

NATALIA COSTA RUGNITZ

**ESTRUTURA E DINÂMICA DA PSIQUE NA FILOSOFIA
PLATÔNICA DA REPÚBLICA**

CAMPINAS, 2012



Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Mestrado em Filosofia

NATALIA COSTA RUGNITZ

**ESTRUTURA E DINÂMICA DA PSIQUE NA FILOSOFIA PLATÔNICA
DA *REPÚBLICA***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do Título de Mestre em Filosofia

PROF. DR. LUCAS ANGIONI

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELO ALUNO NATALIA COSTA RUGNITZ, E ORIENTADA PELO PROF.DR. LUCAS
ANGIONI
CPG, 28/09/2012**

CAMPINAS, 2012

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

R848e Rugnitz, Natalia Costa, 1982-
 Estrutura e dinâmica da psique na filosofia platônica da
República / Natalia Costa Rugnitz. - - Campinas, SP :
[s. n.], 2012.

Orientador: Lucas Angioni.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Alma. 3. Conflito (Psicologia).
4. Felicidade. 5. Pessimismo. I. Angioni, Lucas, 1973-
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: Structure and dynamics of the psyche in the platonic
philosophy of The Republic

Palavras-chave em inglês:

Soul

Conflict (Psychology)

Happiness

Pessimism

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Lucas Angioni [Orientador]

Maria Aparecida Paiva Montenegro

Marcelo Pimenta Marques

Data da defesa: 28-09-2012

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 28 de setembro de 2012, considerou o candidato Natalia Costa Rognitz aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Lucas Angioni

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to be "Lucas Angioni".

Prof. Dr. Maria Aparecida Paiva Montenegro

A handwritten signature in black ink, written over a horizontal line. The signature is cursive and appears to be "Maria Aparecida Paiva Montenegro".

Prof. Dr. Marcelo Pimenta Marques

A handwritten signature in blue ink, written over a horizontal line. The signature is stylized and appears to be "Marcelo Pimenta Marques".

201228277

*Dedico este trabalho a Guilherme, pela respeitosa e sensível crítica
com a qual acompanhou seu desenvolvimento,
e sobretudo pela confiança e carinho...*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Lucas Angioni, cujo apoio inicial significou para mim a decisiva e preciosa oportunidade de continuar no caminho dos estudos filosóficos, e cuja figura tem sido desde então fonte de inspiração. Agradeço-lhe o respeito em relação à minha maneira de trabalhar e o tempo dedicado por ele à consideração das minhas interpretações e opiniões.

A meu companheiro Guilherme Marconi Germer, pelo trabalho de revisão gramatical e ortográfica e pelos experientes conselhos que conspiraram a favor do meu entrosamento nesta Universidade.

A minha família – do Uruguai e do Brasil – pelo apoio incondicional perante a minha opção profissional, que é ao mesmo tempo a escolha de um modo de vida. Agradeço-lhes pelo suporte e a compreensão nos momentos de retraimento.

Por fim, à *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP), sem cujo auxílio financeiro estes anos de investigação e aprendizado teriam sido impossíveis.

E perguntou-lhe: “Qual é o teu nome?”
Respondeu-lhe ele: “Legião é o meu nome, porque somos muitos”
Marcos, 5:9

RESUMO: O objetivo do presente trabalho é expor criticamente os traços principais da doutrina da alma tripartida tal como Platão os apresenta em *República*. Para isto se estudarão: (i) o Princípio de Partição e os “casos” que o filósofo trás para defender o caráter composto da psique; (ii) a concepção de “parte” da alma e a natureza de cada uma das mesmas e (iii) os modos nos quais as partes se vinculam entre si no interior da psique. Procurar-se-á por em relação a psicologia assim desenhada com a filosofia moral e a concepção da felicidade expostas no mesmo diálogo. Neste contexto, se prestará especial atenção a certos fatores que parecem impedir a realização da unidade interna do sujeito, e, com ela, a consecução da felicidade e o exercício da ação verdadeiramente moral. Entre tais fatores se tratarão, em particular, as “falhas” plausíveis de afetar a cada uma das partes e o fenômeno do conflito psíquico (*stasis*). Perguntar-se-á se estes fatores constituem, respectivamente, condições imodificáveis e iniludíveis. Na proximidade de uma resposta afirmativa se vislumbrará, por fim, um “espírito pessimista” subjacente à psicologia platônica de *República* e, a partir dela, ao âmbito moral e eudeimonológico.

PALAVRAS CHAVE: Platão, alma tripartida, conflito, *eudaimonia*, pessimismo

ABSTRACT: In the following dissertation we intend to offer a critical account on the theory of the tripartite soul as Plato presents it in the *Republic*. In order to accomplish this, we will study: (i) the Principle of Partition and the “cases” that the philosopher brings to defend the composite character of the soul, (ii) the concept of “part” of the soul and the nature of each one of the three that Plato distinguishes, and (iii) the possible relationships between such parts within the soul. We intend, as well, to relate the psychology thus designed with the moral philosophy and the theory about happiness exposed in the dialogue. In this context, we will pay particular attention to certain facts that seem to prevent the individual from achieving internal unity - unity required both for happiness and for truly moral action; among these, we will concentrate particularly on the “flaws” that appear to affect each part and on the phenomenon of psychic conflict (*stasis*). We will ask whether these two factors are, respectively, unavoidable and unchangeable conditions for the soul. Finally, once close to an affirmative answer, we will glimpse a “pessimistic spirit” behind the psychology of Plato's *Republic* and, consequently, behind the moral and eudeimonologic sphere.

KEY-WORDS: Plato, tripartite soul, conflict, *eudaimonia*, pessimism

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

A psicologia platônica como estudo da “alma encarnada”	1
Saúde psíquica na <i>República</i>	2
A doutrina da alma no <i>Banquete</i> , no <i>Fédon</i> e sua “síntese” na <i>República</i>	2
O caráter inevitável do conflito psíquico e suas implicações	8
Organização do trabalho	11

CAPÍTULO I: PARTIÇÃO E TRIPARTIÇÃO DA ALMA

O argumento da partição da alma	13
O princípio de partição	14
Os contrários na psique	16
O “puro apetite” como primeira classe de impulso psíquico	17
Contrariedade I: o caso do sequioso	18
Apetite <i>versus</i> razão	19
A grande dualidade: Racional - não racional	20
Contrariedade II: a anedota de Leôncio	21
O terceiro elemento: a emoção	23
A <i>stasis</i> e sua relação com a partição	24
O conflito no interior das partes e o alcance da “partição” da alma	25
A partição e o caráter fragmentado (ou fragmentável) da alma	36
Os graus do conflito psíquico e suas implicações a respeito da <i>eudaimonia</i>	37

CAPÍTULO II: AS PARTES DA ALMA

A alma como uma entidade de partes – analogias	41
A parte como <i>eidōs</i>	43
Parte Racional	43
Parte irascível	51
Parte apetitiva	56
Classificação de apetites I: a tríade básica e a ligação com o corpo	56
Desejo e prazer	57
Classificação dos apetites II: necessários, desnecessários e imorais	59
O caráter brutal do apetitivo e a possibilidade de domesticação	60
O núcleo apetitivo e seu status contrário à <i>eudaimonía</i>	61
O problema da “fusão” das partes	62
O problema do todo e das partes e o da unidade e a pluralidade	65
A partição como metáfora	66
O problema da “comunicação” entre as partes	67

CAPÍTULO III: AS DINÂMICAS PSÍQUICAS

Nota acerca do caráter metafórico das expressões “estrutura” e “dinâmica”	75
O estado psíquico ideal: autopossessão com base na razão, sinônimo de saúde psíquica	77

A supremacia do prazer intelectual e a abdicação a atuar das outras partes	80
O caráter controverso do paradigma do homem realizado	84
O início da decadência: o homem Timocrático	85
O caso “transicional” de Odisseu e a chegada do irascível ao poder	87
O homem oligárquico: o início da vitória apetitiva	88
A liberação dos desejos hedônicos: o homem democrático	91
O homem tirânico: o despotismo do apetitivo	95
O <i>Eros</i> tirano	98
A tendência criminal dos apetites imorais	99
A infelicidade do tirano	100
O processo de declínio psíquico como doença e sua relação com a natureza das partes da alma	101
O caráter indispensável da repressão	102
A corrupção psíquica como corrupção do caráter moral	103
CONCLUSÕES	
A imagem total da alma	107
<i>Stasis e eudaimonia</i>	109
A crítica de Vlastos ao pessimismo platônico	114
O pessimismo platônico segundo Scott	118
O pessimismo platônico e o “modelo no céu” como “salvação”	121
A ambiguidade platônica e a confiança no valor da existência e das ações humanas	122
BIBLIOGRAFIA	125

INTRODUÇÃO

A psicologia platônica como estudo da “alma encarnada”

O trabalho que o leitor tem em mãos representa o início de uma jornada que pretende se aproximar aos modos nos quais, através da história da filosofia, o homem pensante tem elaborado uma compreensão da natureza, estrutura e fenomenologia da sua própria interioridade. Nada é mais estratégico para inaugurar esta marcha do que começar pelas ideias enunciadas na cultura ocidental em suas origens - neste espírito, o pensamento de Platão se impõe naturalmente como uma primeira seta no caminho.

Nossa intenção será aqui, em geral, penetrar na teoria platônica da $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. Não consideraremos, porém, a $\Psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ no seu viés religioso-metafísico - não nos perguntaremos, por exemplo, pelo seu destino anterior ou posterior à morte, nem nos interessará sua perenidade ou aniquilação; do mesmo modo, tampouco nos dedicaremos a observá-la apenas como o princípio relacionado aos processos cognitivos e racionais. Antes, o interesse será refletir acerca da composição e funcionamento psíquico *total* do *homem concreto e biográfico*. Por estes motivos, e exceto quando conspire a favor do texto, a tradução mais frequente do termo grego será “psique”, e não “alma” nem “mente”.

Considerar as ideias de Platão acerca da psique desde este ponto de vista, sem necessidade de nos remontar ao viés “metafísico” do assunto (principalmente nas ideias da *imortalidade, origem e destino* da alma), é uma tarefa realizável graças, por exemplo, a que existem componentes essenciais da psicologia platônica fundados no que, muito *grosso modo*, podemos denominar de “análise de casos” – como veremos no primeiro capítulo, Platão “reconstrói” o caráter tripartite da psique com base na observação de episódios representativos de duas classes de comportamentos: o “caso do sequioso” e a “anedota de Leôncio”; assim mesmo, ele reflete acerca do âmbito emocional analisando a propensão às lamentações de um pai que acaba de perder o filho, etc. Salvando algumas questões como crucialmente a do conhecimento, ligada inevitavelmente ao âmbito metafísico mediante a

ideia da *anamnese*, indissociável à da imortalidade da alma, tentaremos nos manter, sempre que viável, no degrau da *fenomenologia* da alma.

Saúde psíquica na *República*

Como parte fundamental deste projeto, estaremos especialmente atentos à concepção platônica de bem-estar ou *saúde* psíquica. Na *República* - obra que constituirá a fonte primária do estudo - o filósofo se aprofunda neste tópico, meditando amplamente sobre os fatores que propiciam e constituem o estado pleno da psique, assim como sobre as características que fazem deste estado o mais digno de ser perseguido. Em efeito, no L. IV ele diz em relação ao corpo: “promover a saúde é deixar as diferentes partes do corpo em suas relações naturais de comando e dependência recíprocas, vindo a ser a doença o estado de coisas em que as partes dirigentes e as dirigidas se comportam contrariamente à ordem natural”, e adiciona, em seguida, que o mesmo vale para a alma, a respeito da qual a saúde consiste no estabelecimento “entre as partes da alma dessa reciprocidade de mando e dependência”, enquanto a doença é “um estado de coisas em que tal subordinação se processa *contra a natureza*” (444c-e, as cursivas são nossas). Ao que parece Platão acredita, portanto, que existe um modo de funcionar “natural” da alma que constitui a saúde psíquica, assim como certas degenerações do mesmo que conformam as doenças ou patologias¹. Em que consiste este modo de funcionar e até que ponto ele é natural são matérias que tentaremos elucidar neste trabalho.

A doutrina da alma no *Banquete*, no *Fédon* e sua “síntese” na *República*

Quanto à escolha da *República* como fonte primária, esta se fundamenta em que acreditamos reconhecer ali uma psicologia plena de hipóteses significativas a respeito de várias problemáticas fundamentais para a perspectiva que nos ocupa. As ideias apresentadas neste diálogo constituem, em muitos sentidos, um “avanço” em comparação às existentes em anteriores.

Consideremos, por exemplo, o *Banquete* e o *Fédon*. No contexto da celebração do amor pela palavra, *Eros* é inicialmente definido no *Simpósio* como o *sentimento de amor ao belo* e depois, mais precisamente, como o *desejo de possuir* o belo e o bom. Diz Diotima: “Não te parece que todos desejam possuir o que é bom?” (205); Sócrates assente, e ela

1 Acerca da saúde e doença da alma na *República* Cfr. REALE, 2002, p. 221 e ss.

adiciona que o desejo é de possuí-lo sempre. Segundo o relato socrático, o modo de concretizar este “sempre” é o impulso erótico da procriação. O que há de evanescente no homem (que inclui não apenas o corporal, mas também aspectos relacionados à individualidade como costumes, convicções, medos, etc.) se regenera constantemente para escapar à desaparecimento, passando a procriação (o regenerar-se total) a ser certo não-perecer-jamais do destinado a perecer. “Ela [a procriação] representa algo que perdura: é, para um mortal, a imortalidade” – diz a estrangeira - pois substituindo continuamente o que desaparece e caduca por um elemento novo, possuidor de qualidades semelhantes, é que o mortal se eterniza. O impulso erótico se apresenta, assim, como emergindo das ânsias de imortalidade, do desejo de perpetuação do que é (que, nos parâmetros platônicos, é belo e é bom), e por esta via se concebe, em sua expressão mais fundamental, como ímpeto sexual (no sentido amplo da expressão). Dado que *Eros* é, na sua manifestação mais básica, observável igualmente nos animais, Sócrates conclui, já neste diálogo, que ele deve ter sua origem em uma fonte distinta da razão². *Eros* é, portanto, de natureza não-racional. A pergunta agora é como ele se manifesta no homem. Segundo a estrangeira, em determinado momento o erótico acordará no sujeito de maneira impostergável³: “Quando alcançamos certa idade, nossa natureza nos impele à procriação” (206) se diz primeiro; e a seguir, mais radicalmente: “quando um homem [...] atinge certa idade, sente então a necessidade de procriar. Creio que [então] sairá à procura da beleza para nela procriar [...] acossado pelo desejo” (209). Contudo, embora isto seja uma espécie de “regra”, e em todos os homens a inclinação em si seja idêntica (tendo por objetivo saciar o desejo do bom e do belo), ela se expressará entre eles em tantas formas diferentes como maneiras de conceber o bom e o belo existam (pois “os homens amam somente o que lhes *parece ser* bom”, 206). Resumidamente, os indivíduos se separam em dois grandes grupos: o formado por aqueles que se sentem realizados ao simplesmente “procriarem pelo corpo” (ou seja, os que “pela criação de filhos atingem a felicidade”, 208); e o constituído pelos que se veem movidos a

2 Refletindo acerca do comportamento dos animais durante o cio e a respeito da sua prole, diz Diotima a Sócrates: “Se se tratasse de homens, bem se poderia concluir que é a razão que os impele a atuar dessa maneira. Mas não; se trata de animais” (207). E logo em seguida: “Se ousaras mover os olhos para a ambição que anima a todos os homens, haverias de te admirar de sua sem-razão” (208).

3 “Quando alcançamos certa idade, nossa natureza nos impele à procriação” (206) se diz primeiro; e a seguir, mais radicalmente: “quando um homem [...] atinge certa idade, sente então a necessidade de procriar. Creio que [...] sairá à procura da beleza para nela procriar [...] acossado pelo desejo” (209)

procriar “pelo espírito” - “pois há pessoas que mais desejam com a alma do que com o corpo (e ela é mais fecunda ainda que o corpo) - esses anseiam criar aquilo que à alma compete criar” (209)⁴. O pensamento e “as demais virtudes” são, segundo o relato socrático, as criações próprias do espírito, de modo que o conceito de criação amplia seu significado e passa a incluir, por exemplo, a criação poética e intelectual. Os sujeitos deste último grupo podem “fortificar e enriquecer seu espírito” (210) por meio de uma espécie de “sublimação” do impulso erótico (“praticando acertadamente o amor”, 210). Depois de ter se “iniciado” nos “mistérios do amor”, a pessoa deve percorrer um largo caminho até alcançar a contemplação da Beleza em si mesma, e incorporar a capacidade da criação ou produção de discursos tendo tal visão como musa. Não nos deteremos aqui na passagem conhecida como a “escada da beleza”; basta com indicar que ela revela em que sentido, segundo o Platão do *Banquete*, *Eros* pode, sob certas circunstâncias, resultar em algo estimável para o homem: ele é, ademais do desejo de possuir o bom e o belo, o poder de adquiri-los; quando o objeto erótico torna-se refinado, o indivíduo “se eleva” espiritualmente por sua mediação. *Eros* é, portanto, ainda que não-racional na sua origem, considerado como um disparador do entusiasmo, da inspiração e da criação. Entretanto, com a menção à origem semi-divina de *Eros* - nascido da união entre Penia, a pobreza, a escassez; e Poros, a riqueza, a abundância - Platão afirma o caráter ambivalente deste impulso; assim, embora o filósofo resgate neste diálogo apenas a “mobilidade” direcionada para cima (ou seja, a “utilidade” de *Eros*) o leitor entende que ele distingue, nas entrelinhas, outra alternativa⁵. Independentemente disto, contudo, o importante para nós é destacar que Platão reconhece aqui que certo núcleo de elementos não-racionais, próprios da subjetividade do indivíduo e formados mormente pela tríade desejo-prazer-sentidos (pois o contato com o belo é, antes de mais nada, *visão* de um corpo belo), ocupa um lugar de relevância na sua existência, por ser uma via virtual de superação e realização pessoal: “Para alcançar o bem a natureza humana não encontrará facilmente melhor auxiliar do que

4 Na *República* dirá: “Tal como os poetas amam seus próprios versos e os pais aos filhos, assim também os homens de negócios se interessam por suas riquezas como obra sua” (330c).

5 Pois a premissa do contexto no qual Sócrates se expressa é elogiar o amor e dizer o que este tem de “útil” para o homem. Platão fará referência à alternativa contrária a esta (ou seja, àquela na qual os desejos pervertem espiritualmente ao homem) no *Fédon* e mais acabadamente na *República*.

Eros” (212), diz Sócrates. E como de quem possui aquilo que deseja em grau sumo se diz que é feliz (205), *Eros* se transforma em um aliado que é conveniente ganhar.

No *Fédon*, porém, o destaque é outro. Agora em um contexto de reflexão sobre a morte, Sócrates estabelece a alma e o corpo como as duas grandes esferas do homem durante sua existência mundana, e adiciona que cada uma possui um caráter tão diferente da outra que a convivência entre elas é *naturalmente problemática*. O corpo é, por um lado, o acidental e cambiante do homem. Sócrates destaca neste diálogo, em intrínseca relação com ele, o mesmo núcleo de fenômenos que no anterior: o *prazer* (que mostra quase como a contraface da dor, 60 e ss.), os *desejos* e os *sentidos*. Estas “capacidades” das que o corpo é suporte se encontram estreitamente vinculadas entre si e podem também “afetar” a alma. Este “afetar” tem, na maioria dos casos, um efeito prejudicial. A alma é, por sua vez, concebida como o invisível e substancial do homem. Em estreita relação com ela se encontra o “ato de raciocinar” (65) e o pensamento (66), que são as ferramentas das quais ela se serve para afrontar a realidade e apreender o que “há [nas coisas] de mais verdadeiro” e que não pode ser observado utilizando o corpo como instrumento. Sócrates sustenta que só aquele que se encontra preparado para “pensar em si mesma cada uma dessas entidades eternas” que constituem a essência da coisa observada, conhecerá verdadeiramente – sendo este o objetivo máximo e a realização da existência humana.

Mas, em que consiste o efeito prejudicial do corpo sobre a alma, tal como ele é apresentado no *Fédon*? Em primeiro lugar, quando a alma afronta a realidade por meio dele⁶ (ou “misturada com ele”, como diz recorrentemente Sócrates) cai inevitavelmente no erro de considerar “verdadeiro” aquilo que os sentidos revelam (que é particular e cambiante) e não acede ao essencial (que é universal e idêntico). Quando a alma “utiliza os sentidos para observar alguma coisa”, quando “se serve do corpo como instrumento para examinar e conhecer”, então é “arrastada por ele na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma, e ela mesma se torna inconstante, agitada” (79). Esta posição, netamente socrática, se manterá em grande parte ainda na *República*. Em segundo lugar, quando a alma se vê afetada pelos desejos, estes, em maior ou menor medida, distraem sua atenção e

⁶ A alma é como as mãos: para fazer um poço, por exemplo, estas podem utilizar os dedos (como a alma utiliza o pensamento), que formam parte dela naturalmente e possuem a capacidade para tal tarefa. Por outro lado, também podem se servir duma colher (o corpo), que é um elemento externo. Assim, os dedos são “mais à natureza” das mãos do que a colher, sem por isto deixar esta última de ter “afinidade” com ela.

consomem sua energia até serem satisfeitos - assim, “nossos pensamentos são [...] agitados em todos os sentidos por esse intruso [o desejo] que nos ensurdece, tonteia e desorganiza” (66). Isto, como se vê, é muito distante do defendido no *Banquete*. Por último, e para confirmar a atitude de rejeição dessa esfera não-racional que é a do desejo, Sócrates sustenta o seguinte: “todo prazer e todo sofrimento possuem uma espécie de cravo com o qual pregam a alma ao corpo” (83). Deste modo, prazer e dor aparecem no *Fédon* como escurecendo o entendimento, pois se mostram ao sujeito como “tudo o que há de mais verdadeiro”, o que é equivocado. O corpo é a “cárcere da alma” neste sentido, ou seja, na medida em que se esta se reduz aos hábitos e tendências daquele e se subordina completamente a ele, fica presa a estas três paixões e não atualiza sua própria essência, perecendo, de tal modo, “contaminada” pelo corpo. Frente a isto, a função da reflexão é apresentada aqui como a de “liberar” a alma das “cadeias do corpo” (83). Ao longo da sua vida o homem deve se esforçar para que sua alma transmute no melhor de si mesma - a razão. Isto o conseguirá apenas se habituando a *evitar* o corpo. Sócrates considera inclusive uma alternativa mais radical: “Uma atitude desdenhosa e prudente [...] são próprias daqueles que, no mais alto grau, sentem desprezo pelo corpo e vivem na filosofia” (68). Os termos “desdenhoso” e “desprezo” dão a ideia de que o sujeito deve se impor ao próprio corpo, erradicando tudo o que ele implica (não simplesmente “evitando-o”). O pensamento é “meio de purificação”, e quem não o utiliza para o fim enunciado, viverá “desregrado” (68) por dentro. Em conclusão, enquanto neste diálogo a alma, confundida com a razão, se apresenta como a essência mesma do homem e os desejos, prazeres, dores e tudo o relacionado por uma ou outra via ao sensível como algo externo do qual é necessário libertar-se, no anteriormente citado se considera a esfera do não-racional (que inclui, entre outras coisas, também estas) não apenas como comum e necessária a todo indivíduo, mas inclusive como algo *potencialmente chave* na sua existência. Por outro lado, embora no *Banquete* não se faça referência direta à razão, ao conhecimento e a tudo o relacionado com a mente, a cognição e a inteligência, todos estes tópicos estão de fato presentes no pano de fundo⁷: no último degrau da escada há a contemplação da ideia de Beleza, que não pode ser senão de natureza intelectual. Caso se aceite isto como verdadeiro, *Eros* pode ser visto,

7 Cfr., por exemplo, 202.

neste diálogo, como uma via para a superação humana. No *Fédon*, porém, embora que ainda o âmbito do conhecimento coroe as possibilidades do homem, os desejos e tudo o que é relacionado com o corpo é visto como uma condição em virtude da qual o sujeito se torna “pior” que si mesmo. Deste modo, a defesa Socrática do *Fédon*, impregnada desde o começo com uma superavaliação da razão e com uma crítica demolidora ao corpo e seus anexos, se encontra em forte tensão com a proposta do *Banquete*. Assim sendo, cabe formular a seguinte pergunta: finalmente, a esfera do não-racional deve ser rejeitada pelo homem, pois se trata de algo completamente alheio a sua essência, ou deve, pelo contrário, ser trabalhada, pois é parte constitutiva dela, capaz de dirigir o sujeito na exploração do melhor de si? Para o Platão que está “além” de um e outro diálogo, portanto, uma grande dificuldade está colocada.

Seguindo a sugestão de Grube⁸, para quem “Platão conseguiu na psicologia da *República* levar a cabo com êxito a síntese entre emoção e intelecto” (1987, p. 203), consideremos agora este diálogo. Nesta obra, o filósofo apresenta uma concepção que pode ser considerada uma tentativa de solução ao problema. Conhecida como a “teoria da alma tripartida”⁹, a teoria da *República* sustenta, *grosso modo*, que a alma é um *composto* onde o racional, e o complexo núcleo do não-racional se unificam¹⁰. Assim, o que antes aparecia disgregado e inclusive em oposição, agora se mostra integrado no seio de uma mesma

8 Grube apresenta (1987, p 195 y ss.) o *Fédon*, o *Banquete* e a *República* como dentro de um mesmo movimento no que diz respeito à temática da alma, e mostra como ele culmina, na última das obras referidas, em uma teoria mais acabada, que brinda os elementos irracionais com um lugar no seio da alma.

9 Concordamos neste ponto com o que Lorenz (2006) sustenta: apesar de que outros diálogos como o *Fédon* e o *Timeo* apresentam uma revisão desta teoria, não lhe adicionam nem tiram nada. Por conseguinte, como ele, consideramos válido referir-nos à doutrina da alma tripartida como uma única teoria: a que aparece na *República*.

10 A razão será considerada como a única capaz de ter uma “visão de conjunto” não só da realidade na qual vive o homem, mas da alma em si mesma. Por causa disto, levará sempre em conta às outras esferas, dando-lhes campo para que se expressem e satisfaçam suas necessidades, desejos e prazeres (sempre e quando sua ação não seja prejudicial para o todo). Aqui reaparece, portanto, a atitude socrática do *Fédon* na qual se coloca a razão por cima de tudo. Não obstante, tal atitude se mostra intensamente tamisada: a alma sã compreende no seu âmago partes não-racionais, e implica que a totalidade destas partes se encontrem em ação, realizando cada uma, no seu domínio, o que a natureza lhe prescreve. Apesar de distinguir umas como inferiores e outras como superiores, segundo o Platão da *República* todas devem ocupar seu sítio e nada deve ser extirpado. Poderia também se disser que a *República* mantém até certo ponto a postura do *Banquete* respeito dos apetites e do sensível, mas que esta se complementa ao adicionar um chamado de atenção sobre o problemático que pode resultar dar espaço excessivo a ambas estas manifestações (o filósofo falará neste sentido de um “Eros tirano”, 573d)

coisa: a psique. A intenção geral deste trabalho será, portanto, estudar os postulados fundamentais desta teoria.

O caráter inevitável do conflito psíquico na *República* e suas implicações

Nas leituras iniciais de *República* chamou fortemente a nossa atenção o fato da teoria da alma tripartida ser construída *a partir* da análise de um fenômeno muito particular: o denominado pelos comentadores de “conflito” psíquico. As leituras subseqüentes confirmaram a impressão de que este fenômeno - assimilado à “guerra civil”, *stasis*, da *polis* - constitui um ponto de especial interesse por parte do autor. Com igual intensidade, em seguida, atraiu-nos a compreensão da condição humana que parecia estar em jogo na psicologia platônica assim fundada sobre a análise do conflito. Pareceu-nos, principalmente sobre a influência da obra de H. Lorenz “The Brute Within” (2006), que o filósofo enxergava a existência do homem como uma espécie de “luta sem quartel”, onde a batalha máxima é travada na própria interioridade e o pior inimigo está diante do espelho. Levando isto em consideração, estabeleçamos desde já que, além de um esforço por apresentar criticamente a doutrina da alma tripartida de modo a fazê-la compreensível nos seus aspectos básicos, o objetivo de nossa pesquisa será investigar se este parecer é acertado e, caso o seja, quais são suas consequências.

Façamos agora uma rápida percorrida das ideias expostas no diálogo, com o fim de esboçar o caminho que nos leva a ter esta interpretação. É sabido que na *República* Platão se apoia na observação das situações nas quais o sujeito se encontra puxado em direções contrárias por forças antagônicas que se movimentam dentro de si, para avançar até a defesa do caráter tripartido da psique. Estas forças em oposição são concebidas por ele como distintas fontes de motivação, e denominadas de “partes” da alma. Logo de ter distinguido o λογιστικόν, o επιθυμητικόν e o θυμοειδές, e com base na análise de vários comportamentos do sujeito, o filósofo estabelece que tudo o relacionado ao conhecimento tem a ver com o princípio racional, o vinculado à busca do prazer ao apetitivo e, finalmente, o ligado às emoções ao irascível. Além disto, Platão observa que unicamente a parte racional é capaz de ter uma visão totalizadora da realidade (tanto externa como interna); as demais, impossibilitadas de tal coisa, permanecem no estreito âmbito da particularidade própria. Assim sendo, o elemento racional é considerado como o mais nobre da alma, e como o que se encontra nas melhores condições para dirigir a vida do homem e

dar fundamento a seus atos, enquanto as outras partes (especialmente a apetitiva) possuem um perfil decididamente inferior, mais selvagem e desenfreado, e constituem o revés animal da nossa natureza.

Esta dimensão “brutal” é esquadrihada atentamente por Platão. Se forem educados adequadamente, os elementos inferiores tornam-se submissos: o irascível se comporta como um cão que responde ao chamado do seu pastor (440d) e o apetitivo cede como uma fera domesticada (589b). Neste caso, o sujeito desenvolve um caráter virtuoso e saudável, e encontra nas condições necessárias para se desenvolver da melhor maneira possível e atingir a felicidade. Contudo, tão insistentemente quanto destaca suas aptitudes próprias, Platão assinala certas “corrupções” que podem afetar as distintas partes. Se deixada em liberdade, por exemplo, a apetitiva arrasta o indivíduo caprichosamente nas direções mais inusitadas, perdendo ele deste modo o domínio da sua existência; inclusive o *logistikón* será alvo de “falhas” internas (ou seja, independentes dos elementos inferiores) que o impedirão de exercer acabadamente sua função.

Por outro lado, além da caracterização de cada parte em si mesma, Platão observa que elas se relacionam entre si como se fossem engrenagens, encaixando-se, influenciando-se mutuamente e dando ocasião a certas “dinâmicas” internas que constituem o estado psíquico total do sujeito. O filósofo apresenta estas “dinâmicas internas” da psique ordenadas em uma particular hierarquia: desde a melhor organização possível, que implica o maior bem-estar do indivíduo, até aquela na qual o sujeito se encontra pleno de “loucura” (573b) e é “mais profunda e mais longamente infeliz” (576c). Ou seja, ele estabelece uma hierarquia que vai da saúde à insanidade psíquica. A questão de como é o comportamento do sujeito cuja alma é “harmônica” (411a) e quais são as virtudes que ele possui e pelas que “viverá bem” (354b) é uma das mais importantes neste diálogo (e também no presente trabalho). “Extraír [...] uma noção do comportamento que uma pessoa deve ter e da espécie de caminho que deve seguir, a fim de passar a existência o melhor possível” (365b) é um dos núcleos ao redor dos quais gira o extenso rodeio da *República*¹¹. Quando os ditames racionais, em pacífica articulação com as outras partes, guiam a ação do indivíduo, há autocontrole e unidade, e, portanto, saúde e equilíbrio psíquico (571d, 444d).

¹¹ Junto com Jaeger (*Paidéia*, p. 751) consideramos aqui que o Estado que se diagrama não é senão um método para vislumbrar como deve acontecer a organização harmônica no indivíduo.

Platão descreve empenhadamente este autodomínio com base na razão como o funcionamento psíquico ideal, ressaltando, de modo semelhante ao que seu mestre tinha feito no *Fédon*, o princípio racional. Porém, por fora disto ele alude a outras variações que, em maior ou menor medida, geram desequilíbrio psicológico e podem derivar na mencionada “loucura”. Assim, ele descreve um paulatino cair da alma na insanidade que implica um despertar análogo dos desejos e tendências das partes inferiores que, sem o controle da razão, levam o indivíduo ao excesso e à imoralidade. Platão parece entender que existem certas forças obscuras que habitam a psique humana; forças disfarçadas e latentes, ocultas em todo homem (588) e que se opõem com potência bruta à razão. A razão, por sua vez, que é única com a possibilidade de “domesticar” esta potência, aparece no esquema platônico como uma remota pedra preciosa, e poderia se dizer que inclusive *desaparece*, circundada por uma enorme quantidade de elementos que lhe são adversos. Assim, o *conflito*, entendido num primeiro momento como a luta entre o princípio superior e os outros de natureza distinta da racional que se enfrentam *a*, batalham *contra* e eventualmente se impõem *sobre* a razão, parece se transformar assim no estado ao qual a psique humana tende naturalmente. Neste sentido, Platão se pergunta: “em todas as ocasiões porventura o homem está de acordo consigo mesmo? Ou [...] no seu comportamento sofre de dissensão e luta?”; e responde: “Concordamos suficientemente em todas estas questões, de como a nossa alma está cheia de mil contradições dessa espécie, que surgem ao mesmo tempo” (603d).

Levando isto em consideração, surge então a seguinte pergunta: *é o conflito, para Platão, um estado ao qual a psique tende espontaneamente?* Junto com ela vem outra, que nos parece sair como um braço da psicologia para rodear a concepção platônica da condição humana: dada a relação entre a *stasis* da alma, e o sofrimento e infelicidade do homem (ao que parece, quanto menos conflito maior a harmonia psíquica e maior o bem-estar, *eudaimonia*; quanto mais conflito, maior sofrimento e mal-estar) se o filósofo responde afirmativamente à primeira interrogante, *devemos então supor que para ele o homem se encontra fadado a ambas estas coisas, luta interna e infelicidade?* Se fosse possível responder afirmativamente de novo, teríamos então suficientes elementos para defender que existe um certo *pessimismo eudemonológico* com bases na psicologia filosófica de Platão. Este pessimismo estaria fundado na ideia de que a psique é, por

natureza, vulnerável e até propensa a “funcionar” de um modo distinto do ideal, o que atrapalharia a felicidade do indivíduo, quando não a eliminaria.

Organização do trabalho

No corpo do presente estudo, dividido em três capítulos, nos concentraremos, portanto, como já adiantamos, na exposição interpretativa e crítica das ideias platônicas a respeito da psique tal como elas aparecem na *República*. No primeiro, intitulado “Partição e Tripartição da alma”, procuraremos compreender os motivos que, segundo Platão, tornam necessário admitir certas matrizes independentes dentro da psique, capazes de se opor entre si e de gerar impulsos qualitativamente distintos. Atenderemos, neste contexto, às dificuldades vinculadas ao princípio ao qual Platão apela para fundamentar a partição (Princípio de Partição). Veremos como a partir dele e do conceito de “contrariedade” se torna possível fundamentar a diferença, primeiramente, entre os impulsos apetitivos e os racionais e, em seguida, entre estes e os emocionais. Destacaremos, assim mesmo, a oposição estabelecida pelo filósofo entre a esfera da razão e a dos outros “elementos”, apresentados desde o começo como decididamente não-rationais. Nos deteremos, finalmente, no caráter composto da alma humana que surge deste esquema e nos permitiremos distinguir vários graus de conflito, propondo finalmente certa relação entre eles e o fenômeno da felicidade.

No capítulo segundo, intitulado “As Partes da alma”, nos debruçaremos sobre o significado e as implicações de entender que cada tipo de impulso dos antes mencionados tem sua origem em uma matriz ou “parte” diferente da psique. Problematizaremos aqui a concepção da alma como uma entidade de partes, apontando o valor metafórico tanto desta imagem quanto da ideia de “estrutura” e “dinâmica” da psique, e sugerindo a visualização das partes como “espécies” da alma. Indagaremos então as características adjudicadas por Platão a cada parte, demorando especialmente na sua descrição do apetitivo e do seu caráter contrário à realização plena da saúde psíquica. Encerraremos este capítulo com a abordagem do “problema da comunicação entre as partes”, cujo centro se encontra nos “mecanismos” pelos quais pode acontecer uma influência dos diferentes elementos da alma uns sobre os outros. Esta seção servirá ao mesmo tempo de introdução para o terceiro e último capítulo, intitulado “As Dinâmicas Psíquicas”, no qual ofereceremos fundamentalmente uma descrição do estado psíquico ideal tal como Platão o concebe,

seguido dos quatro estados progressivamente “deficientes” que, segundo o filósofo, são os mais relevantes e simbólicos do processo de declínio que pode afetar a alma humana. Demorar-nos-emos aqui, novamente, no princípio apetitivo da alma, indicando-o como o principal responsável desta queda da mente na insanidade. Aproveitaremos a ocasião para completar a concepção platônica do mesmo, indicando especialmente a relevância dos apetites imorais em relação à corrupção do que denominaremos de “caráter moral” do sujeito humano. Encerraremos esta seção, e com ela o corpo do trabalho, propondo a hipótese de que a perda da saúde psíquica implica, além de um afastamento da *eudaimonia*, um retrocesso da estirpe moral do sujeito em cuja psique ela acontece.

Finalmente, retomaremos as perguntas estabelecidas nesta introdução e surgidas ao longo da exposição e ensaiaremos para elas uma resposta. Tentaremos, em primeiro lugar, esboçar uma imagem o mais geral possível da alma tal como Platão parece entendê-la aqui. Em seguida, nos concentraremos especificamente na concepção platônica de *eudaimonia*, procurando explicitar seu vínculo com a saúde psíquica e a *stasis*. Traremos, neste ponto, a ideia do pessimismo platônico apresentada acima, e a contrastaremos com as apreciações que os comentadores realizam a seu respeito. Por último, e procurando finalizar com uma visão o mais abarcadora possível, a tentativa será a de por em contato, na medida das nossas possibilidades, o pessimismo psicológico platônico de *República* com a evidente mensagem esperançada que surge, simultaneamente, do diálogo como um todo.

CAPÍTULO I

PARTIÇÃO E TRIPARTIÇÃO DA ALMA

O argumento da partição da alma

Partindo da consideração dos atos de compreender, desejar e irritar-se, a investigação ironicamente chamada “de pouca monta” (435c) sobre a alma humana é introduzida por Platão no Livro IV de *República* da seguinte maneira:

“é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira, quando somos impulsionados” (436a-b)

A ideia de que as diversas ações se originam não em uma mesma e única fonte, mas em focos de geração diferenciados dentro da psique que, portanto, é um composto, aparece como hipótese já no início do questionamento.

Platão observa que “quando somos impulsionados” (ὅταν ὀρμήσωμεν), atuamos, ou seja, que toda ação é precedida por um impulso. O impulso se diferencia da ação enquanto acontece propriamente no interior do homem, sendo a ação sua realização externa. Isto sugere (i) que dado que podem existir impulsos que não derivem na ação¹², logo o âmbito interno é mais nutrido que o do agir¹³, e (ii) que grande parte da realidade psíquica acontece na forma de uma dinâmica de impulsos. O primeiro não passa de uma curiosidade que

12 Por exemplo, quando reprimidos. Como veremos, a repressão é um fenômeno que Platão concebe explicitamente. Assim mesmo, ele aceita que pelo menos certos impulsos, ao serem reprimidos, não “desaparecem” da alma, senão que “voltam” nos sonhos (Cfr. 571a e ss.).

13 Esta distinção remete à definição platônica segundo a qual, como veremos posteriormente, a justiça da alma (a harmonia psíquica) é um estado interior do agente ao invés de algo inerente às ações por ele realizadas.

alimenta a suspeita de que a psique é insondável, e adverte sobre a insuficiência de um método que pretenda decifrá-la unicamente a partir das ações do indivíduo. A segunda nos leva ao seguinte questionamento: o que é um impulso psíquico? Enquanto impulso, ele pode ser entendido como força e movimento¹⁴; o caráter “psíquico” estaria revelando a qualidade específica desta força. Se isto é correto, a realidade psicológica pode ser entendida como um meio onde se expressam e desenvolvem distintas forças. Platão vincula aqui este âmbito subjetivo e o da ação, e pergunta se quando atuamos (*πράττομεν*) as ações surgem *do mesmo* (*ταὐτὸν*, que evidentemente se refere a um mesmo *princípio* no interior do homem, equivalente à psique como um todo - ὅλη τῆ ψυχῆ); ou se existem em nós três princípios *diferentes*, cada um dos quais se vincula a um determinado tipo de ação. Ele, portanto, está indagando acerca da natureza da psique por meio de questionamentos próprios da teoria da ação (e não fazendo simplesmente teoria da ação).

O princípio de partição

Na sua tentativa de achar uma resposta a esta dificuldade, o filósofo faz uso (i) do princípio que chamaremos aqui “de partição” (PP)¹⁵, segundo o qual: “É evidente que o mesmo (*ταὐτὸν*) não pode, ao mesmo tempo (*ἄμα*), realizar ou padecer (*ποιεῖν ἢ πάσχειν*) efeitos contrários na mesma relação (*κατὰ ταὐτόν*) e relativamente à mesma coisa (*πρὸς ταὐτόν*)”; e (ii) da sua mais imediata consequência: se isto acontecer, saberemos que o mesmo não era um (*οὐ ταὐτόν*), mas mais de um (*ἀλλὰ πλείω*) (436b-c); ou, em outras palavras: que o que parecia uno e simples é composto e complexo. Em geral, PP pode entender-se como uma ferramenta para solucionar paradoxos. Irwin (1995, 204) parece concordar com esta apreciação na medida em que sustenta que, caso rejeitássemos PP, não

14 Isto parece estar em consonância com a doutrina platônica, presente no *Fedro* (245c-e) e nas *Leis* (896a), segundo a qual psique é essencialmente *autokíneton*, movimento que se move a si mesmo, doutrina que acolheria em seu seio os distintos “impulsos” tal como acabamos de definir.

15 Alguns comentadores preferem nomear este princípio de “Princípio dos Contrários” ou “de não-contradição” (PNC). R. Robinson (1971, citado por Beatriz Maceri, em <http://revistas.um.es>) se refere a ele como “princípio dos opostos”, argumentando que o PNC versa sobre proposições (ou términos), enquanto o enunciado por Platão aqui refere-se a “coisas”. Irwin (1995) escolhe a denominação “princípio dos contrários”, pois considera-o diferente do PNC: do fato de que x tenha uma tendência F e outra G, contrária a F, não se pode inferir que x tem uma tendência F e não tem uma tendência F, como seria se fosse PNC. Delcomminette (2008), em um ponto intermediário, assinala que vale considerá-lo como uma “versão” do princípio aristotélico, já que este, na maior parte de suas formulações, prescinde da restrição “relativamente à mesma coisa”, que está presente na fórmula platônica e é fundamental para o argumento posterior. Sem querer aprofundar na discussão, optaremos aqui pela simples denominação de “Princípio de Partição”, aceitando, porém, que nele se anuncia de alguma maneira o PNC aristotélico.

poderíamos desembaraçar-nos da imprecisão de sustentar que as mãos do arqueiro afastam e puxam o arco ao mesmo tempo (439b) – o que sugere, segundo ele, que o princípio descansa sobre uma “demanda de explicação”. Para esclarecer isto considerem-se os seguintes exemplos dados por Platão: de um homem que está imóvel, mas mexendo os braços e a cabeça, não é de todo adequado dizer (por PP) que está imóvel *e* em movimento (o que, de fato, nos deixaria perplexos), mas que “uma parte” dele está imóvel, enquanto “outra” em movimento (436c-d). O mesmo com um pião: quando um pião gira em um ponto fixo, não é correto dizer que ele está simultaneamente estático *e* se movimentando, mas (de novo por PP) que algo nele está fixo (o eixo), enquanto “outro algo” não (neste caso, a circunferência)¹⁶. Fica assim visível em que sentido PP ajuda a evitar o caráter vago do discurso, e como ele contribui à compreensão menos paradoxal da coisa em questão: quando rastreamos os contrários até suas origens, encontramos aquilo graças ao que o sujeito, justamente, tem tais contrários (no caso do homem, descobrimos a cabeça como sendo diferente dos braços; no do pião, o eixo como distinto da circunferência).

Cabe anotar, por outro lado, que Platão é muito específico a respeito das situações regidas por PP: há contrariedade apenas quando “o mesmo” seja capaz de fazer ou sofrer os contrários (i) na mesma relação (entendendo por isto no mesmo “fluxo” de ida e volta¹⁷),

16 Lorenz (2006, p 24 e ss.) interpreta este caso de maneira curiosa. Ele considera claro que, diferentemente do exemplo anterior (do homem que move os braços e a cabeça enquanto fica parado), a respeito do pião a análise não é realizada em termos de portadores distintos de predicados contrários (isto – anotemos aqui- apesar de 436d-e, onde se lê literalmente que “não é nas mesmas partes que estes objetos [os piões] estão parados e em movimento”, e logo se realiza explicitamente a distinção eixo-circunferência!), mas que, de modo diferente, Platão “qualifica” os predicados “estar parado” e “estar em movimento”: o pião está parado “a respeito” da parte dele que permite um primeiro “tipo” de movimento – a saber: o eixo, sujeito à inclinação; e em movimento “a respeito” da (outra) parte dele que permite o segundo tipo de movimento – a circunferência, sujeita à rotação. Assim, segundo Lorenz, Platão “resolve” este contraexemplo não distinguindo partes distintas do sujeito como portadoras dos contrários, mas distinguindo entre a inclinação como movimento, em um sentido, e a rotação, em outro. O pião, nesta interpretação, não realiza nem sofre os contrários em relação à mesma coisa, e por isso não há paradoxo a resolver. Apesar de que em muitos sentidos esta curiosa interpretação de Lorenz é problemática (o próprio autor se pergunta o motivo pelo qual Platão teria adicionado a referência ao pião assim entendido, já que ele nem é o modelo que o filósofo continua a usar para se referir à alma, nem mesmo volta a usá-lo em nenhuma outra circunstância), é interessante destacar que ela permite notar como a natureza do pião é mais adequada à da alma: suas “partes” (eixo e circunferência) e as “partes” da alma parecem guardar com a totalidade uma relação muito mais essencial do que as partes do corpo com o corpo. Sem dúvida, o segundo contraexemplo é muito mais sutil que o primeiro (o do homem e seus braços/ cabeça). Voltaremos sobre isto no capítulo seguinte.

17 Por exemplo, e adiantando o que diz a respeito da contrariedade aplicada a fenômenos psíquicos, se um sujeito tem sede, mas não bebe porque o que há para beber é café gelado, do qual ele particularmente não gosta, neste caso não há conflito nos moldes de PP, pois não se trata de uma oposição a respeito do mesmo objeto nem na mesma relação: “de ida” há uma atração pela bebida (em geral), e “de volta” uma

(ii) relativamente à mesma coisa (ou seja, a respeito do mesmo *objeto*) e (iii) *ao mesmo tempo*, ele haverá de ser internamente composto - sendo seus elementos constitutivos os “suportes” dos contrários. Um pouco mais adiante o filósofo reformula o princípio: “jamais o mesmo sujeito poderá sofrer, ser ou realizar efeitos contrários ao mesmo tempo, na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa” (437a). O “é evidente” da primeira formulação torna-se “jamais” nesta, com o qual PP se assume confirmado como um preceito universal e fica à disposição para ser utilizado na análise de casos.

Os contrários na psique

Embora outras dificuldades possam surgir a seu respeito, tal como até aqui fica exposto PP parece útil e verdadeiro. Aceitemo-lo, e continuemos acompanhando a argumentação platônica. A seguinte questão é: quais são os contrários que podem coexistir na psique? Sócrates diz: “acenar com a cabeça ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou recusá-la, chamar a si ou repelir, tudo isto é contrário entre si, quer se trate de ações, quer de estados” (437b). Em seguida, ele se estende na natureza deste “dizer sim” e “dizer não” da seguinte maneira:

“Ter sede e fome, e os apetites (ἐπιθυμίας) de um modo geral, e bem assim o desejar (ἐθέλειν) e o querer (βούλεσθαι) – tudo isso, não o incluirias nas classes que acabamos de referir [acenar com a cabeça, etc.]? Por exemplo, não dirás sempre que a alma do que deseja procura o objeto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de assentimento, em resposta a si mesma, como a si mesma, como se alguém a interrogara, na sua procura de o obter? [...] (E) Não incluiremos o não querer e não consentir nem desejar entre o rejeitar, repelir de si e tudo o mais que é contrário dos anteriores” (437b-d)

Interpreta-se disto que a ação psíquica de atrair a si ou de se aproximar de algo e sua contrária, a de afastar de si ou se afastar de algo, são constituintes da natureza propriamente dita dos diversos tipos de *desejos*: todo apetecer, desejar ou querer é um certo dizer sim; e há movimentos do ânimo nos quais o retroceder, e em geral certo “dizer não”, é o substancial (como o ódio, a repugnância, etc.). O que pode enfrentar-se na alma são, portanto, os diferentes desejos: um pode dizer que sim, e simultaneamente outro que não.

rejeição pelo café gelado (em particular). Adicionemos como corolário, como fica evidente aqui, que há oposições (as que não cumprem com algum dos requisitos de PP) que não implicam partição.

Os termos utilizados por Platão - ἐπιθυμία, ἐθέλειν e βούλεσθαι – suscitam no leitor a suspeita de que tais desejos sejam diferentes entre si de modo similar aos membros do homem ou às partes do pião. Fora isto, o relevante das duas últimas passagens citadas tem a ver com a seguinte especificação de PP à qual dão lugar: a psique não pode, como uma mesma coisa (ou seja, *como um todo*) desejar, apetecer e querer e, ao mesmo tempo, na mesma relação e relativamente à mesma coisa, rejeitar, recusar, etc.

O “puro apetite” como primeira classe de desejo

Isto estabelecido, Platão passa a considerar agora (437d) a “classe” (εἶδος) de apetites (ἐπιθυμίων) cujos elementos mais evidentes são a fome e a sede. Ele chama a atenção sobre o fato de que cada um destes apetites o é somente do objeto em vista do qual se origina: a sede enquanto tal é sede de bebida enquanto tal. Pelo contrário, a sede de algo determinado – por exemplo, de muita ou pouca bebida, de bebida fria ou quente ou, especialmente, de boa bebida¹⁸ - deve ser denominada com outro nome, pois é um apetite *específico* e, como tal, diferente do primeiro (do mesmo modo em que é mais adequado denominar a ciência da construção por “arquitetura”, e não simplesmente por “ciência”). O desejo de suco de limão é desejo de suco de limão, e não equivale mais ao apetite da sede. Os apetites relativos sempre a um mesmo objeto *são*, segundo Platão, *em si*: “Assim, cada desejo (ἐπιθυμία) em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional” (437e). E mais adiante: “a sede [...] é relativa à bebida. Ora tal sede é relativa a tal bebida. Em todo o caso, a sede em si não

18 Irwin vê aqui uma crítica à tese socrática de que todo desejo é desejo do bem. Platão parece querer distinguir, segundo ele, por um lado os desejos cujo objeto é o bom e, por outro, os apetites, cujo objeto é o prazer. Para Irwin, se bem Platão aceite a existência dos primeiros (que serão para o filósofo os próprios da razão), ele faz questão de anotar que não todos os desejos se esgotam nesta classe. Esta distinção ilumina o sentido do caráter “contrário” dos impulsos quando eles conflitam. Em vista de aclarar tal sentido, Irwin anota: “ao dizer que os apetites são independentes do desejo do bem, [Platão] sugere que a oposição a atuar segundo os apetites [segundo Irwin, para Platão os desejos que são contrários ao apetite, na verdade são contrários a atuar seguindo os ditames do apetitivo] é oposição a atuar sem se importar com o bem; isso, em outras palavras, é o que há de errado em atuar segundo os apetites. Se isto é o que ele quer dizer, então ele tem uma razão para dizer que este tipo específico de contrariedade entre desejos requer partes diferentes da alma: se uns desejos são indiferentes ao bem e outros não, esta é uma razão forte para reconhecer duas classes de desejos cujos membros têm suficiente em comum para constituir duas partes distintas da alma” (Irwin, 1995, p 208, tradução nossa). Podemos aceitar esta aclaração de Irwin, mesmo deixando de lado sua concepção da contrariedade como oposição a atuar segundo o apetitivo: a oposição se dará, para um Platão que se afasta bastante do intelectualismo socrático, entre desejos cujo objeto é o bem e desejos cujo objeto é apenas o prazer. Cfr. também neste ponto Cooper (1998), p 119.

é relativa a pouca ou muita bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si” (439a).

Esta distinção entre o apetite *determinado* e o apetite *em si* parece procurar (i) esclarecer a índole daquilo denominado por “apetite”, como a aspiração ou impulso existente em nós (de idêntico modo que nos animais, 439b-c) que nos lança - seja por necessidade (como no caso da mera sede), seja por hedonismo (como no caso do desejo de uma bebida específica)- diretamente e sem intervenção de nenhum princípio superior (que possa se pronunciar a respeito do caráter bom ou mau) na direção do apetecido; (ii) sugerir que a dimensão apetitiva não está formada apenas pelas tendências básicas da sede, a fome e o impulso sexual, mas inclui outras específicas, cujo objeto, longe de ser simples, pode ser extremamente complexo; e (iii) mostrar que existem algumas relações entre apetites que não são em sentido estrito de contrariedade (pelo menos não da contrariedade que exige uma partição da psique), por exemplo, aquela entre os determinados e os em si.

Contrariedade ao apetitivo: o caso do sequioso

Para rematar o argumento, o filósofo utilizará exclusivamente os apetites simples (opção iluminadora, já que eles representam muito claramente sua classe). Sendo a sede em si o apetite pela bebida como tal, quando um indivíduo é pressa dela e é impelido, portanto, na direção do líquido, se for o caso dele ver-se internamente forçado a se abster do líquido que se lhe oferece, o mais adequado seria dizer (por PP) que o impulso que o faz rejeitar a bebida é *distinto e separado* do que o faz ter sede. Em outras palavras, dado que um mesmo homem não pode se sentir atraído e simultaneamente rejeitar uma *mesma* bebida com a mesma parte de si, então a atração e a rejeição provêm de partes diferentes. Platão o expressa da seguinte maneira:

“a alma do sequioso, na medida em que sente a sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse seu impulso [...] Por conseguinte, se quando tem sede alguma coisa o puxa, encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber. Efetivamente – já o dissemos- o mesmo sujeito, na mesma parte e relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários” (439b-c)

Mas: como saber se este é um caso de verdadeira contrariedade? O sequioso pode estar sendo “puxado” porque “não gosta” da bebida disponível, ou porque tem

simultaneamente um forte desejo de comida e se inclina por este, relegando a sede. Nestes casos, não parece coerente adjudicar cada desejo a uma parte distinta da alma: todos pertencem ao apetitivo. Poderia ocorrer ainda, como imagina Cooper (1998, 123-124), que entre a bebida e o sequioso houvesse alguma coisa que lhe freasse de se aproximar dela - uma corrente elétrica, digamos, em vista da qual ele se veria levado a não beber. Embora faça sentido dizer que neste caso uma motivação de origem racional joga sua parte na rejeição (pois o sujeito não bebe por *saber* que a corrente elétrica pode atingi-lo), é evidente que não é ela que determina inteiramente a negativa, mas a aversão à dor (que é essencialmente um apetite ou, pelo menos, não é em absoluto de natureza racional). Em conclusão: dado que Platão não proporciona nesta passagem elementos para saber exatamente de que situação se trata, e considerando o visto até agora e também o que segue, devemos interpretar que ele se refere a um sujeito que se sente atraído *pela bebida em si*, qualquer que seja, e, simultaneamente, se freia a si mesmo de beber pois por algum motivo (de natureza não apetitiva) sente adversidade por tal bebida. Um exemplo que poderia se adequar a esta alternativa é o do sequioso que não bebe por saber que sua vida depende de que ele consiga administrar a pouca bebida da qual dispõe, o que exige que ele não beba agora. Assim, ele tem sede, mas também uma lucidez que o motiva a não beber. Então sim: como ele não pode desejar e rejeitar simultaneamente com o mesmo (com a mesma parte de si), no mesmo sentido, a mesmíssima coisa, este caso implica uma relação de *contrariedade* entre desejos na psique e, por PP, exige a existência de “fontes” distintas de onde surjam os impulsos contrapostos. A força que se opõe ao apetite pela bebida, que prevalece e “superintende nele” (o dirige), “impedindo-o” de tal coisa (439c) deve surgir necessariamente de outra *matriz* distinta da apetitiva.

Apetite versus razão

Neste ponto Platão avança rapidamente, introduzindo justamente o que quer demonstrar: esse “elemento que impede”, diz ele sem introdução nem esclarecimentos, “provém, quando existe, do raciocínio (λογισμοῦ), ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos” (439d)¹⁹. Este é um passo que deixa bastante

¹⁹ Segundo o comentário na versão grega Loeb (1982), estas expressões (“estados especiais e mórbidos”) antecipam a doutrina estoica segundo a qual os apetites são enfermidades. Como assinala Zingano, isto condiz com a ideia do Filebo para a qual o prazer propriamente dito é o da alma, enquanto o do

insatisfeito o leitor, pois nada se oferece como justificativa. Por que haveríamos de aceitar que, cada vez que algo se opõe ao apetite, isso tem origem na razão? Que o que se opõe ao apetite provenha *sempre* do raciocínio não pode significar que este seja o *único* princípio capaz de se opor ao apetite (pois isto não deixaria espaço para o terceiro elemento da alma que, como sabemos, o filósofo irá postular²⁰). Os elementos desta terceira “parte” da alma (que chamaremos desde já de *emoções*), parecem também poder se opor aos apetites. Ponhamos um exemplo diferente ao do comumente trazido (que é o do sujeito que não bebe porque *sabe* que a água está contaminada): a mãe e o filho estão no deserto e têm pouca água para beber; se não beberem, em breve morrerão. A mãe sabe disso, mas, por causa do seu amor (que é essencialmente uma emoção) não bebe, com tal de deixar a água para o filho e aumentar suas chances de sobreviver. Qual é sua fonte de motivação: o *conhecimento* de que se ela não bebe a água o filho terá mais probabilidades de continuar com vida ou, mais diretamente, o *amor* pelo filho? Tudo parece indicar que o amor pelo filho - com o que teríamos um caso no qual a força que se opõe ao apetitivo não provém da razão. Contudo, a razão ainda tem participação na situação (existe o conhecimento da relação de dependência da vida a respeito da água, etc.). Portanto, pensemos que quando Platão sustenta que o que se opõe ao apetite provém, quando existe, da razão, ele quer significar simplesmente que está dentro das possibilidades da razão opor-se ao apetite, e que direta ou indiretamente ela está sempre vinculada a toda contrariedade. A tensão, oposição entre razão e apetite é evidente. Mas: não é a razão mais susceptível, na verdade, a servir aos fins do apetitivo? A razão não tem uma tendência definida neste sentido; ela é uma potencialidade em aberto que se inclinará por uma ou outra alternativa dependendo da educação e das companhias do sujeito, seu caráter inato, etc. Isto se iluminará no capítulo seguinte, quando a analisemos em si mesma.

A grande dualidade Racional - não racional

Agora limitemo-nos a examinar o seguinte problema: qual é exatamente a diferença entre os impulsos da parte racional e os da apetitiva? Platão estabelece que o apetitivo “arrasta” o sujeito a seu objeto; o *logistikón*, mais serenamente, “raciocina sobre o melhor e

corpo é doença (posição que também é possível reconhecer no *Fédon*). Conclusão: “estados especiais e mórbidos” se referem provavelmente aos apetites, que são vistos aqui como algo negativo, prejudicial.

20 Cfr. Irwin, 1995, p 207.

o pior” (441c). Os desejos de uma e outra parte se diferenciam em seus respectivos *objetos* - *grosso modo*: o puro prazer, o prazer bruto, no caso do apetitivo; e o inteligível, com sua visão na sua eternidade do bom e do melhor, no caso da razão. Primeira grande divisão, duas principais tendências psíquicas: a racional e a não racional. A distância entre elas é evidente, e em certo sentido se pode falar em uma separação. A diferença e independência são confirmadas pelo fato de que às vezes um determinado apetite continua e se realiza *ainda quando* o raciocínio nos diz que o melhor é o contrário, o que por sua vez evidencia que nossa capacidade para desejar coisas pelo bem que elas trazem (ou rejeitá-las pelo mal que causam) não pode explicar *a totalidade* de nossos desejos, como queria Sócrates. Sócrates sustentava que nenhum indivíduo erra sabendo; que todo indivíduo atua sempre em consonância e em direção ao que acredita ser bom e que toda ação que aconteça em sentido contrário (ou seja, toda ação na qual o sujeito atue contra o que acredita ser bom) está livre de responsabilidade, pois é produto da ignorância ou da confusão. Platão entende que há no interior do homem uma força poderosa à qual a razão às vezes se entrega. Sócrates quer confiar na razão e no conhecimento no contexto da explicação da ação humana – este é o “otimismo eudemonológico” de Sócrates; Platão assume que a busca não-racional do prazer também é capaz de gerar uma ação completa. Platão, à diferença de seu mestre, entende que o prazer, e com ele radicalmente o corpo, é intrínseco à vida, e ocupa um lugar de peso.

Tripartição da alma: A anedota de Leôncio

Platão sustenta que existe na psique o “elemento irracional e da concupiscência”: “aquele pelo qual [ela] ama (ἐρᾷ), tem fome e sede e é excitada por todos os demais apetites”; e em contraste com ele o “racional”: aquele pelo qual raciocina (439d) “sobre o que é melhor e o que é pior” (441c). Mas sua visão da psique é mais sofisticada. A seguir Platão se pergunta se a “parte” da qual surge o impulso da ira é uma terceira, ou é alguma das duas já identificadas. Sócrates traz aqui, para elaborar o problema, a “Anedota de Leôncio” (440a):

“Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto ao carrasco, teve um grande desejo (ἐπιθυμοῖ) de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo

desejo (ἐπιθυμία), abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres exclamando: <<Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!>>” (439e-440a)

Este caso é muito mais interessante do que o anterior. Leônncio, ao divisar ao longe uns corpos sem vida, sente um impulso súbito de se aproximar deles e olhá-los. Simultaneamente, porém, algo dentro de si o empurra em sentido contrário, o afasta de tal ação. O primeiro impulso de Leônncio - o “desejo de ver” os cadáveres- é de natureza apetitiva (Platão o defende explicitamente em 349d e 440b). Com efeito, ele aparenta emergir de um fundo bastante similar ao que reconhecemos quando a fome, a sede ou o instinto sexual aparecem: estes, ao surgir, absorvem a energia do sujeito de um modo dificilmente resistível, e o desejo de espreitar os corpos manifesta-se em coordenadas semelhantes. Embora a inclinação de Leônncio não seja tão cotidiana como a tríade sempre citada por Platão (comida, bebida e sexo), ainda é possível associá-la a uma tendência apetitiva²¹. Dos autores que aceitam o desejo de Leônncio como apetitivo, Irwin (1995, p 382) é um dos que considera a tosca possibilidade de que se trate de um impulso sexual, porém sem se estender nela. Também Boeri (2009) tem simpatia por esta hipótese, e a defende da seguinte maneira (a tradução é nossa): “depois de tudo, o apetitivo é ‘companheiro de certas satisfações e prazeres’ (439d). Mas, que prazer pode proporcionar mirar uns cadáveres? Não pode ser o prazer que proporciona a bebida nem a comida nem o dinheiro. Deve ser então prazer sexual” – como se só existissem estas três classes de prazeres. Um pouco mais adiante, contudo, o autor assinala rapidamente: “Não me ocorre que outro tipo de atração, exceto que se pense em uma atração mórbida geral”. Esta alternativa, embora mais razoável, é considerada rapidamente, e rapidamente deixada atrás. Pessoalmente, ela me parece a mais oportuna. A fascinação de Leônncio por objetos-tabu (o desconhecido, a finitude, a descomposição); sua curiosidade visceral pelo grotesco e sinistro, pode bem ser entendida como curiosidade mórbida.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que o desejo de mirar os cadáveres o invade, Leônncio “sente uma repugnância que o aparta dali”. Neste ponto ocorre o episódio de conflito propriamente dito, evidenciado pela frase “durante algum tempo lutou consigo

21 Com a inclusão deste prazer Platão amplia pela segunda vez a qualidade de elementos que caem no escopo do apetitivo. A primeira foi em 439a, segundo nossa interpretação.

mesmo e velou o rosto”. Quanto à rejeição, Platão sugere que sua fonte seja a razão (em 439d ele diz claramente que os “contendores em luta” são especificamente o apetite e a razão e, um pouco mais adiante, tipifica o caso de Leôncio como um daqueles nos quais “as paixões (ἐπιθυμίας) forçam o homem contra a sua razão”, 440a). Mas quando exatamente há uma motivação racional na anedota de Leôncio? Assumamos que Leôncio sabe de antemão que a cena em questão possuirá todas as características do desagradável - este é o motivo pelo qual Platão o faz dizer (ironicamente, claro): “Aqui tendes, gênios do mal [dirigindo-se aos próprios olhos], saciai-vos deste belo espetáculo (τοῦ καλοῦ θεάματος)!”. A beleza, portanto, é uma das coisas relevantes contra as que presenciar os corpos mortos atenta. Embora um tanto forçado, não é de todo impossível entender que a rejeição do conturbado Leôncio seja uma rejeição racional do não-belo (assim, pelo menos, estamos em consonância com o requisito platônico de 439d e 440b). Isto não implicaria, como veremos mais em detalhe posteriormente, que na mente de Leôncio, enquanto ele cobre o rosto, tenha se desenvolvido uma apologia da beleza e um discurso em contra do não-belo. Diferentemente, uma Ideia de Beleza adquirida ao longo da vida parece suficiente para “fazer força” quando surge um apetite que a violenta.

Quanto ao fato de que Leôncio dirija a acusação a seus próprios olhos, ele é sugestivo. Os olhos, assento do principal sentido e sinônimo por excelência do corporal, são escarmentados aqui como se constituíssem uma entidade independente, culpável de ter arrastado, apesar das objeções das outras partes, o resto do homem na direção do sensível. Note-se aqui, em plena atividade, o caráter subversivo do apetitivo.

O terceiro elemento: o fator emocional

É quando Leôncio finalmente é “vencido por seus desejos” e se aproxima dos corpos, submergindo-se na sua contemplação, que ele se repreende a si mesmo e aparece a raiva, um impulso de natureza completamente nova em relação aos precedentes. A raiva de Leôncio é suscitada pelo ato (apetitivo) de espreitar os cadáveres e se expressa como contrária a ele, no momento mesmo em que ele está sendo realizado. Assim, dado que há um afirmar e um negar simultâneos do mesmo (há um estar olhando os cadáveres, e um não querer estar olhando os cadáveres) na mesma relação (são os mesmos cadáveres os que fascinam e repugnam), este novo elemento deve, segundo a lógica do argumento (PP), brotar de uma fonte diferente na alma. Tudo isto é uma maneira categórica de “demonstrar”

que o apetitivo e o irascível são distintos. Que outra coisa se expressa na autocensura de Leôncio senão a indignação por não ter podido se conter; e que outra coisa poderia ser esta indignação senão um ímpeto de natureza emocional?

Posteriormente voltaremos sobre isto; conservemos por apenas a distinção entre a fonte irascível e a apetitiva. Platão estima ser necessário, porém, ainda “provar” seu caráter independente da racional. Para tal fim são trazidos dois argumentos: o primeiro é dado por Gláucon, que anota como os bebês e os animais, embora carentes de razão, se encontram no momento do nascimento repletos de irascibilidade; o segundo é oferecido por Sócrates, e consiste no caso no qual Odisseu, em uma situação na qual tem tudo para se encolerizar, sem embargo “bate no peito, e censura a seu coração”, instando-o a conter-se – aqui ele vê o elemento racional repreendendo ao irascível, pelo qual – diz - por PP, ambas as tendências devem pertencer a fontes distintas.

Com isto fica esboçada uma resposta à pergunta inicial do argumento, a saber: deve a psique ser concebida, enquanto fonte do agir, como *una*, indiferenciada e homogênea; ou, antes, é mais adequado pensar nela como interiormente constituída por princípios diferentes e específicos, responsáveis pelos distintos tipos de ação? Dado PP, e dado o fato de que podem existir, ao mesmo tempo e no mesmo sentido, impulsos contrários a respeito do mesmo, é necessário optar pela segunda alternativa. Sendo as três ações consideradas as de aprender, apetecer e “se irritar”, concluímos, junto com Platão, que deve existir uma fonte do conhecimento, outra do apetite, e outra das emoções.

A *stasis* e sua relação com a partição

De modo resumido, então, Platão parte da experiência comum de se encontrar atraído e simultaneamente repellido por uma mesma coisa e, com base no princípio segundo o qual o mesmo não pode desejar e recusar o mesmo, ao mesmo tempo e na mesma relação, chega à conclusão de que, para que tal experiência seja possível, a atração e seu contrário devem ter origem não na psique como um todo, mas sim em diferentes “partes” dela. Assim considerada, a manobra parece simples e eficiente, e sua conclusão verossímil. Contudo, há alguns pontos que exigem ser revisitados.

Para começar, o fato de que o filósofo associe a partição ao acontecimento específico do *conflito psíquico* é cardinal para nós. A este respeito devemos apontar, não obstante, que não todo e qualquer conflito dentre os “milhares” (603d) que afetam a mente do homem

evidencia, exige e demonstra, segundo Platão, o caráter partilhado da mesma (pois se assim fosse, dada a enorme variedade de tipos de conflito, existiria uma multiplicidade igualmente grande de “partes” da alma). Os eventos que exigem a partição são, específica e unicamente, aqueles que se acomodam a PP. Platão não o diz explicitamente, mas entende-se que com a introdução deste princípio ele está selecionado uma variante muito determinada de enfrentamento psicológico, e considerando as demais que possam existir como irrelevantes para o contexto.

O conflito no interior das partes e o alcance da “partição” da alma

É possível, no que se refere à fenomenologia da alma, conceber circunstâncias nas quais os desejos opostos provenham da mesma fonte sem implicar partição? Se levarmos em consideração o quão paradoxal resulta dar a isto uma resposta afirmativa, devemos responder que não: para que cada parte seja *uma*, ela deve ser incapaz de abrigar no seu âmago o conflito nos moldes de PP, pois, caso contrário, se dividiria ela mesma, e nos veríamos obrigados a substituir a *tripartição* por, pelo menos, uma divisão em quatro.

Contudo, existem casos nos quais a resposta afirmativa parece inevitável. Consideremos, em primeiro lugar, o exemplo do homem oligárquico. O homem oligárquico é movido pelo temor e a consequente necessidade de assegurar o básico para própria existência, o que ele faz fundamentalmente acumulando dinheiro (580e) – pois o dinheiro está relacionado à satisfação dos apetites, dos mais básicos aos mais acessórios²². O desejo de dinheiro é neste contexto, assim, catalogado explicitamente por Platão como um impulso apetitivo. O que torna a situação complicada é que ele é, assim mesmo, apresentado como subjulgando os demais apetites: o oligárquico – diz o filósofo - tem um espírito econômico e laborioso, “que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar

22 O dinheiro é um *meio para*, ou melhor, está de alguma maneira intimamente *associado a* uma imensa gama de apetites. Note-se que se quisermos conservar a parte apetitiva tal como Platão a concebe (ou seja, como *alogistón*, 439d), devemos interpretar ou que a capacidade de distinguir meios para fins não é exclusivamente racional, ou que o desejo de dinheiro do oligárquico não é produto da compreensão de que ele é *meio para* o prazer. Nesta última direção, uma alternativa é considerar que o homem oligárquico tem o dinheiro *em si mesmo* como fonte de prazer, enquanto associado a outros prazeres, e não exatamente como *meio para* obter outros prazeres. Isto é o que defende Lorenz (Op. Cit., p. 47): *o dinheiro é desejado em si mesmo por ter aparecido à parte apetitiva uma e outra vez ao longo da vida do sujeito como vinculado às mais diversas satisfações, de modo que ele acaba, por hábito e não por raciocínio, desenvolvendo um desejo por ele*. Inclínamos agora apenas, e desenvolveremos posteriormente, que não vemos motivo que se oponha a entender que a capacidade de encontrar meios para fins, entendida *simplesmente* nestes termos, seja exclusiva da parte racional.

quaisquer outros gastos, escravizando os restantes desejos como vaidades (δουλούμενος τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ὡς ματαίους)” (554a)²³.

Mas se isto é assim, ou seja, se as tendências avaras do oligárquico reprimem os seus apetites supérfluos, opondo-se a eles e vedando-os de se concretizar, pareceria que é possível que a parte apetitiva se volte contra si mesma. Mas, pode um apetite conflitar com outro desta maneira sem dividir a própria parte apetitiva? Para responder a isto, devemos saber se o conflito se dá nos moldes de PP. Consideremos o seguinte exemplo: se me encontro em uma palestra sobre um assunto do meu interesse e quero ficar, porém acabo de comprar um livro ótimo e não vejo a hora de chegar a casa para lê-lo e, portanto, desejo ir embora - não são estes dois desejos (racionais) contrários (pois quero ficar, mas quero ir embora)? Dado que, como já dissemos, não é qualquer conflito que delata diferentes “partes” na psique, podemos esperar encontrar para este caso uma explicação que nos permita dizer algo menos paradoxal do que “quero ficar e ao mesmo tempo não quero ficar”. Ao analisar o exemplo, notamos que ele é similar àquele no qual o sujeito tem sono e fome ao mesmo tempo - existem aqui dois desejos simplesmente *divergentes*, que por natural impedimento não podem ser satisfeitos simultaneamente; não há uma rejeição específica a um *mesmo* objeto de desejo, senão dois desejos puxando em sentidos *diversos*. O caso do homem oligárquico pode ser interpretado nestes termos. Se cada indivíduo possui, como Platão sustenta e nós veremos mais em detalhe posteriormente, uma enorme constelação de apetites querendo entrar simultaneamente no recinto da ação (onde cabe apenas um), é de se esperar que existam os mais diversos tipos de luta para aceder a ele; e é de se esperar também que, no epílogo de tais lutas, acabe se impondo o impulso mais poderoso. Assim, se o desejo de ler o livro me resulta, no fim das contas, mais atrativo ou urgente que o de assistir à palestra, acabarei deixando o evento, descartando “voluntariamente” a intenção de permanecer. De modo semelhante, se o homem avaro do tipo do descrito por Platão se descobre a si mesmo desejando intensamente gastar dinheiro em, por exemplo, luxos ou excessos, ele mesmo se impedirá de realizar tais ações, pois a disposição a salvaguardar seu capital é mais forte. Não há, neste caso, uma oposição ao desejo pelo objeto de luxo nos termos fixados por PP; há somente um desejo diferente e

23 Um exemplo mais extremo disto é o do homem de constituição psíquica similar à tirania, em quem o *Eros* tirano reprime violentamente *todos* os outros desejos, apetitivos e não-apetitivos.

mais potente, que se impõe sobre ele e que acaba ganhando para si o espaço da ação. Como no caso da palestra, há aqui apenas divergência, um “balance de forças”, e uma explicação que remeta a partes é dispensável. O desejo de dinheiro do oligárquico luta contra as outras tendências apetitivas, mas não prece ser opor a elas nos moldes de PP.

Outro possível conflito que pode ocorrer a este homem é o que se da entre seus desejos de obter dividendos a curto prazo - para o qual lhe é necessário gozar de uma boa reputação, e os de deixar sair seus desejos dissipadores (também denominados aqui de “zangãos”), que implicam se enriquecer de maneiras pouco virtuosas (544c e ss.). O desejo de aumentar seus haveres será neste caso, de novo, mais proeminente que os de afrouxar os baixos instintos, e estes acabarão por ser coibidos dando uma falsa imagem de autodomínio ao oligárquico. Contudo, o enfrentamento que tem lugar no interior deste sujeito não parece disser, mais uma vez, a respeito do *mesmo objeto*; parece existir, preferentemente, uma atração pelo lucro que domina a qualquer outra inclinação, seja qual for seu objeto específico.

Contudo, esta interpretação em ampla medida satisfatória de algumas das dificuldades relacionadas ao caso do oligárquico não nos livra do problema originário. Consideremos agora outro exemplo, trazido por Price no seu livro *Mental Conflict* (1995, 46), que parece fugir obstinadamente de qualquer classe de “solução” e implicar, iniludivelmente, uma subpartição do elemento apetitivo. O exemplo considera novamente um indivíduo que tem sede e por isso se vê impelido visceralmente na direção da bebida; nesta ocasião, ele sofre simultaneamente de uma insuportável sensação de bexiga cheia, motivo que o leva a rejeitar o líquido com decisão²⁴. Price não avança na análise deste caso, mas no presente contexto sua consideração é iniludível. Consideremos o exemplo desde o ponto de vista de objeto de desejo (e de rejeição). Em primeiro lugar, temos suficientes elementos para pensar que a rejeição, tal como acontece aqui, é, como a sede, de natureza apetitiva: ela está ligada a uma exigência corporal - o incômodo ou desconforto causado pela bexiga cheia – e como veremos no seguinte capítulo, o fato de que o impulso possa ser rastreado até o corpo e suas solicitações é distintivo fundamentalmente dos apetites considerados “necessários” por Platão (comida, bebida, sexo e afins). Em outras palavras, a motivação contrária à

24 O caso pode hipoteticamente ser o de um sujeito que tem bexiga cheia, mas acaba de ingerir uma quantidade exagerada de pimenta, o que lhe causa uma sede insuportável.

bebida parece pertencer à *mesma* parte da alma que a sede que quer possuí-la. Vemos, portanto, que se cumprem as três condições de PP: o objeto de desejo e o da repulsão são idênticos (a água), a atração e a rejeição ocorrem simultaneamente e na mesma relação (quer-se a água; não quer-se a água). Levando isto em consideração, se quisermos seguir as premissas que até aqui aceitamos, devemos concluir que os impulsos pertencem a partes *diferentes* da alma. Mas se admitimos isto, devemos admitir também que o apetitivo é capaz de se diferenciar de si mesmo do mesmo modo – pois não conhecemos outro- em que se diferencia do racional ou do irascível, com a consequência de que a *tripartição* tornar-se-ia obsoleta.

A estrutura que subjaz a este problema tem ocupado as mentes de muitos especialistas interessados na psicologia da *República* (embora o caso mais trabalhado seja, em geral, o do oligárquico). A dificuldade é clara: por um lado não podemos aceitar que os impulsos provenham de partes distintas – isto vai contra o senso comum que diz que ambos são apetitivos, assim como também contra a própria definição platônica de apetites necessários; por outro, porém, tampouco podemos admitir que eles pertençam à mesma parte, pois (de novo) a própria teoria platônica exige o contrário por meio de PP.

Alguns comentadores entendem que o problema pode ser evitado em razão de uma interpretação peculiar de PP. Em *Plato's Ethics* (1995, p. 205 e ss.), Irwin se pergunta qual é o tipo de contrariedade que determina a partição da alma, e propõe uma leitura de PP que causa grande efeito e que, portanto, cabe considerar aqui²⁵. *Grosso modo*, ele estabelece que o conflito que fundamenta a partição não é aquele que acontece simplesmente entre dois desejos “de primeira ordem”, sendo estes impulsos “simples” (por exemplo, a sede), dirigidos a um determinado objeto, mas o que acontece entre um de primeira e um de “segunda ordem”, abarcando com esta expressão os desejos que surgem como *reação a* um impulso de primeira ordem, ou seja, aqueles cujo objeto é *outro desejo*. Segundo Irwin, não é o conflito do tipo de querer X e simultaneamente de alguma maneira rejeitar X o que revela partes distintas da psique, mas aquele no qual acontece, por um lado, o impulso “simples” *a* na direção de X e, por outro, o impulso “mais complexo” *b*, que se nega a seguir *a*. Em outras palavras, o conflito se dá para Irwin no querer x e simultaneamente não

25 Uma variante anterior desta defesa encontra-se em Irwin, 1997, p. 327 e ss.

querer querer x, ou querer não querer x. O “puxar em direções contrárias” do Princípio platônico de Partição envolve, segundo o autor, não apenas um impulso apontando em certa direção e outro na contrária; para ele, “a posição de Platão é razoável se ele entende que os desejos contrários ao apetitivo são aqueles que se opõem a *atuar segundo* o apetitivo”²⁶ - sendo a oposição a atuar segundo o apetitivo oposição a atuar sem se importar com o bem. A diferença conclusiva entre os impulsos racionais e os apetitivos é que os primeiros estão dirigidos ao bem, diz Irwin, enquanto os segundos não. Os segundos são de fato completamente aos primeiros, e o fato de Platão demonstrar que existe algo tal como um impulso apetitivo puro, independente de qualquer motivação em prol do bem (o qual se confirma, por exemplo, no caso do sequioso, onde a sede continua *apesar* do conselho racional de não beber) é chave para entender a ideia de contrariedade que está em jogo. Que nem todos nossos desejos sejam receptivos à nossas crenças acerca do bem é, considera Irwin, o motivo fundante para distinguir *partes* distintas da alma do modo em que Platão o faz.

Na sua análise do terceiro momento do caso de Leôncio, o especialista corrobora sua interpretação: “Leôncio está iracundo por causa do seu desejo de olhar os cadáveres”, sustenta (p. 211); a aversão - adiciona - não é exatamente *aos cadáveres*, mas *à própria tendência a deixar-se guiar pela força que quer olhar os cadáveres*. Irwin aponta que a parte irascível, para poder agir desta maneira, deve possuir atitudes avaliativas que lhe permitam aceder ao parecer (racional) acerca da bondade ou não do objeto de desejo; tal atitude é - insiste - *avaliativa*, e, portanto, “não um mero apetite ou aversão” (p. 212). Ou seja, é um desejo de segunda ordem. Fica claro assim que tanto o racional quanto o irascível são capazes de gerar desejos de segunda ordem, isto é, de se posicionarem criticamente perante os acontecimentos; suas manifestações dependem, por uma ou outra via, da concepção do bem que possuem (no caso da parte racional) ou à qual tem acesso (no caso da irascível). Ao invés, o apetite carece absolutamente, segundo Irwin, desta capacidade. É sobre isto, finalmente, que se apoia a contrariedade que o distingue das outras partes da alma e, simultaneamente, a característica que o torna impermeável ao tipo de conflito que exige a partição. Esta leitura de Irwin abre a possibilidade, em efeito, de

26 Op. Cit., p 208. A tradução e as itálicas são nossas.

conceber a contrariedade “simples” (meros desejos contra meras aversões) ocorrendo na parte apetitiva, dispensando porém o problema da subpartição: se acontece no interior do concupiscível um enfrentamento entre dois impulsos simples dirigidos ao mesmíssimo objeto, não há fragmentação, pois não há nenhuma atitude avaliativa. Aliás, é impossível que no apetite ocorra a contrariedade “elaborada” (impulsos de segunda ordem, com base em atitudes avaliativas que dependem em última instância da concepção do bem, contra desejos ou aversões primários), pois ele não possui o poder de se opor a si mesmo nestes termos. Assim, por esta via, Irwin pode perfeitamente relegar o problema da subpartição da parte apetitiva em geral e, concluímos, da trazida pelo exemplo de Price em particular: dado que não há, no episódio do sequioso que sofre de bexiga cheia, nenhuma tendência superior em jogo, tudo acontece dentro da parte apetitiva, e como se trata de dois impulsos de primeira ordem não há necessidade de enxergar cisão alguma.

Cooper (1998, p. 123) é um dos que se filia a esta leitura. Ele defende que no caso do sequioso deve interpretar-se, para fugir da partição indefinida da alma e ainda que o texto não respalde explicitamente isto, que quando Platão diz que a razão se opõe ao apetite, está querendo significar não simplesmente que há um impulso racional contrário ao mesmíssimo *objeto* que um primeiro impulso apetitivo procura, mas que a razão rejeita *o próprio apetite*. No caso da sede, a aversão racional, interpreta Cooper, dirige-se não à bebida contaminada, mas ao próprio desejo de beber. No caso de Leôncio ele vê um exemplo mais “claro” de que é ao fenômeno do conflito *nestes termos* ao qual Platão se refere para falar na partição.

O próprio Price (1995, 45-8) defende um ponto de vista semelhante. Centrando-se no exemplo do sequioso, ele funda sua interpretação principalmente nas expressões gregas οὐκ ἐθέλειν e κωλύων. οὐκ ἐθέλειν implica, segundo Price, que há no sujeito não apenas uma negativa direta do objeto do desejo de beber, mas uma negativa que tem a ver com uma vontade superior lutando contra o que está, por dizê-lo de alguma maneira, no nível mais “animal” (no âmbito fisiológico apenas) - ἐθέλειν conota, segundo o autor, uma atitude que surge *em resposta a um impulso ou proposta já inteiramente dada* (neste caso, de novo, o desejo de beber como um todo). Com κωλύων acontece o mesmo: como toda *proibição*, a proibição racional que acontece no caso do sequioso se dá reativamente a algo prévio: o desejo de beber. Ele conclui que o tipo de conflito que determina a partição é

aquele e só aquele que implica *confrontação* neste sentido: “eu não quero simplesmente agir de uma maneira e da maneira contrária, mas tenho um desejo que confronta o outro adversativamente; um desejo que olha o outro nos olhos e retrocede dele”. Um corolário “útil” disto é, outra vez, que a capacidade de confrontação assim entendida não forma parte da natureza apetitiva. Mas se esta é a compreensão de Price, então porque haveria de parecer-lhe problemático o exemplo que ele mesmo trás na sua obra? Nada parece haver, de fato, na situação do sequioso de bexiga cheia que se assemelhe a um desejo de segunda ordem.

Contudo, antes de voltar sobre este exemplo, detenhamo-nos na interpretação de PP e no “modelo” de conflito subsequente que estes autores propõem. Ambos têm a seu favor, sem lugar a dúvidas, o fato nada desprezível de que permitem relegar o problema da subpartição interna dos três grandes elementos que Platão assinala como constituintes da alma, evitando assim sua proliferação excessiva. Contudo, eles também carregam importantes dificuldades. Em primeiro lugar, e como Cooper mesmo destaca, não há nada no texto platônico que indique que um dos impulsos do fenômeno do conflito nos moldes de PP seja de segunda ordem; a respeito do caso do sequioso, de fato, esta leitura parece acrescentar mais enigmas aos já existentes devido à sucinta apresentação de Platão. Se, por exemplo, a bebida em questão fosse álcool, e o sequioso, digamos, um alcoólatra em reabilitação, não precisaríamos forçar muito a imaginação para supor que o que conflita com o desejo de beber é um impulso (racional) de segunda ordem, lutando esta vez sim contra o ato de beber como tal. Em outras palavras, se esta fosse a circunstância do sequioso não seria tão insensato pensar que ele “deseja não desejar” beber, e que a bebida não é o objeto da rejeição, mas o próprio impulso incontrolável de beber. Porém, resulta extremamente difícil vislumbrar uma proximidade entre uma situação deste tipo e a que atinge ao sequioso platônico, tal como sua circunstância aparece descrita no texto. Antes, o sequioso de Platão encontra-se, na sua simplicidade, muito próximo do arqueiro: este puxa com *uma mão* para um lado e com a *outra mão* para o lado contrario - ou seja, os dois polos que determinam o movimento contrário encontram-se no “mesmo nível”, compartilham uma mesma natureza. Tendo em mente este paralelismo oferecido no texto *sim* explicitamente, podemos supor com bastante fundamento que o sequioso ao qual Platão se refere muito provavelmente representa um caso mais básico ou comum que o do alcoólatra

– por exemplo, o caso, como já dissemos, de uma pessoa que sente sede e por isto atração por um copo de água mas, ao mesmo tempo e uma vez que *sabe* que a água está poluída, uma rejeição por ela. Em conclusão, nada nos impede de interpretar o caso sem remeter a um impulso de segunda ordem - parece, inclusive, mais “natural” prescindir dele.

Quanto à anedota de Leôncio, a visualização do último dos impulsos (a ira autodirigida) como um desejo de segunda ordem é, pelo menos inicialmente, menos difícil que no caso anterior: de fato, poderia entender-se que neste último momento existe, por um lado, um mero impulso apetitivo de olhar os cadáveres (um impulso de primeira ordem) e, por outro, uma rejeição (de natureza irascível) de tal *ato*. Se assim fosse, verdadeiramente o irascível estaria avaliando a situação “desde cima” - é bastante evidente, a propósito, que sua reação não é aos cadáveres mesmos, mas sim à ação de observá-los que está sendo realizada. Contudo, esta não é a única alternativa interpretativa possível. A respeito do apetitivo, cabe perguntar se o que existe em uma das “pontas” do conflito é o simples *desejo de olhar* ou, antes, se o que deve considerar-se é este impulso *sendo realizado*, ou seja, o *ato* de estar olhando os cadáveres. Como já dissemos, nos inclinamos por esta segunda alternativa, pois, em concordância com nossa maneira de interpretar PP, o desejo e a rejeição devem dar-se a respeito do mesmo, e dado que a rejeição surge bastante claramente em relação ao *ato de estar olhando*, é possível considerar tal ato como constituindo o impulso que é negado. Se esta leitura é correta, então não há verdadeiramente uma “diferença de nível” entre os impulsos e, mais uma vez, podemos vislumbrar a partição como surgindo do enfrentamento entre desejos “simples”, sem remeter a impulsos de segunda ordem.

Há, todavia, outras perguntas factíveis de serem dirigidas à leitura dos comentadores. Por exemplo: se o apetitivo é absolutamente incapaz atitudes avaliativas de qualquer espécie, como se explica então a luta que o desejo de poupar dinheiro do oligárquico trava contra os apetites supérfluos? Não é necessário, para que este combate exista, que o próprio apetite seja capaz de apreender de alguma maneira o fato de que satisfazer os desejos desnecessários atenta contra seu objetivo máximo de arrecadar dinheiro? Contudo, estas anotações não parecem ser suficientes para abrir mão da proposta de Irwin - elas parecem, antes, basear-se mais em uma série concatenada de interpretações

cada vez mais afastadas do texto do que constituir um posicionamento fundado realmente nele.

Ainda, há pelo menos *uma* razão mais decisiva para desconfiar da possibilidade de que os desejos de segunda ordem sejam indispensáveis para a partição. Ela se relaciona com a formulação do próprio Princípio de Partição tal como aparece no texto. Ali lemos exatamente o seguinte: *o mesmo (sujeito) não pode ao mesmo tempo realizar ou padecer efeitos contrários na mesma relação e relativamente à mesma coisa* (436b-c)²⁷. A interpretação deste princípio que pessoalmente nos resulta mais imediata se centra no objeto, ou seja, na “coisa” que não pode ser aceita e rejeitada simultaneamente; contudo, é possível uma leitura que enfoque o movimento desiderativo como tal. Neste sentido, o segundo impulso pode ser visualizado tanto como uma rejeição do objeto, quanto como um retroceder do impulso inicial. Se for isto o que os comentadores estão querendo significar, então não existe grande diferença com a nossa própria maneira de entender PP: trata-se, em ambos os casos, da mesma situação vista desde pontos de vista diferentes. Mas se a proposta for que a rejeição acontece não *a respeito do mesmo objeto*, senão a respeito de alguma outra coisa (crucialmente: do *impulso* dirigido ao objeto em questão), então a leitura desconsidera uma das três condições estabelecidas por PP (no caso, *prós tautón*), tornando-se “incompatível” com ele²⁸. Em efeito, estas exigências, como vimos anteriormente, devem cumprir-se *na sua totalidade* para que efetivamente se possa falar em partição²⁹. Sendo assim, parecemos possuir por fim um motivo suficientemente forte como

27 Caso não seja suficientemente claro aqui que a atração e a repulsão devem apontar exatamente ao mesmo (objeto), os exemplos platônicos o denotam com bastante evidência: o sequioso afirma e nega a mesma *água*; Leôncio quer inicialmente ver e não ver os mesmíssimos *cadáveres*, etc.

28 Cfr. Lorenz, Op. Cit., p 44.

29 Existe, ainda, a possibilidade de interpretar mais amplamente os termos de PP, e considerar, por exemplo, que existe *por um lado* o impulso de beber e, por outro, uma rejeição de *tal impulso* baseada, como sustenta Irwin, na negativa a “atuar segundo o apetitivo” - a qual teria se estabelecido como uma espécie de “disposição” no agente, quem reconhece que há um princípio mais digno de “guiar” a ação (evidentemente, a razão). Desde esta perspectiva, se estaria “afirmando e negando” o mesmo (que já não seria simplesmente a água, mas *a sede enquanto tal*), ao mesmo tempo, etc., por meio, *sim*, de um desejo de segunda ordem, PIS se estaria rejeitando *a sede*. Contudo, há uma questão que complica esta interpretação: se formos considerar que a negativa é sempre a “atuar segundo o apetitivo”, na base de que atuar “sem se importar com o bem” é algo censurável, como se explicaria então o caso do “sequioso ideal”, ou seja, do indivíduo “perfeito”, que tenha realizado absolutamente o autodomínio com base na razão que Platão exige ao caráter superior, e que negasse seu desejo de beber? Pois se a água estivesse contaminada, ele certamente se oporia a beber, mas sua negativa não seria “uma negativa a atuar segundo o apetitivo” (pois ele já teria o apetitivo “absolutamente dominado”), senão simplesmente uma negativa a beber *aquela água determinada*.

para continuar a defender o que Lorenz denomina da “imagem simples” do argumento da partição, a saber: quando há uma atração e simultaneamente uma rejeição a respeito de um mesmo objeto e na mesma relação, há então uma fragmentação da alma em elementos diferentes, cada um fonte dos impulsos contrários.

Mas ao deixar de lado esta concepção alternativa de PP, nos vemos enfrentados novamente ao perturbador caso do sequioso de bexiga cheia trazido por Price. Tudo indica que este é episódio de conflito ajustado perfeitamente a PP; paralelamente, porém, as duas tendências em jogo compartilham, como vimos, a mesma natureza. Isto em consideração, parece necessário admitir o que tanto temor causa nos comentadores: que, de alguma maneira, deve haver uma subpartição do elemento concupiscível. Mas como conciliar isto com o fato de que os impulsos enfrentados se mantêm como apetitivos *apesar* da subpartição? Talvez um caminho para esclarecer isto seja revisar a noção de pertencimento de um impulso a uma parte dada da alma, assim como a noção mesma de partição.

Do visto até agora podemos pensar que para Platão cada “parte” da alma consiste, basicamente, numa plêiade de impulsos individuais conectados entre si pelo fato de que compartilham uma mesma “qualidade” – o filósofo defende explicitamente³⁰, por exemplo, que o apetitivo está conformado por uma enorme quantidade de impulsos diferentes, que ainda assim conformam um único todo. Assim, o “compartilhar uma mesma natureza” dos impulsos pode ser entendido como que eles têm em comum um determinado modo de ser, de padecer, de se relacionar, etc. que, de alguma maneira, os unifica. Esta unificação, justamente, nos incita a visualizá-los como conformando-se e “pertencendo” a uma *única* coisa – coisa essa que denominamos por “parte” da alma. Assim associamos, por exemplo, *ser de natureza apetitiva a pertencer à parte apetitiva*, e construímos uma imagem mental na qual há um “fora” e um “dentro” da parte: o que é apetitivo “está dentro” da parte homônima. A partir disto imaginamos que o que está “fora” da parte apetitiva não possui uma natureza apetitiva.

Mas cabe a possibilidade de que um impulso seja por natureza apetitivo sem pertencer, neste sentido, à parte (enquanto unidade) correspondente? Uma resposta afirmativa a isto pode dar-se nos seguintes termos: se o conflito nos moldes de PP acontece,

30 Com total claridade especialmente no Livro IX, 558 e ss., 580, 588 e ss., etc.

como parece de fato acontecer no exemplo de Price, no seio da parte apetitiva (entendida como um todo que unifica elementos individuais), ele haverá necessariamente de produzir a partição. *Mas partição pode não significar apenas “diferenciação essencial”*. O que Platão diz é unicamente que o que PP partilha deixa de ser “o mesmo”. Mas algo pode deixar de ser “o mesmo” se sofre uma “fratura” interna que o despedace. A subpartição poderia assim implicar a “perda” ou “exílio” de um elemento que de alguma maneira “fica fora”, “solto”, isolado do resto; que já não é mais *o mesmo* com a parte enquanto unidade. Mas isto não implica necessariamente que o elemento deixe de ser apetitivo; em efeito, é possível conceber que o elemento venha a seccionar-se da parte sem perder sua natureza própria, *senão somente a ligação que o vincula ao todo* - de modo semelhante a um peixe que se separa do cardume e nem por isso deixa de ser peixe. Se assim fosse, “pertencer à parte apetitiva” deveria significar algo mais do que simplesmente participar da natureza apetitiva. Mas então: existe para cada parte algo que a defina além das características comuns dos impulsos isolados que a compõem? Podemos suspeitar que sim. Por agora, porém, anotemos apenas que parece possível entender a *partição* por PP em pelo menos dois sentidos: (i) o “radical”, que implicaria a divisão em diferentes naturezas e (ii) o “moderado”, caracterizado tão somente pela *perda (relativa) de unidade* de uma mesma natureza e a dispersão dos seus componentes (ou pelo menos de *algum* deles). Em outras palavras, PP poderia ocorrer no seio de um elemento individual sem implicar uma diferenciação *essencial* dele a respeito de si mesmo.

Contudo, isto acarreta certas dificuldades. Se isto fosse assim, por exemplo, como poderíamos distinguir, dado um caso qualquer de conflito na forma de PP, se nos encontramos frente à alternativa (i) ou (ii), e, portanto, se se trata de naturezas intrinsecamente dessemelhantes ou de uma simples ruptura? A interpretação exposta provavelmente carregue outros problemas tão graves como esta. Em todo caso, ela exige re-significar vários termos (parte, pertença, partição) de um modo que sobrevoa bastante de longe o texto platônico. Contudo, este afastamento se remonta *a partir* do texto e com base nele, e ao que parece não contradiz o ali exposto. Em consequência, pelo menos enquanto assim se mantenha, parece oportuno transitar este caminho, confiando em que de alguma maneira ele seja viável.

Como seria então, desde esta perspectiva, a “solução” do “caso do sequioso de Price”? Um dos impulsos – e seria difícil dizer exatamente qual, se a sede ou a rejeição da bebida – teria se cindido da parte apetitiva e, isolado, conflitaria com o outro, lutando por se realizar apesar dele. Isto não parece implicar muita novidade, e na verdade seu maior mérito pode ser o simples acolhimento do exemplo apresentado por Price dentro do esquema platônico sem necessidade de mudanças interpretativas radicais como a realizada por Irwin e seus seguidores.

Cabe, ainda - e embora exista uma forte relutância a aceitar isto, pois a intuição insiste em que a desesperada situação do sequioso de bexiga cheia implica uma cisão profunda no seu aparelho motivacional e, concomitantemente, na sua alma - a possibilidade de que o exemplo trazido por Price não constitua exatamente um conflito nos moldes de PP. Contudo – e novamente - a problemática parece mais constituir um motivo de preocupação dos interpretes que um objeto de discussão propriamente platônico. Em conclusão, que uma subpartição desta classe *possa* ocorrer, seja nesta, seja em outras circunstâncias, não tem, necessariamente, porque danificar a reivindicação platônica de que a alma é constituída pelo foco emocional, apetitivo e racional. Como diz Lorenz (2006, p.51):

“essa reivindicação deve ser entendida como uma afirmação a respeito da estrutura que a alma humana, em condições ordinárias, adquire e mantém naturalmente assim que o sujeito se desenvolve e amadurece e, ao mesmo tempo, como uma tese sobre os diferentes tipos de atividade psicológica e operações que constituem o funcionamento dessa complexidade que é a alma encarnada. Que seja ou não possível provocar (...) situações [que impliquem subpartição] não diz respeito à estrutura ou composição que naturalmente corresponde à alma, e não ilumina os tipos de atividades em cuja realização a alma exerce seu funcionamento adequado”

A partição e os limites do caráter fragmentado (ou fragmentável) da alma

Contudo, há uma reflexão que esta interpretação suscita que parece ter uma relevância maior. Se admitirmos o fato de que o conflito interno nos moldes de PP pode acontecer pelo menos no seio da parte apetitiva, provocando novas cisões (embora estas não multipliquem as espécies de impulsos presentes na alma), então devemos pensar que o caráter multifacetado da psique humana é mais profundo e enraizado do que a divisão em três. A alma tripartite carrega *per se* a ideia de uma interioridade atomizada; a imagem que surge é a de um cristal rachado, composto de abundantes elementos mínimos cuja união é

relativa. Platão parece querer dizer que há duas grandes divisões capazes de serem realizadas, e três “partes” fundamentais de serem distinguidas. Contudo, sua teoria pode entender-se também como significando que, dado que cada uma destas partes não é uma “unidade básica” ou “atômica”, senão que se encontra, por sua vez, composta por uma quantidade imensa e variada de elementos individuais, a psique, enquanto constituída por estes elementos, pode compreender-se como uma entidade atomizada para além da *tripartição* geral e onipresente. Isto parece ser algo que Sócrates reconhece explicitamente, quando diz: “... parece-me, Adimanto, que a natureza humana está fragmentada em partes ainda mais pequenas...” (395b). Embora na ausência do conflito a unidade da psique seja de alguma maneira mais potente, a natureza fragmentada e a propensão fragmentável se impõem e parecem estar sempre à espreita.

Os graus do conflito psíquico e suas implicâncias a respeito da *eudaimonia*

Antes de concluir esta seção, há uma última coisa que gostaria de apontar. É a partir da análise de certos casos nos quais a mente do homem é rasgada por motivações contrárias (motivações do tipo de ter sede, mas não querer beber; ou de querer olhar para uns cadáveres, mas ao mesmo tempo sentir repulsão de tal ação) que a reflexão platônica estabelece suas conclusões a respeito da estrutura da psique. De um modo muito geral, os comentadores tem se referido às disjuntivas desta classe como episódios de *conflito* psíquico. Até agora incorporamos irrestritamente esta expressão, isto se deve a que sua utilização é indubitavelmente acertada - Platão fala do enfrentamento entre as partes da alma e da situação resultante como de uma guerra civil (*stasis*) que acontece na alma do indivíduo. O conflito, nos moldes da *stasis* da cidade, é o episódio chave da doutrina da alma tripartida, o fato revelador do caráter fragmentado que afeta a interioridade humana e que a partilha numa esfera apetitiva, uma emocional e outra racional. Mas embora a eleição da palavra “conflito” seja oportuna, cabe realizar uma ressalva. Ao repassar os dois exemplos que tornam necessária a partição trazidos pelo filósofo, notamos que eles se diferenciam de uma maneira muito sutil.

No primeiro, a pessoa tem sede e deseja a bebida, mas simultaneamente a rejeita, por exemplo, pois tem a saúde como um bem e sabe que a bebida está contaminada. Esta rejeição, embora implique certo mal-estar para o sequioso, não envolve uma luta interna; pelo contrário: a sede parece “respeitar” o conhecimento de que a água é prejudicial, aceitá-

lo “estoicamente”. Neste caso, portanto, o racional opõe-se ao apetitivo, mas o apetitivo cede *sem oferecer resistência*. Assim, não é em relação à luta entre o conhecimento e o apetite que surge o desconforto (sofrimento) principal, senão por causa da sede não ter sido saciada - como todo apetite do seu tipo, ela é essencialmente necessidade de satisfazer uma carência fisiológica; como a carência não é satisfeita, o mal-estar (a carência) continua. É de se imaginar que em um caso como este o sujeito se sinta, no final da situação e por fora da sede que o perturba, internamente à vontade e em ampla medida dono e senhor de si mesmo (pois conseguiu “calibrar” o apetite sem maiores dificuldades). O cambaleio experimentado por ele, feito dos desejos encontrados de beber e não beber, não parece ser exatamente um episódio de pugna interna nos moldes da *stasis*. Como no caso da mãe que escolhe, a custo da sua própria vida, dar o último gole de água para o filho no deserto, a psique do sequioso do primeiro exemplo platônico dificilmente se encontra afetada pelo conflito tal como o filósofo o concebe no contexto geral do diálogo.

No segundo caso, sem embargo, a situação é completamente outra. Os sucessos intrapsíquicos de Leôncio são marcadamente mais complexos que os do sequioso: um desejo desnecessário, raro e mórbido, emerge das profundidades da interioridade da personagem, que acaba livrando contra ele uma silenciosa batalha (batalha que no final será perdida, o que potencializará ainda mais o mal-estar geral do sujeito). A frase “lutou consigo mesmo e velou o rosto” revela que o impulso de olhar os cadáveres e o de não fazê-lo se enredam até trançar-se no que, sem lugar a dúvidas, constitui um *combate*. Durante todo o processo, até o desenlace da situação, Platão transmite claramente que a oposição interna que toma a alma do filho de Agláion é mais grave que a do caso anterior. Ela implica claramente uma *guerra*, pois as duas tendências contrárias buscam desesperadamente, como já mencionamos, entrar em um recinto onde só há espaço para uma delas. Neste contexto sim parece inteiramente oportuno dizer que a psique torna-se cenário do *conflito*; a anedota de Leôncio apresenta-se, com efeito, como exemplo protótipo deste fenômeno psicológico. As palavras que encerram o episódio (“Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!”) revelam a origem do sofrimento de Leôncio: a consciência de estar cindido por dentro, o saber-se escravo de si mesmo, governado por aquilo que de algum modo se reconhece como inferior, rasteiro. Em outras palavras, nos casos onde há propriamente conflito é no próprio conflito onde tem sua origem o principal sofrimento.

Nos casos de oposição mais “suave”, como o do sequioso, o sofrimento aparece em relação apenas a um dos participantes do enfrentamento - o elemento fisiológico inextirpável que é reprimido pelo outro e carrega, no sucessivo, o incômodo de ser uma necessidade insatisfeita. É verdade: há sofrimento em ambas as situações; mas são sofrimentos que diferem tanto em origem quanto em qualidade - o primeiro é praticamente inevitável; o segundo, porém, poderia ter sido impedido³¹. Além disto, o padecimento implicado no segundo parece ser de alguma maneira maior (e pior) que o envolvido no segundo. Para Leôncio há um sofrimento moral que não existe para o sequioso. No caso do sequioso tem lugar, por dizê-lo de alguma maneira, um tipo mais “fraco” de conflito, que abarca casos nos quais ocorre uma “diferença” entre duas tendências na interioridade da psique que é resolvida com relativa rapidez e facilidade. Neste tipo de episódio, o caminho de ação proposto por um dos impulsos em pugna é reconhecido como o mais pertinente pelo outro, que rapidamente se acomoda a ele. No conflito, pelo contrário, há um vencedor e um vencido. A *stasis* propriamente dita, ao invés de ter um desenlace ágil e dar logo lugar à concórdia, implica uma “resolução pela força”, com os impulsos enfrentados se debatendo durante um lapso de tempo mais ou menos extenso até que um se imponha violentamente sobre o outro.

Mas qual é a importância desta diferença? Por meio da distinção apontada entre o exemplo do sequioso e o do filho de Agláion se torna visível, principalmente, que *não é apenas o conflito nas suas manifestações mais extremas o que evidencia a fragmentação da interioridade humana; parecem existir, pelo contrário, graus de conflito muito menos dramáticos, e entre eles situações extremamente habituais e triviais, que também são suficientes para dividir ou indicar a divisão do homem a respeito de si mesmo. O caráter fragmentado aparece, portanto, como algo muito mais próprio da psique que o estado contrário. Mas continuando na análise da stasis, o ponto é aqui que se antes acreditávamos que unicamente a violência e a autodiscórdia eram indicadores da cisão interna, agora nos encontramos com que esta se manifesta (ou se realiza) por meio de vivências muito mais cotidianas; vivências - poderíamos arriscar- praticamente iniludíveis*

31 E por isto é em certo sentido mais grave - trata-se de um atentado contra a própria liberdade: eu não consegui me impor sobre algo de mim que merecia, segundo meus princípios, valores e desejos mais nobres, ter sido evitado.

*para a mente humana*³². Mas se o conflito, inclusive no seu grau mais “suave”, é realmente inevitável, então as perspectivas para o homem não são muito felizes. E isto no sentido literal do termo, pois, como veremos posteriormente, Platão “demonstra” (principalmente no L. X), que *eudaimonia* e unidade interna estão em íntima relação.

...

32 Como o sequioso de Platão, qualquer indivíduo em seu são juízo e em circunstâncias normais rejeitaria uma bebida contaminada que lhe fosse oferecida, independentemente de quão intensa fosse sua sede. Defendemos que este tipo de vivência pode ser iniludível já que, muito frequentemente (diariamente, talvez), nos encontramos em situações nas quais as exigências apetitivas mais simples devem ser reprimidas.

CAPÍTULO II

AS PARTES DA ALMA

A alma como uma entidade de partes

O leitor terá notado que até agora, quando não o substituimos por expressões como “fonte”, “elemento”, “matriz”, etc., a maioria das vezes utilizamos o termo *partes* entre aspas. Existem vários motivos para vacilar no momento de aplicar este vocábulo à psique, mas dado que continuaremos a usá-lo, dediquemos, antes de concentrar-nos nos três grandes polos dos quais, segundo Platão, surge a motivação humana, umas páginas à reflexão sobre o significado que ele possui quando referido à alma

Que poderia significar que a alma tem *partes*? Acaso as partes da alma são como as peças de um *puzzle* (ou como os componentes de qualquer coisa que se ensamble)? Objetos individuais e isolados, as peças do *puzzle* se articulam para dar ocasião a uma imagem, em cuja realização encontram simultaneamente a própria plenitude. Neste caso, e ao contrário do que inicialmente poderia parecer, o constructo não está subordinado a seus elementos singulares, senão à inversa: a imagem armada condiciona as peças isoladas (enquanto peças) de antemão (ou seja, ainda quando o *puzzle* não está armado). Isto conspira a favor da aproximação entre o *puzzle* e a alma, pois tampouco a alma parece ser algo que advenha da articulação das partes; como totalidade, ela parece antes ser de alguma maneira prioritária às partes (pelo menos na medida em que as partes não podem existir se a própria alma não existe). Mas esta congruência suscita ao mesmo tempo uma razão decisiva para rejeitar a comparação: as partes da alma não podem jamais existir, nem enquanto partes nem enquanto nada, se a alma mesma não existe, ou, melhor, não podem jamais existir por fora da alma. Nunca a parte irascível, por exemplo, poderá ser achada de modo autônomo no universo (o máximo que pode ocorrer é que ela exista separadamente do racional na conformação do princípio psíquico dos animais, como Platão reconhece em 441b). A analogia, por conseguinte, não é completamente adequada – ainda que seja útil para mostrar o quanto a relação alma-partes é estreita.

Quiçá as partes sejam à alma como as ondas são ao mar: as ondas não admitem ser isoladas (como as peças de um *puzzle*), senão que estão vinculadas intrinsecamente ao mar. Da mesma maneira, no exemplo platônico do pião aquilo que é indicado como “parte” do pião - o eixo e a circunferência- está tão intrinsecamente inserido na totalidade do objeto que só “artificialmente” podemos visualizá-lo como *parte*. Se algum destes elementos desaparece, desaparece também o pião. Esta interdependência parece existir também no caso da alma: a alma é as partes, e vice-versa. Contudo, a analogia com o pião tampouco é inteiramente ajustada, pois seus componentes podem existir por fora do composto (eixo e circunferência podem ser encontrados, por exemplo, conformando objetos celestes), enquanto as partes da alma não se encontrarão nunca constituindo outra coisa que não seja uma alma. Com isto, apesar de iluminador em certo sentido, o referencial se torna tão impróprio quanto o do *puzzle*. De todas as formas, ele permite compreender como, no ato mental de distinguir as diversas naturezas presentes na psique, devemos cuidar de não distingui-las tão radicalmente de modo a separá-las totalmente; as partes da alma só podem ser concebidas em relação à própria alma – tal é a estreiteza do vínculo entre ambas³³.

Um paralelismo que talvez evite a dificuldade do anterior quiçá seja o das cores no espectro da luz, ou, na mesma linha, o das notas da escala musical (este último utilizado por Platão em 443d)³⁴. Não obstante, independentemente de qual seja a melhor analogia, o certo é que a ideia de partição permite resgatar o caráter polarizado da psique e, simultaneamente, sua condição unitária.

33 Lembremos que o que interessa aqui é a alma humana encarnada. Podemos com bastante confiança supor que toda alma deste tipo possui os três princípios mencionados por Platão. Neste contexto, uma pergunta que surge comumente (motivada mais do que nada pela analogia do Livro X com o deus Glauco) é a de se Platão pretende estabelecer com a partição uma distinção a respeito da constituição essencial da alma, ou, pelo contrário, se sua intenção é realizar apenas uma anotação a respeito de suas afecções acidentais. Dentro da perspectiva deste estudo, que se interessa pelas possibilidades da alma neste mundo, este questionamento constitui uma hipótese metafísica da qual se pode prescindir - pois, que poderia ser, neste mundo, uma alma que se esgote no princípio racional? Talvez os ascetas no samadhi experimentem algo semelhante a uma alma unitária, homogênea, equivalente exclusivamente à razão; pelo que toca à experiência do homem comum, o emocional e o apetitivo são sujeições inevitáveis.

34 No Parmênides, durante um debate acerca da participação e das Formas, Sócrates propõe o exemplo do dia, que “sendo um e o mesmo está em muitos lugares ao mesmo tempo, e não está separado de si mesmo” (131b). Parmênides responde com uma analogia própria: é como se fosse um tecido estendido por sobre muitas pessoas, mas ela é rejeitada, pois não é o todo que está integralmente nas partes, mas “partes” do todo.

A parte como *eidos*

Mas como conciliar estas duas circunstâncias, ou seja, como conciliar o fato de que as partes se identifiquem intimamente com um mesmo fundo e ao mesmo tempo, cumprindo com a exigência de PP, sejam crucialmente distintas entre si? Algo pode ser entendido como sendo parte de outra coisa se pode ser apontado como sendo aquela coisa, mas simultaneamente também sendo em algum sentido diferente de ela. As partes da alma parecem cumprir esta condição, ou seja, ser manifestações diferenciadas de um único feixe de energia³⁵, expressões distintas de uma mesma substância. A concepção das partes como *espécies* de impulsos psíquicos encontra, em efeito, respaldo no léxico platônico. Μερος – literalmente parte, porção - não é a única palavra que Platão utiliza para falar na complexidade da psique: como resgata Delcomminette (2008), ela é usada tardia e escassamente no Livro IV, para ser reutilizada, também poucas vezes, só no livro IX. Em contrapartida, o termo εἶδος é empregado com maior frequência³⁶. Ele, e seus correspondentes mais usuais em português, *espécie* ou *classe*³⁷, devem, portanto, ser levados em consideração ao se pensar em uma parte platônica da alma. Cada parte parece ser uma fonte de geração e de experiência específica dentro de um movimento de geração e experiência geral; um subgrupo de impulsos com suficientes similaridades entre si para constituir uma espécie diferenciável das outras. Mantendo isto como uma hipótese, analisemos agora, sim, cada uma delas individualmente, procurando ver nas entrelinhas se esta nossa concepção é pertinente.

Parte Racional

No *Fédon* a razão é equiparada por Sócrates à alma, enquanto as outras características psicológicas são entendidas como externas. Esta concepção, do modo como é apresentada ali, resulta radical (o que se perdoa, em certo sentido, dado o contexto no

35 A alma em si mesma pode ser entendida como um conjunto de impulsos ou movimentos (de fato, Platão defende no Fedro que a alma é “movimento que se move a si mesmo”) e, portanto, força; ela é substancialmente movimento ou força psíquica. Os impulsos isolados aos quais Platão faz referência no começo (436a-b) são suas unidades básicas, atômicas.

36 Meros aparece no livro IV em 442b10, 442c4 e 444b3. No próprio Livro IV *eidos* aparece em 435c1, 435c5, 435e1, 439e1, 439e6, 439e7. Ou seja, três contra seis ocorrências. No resto da obra meros aparece mais três vezes (577d4, 581a6, 586e5) e *eidos* mais duas (504a4, 595b1). Assim, no total, *eidos* é utilizado até um pouco mais do que meros.

37 Baseio-nos no texto de Maria Helena da Rocha citado na bibliografia final. Esta tradução de *eidos* encontra sua razão de ser no contexto da analogia com a cidade, desde que nela se vincula, como indica Delcomminette, as *eidos* da psique às classes ou gêneros da polis (Cfr. 435e; 580e; 441c e 443d).

qual é pronunciada) e problemática no momento de dar conta de muitos aspectos da interioridade humana. Na *República*, porém, se sustenta algo diferente: a alma humana encarnada, junto ao racional, possui também os aspectos desiderativo e irascível. Contudo, a razão continua em grande medida a ser glorificada por Platão: ela é considerada explicitamente como o melhor da psique, como aquilo que deve comandar a existência (ela tem, de fato, entre as suas tendências naturais, s de ordenar, priorizar, etc.) e aquilo cuja máxima expressão coincide com o máximo bem-estar. “Por onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir” (394d). Este elogio da capacidade e dos poderes racionais se expressa de várias maneiras. O que é a vista no mundo físico, diz Platão, é a razão no mundo do pensamento³⁸ - ela é o “olho da alma” cujo cuidado “importa mais do que o de mil órgãos da visão, porquanto só através dele se avista a verdade (ἀλήθεια)” (527e). Estabelecida a confiança na existência de um mundo inteligível real como contraparte do sensível ilusório, a razão é preciosa pois permite a realização mais plena dentro do âmbito superior: o adquirir conhecimento do *ser* das coisas.

Se educada corretamente, à parte racional compete ter inteligência (νόησις, 523a) do que *é*, iludindo o perigo do que simplesmente parece (476 e ss.), e, deliberando (βουλευόμενον, 442c), escolher o bom e o melhor e comunicá-lo às outras partes. Dada sua capacidade exclusiva de não tomar as aparências por verdade (capacidade esta fundamental para diferenciá-la dos elementos não-rationais), mas por meio da reflexão transcender a opinião (δόξα; 523 e ss.), a experiência que ela propicia (ἐπιστήμη) possui um peso ontológico inegável. Quando a razão cumpre seu *érgon* ela é, como todas as coisas quando cumprem seu *érgon*, sede da virtude, que no caso é a sabedoria (σοφία). Os demais elementos são considerados inferiores justamente por estarem desprovidos destas capacidades, e por isto mesmo é que à razão compete sua direção (443b, 441e, 484b). A razão é o único elemento capaz de se curvar sobre si mesmo e, *simultaneamente*, ter conhecimento dos demais integrantes com os que compartilha a casa. Desde seu lugar de reitoria da alma perfeitamente educada, ela encontrará a maneira de satisfazer as necessidades e os requerimentos daqueles com os quais convive; estes, em harmônica troca, acharão por esta via o conforto justo, isto é, livre de sofrimento. Diz Platão: “quando toda a

38 A analogia ver/conhecer aparece incontáveis vezes no texto (por exemplo: 477c, 518 e ss., 580 e ss.).

alma obedece à parte filosófica e não se revolta [...] é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e os mais verdadeiros possíveis” (587d).

Deixando de lado questionamentos como o de se não haveria também um *érgon* próprio, por exemplo, do apetitivo, impossível de ser realizado conjuntamente com o da razão, Platão continua aplaudindo esta última. Ele inclusive considera o *logistikón* superior em relação a uma categoria que, pelo menos inicialmente, não lhe é essencialmente relevante: o prazer. Dentro da grande discussão acerca da εὐδαιμονία, e deixando em evidência o interesse que lhe merece esta questão, no L. IX Platão dedica vários e extensos argumentos a justificar porque o *prazer* do conhecimento é mais real e qualitativamente superior tanto ao apetitivo quanto ao irascível (581 e ss.). Em outras palavras, ele continua a fazer da felicidade algo dependente do uso adequado da razão. O λογιστικὸν (e só ele) pode ter uma visão sinóptica das coisas, e dentre elas da alma, o que o torna o único capaz de decidir em prol do bem-estar *geral* do indivíduo, e não apenas do seu próprio (442c). Uma ação motivada puramente pelo irascível, por exemplo, corre o risco de ser censurada dentro deste esquema que parece tão estrito e calculador. Mas para não julgar equivocada e apressadamente a proposta platônica, devemos levar em consideração que a razão à qual Platão parece estar se referindo é algo muito além de um conjunto de capacidades lógico-discursivas; ela implica, antes, uma experiência transcendente do ser, um contato ou uma visão do essencial cuja primazia em relação às outras instâncias de conhecimento não é tão facilmente descartável.

Detenhamo-nos, portanto, nesta experiência que só a razão possibilita. Em primeiro lugar, consideremos a distinção entre *conhecimento* e *opinião* presente no final do livro V (475e-480a). Ali Platão defende que o conhecimento é um poder (δύναμιν), semelhante à vista e o ouvido; mais especificamente: o poder (superior) cujo objeto é o Ser, a Ideia (pois a ideia é superior à aparência). É interessante destacar que Platão argumenta neste trecho que a δόξα se diferencia *radicalmente* do conhecimento, pois por possuir um objeto distinto (a saber: as coisas próprias do mundo sensível, que sujeitas ao devir oscilam entre o ser e o não-ser), ela deve constituir um poder distinto (no mesmo sentido em que a vista se diferencia do ouvido). Assim, o filósofo defende a teoria – surpreendente para a sensibilidade vulgar, segundo a qual a opinião é uma crença subjetiva que pode ou não

chegar a ser conhecimento objetivo - de que a opinião e o conhecimento nem se diferenciam por uma questão de grau, nem são produtos da mesma parte da alma. Deixando a análise detalhada desta dificuldade para o final deste capítulo, entendamos *doxa* em um sentido amplo, e assumamos por enquanto que o argumento do filósofo é válido; a *episteme*, então, implica um certo sentido de eternidade, estabilidade e imutabilidade frente ao passageiro, paradoxal e cambiante da *doxa*. É essa coincidência com o eterno que a eleva.

A concepção platônica de conhecimento se completa com a alegoria da linha e da caverna. Na primeira, presente no final do Livro VI (509 e ss.), ele expõe mais uma vez sua visão a respeito do estatuto das coisas do mundo e do conhecimento que delas tem ou pode ter o homem. O filósofo supõe uma linha dividida em duas seções desiguais correspondentes à grande dimensão do visível (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους) e à menor do inteligível (τοῦ νοουμένου). Cada uma destas esferas se encontra por sua vez dividida em dois: na base do mundo sensível se encontra tudo o que está mais afastado do ser: o grande universo das sombras e das imagens produto dos jogos da luz; apenas um pouco mais acima, estão as coisas mesmas (objetos de todo tipo, naturais e fabricados pelo homem, o homem, os animais, etc.). No mundo inteligível se encontra primeiro a multiplicidade de ideias, poderíamos dizer, “com minúscula” – aquelas atadas ainda às impressões sensíveis, e na cúspide da linha as Formas mesmas - inamovíveis e verdadeiras, das quais o resto não é senão um referente remoto. Platão vai sustentar que há um contato cognitivo com todas e cada uma destas instâncias. O contato com o sensível-reflexo dá ocasião à conjectura, com os objetos materiais à crença (sendo a somatória de ambas equivalente à opinião). Por sua vez, às ideias “com minúscula” corresponde o pensamento discursivo (no qual a alma, *servindo-se dos objetos*, investiga a partir de hipóteses avançando com o pensamento (διάνοιαν) até conclusões³⁹). Às Formas, por último, corresponde a dialética, na qual a partir das hipóteses, porém “sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias” (511c), o raciocínio (ὁ λόγος, 511b) atinge a inteligência (νόησιν) do princípio. Pensamento discursivo e dialética constituem, juntos, o campo do conhecimento. A grande moral desta alegoria é: “tal como a

39 Como os geômetras que “servem-se [das representações abstratas dos objetos] como se fossem imagens, procurando ver o que não pode avistar-se senão pelo pensamento” (510e).

opinião está para o saber, está a imagem para o modelo” (510b). De novo, a aposta é a favor da *episteme*: comparar o conhecimento à opinião é comparar a cópia ao original; conhecer é estar no Ser, na permanência, opinar é se dissolver no passageiro. A razão é substancialmente próxima das ideias (por isso tem afinidade com elas), e portanto, ao imutável, autossuficiente, etc.

Contudo, nesta defesa há um detalhe que não deve passar despercebido, e que diz respeito à suposta adesão platônica à confiança socrática na razão e no conhecimento. O saber próprio das ciências, que está por cima das crenças e conjeturas e já é difícil de alcançar para a maioria, está *ainda* por baixo do verdadeiro “encontro” dialético e quase místico com o inteligível, que constitui o objetivo da existência. Porque chamamos a atenção sobre isto? Se Platão está querendo comunicar aqui que o conhecimento, embora no ápice da cadeia epistemológica, é praticamente inalcançável (não despropositalmente ele o coloca na porção mais reduzida da linha), então há por sua parte uma suspeita não diretamente acerca da razão, mas acerca da possibilidade real do homem de usá-la no seu máximo esplendor.

Consideremos agora a alegoria da caverna, pois de certa maneira ela completa este quadro. Nela se distinguem diferentes tipos de sujeitos segundo o vínculo (epistemológico) que eles têm com os diferentes níveis ontológicos da realidade, a saber: o sensível aparente, representado pelas sombras no interior da caverna, e o inteligível real, representado, *grosso modo*, pelo ambiente externo. Para os interesses presentes, basta destacar uma das mensagens da alegoria: a “medida” do homem, a “qualidade” de sua existência, por assim disser, tem a ver com quais poderes internos ele desenvolve na vida, e quais não. Quem permanece dentro da caverna permanece no âmbito das suposições e da fé (ou seja, muito próximo da ignorância); quem, pelo contrário, chega a ver as coisas iluminadas pelo sol e o sol mesmo, exerce seu poder mais alto, e passa à existência próxima da verdade e livre do encantamento do sensível. Tal liberação do sensível acontece graças ao exercício da parte racional e aos seus frutos (o conhecimento e a sabedoria).

Contudo, note-se novamente que raras vezes algum dos presos consegue se libertar e percorrer o caminho que culmina na visão do real e, principalmente, que a liberação lhe é

imposta, e não algo espontâneo dele (515c)⁴⁰. Além disto, a maioria permanece encadeada na caverna, e as peripécias que o libertado deve passar para que ela se interesse minimamente no que ele tem para comunicar são ironicamente duras e arriscadas. É verdade: a possibilidade de contemplação das ideias está potencialmente aberta *para todos* os homens, assim como dentro da própria alma, o *logistikón* também *pode* guiar as outras partes, que por sua vez *podem* se deixar guiar. Mas esta não é a única alternativa: a razão também *pode* não “despertar” jamais, com todas as consequências que isto trás.

Em conclusão, é possível observar como a concepção platônica da superioridade do princípio racional se abrande: se a esfera do conhecimento é de difícil acesso e de intrincada complexidade (como pode entender-se a partir das duas alegorias), e não somos propícios a entrar nela por conta própria, nem receptivos àqueles que se encontram em condições de mostrá-la, então há pontos fracos no que se refere à razão. Se só a primeira metade do esquema apresentado até aqui é considerada (aquela onde se exaltam os méritos racionais), e se lê junto à argumentação que justifica a repulsa de tudo o que provém das matrizes não-rationais, então corre-se o risco de visualizar um posicionamento de dupla raiz (desprezo pelo pulsional e hipervaloração do racional) que perfeitamente pode ser entendido como um intelectualismo de estirpe socrática. Contudo, esta leitura de Platão é, como vemos, parcial.

Mas então, é Platão finalmente um defensor empenhado do princípio racional, ou não? Acreditamos que pode-se responder que *sim*, e fervoroso, mas sempre que se considere simultaneamente o “outro lado” da avaliação – aquele que revela a profunda lucidez e realismo do filósofo a respeito da “fraqueza” do racional. Esta fraqueza, em efeito, se expressa em numerosas ocasiões. Em 395b, 401c-d, 515d e ss., etc. Platão trata, por exemplo, o que podemos denominar por “educabilidade” da razão: há uma disciplina pela qual ela deve passar antes de penetrar na dimensão do inteligível; esta disciplina inclui, além de certos estudos específicos, certas situações às quais o sujeito deve estar atento e que deve evitar, pois *podem danificar, perverter ou inclusive inutilizar a sua capacidade racional*. Um exemplo iluminador é dado pelo próprio Platão: se o indivíduo se submerge

40 Talvez, com isto, Platão esteja querendo ressaltar a importância da educação e apontar à necessidade de um “guia” no caminho do conhecimento (como o fará de modo explícito posteriormente). Mas se isto é assim, então para ele o ser humano não é autossuficiente, e sua realização depende crucialmente dos outros.

em discussões teóricas quando ainda não está preparado para resolver contradições ou transcender perplexidades, corre o risco de se precipitar no ceticismo para sempre (539c). Isto é interessantíssimo enquanto implica que a capacidade racional é vulnerável à degeneração. Se em algumas condições a razão pode explorar ao máximo suas capacidades, em muitas outras não; logo, ela não é algo dado de modo rígido e acabado. Platão reconhece de modo explícito inclusive que ela pode enquistar-se desde o começo mesmo da existência e, no caso de alguns indivíduos, não se desenvolver jamais: “Até nas crianças qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca alcançam, segundo me parece, e a maioria só tarde” (441a-b). Neste contexto é interessante resgatar a ideia de que existem, para Platão, poucos seres humanos cuja potência racional possa alcançar a plenitude; pelo contrário, estes são raros: “Sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a reta opinião, em pouca gente os encontrarás” (431c)⁴¹. Esta apreciação um tanto “dramática” das possibilidades humanas se completa ao notar outras características que Platão adjudica à razão. Ela, embora seja o mais precioso da alma, é também “o mais escasso” (588c-e). Ao considerar isto conjuntamente com o caráter brutal que, como veremos posteriormente, é atribuído à parte apetitiva, não surpreende que frequentemente o racional se revele incapaz de se opor à última (o que está em perfeita concordância com o fato de que Platão estude por um lado *somente uma* variante na qual a razão consegue harmonizar as tendências inferiores e, por outro, *pelo menos quatro* nas quais isto não ocorre). Mas se isto é assim, então a tendência mais própria da parte racional é justamente a alguma classe de funcionamento *diferente* do ideal, com o que o estado de harmonia psíquica, mesmo que não impossível, é antes a exceção do que a regra.

Por outro lado, Platão defende que, com seu poder de coincidir com as Ideias – e, crucialmente, com a Ideia do Bem- a razão é a fonte da melhor classe de motivações e ações possíveis: o alvo do impulso racional é a verdade, e a ação verdadeiramente racional se fundamenta no conhecimento desta verdade e do bem. Que significa que “o alvo do impulso racional é a verdade”? Em primeiro lugar, está em jogo aqui a ideia já apresentada de que a parte racional, como qualquer outra parte, consiste fundamentalmente em um

41 Cfr. também: 473, 486-487, 491d, 493a, 506a.

(sub)conjunto de impulsos determinados; a determinação, no caso, é dada (em grande parte, segundo parece) pelo objeto ao qual estão dirigidos os impulsos: o conhecimento do Ser. Esta parece ser a fronteira até a qual podemos levar o questionamento da essência última do racional. Na sua tese doutoral sobre a tripartição da alma na *República*, recentemente defendida na Universidade de São Paulo⁴², J.W. da Silva ilumina esta fronteira. Ele assinala que cada parte pode ser entendida como tendo uma função própria (*érgon*) que responde a certa carência originária do ser humano:

“Sabemos que, para Platão, o homem é um ser carente, não é autossuficiente, ou melhor, tem necessidades. A atividade de cada elemento é uma busca pelo objeto do qual o homem tem necessidade, ou seja, a função de cada elemento corresponde exatamente à busca da satisfação desta necessidade. Portanto, todo ser humano tem três necessidades *fundamentais* que correspondem às três atividades ou funções da alma”

Esta interpretação parece verossímil: partindo da base de que todo desejo é uma necessidade ou carência que busca ser satisfeita, haveria no homem, entre outras, a necessidade de saber, de entrar em contato com o não perecível, etc.

Com base nestas características adjudicadas à espécie racional, Platão apoia sua defesa de que ela é quem está em melhores condições para conduzir a vida do indivíduo (o que, de fato, segundo o filósofo, ela de alguma maneira *tem a capacidade* de fazer). Este “conduzir” implica crucialmente o direcionar, controlar e reprimir os elementos inferiores. Isto pode dar-se de duas formas: de modo pacífico ou pela força. O estado psíquico ideal consiste, para Platão, no convívio harmonioso entre as três partes da alma - sob a hegemonia da razão. Quando isto se dá, dá-se também o fundamento para a melhor classe de motivações e ações possíveis.

Contudo, deixando por um momento de lado os pontos fortes desta defesa do equilíbrio como autodomínio com base na razão (que, embora criticáveis, são muitos e poderosos) não deixemos passar, novamente, a “outra cara” da concepção. O comando das tendências inferiores não é a única alternativa. Ao enfrentar as outras partes, a razão pode não apenas perder (ou seja, ser “atropelada” pelo apetitivo e/ou o irascível), mas *sucumbir*

42 O trabalho completo pode ser acessado em: <http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/teses-2012.php>, p.42.

completamente. No caso do sujeito de alma tirânica, por exemplo, estando o apetitivo “no mando”, é privada de exercer suas aptitudes naturais, mas *também* forçada a utilizar suas capacidades como *meio para* a consecução de fins alheios e não-rationais (ou seja, transforma-se em um instrumento). Dentro do espírito da *República*, talvez o “ponto fraco” mais grave da razão seja este: a possibilidade dela “falhar” no exercício da autoridade e dispensar os fins próprios, funcionando *ativamente* por fora deles.

Se considerarmos, por fim, todas estas “fraquezas” e “falhas” potenciais da razão, estamos em condições para distinguir que, se é que há em Platão ainda uma postura intelectualista, ela se distancia notavelmente da do seu mestre. Se entendermos, preferentemente, que no contexto de *República* Platão está desenhando uma imagem “idealizada” da psicologia humana, uma metáfora construída à luz da visão do que o homem *poderia ser* na melhor das circunstâncias, faz total sentido que ele apresente essa imagem também como um *paradigma* de bem-estar psicológico (472c-d, 592b). Dentro deste esquema, também faz sentido que ele louve a que potencialmente reconhece como a melhor das tendências constituintes da vida psíquica. Mas com o visto até agora vemos claramente que a sua atitude a respeito da razão não se limita a isto. Nenhuma ingenuidade resta nele, que vacila abertamente em declarar que o *logistikón* seja, nas circunstâncias reais, aquele acúmulo de perfeições capazes de beatificar a existência convulsionada do indivíduo no qual reside.

Parte irascível

A partir daqui tudo o que existe na alma é apresentado em relação à razão, e em um sentido forte como negação dela: por definição, tanto o irascível quanto o apetitivo são não-rationais (ἀλόγιστόν, 339d, ἀλογίστως, 441c). Atendamos inicialmente às manifestações que, segundo Platão, são próprias do θυμοειδές.

O filósofo introduz esta tendência no Livro IV como a fonte da qual surge a raiva de Leônicio contra si mesmo por ter atuado contra as prescrições da razão (“quando as paixões forçam o homem contra sua razão, ele se censura a si mesmo, e se irrita (θυμούμενον) com aquilo que, dentro de si, o força”, 440b). De modo semelhante, quando uma injustiça é cometida contra um indivíduo e ele reage, é sua parte irascível que se ativa – tal é o caso de Odisseu (390d, 441b), cuja cólera se desata em resposta a um insulto (que no caso consiste em suas escravas estarem “fraternizando” com os pretendentes de Penélope). É também a

parte irascível que se inflama em vistas de um castigo não merecido (e, idilicamente, a que suporta em silêncio o fardo do castigo merecido, 440c). No Livro VIII, Platão sustenta que os rasgos de caráter mais destacados do sujeito governado pela parte irascível são a ambição, o orgulho e a estima das honrarias (548c, 549a, 550b): ele quer ser louvado, e como não possui uma potência racional muito refinada, persegue esse destaque por meios mais grosseiros, como as destrezas guerreiras e atléticas. Por último, no Livro X, Platão sugere que quando uma desgraça ocorre a um sujeito qualquer, se sua parte irascível não é apoiada e consolada pela razão, ele se entrega à tristeza e ao pranto (603e e ss.); neste contexto, o filósofo apresenta a parte irascível como a que “tem sede de lágrimas e gemidos em abundância [...] porque sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos”, e a chama da “parte dada às lamentações” (606a). Logo em seguida dá a entender que a parte irascível é também a fonte do riso (606c), e, portanto (podemos supor) da alegria.

Assim, a raiva e a cólera, a vergonha, o sentido de justiça, o desejo de ser louvado e a arrogância, a tristeza e a alegria pertencem ao repertório da parte irascível. Se há algo que pode englobar todos estes fenômenos psíquicos, isso parece ser o que hoje entendemos pelo âmbito *emocional*. Uma confirmação um tanto bastarda desta equivalência pode encontrar-se ao se considerar a inclinação vulgar a indicar o coração como o lugar dos sentimentos; Platão sugere, com o exemplo no qual Odisseu se exorta a si mesmo a resistir à sua ira, que o assento desta parte da alma, precisamente, o coração⁴³. Contudo, algumas ressalvas são necessárias.

Para começar, o domínio do emocional não é em absoluto homogêneo. Nem todas as emoções, por exemplo, parecem ser geradas da mesma maneira. Por um lado há as que poderíamos chamar de primárias, como é a tristeza pela perda de um ente querido ou o riso ante uma cena ridícula, que parecem surgir *diretamente* da parte irascível. Em outros casos, porém, o caminho até uma determinada emoção é menos simples. A cólera de Leôncio, por exemplo, ou a de Odisseu, surgem de um estreito vínculo com uma certa noção do que é ou não é bom, justo, belo, etc.; noção que pertence, é de se supor, à parte racional⁴⁴. Como a

43 No Fedro ele propõe um “lugar” do corpo para cada uma das partes: a racional corresponde à cabeça, a apetitiva ao ventre e a irascível, também, ao peito.

44 Isto em consideração é possível pensar que os animais (que, segundo o mesmo Platão, possuem também parte irascível, 441b) podem experimentar somente emoções das “diretas”, enquanto as mais complexas e relacionadas à razão lhes são vedadas.

experiência dita que o racional e o irascível são realmente distintos, deixemos de lado o “problema” de se o irascível não é apenas um aspecto do racional. A existência destas “emoções menos simples” estimula a hipótese de que o irascível (e quiçá também as demais partes), enquanto contém elementos que surgem de crenças, seja algo mais complexo do que um simples conjunto de impulsos relacionados a determinado objeto; isso a mais consistiria, no caso, na possessão de uma receptividade natural às razões. Quando o filósofo afirma que é próprio do θυμοειδὲς “ser súbdito e aliado” da razão (441e) e consentir a suas resoluções “obedecendo ao comando e executando-o com coragem” (442b), ele está atribuindo à fonte irascível, como a maioria dos comentadores indica, uma capacidade avaliativa. Mas em que consiste esta capacidade, e porque ela se exerce apenas em resposta ao conhecimento racional e não às meras opiniões, é uma dificuldade que postergaremos por agora. Detenhamo-nos apenas na versão “nobre” do irascível.

Ao igual que a razão, a emoção é concebida idealmente, mas ao mesmo tempo apresentada como maleável e educável. A parte irascível cultivada é aquela que aprende desde cedo (principalmente por meio da música, a mais forte das fontes capazes de influir sobre ela, 442a)⁴⁵, a calibrar a si mesma em consonância com o princípio superior. Como assinala Irwin (1995), isto não significa que suas reações aguardem em cada situação específica até “ouvir” a palavra do racional aconselhando sobre o que sentir (o que certamente vai contra a experiência cotidiana dos mecanismos emocionais); significa, antes, que as tendências emocionais são formadas ao longo da vida em contato com o exercício da reflexão, de modo a adquirir certos hábitos e comportamentos em relação com ele⁴⁶.

No momento de analisar que é exatamente uma emoção, talvez seja iluminador analisar o léxico utilizado por Platão. Dentre a multiplicidade de emoções observadas pelo filósofo ele destaca uma, que finalmente utiliza para nomear a parte como totalidade: *a ira*. Platão mostra recorrentemente o elemento irascível lutando por obter domínio, fama e boa reputação; se refere a ele como “amigo da vitória e da honra” (545a, 581a-b), mostrando-o sempre presa do desejo de se impor e ser venerado (548c) e ansioso de se evidenciar

45 Note-se que com isto está se defendendo a interessante concepção segundo a qual a música está crucialmente dirigida às emoções.

46 Por exemplo: o “sentido de justiça” indicado por Platão como um elemento emocional é suscitado quase automaticamente sempre que acontecem situações nas quais a ideia que o sujeito possui sobre o que é justo é infringida.

(548d). Em todos estes casos, a ferosidade e o ímpeto são características nas quais o filósofo insiste. Esta insistência talvez vise transmitir que toda emoção tem como característica ser uma força propiciadora da ação especialmente potente⁴⁷. Esta caracterização evoca a anedota de Leôncio quando, observando como a oposição ao desejo surge da parte irascível e não da racional, foi colocada a hipótese de que uma diferença radical entre razão e emoção radicaria justamente na propensão à atividade, no caráter veemente ou vigoroso desta última. Este é um dos sentidos em que pode interpretar-se a condição “intermédia” que é atribuída à parte irascível: ela é a “executora” da razão em relação ao apetite.

Quanto ao objeto de desejo comum às emoções podemos dizer que, em geral, na *República*, tudo induz a considerar as tendências emocionais como tendo por objetivo último o reconhecimento, ou, para dizê-lo de um modo mais claro, a *estima* (própria e alheia)⁴⁸. Como destacam alguns comentadores, isto põe a pessoa, por meio do irascível, essencialmente em dependência do outro – o que adjudica à espécie da alma em questão um perfil social e inclusive ético que contribui à sua visualização como um elemento de alguma maneira mais refinado, como veremos, que o apetitivo.

No entanto, a educabilidade das emoções faz com que aconteça com elas o que acontece com a razão. A aliança do irascível com o racional não é a única possibilidade. Platão deixa claro que se o contexto propício, com suas inúmeras exigências, não for oferecido, múltiplas perversões podem ocorrer no elemento irascível. No correr do diálogo descobrimos que o θυμοειδὲς não só pode agir *contra* as recomendações racionais e tiranizar a alma inteira submetendo as outras partes, fazendo do sujeito um arrogante e levando-o a andar à procura de reconhecimento e estima permanentemente, como ele pode

47 Uma hipótese explicativa para o fato de que Platão escolha a ira entre todas as emoções para nomear o elemento intermediário pode também vir do contexto cultural: as virtudes guerreiras se mostram, desde Homero, como valores especialmente apreciados pelos gregos. O lugar da ferosidade e do ímpeto são chaves neste contexto, enquanto detonantes da coragem própria de todo heroísmo (coragem que, de fato, é considerada a virtude por excelência da parte irascível; 442a). A ira, como Platão deixa claro e nós já dissemos, pode ter múltiplas origens. A que nasce da conjunção com o racional é imprescindível não só para a autodefesa, mas principalmente para a luta contra as injustiças e contra tudo o que seja uma ofensa à ordem e ao bem-estar. Desde esta perspectiva, o fato de que Platão a escolha como sentimento destacado torna-se compreensível: do mesmo modo que a parte apetitiva é nomeada a partir do que predomina nela (desejos do tipo da comida, da bebida e do sexo), a parte irascível é batizada levando-se em consideração um dentre outros dos seus componentes - que por destacar-se especialmente (seja pelo motivo que acabamos de apresentar, seja por outro), a representa especialmente.

48 Cfr. Cooper, 1939, 130 e ss.

simplesmente ser causa de conflito e fragmentação ao diferir constantemente de tais recomendações - como no caso de Odisseu, que por não ter uma concordância espontânea entre o sentimento e as prioridades que a razão lhe põe, vê-se presa do conflito. Em concordância com isto, o filósofo apresenta duas imagens para representar o irascível: a do leão (588, 590b49) e a do macaco (590b). O leão traz a ideia de poder e nobreza, da capacidade de se impor com segurança e controle, de executar uma ação firme e eficiente para vencer o inimigo. O irascível é associado por Platão, por meio desta imagem, com a inclinação do ânimo que permite conservar e fixar uma ordem na qual o sujeito se afirma e, reinando, sobrevive. Enquanto ao macaco, ele é o que resta da natureza irascível quando ela, enfraquecida, perde seu vínculo com as ideias sobre o bom, o belo, etc., e torna-se desajeitada, agitada e barulhenta. Embora seja ainda permeável à corrupção, Platão parece entender que a degeneração do irascível não levará o indivíduo ao desequilíbrio total, mas, no pior dos casos, o transformará em um sujeito soberbo, mal-humorado, bajulador; em alguém inseguro e convulsionado internamente, sempre à busca de ocasiões para satisfazer a sua necessidade de autoafirmação. Com este gesto de desconsiderar as aberrações que podem ser cometidas sob o domínio da emoção, o filósofo reforça sua avaliação do irascível como “princípio intermédio” entre o racional e o apetitivo. O irascível, apesar de não ser racional, está mais próximo de sê-lo que o apetitivo.

Para finalizar, atendamos à insistência de muitos comentadores na falta de sítio e sentido da parte irascível dentro da alma⁵⁰. Esta atitude é surpreendente, enquanto não só subestima a inteligência de Platão, como desconsidera a quantidade de expressões (das quais resgatamos várias aqui) que permitem a visualização deste elemento como o núcleo do emocional humano – núcleo do qual nenhuma teoria que pretenda dar conta da alma pode prescindir. No final das contas, como diz Cooper (1939,136), independentemente dos pontos fracos da teoria platônica da psique, seu reconhecimento desta terceira forma de motivação como chave na explicação da ação e dos processos internos do homem é certamente um mérito. O amplo espectro das emoções e sentimentos, o desejo de estima e – digamo-lo de uma vez- de amor e afeto, são, incontestavelmente, fatores tão decisivos na

49 Aqui ele também chama o irascível de “aquilo que há no homem da indole da serpente”.

50 Robinson é um deles; Irwin cita também a Cornford (1912), Hardie (1936) e Penner (1971), apoiado este último no argumento de que Platão a formula simplesmente para manter a analogia com o Estado.

vida psíquica quanto as tendências apetitivas e a capacidade de raciocinar e ter conhecimento objetivo.

Parte apetitiva

Chegamos assim a um dos pontos mais chamativos da psicologia platônica e inauguramos um dos temas mais relevantes para nossa investigação. A terceira parte da alma é, segundo Platão, o elemento mais abundante e, de certa maneira, o mais poderoso da psique (442a, 506b, 588c). A respeito de sua natureza, lemos no L. IX:

“quanto à terceira [parte], devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscência (ἐπιθυμητικὸν), devido à violência dos desejos (τῆν... ἐπιθυμιῶν) relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha” (580d-e)

Esta dificuldade de nomear o terceiro elemento pode levar a confundi-lo com um gênero supremo da alma, do qual as outras seriam meras espécies. Mas este não é o caso; enquanto é possível dizer que Platão considera a alma, em última instância, como um punhado de forças direcionadas a distintos objetos, também o é que ele concebe o elemento apetitivo como distinguível dos outros ao “mesmo nível” que eles. No Livro IV, o filósofo definiu *desejo* em geral - ἐπιθυμία- como o impulso de se aproximar e apropriar do desejado (437b), e referiu-se a ἐπιθυμίας, ἐθέλειν e βούλεσθαι, seccionando com isto os desejos da parte irascível e racional respectivamente do “puro desejo”, correspondente à parte apetitiva.

Classificação de apetites I – a tríade básica e a ligação com o corpo

Para iluminar o que seria este “puro desejo” observemos os exemplos de apetites apetitivos trazidos por Platão. No L. IV, a parte apetitiva é introduzida como o elemento “que temos em nós graças ao qual desejamos o que toca aos prazeres da alimentação, da geração” (436b); pouco depois é adicionada a sede (437d). A eleição destes três impulsos é feliz enquanto exemplifica com nitidez uma tendência que em si é completamente independente do raciocínio e vinculada intimamente ao corporal. Em efeito, os apetites parecem, em geral, apontar a algo pelo qual o sujeito sente uma atração em grande medida fisiológica, orgânica, visceral. Mais do que ao corpo, poderia se dizer que eles estão relacionados ao universo físico, à matéria em geral. Esta inclusão do âmbito mais geral do

físico pertence a Cooper (1998, p. 127), para quem a referência a fatos da experiência é o que distingue os apetites e permite que Platão conte entre eles coisas como o desejo de se esquentar quando se sente frio, a aversão à dor, a atração pelas atividades atléticas e, inclusive, pela práxis política e “filosófica” (que pode resultar prazerosa enquanto passatempo, ou seja, independentemente da sua relevância intelectual). Assim, vemos que o apetitivo excede em muito a tríade básica. Entre seus elementos podemos encontrar também o gosto por determinados temperos e comidas, pelos espetáculos, e ainda exemplares bizarros como o desejo de Leôncio de olhar uma cadáveres. O prazer que se sente ao se fazer dinheiro e o próprio desejo de fazer dinheiro também entram no repertório apetitivo, como produto do reconhecimento, segundo parece, de que o dinheiro é o caminho para realizar qualquer apetite (580e). Ao estar relacionado por uma ou outra via ao universo físico, o apetitivo está vinculado ao sensível e, com isto, à diversidade; a mesma crítica que Platão dirige ao sensível é, então, dirigida a ele.

Desejo e prazer

Na medida em que os diversos apetites se associam ao ato de desejar como tal, o seu objeto é o *prazer*, na acepção mais grosseira do termo. Que a busca do prazer (assim como a rejeição da dor) constitui um fim em si mesmo é algo que Platão parece, diferentemente de seu mestre, aceitar: no L.II, Gláucon expõe a opinião vulgar de que o prazer (especialmente os “prazeres inofensivos” (ἡδοναὶ...ἀβλαβεῖς), que não implicam dores nem consequências perniciosas) é algo que buscamos independentemente das consequências, e Sócrates não o contraria (357b); posteriormente, Platão mesmo defenderá que a vida filosófica é a mais prazerosa das vidas possíveis, e que existe um prazer associado ao pensamento. Existe, portanto, uma tendência ao prazer tão espontânea, inevitável e válida quanto aos questionamentos racionais ou à procura da estima. Contudo, isto não significa que todo impulso na direção do prazer deva ser atendido; muito pelo contrário, existe uma tendência irrefreável a prazeres maus, própria justamente do elemento apetitivo, altamente pernicioso e que deve ser refreada, segundo Platão, em prol de prazeres mais altos. No L. IX o filósofo estabelece uma hierarquia de prazeres: no ponto mais alto ele coloca os ligados à razão, no mais baixo, os vinculados ao corporal e ao amplo espectro do apetitivo. O prazer apetitivo é rasteiro, se realiza grosseiramente, nas antípodas do refinamento – por isso aqueles que se entregam a ele são semelhantes a animais. Também dentro do esquema

segundo o qual todo desejo é uma espécie de vazio (κενότης), e todo prazer um “alimento” que preenche (πληροῖτ) tal vazio, o prazer apetitivo é rebaixado por Platão, na medida em que é entendido por ele como o “menos nutritivo” de todos os prazeres possíveis, por estar ligado ao corpo e com isso ao evanescente (585b e ss.)⁵¹. Em conclusão, embora Platão admita prazeres “superiores”, prazeres apetitivos “inofensivos” e inclusive “puros” (entendendo “puro” neste contexto como não implicando a cessação prévia de uma dor, como no caso dos prazeres do olfato), sua atitude a respeito do prazer em geral, e do apetitivo em particular, se mantém, poderíamos dizer, moderada e um tanto cética⁵²: mesmo que não exista um desprezo absoluto de corte socrático, Platão deixa claro que o prazer é um fenômeno secundário; ele é *um* bem, mas não é *o* Bem⁵³. Além disto, o desejo apetitivo por prazer deve ser, segundo o filósofo, constantemente vigiado, pois na grande maioria das suas manifestações ele constitui uma força irrefreável e insaciável, uma potência que arrasta em direções que atentam contra o bem-estar geral e de longo prazo do sujeito. Esta apreciação se apoia, evidentemente, na crença de que a vida deve ser avaliada sempre como um todo, e na subsequente rejeição de qualquer afirmação limitada de modo exclusivo ao momento presente, ao imediato. Não há, na psicologia platônica, espaço para o gozo gratuito, e muito menos para o hedonismo⁵⁴. A parte apetitiva é, antes, assimilada pelo filósofo a uma fera faminta que vale mais domesticar que nutrir; abandonar-se ao desejo sensual, ao prazer irracional em geral, implica pagar o alto preço de filiar-se ao passageiro. Sempre agitado e voltado ao mundo externo, o ἐπιθυμητικόν é, por todos estes motivos, visto como o “pior” que existe na psique e a principal origem de seus males (444c). Em conclusão, embora Platão se distancie em alguns pontos da postura socrática, seu

51 Dedicaremos-nos mais detidamente a este esquema posteriormente, na seção “A supremacia do prazer intelectual e a abdicação a atuar das outras partes”.

52 A crítica ao prazer apetitivo se inaugura no L. I, com o discurso de Céfalos, quem, contrariamente à maioria das pessoas que tem chegado à velhice e se lamentam pelo perdido (prazeres da juventude, do amor, da bebida, da comida e outros da mesma espécie), diz encontrar-se feliz por ter alcançado finalmente o ponto onde todo o relacionado ao corporal tem perdido intensidade. Identifica-se com Sófocles, que ao ser interrogado da seguinte maneira: “Como passas, ó Sófocles, em questões de amor? Ainda és capaz de te unires a uma mulher?”, responde: “Sinto-nos felicíssimo por ter lhe escapado, como quem fugiu a um amor delirante e selvagem” (329c). Céfalos concorda com que é uma grande emancipação e um grande alívio o que advém na última etapa da vida, quando os apetites “cessam de nos repuxar e nos largam”, e corrobora que ser solto deles é como ser liberto de “uma hoste de déspotas furiosos” (329d).

53 Cfr. Lefebvre, 2011, p. 117 e ss.

54 No Górgias (493b), o filósofo apresenta o sujeito que identifica o bem supremo com o prazer com alguém que quer ridícula e inutilmente encher uma vasilha furada com um instrumento também furado.

pensamento se perfila, no fundo, bastante inspirado no de seu mestre. Mas deixemos a avaliação dos prazeres mais para frente, e voltemos à observação da espécie apetitiva.

Classificação dos apetites II: necessários, desnecessários e imorais

No Livro IX Platão distingue os apetites que denomina por necessários dos desnecessários e dos imorais. A tríade básica pertence ao primeiro grupo. Os ἀναγκαίους ἐπιθυμίας, como seu nome o indica, existem inevitavelmente, e ao serem satisfeitos trazem apenas benefícios, não podendo ser reprimidos sem suprimir junto ao indivíduo (558b-e). Os desnecessários (οὐκ ἀναγκαῖαι, 558d) se distinguem pois não implicam um atentado à supervivência caso não sejam satisfeitos; assim, antes que a necessidades, eles estão ligados a preferências e caprichos subjetivos. Parry (2007, 397) explica a diferença entre estas duas classes nos seguintes termos: “Quando Sócrates diz que a fome, por exemplo, é um certo vazio, ele está sugerindo que é um desequilíbrio natural; comer tem como objetivo reestabelecer esse equilíbrio. Os apetites desnecessários, porém, não tem como objetivo reestabelecer nenhum equilíbrio”. Platão trás um exemplo inequívoco: a fome é um apetite necessário; a fome de comidas específicas ou de temperos exóticos já não. Trata-se, portanto, de desejos relacionados a prazeres inteiramente hedônicos. Por último, Platão constata um tipo especial de apetite desnecessário, que constitui um subgrupo em si mesmo e cuja descrição merece ser citada na íntegra:

“De entre os prazeres e desejos não-necessários, há alguns que me parecem ilegítimos (παράνομοι), que provavelmente são inatos em toda a gente, mas, se forem castigados pelas leis e pelos desejos melhores, como o auxílio da razão (λόγου), em alguns homens, ou se dá a libertação total deles ou os que restam são poucos e débeis; ao passo que em outros se tornam mais fortes e numerosos [...] [Estes desejos] despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre de toda vergonha e reflexão. Não hesita [...] em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassinio, nem em se abster de alimento de espécie alguma” (571b-d)

O caráter brutal do apetitivo e a possibilidade de domesticação

Os desejos terríveis, selvagens e sem respeito pelas leis que se mencionam aqui provavelmente possam ser colocados em um patamar muito próximo ao que acolhe a curiosidade mórbida de Leôncio. Eles adquirem conotações ainda mais selvagens e desumanas neste fragmento, ao serem isolados e mostrados sem nada que lhes oponha (alheios a toda repressão e prudência). Que “livre de toda vergonha e reflexão” a parte apetitiva “não hesite em tentar unir-se à própria mãe ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassinato, nem em se abster de alimento de espécie alguma” traz um ambiente de orgia e desenfreio que consolida a inclinação verdadeiramente brutal do ἐπιθυμητικόν⁵⁵. A parte apetitiva não contém apenas tendências que ajudam à autoconservação do sujeito, ou que o *distraem* do caminho saudável (esta ideia de “distrair” surge na medida em que os apetites não-necessários podem ser entendidos dentro da esfera do entretenimento e do hedonismo), mas também impulsos grotescos vindos das mais escuras de suas profundidades. Tais impulsos, que veremos atuantes posteriormente ao analisar a vida do homem regido pelo princípio apetitivo, são, ao que parece, corrosivos por natureza, e segundo o filósofo incitam a caminhos criminais⁵⁶.

Que os apetites imorais se produzam *provavelmente em todos os homens* não é um dado para ser deixado de lado no contexto desta investigação: Platão está considerando aqui, de modo explícito, a possibilidade de que a psique humana carregue *naturalmente* uma tendência à perversão e, mais ainda, pensando nessa circunstância como atingindo a natureza humana de uma maneira universal. Esta apreciação do caráter brutal do apetitivo

55 Parry (2007) traduz “μιαφονεῖν τε ὅτιοῦν, βρώματός τε ἀπέχεσθαι μηδενός” como “a contaminação do sangue e o comer comida proibida”, e cita a Adam (1962, vol II, pp. 319-20), quem, segundo ele, sugere que Sócrates está se referindo ao parricídio e o canibalismo.

56 É interessante anotar que Platão faz em 571-572, no que Lefebvre (2011, 135) denomina de “antecipação psicanalítica”, uma apreciação muito sutil, que haverá de ser desenvolvida muito posteriormente pela psicologia moderna. Trata-se da noção das “visões proibidas dos sonhos”: os desejos imorais, ou simplesmente os desejos desnecessários que o sujeito possui mais reprime, não são “esquecidos” ou apagados da sua psique, mas “acordam durante o sono”, âmbito onde é possível consumir tudo aquilo vedado na realidade, sem sofrer as consequências próprias da mesma Cfr., por exemplo, Freud, A interpretação dos sonhos (1969, 580-83). Depois de ter estabelecido que os sonhos são essencialmente manifestações de desejos que não foram realizados, ele adiciona: “considero que esses desejos inconscientes estão sempre em estado de alerta, prontos a qualquer momento para buscar o meio de se expressarem [...] Esses desejos [...] sempre em estado de alerta e, por assim dizer, imortais, fazem lembrar dos legendários Titãs, esmagados desde os tempos primordiais pelo peso maciço das montanhas que um dia foram arremessadas sobre eles pelos deuses vitoriosos e que ainda são abaladas de tempos em tempos pela convulsão de seus membros”. Esta repressão, que em Freud é obra do superego, em Platão o é do trabalho conjunto das partes racional e irascível.

se põe novamente em evidência quando, no momento de desenhar uma imagem que represente o dito elemento, Platão o descreve como “uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens por toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si todas essas formas” (588c).

Mas esta extraordinária criatura, marcada por uma ferocidade formidável e uma propensão inata ao excesso, que é principal causa da degeneração humana e fonte incessante de exigências e distúrbios, é, porém, adestrável. Como se sugere no trecho antes citado (571b), os apetites são factíveis de serem domesticados de modo que não perturbem o estado total do homem com seu regozijo ou desassossego. Como um agricultor, diz Platão, que alimenta as espécies domésticas “e impede de crescer as selvagens”, o homem tomará a natureza do leão como sua aliada e cuidará da parte apetitiva, fazendo-as amigas entre si e assim criando-as (589b). Desde que o concebe como vulnerável ao conselho racional no contexto do equilíbrio psíquico, Platão admite uma possibilidade de conter e direcionar a força pulsional - a “metáfora hidráulica” (485d) é outro signo de que, para o filósofo, apesar da sua ferocidade o ímpeto apetitivo pode, ao igual que o racional e o irascível, ser modelado.

O núcleo apetitivo e seu status contrário à *eudaimonía*

Simultaneamente, porém, os limites desta domesticação são bastante evidentes. O fato do apetitivo *ser tão* e se tornar *cada vez mais* nutrido, sugerido pela descrição da natureza dos apetites não-necessários e os contrários a toda norma, implica que o sujeito vai adquirindo novos desejos ao longo da sua vida - o que faz muito sentido se considerarmos que a nossa percepção do corpo e a amplitude da nossa experiência do mundo vão se tornando cada vez mais profundas e agudas, dando ocasião a novos prazeres e produzindo novos desejos. Mas, dado que ao longo da existência a pessoa se fará possuidora *inevitavelmente* de uma tendência apetitiva cada vez maior e mais diversificada, ela deverá intensificar progressivamente a vigilância racional para evitar o conflito e a fragmentação interna. Notemos, no entanto, que ainda que consiga evitá-lo, sua vida estará marcada por uma constante tensão interna, pois os apetites, além de serem como uma besta, são como uma besta que cresce, e que por sua natureza pode levá-lo à “perda” de si mesmo. Ser “senhor de si mesmo” é ser senhor das próprias tendências apetitivas; ceder o governo da alma a elas é ser “escravo de si”, ou seja, “ser escravo *do pior* de si” (430e e ss.). Mas até

que ponto e com quais consequências, porém, é possível o domínio do apetitivo? Se entendermos que o apetitivo, na sua versão mais feroz, atenta contra o bem-estar ou a saúde do sujeito, então é muito necessário perguntar: é o apetitivo por natureza um impedimento para a consecução da saúde psíquica e dos “benefícios” próprios dela?

O problema da fusão das partes (viés prático e teórico)

Tendo observado cada uma das partes em suas peculiaridades, voltemos agora à questão de em quê consiste ser parte da alma. Se por um lado resulta necessário aceitar o caráter partilhado da psique depois de vê-lo surgir da ação de PP sobre certos fenômenos psíquicos, por outro, no momento em que nos voltamos para a vida concreta do sujeito os limites se tornam difusos. Na análise de casos nem sempre encontramos impulsos “puros”, incontestavelmente pertencentes a uma ou outra parte; muito frequentemente as motivações se encontram, pelo contrário, tão misturadas que a tarefa de determinar exatamente a qual espécie pertencem é muito difícil (senão impossível)⁵⁷. Esta dificuldade estende-se à teoria. Platão diz no L. IX (580d) que todos os elementos da alma, inclusive a razão, tem desejos e prazeres próprios; sugere que o apetitivo pode calcular meios para fins (o que, segundo a interpretação tradicional, é uma capacidade racional) e dá a entender que os dois elementos inferiores concordam (ὁμοδοξῶσι, 431d), e, portanto (inferimos), compreendem de alguma maneira o racional. Mas se os elementos inferiores podem realizar atividades em algum sentido racionais, e a razão, por seu lado, possui *epithumías e hedonai*, em que medida então as partes se diferenciam umas das outras? A progressiva atribuição a cada classe das características das demais deriva em uma “fusão” depois da qual, mais que fontes separadas, elas aparecem como uma *mesma* força, com tal ou qual característica acentuada.

Mas se as partes estão assim tão relacionadas, a ideia de parte como uma e em certa medida independente se “abranda”; antes que compartimentada, a psique aparece como um *único* impulso multifacetado, se manifestando ora mais intensamente em alguma de suas facetas, ora em outra⁵⁸. Contudo, ao mesmo tempo que as dilui umas nas outras, Platão

⁵⁷ É óbvio que a nostalgia, a alegria, a tristeza, o amor, o ódio, etc., são emoções; a sede, o desejo sexual e o desejo de fumar, apetites, e o fazer cálculos de proporções ou deduções lógicas, atos racionais. Mas considere-se um sujeito que bebe água com premeditada frequência, pois sabe que isto é saudável. É seu desejo de caráter apetitivo ou racional? Isto é difuso, pois ele deseja a água porque sabe que bebê-la é ter saúde, e que a saúde é um bem em si mesmo, mas também porque experimenta “na pele” (apetitiva, corporalmente) que ter saúde é desejável. Assim, seu beber água parece ser tão apetitivo quanto racional.

⁵⁸ Cfr. 580e.

também indica, como vimos no capítulo anterior, que há entre elas uma separação positiva, uma divisão mais “dura”. Mas como conciliar a imagem das partes da alma como essencialmente coincidentes junto com a da distância que as separa? As partes são separadas (inclusive talvez separáveis ao ponto de despedaçar a alma em componentes completamente isolados); contudo, em geral elas estão muito próximas, e se trançam em intrincada combinação para animar a um único indivíduo, que as experimenta simultaneamente.

Chamaremos esta dificuldade de “problema da *fusão* entre as partes”. Quando falamos em fusão ou fundição nos referimos à mistura que acontece devido à progressiva atribuição a cada uma das partes das características das demais, de modo que o que antes aparecia como distintivo de apenas *um* dos componentes, agora aparece como próprio de todos.

No início deste capítulo entendíamos cada parte como uma fonte de geração e de experiência específica dentro de um movimento de geração e experiência geral; uma agrupação de um número *n* de impulsos com suficientes similaridades entre si de modo a se diferenciarem do resto e constituírem um subconjunto determinado. Cada parte, dissemos, é constituída por uma *espécie* particular de impulso, radicando tal particularidade no *objeto* dos desejos constituintes. Contudo, a existência do prazer racional põe em risco este esquema; agora, algumas das particularidades se mostram, em verdade, como rasgos comuns. Uma suspeita que surge com isto é a de que talvez identificar o objeto de desejo de um impulso não seja suficiente para saber a qual parte ele pertence e, junto com ela, a de que talvez uma parte da alma seja algo mais complexo do que um simples conjunto de impulsos com objetivos determinados.

Em geral, a maioria dos comentadores se inclina a acreditar que há algo de racional nos elementos inferiores, e algo epithumía na *razão*. Mas isto contraria a distinção básica entre racional e não-racional estabelecida várias vezes por Platão no diálogo. Para esclarecer esta dificuldade revisemos, a partir da observação dos elementos de cada uma das três partes da alma que acabamos de apresentar, nossa noção de impulso. Todo impulso parece estar caracterizado por (a) estar dirigido a um *objeto* com o qual se relaciona

afirmativa ou negativamente⁵⁹, mas também por (b) envolver um sentimento de prazer (ou desprazer) a respeito de tal objeto e (c) ter a capacidade de “fazer seu próprio caminho” até ele. Este “fazer seu próprio caminho” quer refletir o fato de que cada impulso parece por natureza ser apto para encontrar os modos de (os *meios para*) atingir o alvo ao qual está dirigido. Este simples “encontrar”, ainda que se mantenha como um exercício de achar meios para fins, dista de maneira evidente de ser um raciocínio de fins e meios. Resulta bastante claro que esta capacidade, portanto, está longe de ser exclusiva da razão – do mesmo modo que não é uma capacidade racional aquela da árvore que se eleva entre as demais, se impondo sobre elas com tal de aceder à dose de sol que lhe permita sobreviver. Com isto livramos as partes inferiores da sua característica supostamente racional. Quanto ao diluir nos outros elementos a experiência do prazer, isto não implica que eles não continuem a se diferenciar crucialmente do apetitivo, ou este daqueles. O prazer intelectual é uma vivência do espírito, ele é distinto de um modo bastante evidente do prazer de comer, beber, etc.; o impulso que o origina não estava em absoluto dirigido à mera satisfação, senão às Ideias (o mesmo vale para o gozo de ser amado, a raiva perante a injustiça e as emoções em geral). O prazer presente nas atividades racionais ou emocionais é algo secundário a elas, algo como infiltrado. Não almejamos o conhecimento pelo prazer que isto implica, mas por um motivo alheio ao prazer. Isto parece refletir perfeitamente a mensagem platônica de *República* enquanto ao prazer: o prazer é um bem que desejamos em si mesmo, mas não é o Bem supremo⁶⁰; o bem supremo é algo que procuramos por um outro meio ao que procuramos o prazer.

Por outro lado, este aparente “contaminar” do apetitivo sobre o resto das partes (que Platão mesmo parece admitir quando sustenta que o prazer e a dor “acompanham todas nossas ações”) está, de alguma maneira, em consonância com a concepção da abundância e caráter variado do apetitivo. Ele revela, talvez mais claramente no exemplo do prazer racional que em qualquer outro, que existem impulsos impossíveis de serem catalogados como pertencentes a uma ou outra espécie da alma. Isto nos obriga a assumir que há certos espaços onde os limites entre os elementos não podem ser traçados; quiçá os impulsos que

59 Ou, em outras palavras, todo impulso é um desejo de algo que falta, uma contemplação de algo que se tem (como na experiência do belo ou do bom), ou uma rejeição de algo adverso à vontade.

60 Cfr. Lefebvre, 2011, p 122 e ss.

se conformam a estas “áreas comuns” sejam os “elementos intermédios” aos quais Platão se referia ao comparar a alma com a escala musical.

Assim, ainda parece viável, pelo menos em muitos casos, identificar o objeto *último* de desejo para saber a qual parte ele pertence. Isto não descarta que a parte da alma seja algo a mais do que um simples conjunto de impulsos com objetivos determinados. Pelo contrário, da observação das diferentes partes podemos concluir que os impulsos se relacionam no interior de cada uma de uma determinada maneira (as relações entre os pensamentos provavelmente não sejam as mesmas que as existentes entre as emoções, etc.), e que, por sua vez, cada uma se relaciona com as demais de um modo igualmente determinado (o irascível é mais vulnerável à razão, o apetitivo é subversivo, etc.). Levando isto em consideração, entendamos, por fim, que cada parte da alma é uma entidade conformada por elementos, habilidades e mecanismos factíveis de serem agrupados em uma unidade cujo centro é absolutamente diferenciável do das outras, embora na periferia se misture com elas.

O problema do todo e das partes e o da unidade e a pluralidade

Um problema que subjaz desde o começo à questão do caráter partilhado da alma é do que sejam suas partes, é, evidentemente, o do todo e as partes, e o da unidade e a pluralidade. Da existência de um todo unitário no caso da alma não podemos duvidar (se há partes, há necessariamente um todo). Quanto à sua essência, ela é uma grande dificuldade a ser enfrentada com poucos recursos, pois Platão não se pronuncia explicitamente a respeito na *República*. Sócrates se refere neste diálogo ao “todo” (ὅλον, 442c) que as três partes integram, e diz em outro momento que não há dificuldade alguma em conceber uma unidade composta⁶¹. Mas sem dúvida há algo filosoficamente problemático em defender que algo é ao mesmo tempo uma coisa e muitas.

Qual é exatamente a relação entre as partes e o todo no caso da alma, e como se dá a partir dela a emergência da unidade? A alma não parece ser nem uma mera coleção nem uma simples somatória das suas partes. O primeiro, ou seja que ela não é uma diversidade de elementos soltos ou amontoados, se desprende de que ela possui (ou pelo menos assim

⁶¹ Na conversa com Zenon no Parmênides (129c e ss.), Sócrates explica que nada impede entender que ele seja uno e múltiplo ao mesmo tempo: o paradoxo se resolve (como em PP) mostrando que ele é um em relação às outras pessoas, e múltiplo em relação às diferentes partes do seu corpo. Ou seja: a unidade e a multiplicidade se dão, mas em distintos sentidos, aspectos ou “níveis”.

parece) um status unitário: há a alma como tal, e não apenas uma coleção desconexa de impulsos. O segundo, que ela não é a simples somatória das suas partes, é algo que se suspeita ao se considerar que, em geral, a assimilação todo-partes é inapropriada (algo de muito importante parece perder-se)⁶². A alma não pode ser “algo além” das partes, diferente das partes, pois em última instância está conformada por elas.

Deixando de lado estas questões, e aceitando diretamente a paradoxal mais (mas?) inevitável ideia da *unidade composta*, perguntemos: em quê consiste o caráter unitário da alma; como emerge ele das partes? Uma resposta possível a isto se constrói a partir da observação das *relações* intrapsíquicas. Há na alma uma hierarquia natural entre os elementos (há o melhor, o pior e o intermédio); há o mais abundante e o mais escasso, ou seja, há uma proporção. Há, portanto, uma estrutura que permite que a pluralidade se articule na unidade.

Sempre resta, claro, a possibilidade de interpretar que a unidade da psique é ilusória, e a identidade do sujeito aparente.

A partição e as partes como metáfora

Levando em consideração a constante ambiguidade e os distintos problemas e vantagens de conceber a psique humana como um composto de partes, anotemos, em precária conclusão, que talvez o mais sensato seja entender a partição e os elementos que ela demarca como instâncias linguísticas de uma metodologia cujo fim é referir um objeto de investigação esquivo – a psique. Consideremos a doutrina da alma tripartida uma metáfora. Platão certamente não pretende estar dizendo a última palavra sobre o assunto, e de fato reconhece várias vezes no diálogo os limites do conhecimento adquirido (435d, 548d, etc.). A analogia é iluminadora; contudo, enquanto analogia, e embora os muitos aspectos da alma que são revelados por meio dela, não faz sentido lhe exigir que guarde uma perfeita correspondência com a realidade psíquica. Posteriormente voltaremos sobre isto. Por enquanto, aceitemos com o filósofo estes três grandes polos de onde parece surgir a motivação humana.

⁶² Ela implica, por exemplo, a identificação da unidade com a multiplicidade: um todo é um, suas partes são muitas; “e muitas coisas não podem ser idênticas a uma só coisa, pelo menos na acepção habitual de identidade” (Harte, 2002, p 25). Se se considera a somatória como procedimento aritmético, se perde o plus que diferencia o todo do mero conjunto. Se desmembrarmos um elefante e depois simplesmente adicionarmos seus membros novamente, não “obteremos o animal em sua glória anterior”, como assinala também Harte, (2002, p 10). O tipo de composição da alma parece tampouco admitir semelhante mutilação.

O problema da “comunicação” entre as partes

Para encerrar este capítulo trazamos uma dificuldade que oficia de ponte com o seguinte, pois tem a ver com aquilo que define as partes como tais e, simultaneamente, implica uma pergunta acerca do funcionamento da psique. A dificuldade em questão foi mencionada anteriormente, mas explicitemo-la agora. Denominemo-la de “problema da comunicação entre as partes”. Sendo o elemento racional de natureza contrária aos outros dois (tanto o apetitivo quanto o irascível tem justamente como característica principal o caráter não-racional), como é que se relaciona com eles? Num primeiro momento pode se duvidar de que a razão seja capaz de influenciar alguma coisa além do que lhe é semelhante - um pensamento influirá sobre outro pensamento, mas como poderia modificar algo inteiramente distinto dele – uma emoção ou um apetite? Que “linguagem” haveria de usar a razão para “persuadir” o sentimento e como o sentimento, irracional por definição, poderia ser sensível a tal persuasão? Platão mesmo sustenta que o irascível é em ocasiões “chamado pela razão como um cachorro pelo seu pastor” (440d), e que o apetitivo e o racional podem concordar (ὁμοδοξῶσι) a respeito de quem deve governar. Ou seja, o filósofo exige implicitamente que exista uma via de comunicação ao mesmo tempo que despoja aos elementos inferiores de toda racionalidade. Isto em consideração, o primeiro que devemos descartar é que a comunicação entre as partes esteja constituída pela linguagem discursiva própria da razão, feita de pensamentos, enunciados e palavras regidas por leis lógicas.

Mas de que modo então o não-racional “compreende” as ordens ou os conselhos racionais? Pode resultar iluminador fazer esta mesma pergunta a respeito da relação entre o homem e os animais. Em várias passagens (439b-c; 440b; 571b-d) Platão sugere que os animais possuem as duas partes inferiores. Pensemos por exemplo nos cães. O homem dá ordens, eles obedecem. Como é possível esta interação? Necessariamente, com alguma outra capacidade ou parte sua, distinta obviamente da racional, o cão “capta” a mensagem. É um fato que o animal recebe a mensagem de alguma maneira (pois reage a ela); mas que implica, em que consiste e como acontece tanto a recepção quanto a resposta? Independentemente destas perguntas, surge a seguinte hipótese explicativa geral: dado que de alguma maneira é possível a comunicação entre a natureza superior e as inferiores, estas devem ser capazes de algum tipo de cognição que lhes permita ser receptivas às mensagens

vindas daquela; esta cognição deve acontecer por baixo do nível racional e portanto não implicar nem o inteligível nem o *logos*.

Há bons motivos para pensar que isto é o que Platão entende. Já vimos que no Livro V ele distingue o conhecimento propriamente dito (que tem como objeto a Forma), da “opinião” (que surge em relação às coisas, à multiplicidade cambiante): “Por conseguinte – conclui ali- diríamos com razão que o pensamento (*διάνοιαν*) deste homem [do homem que “entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar na sua essência e nas coisas em que tem participação”, 476d] é conhecimento, visto que sabe, ao passo que o do outro é opinião (*δόξαν*), visto que se funda nas aparências” (476e). *Grosso modo*, dado que a objetos diferentes correspondem poderes diferentes (à luz corresponde à vista; ao som o ouvido), aquilo mediante o que *conhecemos* o *ser* das coisas (a razão) deve ser distinto daquilo mediante o que “conhecemos” as aparências. Esta conclusão faz sentido apenas se interpretarmos que este conhecimento entre aspas (o das aparências, que Platão denomina aqui vagamente “opinião” e que inclui, com uma importante dose de equívoco provavelmente, dentro do âmbito do “pensamento”), consiste num conjunto de adesões emitidas acriticamente pelo sujeito a partir da informação recolhida pelos sentidos. Esta adesão não pertence à razão, pois a razão (de novo) é responsável pelo conhecimento em sentido estrito, cujo objeto são as Ideias. Estritamente falando não há algo assim como “conhecimento das aparências”; o que há é uma aceitação imediata e irracional das representações sensíveis, com as quais parte do sujeito se identifica, nas quais ele confia e às quais afirma. Estas “opiniões” assim entendidas, ao não serem produto da razão, podem perfeitamente sê-lo dos outros constituintes da alma⁶³. Na verdade, *devem* sê-lo, pois (de novo) a objetos distintos correspondem poderes distintos.

Esta linha argumentativa parece continuar-se no Livro X. Ali, fazendo uso novamente de PP, aquilo que emite juízo em base às aparências é explicitamente identificado com as partes inferiores da alma, enquanto não pode sê-lo com a razão, já que o que ela sustenta conflita diretamente com o que aparece por mediação dos sentidos:

63 Enquanto ao verbo opinar (*doxacein*), encontramos no dicionário, junto ao significado habitual ter uma opinião, o de imaginar. Se interpretarmos este “imaginar” como “possuir ou formar uma imagem”, *doxa* poderia significar então neste contexto apenas a representação que o sujeito possui graças aos sentidos, a “imagem” interna que ele conserva dos acontecimentos que percebe externamente. Esta leitura nos permite encontrar sentido na ideia de que a opinião formada a partir das aparências (opinião que é uma “imagem”) pertence às partes que não são a razão.

“A mesma grandeza, vista a nossos olhos de perto e de longe, não parece igual [...] E os mesmos objetos parecem tortos ou direitos para quem os observa na água ou fora dela, côncavos ou convexos, devido a uma ilusão de óptica proveniente das cores [...] Mas não se inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contra esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou? [...] Ora, essas operações podem ser o trabalho (*érgon*) da razão que está na nossa alma [...] Mas perante esse princípio, quando mediu e assinalou que certos objetos são maiores ou menores que outros, ou iguais a eles, por vezes surgem aparências contrárias em relação com os mesmos objetos, ao mesmo tempo [...] Não afirmamos que é impossível que o mesmo elemento tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias sobre os mesmos objetos? [...] Portanto, o que julga [...] à margem da medida, não poderá ser o mesmo que o que julga com medida [...] Mas, realmente, o elemento que faz fé na medida e no cálculo deverá ser a melhor parte da alma [...] Logo, o que lhe for contrário pertencerá ao número do pior que temos” (602c-603a)

Dado que não é possível que *o mesmo* “opine” ou “julgue” de maneira contrária a respeito do mesmo, ao mesmo tempo e na mesma relação, e dado que às vezes isto ocorre (por exemplo, quando observamos objetos dentro da água e simultaneamente os afirmamos como curvos e retos) devemos concluir então que *uma* parte nossa os “afirma” como sendo de uma maneira e *outra* da maneira oposta⁶⁴. O que se vê pode conflitar com o que se sabe; portanto, o que se sabe e o que se vê, se sabe e se vê com “partes” ou potências diferentes da alma. Assim, se “o que julga à margem da medida” não é a razão, só resta que sejam as partes inferiores da alma. Como julgar à margem da medida é, neste contexto, afirmar às aparências, devemos concluir que são as partes inferiores as que realizam esta ação.

Contudo, os verbos “opinar” e “julgar” devem ser interpretados de modo especial para que a conclusão do raciocínio não suscite perplexidades (como a de que os animais superiores sejam capazes de juízo e opinião⁶⁵). Entende-se aqui por *julgar* e *opinar* essa

64 Um exemplo iluminador deste tipo de conflito apresentado por Cooper é o seguinte: suponha-se que me encontro num Cânion, e chego até um abismo rematado por uma longa ponte de cordas que devo atravessar para continuar minha caminhada. Meu “conflito cognitivo” pode consistir em que eu, embora saiba que a ponte é completamente segura (o guia me diz que ela foi projetada por engenheiros de altíssimo nível, e eu mesmo vejo as pessoas cruzando sem nenhum tipo de problema) me negue a cruzá-la, pois a impressão que me causa visualmente é tão ameaçante que uma parte de mim (a não-racional, evidentemente) está completamente aterrorizada e, literalmente, não entende razões.

65 É evidente que se seguirmos o texto platônico (tanto o Livro V quanto o X), não temos porque derivar na bizarra conclusão de que a opinião não pertence à razão, mas às partes inferiores da alma. Todo juízo e toda opinião pertencem à razão. Todo juízo e toda opinião têm valor de verdade (podem ser

aceitação da alma, acrítica e instantânea, das impressões que ela recebe por meio dos sentidos. *Stricto sensu*, as partes inferiores não “julgam”⁶⁶; elas se mantêm no escopo da percepção, e sua atividade consiste, seguramente entre outras coisas, na mera apreensão e afirmação dos aspectos sensíveis – ações estas que podem constituir a classe especial de cognição na qual pensávamos no início desta secção: uma cognição independente do exercício da razão, e que acontece sem precisar dela (não é, em efeito, necessário nenhum ato racional para “afirmar” o sensível desta maneira) e em estreito vínculo com as partes inferiores da alma. É um fato inquestionável que no nível da percepção o objeto dentro da água *realmente* é torto⁶⁷; só depois, com o escrutínio racional, somos capazes de distinguir não que *é*, mas que *parece* torto (caso no qual, contudo, a percepção da aparência não se modificará um ápice, o que confirma que o “juízo” com base na razão e a adesão irracional àquilo que a percepção oferece pertencem a poderes distintos⁶⁸). Em outras palavras: tudo nos leva a pensar que os elementos não racionais recebem e “confiam” nas aparências; e que seu grau de lucidez se esgota no percebido, se identifica com o percebido e permanece no percebido. Além do mais, esta capacidade de se relacionar assim com o sensível é algo que eles *devem* possuir, pois se não conseguissem receber e reagir a estímulos, não poderiam sequer engendrar objetos de desejo, e por conseguinte não poderiam ser as fontes motivacionais que são.

Quanto aos animais superiores, faz também bastante sentido pensar que a cognição da qual eles são capazes se mantém dentro destes limites. Muito seguramente jamais e de

verdadeiros ou falsos); coisa da qual as “opiniões” das partes não-rationais estão privadas. Todo e qualquer juízo ou opinião, por mais simples que seja, pressupõe que se tenha um indício dos inteligíveis (como por exemplo, e principalmente, o ser), itens acessíveis unicamente à razão (Cfr. *Timeo*, 77b). Não é possível que as partes apetitiva e irascível formulem juízos ou opiniões (muito menos que tenham algum conhecimento ou compreensão dos enunciados da razão). Lorenz (2006, p. 55 e ss.) sustenta que os produtos das partes inferiores são muito semelhantes a crenças (embora não o sejam realmente), e escusa Platão dizendo que não é de surpreender que ele ainda não dispusesse de um vocabulário exato para referir fatos tão complexos. Ele considera licito falar em opiniões, crenças, distinções, etc. não-rationais apenas num sentido metafórico. Nós o seguimos nessa consideração, e para isso utilizamos as aspas quando é para ler este significado dos termos.

66 Se por julgar entendemos o ato ou operação mental de síntese que encontra expressão na proposição. Não consideramos aqui, por tanto, a acepção aristotélica do termo, segundo a qual “por juízo se entende a faculdade de avaliação e de escolha própria de todos os seres animados, obra do pensamento e da sensação”. Referimos-nos, antes, ao juízo na sua relação com a proposição, ao juízo da lógica, que está para além da mera sensação/representação e cuja natureza foi explicitada por Ockam, Brentano, Meinong, etc. (Cfr. *Dicionário de Filosofia* Abbagnano, 1970, pp. 562 y ss.).

67 Neste sentido se diz no *Teeteto* que a percepção é infalível (Cfr. Cornford, 1968, p. 157-160).

68 Como no caso do sequioso, no qual o desejo de beber permanece apesar do conhecimento de que a água está poluída, revelando-se ambos com isto como independentes um do outro.

maneira alguma eles possam chegar a *saber* que o objeto dentro da água não está “realmente” quebrado; provavelmente permaneçam indefinidamente na “realidade alterada” da ilusão de ótica. Embora seja verdade que muitos comportamentos seus não podem ser explicados apenas com a referência às impressões sensíveis, pode se notar com relativa facilidade como sons, cheiros e imagens estão vinculados a praticamente *todas* suas ações, não havendo nada nelas que possa ser denominado de *atividade da alma por si mesma* - modo como Platão se refere recorrentemente ao exercício do pensamento e, em geral, da razão como tal. Se colocarmos a gravação da voz do dono chamando pelo cão, ou um objeto do dono nas suas proximidades, o animal provavelmente fique à expectativa de encontrar seu amo, farejando em todas as partes com o intuito confirmar sua esperança, e com o absoluto “convencimento” de que ele aparecerá. A razão não é necessária para esta classe de comportamento; basta com a cognição infrarracional tal como até aqui fica apresentada (ou seja, com a percepção atual do sensível) e, especificamente por exemplo, com a capacidade de preservar às impressões que se experimentam e aceder a elas na sua ausência (neste caso, ao som da voz do dono). Platão de fato parece entender que as naturezas inferiores contam entre suas habilidades, além da de aceitar e afirmar o percebido, a *memória*⁶⁹.

Mas voltando à condição da alma do homem, ainda não iluminamos verdadeiramente o problema da comunicação entre as partes. Até aqui mostramos apenas de maneira mais ou menos coerente que o apreender as coisas tal qual elas aparecem aos sentidos é um fenômeno que acontece por baixo do nível racional, e, portanto, necessariamente em relação às partes inferiores da alma. Isto significa que tanto o apetitivo quanto o emocional são sensíveis de modo inato à percepção, e a ela respondem espontaneamente. Mas isto não parece suficiente para explicar o fato de que o concupiscível, por exemplo, possa reprimir seus pujantes e instantâneos impulsos em resposta a uma alerta racional de que satisfazê-los trará, no futuro, mais mal-estar que goze.

69 Esta vinculação da atividade da percepção e a da memória se sugere no Filebo: os desejos como a fome e a sede (apetites necessários, presentes tanto no homem quanto nos animais) implicam não só a carência, o vazio, mas o desejo pontual do seu contrário: o preenchimento. A formação do desejo de preenchimento (por exemplo, do desejo de beber quando se tem sede), implica algum “contato cognitivo” com o objeto que pode causar dito preenchimento. Dado que a percepção não pode oferecer esse contato (pois o que se percebe atualmente é a carência, a sede) resta que a alma o faça por outro meio. Sócrates sustenta que esse outro meio é a memória (35b).

Não sendo pela via da argumentação (a mais adequada a ela) que a razão se comunicaria com o apetitivo, poderíamos pensar que o caminho que ela percorre para baixo tem algo a ver com a “criação” de “algo” que o apetitivo e o irascível, dadas a suas naturezas, possam captar.

H. Lorenz (2006, p. 50 e ss.) apresenta uma hipótese nesta direção. Ele sustenta, com base no *Timeo* e no *Filebo*, que as partes inferiores “têm acesso” a “imagens e aparências” desenhadas baixo a influencia da razão; imagens que carregaram de alguma maneira seus conteúdos, justamente no “formato” em que elas podem decifrá-lo. Em *Timeo* 71a-d se sustenta que as imagens (*eidola*) e as aparências (*phantasmata*) atraem à parte apetitiva *naturalmente*. Segundo *Timeo*, esta atração foi criada pelos deuses *para que a razão pudesse ter seus efeitos (benéficos) sobre o apetite*. Mas neste ponto começa uma teoria esquisita: a “tradução” da linguagem da razão à do apetite é feita por meio do fígado. O fígado esta situado no lugar do corpo onde também se encontra o apetite (entre o umbigo e o ventre). Ele recebe, na sua superfície lisa e brilhante (feita assim para tal fim), *eidolas* estampadas pela força do pensamento, e as reflete como um espelho. Contudo, no *Timeo* não se diz nada acerca de como é possível esta “imagem criada” ou sobre como o apetite poderia “ver” este reflexo dentro do organismo. No *Filebo* se avança, segundo Lorenz, notavelmente. Em 38c-40b se compara a alma a um livro. A experiência e a vida em geral se plasmam nela como se houvesse um escriba trabalhando, guardando lá todo o conhecido. Segundo Sócrates, junto ao escriba também é como se houvesse um ilustrador, um pintor que “segue ao escriba e pinta as imagens das coisas retratadas no discurso” (39b). As ilustrações do pintor se evidenciam, segundo Lorenz, quando de alguma maneira o indivíduo “visualiza” dentro de si imagens dos objetos que conhece ou nos quais acredita. Assim, as aparências originadas baixo a influencia da razão não são mais modificações em órgãos corporais, nem nada externo à alma mesma, senão formas de lucidez (*awareness*) que envolvem experiências sensoriais (o autor fala de *sensory forms of awareness*). Assim, para explicar a comunicação entre as partes, acaba-se adjudicando um rol mediador à imaginação sensível.

Apesar das dificuldades vinculadas a esta proposta⁷⁰, ela se mostra (a falta de outra melhor) como uma solução digna de ser levada em consideração a respeito do problema da comunicação entre as partes. Se ela é aceita, pode entender-se que Platão sugere que a comunicação intrapsíquica entre os diferentes núcleos motivacionais dá-se, crucialmente, graças a que a razão é capaz de “descer um degrau” e “traduzir” as mensagens a códigos mais simples. Voltando às fronteiras de *República*, digamos para fechar que, como os animais superiores, o apetite e o irascível na alma não possuem para Platão a faculdade racional do diálogo, mas sim parecem possuir uma atitude receptiva às percepções que vêm do exterior e – porque não?- às que a própria razão é capaz de criar nos limites do âmbito subjetivo. Esta atitude receptiva à sensação e a capacidade avaliativa infrarracional que a acompanha seriam, por sua vez, duas daquelas feições que, como dizíamos antes, devem ser consideradas no momento de definir o que seja uma parte da alma.

...

70 Note-se, por exemplo, a dificuldade de entender como se passa a “tradução” dos conteúdos racionais à forma sensível no caso da comunicação homem-animal, no qual a razão de um é externa ao apetitivo/emocional do outro. Por outra parte, é também digno de se notar que o próprio das naturezas inferiores (e quiçá o que as define como tais) é que embora sejam capazes de receber e processar a mensagem, não o são de responder mais do que com uma negativa ou afirmativa (ou seja, acatando ou desconhecendo a ordem). Sua ação é, em outras palavras, limitada sempre a uma reação (pelo menos dentro da “comunicação” com as vozes superiores).

CAPÍTULO III

AS DINÂMICAS PSÍQUICAS

Nota acerca do caráter metafórico das expressões “estrutura” e “dinâmica”

Se no primeiro capítulo nos ocupamos do princípio que determina a partição da alma em três partes diferentes e no segundo nos ocupamos das próprias partes, a seguir, concentraremos-nos nos diferentes modos de relacionar as partes, ou, o que é o mesmo, de funcionar a alma. Retomemos a questão do *approach* topológico. Uma estrutura é algo constituído por uma multiplicidade de itens, cada um dos quais ocupa um lugar determinado a respeito dos outros e do conjunto; a sugestão platônica de visualizar a alma como composta de elementos que se relacionam de um modo hierárquico propicia, como já mencionamos, o uso desta expressão para se referir à sua constituição. No caso da psique, como veremos neste capítulo, as diferentes partes da estrutura não se encontram estáticas, mas se articulam entre si trazendo como resultado os diferentes estados psíquicos e comportamentos humanos, de modo que para cada disposição do ânimo existe uma determinada configuração e funcionamento dos elementos psíquicos. O fato da estrutura encontrar-se desta maneira “animada” propicia, por sua vez, que se fale em “dinâmicas” psíquicas. Embora Platão mesmo não utilize jamais estas expressões, elas são suscitadas bastante naturalmente por sua doutrina. Os termos “estrutura” e “dinâmica” compartilham o caráter metafórico das noções, introduzidas sim explicitamente pelo filósofo, de “parte”, “partição” e “conformações mentais” (591b), somando-se ao artifício de “espacializar” os diferentes elementos e acontecimentos mentais – estratégia cuja pretensão não parece ser outra senão constituir uma estratégia capaz de penetrar na realidade psíquica⁷¹. Com efeito,

71 Séculos depois de Platão, Freud falará ainda em “aparelho psíquico”. Certamente, embora existam similaridades entre a estrutura e dinâmicas funcionais de uma máquina - ou inclusive um organismo vivo- e a interioridade humana, esta parece em geral possuir um elemento qualitativo que a distancia daquelas. A

dado que a alma encarnada (que é a que aqui nos interessa) consta de duas partes intimamente relacionadas com o sensível, e dado que não é possível, como vimos anteriormente, o conhecimento em sentido estrito deste âmbito, logo ela como totalidade não poderá jamais, segundo as próprias premissas do filósofo, ser objeto de *episteme*. É neste contexto onde parece encontrar seu fundamento a alegoria, o mito e a metáfora como meios para construir e comunicar uma *doxa* que aspira a ser verdadeira. Platão defende no *Timeu* (29b-d) que se “não nos for possível formular uma explicação exata em todas as minúcias” devemos dar-nos por satisfeitos com “o mito mais verossímil” a respeito de questões difíceis como a da gênese do mundo. Seguramente isto também possa ser arguido para justificar o procedimento a respeito da alma. Assim, levemos a metáfora com cautela, conservando-a na sua utilidade, mas sem considerá-la exaustiva⁷².

subjetividade, por exemplo, única para cada indivíduo, dificilmente poderá encontrar seu exato paralelo em um esquema comparativo como este.

72 Esta avaliação da metáfora como ferramenta para o estudo da alma humana no corpus platônico encontra-se desenvolvida na dissertação de mestrado do Prof. Dr. A. de Araújo, *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*, defendida na Universidade Federal de Pernambuco em 1999, pp. 54 e ss. É interessante notar que o autor analisa ali também o exemplo de Freud, quem se valeu do mesmo método, como fica claro na seguinte citação: "O superego, o ego e o id - estes são, pois, os três reinos, regiões, províncias em que dividimos o aparelho mental de um indivíduo, e é das suas relações mútuas que nos ocuparemos a seguir [...] Antes, porém, uma breve interpolação. Penso que os senhores se sentem insatisfeitos porque as três qualidades da consciência e as três regiões do aparelho mental não se agrupam em três pares harmônicos, e os senhores podem considerar esse fato, em certo sentido, obscurecedor de nossos achados. Não penso, todavia, que devemos lamentá-lo, e devemos dizer a nós mesmos que não tínhamos o direito de esperar nenhuma disposição homogênea nessas coisas. Permitam-nos mostrar-lhes uma analogia; é verdade que as analogias nada decidem, mas podem fazer a pessoa sentir-se mais à vontade. Estou imaginando uma região com uma paisagem de configuração variada - montanhas, planícies e cadeias de lagos- e com uma população mista: é habitada por alemães, magiães e eslovacos, que se dedicam a atividades diferentes. Ora, poderiam as coisas estar repartidas de tal modo que os alemães, criadores de gado, habitam a região montanhosa, os magiães, que plantam cereais e videiras, moram nas planícies, e os eslovacos, que capturam peixes e tecem junco, vivem junto aos lagos. Se a partilha pudesse ser tão simples e definida, um Woodrow Wilson ficaria feliz da vida com isso; também seria conveniente um tal arranjo para uma conferência numa aula de geografia. Entretanto, seria provável que os senhores encontrassem menos homogeneidade e mais mistura, se viajassem pela região. Alemães, magiães e eslovacos vivem disseminados por toda parte; na região montanhosa também há terras cultiváveis, e cria-se gado também nas planícies. Algumas coisas, naturalmente, são conforme os senhores esperavam, pois não se pode capturar peixes nas montanhas e os vinhedos não crescem na água. Realmente, o quadro da região, que os senhores se afiguravam pode, na sua totalidade, ajustar-se aos fatos; os senhores, no entanto, terão de conformar-se com desvios nos detalhes". E também na seguinte: "Ao pensar nessa divisão da personalidade em um ego, um superego e um id, naturalmente, os senhores não terão imaginado fronteiras nítidas como as fronteiras artificiais delineadas na geografia política. Não podemos fazer justiça às características da mente por esquemas lineares como os de um desenho ou de uma pintura primitiva, mas de preferência por meio de áreas coloridas fundindo-se umas com as outras, segundo as apresentam artistas modernos. Depois de termos feito a separação, devemos permitir que novamente se misture, conjuntamente, o que havíamos separado. Os senhores não devem julgar com demasiado rigor uma primeira tentativa de proporcionar uma representação gráfica de algo tão intangível como os processos psíquico". Citados em: ARAÚJO, A., Op. Cit., pp. 45 e 46 respectivamente.

O estado psíquico ideal:

autopossessão com base na razão, sinônimo de saúde psíquica

O melhor estado possível da alma, equivalente ao estado de saúde psíquica, vai sendo introduzido aos poucos por Platão desde o começo de *República*; sua exposição é, justamente, um dos grandes objetivos do diálogo. Quando inteiramente realizado ele consiste, *grosso modo*, no autodomínio - ou melhor, na autopossessão - com base na razão. Esta diferença nos termos se deve a que pareceria que na interioridade do sujeito cuja dinâmica psíquica é semelhante à aristocracia ou realeza (ἀριστοκρατία, βασιλεία - 445d, 544e), as motivações irracionais surgem em uma consonância tal com as da razão que não há verdadeiramente necessidade de comando ou vigilância por parte desta última; o domínio dá-se, antes, na forma de um consenso, de uma comunhão pacífica. Dóceis por natureza e completamente adestrados por uma rigorosa educação (na qual nos deteremos brevemente mais adiante), os subalternos são ainda subalternos, mas respondem ao superior com uma obediência de alguma maneira antecipada. Poderia se dizer que os elementos inferiores, despojados de maneira inata de inteligência e carentes da capacidade para se auto-organizar na direção do Bem, dão à luz seus respectivos impulsos, na psique do homem real, como modelados de antemão às premissas racionais. Isto é possível graças ao caráter excepcionalmente dúctil e servil que o apetitivo e o irascível manifestam nesta dinâmica. Bem formado e favorecido pelo destino, o não-racional perde aqui, excepcionalmente, sua força, enquanto na razão se concentra o maior caudal pulsional. A razão possui, apesar da sua pequenez, uma potestade absoluta e firme; as emoções se exaltam com ela, e os apetites se curvam e retrocedem, se mantendo no limite do necessário e não prejudicial. Na melhor das condições psíquicas possíveis, a fenomenologia racional se expressa na maior parte dos fenômenos que tem lugar na interioridade do sujeito. Esta consumação acabada de seu *érgon* é resultado do trabalho de uma vida inteira.

Porém, este acorde se perde muito facilmente. O fato de que a razão deva “persuadir” gentilmente as partes irascível e apetitiva revela a existência, por pequena que seja, de uma *divergência* motivacional. Na interioridade do homem régio, em contraste, existe uma absoluta “unidade do querer”, e o conflito é uma circunstância completamente desconhecida. Isto é suficiente para notar que nem aquele que, como Ulisses, mantém suas tendências baixas baixo controle, possui o que Platão considera o estado perfeitamente

harmônico da alma⁷³. Na alma perfeitamente harmônica não há nada que sobressaia do resto, e como as notas isoladas fundem-se para compor um acorde musical, suas peças estão tão perfeitamente entrosadas que os elementos particulares que a compõem fundem-se, e de alguma forma “desaparecem” na unidade. Em outras palavras, o homem similar à aristocracia é inteiramente *um*, encontra-se completamente coeso por dentro. Ao estar livre da *stasis* e inclusive da mera oposição, está também livre do desequilíbrio e da polarização interna e no caminho da felicidade - pois estando as reivindicações apetitivas e irascíveis atendidas da melhor maneira possível (isto é: sem causar perturbações nem “por carência nem por excesso [...] pela sua alegria ou pela sua tristeza”, 571e), não há interferência para que a psique se aplique por si mesma à tarefa que naturalmente lhe compete: a busca, contemplação e execução da verdade (*ἀληθείας*, 572a). Assim, dado que os prazeres apetitivos, “segundo a ciência da razão, e procurando em sua companhia os gozos que o bom senso lhes indica, partilharão dos prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir” (586d), o homem realizado não se verá perturbado pelo caráter feroz e rasteiro que em geral subjuga o que potencialmente é o melhor de si mesmo, senão que encontrará a realização, e será “o melhor e o mais [...] feliz (*εὐδαιμονέστατον*)” (580b-c).

Mas para que a alma de um simples mortal chegue a semelhante concórdia consigo mesma devem concatenar-se uma série de circunstâncias em absoluto triviais. Para começar, nem todo indivíduo é capaz de realizar o sublime acorde no seu interior – “este ponto toda a gente no-lo concederá: as naturezas assim e com todas as qualidades que há momentos lhes preceituamos [...] são poucas e raras (*ὀλίγακις ... καὶ ὀλίγας*)” (491b). Apenas um pequeno número de homens é dotado das aptitudes necessárias e consegue passar invicto através das dificuldades que Platão considera prova da genuína estirpe filosófica (de fato, a “multidão” aparece recorrentemente como a contracara do verdadeiro filósofo⁷⁴). A alma “bem-nascida” se distingue por ser justa e mansa desde cedo; por estar

73 O sujeito que consegue resolver o conflito que o puxa em direções contrárias segundo o conselho racional é certamente um indivíduo em cuja alma prevalece o melhor de si mesmo e que cabe denominar, por conseguinte, de aristocrático ou real. Contudo, não há como negar que pelo fato do conflito ter acontecido, ele não é completamente dono de si - pelo menos não do modo mais perfeito possível, que é aquele no qual graças a um dom natural e a uma educação perfeita, as tendências inferiores são modeladas de maneira que não diferem jamais das recomendações da razão. Isto parece ser suficiente para acreditar que, ainda que o próprio Platão não se estenda explicitamente numa subcategorização da dinâmica psíquica real, é assim mesmo possível estabelecer no seu seio esta distinção.

74 Cfr., por exemplo, 494a, 498e, 500a.

bem provida de uma faculdade que é condição *sine qua non* do aprendizado: a memória; por possuir uma grande facilidade e gosto por aprender, por ser naturalmente mesurada, etc. (486a-d). Depois de preparadas suas partes inferiores por meio da ginástica e da música, o sujeito de propensão à vida na razão, caso seja encontrado e apadrinhado por aquele capaz de educá-lo de modo a explorar seu potencial⁷⁵, deverá na vida ideal transcender situações que impliquem fadigas, sofrimentos, prazeres e temores e que permitam testar sua capacidade de conservar-se inteiro, sem abdicar de fazer sob qualquer condição o que seja melhor para a totalidade de si, ou seja, sem se sentir jamais seduzido pelo sensual ou propenso a ceder às rédeas do emocional (413b e ss., 503d-e). Além disto ele deverá, espontaneamente e de modo integral, se dedicar ao conhecimento, estando sempre disposto ao estudo, preparado para se esforçar na direção das Formas deixando atrás o “mundano” (475b e ss.)⁷⁶ e só atendendo a suas facetas irracionais se for absolutamente necessário (581e). O filósofo “em construção” deve passar, por sua vez, através de uma intensa série de estudos preparatórios à arte dialética⁷⁷; sua educação será severa e extensa⁷⁸, e o aproximará da perfeição unicamente na última fase da existência. Assim, o homem cuja alma atinge a perfeita harmonia é um indivíduo entrado em anos, cuja vida é marcada por um treino constante e exigente. Como se isto não fosse suficiente para desenhar o que entendemos, junto com Gláucôn, como uma vida árdua e dificilmente boa (519d), depois de atingida a “iluminação” ele deve assumir, embora não o deseje, um papel político – deve voltar à tão desprezada morada subterrânea para comunicar suas visões aos que ainda estão

75 Note-se que, para aqueles menos favorecidos, “Acaso que existisse dentro da sua alma qualquer desejo de aprender, uma vez que não toma o gosto de ciência alguma, nem investigação, nem participa em nenhuma discussão ou em qualquer outra exercitação da música, torna-se débil, surdo e cego, em vista de não ser despertado nem acalentado nem purificado no acervo das suas sensações”, 411d.

76 Cfr. também 486a-b: “aquele que possuir um espírito superior e contemplar a totalidade do tempo e a totalidade do ser, supões que é capaz de julgar que a vida humana tem grande importância? [...] Uma pessoa como nessas condições tão-pouco terá a morte na conta de uma coisa terrível”.

77 Aritmética, geometria, estereometria, astronomia e por último harmonia (522c e ss.).

78 As naturezas proclives à filosofia serão educadas desde a infância. Aos vinte anos será induzida uma visão sinóptica do que em forma isolada estudaram anteriormente; aos trinta, aqueles que tenham logrado alcançar tal visão deixarão os outros para trás e marcharão na direção do que é em si prescindindo dos sentidos, descendendo logo à caverna novamente para se exercitar em todo tipo de trabalho; aos cinquenta, se lhes impelirá a contemplar a ideia do Bem e, tomando-a como paradigma, se lhes forçará a voltar à caverna e a dedicar-se, pelo resto da existência, a dirigir o Estado (534b e ss.).

em cativeiro, e dirigi-los na direção da libertação⁷⁹. Platão insiste em que ele deve ser obrigado a este ato (519c-d). O bem-estar do todo, considera o filósofo, é no final das contas mais relevante e profundo do que o bem-estar de uns poucos (419a e ss.) (inclusive se estes “poucos” são os “melhores”); o homem real, tanto interior como exteriormente, atualiza, *todo em consideração*, a melhor das possibilidades disponíveis para um homem como ele, e é o mais “feliz” que um homem pode chegar a ser, dadas as condições nas quais sua história *deve* se desenvolver. Apesar de não possuir a liberdade de permanecer como desejaria no nirvana da contemplação das Formas, Platão insiste em apresentar ao sujeito superior, personificação do verdadeiro filósofo, como o digno a ser tido como modelo.

A supremacia do prazer intelectual e a abdição a atuar das outras partes

Mas inclusive se isto pudesse em alguma medida nos convencer, há ainda outra dúvida acerca deste indivíduo que Platão apresenta como o ideal a ser perseguido. Qual é, desde o ponto de vista platônico, a probabilidade de que exista um sujeito psicologicamente equilibrado, dono de si, sensato de uma maneira objetiva e suficientemente frio como para jamais agir motivado pelo puro apetite, ou sobrepujado pela emoção? Se eventualmente um sujeito deste tipo existisse, como se explicaria a atitude das partes inferiores da sua alma? Contra tudo o que sabemos delas (especialmente no caso do apetite), na mente do homem realizado a emoção e o apetite abdicam à gratificante sensação de atuar segundo a livre e espontânea vontade, para agir permanentemente em prol dos ditames exógenos da razão. Mas, como entender este comportamento, quando sabemos que o âmbito do não-racional é propenso ao excesso e visceralmente atraído pelos estímulos físicos? Talvez a defesa platônica da supremacia do prazer intelectual sobre qualquer outro sirva para iluminar esta questão. No L. IX (580d e ss.) se coloca o problema de qual vida é a mais prazerosa (ou, pelo menos, “mais isenta de desgostos”, 582a): a do filósofo, a do herói ou a do libertino, amante do prazer. Platão dá três “argumentos” para defender que é a do filósofo. Em primeiro lugar, ele sustenta que quando se trata de *julgar* (κρίνεσθαι), são necessárias experiência, inteligência e raciocínio (582a). No que diz respeito à experiência dos diversos tipos de prazeres, ele defende que é o filósofo quem se sobressai aos outros dois,

⁷⁹ Se o liberto não retornasse à “vida mundana” e assumisse esta “função política” ele não seria um verdadeiro filósofo. É interessante notar que com isto Platão adjudica um papel político indispensável à atividade filosófica genuína.

argumentando que ele necessariamente conhece desde a infância uma plêiade de prazeres apetitivos; enquanto que os outros provavelmente nunca tenham experimentado o prazer próprio do conhecimento; na mesma linha, a honra alcança de uma ou de outra maneira todos, inclusive o rico, que é adulado por muitos (582c), mas o prazer da contemplação intelectual é uma experiência exclusiva do filósofo. Sendo assim, o filósofo é o único que pode conceber o prazer “objetivamente” (se é que isto de alguma maneira é possível), pois é o único capaz de comparar o próprio prazer aos dos demais (581d). Conclusão: o prazer intelectual de alguma forma inclui e sobrepassa as outras classes de prazeres⁸⁰, enquanto que o contrário não acontece.

Em segundo lugar, o prazer racional constitui a única experiência que vem acompanhada de raciocínio (*logos*) e inteligência (*phronesis*, 582d), cuja superioridade em relação à sensação e à dimensão do sensível e da opinião já foi fundamentada. Assim, dado que apenas o filósofo possui estes poderes, aquilo que ele estabeleça como o mais verdadeiro será realmente o mais verdadeiro. Dado, em outras palavras, que o que a razão institui possui uma prioridade e um peso ontológico insuperável, o que ela estabeleça será o correto. A razão defende que o próprio prazer é o mais elevado, logo, “dos três prazeres em causa, o desta parte da alma através da qual aprendemos será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda terá a vida mais aprazível” (583a). O prazer intelectual é “real e puro”; dele para baixo, tudo não é senão uma “sombra” (583b).

Por último Platão trás, para criticá-la e concluir novamente a superioridade do racional, a crença vulgar de que o prazer consiste na ausência de dor e vice-versa (583c e ss.). Este estado de repouso, intermediário entre a dor e o prazer e ao qual um sujeito que sofre acede ao acalmar a sua aflição, é, diz Platão, erroneamente identificado com o prazer (583d-e). Por encontrar-se *no justo meio entre* a dor e o prazer, esta cessação da dor não pode ser identificada com nenhum dos dois. O estado neutro, de ausência de dor, não é o máximo prazer possível. Embora alguns comentadores interpretem o contrário, esta “doutrina negativa” do prazer não é platônica, senão algo que Platão critica: “nada há de saudável nessas visões”, diz o filósofo, “pelo que toca à autenticidade do prazer, mas é tudo uma impostura” (584a). Há muito mais para ser considerado no domínio do prazer. Os

80 O prazer intelectual é para os outros de maneira semelhante a que 7 é a 5 e a 2: os sobrepassa e os contém, enquanto que o contrário não acontece. Logo, o prazer intelectual é superior aos outros.

prazeres que caem na dualidade prazer-dor (que, *grosso modo*, são os que “atingem a alma através do corpo e [...]são talvez os mais numerosos e maiores”) e os “prazeres antecipados” (que são aqueles do tipo do que sente o “sequioso expectante”, ao pensar na água passando pela sua garganta, 584c) permanecem, para Platão, na dimensão das sombras ou das aparências quando comparados ao prazer intelectual. A seguir o filósofo oferece a seguinte alegoria para se referir à experiência possível no que toca ao prazer:

“Aceitas que, na natureza, há um alto, um baixo e um meio? [...] Achas que alguém que é levado de baixo para o meio julgará outra coisa que não seja que está a ser levado para cima? E aquele que estiver no meio, ao olhar para o sítio de onde partiu, que outra coisa poderá supor senão que está em cima, por não ter visto o cimo autêntico? [...] E todas estas impressões derivariam do fato de ele não ter conhecimento por experiência do que realmente fica em cima, no meio e em baixo [...] Logo, ficarias admirado se homens que também ignoram a verdade tivessem opiniões incorretas acerca de uma série de coisas relativamente ao prazer e à dor e ao que ocupa a posição intermédia entre um e outro, de maneira que [...] acreditam firmemente que chegaram à plenitude do prazer, e, tal como aqueles que opusessem o cinzento ao preto por desconhecimento do branco, contrastariam a dor com a ausência de dor, enganando-se, devido ao seu desconhecimento do prazer?” (584d-585a)

Platão sugere assim que existe um prazer absolutamente positivo, alheio a qualquer disjunção – prazer verdadeiro (*ἡδονῆς ἀλήθειαν*, 584a), puro no sentido de que nele não há mistura e de que está para além de qualquer par de opostos. É certamente assombroso que no momento de dar exemplos destes deleites “que não sucedem a desgostos”, o filósofo cite os prazeres “relativos ao olfato”, dizendo que eles “surgem [...] de súbito, sem serem precedidos por nenhuma dor e com umas dimensões espantosas, [e] quando cessam não deixam atrás de si nenhum sofrimento” (584b). O leitor esperava que, em harmonia com o espírito da defesa que está sendo realizada, uma experiência decididamente racional (ou, pelo menos, uma menos “corporal”) fosse trazida, e sua perplexidade aumenta quando descobre que os exemplos ou descrições de prazeres intelectuais brilham por sua ausência no diálogo como um todo. Mas apesar deste “detalhe”, fica claro que a intenção de Platão é transmitir a ideia de que quando se trata de comparar as três espécies da alma do ponto de vista do prazer que cada uma acarreta, os prazeres físicos não são senão “fantasmas” (*εἰδώλους*) do prazer. A seguinte passagem confirma esta leitura:

“os que não têm experiência da sabedoria e da virtude, que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo, e depois novamente, até a região intermédia, e por aí andam errantes toda a vida, sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se até o verdadeiro alto, [...] nem provando o que é um prazer sólido e puro (βεβαίου τε καὶ καθαρᾶς ἡδονῆς) ; mas, olhando sempre para baixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa, engordam e acasalam-se e, devido a cupidez de tal gozo, dilaceram-se e batem uns nos outros com os seus chifres e cascos, matando-se por causa do seu apetite insaciável” (586)

Desta imagem grotesca, onde os desejos e prazeres apetitivos aparecem como próprios de criaturas demoníacas, conclui-se que existe em Platão não apenas uma advertência a respeito do apetitivo, mas também um desprezo por ele. O elogio do prazer intelectual se expressa, em contraste, nos seguintes termos:

“A fome, a sede e as sensações desse gênero, não são uma espécie de vazios no estado físico? [...] Porventura a ignorância e a insensatez não são também um vazio no estado da alma? [...] não seria possível preencher esses vazios tomando alimento? [...] Mas essa plenitude será mais verdadeira para o que tem menos realidade ou para o que tem mais? [...] Destas duas espécies, qual te parece [...] que participa mais da existência pura: a espécie à que pertence o pão, a bebida, a comida [...] ou a da opinião verdadeira, da ciência, da inteligência e de todas as virtudes em geral? Julga nesta base: Aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro, e que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina em um sujeito semelhante, parece-te ter mais realidade de que aquilo que está adstrito ao mutável e mortal, que tem, ele mesmo, essa natureza, e se origina em um sujeito dessa qualidade? [...] Logo, de um modo geral, a espécie de coisas referentes aos cuidados do corpo participa menos da verdade e da existência de que a espécie de coisas relativa aos cuidados da alma” (585b-d)

E Platão culmina: “Portanto, aquilo que se enche de coisas reais e que é, em si, mais real, está mais cheio do que aquilo que se enche de coisas menos reais e que é, em si, menos real”. Este é o terceiro e último argumento que o filósofo dá a favor da razão. Inclusive se se considera o desejo racional como uma espécie de carência, o prazer obtido da sua realização é superior aos prazeres do corpo.

A respeito desta argumentação, é necessário dizer que ainda que conseguíssemos suportar os problemas que a afetam (por exemplo: ela parece supor justamente o que quer provar), ela não ilumina a dificuldade de porque os elementos inferiores abdicariam da sua liberdade para adotar, no seu lugar, os preceitos racionais. Para que isto aconteça, o

irascível e o apetitivo devem ser capazes não apenas de reconhecer que o prazer do *logistikón* é o superior, mas também, e crucialmente, de gerar de alguma maneira o impulso de entregar-lhe, na práxis, o poder. A partir da nossa compreensão do problema da comunicação entre as partes, e considerando a intensa educação pela qual um sujeito de alma aristocrática é submetido ao longo da sua vida inteira, é possível visualizar o conteúdo do discurso da superioridade dos desejos e prazeres racionais sendo “traduzido” a uma linguagem de sensações e, portanto, “compreendido” pelas partes irracionais. Mas com isto estaríamos oferecendo uma resposta apenas ao problema de *como* os elementos inferiores são postos em contato com “a verdade acerca do prazer”, mas não ao *porquê* este contato causa neles uma mudança intencional. Que eles possam receber ativamente a recomendação racional é uma coisa; que se decidam a não atuar autonomamente senão segundo tal recomendação é outra. No caso da parte irascível, Platão defende que ela é “aliada natural” da razão, ou seja, que é propensa a deixar-se influenciar e guiar por ela; isto pode ser um vestígio de argumento para justificar sua renúncia a agir independentemente. Mas, que dizer da apetitiva? Sendo ela, selvagem e arisca por natureza, qual é o motivo determinante para ceder à domesticação? O filósofo sugere que sob a égide racional, os apetites podem encontrar a melhor satisfação possível, mas dado que não existe capacidade alguma no apetitivo de distinguir o bem como tal, logo tampouco será este o motivo último pelo qual ele se incline perante o racional e incorpore suas recomendações.

O caráter controverso do paradigma do homem realizado

Contudo, se consideramos, como já o fizemos, que a psicologia platônica de *República* em geral, e a imagem do homem internamente realizado em particular, são esboços do funcionamento *ideal* da mente, o fato de que a consumação plena do estado descrito se mostre improvável adquire um novo significado. O sujeito psicologicamente equilibrado - imagina Platão - se possui a si mesmo completamente; se autorregula com paciência e dedicação e se esforça – numa labor que dura a vida inteira- por adequar-se ao que há de melhor dentro de si: o poder de saber como as coisas são, quais delas são melhores e piores, etc. O que há de pior é, por sua parte, sensível a este trabalho, e o esforço do sujeito é recompensado por uma existência interna cada vez menos polarizada. Ao que parece, Platão acredita que o fato de que as chances de um indivíduo como este exista sejam mínimas não deveria nos desencorajar do empenho de parecer-nos a ele tanto

quanto for possível. “Julgas”, pergunta Sócrates, “que um pintor vale menos se tiver desenhado um modelo do que seria o mais belo dos homens, e transmitido suficientemente à sua pintura todas as qualidades, mas não puder demonstrar a possibilidade da existência de um homem como esse?” (472d). E em seguida, como reconhecendo as dificuldades do que está sendo proposto: “Acaso é possível executar alguma coisa tal como se diz, ou é da natureza das coisas que a ação tenha menor aderência à verdade do que as palavras?”. No caso da alma, trata-se de uma situação semelhante. A doutrina formulada reconhece seus próprios limites; ela pretende, apenas, ser um paradigma para ser olhado e tomado como fonte de inspiração pelos homens. Contudo, embora talvez todo homem seja capaz de voltar seu olhar para ele, não a todos será possível se aproximar o suficiente como para gozar de seus resultados. Esta impossibilidade põe certamente em questão o valor do paradigma, sendo este um assunto sobre o qual haveremos de voltar posteriormente.

O início da decadência: o homem Timocrático

Embora seja possível ver o Platão de *República* como um utopista (no sentido de teorizar acerca dos estados político e psicológico *ideais*, ou seja, aqueles que reúnem todas as perfeições concebíveis, independentemente da realidade, e que constituem um modelo a alcançar), também é necessário advertir que ele apresenta em muitas ocasiões um perfil decididamente mais “realista”. Tal é o caso do reconhecimento de que, caso possa alguma vez existir, o estado do indivíduo mentalmente equilibrado é extremadamente propenso a degenerar: “como tudo o que nasce está sujeito à corrupção, nem uma constituição como esta permanecerá para sempre, mas há de dissolver-se” (546a)⁸¹. Esta atitude subjaz, assim mesmo, à famosa passagem conhecida como o “discurso das musas” (546a-537a), na medida que ela comunica a intuição de que a constituição harmônica, tanto do Estado como da alma, é produto de uma equação complexíssima, na qual as combinações infrutíferas têm grandes chances de acontecer.

O homem perfeitamente realizado pode ser afetado por inúmeras vias de modo a perder essa disposição do caráter que o eleva por cima dos outros. Por ele pertencer enquanto totalidade à dimensão da gênese, sua razão mistura-se inexoravelmente com o

81 Como anota Annas (1982, 296), com isto o filósofo “expressa simbolicamente a ideia de que nenhum ideal pode jamais ser inteiramente realizado”, o que contrasta com a insistência justamente no contrário, apresentada por ele no Livro VI (499c, 502c) e posterior e fugazmente no final do Livro X.

sensível, e pelo que parece Platão entende que isto é suficiente para que mais tarde ou mais cedo o princípio superior seja contaminado e vencido pela “fantasmagoria” própria dele (546b)⁸². Mas também desde a “fonte interna” estão prontas a brotar múltiplas dificuldades; Platão considera apenas uma, suficiente para servir de base a toda sua elaboração do processo de corrupção psíquica: o despertar do elemento apetitivo. Imediatamente ao estado ideal do sujeito perfeitamente unificado, segue um funcionamento mental que ainda parece entrar na categoria da perfeição (pois parece que Platão considera que está no caminho dela), no qual, como já vimos, a razão deve “dominar” as partes inferiores, ou seja, impor seu comando, seja docilmente, seja pela força. A partir daqui, o filósofo visualiza o desequilíbrio psíquico em termos de um aumento “progressivo” de poder e protagonismo das forças irracionais, e crucialmente do desiderativo. Este progresso dos elementos inferiores representa, em realidade, um retrocesso para a alma como um todo, pois o estado de autopossessão e unidade, concomitante à vida boa, se torna cada vez mais distante.

O início da decadência terá, tanto neste primeiro degrau da queda quanto nos restantes, o “destino” (cfr. novamente o “discurso das musas”) e o *descuido* como fator chave. Uma educação que “descuide” (546d, 548b) a música e a ginástica derivará inevitavelmente em uma razão enfraquecida; esta fraqueza fará dos homens, por sua vez, incapazes de discernir perfeitamente entre o melhor e o pior (546d-e). Assim, ao emergir impulsos ruins (desejos “não favorecidos pela natureza nem pela fortuna”, 546d, o que acontecerá fatalmente⁸³), o indivíduo não será já capaz de detectá-los, transformá-los e dirigi-los segundo a sapiência do bem – pois a própria sapiência do bem estará alterada. Confundidas as coisas desta maneira, “surgirá uma desigualdade e anomalia desarmônica” (547a), que consistirá, principalmente, em um agir menos controlado dos elementos inferiores. Por estes motivos, a razão, que antes se relacionava com o *epithumetikos* de modo pacífico, dando-lhe o que necessitava na medida fixada por ela como a apropriada para o bem-estar da alma como um todo, vê-se forçada a se enfrentar o apetitivo, e obrigá-lo a manter-se em seu lugar e não entregar-se ao desenfreamento que o caracteriza naturalmente. De fato, Platão insiste que o que quebra a harmonia da alma é, desde primitivo, o “desejo

82 Constitui isto mais uma evidência do caráter fraco da razão?

83 Dado – lembremos – que “existem em todos os homens” (Cfr. 571b- 572b).

do lucro e das posses” (547b) – o que não surpreende o leitor, testemunha desde o começo do caráter feroz que é adjudicado ao *epithumetikos*.

O caso “transicional” de Odisseu e a chegada do irascível ao poder

À diferença do caso de Odisseu (ou seja, do sujeito que supostamente vai a “caminho da autopossessão”), a razão do sujeito que se encontra nesta situação está em um estado enfraquecido, debilitada pelo descuido e pelas circunstâncias externas. Uma ordem provisória, próxima à ideal, se restabelece em certas ocasiões, quando o que resta de racional e suas tendências fiéis se impõem *mediante a força* sobre os impulsos inferiores (547b-c, 548b). Mas é evidente que com isto não se reestabelece verdadeiramente a unidade no seio da alma. Aquilo que antes se curvava voluntariamente perante o racional, colaborando de modo sincero à busca do bem-estar da totalidade e receptivo a ser “educado”, agora começa a querer *atuar de uma maneira independente*. O sentimento fraternal e a procura mancomunada do bem quebram-se, e se há um funcionamento conjunto das partes é apenas por obra, agora sim, do *autodomínio* (ainda que um autodomínio diferente em qualidade ao do de Odisseu). Neste contexto, a parte irascível, que entra inicialmente em cena como enviada do princípio superior ao campo de batalha com o fim de contrarrestar o impulso avaro, vai de um modo quase iniludível se destacando e fortalecendo. Não é surpreendente que finalmente ela consiga se impor e condicionar o resto dos elementos a perseguir seus objetivos próprios, máxime considerando as dificuldades de uma razão mal formada como a que existe na psique do indivíduo governado pelo *thymós*. Chegado certo ponto, com efeito, a emoção do timocrático não é mais susceptível a gerar impulsos concretos em resposta às sugestões racionais (se é que ainda as há), mas passa a estar motivada apenas por si mesma. Ou seja, ela se rebela e, muito compreensivelmente, procura retomar sua liberdade. O homem timocrático é, em última instância, um sujeito motivado pela emoção de sentir-se reconhecido e aplaudido. Ele almeja se destacar graças à sua força e coragem (pois aparentemente nada mais nobre lhe resta): as atividades corporais, especialmente a ginástica e a caça, são as suas prediletas (549a). Nascido de um pai bom que vive em uma sociedade ruim e por isso se desinteressa dos assuntos públicos, do poder e do dinheiro pelos quais a sua mãe sem embargo suspira, o timocrático é formado em meio a estímulos contraditórios, de maneira que:

“é arrastado por cada uma das partes, pela do pai, que faz crescer a parte racional da sua alma, e pela dos outros, que apelam para desejos e paixões. Como não é mau homem por natureza, mas teve más companhias e é puxado por ambas essas forças, vai para o meio delas, e entrega o domínio da sua pessoa à parte intermédia, que é ambiciosa e exaltada, tornando-se um homem orgulhoso e amigo de honrarias” (550b).

Contudo, não se deve esquecer que o timocrático é também sub-repticiamente amante dos prazeres apetitivos e do dinheiro que os possibilita – uma parte de si o incita a isto, embora a sua “ambição e gosto das honrarias” prevaleça. Ele é arrogante, obstinado e rigoroso com seus subordinados, pois no fundo é inseguro, e não se sente superior a eles. A inclinação à cobiça do timocrático aumenta com o passar do tempo, e com o passar do tempo ele vai se desapontando com os ideais heroicos. Finalmente, os ideais heroicos são suplantados pelo desejo de se enriquecer.

O homem oligárquico: o início da vitória apetitiva

A queda no seguinte estágio acontece justamente por causa da pressão do elemento apetitivo em sua forma de desejo de lucro. Este já tinha sido apresentado na dinâmica anterior como algo vergonhoso que o sujeito alimentava secretamente e mantinha sob controle (com um importante grau de êxito) subordinado ao desejo, considerado por Platão mais nobre, de ser louvado. O homem timocrático vai se desapontando progressivamente do seu “sonho heroico”, e, paralelamente, vai *descuidando-o* (551a) em prol do afã de riquezas - movimento no qual algo moral se perde, propiciando a consideração da oligarquia como inferior à timocracia. A riqueza, contraposta aqui explicitamente à excelência (“ou não é certo que a virtude difere da riqueza tal como se elas se inclinassem sempre em direções opostas, quando cada uma se coloca em um prato da balança?”), 550e⁸⁴) aparece como ligada indissociavelmente à perversão da alma. Mas, porque adquire ela este estatuto? Platão parece sugerir um motivo quando diz: “o quarto que cada um tinha repleto de ouro é o que perde [à timocracia]. Primeiramente, porque [os timocráticos] descobrem outras maneiras de gastar dinheiro” (550d) - ou seja, *novas formas de sentir prazer*, razão pela qual eles vão interessando-se cada vez mais pelo meio que leva até elas, a saber, o dinheiro.

84 Esta avaliação da riqueza está presente no diálogo desde o L. I, onde Sócrates diz: “Não sabes que que o amor das honrarias e das riquezas é considerado uma vergonha, e o é de fato?” 347b.

Que isto é o que acontece na transição do timocrático ao oligárquico pode corroborar-se ao considerar que Platão sustenta que, por causa da má educação (554b), surgem no interior do homem oligárquico “zângãos” - elementos que vivem da energia alheia- com o qual o filósofo parece estar se referindo aos apetites que, como vimos, denomina de “desnecessários”, marcados pela falta de conexão com o equilíbrio e as carências naturais da totalidade. Neste contexto, ele menciona tanto “zangãos alados desprovidos de ferrão”, quanto outros “que andam pelo chão, uns [...] desprovidos de ferrão, outros [com ferrões] temíveis” (552c-d), apontando provavelmente à presença, na alma do oligárquico dos apetites desnecessários e imorais respectivamente. Contudo, há por enquanto um fator que impede estes últimos de subjugar o resto da psique (de fato, não são eles que estão no poder na dinâmica psíquica similar à oligarquia, mas seus parentes mais próximos: os desejos necessários). Esse fator é a repressão, que existe neste estágio embora não seja exercida pela razão. Isto se ilumina ao considerar o modo como, segundo Platão, surge o indivíduo oligárquico. Filho de um pai timocrático que na sua perseguição da honra viu-se freado pelo Estado e despojado de seus bens, ele, “humilhado pela pobreza” (553c), se torna presa de um temor que o transforma em um sujeito trabalhador e poupador, que, como vimos, não se permite gastos “supérfluos” (554a)⁸⁵.

A desilusão que o oligárquico sente a respeito da honra ao observar o destino de seu progenitor conspira para que ele se transforme em um indivíduo “avarento e apreciador do dinheiro” (551a). Este desejo plutocrático vem, portanto, não de uma desatada ambição cujo fim último é o prazer enquanto tal, mas de um impulso mais primitivo de “manter-se a salvo”, de não correr jamais o risco de ser privado do imprescindível para a sobrevivência. Mas ao colocar-se o desejo de dinheiro como regente, não sendo o reger a tarefa que lhe corresponde enquanto apetite, a ordem se subverte e a injustiça (como não-exercício da função própria) aparece. Por outro lado:

85 E posteriormente: “devido a uma espécie de virtuoso autodomínio, reprime (βίη) outros desejos meus que tem, não por os convencer que não é melhor segui-los, nem por os suavizar com argumentos, mas devido à necessidade e ao medo, porque treme pelo resto da sua fortuna” (554d). Assim, além do enfrentamento do apetitivo com os princípios superiores, acontece uma violência dele para consigo mesmo. É interessante notar que o fato de que a repressão que existe nesta dinâmica não provenha da fonte racional como tal, motiva que não haja nela um “autodomínio” no sentido estrito da expressão.

“quanto à ao espírito da razão e da coragem [...] senta-os no chão ao lado daquele rei, de um lado e de outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja a riqueza dos ricos, e não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza” (553d)

A razão, que já se encontrava subjugada na constituição anterior, é apresentada aqui diretamente como forçada a suspender seu funcionamento próprio e a identificar, devido a uma violenta imposição por parte do princípio apetitivo, o bem com a riqueza. Ela adquire assim o papel meramente instrumental que subjaz à sua condição de escrava. Como assinala Scott (2000, 30), é importante notar que esta situação não constitui um caso de *acrasia*⁸⁶, pois a razão nem sequer está em condições de fazer uma valoração que o apetite possa desatender. O fato de estar “escravizado” significa que o *logistikón* está *impedido* de lançar-se na direção daquilo ao que tende naturalmente, ou seja, impedido de raciocinar na direção do bem em geral e do bem para a totalidade da alma em particular, de maneira que devemos pensar que não existem, na mente oligárquica já estabelecida, juízos que se oponham por esta via às metas do apetitivo. Isto não significa, porém, que a parte racional esteja completamente inativa: ela “está em funcionamento” na engrenagem oligárquica (mesmo que seja um funcionamento “frustrante”). Não há aqui apenas uma busca (irracional) de meios para fins, mas um exercício na direção do enriquecimento *dirigido* pela razão. Deste modo, embora paradoxalmente, a razão ocupa um lugar muito importante no processo de degeneração psíquica. Como nas dinâmicas anteriores, então, há na oligárquica ainda uma concepção do que é bom – concepção que provém, neste caso, de uma fonte irracional, e que se “racionaliza” ao substituir forçosamente o objeto próprio do princípio superior (e também do intermédio, que “não ambiciona outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza”).

86 Mas quem é então o acrático? Se não há lugar para a acrasia na mente do homem oligárquico, pois nela a razão já não funciona em concordância com sua natureza, é necessário que a acrasia seja mais própria dos sujeitos superiores. Não é de todo absurdo que o timocrático, ao ser permissivo como é com seus impulsos irascíveis, seja considerado um acrático potencial. Quanto ao real, podemos concebê-lo como acrático, pelo menos no seu período de formação? Ou talvez o democrático é acrático, naquelas raras ocasiões nas quais ele faz questão de se opor aos conselhos racionais que apontam à reconstituição da ordem?

Por ser avaro, o oligárquico se abstém de atividades que não impliquem lucro - por exemplo, da guerra (555a)⁸⁷, convertendo-se em um sujeito de honra duvidosa⁸⁸. Quando em sociedade, ele se reprime e tenta parecer justo; no anonimato, porém, não poupa meios para se enriquecer (aproveitando-se dos desvalidos, por exemplo, 554c-d), e embora muitas vezes pareça mais moderado do que outros, “a verdadeira virtude de uma alma em paz e harmonia [...] fugirá para longe dele” (554e). Em outras palavras, ele é falso e oportunista, e por primeira vez sua condição psíquica é apresentada como se aproximando da imoralidade.

Ele é assim mesmo apresentado explicitamente como o primeiro caso de divisão interna radical: sua alma se encontra, segundo o filósofo, polarizada em *duas* esferas bem definidas (554d-e): uma constituída pelos apetites fundamentais, compendiados no amor pelo dinheiro (e seus súbditos: a parte racional e a irascível), outra pelo resto dos apetites, que como vimos aumentam progressivamente e são reprimidos pelo sujeito sem serem persuadidos racionalmente⁸⁹. Esta polarização implica uma perda de unidade evidente. Com base nisto, o filósofo faz a seguir um paralelismo entre os ricos e os pobres da cidade⁹⁰ e os apetites necessários e os desnecessários da psique (551d): estes são como multidões empobrecidas e famintas, impedidas terminantemente de se satisfazer; aqueles são, evidentemente, a fonte do impedimento. Embora um tanto forçada inicialmente, esta correspondência será mais útil no contexto que segue.

A liberação dos desejos hedônicos: o homem democrático

Como os indivíduos subjogados da cidade, que impedidos constantemente de se satisfazer vão se agrupando sigilosamente até que “cheios de ódio... [e] tomados da fúria e da revolução” (555d-e) se levantam contra a “ordem” existente, os desejos reprimidos da psique vão aumentando em quantidade e força até que finalmente exercem uma pressão suficiente para subverter a ordem da alma. A batalha surge, em ambos os casos, de um modo natural e poderia se dizer inevitável. Da mesma maneira que os oprimidos da cidade

87 Platão apresenta portanto uma visão idealizada também da guerra – como se a guerra não implicasse lucro!

88 Sendo este mais um exemplo de riqueza versus excelência.

89 Mas não havia, já no homem timocrático, uma “divisão em dois” deste tipo, com o irascível por um lado e todo o demais pelo outro?

90 A oligarquia, literalmente “governo dos poucos”, é apresentada por Platão como “governo dos ricos”.

se revoltarão quando a coação exercida sobre eles atinja uma intensidade crítica, os desejos por prazeres outros que os necessários, vorazmente famintos mas proibidos constantemente de se expressar, se amontoaram até se desbordar e arremeter contra a fonte da proibição. Quanto à causa específica que detona o enfrentamento, Platão sugere que ela pode ser externa (falta de educação e amizades perniciosas, 559d-e), mas que pode também sobrevir *sem* um acontecimento vindo de fora (556e). Isto, no caso da psique, pode ser interpretado como significando que os próprios impulsos sufocados são capazes *por si sós* de exercer pressão até apoderar-se da ação, sem necessidade de estímulos que os avivem nem de nada alheio ao próprio acontecer intrapsíquico. No contexto da nossa investigação, esta ideia é muito importante, pois corrobora a imagem que viemos construindo do princípio apetitivo como um vulcão que está permanentemente prestes a entrar em erupção - uma espécie de força bruta contida, com vida própria e independente, que o sujeito vai conseguindo dominar cada vez menos.

Mas voltando à dinâmica em questão, dado que o oligárquico é rico, e que riqueza e moderação não vão de mãos dadas (como Platão aponta novamente em 555c-d), ele aparece como um sujeito praticamente fadado a atender àqueles impulsos “de divertimento e ostentação” (572c) que aninham em sua alma e clamam por ser consentidos. Mais tarde ou mais cedo, o oligárquico torna-se licencioso e permissivo consigo mesmo, afrouxando o que antes mantinha sob domínio e submergindo-se a uma transformação radical: “Quando um jovem, criado [...] na ignorância e na avareza, prova o mel dos zângãos e convive com estes animais furiosos e terríveis, susceptíveis de proporcionar toda espécie de prazeres variegados, e de toda a qualidade, é então que [...] principia para ele a mudança do oligárquico que nele existe para o democrático” (559d-e).

Se durante esta transformação alguém se dirige a ele para aconselhá-lo a retomar o modo de vida prévio, o democrático em formação se retorce “num combate consigo mesmo” (560a), pois as hordas de apetites desnecessários que vão tomando o poder não querem reconhecer nenhuma outra organização como preferível à própria. Se por acaso acontece de o sujeito lograr em alguma medida controlar seu “vazamento” concupiscível – o qual, segundo Platão, pode ocorrer esporadicamente, por “haver na alma do jovem um pouco de pudor” (560a)- alguns apetites são exilados. Contudo, dado que nem o berço nem a educação foram propícias para o democrático (ele é filho de um pai avarento, que o cria à

sua semelhança, sem cultura e em proximidade com uma multiplicidade de prazeres dos chamados por Platão “supérfluos”, 558c-559e), ele não pode evitar que outros desejos similares aos refeedos “cresçam, se multipliquem e fortaleçam”, e assim, “unindo-se às ocultas, gerem uma multidão” (560b).

O democrático plenamente constituído perde a sua batalha interna, segundo Platão, quando põe a *todos* os seus desejos em pé de igualdade, sem estabelecer nenhuma diferença ou hierarquia. Ao considerar a fartura e multiplicidade do espectro apetitivo, não é surpreendente que Platão fale de modo irônico do “pitoresco” que resulta um modo de vida democrático: a liberdade de “falar [...] e fazer o que se quiser” e de organizar a existência da maneira “que lhe aprouver” (557b), sem “haver necessidade alguma” (557e), trás como resultado, segundo ele, um modo de ser que a maioria ingênua (representada neste caso pelas rebaixadas figuras das mulheres e as crianças!, 557c) e o mesmo democrático (que tendo esse modo de vida como “doce e bem-aventurado”, o leva a fundo, 561d) julgam como a mais atrativa possível.

Para Platão, porém, a vida do democrático como totalidade não é em absoluto merecedora de aplauso. A razão fica truncada (“vazia de ciência, de hábitos nobres e de princípios verdadeiros”, 560b), e no lugar de pensamentos belos e dirigidos à verdade aparece um funcionamento anômalo e uma produção corrompida. Isto fica bem representado na reação democrática para com aqueles conselhos cuja intenção é propiciar uma volta à “virtude” oligárquica, ou seja, à satisfação apenas dos apetites necessários: estes são rejeitados mediante discursos pervertidos, que “chamam imbecilidade à vergonha, [...] covardia à temperança, [...] designando a insolência por boa educação, a anarquia por liberdade, a prodigalidade por generosidade, a desfaçatez por coragem”, etc. (560d- 561a). Assim, as palavras pronunciadas pela razão subjugada não são expressões daquele princípio transparente e iluminador capaz de enobrecer, segundo Sócrates, a vida do homem, senão que são sentenças “mentirosas e presunçosas” (560c). Diz Platão um pouco mais adiante: “Se alguém lhe disser que alguns prazeres provêm de desejos nobres e bons, outros de perversos, e que se devem cultivar e honrar os primeiros, e castigar e escravizar os segundos, [o democrático] não receberá a fala da verdade, nem a deixará entrar no reduto. Mas em todos estes casos sacode a cabeça e afirma que todos os prazeres são semelhantes e devem honrar-se por igual” (561b-c).

Após este momento de transição, o sujeito democrático plenamente constituído passa a atualizar (no período da sua vida que Parry (2007, p. 391) denomina de “era pós-revolucionária”) qualquer e todos os apetites que lhe assaltem, convencido de que isto é ser equânime⁹¹. Assim, “estabelecendo uma espécie de igualdade entre os prazeres, entregará o comando de si mesmo ao primeiro que se lhe deparar, como se fosse determinado pela sorte, até se saciar, e depois a outro, sem menosprezar nenhum, mas cultivando-os por igual” (561b-c). Para Platão, porém, isto não tem nada a ver com a equidade ou a justiça; pelo contrário, o democrático depende dos ritmos internos, autônomos e irracionais do apetitivo, e a *liberdade* da qual ele se diz dono não é mais que aparente, pois ele se encontra, antes, submetido às caprichosas oscilações *epithumetikón*.

Neste contexto, pode-se questionar: mas ao deixar *todos* seus prazeres em pé de igualdade, não haverá também manifestações genuínas dos elementos mais nobres, isto é, desejos das partes superior e intermédia que queiram encontrar seus próprios prazeres? Depois de tudo, Platão mesmo diz que o democrático vive em um *carpe diem* constante, passando

“cada dia a satisfazer o desejo que calhar, umas vezes embriagando-se e ouvindo tocar flauta, outras bebendo água e emagrecendo, outras ainda fazendo ginástica; ora parecendo dedicar-se à filosofia. Muitas vezes entra na política, salta para a tribuna e diz e faz o que adregar. Um dia inveja os militares, e vai para esse lado, ou os negociantes, e volta-se para aí” (561c-d)

Mas se na mente do democrático brotaram, no meio da torrente de desejos hedônicos, impulsos irascíveis ou racionais exigindo também a satisfação que lhes corresponde, então já se constituiria uma situação de alguma maneira superior à do oligárquico (que, como vimos, se pensa ou se entusiasma por alguma coisa é apenas por como fazer ou multiplicar dinheiro). Se houverem por acaso *autênticos desejos* das partes superiores, por poucos que fossem, não seria muito coerente colocar o democrático como uma degradação do oligárquico. Portanto, embora a seguinte interpretação suscite certos

⁹¹ O autor define a primeira etapa da vida do democrático (a “etapa de juventude” ou “revolucionária”) como dionisíaca e escandalosa, e chama a atenção a que é apenas no estado mental homônimo já estabelecido onde propriamente se adjudica a igualdade aos apetites, em um certo ambiente mais “balanceado”.

problemas, há motivos para considerar, junto com a tradição, que quando o democrático se interessa pela guerra, comércio ou inclusive política e filosofia, tal interesse está motivado pelo prazer visceral que estas atividades produzem.

Vemos desta maneira que o ataque platônico à dinâmica democrática vem por vários flancos. Além do erro que o filósofo vê em valorar coisas distintas como se fossem iguais, em não refrear os impulsos apetitivos e em fazer a razão se desempenhar de um modo humilhante, há mais um motivo pelo qual ele entende que esta dinâmica é inferior às anteriores. Como aponta Santas (2001, 62), ao ter a honra ou o dinheiro como prioritários, o timocrático e o oligarca, mesmo sendo presas de dinâmicas psíquicas degeneradas, ainda possuem certa “ordem” em suas mentes (junto com um uso instrumental da razão e uma certa ideia do bem); o democrático, porém, não possui nem um fim específico nem um desejo estável a respeito do qual ordenar aos outros e tomar decisões. Consequentemente, sua unidade interna se quebra de uma forma muito mais profunda do que nas dinâmicas anteriores, e neste sentido está mais afastado que elas da disposição anímica favorável.

Por último, cabe ressaltar que o fato de que seja a vitória dos apetites reprimidos o que consolida a passagem à dinâmica democrática sugere que, para o filósofo, estes não simplesmente “desaparecem” quando são subjugados, mas, pelo contrário, continuam existindo e vão se fortalecendo discretamente. Podemos com fundamento esperar, portanto, que todo o que esteja ainda reprimido se manifestará em algum momento.

O homem tirânico: o despotismo apetitivo

Se levarmos em consideração o mapeamento que Platão faz do elemento apetitivo, vemos que ainda falta “soltar” aqueles desejos desnecessários denominados por ele por “contrários a toda norma” (571c-d). Da mesma maneira que o trânsito entre o oligárquico e o democrático teve lugar de um modo em algum sentido “natural”, a mutação deste na direção da tirania resulta também previsível. A desmesura e a licenciosidade com que o democrático legitima indiferentemente seus apetites acabam gerando as condições, segundo Platão, para que ele se deslize ao descontrole definitivo. A emergência de um apetite extremamente poderoso que impõe constantemente sua própria satisfação em detrimento da dos demais é justamente o que caracteriza a alma tiranizada. Diz o filósofo: “quem provar vísceras humanas, cortadas aos bocados no meio das de outras vítimas, é forçoso que se transforme em lobo” (565d); com o que ele pode querer significar que quanto mais se

alimento e desate a tendência concupiscível, mais fadado se estará a sucumbir a ela. Na dinâmica semelhante à tirania a parte apetitiva acaba por desencadear-se completamente; nas antípodas da domesticação, ela sobe ao pódio da alma e se apodera dele inteiramente, mostrando-se em toda a sua ferocidade.

O filósofo apresenta a transição nos seguintes termos: depois de introduzir, junto aos apetites necessários e desnecessários, aqueles “contrários a toda norma” (impulsos em comparação com os quais os hedônicos são chamados de “equilibrados e ociosos”, (574e) e cujos exemplares-protótipo são o desejo de manter relações sexuais com a própria mãe e com animais, ou de cometer canibalismo), ele conta a história de como o indivíduo que antes mantinha estas pulsões sepultadas em um espaço remoto da sua interioridade (o onírico), passa a realizá-las desinibidamente à luz do sol e em plena vigília. Esta mudança de comportamento parece ser novamente propiciada por uma conjunção de fatores internos e externos. O simples fato do tirano ser filho de um pai democrático (no sentido platônico, ou seja, de um sujeito que vive na total falta de repressão) já o torna vulnerável aos excessos e à libertinagem. A seguir Platão introduz uma passagem ambígua:

“Supõe [...] que sucede com este [com o tirano em formação] exatamente o mesmo que com o pai dele: que é levado para toda espécie de desregramentos, intitulada de suprema liberdade por aqueles que o arrastam; que o pai e os demais familiares prestam o auxílio aos seus desejos equilibrados, e os outros aos do lado oposto. Quando estes hábeis magos e fabricantes de tiranos já não esperam dominar o jovem de outra maneira, arranjam o modo de criar nele um amor que presida aos desejos ociosos [...] uma espécie de zângão enorme e alado – ou julgas que o amor em tais pessoas possa ser qualquer outra coisa?” (572e- 573a)

Não pode se dizer com certeza aqui se “os outros” - os “hábeis magos e fabricantes de tiranos”- são outras *pessoas* ou simplesmente aqueles outros *desejos* que acabaram de ser introduzidos por Platão - os contrários a toda norma. Embora a primeira hipótese seja mais plausível⁹², a segunda não deixa de fazer sentido. Da mesma forma que o homem oligárquico experimentou o aumento dramático das suas inclinações por prazeres

92 Nas dinâmicas anteriores o fator “externo” (educação e companhias) mostrou-se fundamental no processo de corrupção da psique, e provavelmente no presente contexto também o seja. Cfr. 573c: “o homem se torna rigorosamente tirano quando por natureza, por hábito ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco”.

desnecessários, não é surpreendente que, chegado certo ponto da sua vida de exageros, anseios perversos e imorais se multipliquem naturalmente no interior do homem democrático. Entendamos, portanto, que a transição se apoia, pelo menos em parte, em uma mudança endógena à psique democrática, na qual os desejos mais escuros dos quais, segundo Platão, o ser humano é capaz, desenvolvem-se até entrar em tensão com os desnecessários⁹³.

O filósofo sugere que os desejos imorais são “astutos” para encontrar o modo de se manifestar; eles elucubram, segundo o relato platônico, uma estratégia determinada: produzem um *único* desejo que “precede aos desejos ociosos”, ou seja, geram um apetite insuportavelmente sedutor que se apresenta ao homem democrático como representante por excelência do prazer. O democrático, por este motivo, acaba por suspender todos seus impulsos de “divertimento e ostentação” e por subordiná-los a este único “amor” (ἔρωτα, 573a). Esta imagem evoca a do indivíduo viciado ou obsecado, consumido interiormente por uma “ideia fixa” à qual sacrifica todo. Na crença de que o desejo vicioso poderá conduzir ao ápice do prazer, os outros desejos (que, como já vimos, também são ironicamente chamados de “zângãos”), embora relegados, permanecem em volta sua, “repletos de incensos, de perfumes, de coroas e vinho” (573a); ou seja, ficam pendentes do apetite tirano, dando-lhe a máxima importância. Platão apresenta esta atitude como uma espécie de alimento para a obsessão - alimento que a faz crescer até torná-la insaciável.

Este caráter insaciável é, com efeito, o que coroa a transformação do democrático em tirano: enorme, descontrolado, “escoltado pela loucura”, o desejo tirano “é tomado de frenesi” (573b), aniquilando completamente o que de “virtude” ainda possa sobrar na alma do homem⁹⁴, levando-o a ter um comportamento criminal. A relação entre desordem psíquica e imoralidade tem aqui o seu mais claro exemplo. Como veremos posteriormente, em vistas de satisfazer seu vício, o homem tirano (ou, antes, *tiranizado*) subordina maquiavelicamente os meios ao fim, atuando definitivamente de maneira criminosa.

93 Este conflito é, como veremos em seguida, o que surge do fato dos apetites imorais quererem se satisfazer constantemente sem dar espaço para nada além de si próprios. O enfrentamento acontece na medida em que na dinâmica democrática cada apetite tem sua vez.

94 A “virtude” do democrático parece consistir no discurso de defesa da igualdade e liberdade dos desejos, que na transição à tirania é desprezado e substituído por outro, segundo o qual toda a nova espécie de “desregramentos” é o verdadeiro sinônimo de “suprema liberdade” (572d-e).

O *Eros* tirano

Esta conduta é obra, segundo Platão, de *Eros*. Já no começo da descrição da última dinâmica psíquica, o desejo colocado na liderança da psique é apresentado como um único *amor* (573a); logo em seguida, e até o final, Platão se refere a ele como o *Eros tirano* (573b e ss.). Mas, qual a necessidade de introduzir aqui *Eros* quando o que se está querendo apontar é simplesmente uma *epithumia* determinada que tiraniza a alma do homem? O filósofo não pode estar querendo dizer que a dinâmica em questão implica sempre a luxúria como desejo tirano, pois não há motivo algum para que seja este e não qualquer outro impulso o que se torne obsessivo. Antes, ele parece estar querendo apontar um modo de ser que os desejos que se tornam obsessivos compartilham com *Eros*. Segundo Platão, tal modo de ser tem sido notado desde antigo (573b); segundo o comentador⁹⁵, o filósofo aqui pode estar se referindo ao *Hipólito* de Eurípides, (vv.525-532), onde se lê: “Ó *Eros*, *Eros*, que nos olhos / destilas o desejo, levando o doce / encanto à alma dos que atacas, / jamais com males te reveles a mim, / nem me venhas sem medida / Pois nem os dardos do fogo e nem os dos astros / são mais poderosos que os de Afrodite, que lança das mãos / *Eros*, o filho de Zeus”. Estes versos traduzem certas características gerais atribuídas comumente ao ímpeto erótico, crucialmente seu imenso poder sedutor sobre as almas dos homens e sua tendência ao excesso. O *Eros* afrodisíaco (ou seja, o ligado aos prazeres sexuais) é concebido no mundo grego contemporâneo de Platão, entre outras coisas, como um impulso proclive a se tornar desmedido e precipitar o amante à loucura, levando-o a cometer os feitos mais absurdos. Parece coerente, portanto, supor que o que Platão está querendo denotar com a introdução de *Eros* é que, seja qual for a *epithumia* tirana, ela compartilhará estes atributos com o amor de Afrodite. O indivíduo dominado por uma paixão implacável é, de fato, qualificado como “louco” e “frenético” (573b), como “furioso” e “perturbado” (573c), como festivo, orgíaco, violento, alienado, etc. etc. Todos estes epítetos pertencem a um desejo que, tanto nele mesmo quanto em seus efeitos, evoca certamente o *Eros* que segundo o filósofo “há muito se chama tirano” (573b).

95 Refiro-nos aqui ao comentador da edição castelhana de República Conrado Eggers Lan.

A tendência criminal dos apetites imorais

Quanto ao modo de vida do tirano, Platão sustenta que por causa dele consistir em uma compulsão por se satisfazer a todo custo, acaba gerando duas consequências corrosivas: a primeira é que surgem cada vez mais desejos, mais famintos (“germinam ao lado dele [do *Eros* tirano], todos os dias e todas as noites, desejos numerosos e terríveis, que fazem toda a espécie de reclamações”, 573d)⁹⁶; a segunda, que a fortuna do compulsivo se dilacera até desaparecer completamente. Da conjunção destes dois fatores surge um dos rasgos mais notórios da existência tiranizada: perante a necessidade de saciar o “enxame dos prazeres” (574b) e “o amor mesmo” que exerce pressão sobre ele e o martiriza com suas exigências, o tirano, como que presa de uma síndrome de abstinência, não hesita em realizar atos criminais para livrar-se da necessidade que o oprime:

“E quando estiver tudo gasto, acaso não é forçoso que essa massa de desejos violentos que fizeram ninho em sua alma se ponha a gritar e, como que aguilhoado pelos desejos, mas especialmente pelo próprio *Eros*, que é escoltado pelos restantes como se fossem sua guarda de honra, ele ande em um frenesi, a espreitar quem tem algumas posses que ele consiga arrebatá-lhe pela fraude ou pela violência? [...] É necessário que ele tire de todos os lados, ou então será vítima de grandes sofrimentos [...] E portanto, tal como os prazeres sobrevividos na sua alma tinham levado a melhor com os antigos e haviam despojado do que lhes pertencia, do mesmo modo, apesar de mais novo, ele julgará que deve levar a melhor com o pai e a mãe e despojá-los, quando tiver dissipado a sua parte [...] E, se eles não cederem, [...] começará por tentar roubar e ludibriar aqueles que são seus pais [...] E, se não for capaz disso [...] lhes arrancará os bens pela violência [...] E quando os bens do pai e da mãe faltarem a esse homem e o enxame dos prazeres já se tiver concentrado poderosamente na sua alma, [...] começará por pôr as mãos nas paredes das casas ou no manto de alguém que passa à noite, já tarde, e em seguida [...] irá varrer quanto houver em um templo” (573e- 574d)

Fica claro com isto um dos sentidos nos que os desejos imorais se libertam, fundamento ao que parece do comportamento criminal. Arrastado cegamente por sua obsessão, o tirano não apenas rouba, mas arremete contra as instituições sagradas do templo e da família (esta última constituída, a propósito, por indivíduos nada confiáveis, como assinala o próprio Adimanto, 574b). Posteriormente Platão distinguirá dois tipos de tiranos-

⁹⁶ Neste contexto Platão não fala em “amores”, mas simplesmente em “desejos”, pelo que interpreta-se que ele se refere a desejos desnecessários.

criminosos: aqueles que, por não encontrar ao seu redor outros como eles, acabam por cometer delitos menores (estes se transformam em ladrões, mercenários, fraudulentos, corruptos e delatores) e aqueles que, ao encontrar em sua volta muitos semelhantes a si mesmos, se congregam e, “aproveitando-se da insensatez do povo”, transformam um deles em governante. O “Tirano público”, dirá por fim o filósofo, é o mais imoral de todos os homens – e também o mais desgraçado (578c e ss.).

A infelicidade do tirano

Quanto à desgraça ou infelicidade do tirano, Platão se dedica esforçadamente a retratá-la. Uma das suas feições principais é o estado de *escravidão psíquica*. A plêiade de desejos que impulsiona o tirano paralelamente a *Eros* - desejos que antes, na dinâmica democrática, se realizavam intercaladamente - são apresentados por Platão como “escoltando” o *Eros*, sendo sua “tumultuosa comitiva” (575b) ou “zumbando à sua volta”, isto é, permanecendo próximos a ele sem poder nunca consumir-se. Isto, somado ao fato de que constantemente surgem novos apetites que rivalizam com os já existentes pela oportunidade de se manifestar, constitui mais um exemplo do estado de tensão que afeta a parte apetitiva e que no caso do homem tiranizado chega a seu ponto máximo. A obsessão não tolera compartilhar o espaço da ação com ninguém, e por isso desterra violentamente toda interferência. Na alma do tirano abunda assim a perseguição e a censura - o *epithmetikón*, aqui, se escraviza a si mesmo. Mas a escravidão à qual Platão se refere não é apenas a da grande maioria dos impulsos apetitivos, mas também a do elemento intermédio e do superior da alma. A razão, na alma tiranizada, produz discursos ainda mais corruptos que os da dinâmica democrática (cfr. 572e, 574d); é de se esperar que, por sua parte, tampouco o irascível exerça sua função própria, mas contribua unicamente para a realização do *Eros*. A escravatura generalizada que isto implica condiz, segundo Platão, com a crítica que ele lança contra a liberdade democrática (cuja perversão origina a tirania): ela não é verdadeira senão aparente (é uma libertinagem solapada); portanto, não surpreende que acabe por se transformar visivelmente no seu oposto – “a liberdade em excesso” - diz Platão - “não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso” (563e-564a).

Além desta espécie de inimizade interna onipresente, o filósofo assinala o paradoxo que o tirano experimenta quanto ao prazer: sendo supostamente quem se entrega mais

irrestritamente à realização daqueles desejos que ninguém ousa sequer perseguir, ele acaba, porém, sendo quem menos encontra uma satisfação apaziguadora. Por achar-se sobredimensionado até o paroxismo, o *Eros* que comanda a sua alma está fadado a não se acalmar jamais e, por conseguinte, a viver numa eterna carência - “uma alma tirânica é sempre, forçosamente, pobre e por saciar” (578a). Além do mal-estar que esta necessidade permanente provoca por si, há ainda as conseqüências que ela trás: o tiranizado é um indivíduo violento (573e, 574b), cheio de perturbação e remorso (577e), de medo (578d e ss.), de gemidos, suspiros, lamentações e sofrimentos (578a). E como se isto fosse pouco para caracterizar sua infelicidade, Platão adiciona que ele é o mais solitário dos homens. Não apenas se vê na necessidade de erradicar “o melhor” de si mesmo, mas está inimistado com seus pares por causa da sua conduta. O tirano não merece confiança e é infiel em grau sumo; por conseguinte, além de não experimentar nunca a verdadeira liberdade, lhe é desconhecida a verdadeira amizade (576a). Assim, apesar da opinião da multidão, que fica “fascinada como uma criança” (577d) perante a visão (externa e parcial, que considera apenas a realização incondicional dos desejos excêntricos) do tirano, sem conseguir enxergar ele enquanto totalidade (ou seja, sem ver o estado da sua alma em *todas* as suas dimensões), Platão conclui que o sujeito mais perverso – o “enlouquecido pelas paixões e por *Eros*” - é ao mesmo tempo o mais miserável (578a). Com isto, o filósofo enfrenta a difundida crença de que a aprovação incondicional de todos os impulsos e o sensualismo exacerbado equivalem à felicidade. Ele sugere que por baixo das aparências a mirada profunda descobre a vida interior do tirano em seu conjunto, a vê despedaçada, “repleta de uma extrema sujeição à baixeza”, com as partes de mais valor escravizadas e o comando residindo no que de mais ruim pode existir dentro do que já é ruim (o apetitivo) (577d) - e por isso a rejeita.

O processo de declínio psíquico como doença e sua relação com a natureza das partes da alma

Com o dito até aqui fica evidente que o declínio psíquico pode ser compreendido como uma perda do funcionamento adequado da alma e, com isto, como uma queda na insanidade, na “doença”. Consideremos primeiramente o *processo* de transformação das dinâmicas psíquicas como um todo. No transfundo do retrocesso anímico, e com o metamorfosear-se do funcionamento psíquico, os distintos componentes da alma vão

revelando detalhes da sua natureza. Aquilo no qual cada parte é capaz de se transformar e aquilo ao que ela é vulnerável e que pode transformá-la dramaticamente é essencial a ela na mesma medida que aquilo que ela é quando se realiza plenamente e exerce suas atividades normais⁹⁷. Estes aspectos da transformação das partes durante o processo de declínio psíquico são principalmente interessantes no que toca ao apetitivo e ao racional. No estado mental inicial, o apetitivo se encontra sob o máximo controle possível por parte da razão; ao cair em desequilíbrio, ele vai se desatando cada vez mais. Pode se dizer, inclusive, que cair em desequilíbrio *consiste* no desatar-se do elemento apetitivo. As dinâmicas intermédias, por sua parte, são intermédias justamente pelo grau de expressão que o apetitivo manifesta nelas – inclusive na timocrática, que se caracteriza pelo predomínio do *thumós*, o desejo pelo dinheiro, e com ele pelo prazer associado às *epithumías*, joga um papel decisivo, pois é na luta contra ele que o irascível se afirma. Na dinâmica timocrática dá-se, por sua vez, o “acordar” do apetitivo para além do que ele é em relação à necessidade e à razão; daqui em diante, acontece um “se soltar” progressivo, uma liberação cada vez menos restrita de desejos cada vez mais perniciosos. Além disto constituir uma evidência concluinte a respeito da apreciação negativa que Platão tem do apetite, implica também uma fórmula muito precisa: *quanto mais repressão, menos desequilíbrio*.

O caráter indispensável da repressão

Quanto mais repressão, *mais virtude e mais felicidade*. Esta não é certamente uma asserção fácil de aceitar. Quem considere, por exemplo, que a liberdade exige a ausência total de limites e proibições, sentirá que a proposta platônica é coercitiva, mais próxima à castração da verdadeira natureza humana do que a sua plena realização. Contudo, ainda que o ter que submeter pela força uma parte de si aparente ser uma iniciativa contrária à plenitude, quando se parte do pressuposto de que existem tendências internas que podem levar à insatisfação constante, à imoralidade, à miséria, à autodestruição etc., não parece ser uma alternativa tão facilmente descartável.

Poderia se dizer que na *República* há uma avaliação tão positiva da repressão quanto negativa do prazer. Uma crítica à defesa da repressão que não partisse da referência à liberdade (que seria, de fato, uma crítica muito mais interessante) poderia se apoiar

97 Perspectiva à qual dedicamos o Capítulo II.

exclusivamente, por exemplo, nesta censura platônica irrestrita, em grande medida exagerada do apetitivo. Embora o filósofo aceite, *grosso modo*, que há apetites mais e menos corrosivos, e que aceite inclusive alguns inofensivos, sua recomendação é sempre a de mantê-los a *todos* sob vigilância. Estes fatos geram um incômodo no leitor contemporâneo que, novamente, (ainda que por outra via, e com outra intensidade) tende a sentir a proposta platônica como limitante e constrangedora. Apesar da sua capacidade de detectar as outras fontes da motivação humana, Platão mantém os desejos, e em especial os prazeres próprios delas, como indelicadas impertinências às quais o indivíduo íntegro não deve ceder jamais. Platão acredita ainda que os prazeres da carne e os ligados à esfera dos sentimentos, por mais potentes que sejam, não merecem condescendência por parte do homem, pois em última instância não gratificam sua existência. Embora reconheçamos que são iniludíveis, diz Platão, nunca devemos cessar a luta contra eles. A condescendência a respeito do apetitivo é algo que não cabe dentro da psicologia platônica deste diálogo, e o lado “frutífero” do prazer, caso exista na filosofia platônica como um todo, deve ser procurado em outra parte. Trata-se aqui de destacar quão corrosivo é o apetite, e quão necessária é a vigilância racional consciente. No que toca ao racional, embora o foco esteja em apresentar os resultados bons que vêm com um exercício que exprima suas potencialidades, são sugeridas algumas consequências contraproducentes do seu uso alterado. Isto sugere que Platão conserva a confiança socrática em que o encontro intelectual com a verdade é, por sobre todas as coisas, o que dá sentido à existência do homem; contudo, ao considerar o processo de corrupção psíquica que Platão descreve, é inevitável reconhecer que a confiança platônica no racional é moderada.

A corrupção psíquica como corrupção do caráter moral

Por outro lado, note-se como na transição do estado psicológico ideal ao pior cada dinâmica surge da anterior como uma degradação da mesma, como uma nova instância na qual alguns elementos valiosos do estágio prévio já não existem, sendo isto o que nos leva a ver o processo como um *declínio*. Este declínio não se reduz apenas à presença de determinada parte no poder em determinado momento, e a relação entre os diferentes estágios é bem mais complexa de se a parte no poder é superior ou inferior. O declínio psíquico parece implicar, em contraste, mudanças mais complexas, que afetam algo de mais permanente e essencial do indivíduo. Embora Platão não mencione nunca esta expressão,

podemos pensar que trata-se de uma mudança que atinge o *caráter*. Que cada dinâmica psíquica se corresponda com um caráter específico é algo sugerido pela maneira com que Sócrates menciona, em todos os casos, primeiro a *formação* e depois as características próprias do que pode ser considerado o *estágio consolidado* de cada uma delas. Este estágio consolidado pode ser entendido como o “caráter” do indivíduo no sentido de ser seu modo de ser estabelecido, caracterizado por um conjunto de hábitos e disposições que perdura no tempo⁹⁸.

Dado que existe uma dimensão moral do caráter (aquela que o vincula ou não à virtude), o declínio pode ser compreendido também como um declínio *moral*. Esta decadência moral adjunta à psicológica consiste em uma perda ou afastamento progressivo do que é apresentado no correr do diálogo como *virtude*. A virtude, para o Platão de *República*, implica um certo uso da razão como fundamento do agir. As ações que aconteçam por fora disto são virtudes apenas em aparência, ou, melhor, não são virtudes em sentido pleno. Levando em consideração os diversos “modos de funcionar” da mente expostos neste capítulo, parece acertado entender que mesmo no âmbito da não-virtude dá-se uma gradação⁹⁹. Platão sugere, por exemplo, que é mais imoral, e portanto mais afastado da virtude, querer manter relações sexuais com a mãe do que ser avarento. Neste sentido a degeneração psíquica é um processo de declínio moral¹⁰⁰.

98 Neste contexto nos aproximamos de Annas, que aponta que “o progresso da virtude ao vício não pode ser representado em uma explicação que considere apenas o domínio de uma ou outra parte da alma; deve, porém, levar em consideração que a pessoa vai realizando uma série de decisões cada vez mais catastróficas a respeito de que tipo de motivação prefere” (1999, 129); e mais intimamente a Parry (2007, 391 e ss.), que adiciona que (i) Sócrates está preocupado com os apetites enquanto disposições – não com os apetites como elementos pontuais e isolados (fr. 590e- 591a; 591e). No caso do oligárquico, por exemplo, o problema não é um desejo eventual por algo desnecessário, mas a tendência recorrente - a “disposição” do caráter- a isso; por este motivo existe nele uma repressão do desejo de roubar quando ninguém o vê (porque esse desejo constitui uma tendência ou disposição que pode acabar com suas poupanças). (ii) A formação e corrupção do caráter do homem sobrevêm com o estabelecimento de disposições. (iii) O que deve ser considerado, segundo o autor, para entender o processo de declínio vai além da escolha do tipo de motivação por parte de um sujeito, e consiste preferentemente na mudança do caráter do indivíduo. “Ter um certo caráter ou constituição psíquica – adiciona- implica ter não apenas certas disposições, mas também crenças acerca do valor de tais disposições” (392). Assim, o declínio é um declínio do caráter.

99 Bobonich entende que a doutrina platônica de *República* defende que a virtude se dá de uma vez só, em bloco, ou não se dá em absoluto. Embora seja verdade que as virtudes cardinais (justiça, sabedoria, coragem e moderação) dependem em maior ou menor medida do exercício pleno da razão, e portanto se dão plenamente só no homem real, também o é que há uma certa moralidade que distingue os homens intermédios (timocrático, oligárquico e democrático) como superiores ao tirano.

100 Pois se apenas a dinâmica aristocrática fosse virtuosa e o resto fosse completamente carente de virtude, no sentido moral não haveria um processo, mas um salto radical, o que não parece ser o caso.

A respeito da dimensão moral do caráter, ela se torna visível, por exemplo, ao considerar o caso da justiça (psíquica). *Grosso modo*, a justiça que caracteriza a dinâmica ideal consiste no cumprimento da função que por natureza compete a cada parte da alma – crucialmente à razão- e, de maneira derivada, de um certo modo de se relacionar das partes entre si; ao relegar as partes suas funções e quebrar-se tais relações ela desaparece. Assim mesmo, que a dimensão moral decai em consonância com o declínio do caráter pode ver-se ao comparar a situação do homem régio com a do tiranizado. O indivíduo que logra libertar-se da ignorância da caverna e alimentar sua razão com o adequado a ela (as Ideias), se tornando dono e senhor das suas próprias tendências inferiores, vê-se forçado após sua realização e *mesmo contra sua vontade*, a voltar à caverna para tentar dirigir os seus antigos companheiros. Ele volta inclusive *apesar dos maus prognósticos*: Platão nos diz (pois leva em consideração o exemplo de Sócrates, seguramente) que ele parecerá ridículo à maioria, que será tildado de louco e que os demais preferirão apedrejá-lo a segui-lo. Ainda nestas circunstâncias, o filósofo entende que o homem superior ou filósofo, por definição possuidor das quatro virtudes cardinais, não se recusará a descer. Assim, ele abdica de si para cumprir com uma função objetiva de uma forma completamente alheia ao egoísmo, e se mostra como um sujeito admirável e, certamente, moral. Em contraste, o homem tiranizado por *Eros*, que se encontra no outro extremo enquanto possui uma dinâmica psíquica completamente degenerada segundo os cânones platônicos, é, como vimos, apresentado diretamente como criminoso e imoral, tanto no seu comportamento para com os outros quanto na sua própria e incomunicável interioridade, na qual abriga desejos abertamente obscenos. Observar estas duas instâncias do processo permite notar que os dois extremos do funcionamento psíquico se correspondem aos dois extremos do caráter moral.

Também ao observar os estágios intermédios é possível advertir que quanto mais a interioridade do sujeito se afasta da dinâmica ideal, mais ele se distancia da virtude: Platão se refere ocasionalmente às “virtudes” (ou, já que ele não usa o termo, a certos rasgos moralmente relevantes do caráter) dos diversos homens inferiores, como à do timocrático (que se torna visível em comparação à do oligárquico, pois o amar a honra é defendido como algo mais nobre do que amar o dinheiro), à do oligárquico (subjacente ao tom de crítica a respeito do desprezo democrático da vergonha, o autocontrole e a moderação nos gastos do oligárquico), e à do democrático (que, sendo condescendente com todos, pelo

menos não exerce um despotismo violento como o tirano). O fato de que a transição entre a melhor e a pior condição psíquica esteja desta maneira acompanhada de uma hierarquia de rasgos moralmente relevantes do caráter termina de confirmar a relação entre dinâmica psíquica e virtude, e entre declínio psíquico e corrupção moral¹⁰¹.

Por sua vez, e para concluir, digamos que nesta espécie de “fundamentação psicológica da corrupção moral”, junto à reflexão acerca da virtude vem também uma reflexão acerca da *eudamonia*: quanto mais imoral, mais desgraçado. Assim, se da consideração da sua incapacidade para se realizar completamente concluímos que o homem está impossibilitado também de atingir a felicidade, agora deveremos adicionar que ele é extremamente vulnerável à decadência moral ou, em outras palavras, que ele tem inclinações incontroláveis à imoralidade.

...

101 Esta vinculação entre disposição anímica e moral implica que estudar a condição psicológica da pessoa é ter uma boa base para conhecer e avaliar seu caráter moral – o qual, a propósito, é evidente. Sendo que, como vimos, o declínio psíquico pode entender-se como uma progressiva libertação da parte apetitiva, esta fundamentação sugere, mas pontualmente, que uma das chaves do caráter moral pode encontrar-se nos apetites mais secretos do indivíduo. Os apetites que cada sujeito realiza e, crucialmente, aqueles que ele guarda para si e reprime, seriam portanto indicadores de quão “refinado” psicológica e moralmente tal sujeito é. O sonho, por sua parte, apresentado por Platão como o âmbito onde o apetite se expressa mais desinibidamente, pode também ser entendido como simbólico e representativo do caráter moral.

CONCLUSÕES

A imagem total da alma

Esta última seção do trabalho terá por finalidade revisar algumas das ideias expressas ao longo do texto, com a intenção de realizar um esboço geral da concepção platônica da psique humana e de refletir a seu respeito. Começamos trazendo a imagem total da alma oferecida pelo filósofo no L. IX – imagem, a propósito, das mais representativas e acabadas da obra. Nela, num contexto onde a construção alegórica ainda se mantém como ferramenta privilegiada para dar conta do assunto em questão, Platão desenha a vida anímica do homem nos seguintes termos:

“Modelemos em pensamento uma imagem da alma [...] Uma como a daquelas criaturas antigas de mitologia – a Quimera, Cila, Cérbero- [...] de quem se diz que tinham formas múltiplas num só corpo [...] Modela então uma criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens por toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si todas essas formas [...] E agora modela outra forma de leão, e outra de um homem, mas que a primeira seja muito maior do que as outras, e a seguir a segunda [...] reúne todas essas formas, que são três, numa só, de maneira a formarem um todo, umas com as outras [...] Cobre-as [...] exteriormente com uma forma única, a de um homem, de maneira que, a quem não puder ver-lhe o interior, mas apenas aviste o invólucro exterior, pareça um só ser animado – um homem” (588c-e)

Depois de uma introdução de linguagem poética carregada, as primeiras linhas deste fantástico trecho condensam muito claramente as características que Platão adjudica ao elemento apetitivo da alma no resto do diálogo. Com a descrição “criatura monstruosa, compósita e policéfala, com cabeças de animais domésticos e selvagens por toda a volta, e capaz de alterar, ou de criar por si todas essas formas”, o filósofo comunica quão grotesca lhe parece essa esfera que, segundo ele, é a causa das maiores perturbações para a mente humana. Segundo Homero, a Quimera possui cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de

dragão; de Cila o poeta diz que tem rosto e peitos de mulher, e aos lados seis cabeças e doze patas de cão; sabemos de Cérbero que é o guardião do Hades, inframundo dos gregos, e que possui três cabeças de cachorro e costas minadas de serpentes. Estas criaturas mitológicas constituem em um ser saído de um bestiário mais terrível do que o habitual; aliás, a *combinação* das três resulta em uma representação gráfica que transmite, simultaneamente, o caráter vertiginosamente variado, extremamente feroz e dificilmente domesticável adjudicado pelo filósofo ao elemento apetitivo. O irascível, assimilado aqui rapidamente a um leão, permanece ainda como uma força animalesca poderosa, embora em certo sentido possua uma nobreza superior à entidade anterior. A razão, por último, da qual o único que se sugere é que é o mais precioso da alma, dado seu afastamento do bestial e sua correspondência com o exclusivamente humano, chama a atenção, porém, por ser o mais escasso: o princípio concupiscível é “muito maior” do que ela (assim como o intermédio), e parece envolvê-la como a um minúsculo diamante. Este modo de caracterizar o *logistikón* evoca suas peculiaridades - e, principalmente, suas “imperfeições” - apresentadas por nós nas páginas precedentes. A razão, apesar de ser, sob a influência socrática, exaltada mais uma vez como o mais valioso, se confirma neste trecho¹⁰² como o mais vulnerável.

Levando em consideração esta primeira parte da passagem, surge a suspeita de que as possibilidades do sujeito de “se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de reunir harmoniosamente os três elementos [...] e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa” (443d-e), sejam mínimas. E o que se diz no final do trecho é mais radical do que isto: a unidade do homem é apenas uma máscara, uma ilusão que camufla a verdadeira condição de fragmentação interna, de diferenciação de si mesmo.

Ora, isto é o que, durante a nossa investigação, pareceu-nos estar querendo significar Platão¹⁰³. Como vimos, o filósofo sustenta que, dentro das suas condições naturais, as forças que compõem a alma humana são maleáveis e, em um sentido categórico, independentes; intrinsecamente maleável e múltipla é, portanto, a psique à qual

102 Cfr. 539c, 588c, etc.

103 Cfr. por exemplo o final da seção “Os graus do conflito psíquico e suas implicações a respeito da eudaimonia”

elas pertencem. Isto implica crucialmente que, caso a unidade sobrevenha, ela aparecerá como algo *adicional* na vida do sujeito. De resto, haverá um desenvolvimento da sua interioridade, ou seja, de “si mesmo”, multidirecionado (por isso na *paideia* proposta na *República* encontramos a música para a parte irascível, a ginásia para a apetitiva, a geometria, etc., para a razão). Absteremos-nos neste ponto da tentação de assimilar este “si mesmo” ao *eu*, pois Platão mesmo não faz nenhuma referência explícita a este conceito no diálogo que nos ocupa. Contudo, o importante é destacar que para o filósofo o caráter monolítico, unitário (seja esta unidade o *eu* ou qualquer outra coisa), não é a condição “normal” da alma humana encarnada; pelo contrário: existe uma *diferenciação* típica da alma que, como sabemos do nosso estudo das dinâmicas psíquicas, poderá ser elevada na direção da saúde e da integração ou entregue ao abismo da corrupção moral e à desagregação. Esta desagregação das partes da alma e a enorme diferença “qualitativa” entre elas, que vimos com suficiente detalhe anteriormente e que agora apreciamos de maneira nítida na passagem trazida acima, conjuntamente com as múltiplas “incapacidades” racionais e com o viés não domesticável do apetitivo sugerido por Platão ao longo da totalidade do texto, condizem com a tendência praticamente iniludível a conflitar das partes entre si que postulamos no final do capítulo primeiro. Estes fatores são chave no momento de enfrentar a pergunta de se, para o Platão de *República*, o conflito interno é *inerente* à natureza e dinâmica da psique. A esse respeito, nossa conclusão geral é a seguinte: *o fato de que exista alguma probabilidade da stasis ser evitada*¹⁰⁴, *não significa que ela não seja uma tendência em grande medida própria da psique. O conflito parece ser neste diálogo natural à psique; “natural” na mesma medida em que a sua ausência é uma exceção.*

Stasis e eudaimonia

Retomemos neste ponto, finalmente, a relação *stasis-eudaimonia*, com o fim de mostrar de que maneira, embora a infelicidade não apareça como uma realidade completamente inalcançável para o homem, ela ainda é algo do qual ele se vê, segundo a

104 Pois isto é o que Platão, em sua totalidade, propõe: por um lado ele destaca a enorme dificuldade que obstaculiza o acesso à harmonia psíquica, mas por outro, como vimos, não descarta que este acesso seja, excepcionalmente, possível.

teoria platônica, distanciado radicalmente em razão dos seus próprios condicionamentos internos.

Costuma se dizer que a temática de *República* é a justiça, sua essência e efeitos tanto na vida particular quanto na esfera social. Isto é, certamente, apropriado. Não obstante, digamos, para ser um pouco mais específicos, que o desafio proposto por Sócrates já no L. I consiste em definir “o curso de vida que devemos seguir para [...] viver a mais útil das existências” (344e), sendo o objetivo principal determinar qual modo de vida “vale mais” (347e): o justo ou o seu contrário. É bem sabido que Sócrates se pronunciará pelo primeiro: a vida do justo é a melhor. Dado que desde o começo o “melhor modo de vida” é assimilado explicitamente à vida mais *feliz* - “sem dúvida, o que vive bem é feliz e venturoso (μακάριός τε καὶ εὐδαίμων), e o que não vive bem, inversamente” (354a)- pode se sustentar que o problema da justiça é encarado dentro do problema maior da felicidade e da vida boa - preocupações, a propósito, genuinamente socráticas. Que o justo *viva bem e seja mais feliz* é uma asserção que é iluminada ao se considerar a teoria da função própria e da sua afinidade com a excelência¹⁰⁵: quem *vive bem* realiza a *função própria* da sua alma (a saber: “superintender, governar, deliberar”, etc., 352d) e tem, ao mesmo tempo, uma alma justa (e virtuosa em geral, pois a virtude é a excelência da alma). Em outras palavras, aquele que desenvolve as potencialidades naturais da sua razão e guia, em função delas, às outras partes de si – ou seja, aquele que dispõe do que até aqui entendemos como “saúde psíquica” - vive bem, é virtuoso e feliz. *Viver bem, ser virtuoso e feliz implicam gozar de saúde psíquica*¹⁰⁶. Esta parece ser, com efeito, a hipótese socrática no L. I.

O resto do diálogo, por sua vez, pode considerar-se uma tentativa por esclarecer a natureza da justiça com a perspectiva de justificar esta posição. No L. II, a justiça da alma (junto com o prazer, a plenitude do corpo, etc.) é apresentada como um bem desejável tanto em si mesmo quanto pelos resultados que produz e, sendo assim, como um bem que todo “quem quiser ser feliz (τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἕσσεσθαι)” haverá de procurar-se na sua

105 Cfr. 352d e ss. Cada coisa possui naturalmente uma função que é capaz de realizar melhor do que qualquer outra; ao fazê-lo, a coisa atinge sua excelência; por exemplo: a função dos olhos é ver; a vista sua excelência ou virtude (e a cegueira seu vício). Quando os olhos possuem a virtude que lhes é própria, cumprem acertadamente a sua função (e, pode se inferir, vice-versa).

106 A justiça da alma é definida, como vimos anteriormente, como o fazer cada uma das partes o que lhe corresponde. A única dinâmica onde isto acontece é, segundo Platão, a dinâmica ideal, que, como também já vimos, é por antonomásia sinônimo de saúde psicológica.

existência (358a); isto se repete no L. IV, onde se lê: “arranja em qualquer parte a luz suficiente [...] a ver se conseguimos descortinar onde poderá estar a justiça, e onde a injustiça, e em que diferem uma da outra, *e qual das duas deve possuir quem quiser ser feliz* (τὸν μέλλοντα εὐδαίμονα εἶναι)” (427d). A justiça, que sabemos equivale ao correto funcionamento da psique, e a felicidade, continuam estando, portanto, intimamente entrelaçadas. Sócrates e seus interlocutores chegam à (essa?) conclusão no L. VIII. Aqui se retoma o problema no seu enfoque inicial (a relação justiça-felicidade), e se inicia a apresentação dos modos de vida degenerados para examinar se o melhor corresponde ao do indivíduo mais feliz e o pior ao do mais desgraçado (544a). Como vimos no nosso capítulo terceiro, Sócrates não poupa argumentos para mostrar que a vida do tirano é a que implica a mais extrema infelicidade: *o mais desprovido de justiça ou saúde psíquica é o mais infeliz dos homens*. No L. IX, e sempre no contexto do “exame [que] diz respeito ao que há de mais importante, a felicidade ou infelicidade na vida” (578c), se conclui diretamente, ampliando a asserção anterior, que “o melhor e o mais justo é o mais feliz, *e que esse homem é o mais adepto da realeza e rei de si mesmo*; e que o pior e o mais injusto é o mais desgraçado, e esse [...] é o que mais *tiraniza a si*” (580c, as itálicas são nossas). Assim, o resultado da investigação é, resumidamente, que o modo de vida do filósofo, ou seja, da autopossessão com base na razão na qual já nos detivemos amplamente, equivale ao *melhor* e à *felicidade*. Neste ponto, ele será apresentado também como sinônimo do máximo prazer possível: a existência ordenada e guiada pela razão do homem justo é a mais *prazerosa* de todas as existências possíveis, diz Platão (588a). Perto do fim do diálogo, o autor reforça esta conclusão: se atinge a felicidade quando se *escolhe* sempre evitar os excessos (irracionais, devemos supor) e filosofar sadiamente (619e). No último parágrafo da obra, vemos esta ideia se transformar finalmente em uma recomendação ética e eudemonológica: a racionalidade e a virtude constituem a vida boa, cuja maior recompensa é a felicidade. Diz Sócrates:

“Se acreditarem em mim [...] seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça e a sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses [...] e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores dos jogos que andam em volta a recolher as prendas da multidão [...] havemos de ser felizes” (621d)

Ora, o tom encorajador deste convite contrasta fortemente com vários dos traços mais característicos do diálogo tal como aqui os interpretamos. A dúvida principal que surge a seu respeito é a de até que ponto pode haver verdadeiramente uma *escolha*, por parte do homem, de avançar pelo caminho que sua razão indica. As limitações da razão para cumprir seu *érgon* e, em geral, as múltiplas dificuldades associadas ao *logistikón*, principalmente as que surgem em função do apetitivo, já foram matéria de suficiente análise acima. Levando-as em consideração, retomemos uma pergunta que deixamos pendente: até que ponto pode a saúde psíquica, tal como Platão concebe, ser realizada, e (adicionemos agora) a felicidade, por conseguinte, obtida? Os limites das possibilidades humanas de alcançar “o ideal” são sugeridos por Platão desde o começo do diálogo. No final do L. II encontramos pela primeira vez uma frase que será repetida em vários contextos, mas sempre como contrapeso aos diferentes ideais apresentados – aqui se trata da intenção de que os guardiões se “assemelhem aos deuses” graças à educação por meio das artes, e a frase é: “na máxima medida em que isso for possível ao ser humano” (383c). Esta fórmula aparece também no L. VI: “certamente o filósofo, convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-á ordenado e divino *até onde seja possível para o ser humano*” (500c-d). Mais diretamente, quando no L.X Sócrates reflete acerca da capacidade do homem comedido de suportar a perda de um ente querido sem se entregar a lamentações excessivas, Platão o faz sustentar: “examinemos [...] se não se afligirá nada ou se, *sendo isso impossível*, moderará o seu desgosto” (603e). Por último, neste mesmo livro lemos: “os deuses nunca descaram quem quiser empenhar-se em ser justo e em se igualar ao deus, *até onde isso é possível a um homem*” (613a-b). Estas expressões parecem delatar uma posição bastante divergente da socrática: a medida humana é inamovivelmente distinta da divina e, independentemente dos esforços que faça, o homem não poderá jamais atingir a perfeição. Logo, e considerando a equação platônica evidenciada no começo desta seção (a saber: justiça ou saúde da alma *igual* vida boa, feliz e virtuosa), *o homem jamais poderá atingir a completa felicidade*, pois nunca poderá realizar a harmonia psíquica total.

Por outra parte, mas ainda na mesma linha, o filósofo deixa suficientemente claro que adere ao pensamento de seu mestre no que se refere à concepção do aperfeiçoamento humano: este consiste na plena expressão da potência racional, cuja máxima consumação é a vida filosófica, sinônimo da vida boa. Mas o discípulo, ao mesmo tempo, estima que há

aqueles que nascem absolutamente desprovidos de tendência alguma ao exercício racional: neste sentido, já vimos que ele sustenta que “alguns nunca a alcançam [a razão] e a maioria, só tarde” (441a-b), além do que estipula que a educação visando a dialética deve ser oferecida apenas a um número seletivo de homens, dado que o resto carece de aptidão a ela. Lembremos, também, do mito das três raças, onde Platão deixa entrever sua crença de que há, entre os homens, sujeitos “mais preciosos”, únicos capazes de governar e governar-se (415a e ss.). Invoquemos, por fim, literalmente o filósofo: “O erro atual [...] e a desvalorização que por esse motivo recaiu sobre a filosofia [...] provém de se ocuparem dela os que não estão à sua altura” (535a); e também: “É às pessoas moderadas e firmes *por natureza* que se dará acesso à dialética, e não [...] a quem [...] a abordar sem estar nada indicado para isso” (539d, as itálicas são nossas). Tendo isto em consideração, perguntemos: quais são as perspectivas para aqueles homens *desprovidos de modo inato* de inclinação à atividade racional? Quais, especificamente, são as possibilidades de que eles gozem de uma vida boa e feliz? É evidente que *estes homens não poderão nunca viver uma existência verdadeiramente boa nem atingir a felicidade*.

Que a atitude platônica se distancie da do seu mestre, decididamente mais otimista neste ponto (enquanto entende que todo indivíduo é capaz de livrar-se da ignorância e subir de *status* graças à dialética), se torna mais claro ao se considerar que, para o discípulo, os sujeitos de natureza refratária à razão e à filosofia são *a grande maioria*. Complementando o visto anteriormente¹⁰⁷, anotemos que Platão sustenta explicitamente que “é impossível que a multidão seja filósofo” (494a), ao mesmo tempo em que contrapõe a “melhor das naturezas” – “aliás, pouco frequente”- à “natureza medíocre” (495b), e afirma que “um homem em consonância com a virtude e regulado pela sua cadência na perfeição, até os limites do possível, em atos e em palavras [...] é coisa que elas [as multidões] jamais viram” (498e)¹⁰⁸.

Sendo, portanto, a realização da função própria da alma (a saber, o desenvolvimento absoluto da razão), desta maneira impossível para a maior parte dos homens, estamos por fim em condições de estabelecer a seguinte conclusão: *a maior parte dos homens tem, para Platão, vedada não apenas a consecução da vida plenamente boa e*

107 Cfr. a seção “O estado psíquico ideal: a autopossessão com base na razão”.

108 Cfr. também 431c, 496b, 500a, 586b.

feliz, mas também, - e como anunciamos no final do último capítulo, e vemos claramente na última citação trazida (498e) - *da existência plenamente virtuosa e moral*. Em conclusão, acreditamos que há suficientes razões para entender que (i) *a atividade psíquica ideal, e com ela a completa virtude e felicidade são, para Platão, tão excepcionais quanto o indivíduo no qual elas se tornam manifestas* e (ii) que esta posição é vestígio de uma *desconfiança do filósofo em relação à capacidade humana e, em consonância com ela, de um certo pessimismo que se desliza desde o âmbito da psicologia ao da eudaimonologia e da moral*¹⁰⁹.

Mas se isto é assim, então o sujeito se tornaria para Platão, em certo sentido (muito diferente, a propósito, do socrático), não de todo “responsável” por suas ações imorais, na medida em que estas implicariam a expressão de forças irracionais presentes *de modo iniludível* na sua alma. Por sua vez, a ação moral poderia ser entendida desde esta ótica, e em grande parte¹¹⁰, como degenerada a uma atitude *reativa*: trata-se de *enfrentar* os baixos instintos, de negá-los ou, no melhor dos casos, educá-los para torná-los o que não são: refinados. Mas se o sujeito não consegue realizar esta tarefa, não é ele na verdade *vencido* pela pior e mais potente parte de si mesmo – parte, com efeito, não “escolhida livremente”, e que o coage desde a fonte interna, indiferente a seus esforços por subjugá-la? Não está o criminoso *se entregando* ao que ele é, *inevitavelmente* e por natureza? Embora o mito de Er no L. X nos diga que “a responsabilidade é de quem escolhe” e que “deus está isento de culpa”, a psicologia platônica do resto do diálogo induz a pensar, acreditamos que justificadamente, que, dada a condição interna que é outorgada ao homem infranqueavelmente, a decisão inteiramente racional (ou seja, a única “dirigida verdadeiramente ao bem”) é rara. A moralidade, portanto, seria rara e antinatural, embora possível e, sobretudo, extremamente desejável.

A crítica de Vlastos ao pessimismo platônico

Mas antes de seguir avançando, consideremos o que alguns comentadores dizem a respeito da possibilidade de uma postura pessimista em Platão, tido por outros como o maior idealista. Num artigo publicado em 1957, intitulado “Socratic knowledge and platonic “pessimism””, Gregory Vlastos coloca o pessimismo entre aspas, e confronta a

110 Embora não totalmente, pois haveria ainda o trabalho “positivo” da razão.

defesa do mesmo realizada por J. Gould. Gould, na sua obra “The development of Plato’s Ethics” (1955), defende que Platão abandona progressivamente a “moralidade idealista” herdada de Sócrates, tornando-se o seu desapontamento visível justamente a partir de *República*, cujos três últimos livros são “a crônica do [...] abandono gradual de tudo aquilo que Platão valoriza”¹¹¹. Quanto aos diálogos tardios, Gould considera que “o pessimismo é sua marca característica”, sendo o *Timeu* “o prelúdio deste grupo, ao explicitar a fonte do pessimismo: a sempre incompleta vitória da Razão sobre a Necessidade”¹¹². Em contraste com isto Vlastos entende, não obstante, que a posição central deste diálogo é outra, a saber: que é a *inteligência* que governa a necessidade, “persuadindo-a de dirigir grande parte do que acontece [neste mundo] na direção do melhor” (48a), e não enxerga quê motivo pode haver para considerar isto uma “expressão de desalento cósmico”. Que Platão considere a necessidade como algo irracional que a razão luta por subordinar não lhe parece ao autor suficiente para falar em pessimismo. Se Platão, diz Vlastos, contempla a obra do Demiurgo como “um bem perceptível, o maior, mais excelente, mais belo, mais perfeito”, então a sua conclusão a respeito do mundo criado não parece ser em absoluto “pessimista”, apesar do preocupante lugar ocupado pela *ananké*. Vlastos contribui com sua leitura à visão do Platão entusiasta. “Um pode olhar para este mundo pensando ‘É apenas uma cópia’, e sentir um certo mal-estar ou nostalgia, uma impaciência com o melhor que o mundo pode oferecer; ou [...] pode dizer a si mesmo: ‘Mas é uma cópia excelente, uma que apenas podia ser produzida por uma inteligência suprema unida a uma bondade perfeita’, e alegrar-se da boa sorte de se encontrar num mundo assim” (p 232). Assim, Vlastos interpreta um Platão de cosmologia racional e ordenada, e insiste que ele se inclina a esta atitude “positiva” quando enfrenta as ambivalências próprias do seu esquema ontológico (ser-devir, modelo-cópia), assim como o seu derivado epistemológico (conhecimento-opinião).

Gould, por sua parte, põe a ênfase no fato de que Platão tenha se voltado na direção da necessidade – e do irracional, adicionemos-, e sustenta: “uma vez que Platão se convence de que deste mundo e sobre este mundo nenhuma certeza pode ser alcançada, o caminho para o sentimento profundo de desesperança está aberto; de fato, dificilmente pode

111 Citado em VLASTOS, Op. Cit, p 227. Coincidimos com o comentário de Gould: há nos últimos livros de República um tom geral mais crítico e menos otimista que nos primeiros; diferimos, contudo, em que tal tom já se perfila no L. VI.

112 Idem., p 227.

encontrar-se alternativa”¹¹³. Embora a colocação, assim expressa, seja um tanto excessiva (pois não há vestígios, certamente, em Platão, de algo tão claro como “um sentimento profundo de desesperança”) a percepção sobre a que se ergue a leitura parece certa: uma vez que Platão se convence de que este mundo, em certo sentido, não é verdadeiro, e pensa em todas as coisas que isto implica, ele perde a ingenuidade, e com ela o tom meramente entusiasmado.

Mas Vlastos considera que a “certeza sobre este mundo” não é necessária para nenhum dos propósitos que Platão considerava essenciais. “Não renunciaram muitos filósofos modernos à ‘busca da certeza’ acerca deste mundo sem demasiada melancolia? Por que não Platão?”, se pergunta o autor (1957, 233). Independentemente de quão criticável possa ser a asserção de que a certeza sobre o mundo é desnecessária para os objetivos últimos de Platão, implica todo pessimismo uma atitude melancólica? Não necessariamente, e tal nos parece ser o caso do antigo. Mas avancemos um pouco mais na leitura de Vlastos.

Há, para ele, uma “feliz esperança” a respeito da qual Platão *sim* se resigna antes da sua morte: a confiança em que a labor do rei-filósofo não está por cima das capacidades da natureza humana. Que para o antigo esta crença (compartilhada com os gregos em geral, e explicitada segundo Vlastos por Heródoto) estava, inicialmente, errada, parece ser condição necessária para ele ter realizado, não só na teoria, mas também na prática, os esforços que realizou em prol da consecução da sociedade ideal. Vlastos critica aqueles comentadores que, como Gould, acreditam que Platão não tinha esperança alguma de que pudesse realmente existir um homem capaz de dirigir o estado do modo ideal sem se corromper¹¹⁴ - inclusive no *Político*, no qual aqueles argumentam encontrar-se uma clara evidência disto, este elabora uma leitura que entende o contrário. Assim, ele conclui que “a fé platônica no absolutismo esclarecido estava ainda intacta quando o filósofo escreveu o *Político*”. Contudo, Vlastos aceita que esta “fé” quebrou-se posteriormente ao encontro com Dionísio o jovem, ocasião na qual Platão teria visto mais de perto que em nenhum outro momento da sua vida a face terrível do poder autocrático. Esta desilusão - propõe Vlastos- teria acontecido quando o filósofo se encontrava próximo aos 70 anos. Neste momento de

113 Citado em Vlastos, Op. Cit, p 233.

114 Entre eles Vlastos cita Campbell, Wilamowitz, Diès, Shorey and Grube.

colapso de uma esperança conservada pela maior parte da existência adulta, porém, não vemos Platão, segundo Vlastos, mais do que em outros momentos *apartando-se do mundo, deixando cair cansadamente seus projetos*. Pelo contrário, nas *Leis* o filósofo mostra-se ainda engajado no mesmo esforço. Ele se volta nesta fase da sua vida e produção, segundo Vlastos, ao estudo empírico das instituições legais de Atenas e outros Estados com uma dedicação ainda maior à do autor da *República* ou do *Político*, e a partir dele realiza a cartografia para seu renovado modelo de Estado. Em conclusão, o entusiasmo por entender o mundo tanto quanto possa ser entendido, e por melhorá-lo tanto quanto possa ser melhorado, são as tendências marcantes, segundo Vlastos, *inclusive* do espírito platônico dos últimos anos. Há muita “aceitação da realidade” no Platão do *Timeu* e das *Leis*, mas esta aceitação não acontece, geralmente, em um tom pessimista. Platão nunca cessa de pensar o mundo atual como uma cópia de outro ideal, como uma realidade que pode sempre ser aperfeiçoada pelos imitadores humanos. A maneira de olhar para a relação entre o ideal e o atual segundo a premissa do modelo-cópia funciona, segundo Vlastos e contrariamente a Gould, como um “remédio” para evitar cair no desespero: se o mundo é *apenas* uma cópia, não é de se esperar que ele seja perfeito, e, conseqüentemente, as descobertas das suas limitações podem ser assimiladas sem desilusões devastadoras. E se *é* uma cópia do perfeito, o homem tem razão para acreditar que existem condições suficientes para que seu esforço por melhorá-lo tenha sentido.

Mas perante esta leitura de Vlastos surge a pergunta de toda atitude pessimista implica “apartar-se do mundo, deixando cair cansadamente os projetos”. É o pessimismo essencialmente contrário ao entusiasmo? O autor parece estar atendo-se à concepção segundo a qual pessimismo implica inação, paralisia, mas esta não é a única maneira de entender o fenômeno. Assim, Nietzsche pergunta retoricamente a respeito do espírito dos antigos gregos: “É o pessimismo *necessariamente* signo de declive, de afundamento, de desilusão, de instintos fatigados e debilitados?”¹¹⁵. No caso de Platão, pareceria que sua visão do mundo, que reconhece e incorpora as dificuldades e os limites da perfeição realizável como tais (e não os interpretando como algo “positivo”), propicia uma atitude muito específica: a da criação do ideal, do estabelecimento de um modelo que trabalha

115 NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la Tragedia*, Edaf, Buenos Aires, p. 42. A tradução é nossa.

como acicate para o pensamento e ação humanas, modelo que, tomado como paradigma, pode “salvar” a alma, tornando-a melhor que si mesma “na medida do possível”. Em conclusão, acreditamos que seja possível visualizar um certo pessimismo platônico na mera existência de uma *desconfiança atentamente fundamentada* na realização do estado (político ou psíquico) ideal, como a que deixamos até aqui exposta, embora não exista uma *negação* absoluta da possibilidade de tal realização.

O pessimismo platônico segundo Scott

Por outro lado, no seu artigo intitulado “Platonic pessimism and moral education”, publicado na *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (vol. XVII, 199, p15-36), D. Scott defende uma posição com a qual nos simpatizamos mais¹¹⁶. O autor entende que, em contraste com a atitude otimista socrática segundo a qual a argumentação racional é um caminho de “salvação” (da ignorância, da inferioridade moral) aberto a todos, Platão se apresenta, na *República*, como decididamente pessimista a respeito da aptidão da razão e do argumento para mudar as disposições psicológicas e com elas a vida mesma da pessoa¹¹⁷. O pessimismo platônico se dá, segundo Scott, na dimensão da educação moral, enquanto parece existir, para ele, um *certo tipo de caráter impermeável à dialética*. Após analisar os casos de Polus e Cálicles do *Górgias*, nos quais o *elenchus* socrático se mostra ineficiente (pois nem um nem outro mudam suas antigas opiniões, e muito menos as atitudes ligadas a elas¹¹⁸), o autor passa a analisar o análogo de Trasímaco, presente no L. I de *República*. Quando Trasímaco é levado por um caminho que se perfila em uma direção contrária às crenças próprias (a saber, que a justiça é o que convém ao mais forte, que há mais vantagens em cometer injustiça do que em sofrê-la, etc.), ele concorda com as interpelações de Sócrates “a custo” (342c, 342e). Avançado o diálogo, quando sua opinião inicial está prestes a ser rebatida, ele explode num discurso que “volta atrás”, desconsiderando os

116 Outra concepção do pessimismo platônico que, ao que parece, se aproxima bastante da exposta por nós aqui, mas da qual viemos a saber tardiamente, é a apresentada por Bobonich na sua obra “Plato’s utopia recast”, p. 42 e ss.

117 Cfr. Rep. 344e-345a.

118 Apesar do esforço do argumento socrático, é evidente que as respostas de Polus são infieis às suas crenças reais, e que ele não aceita verdadeiramente que (a) que cometer injustiça é pior do que sofrê-la, (b) que os injustos são infelizes e (c) que eles são ainda mais infelizes se conseguem escapar do castigo. No caso de Cálicles, quando ele é convidado a aceitar que o conhecimento é necessário para distinguir entre prazeres bons e maus, “ele responde que concorda apenas para finalizar a argumentação o mais rápido possível (501c)” (p. 19).

passos dados até então, e defendendo justamente aquilo que, se for seguir a argumentação, deveria ser relegado. Imediatamente a esta intervenção, o rebelde personagem tem a intenção inclusive de retirar-se, e se fica é apenas devido a que ele é forçado a tal coisa pelos presentes (344d). Na continuação se retoma a conversa, evidenciando as divergências: Trasímaco acredita que o injusto é sábio e virtuoso, mas Sócrates embarca novamente em uma empreitada dialética até finalmente (350c) refutar esta posição. Embora o processo até aqui aconteça com o constante assentimento de Trasímaco, as suas sucessivas aceitaçãoes são, tal como o próprio Sócrates nota, de má vontade: “Trasímaco então concordou com tudo isto, não com a facilidade com que agora estou a contá-lo, mas arrastadamente e a custo, suando espantosamente” (350d). Chegado a este ponto, Trasímaco, cujo desejo de fazer um discurso contrário ao estabelecido pelo argumento “guiado” por Sócrates é reprimido por este, diz explicitamente que, a partir dali, suas respostas não terão outro objetivo *senão o de agradar o seu interlocutor*. Assim, ele aceita continuar a “discussão”, mas declara explicitamente que as respostas que dará (respostas do tipo: “Sim, segundo o teu raciocínio”, 353e) não serão francas, mas apenas as esperadas para que a demonstração socrática seja exitosa e a conversa acabe de uma vez. Este será o espírito que Trasímaco conservará até o epílogo da conversa, da qual partirá, apesar do longo caminho percorrido, conservando seu modo de pensar do começo.

A respeito dos casos do *Górgias*, a leitura de Scott é que com eles Platão deliberadamente chama a atenção para o problema da *intransigência*, que consiste fundamentalmente no fato de que alguns interlocutores possuem opiniões tão intimamente arraigadas, que jamais lhes será possível renunciar a elas. Trata-se de uma relutância a aceitar os argumentos que “desagradam”, independentemente de quão necessariamente eles se sigam das premissas e conclusões racionalmente aceitas. Assim, a dialética se perfila, já neste ponto e pelo menos em certos casos, como incapaz de cumprir com o objetivo adjudicado a ela por Sócrates: produzir uma mudança nos valores e, por conseguinte, no modo de vida da pessoa.

Na *República*, segundo Scott, Platão dará um passo a mais ao propor que a argumentação deve ser realizada apenas com aqueles receptivos a ela (assim, Gláucón e Adimanto tomam o lugar de Trasímaco e a discussão avança por sendas menos tortuosas). Segundo o autor, há duas maneiras pelas quais Platão explica a intransigência. A primeira

tem a ver com que as opiniões formadas na infância (“pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa”, 377a) e alimentadas desde então, que tendem a se tornar permanentes e refratárias às razões (“é que quem é novo é incapaz de distinguir o que é alegórico do que não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável”, 378d). A segunda, com o fato de que ele aceita claramente, à diferença de Sócrates, que existem desejos irracionais capazes não só de suscitar a ação, senão também de produzir opiniões por natureza pouco receptivas (ou inclusive totalmente surdas) às razões.

A respeito da análise de Scott, notemos que em geral ela encara o problema desde uma perspectiva mais próxima à abordada por nós no presente trabalho: o autor se concentra nas condicionantes internas, psicológicas, que resultam na incapacidade de se desenvolver em concordância com o *logistikón*, e aponta o homem em cuja psique isto acontece como um homem impossibilitado de “avançar” pelo caminho da “graça” racional. Em particular, a leitura de Scott nos permite discernir claramente o pessimismo platônico enquanto sugere um contraste entre as doutrinas do filósofo e as do seu mestre. *É realmente ao comparar Platão com Sócrates que mais ressalta a inclinação pessimista do primeiro: a confiança socrática nas possibilidades e nos efeitos da razão e do esclarecimento racional sobre a ação do homem, junto com a sua insistência em que ninguém age voluntariamente contra o que reconhece como bom, se tornam alvo de críticas fundadas frente às análises e conclusões platônicas acerca da psicologia humana de República. Segundo Sócrates, toda pessoa deseja unicamente aquilo que acredita como bom: a crença, verdadeira ou falsa, de que algo é bom, gera um desejo por aquilo, enquanto a crença de que algo é ruim gera universalmente uma rejeição; assim, é impossível possuir desejos não racionais, e quem se equivoca, erra apenas por ignorância. Isto pode, até onde podemos ver, ser considerado como implicando uma espécie de “otimismo”, enquanto contém uma visão em ampla medida idealizada e de alguma maneira “pura” da intencionalidade humana. Platão, em contraste, afronta, como vimos suficientemente aqui, menos dogmaticamente, caso se queira, as condicionantes psicológicas humanas, e se torna capaz de entender como e porque o ser humano é “pior” do que isto: ele não só atua de maneira contrária ao bem a sabendas, mas guarda dentro de si uma tendência a se comportar desta maneira inclusive mais forte do que a se comportar racionalmente.*

Sendo a receptividade à argumentação racional uma condição *sine qua non* da educação moral, poderíamos dizer que Scott sugere aqui uma conclusão muito próxima da nossa: há sujeitos simplesmente imunes ao aperfeiçoamento ético, estaqueados em um determinado nível e por natureza (ou educação, ou ambas as coisas) impossibilitados de transcendê-lo. Isto, a nosso entender e “contra” Vlastos, justifica em muito o falar em um pessimismo platônico.

O pessimismo platônico e o “modelo no céu” como “salvação”

Uma das pontas deste pessimismo estaria dada pelo fato de que muito na *República* induz a pensar que, para Platão, cada indivíduo é potencialmente seu pior inimigo – e, inclusive, um inimigo a respeito do qual cada qual se encontra em notória desvantagem. Contudo, não podemos desconsiderar, principalmente após o comentário de Vlastos, que o filósofo insiste em apresentar o estado de perfeita harmonia como aquele onde as necessidades irracionais são saciadas na medida justa, sob a égide de uma razão iluminada que exerce o seu poderio não com opressão, mas com sua total submissão. Ora, como entender esta persistência platônica em exibir a imagem “ideal” da psicologia humana, em desenhar minuciosamente aquilo que o homem *poderia chegar a ser* na melhor das circunstâncias, ao mesmo tempo em que reconhece que ele *nunca chegará, de fato, a sê-lo*? Como conciliar o “pessimismo” que estamos supondo com a perenidade do discurso em prol da superação humana que decorre do diálogo como um todo? Para responder a esta pergunta, devemos esclarecer minimamente o que, por fim, entendemos por “pessimismo” platônico.

O pessimismo platônico não consistiria, evidentemente, em uma teoria positiva e explícita (como pode ser a de um Shopenhauer, por exemplo); antes, caberia pensar em um “espírito pessimista”, pois parece tratar-se de uma “atitude de fundo” presente na psicologia platônica, e não do seu traço mais notório. Esta atitude estaria conformada por certas conclusões implicadas em algumas das principais ideias – conclusões que escapam e, em certa medida, esburacam o tom otimista que emana do diálogo. Mas tal espírito pessimista - cuja principal característica estaria no reconhecimento de que o homem não é inteiramente capaz de contrarrestar a falta de unidade, o conflito, a infelicidade e a imoralidade, etc., que são o seu fado- não implica (respondendo a Vlastos) necessariamente uma “paralisação”, uma renúncia a atuar em direção da melhoria (pois, nota-se, o melhor e o pior ainda tem um

forte cabimento). Acreditamos que, no caso platônico, há uma resposta ativa, uma proposta de “remédio” ou “salvação”.

Dizemos anteriormente que a doutrina formulada por Platão parece reconhecer, em vários pontos, seus próprios limites, e chamamos a atenção especialmente sobre as várias ocasiões nas quais ela é explicitamente apresentada como um *modelo* ou *paradigma* (472c-d, 592b) a ser tomado como fonte de inspiração. No final do L. IX Sócrates diz, em celebre passagem: “talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-lo e, contemplando-o, fundar um [Estado] para si mesmo. De resto, nada importa que [o estado] exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhum outro, que ele pautará o seu comportamento” (592b). Este Estado ao qual Sócrates se refere aqui pode ser interpretado tanto como estado político quanto como estado anímico. Neste sentido, a imagem do homem ideal que constantemente se louva, parece querer simplesmente cumprir o papel da bússola, guiando a delicada caminhada do homem no campo minado da existência. Ainda que o norte que essa bússola assinala seja uma miragem, o instrumento ainda conserva uma função: assim como todo ideal, sua função é a de assinalar um caminho possível, apontar uma direção em algum sentido melhor, indicar uma via que aproxime o sujeito o quanto possa do perfeito. Tal atitude se torna nítida nas seguintes palavras, próximas ao epílogo do diálogo: “mesmo para quem vier em último lugar, se escolher com inteligência e viver honestamente, espera-o uma vida apetecível, e não uma desgraçada” (619b).

A ambiguidade platônica e a confiança no valor da existência e das ações humanas

Esta ação de construir um ideal e apostar na sua consecução ainda sabendo-a como irrealizável, é uma atitude afirmativa que coexiste, curiosamente, com o pano de fundo pessimista da psicologia platônica. O reconhecimento das limitações das possibilidades humanas não arrasta Platão à incredulidade nem muito menos à inação. No caso de *República*, por exemplo, é inegável que o traço pessimista convive com uma aura de augúrio, cujo fim é transmitir ao leitor uma sensação positiva em relação a suas próprias possibilidades e as do mundo que habita. Além disto, que o pessimismo platônico não é paralisante é notável enquanto o filósofo tampouco desiste, com o passar do tempo, nas suas especulações em torno à melhor sociedade possível e ao estado psíquico capaz de fazer menos desgraçados os homens – o *Político* e as *Leis*, assim como as viagens a Siracusa, são

testemunha de isto. Se Platão não acreditasse que, pelo menos “na medida do possível” (para utilizar sua própria expressão), existe alguma chance de libertação do sofrimento e da imoralidade, qual seria o fundamento da sua escrita e das suas ações políticas? Sempre se pode ser melhor que si mesmo; mas isto, sobretudo, porque em geral se é muito inferior ao que poderia ser-se. Portanto, finalmente, pareceria que não apenas *República*, senão talvez a obra platônica inteira posterior a ela, estivesse impregnada da ambiguidade entre um pessimismo de base, distinguido pela crítica e a desconfiança na capacidade humana de atingir o modo de viver perfeito, e uma aposta enérgica em que a mera possibilidade de se aproximar do paradigma é suficiente para justificar a ação esforçada do sujeito. Como se contrarresta este jogo de forças é, porém, um assunto que transcende os objetivos do presente trabalho.

...

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

OBRAS COMPLETAS DE PLATÃO

Grego: ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.

Espanhol: Gredos, Madrid, 1998.

Português: *República*, tradução e notas de Maria Helena da Rocha, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1949

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

ANNAS, J, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1981

BOCHARD, Victor, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Losada, Buenos Aires, 1945

BOBONICH, CH., *Plato's Utopia Recast, his later ethics and politics*, Clarendon Press, Oxford, 2008

BOERI, Marcelo, *¿Por qué el θυμός es un "aliado" de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?*, em: Rivista di Cultura Classica i Medioevale, ano II, numero 2, Roma, 2010

COOPER, Jhon M., *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral, Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, USA, 1998

CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968

DA SILVA, J.W., *A tripartição da alma na República de Platão*, USP, 2012, texto disponível em: http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2012_doc/2012.tese_jose_wilson.pdf

DE ARAÚJO BORGES, A., *Platão e Freud: duas metáforas da alma humana*, Universidade Federal de Pernambuco, 1999, disponível em: <http://www.ufpe.br/filosofia/images/pdf/dissertacao-plato-e-freud.pdf>

DELCOMMINETTE, Sylvain, “Facultés et parties de l’âme chez Platon”, em: The Internet Journal of the International Plato Society (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/spip.php?article83>), 2008

FREUD, S.. Obra Completa - Edição Standard Brasileira. Tradução: J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 2009.

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

HARTE, Verity, *Plato on Parts and Wholes*, Clarendon, Oxford, 2005

IRWIN, Terrence, *Plato’s Moral Theory*, Oxford University Press, 1977

——— *Plato’s Ethics*, Oxford University Press, 1995

LEFEBVRE, R., *Platón, filósofo del placer*, Biblos, Buenos Aires, 2011

LORENZ, H., “The Analysis of the Soul in Plato’s Republic”, em: *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*, Gerasimos Santas (ed), UK, 2006

——— *Ancient theories of soul*, in E. N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2003

——— *The Brute Within*, Clarendon Press, Oxford, 2006

PARRY, R., *The Unhappy Tyrant and the Craft of Inner Rule*, em: The Cambridge Companion to Plato’s Republic, FERRARI, G.R.F. editor, Cambridge University Press, 2007, pp. 386-414.

PRICE, A. W. *Mental Conflict*, Routledge, London, 1995

REALE, G. *Corpo, Alma e saúde*, Paulus, São Paulo, 2002

ROBINSON, T. M., *A Psicologia de Platão*, Loyola, Brasil, 2007

—— *As origens da alma*, Anna Blume, São Paulo, 2010

SCHOPENHAUER, Arthur, *O Mundo como Vontade e como Representação*, tradução: Jair Barboza, São Paulo, Editora Unesp, 2005.

SCOTT, Dominic, “Plato’s Critique of the Democratic Character”, *Phronesis*, Vol. 45, No. 1, Fevereiro 2000, pp. 19-37

VLASTOS, Gregory, “Socratic knowledge and platonic “pessimism””, *The Philosophical Review*, Vol. 66, No. 2, Duke University Press, Abril, 1957, pp. 226-238