósofo:

“- Mas não teremos razão de responder em nossa defesa que o verdadeiro amigo da ciência se esforça naturalmente rumo ao ser e não se detém na multidão das coisas particulares às quais a opinião dá existência, mas procede sem desfalecimento, e não arrefece a seu ardor, até que haja penetrado a essência de cada coisa com o elemento de sua alma a que compete penetrá-la – isto compete ao elemento congênere a esta essência, - e, depois, tendo-se aproximado e unido à verdadeira realidade, e tendo engendrado a inteligência e a verdade, alcança o conhecimento e vive verdadeiramente (...)”. (490a – 490b).

Se todos os objetos sensíveis são considerados deficientes por participar de mais de uma forma (SEDLEY, 2007, p. 266 – 267), os que governam, tanto as cidades como sua alma, com base nestes objetos também terão um governo deficiente.

O governo do filósofo engendrará o que é melhor para todos, pois conseguiu se libertar das correntes do fundo da caverna e por contemplar o Bem consegue compreender o que faz a justiça ser boa (SEDLEY, 2007, p. 269). Se todas as outras constituições políticas expostas no momento anterior tinham chefes que governavam com base no mundo sensível, todos governavam na forma como Trasímaco expôs o conceito de justiça no livro I, ou seja, o vantajoso para eles, seja honra, dinheiro ou os apetites.

Agora, após a exposição das características do filósofo se compreende que a cidade perfeita na qual Platão fundamentou principalmente nos livros II e III só pode ser alcançada pela chefia do filósofo. Mas sobre a psicologia platônica, ainda há uma pergunta a ser feita: qual sujeito é mais feliz? Este trabalho está de acordo com a divisão que Bravo (2009, p. 397) realiza sobre os três principais argumentos sobre a felicidade. A divisão dos argumentos são: o político (577c – 580c), o psicológico (580c – 583a) e o metafísico (583b – 587b).

O argumento político consiste no melhor governo para os cidadãos e a resposta é encontrada na análise da formação da tirania e no governo chefiado pelo filósofo. Como foi visto, a alma do tirano é repleta de servidão e baixeza e os cidadãos são todos tidos como escravos. Também com uma alma pobre e faminta, a cidade ao

assemelhar-se promove assim os lamentos, os gemidos, as queixas e as dores (578a). Se a monarquia está mais próxima da virtude, a tirania necessariamente está mais próxima do vício, logo a tirania promoveria uma vida mais infeliz do que a monarquia. A virtude enquanto virtude só faz o bem, enquanto o vício o mal, como demonstrando na decadência do estado causado por essa.

O argumento psicológico versa sobre as três partes da alma, que pela fundamentação cada uma possui seus próprios desejos e prazeres respectivos. Sócrates relata que se fosse perguntado para cada homem, isto é, ao amigo da filosofia, da honra e do dinheiro, qual a vida mais agradável, todos responderiam que seria a sua (581c).

Bravo (2009, p. 399) descreve que cada homem responderia que é sua vida, pois julgam com base em sua subjetividade. Platão, ciente disso, descreve que o melhor juiz para esta questão precisa obrigatoriamente possuir três critérios: sabedoria, experiência e raciocínio (582a).

O homem que tiver experimentado os três tipos de prazeres é aquele que mais possui experiência para julgar. O filósofo desde criança possui o desejo relacionado aos apetites, como também, o amigo do dinheiro e das honras também o experimentou. O prazer das honras é bem provável que os três possam experimentá-lo, pois, qualquer um que consigo o título de rico, bravo ou sábio será reconhecido, ou seja, será honrado. O que tornará o filósofo o mais experiente será a impossibilidade dos outros dois em contemplar a verdade, eles nunca conseguiram alcançar o prazer do elemento racional (582c).

Essa experiência na qual o filósofo sente prazer implica necessariamente que ele possua sabedoria, logo é o mais sábio. Sócrates afirma que se a riqueza ou as honras fossem o último critério, os outros homens conseguiriam sem nenhum problema, porém sendo o raciocínio esse último, ele é o principal instrumento do filósofo (582d).

Com isso o filósofo possui os três critérios para ser aquele que melhor julga a vida mais agradável de acordo com os prazeres que são buscados. “Assim, dos três prazeres em apreço, o mais agradável é o deste elemento da alma pelo qual conhecemos, e tem a vida mais doce no qual este elemento comanda” (583a). A vida direcionada ao elemento racional é a mais agradável, enquanto a do que busca as

honras consiste no segundo lugar, por fim, a mais afastada da sabedoria, a do amigo das riquezas é a menos agradável dentre as três.

O argumento metafísico constitui o mais importante dos argumentos, porque versa sobre os prazeres que são reais e aqueles que não são. A divisão entre mundo inteligível e mundo sensível constituem aquilo que “é” daquilo que se afasta do ser. Como o filósofo se dedica a contemplar as Formas, como visto tanto no livro VI e VII, o seu prazer só pode ser o mais real, enquanto os prazeres dos outros dois sujeitos não passam de sombras (583b).

Se Platão concebe o desejo como um vazio, a plenitude só é alcançada com o preenchimento deste vazio. Se aquele que se enche com coisas mais reais, tende a alcançar uma plenitude mais real (585d). O tirano é marcado pela insaciabilidade justamente por não conseguir alcançar tal preenchimento, pois carece de realidade. O filósofo será o sujeito que alcança uma espécie de plenitude, pois seu maior prazer é direcionado ao mundo inteligível e os outros desejos enfraquecem, cultivando somente os desejos necessários. O filósofo está mais próximo do prazer verdadeiro, enquanto o tirano é o que ocupa a posição mais afastada (587b).

No final do livro IX o autor caracteriza cada elemento da alma com uma figura, o elemento racional como o homem, o irascível como um leão e o apetitivo como uma besta multifacetada, que possui algumas cabeças mais dóceis e outras mais selvagens (588c – 588d). A figura é bastante interessante, pois quando fala do elemento apetitivo ele caracteriza dois tipos de faces presentes nesta besta, que provavelmente caracterizam os desejos necessários e desnecessários. Independente da face que busca prazer, o tirano não nega nenhum alimento para a besta, como também para o leão. O tirano não alimenta a figura do homem presente nele, se afastando tanto da verdadeira realidade, como também do prazer.

Ao comparar as três figuras com os animais, os dois elementos mais baixos estão presentes nestes, pois possuem apetites e cólera. Aquilo que difere o homem dos animais é a possibilidade do uso da razão, assim o filósofo nutre justamente a qualidade que define os homens como animais racionais, enquanto o tirano mergulha na irracionalidade, cada vez se assemelhando aos animais. Sobre a figura:

“(...) afirmar que é útil ser justo não é sustentar a necessidade de fazer e dizer o que dará ao homem interior a maior autoridade possível sobre o homem

inteiro, e, lhe permitirá vigiar o monstro de múltiplas cabeças à maneira do lavrador, que alimenta e domestica as espécies pacíficas e impede as selvagens de crescer; e educá-lo assim toma o leão como seu aliado e partilha seus cuidados entre todos, fazendo com que todos se tornem amigos uns dos outros e também dele. (589a – 589b).

O justo demonstra ser superior ao injusto, pois terá a vida mais agradável, será o melhor governante e terá o melhor equilíbrio psicológico possível.

4. CONCLUSÃO

Dentro do trabalho foram apresentadas questões relacionadas a imortalidade, as virtudes, os vícios, o contexto político, entre outras temáticas. O que foi exposto teve como função a caracterização da alma na filosofia de Platão. O conceito de alma atinge maior complexibilidade a partir do teor argumentativo do autor e, por mais que não se abandone completamente questões culturais e religiosas, a caracterização da alma é feita pelo pensamento filosófico.

Para descrever a concepção de alma, Platão necessitou expor questões éticas, ontológicas, morais e mitológicas. Sobre esse último, os objetivos do trabalho não o contemplam e, como exposto no início, ele foi somente a fins de complementação dos argumentos. Entretanto não se nega a importância do estudo das influências que fogem da argumentação racional, essas que se apoiam pelo caminho místico e fantasioso. Se o que foi fundamentado a partir da razão provavelmente influenciou não só outros filósofos, mas o pensamento moderno, outras formas de manifestação do pensar também o fazem e isso garante a importância de suas fontes e compreensão.

Ao discutir a imortalidade há o acesso as ideias de Platão, mesmo que ainda talvez não tão claras ou fundamentadas, já que abrangem uma maior complexidade. É com estas argumentações que a alma começa a ter novas formulações. Se em Homero ela era tida como uma sombra ou sopro, responsável somente pela animação do corpo, nas primeiras ideias do autor, ela é vista como o que é mais nobre no ser humano, como unidade racional e que pode aproximar-se dos deuses após a libertação do corpo.

O argumento cíclico ocupa o primeiro argumento sobre a imortalidade da alma, pois o autor acreditava que tudo aquilo que admite geração necessita vir do seu oposto. Para algo ser quente, necessita antes ser frio, para ser alto, anteriormente necessita ser baixo e todos os outros exemplos que seguem esta lógica. Surgir do seu oposto forma um círculo e caso agisse de outra forma, numa perspectiva linear não haveria uma continuidade no tempo para o autor, pois não haveria o oposto para surgir o novo.

Se um sujeito está dormindo, antes deste momento ele precisou estar acordado e após, para acordar, ele necessita estar no estado de sono. A alma teria o mesmo comportamento, no primeiro momento estaria encarnada seguido da libertação do corpo, a morte. Quando há a morte do corpo não há morte da alma, mas ela ocupa um outro lugar, culturalmente conhecido como Hades, que constitui a morada das almas e ao encarnar novamente a alma terminaria o ciclo.

O argumento cíclico poderia ser resumido em dois pontos: algo é gerado do seu oposto e este oposto será o ponto de partida para o contrário anterior. Mas quando é descrito os contrários há uma dificuldade de compreender exatamente o que o autor deseja comunicar. Uma árvore, por exemplo, quando está no processo de crescimento, em uma observação de todo o processo provavelmente ela passou do pequeno para o grande, porém este movimento é tido como gradual e Platão em nenhum momento faz uso de algum termo intermediário.

A primeira possível solução encontrada para a dificuldade consiste em problemas na interpretação da língua antiga. Em todos os momentos que são descritos os exemplos de contrários, todos são encontrados no presente do indicativo, pois os gregos não distinguiam esta forma com outras formas nominais de verbo, no caso da problemática, o gerúndio.

Se for analisado desta forma, pode ser compreendido que Platão não descrevia efeitos instantâneos, mas processos graduais. Por mais que empiricamente contenha um intermediário, por exemplo o “morno”, presente nos contrários frio e quente, a interpretação assumida é de acordo com o comentador. Este descreve que na argumentação de Platão não se faz necessário o intermediário, ainda usando o exemplo anterior, o morno em uma escala será mais frio em comparação ao quente ou mais quente em comparação ao frio, que descreve mesmo assim, os contrários inversos.

Por mais que contenha a explicação sobre o entendimento de Platão sobre o significado de “contrários”, a argumentação não é suficiente para afirmar a imortalidade da alma. O exemplo do estado de sono e vigília que o autor usa para transpor para vida e morte faz com que o argumento perca um pouco de sua força, pois enquanto o primeiro consiste na mesma pessoa, o da alma necessariamente precisará de duas.

A reminiscência é o próximo argumento que tenta dar novas forças para a tese da imortalidade da alma. A teoria não é encontrada somente no *Fédon*, mas com um papel importante no *Fedro* e *Mênon*. Ela consiste que a alma adquire o conhecimento das Formas enquanto está desencarnada e no momento da encarnação, o sujeito as esquece. Porém o sujeito poderá fazer uso deste conhecimento prévio de duas maneiras: a ordinária e a relacionada com as Formas.

A forma ordinária é encontrada no *Mênon* quando Sócrates consegue que o escravo demonstre certos conhecimentos sem ter tido uma educação prévia. Por exemplo, pela alma ter entrado com a forma da triangularidade, que permite no mundo sensível reconhecer o triângulo. A segunda maneira implica a teoria da reminiscência por completo, pois a ordinária consiste somente no primeiro passo.

O filósofo seria o único capaz de fazer o uso completo da teoria da reminiscência, pois não se limitaria ao uso desta rememoração no mundo sensível, mas usaria isto como dispositivo para conseguir contemplar as Formas em si. Mas nada é rememorado de uma vida passada, pois a teoria implica em conhecimento, esse que remete ao entendimento das Formas, enquanto algo que implique vidas passadas é no campo da opinião, o qual Sócrates não faz nenhuma menção de rememoração.

Se o conhecimento adquirido pela alma consiste num momento desencarnado, ela é considerada pelo autor dotada de imortalidade, pois não cessou da existência junto ao corpo, o que possibilitou o encontro com o inteligível. Platão não dá explicações de como a alma contempla as Formas e consegue aprender, somente no *Fedro* há uma explicação de caráter mitológico. Nesse diálogo, a alma desencarnada expressa pela figura do cocheiro e dos cavalos vai de encontro com as Formas juntamente com os deuses, porém não há outras informações.

Mesmo após a explicação da teoria da reminiscência, os interlocutores de Sócrates não se sentem satisfeitos com a tese da imortalidade da alma. Foi demonstrado a objeção da afinação e da última veste. Para refutar a primeira objeção, Sócrates realiza a explicação sobre o que é um composto, sendo que esses tendem a decomposição, enquanto os que são unos permanecem sempre os mesmos. Com a distinção, Platão demonstra a diferença entre o mundo sensível, que é atravessado pelo devir e o mundo inteligível, o qual é habitado pelas Formas.

A alma no *Fédon* é compreendida como uma unidade racional e com isso permite que Sócrates relate que a alma não é como uma harmonia como suposto na primeira objeção. Na cena dramática, o próprio interlocutor acaba realizando uma contradição, pois ele afirmou que concordava com a teoria da reminiscência, a qual implica que a alma exista mesmo sem o corpo, logo ela não poderia ser como uma harmonia, pois esta necessita das partes para existir.

É com a última objeção que Sócrates necessita expor com mais detalhes a teoria das Formas e de como estas são a causa do que se encontra no mundo sensível. A beleza encontrada no nosso mundo é bela por participar do Belo em si, da mesma maneira que o corpo é grande por participar do Grande em si. Como os corpos sensíveis em contraste com as Formas são dotados de imperfeição e multiplicidade, eles podem conter em sua composição a participação em mais de uma Forma.

Mas por mais que um corpo contenha essa imperfeição, ele não pode ao mesmo tempo carregar a participação em Formas contrárias. O fogo e a neve não são contrários, mas por carregarem Formas contrárias, isto é, o Quente e o Frio, eles não podem ocupar o mesmo espaço. Porém quando aquilo que carrega uma Forma se encontra com outro que carrega a Forma contrária, Sócrates descreve que há duas ações que podem ocorrer: sair, dando espaço para a outro ou parecer com a chega deste outro.

A alma é tida como princípio de animação, ou seja, que tem a capacidade de gerar vida. A morte não é o contrário de alma, mas ela carrega necessariamente para realizar sua função, a Forma da Vida. Nos exemplos daqueles que possuem Formas contrárias havia as duas possibilidades, no entanto, no caso da alma ela só pode admitir um deles. A alma como princípio de vida e quando exerce sua função sobre um corpo no qual está ao encontro da morte, justamente por carregar este princípio não pode parecer, logo deixa espaço para a morte e se retira. Como a alma não pode admitir a morte, ela não parece, o que permite descrevê-la como imortal.

É bastante claro que a tese da imortalidade da alma só tem sua validade dentro do sistema filosófico do autor. A teoria das Formas surge como uma explicação das causas daquilo que existe em nosso mundo. A psicologia platônica dentro do *Fédon* consiste em demonstrar a imortalidade daquilo que nos permite conhecer e de como ela pode ser afetada pelo corpo.

É a *República* que Platão exerce um trabalho mais aprofundando em relação a alma. Esta obra é uma tentativa idealista de provar que o melhor sujeito para governar a cidade e a sua alma será aquele que pode conhecer a verdade, contrariando a tese de Trasímaco sobre aquele que governa de acordo com seus interesses particulares vive melhor.

É pela temática da justiça que Platão aborda: a melhor constituição política, a tripartição da alma, a divisão dos mundos e a felicidade. No livro I foi compreendido que a justiça consiste numa virtude, porém não se encontra outras caracterizações sobre esta.

A sua premissa para descobrir um conceito de justiça satisfatório parte da metáfora que letras maiores são mais fáceis de visualizar que letras menores. A análise consiste em encontrar a justiça na melhor constituição possível de cidade, para depois de ter sido conceituada, ser transposta para a alma do sujeito e averiguar sua semelhança.

Toda a cidade é formada por uma multiplicidade de cidadãos e de profissões, com base nisso, o mais proveitoso seria que cada sujeito investisse seu tempo em somente um mister e dependesse de outros cidadãos para suas demais necessidades. Platão elabora as necessidades da cidade e chega à conclusão que ela pode ser dividida em três grandes classes: a dos artesões, auxiliares e chefes.

Artesões é o nome que o autor concebe a todos os cidadãos que dedicam seu trabalho a subsistência da cidade. Os chefes seriam os que elaboram as leis, enquanto os auxiliares têm o papel tanto de proteção, como o de executor das normas. Com essa divisão é percebido o pessimismo que Platão tem em relação aos seres humanos. Ele faz o uso da metáfora dos metais, onde cada sujeito ao nascer teria impresso em sua alma um tipo de metal, os mais nobres e raros seriam ouro e prata, enquanto os menos nobres e mais abundantes seriam bronze e ferro. O pessimismo se articula sobre essa metáfora, pois um sujeito que nasceu com o metal menos nobre em sua alma, nunca poderá exercer profissões que necessitam dos metais mais nobres, pois devido a sua natureza, não terá a competência necessária.

Para a cidade se constituir da melhor forma possível, Platão descreve que todos os cidadãos necessitarão desde sua infância a ter a melhor educação possível, que consiste na ginástica para o corpo e a música para a alma. Sobre o aspecto da

música, o autor acredita que os gêneros literários de sua época podem corromper os jovens. Com isso o autor elabora uma crítica a todos estes gêneros, o que acarreta numa censura em todos que elogiam a baixeza.

A cidade perfeita é sustentada por cidadãos que realizam sua função de acordo com sua natureza e que foram educados da melhor maneira. Se a cidade é perfeita ela deve conter as quatro virtudes cardeais: sabedoria, coragem, temperança e justiça. A virtude da sabedoria e da coragem são encontradas nos guardiães por saberem governar com base na ciência, como também, estarem cientes daquilo que deve ser buscado e temido. A temperança diferente das duas últimas é encontrada em todos os cidadãos, que consiste numa concórdia entre o quem deve governar e deve ser governado.

Com as três virtudes caracterizadas Platão concebe que a justiça é a virtude que promove as outras três, pois consiste em que cada cidadão faça a sua função de acordo com a sua natureza. Será injusto aquele que deve governar ocupar um papel de artesão, como o contrário também, pois devem seguir suas disposições naturais. A justiça consiste em o sujeito aceitar o determinismo presente em sua alma e realizar esta função.

O primeiro objetivo de Platão é completado quando descreve o conceito de justiça no âmbito da cidade. Se a cidade contém três partes, a partir da transposição, a alma também deverá ter três partes. A alma é dividida entre o elemento racional, o irascível e o apetitivo. O elemento racional seria o equivalente a visão da alma no *Fédon*, como também, o apetitivo ao corpo. O irascível é o elemento que permite o sujeito irritar-se, mas há comentadores que articulam este elemento como o responsável pelas emoções.

Naturalmente o elemento irascível deve ser um aliado do elemento racional e juntos comandam a maior parte da alma, o elemento apetitivo. Da mesma forma que a cidade, as virtudes podem ser encontradas nas partes da alma. Será sábio o sujeito que permitir a razão comandar, corajoso se manter indelével que deve temer e temperante quando compreende qual elemento deve comandar e quais devem ser governados. A justiça será semelhante e Sócrates conclui que ela só poderá ser que cada parte da alma exerça sua própria função. A justiça na alma permite o

desenvolvimento das outras virtudes, o que acarreta uma espécie de saúde mental ou o sujeito que consegue manter um equilíbrio entre suas partes da alma.

A parte final deste trabalho demonstrou as novas relações com desejo e prazer na tripartição da alma, como também as consequências baseadas na analogia política. Para isso houve a necessidade de buscar alguns conceitos em diálogos com *Filebo*, *Górgias* e o *Banquete*.

O desejo para Platão constitui-se em uma espécie de vazio e o sujeito desejante necessariamente busca o prazer. Além disso, todo tipo de prazer e de desejo acontecem unicamente na alma por serem entendidos como movimentos. Se o desejo é um vazio, o prazer é o movimento de repleção e a depleção é tida como a dor.

Se desejo e prazer são tidos na alma e ela é tripartite, o sujeito necessariamente terá três tipos de desejos e de prazeres. O elemento racional tem como desejo a sabedoria, o irascível as honras e especificamente o apetitivo possui uma multiplicidade de desejos, alguns relacionados a bebida, comida e o sexo, porém vão além, desde desejos mórbidos, como aqueles reprimidos pela lei. Com isso Platão fundamenta que haveria desejos necessários e desnecessários. Os primeiros são tidos como aqueles que promovem a vida justa, enquanto os desnecessários são todos aqueles que corroboram com o vício, geralmente ligados ao excesso.

Platão faz novamente o uso da analogia política para provar que as constituições inclinadas ao vício têm como motor a má articulação de seus desejos. Para o autor a melhor constituição política seria a monarquia caso um filósofo só governasse e a aristocracia caso fossem múltiplos. Após essas constituições, segue a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania.

A timocracia seria o modo de governo que enaltece as honras, mas as escondidas os seus cidadãos começam a despertar o interesse por acumular fortunas. Essa forma de governo permite o predomínio do elemento irascível, porém se vê dividido no que tem de monárquico e oligárquico, por isso não se entrega ainda a todos os prazeres do elemento apetitivo. Se anteriormente são as honras tidas como enaltecidas, no governo oligárquico as fortunas são seu maior bem. Os sujeitos não são entregues aos prazeres do apetitivo neste governo, mas só por temerem perder suas fortunas. A cidade se torna dividida, pois será composta entre os ricos e os

pobres. O acúmulo de riquezas se dá pelo predomínio do elemento apetitivo, mas este ainda não está totalmente livre, pois é reprimido a força para evitar gastos.

A democracia surge quando os pobres tomam o poder dos ricos e com isso todos são tratados como iguais. Em relação do determinismo dos ofícios, a democracia consiste no governo que trata igualmente os sujeitos que naturalmente são desiguais. E da mesma forma, o sujeito cultiva todos os desejos igualmente, não possuindo nenhuma moderação sobre os prazeres que realiza. O governo além de tratar os sujeitos igualmente, eles próprios tratam da mesma maneira os seus impulsos. Isso é um problema, pois o sujeito que cultiva da mesma maneira os desejos necessários e desnecessários, não encontrará outro caminho além do vício.

Com o surgimento de ameaças que prejudiquem a obtenção dos prazeres dos democráticos, o povo intitula um líder para representá-los. Ele representará o povo contra as ameaças, porém após ter derrotado todos os inimigos irá contra seu próprio povo, tornando todos escravos. Este sujeito será aquele que além de permitir o predomínio do elemento apetitivo em todas as suas ações, cultivará ao máximo os desejos desnecessários. Platão descreveu que nos sonhos os homens realizam os maiores delitos, porém o tirano é aquele que não difere em estado de sono e de vigília.

A questão final é debruçada sobre se é encontrado um estado de felicidade e plenitude na *República* com a nova formulação de alma. Para fazer essa comparação, o autor faz uso da figura do tirano como o mais injusto e em oposição a figura do filósofo.

Com a metáfora do sol e a alegoria da caverna, Platão realiza uma melhor explicação sobre a divisão entre o mundo sensível e inteligível. O filósofo será aquele que entrará em contato com a verdade, isto é, as Formas.

Se as Formas são a realidade e se o desejo predominante no filósofo é o do elemento apetitivo, este sujeito tem como objeto do desejo aquilo que é mais real. Por outro lado, o tirano, como só se abastece daquilo que é encontrado no mundo sensível, nunca está satisfeito. O filósofo é o único que atinge uma espécie de plenitude por encher-se com o que é mais real, enquanto o tirano nunca está saciado, pois só se alimenta daquilo que se afasta da realidade.

O filósofo demonstra-se ser o mais feliz, pois consegue ser senhor de si mesmo, pois exerce um senhorio sobre as partes da alma, isto é, tem a virtude da justiça impressa na alma. A injustiça na alma do tirano realiza uma inversão, onde o melhor elemento da alma, o racional, torna-se um escravo do elemento apetitivo.

Com a nova formulação, a alma não é necessariamente boa ou má, mas a maneira com que o sujeito articula seus desejos que garantiram seu status moral. É muito interessante que Platão desresponsabilize o corpo pelo desejar e colocando toda a responsabilidade na alma, esta como o motor de todas as nossas ações. O tirano, pela ausência de sabedoria, busca por toda a sua vida objetos que possam preencher o seu vazio, porém nunca os acha, enquanto o filósofo graças a sabedoria conhece sua condição como humano, isto é, do vazio que é necessário sustentar em algumas das partes da alma, mas nutre verdadeiramente somente a parte mais nobre que lhe acarretará a verdadeira felicidade.

A proposta que inicia a dissertação descreve uma volta ao passado como uma tentativa de compreender o presente. Com a caracterização da alma exposta, ela não explica necessariamente os modos de pensar contemporâneos, mas descreve as primeiras formulações sobre a alma, as quais podem ter servido como a fonte das premissas a qual o ocidente bebeu para sua estruturação. Logo, esse trabalho se constitui como um primeiro passo para um trabalho maior, que busque compreender a história do pensamento em determinados pontos.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, H. F. Alma, formas e senso-percepção no *Fédon* de Platão. **HYPNOS**, São Paulo, número 28, 1º semestre 2012, p. 170-182. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/hypnos/article/view/9360/6938>> Acessado em 15 fev. 2015.

ARAÚJO, H. F. A estetização da alma pelo corpo no *Fédon* de Platão. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. II, n. 36. Jul/Dez, 2011. Disponível em: <<http://livros.ufc.br/ojs/index.php/01/article/view/5/4>> Acessado em 13 fev. 2015.

ARAÚJO, H. F. **A dualidade corpo/alma, no Fédon, de Platão**. 2009. 96 f. Dissertação – Centro de ciências humanas, letras e artes: programa de pós-graduação em filosofia, Universidade Federal da Paraíba, Paraíba. 2009. Disponível em: < http://bdtd.biblioteca.ufpb.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=409> Acessado em 15 jan. 2015.

ARAÚJO, H. F. Ironia e riso no Livro I da *República*, de Platão: o embate entre Sócrates e Trasímaco. In: POMPEU, A. M. C.; ARAÚJO, O. L.; PIRES, R. B. (orgs.). **O riso no mundo antigo**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012. p. 153 – 160.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade**: espaço, dor e desalento na atualidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

BRAVO, F. **As ambiguidades do prazer**: ensaios sobre o prazer na filosofia de Platão. São Paulo: Paulus, 2009.

BRISSON, L; PRADEAU, J. F.. **Vocabulário de Platão**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

DODDS, E. R. Plato and the Irrational. **The Journal of Hellenic Studies**, vol. 65, 1945, p. 16-25.

DODDS, E. R. **The Greeks and The Irrational**. California: University of California Press, 1971.

EVRIGNIS, I. D. The Psychology of Politics: the city-soul analogy in Plato's Republic. **History of Political Thought**, v. 23, n. 4, p. 590 – 610, 2002. Disponível em <<http://www.ingentaconnect.com/content/imp/hpt/2002/00000023/00000004/325>> Acessado em 26 jun. 2015.

FREUD, S. **Obras completas, volume 11**: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912 – 1914). São Paulo: Companhia das letras, 2012.

GRUBE, G. M. A. **El Pensamiento de Platón**. Gredos: Madrid, 1987.

IRWIN, T. **Plato's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JAEGGER, W. **Paideia**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KAHN, C. Platão e a Reminiscência. In: BENSON, H. H (org.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011. p. 120 – 132.

KEYT, D. Platão e a Justiça. In: BENSON, H. H. (org.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011. P. 318 – 332.

MUNIZ, F. **A potência da aparência**: Um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão. Annablume Clássica, 2011.

PLATÃO. **A República**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PLATÃO. *Fedro*. In: **PLATÃO**. Diálogos. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975, p. 7 – 98.

PLATO. Phaedo. in: PLATO. **Complete Works**, J. Cooper and D. Hutchinson (eds). Indianapolis: Hackett, 1977.

PLATÃO. **Filebo**. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola, 2012.

REALE, G. **História da filosofia antiga**: das origens a Sócrates. São Paulo: Loyola, 1993.

REEVE, C. D. C. Eros e amizade em Platão. In: BENSON, H. H. (org.). **Platão**. Porto Alegre: Artmed, 2011. P. 276 – 289.

REIS, M. D. **Psicologia, Ética e Política**: A tripartição da *psykhé* na *República* de Platão. São Paulo: Loyola, 2009.

PERINE, M. **Platão não estava doente**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

PARRY, R. D. The Unhappy Tyrant and the craft of Inner Rule. In: FERRARI, G. R. F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press: 2007. p. 386 – 414.

ROBINSON, R. Plato's separation of Reason from Desire. **Phronesis**, v. 16, n. 1, p. 38 – 48. 1971. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/4181855>> Acessado em 10 de jun. 2015.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROBINSON, T. M. **As origens da alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

RUGNITZ, N. C. **Estrutura e Dinâmica da Psique na Filosofia platônica da República**. 2012. 127 f. Dissertação - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Mestrado em Filosofia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012. Disponível em <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000876241>> Acessado em 10 de mai. 2015.

SANTOS, I. O. A figura de Trasímaco no livro I da *República* de Platão. **Akrópolis Umuarama**, v. 17, n. 1, p. 21-27, jan./mar. 2009. Disponível em <<http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=7&ved=0CEUQFjAG&url=http%3A%2F%2Frevistas.unipar.br%2Fakropolis%2Farticle%2Fdownload%2F2839%2F2107&ei=wR1eVfe-HaOSsQT7toDgAg&usq=AFQjCNEqtdtRcqq-AO5QWe8K2ADQQuWKog&sig2=lj7ihqiSnIRqvuczN57iDA&bvm=bv.93990622,d.cWc&cad=rja>>. Acessado em 12 mai. 2015.

SCOTT, D. **Recollection and Experience**: Plato's Theory of Learning and its Successors. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SEDLEY, D. Philosophy, the Forms, and the Art of Ruling. In: FERRARI, G. R. F. **The Cambridge Companion to Plato's Republic**. Cambridge: Cambridge University Press: 2007. p. 256 - 283.

SEDLEY, D. Three kinds of Platonic immortality. In: FREDE, D.; REIS, B. (orgs.). **Body and Soul in Ancient Philosophy**. Hamburg: De Gruyter, 2009. p. 145 – 161. Disponível em: <https://www.academia.edu/4310140/Three_kinds_of_Platonic_immortality> Acessado em 5 de fev. 2015.

SEDLEY, D. Plato's Theory of Change at Phaedo 70 – 71. In: KAHN, Charles H.; PATTERSON, Richard; KARASMANIS, V. & HERMANN, Arnold (eds.) (2012). **Presocratics and Plato**: Festschrift in Honor of Charles Kahn: Papers Presented at the Festschrift Symposium in Honor of Charles Kahn Organized by the Hyele Institute for Comparative Studies European Cultural Center of Delphi, June 3rd/7th, 2009, Delphi, Greece. Parmenides Pub. p. 147 – 163. Disponível em: <https://www.academia.edu/4357867/Platos_theory_of_change_at_Phaedo_70-71> Acessado em: 10 de jan. 2015.

SEDLEY, D. Plato's Tsunami. In: ALMAZOVA, N. et, al. **Hyperboreus**: studia clássica. v. 11, fasc. 2, p. 205 – 214, 2005. Disponível em: <http://www.bibliotheca-classica.org/sites/default/files/Hyp%2011_2%2004%20p.%20205_214%20Sedley.pdf> Acessado em: 12 mai. 2015.

SILVA, J. W. **A Tripartição da Alma na República de Platão**. 2011. 122 f. Tese – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22082012-103423/pt-br.php>> Acessado em 14 mai. 2015.

SPINELLI, M. **Questões fundamentais da filosofia grega**. São Paulo: Loyola, 2006.