

FUNÇÃO PRÓPRIA, PARTES DA ALMA E VIRTUDE MORAL NA ÉTICA PLATÔNICA

José Wilson da Silva*

Resumo: O presente artigo pretende recolher os dados fundamentais, presentes no diálogo platônico *A República*, relativos às funções, objetos e partes da alma na teoria platônica da alma tripartite. A centralidade da chamada Teoria da Função Própria é o fator determinante para tal empresa, primeiramente, por ser o critério de delimitação de cada parte, segundo porque diz o que é uma parte da alma para Platão; e, por fim, porque é o princípio que determina o que é uma virtude e um vício. Cada parte da alma é uma parte da alma por cumprir uma função de acordo com sua natureza e ao desempenha bem ou mal, a alma é virtuosa ou viciosa. Desta forma, a função própria da alma racional bem executada é a sabedoria, a da parte irascível é a coragem e a temperança é relativa à obediência do elemento apetitivo às designações racionais.

Palavras-Chave: Platão; República; Alma; Função Própria; Virtude.

OWN FUNCTION, PARTS OF THE SOUL AND MORAL VIRTUE IN PLATONIC ETHICS

Abstract: This article intends to collect the fundamental data, present in the Platonic dialogue *The Republic*, concerning the functions, objects and parts of the soul in the Platonic theory of the tripartite soul. The centrality of the so-called Theory of Function is the determining factor for such a assignment, firstly because it is the criterion of delimitation of each part, second because it attests what is a part of the soul for Plato; and, finally, because it is the principle that determines what is a virtue and an vice. Every part of the soul is a part of the soul because it performs their function according to its nature and even more whenever it performs their function well or badly, the soul is virtuous or vicious. Thus the proper function of the rational soul when well performed is wisdom, that of the spirit part is courage and temperance is relative to the obedience of the appetitive element to rational designations.

Keywords: Plato; Republic; Soul; Proper Function; Virtue.

A teoria platônica da complexidade da alma, apresentada na sua obra *República* (assim como, nos diálogos *Fedro* e *Timeu*)¹⁹⁴ estabelece três elementos ou

* Professor Doutor na Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail: zewilson.silva@uece.br

partes na própria alma.¹⁹⁵ Sua teoria gera as mais diversas discussões entre os especialistas e dificuldades mais diversas, entre elas, uma dificuldade já notada desde a antiguidade o que Platão designa com o termo “parte” da alma. Apesar que ter se cristalizado tratar esses elementos da alma humana pelo termo “parte”, é sabido que na argumentação presente no Livro IV da *República* o termo μέρος (*méros*: parte), usado para designar as partes da alma, aparece somente três vezes nesta argumentação.¹⁹⁶ O que precisamente μέρος neste contexto quer significar é um pouco difícil de determinar e muito menos Platão nos dá uma sugestão acertada do que seja cada parte da alma quando ele as denomina de μέρη (*mérē*: partes).¹⁹⁷ Outro termo que é utilizado para designar as partes da alma no Livro IV é εἶδος (*eídos*: forma, aspecto), que, ao que parece, é bem mais preferível por Platão do que μέρος, por haver uma recorrência bem mais frequente do que μέρος.¹⁹⁸ Outro termo usado por Platão é γένος (*génos*: raça; parentesco; gênero, espécie, tipo; classe, grupo) para designar os elementos da alma – o interessante do uso desse termo é que ele significa o agrupamento de certas coisas que possuem alguma identidade entre si: o elemento apetitivo da alma possui como seus componentes a sede, a fome, o desejo sexual; apesar de serem bem diferentes, tais coisas possuem uma identidade que se justifica serem agrupadas em um grupo. O elemento apetitivo é um γένος, que se diferencia do elemento irascível, que também é um outro γένος cujos componentes são a busca pela honra, pela vitória, pela vingança etc. Ao que diz respeito ao uso desses termos (εἶδος e γένος), Platão os utiliza de maneira indiferente, os mesmos termos são utilizados para cada uma das classes que fazem parte da cidade ideal, assim como são usados para cada um dos elementos da alma. Esta correspondência é que permite um intercâmbio terminológico para designar

¹⁹⁴ Parece que a complexidade da alma aparece no diálogo *As Leis*, mas que Platão abandona a ideia de uma alma dividida em partes.

¹⁹⁵ Nos meios especializados convencionou-se adotar a seguinte terminologia para os elementos da alma: racional, apetitivo e irascível.

¹⁹⁶ As ocorrências do termo, que a parecem no Livro IV, são 442b, 442c e 444b; cf. também Livro IX: 577d, 581a e 586e.

¹⁹⁷ Talvez, seria possível fazer controvérsia sobre a linguagem imprecisa de Platão, mas o termo pode ter sido usado em um sentido bem amplo do que compreendemos por parte, tal como ele emprega o termo no livro VI, 495a: “as partes do natural filosófico” (τὰ τῆς φιλοσόφου φύσεως μέρη). Aristóteles foi um grande crítico desta forma de compreender a alma humana, uma referência a esta crítica encontra-se em *De anima* 432a24-b7.

¹⁹⁸ Cf. Livro VI 504a e Livro X 595b.

ou as classes da cidade ou os elementos da alma, a saber: εἶδος substitui γένοç para as classes da cidade (*Rep.* 435e e 580d); da mesma maneira, o termo γένοç substitui εἶδος para os elementos da alma (*Rep.* 441c e 443d). Não se trata de localidades espaciais na alma, o que faz pensar a ideia de parte, trata-se de aspectos ou gêneros de coisas presentes na alma. Por causa desta flutuação terminológica e da série de problemas que ele carrega consigo, adotamos chamar as partes da alma por elementos dado o seu estatuto neutro e abstrato. Voltando ao caso da correspondência entre partes da alma e classes da cidade, a terminologia flutuante revela um parâmetro fundamental para a analogia da cidade/alma:¹⁹⁹ parece que o critério pelo qual as classes da cidade são distinguidas umas das outras é o mesmo aplicado para os elementos da alma, não se trata de uma delimitação espacial ou o que quer que seja desta natureza. O critério pensamos é que cada classe ou elemento da alma são distinguidos uns dos outros pelas *funções peculiares* que cada um desempenha, a chamada função própria.²⁰⁰

É necessário observar que para toda função existe uma potência que lhe é correspondente, o que nos leva a pensar que exista uma prioridade da potência em relação à atividade ou função e que, por isto mesmo, os elementos da alma devem ser compreendidos e distinguidos por suas potências e não por suas funções. A prioridade se justifica porque toda atividade só é possível porque a entidade que a realiza tem a potência para realizá-la. O que estamos aqui observando é que a potência, apesar de ser primeira em relação à função, não pode ser o critério para diferenciar uma entidade da outra, no nosso caso, não pode ser o critério para distinguir um elemento da alma de outro elemento. A potência ou a faculdade não pode ser este critério de distinção dos elementos da alma por causa da própria argumentação platônica no Livro V da *República* ao determinar o que distingue uma potência de outra. Ao definir o que é uma *dýnamis*, Platão explica o que diferencia uma potência da outra na seguinte passagem:

¹⁹⁹ A analogia da alma e da cidade é uma tese platônica que estabelece uma correspondência e similaridade entre as partes da cidade e da alma. Uma tese que parece estabelecer que exista uma relação essencial entre estas partes para permita esta analogia. Sobre o assunto, ver Smith (2001) e Williams (2001).

²⁰⁰ Dizer que é a função peculiar não é suficiente para compreender a tese platônica. É a função peculiar de cada elemento ou classe, mas que deve ser executada pelo elemento correspondente porque é tal elemento o mais capacitado para executá-la. Isso se deve ao fato de que a governança é uma função que pode ser executada por qualquer elemento, mas que apenas o racional é o mais apropriado para tal realização. Evidentemente, o mais apropriado no sentido de executar da melhor maneira possível.

“nas potências, eu olho apenas para aquilo ao que ela é relativa e para o que ela realiza [δυνάμεως δ’ εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ’ ᾧ τε ἔστι καὶ ὃ ἀπεργάζεται], chamo de potências idênticas qualquer uma que seja direcionada para o mesmo objeto e ao que realiza a mesma coisa [αὐτὸ ἀπεργαζομένην]; distintas, aquelas relativas a coisas diferentes e que realiza coisas diferentes [ἕτερον ἀπεργαζομένην]”. O que essa passagem revela é que a diferença entre as potências é dada pelo objeto e pela atividade que realiza. É a atividade (érgon), assim como o objeto, o que determina a diferença entre as potências, portanto, no que diz respeito ao que é prioridade no papel de diferenciação de um elemento da alma de outro elemento é a atividade ou função que eles realizam.

Um outro argumento pode ser pensado, mas desta vez não diz respeito somente ao critério de diferenciação, mas determina a natureza do elemento da alma. Se a potência fosse o critério desta diferença, teríamos que admitir que os elementos da alma são, eles mesmos, potências. Não é o caso para Platão e podemos afirmar isso pelo que foi argumentado na passagem 477c-d: potências distintas possuem objetos distintos. Porém, os elementos da alma possuem os mesmos objetos. Isto se torna evidente se tomarmos o princípio fundamental para a partição da alma: o Princípio de Não-Contradição (PNC).²⁰¹ O PNC é anunciado como o critério utilizado para dizer que as atividades da alma são distintas umas das outras. Ele é formulado da seguinte forma: “é evidente que uma mesma coisa não estará propensa a realizar e sofrer efeitos contrários na mesma relação e com respeito à mesma coisa ao mesmo tempo” (Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθέλησει ἄμα). Para que as atividades da alma sejam de elementos distintos é necessário que elas sejam contrárias (no caso, Platão fala sobre o desejo e a aversão), que sejam realizadas ao mesmo tempo e, principalmente para este argumento, devem ter *um único e mesmo objeto* (sentir aversão e desejo pelo mesmo objeto). Pronto, aqui temos a prova cabal de que os elementos da alma não são potências e que por isso mesmo não são diferenciados por serem potências, já que suas atividades contrárias possuem o mesmo objeto em comum.

²⁰¹ Uma série de comentadores irão defender que não se trata da lei da contradição em Platão. Não entraremos no mérito desta matéria. Admitiremos apenas que se trata da lei da contradição.

Agora que sabemos, com base na teoria da função própria, que cada elemento da alma tem uma função ou atividade específica e peculiar, devemos também ter em mente que tais elementos ao desempenharem *bem* a sua função própria, produzem respectivamente um tipo de bem. Significa dizer que, de acordo com Platão em *Rep.* I, toda função, quando é bem desempenhada, acarreta em uma virtude específica – pois a virtude ou a excelência de algo é o bom desempenho de sua atividade ou função. De acordo com a lista das virtudes cardinais, as virtudes morais por excelência da época, cada elemento tem uma virtude correspondente, a saber: 1) a sabedoria é a virtude do elemento racional, a temperança é a virtude do elemento apetitivo e a coragem é a virtude do elemento irascível. Ora, qual é essa atividade ou função específica de cada elemento da alma? Sabemos que, para Platão, o homem é um ser carente, não é auto-suficiente, ou melhor, tem necessidades, precisamos de bens para persistirmos na existência. A atividade de cada elemento é uma busca ao objeto do qual o homem tem necessidade, ou seja, a função de cada elemento corresponde exatamente à busca da satisfação desta necessidade. Portanto, todo ser humano tem três necessidades *fundamentais* que correspondem às três atividades ou funções da alma (apesar de Platão apresentar atividades tão díspares, cada uma delas pode ser arranjada em cada uma destas três atividades fundamentais da alma). Quando estas três atividades estão equilibradas, temos uma excelente atividade da alma como um todo. A própria alma desempenha bem a sua função própria e por isso que a justiça é o bem da alma, pois justiça é equilíbrio e, por conseguinte, a justiça é o bem humano porque é a alma racional que é a essência humana. Quando o homem alcançar esse patamar de equilíbrio interno onde cada elemento da alma executa a sua atividade própria, Platão diz que este indivíduo é feliz.

Fica evidente o lugar central que a teoria da Função Própria possui no pensamento ético de Platão. É critério de diferenciação e determinação dos elementos da alma, é a explicação para as virtudes morais e é fator determinante para o alcance da felicidade. Mas quais são as funções próprias de cada elemento da alma? Uma primeira leitura da *República* não é capaz de nos dizer quais seriam elas. Toda a discussão platônica sobre a função própria de cada elemento é explicada de forma indireta (com

exceção do elemento racional). Os dados que precisamos para saber com mais precisão o que sejam tais funções estão diluídas na obra. O que possuímos são peças de um quebra-cabeça que precisa ser montado para termos a visão do que seja a função peculiar de cada elemento. Por este motivo, o objetivo deste artigo é tomar esses inúmeros dados com o objetivo de saber qual a função específica de cada elemento, pois é pela função da alma que sabemos como o indivíduo deve agir virtuosamente, realizando-as de maneira excelente.

Teoria da Função Própria²⁰²

Para realizarmos nosso propósito, precisamos saber o que Platão entende por Função Própria. No final do Livro I da *República*, Trasímaco defende que a injustiça é uma boa deliberação (εὐβουλία) e que é mais proveitosa e mais poderosa que a justiça. Sócrates, por sua vez, fará o esforço de demonstrar a Trasímaco que a justiça está no gênero da virtude e da sabedoria, 349b-50c, e que é mais poderosa e mais forte (δυνατότερον καὶ ἰσχυρότερον, 351a-352c) do que a injustiça. Dois momentos essenciais para a argumentação seguinte percorrida nas páginas 352d-354c, onde Sócrates trata do conhecido argumento da *Função Própria*.

Nas páginas 349b-350c, foi argumentado que o homem justo não quer exceder ou ter mais do que os outros é devido em suas ações. O homem injusto, por sua vez, luta para ter mais do que os outros (καὶ ἀμιλλήσεται ὡς ἀπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ, *Rep.* 349c), seja sobre seus semelhantes ou não. O argumento nas páginas 351a-352a expõe como a justiça é mais poderosa do que a injustiça, o que reforça o argumento anterior demonstrando que os homens completamente injustos são incapazes de empreender qualquer ação em comum. Os injustos geram discórdias, contendas, revoltas devido ao fato deles mesmos *almejam ter mais do que os outros*. Quando um grupo de homens injustos realiza empreitadas injustas conjuntamente, sejam cidades, exércitos, piratas ou ladrões, a ação é factível devido a um mínimo de justiça que eles precisaram observar

²⁰² A questão da teoria da função própria é discutida por Thayer (1964) e Zingano em seu texto sobre “L’argomento della “funzione” nella Repubblica di Platone” – Zingano faz conrovérsia à teoria platônica da função própria no que concerne seu campo político, para uma visão diferenciada, temos a de Moline (1978), p. 7: “the auxiliaries have the protective function they do not because craftsmen cannot wield wapons but because the auxiliaries can perform this function better than anyone else”.

uns com os outros para conseguir alcançar seus fins injustos. A justiça, por sua vez, é uma virtude que se refere essencialmente às relações entre os homens, que permite que qualquer ação em comum atinja sua meta esperada harmonizando seus elementos para que nenhum indivíduo do grupo tenha mais do que lhe é devido.

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

Observamos que o argumento da função própria, no que diz respeito exatamente à questão da função, pode ser dividido em duas partes: a primeira é a imagem do cavalo e da podadeira; a segunda é a dos olhos e ouvidos. Sócrates declara o seguinte para o caso do cavalo: “por acaso, então, atribuis ao cavalo ou outro animal uma função, aquela que apenas ele pode realizar ou melhor que os outros? (Ἄρ' οὖν τοῦτο ἂν θεῖης καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὅτουσῶν ἔργον, ὃ ἂν ἢ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῆ τις ἢ ἄριστα; *Rep.* 352e); e o seguinte para o caso da podadeira: “e ainda, poderíamos cortar os sarmentos de uma videira com uma adaga, trinchete e muitos outros instrumentos?” (Τί δέ; μαχαίρα ἂν ἀμπέλου κληῖμα ἀποτέμοις καὶ σμίλη καὶ ἄλλοις πολλοῖς;). A resposta é afirmativa, é possível que uma coisa realize as mais diversas atividade e exerça as mais diversas funções. NO texto, Sócrates ainda acrescenta: “mas nenhum, segundo penso, executaria perfeitamente a tarefa do que uma podadeira feita para o propósito” (Ἄλλ' οὐδενί γ' ἂν οἴμαι οὕτω καλῶς ὡς δρεπάνῳ τῷ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι). Esta última citação, é evidente que cortar os cachos de uva é feito da

melhor maneira possível por um instrumento feito exclusivamente para esta função, a podadeira. Em um grupo de seres que podem executar uma mesma função, aquele que executar melhor a tarefa possui a função própria para tal atividade. O critério que determina a função própria para tais casos é a perfeição na execução, evidente pelo uso dos termos *árista* (ἄριστα: o melhor) e *kalôs* (καλῶς: belamente, perfeitamente). Para este caso, a função de *x* é aquilo que *x* realiza da melhor maneira possível do que qualquer outra coisa. A segunda parte do argumento trata da função dos olhos e ouvidos: não é possível ver e ouvir com outros órgãos que não sejam os olhos e os ouvidos respectivamente. Aqui, a função de *x* é aquilo que somente *x* pode realizar. De modo geral, Sócrates formula em 353a a definição de função própria: “não seria a função de cada coisa aquilo que somente ela realiza ou melhor do que as outras” (οὐ τοῦτο ἐκάστου εἶη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται).

Estabelecido de maneira geral a definição da função própria, Sócrates inicia sua análise relacionando-a com a virtude. Se *x* possui sua função própria, *x* pode realizar bem ou não a sua função; se a realiza bem, realiza de forma virtuosa; se mal, realiza de forma viciosa. A passagem em questão é 353b: “por conseguinte, tu achas que existe uma virtude para cada coisa que executa uma função?” (Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἐκάστῳ ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται;). Assim, para cada *x* que execute uma função existe uma virtude correspondente, quando a função é bem executada. A outra passagem é: “por acaso, os olhos executariam perfeitamente a sua função se não tivessem a sua virtude própria, mas o contrário da virtude, um vício?” (ἄρ’ ἂν ποτε ὄμματα τὸ αὐτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιτο μὴ ἔχοντα τὴν αὐτῶν οἰκείαν ἀρετὴν, ἀλλ’ ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν; *Rep.* 353b-c). O que confirma o que foi afirmado anteriormente, se *x* não realiza bem a sua função, *x* possui um vício ao invés de uma virtude. Se cada elemento da alma possui uma função específica, quando executam bem a sua função própria, produz-se uma virtude correspondente a cada função.

Elementos da Alma

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

Até chegar ao Livro IX da *República*, não era muito claro que cada elemento da alma é uma fonte de motivação independente uma da outra. Em 580d, Sócrates afirma: “se há três elementos, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada um dos elementos. E do mesmo modo com os desejos e comandos” (Τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ ἐπιθυμία τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί). Isto significa que cada elemento da alma tem seu desejo, prazer e comando. Interpretamos que “comando” neste momento não implica somente a sublevação de um elemento em detrimento dos outros, pode também significar que cada elemento é como uma fonte de motivação independente em busca de seu objeto peculiar.²⁰³ Mas o que observamos de surpreendente nesta passagem é o uso da palavra *epithymía* (ἐπιθυμία: geralmente traduzida por apetite), empregada nas discussões da partição da alma para representar o próprio desejo característico do elemento apetitivo (*epithymetikon*, ἐπιθυμητικόν) – aqui é um desejo comum aos outros elementos. Na passagem seguinte, Sócrates justifica por que classifica os desejos da parte apetitiva como *epithymía*: “o terceiro, devido a variedade de formas não possui um único nome para nos referir, mas pelo o que ele tem de mais eminente e mais forte em si o nomeamos assim: apetitivo pois o chamamos por conta da impetuosidade dos apetites relativos à comida, bebida, sexo e todos os outros que os acompanha; e amigo do dinheiro, pois é através do dinheiro que tais apetites são geralmente satisfeitos” (τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσεῖπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὁ μέγιστον

²⁰³ É o que Delcomminette (2008), p.6 afirma: “Les parties de l’âme sont donc destinées à expliquer les différents élans (ὄρμαι) qui sont en nous, chaque partie ayant ses propres désirs (ἐπιθυμίας) – ceux de la partie nommée τὸ ἐπιθυμητικόν ne constituant qu’une espèce de désirs parmi d’autres – et pouvant dès lors être considérée comme une ἀρχή, c’est-à-dire comme un principe d’action, et donc de mouvement (cf. IX, 580 d6-7)”.

καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν· ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι. *Rep.* 580d-581a). Essa passagem é fundamental para entendermos qual o significado de *epithymía* para Platão. A dificuldade que Platão denuncia é a de encontrar um nome que represente corretamente este elemento, que comporta os apetites por conta da grande variedade de formas que ostenta. Ele resolveu chamar de *epithyméticon* pela *eminência* e *força* dessas formas variadas que compõem este elemento. Logo, esse elemento não se faz conhecer simplesmente pela *epithymía*, como veremos não é um desejo exclusivo dele.

Se o que caracteriza a *epithymía* é a impetuosidade em alcançar os objetos que despertam este desejo, logo ela não significa apenas apetite. Existem passagens na *República* que nos revela isso. No Livro I em 328d, Céfalo declara que a medida que a idade avança os prazeres do corpo diminuem e aumentam na mesma proporção os desejos e os prazeres pelos discursos (αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί), aqui a *epithymía* não é um desejo apenas pelos prazeres corporais, mas também pelos discursos, conversas etc. Em 338 a, Sócrates declara que Trasímaco ao querer discursar sobre a justiça estava desejoso de ser estimado, honrado (Καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερός μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν ἴν' εὐδοκιμήσειεν) – sabemos que a estima, a honra e a vitória são os objetos de desejo do elemento irascível;²⁰⁴ também em 586d fala-se da ἐπιθυμία do amante do lucro e da vitória. E por fim, em 475b, a *epithymía* está ligada ao desejo pela sabedoria: “por conseguinte, dizemos que o filósofo deseja ardentemente a sabedoria” (Οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι).²⁰⁵ Portanto, não é pela *epithymía* que identificamos e determinamos o elemento apetitivo e, por conseguinte, o diferenciamos dos outros elementos.²⁰⁶

²⁰⁴ Em 581 a-b, Sócrates declara que a honra e a boa estima (νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν) são os objetos do irascível.

²⁰⁵ Ver Lorenz (2006), p. 45-6. Uma outra passagem é 517b.

²⁰⁶ Ao que parece, alguns comentadores, baseados nos três casos de desejos que comporta a parte desiderativa na psicologia aristotélica, interpretam a ἐπιθυμία como um desejo exclusivo do apetitivo como oposto ao desejo racional. Zingano, por exemplo, nos seus comentários à tradução da *EN* p. 89, chega a comentar que “em grego clássico ninguém diria ter *thymos* ou *epithymia* de ser imortal”, o mais

Ao percebermos que a ἐπιθυμία não é o desejo exclusivo do elemento apetitivo, já sabemos que não é pelo reconhecimento de tipos diferentes de desejos que identificaremos e classificaremos cada um dos elementos – já que temos *epithymía* por aquilo que é necessário para o corpo, por honra e por sabedoria, por exemplo. Uma boa indicação para a nossa tarefa é identificar o que há de comum entre os objetos buscados por cada um dos elementos e a relação de cada elemento com os seus respectivos objetos de desejo. Esforço realizado por Proclo que declara que não podemos saber, de nenhuma outra maneira, nada do que ocorre no interior da alma e das atividades que habitam nela, do que tomando como ponto de partida as atividades que procedem dela para o exterior.²⁰⁷ É o que pretendemos fazer nos passos seguintes.

Função Própria dos Elementos da Alma

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

O elemento racional

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

apropriado seria ter um desejo racional pela imortalidade, uma *boulesis*. Talvez, Platão seja uma exceção pela seguinte passagem: Ἀθανασίας δὲ ἀναγκαῖον ἐπιθυμεῖν μετὰ ἀγαθοῦ ἐκ τῶν ὁμολογημένων, *Banq.* 207a

²⁰⁷ Proclo, *Comentário à República*, I.201.17-20.

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

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

elemento racional direcionado para aquilo que permanece sempre o mesmo, para o imutável e eterno.

Afirmamos que todos os homens possuem três necessidades que são próprias da sua natureza carecente, uma delas corresponde a uma necessidade que o elemento racional tem a função de satisfazer. A seguinte declaração é fundamental para o que afirmamos: “a ignorância e a insensatez não são um vazio do estado da alma?” (“Αγνοια δὲ καὶ ἀφροσύνη ἄρ’ οὐ κενότης ἐστὶ τῆς περὶ ψυχὴν αὐτῆς ἕξωτος;”). Interpretamos que este vazio é uma falta, uma necessidade que precisa ser satisfeita: a alma precisa ser “preenchida” ou “alimentada”.²⁰⁸ A mais verdadeira plenitude é aquela que possui mais ser, o que é afirmado por Sócrates; e em 585b-c ele lista os tipos de alimentos que têm maior parte no puro ser: primeiro ele fala da opinião verdadeira, ciência, inteligência e todas as virtudes e, em seguida, de forma geral, tudo aquilo que está estritamente ligado ao imutável, imortal e verdadeiro. Concluimos, portanto, que o elemento racional tem como objeto de desejo o imutável, o que permanece sempre o mesmo. Entre estes objetos, os inteligíveis são os imutáveis por excelência e o maior de todos é reconhecidamente a idéia do Bem.²⁰⁹

O mais importante que devemos ter em mente é que a atividade do racional não se limita apenas aos objetos inteligíveis. O desejo de permanência, constância, firmeza inclui o plano sensível, mormente as ações humanas. Aqui, o mesmo desejo racional se aplica, tal elemento ainda persegue o que é imutável e o que permanece. Em um mundo contingente que permanece em constante mudança é necessário encontrar um porto seguro, um guia prático. O motivo é que neste plano do visível tudo é uma “mescla” de ser e não-ser: as mesmas coisas podem parecer ao mesmo tempo boas ou más (ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταῦτά, *Rep.* 505c). Com o argumento presente no final do Livro V, ficou estabelecido que estes objetos do plano sensível são objetos da opinião; já no Livro IX,

²⁰⁸ Um possível problema é que Sócrates fala no Livro IX que os prazeres corporais são na sua maior parte a cessação da dor, por conta do princípio de repleção. O mesmo ocorre com a alma, já ela precisa ser alimentada?

²⁰⁹ Delcomminette (2008), p. 16 : pour objet de son désir « la connaissance de la vérité telle qu'elle est » (τὸ εἰδέναι τὴν ἀλήθειαν ὅπῃ ἔχει IX, 581 b6-7). Ce ὅπῃ ἔχει, répété en 581 d10 et repris par οἷόν ἐστιν en 582 a9, est important, car il montre que l'objet du désir du *logistikon* est la vérité *pour elle-même*, non soumise à quelque autre fin. En tant que tel, tout raisonnement vise la vérité.

Sócrates considerou a opinião verdadeira como algo que participa do puro ser (τὰ γένη μᾶλλον καθαρᾶς οὐσίας μετέχειν, *Rep.* 585b). Ao que parece existiria um problema aqui: se o racional está ligado ao que é inteligível e imutável, como tal elemento poderia ter a opinião dentre os “alimentos” da alma, já que a opinião está ligada ao que é sensível e mutável? Consideramos que a explicação para isso é que o racional, na sua busca por aquilo que é permanente, ao observar as coisas do plano sensível, mira o olhar no que elas possuem de verdadeiro ou o que existe de permanente em tais coisas— de acordo com Platão no Livro VI, o visível está dividido no que é verdadeiro e no que não é (διηρησθαι ἀληθεία τε καὶ μῆ, *Rep.* 510a). Diríamos que o mecanismo que nos possibilita enxergar esta verdade é aquele paradigma correto e claro que devemos possuir na nossa alma: o conhecimento dos inteligíveis, mormente a idéia do Bem. Estes paradigmas nos permitem fixar as leis belas, justas e boas e direciona corretamente a ação humana como um todo, pois “quando [a alma] se fixa no que é *iluminado pela verdade e pelo ser*, ela parece ter entendimento, conhecimento e inteligência. Quando, por outro lado, é para aqueles mesclados com as trevas, com o que nasce e perece, ela opina e enxerga mal, de alto a baixo *modifica suas opiniões*, e parece não ter inteligência” (ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀληθεία τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσθαι, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γινόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι, *Rep.* 508d) – grifos nossos. Sabemos que estes atos ocorrem no plano sensível e, quando são iluminados pela verdade e pelo ser, o homem sabe como corrigir suas ações estabelecendo opiniões verdadeiras para as circunstâncias em que os atos ocorrem. Não pode ser ciência, pois esta mescla não é seu objeto e sim da opinião. Alguns comentadores²¹⁰ afirmam que esta atividade do racional é seu desejo por liderança ou governança (alguns afirmam que é um desejo natural deste elemento),²¹¹ como se existissem dois princípios sem uma causa comum, o que resultaria em sub-partições no elemento racional.

Imersos neste plano da contingência e da mudança, deparamo-nos com ações que ora são boas, ora são más. Quando o agente se depara com ações tão díspares, a

²¹⁰ Annas (1981, p. 125-6).

²¹¹ Cooper (1984).

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

Antes de concluir, retornemos à questão dos vazios na alma. Como entender qual é o alimento da alma que não causa o prazer advindo do alívio de uma dor, o prazer que experimenta o elemento racional, comum aos prazeres dos outros elementos? Tomamos a explicação de Dixsaut que, quanto ao prazer e os alimentos do racional, afirma: “uma razão suplementar de sua diferença é que a finalidade deste desejo é uma atividade: aprender, adquirir inteligência. Os outros desejos aspiram a um preenchimento preocupados com objetos que não se trata de outra coisa senão adquirir ou produzir afim de os possuir ou consumir”.²¹² Em 480a, Platão explica que o filósofo não quer conhecer qualquer ciência que seja, mas somente aquela que dá a essência, o que há de mais puro e completo. O prazer do racional não consiste em preencher algo vazio para tentar enchê-lo, ele está ligado à pesquisa da compreensão e do saber de uma realidade realmente existente, uma *ousía*. O conhecimento adquirido pelo filósofo faz

²¹² Dixsaut (2005), p. 348: une raison supplémentaire de leur différence est que la finalité de ce désir est une activité : apprendre, acquérir l’intelligence. Les autres désirs aspirent à un remplissement procuré par des objets qu’ils ne s’agit que d’acquérir ou de produire afin de les posséder ou de les consommer.

com que ele retire a busca do elemento racional da ilusão de que sua satisfação repleção do vazio.²¹³

A parte racional possui desejos que compreendem os objetos inteligíveis, as ciências, o comando, a ordem, a constância etc. objetos que são ou estão relacionados com a eternidade, o que é sempre o mesmo, que em si mesmo não decorrem consequências, já que o conhecer tem um fim em si mesmo devido ao seu objeto que é em si e para si; do qual o prazer está em manter-se em contato com tais seres, na atividade de conhecê-los.

O elemento apetitivo.

Platão não diz explicitamente qual a natureza dos desejos do elemento apetitivo. Para tentar tornar evidente a natureza do elemento apetitivo, ele dá exemplo daqueles mais evidentes (437d), entre eles a sede e a fome, e adiciona o sexo (439d). Há ainda outras formas de apetites (436a), e alguns podem ser derivados de afecções e doenças (439d). No exemplo de Leôncio é apresentado um apetite gerado pelo impulso de ver os cadáveres, que possui sua origem nos olhos. Geralmente, ao que parece, alguns comentadores limitam o apetite somente aos três desejos mais evidentes deste elemento: fome, sede e sexo.²¹⁴ Por este motivo, ao que parece, alguns consideram que o desejo gerado pelos olhos de Leôncio é do tipo sexual²¹⁵ apoiados em uma emenda de Kock à primeira linha do fragmento 1 do poeta cômico Teopompo, ou seja, mesmo o desejo de satisfação visual no caso de Leôncio é ainda um dos três desejos apetite. Nos livros VIII e IX inúmeras vezes o “amor ao dinheiro” é tratado como um apetite. Além disso, no Livro IX o apetitivo é chamado de amante do “proveito” (*Rep.* 580e-581a). Impressionante é o caso do homem democrático descrito nas listas de cidades e almas deturpadas – no conjunto de uma quantidade variada de apetites experimentada por este tipo de homem, Sócrates declara que ele possui um apetite por filosofar (*Rep.* 561b-d).

²¹³ Dixsaut (2005), p. 349.

²¹⁴ Cooper (1984), p. 10: “and certain other more complex desires can be treated as transformations of these and other appetites: thus all particular likes and dislikes in food and drink”.

²¹⁵ Considerado como vítima de impulsos necrofilicos. Ver Adam, 255; Price, 52-53, 97-98; Annas (1991), p. 129; Boieri (2009), p. 10: “No estoy seguro si la enmienda de Kock es o no apropiada, pero me da la impresión de que el placer que proporciona el deseo irracional de mirar los cadáveres a Leoncio puede ser sexual”.

Qual a unidade entre todos estes tipos de desejos do elemento apetitivo de forma a não considerarmos que a fome, a sede e o sexo são suas fontes inalienáveis e primeiras, constituindo desta forma um princípio múltiplo para o apetitivo? Mesmo que estes desejos sejam os mais básicos deste elemento, qual a característica comum que compartilham para reuni-los como fontes de impulsos apetitivos e com isso evitar a sub-partição do elemento apetitivo? Para encontrarmos esta resposta, precisamos revisitar o argumento da partição. Após estabelecer que a contrariedade seria dada entre um impulso em direção a um objeto X e uma aversão ao mesmo objeto X ao mesmo tempo, Sócrates introduz um segundo princípio para a partição da alma, que chamaremos, *faute de mieux*, Princípio dos Correlativos (PC):²¹⁶ “contudo, todo objeto em relação com outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo” (Ἄλλὰ μέντοι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅσα γ’ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἅττα ποιῶ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ’ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον). Para termos um exemplo, consideremos a sede e a fome: a sede enquanto tal (καθ’ ὅσον δίψα ἐστὶ) é puramente desejo por bebida; da mesma forma que a fome enquanto tal é simplesmente desejo por comida. Assim, uma determinada *epithymía* em si é um desejo por seu objeto correspondente sem qualificativos: a sede em si não é um desejo por uma bebida quente ou fria, muita ou pouca, e o mesmo vale para qualificativos como bem e mal.

Estabelecido o PC, duas consequências decorrem: a primeira delas é a de que Platão está renunciando a uma tese socrática segundo a qual todo desejo é desejo pelo bem:²¹⁷ “pois todos desejam coisas boas” (πάντες γὰρ ἄρα τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμοῦσιν²¹⁸, *Rep.* 438a). De acordo com este princípio, o desejo enquanto tal corresponde a um objeto sem qualidades adicionais, portanto, não existem garantias de que todo desejo será por algo bom. Se assim o fosse, todo mundo desejaria apenas coisas boas. Não temos total segurança em assumir que exista uma rejeição da tese socrática, principalmente pela passagem 505d-e. Interpretamos que em um primeiro nível, naquele

²¹⁶ Delcomminette (2008), p. 9, chama de “principe de la détermination réciproque des corrélatifs”.

²¹⁷ Penner (1971), 106-8; Irwin (1995), 206-11.

²¹⁸ Aqui o termo é a *epithymia*, que já vimos significa um desejo forte. O sentido da frase seria que todos nós temos um forte desejo por aqui que é bom.

em que não existem as qualificações tratadas durante o estabelecimento do PC, não ocorre o conflito interno à alma do indivíduo, já que o conflito existe pela compreensão da escolha entre o melhor e o pior. Delcomminette, por exemplo, assume que neste primeiro nível o desejo puro e simples é desejo do bem *simpliciter*.²¹⁹

A segunda consequência é a demonstração da partição através do conflito entre o apetitivo e o racional valendo-se deste princípio (PC). Sócrates, ao declarar que o elemento racional através do cálculo impede o desejo do elemento apetitivo, assume que o conflito ocorre em um nível posterior ao desejo apetitivo enquanto tal. Se em si não existe um qualificativo no desejo, ele ocorre quando este desejo é de um determinado tipo. Ou seja, para que a função do elemento racional seja ativada, o elemento apetitivo deve caminhar por um campo que está além de suas fronteiras. No plano mais imediato, os desejos do apetitivo são derivados das necessidades do corpo. São aqueles impostos pela necessidade. Quando ultrapassam esse limite geram-se as perturbações na alma. Sócrates estabelece uma distinção entre desejos necessários e não-necessários (τάς τε ἀναγκαίους ἐπιθυμίας καὶ τὰς μὴ, *Rep.* 558d), nomenclatura que não discutiremos no momento por não ser nosso objetivo neste artigo; o importante é ressaltar que neste primeiro nível encontra-se a explicação para o fato de Sócrates ter dito que estes desejos são como um cego (554b)²²⁰ e são irracionais (439d). Ao que tudo indica o apetitivo está ligado às sensações corporais. Apesar de existir diferentes sensações, nada nos impede de falar do sensível em geral, da sensação enquanto tal, cuja fonte é o corpo. Portanto, o apetitivo é acionado, ao que tudo indica, quando somos atingidos pelas sensações do mundo exterior através do corpo. Com isso, devido ao número de sensações corporais e a contínua e incessante mudança no plano sensível, Platão considera esse elemento como o maior dentre os outros e insaciável (ὁ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον, *Rep.* 442a), e no Livro IX em 558 c é comparado com um monstro policéfalo capaz de alterar e criar novas cabeças.

²¹⁹ Delcomminette (2008), p. 11.

²²⁰ Büttner (2006), p. 84-5, considera que é um erro considerar o apetitivo com um cego, e justifica isso pelo fato de que o apetitivo por ter opiniões.

O elemento irascível.

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

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

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

A diferença que existe entre o irascível, assim como o apetitivo, e o racional é a incapacidade de calcular e raciocinar. Esta é a argumentação utilizada por Sócrates para o caso de Odisseus, e tal incapacidade calculativa do elemento irascível é reafirmada em 586c-d. Entre os objetos listados por Sócrates em 586d, que são próprios do elemento irascível, temos a honra, a vitória e a cólera. No Livro IV, Sócrates afirma que os atos justos e injustos podem despertar ou não a cólera. Pela natureza destes

objetos visados pelo irascível, podemos afirmar que as necessidades deste elemento estão ligadas às relações ou interações que ocorrem no meio social.

Sócrates também afirma que o elemento irascível é auxiliar do elemento racional, já que no mais das vezes este elemento está mais inclinado a reconhecer e cumprir com as ordens estabelecidas por tal elemento. Talvez, a explicação mais plausível é pensar que tal fato é possível por causa da natureza dos objetos do irascível, pois é necessário abranger uma interação entre indivíduos para atingir tais satisfações.²²¹ Portanto, um uso mais especializado das capacidades mentais do que daquelas necessidades do elemento apetitivo. Existe uma passagem na *República* que diz algo bem mais esclarecedor acerca dessa natureza auxiliar do irascível. Em *República* 560a, Platão sugere que a vergonha contribui para restaurar a *ordem*, o que se explica em parte pelo o que Boeri afirma: “a vergonha, com efeito, se explica por trás da crença de que algo é incorreto ou mal”;²²² por outra, pelo fato fundamental de que a ordem²²³ é garantida de alguma forma pelo ato de não querer passar por uma situação ultrajante.

A necessidade representada pelo objeto que o elemento irascível tem por função buscar, da maneira como interpretamos, pode ser resumida em uma única palavra: a salvaguarda (*sōteria*). É esta necessidade própria do ser humano que o faz buscar honra, vitória, status social etc., seja de forma virtuosa ou viciosa. O homem, neste momento não é mais apenas um animal, mas um animal social: “da parte intermediária da alma, nós precisamos nos dar conta do fato de que não somos somente animais, mas, também, animais sociais”.²²⁴ Consideramos com esta declaração de Burnyeat extremamente esclarecedora, pois ela harmoniza exatamente com a definição do elemento irascível na qual Platão utiliza o termo *sōteria*. A *sōteria* é exatamente o ponto de interseção entre os homens corajosos, aqueles que perseguem o bem atingível

²²¹ Por este motivo que Renaut (2006, p. 4) afirma: *Le thumós* est une énergie qui recèle potentiellement une orientation éthique : c’est pourquoi Socrate déclare que « la plupart du temps » (440b6 ; 440e4-5), le *thumós* est davantage sensible aux recommandations de la raison, quoique sa nature puisse être corrompue (441a3).

²²² Boeri (2009), p. 11: “la vergüenza, en efecto, se explica con el trasfondo de la creencia de que algo es incorrecto o malo”.

²²³ Ver *Rep.* 587 a. Onde Sócrates afirmam que o que se afasta da razão distancia-se da Lei e da ordem.

²²⁴ Burnyeat (2005), p. 9: “for the middle part of the soul we need to take account of the fact that we are not only animals, but also social animals”.

pelo elemento irascível, indicado pelo princípio racional (seja a partir de si mesmo, no caso do elemento racional ordenar, ou seguindo os ditames estabelecidos pela classe deliberativa na cidade), e entre os homens considerados “amigos da vitória”.²²⁵ Somente quando este princípio de conservação, esta *sōteria*, é guiado pela razão, o homem atinge o bem e o prazer que a função deste elemento da alma busca.

Nossa análise aproxima-se de Burnyeat, que declara: “cada uma destas responde a algum tipo de valor percebido nos objetos de suas buscas. A razão, no sentido de Platão, persegue o que é bom, o irascível o que é admirável, o apetite o que é fisicamente prazeroso. A divisão da alma é, com efeito, a tese de que nós viemos ao mundo programados a perseguir estes três tipos de valores, cada um destes nas apropriadas circunstâncias que contarão como 'bem' no sentido amplo, moderno e dominante da palavra”.²²⁶ Atribuímos a cada elemento os mesmos objetos listados por Burnyeat, a saber: o “bem”, o “admirável” e o “prazeroso”. Mas com algumas ressalvas, uma delas é que o elemento irascível pode ter como objetivo o admirável, como o ser honrado, reconhecido etc., mas a obtenção destes bens pode ser através de meios ilícitos. Da mesma forma, o elemento concupiscente pode ter como objetivo o prazeroso, mas seu fim pode ser um bem ou um mal – além disso, em que medida podemos falar que o apetitivo visa o prazeroso, já que Platão considera que tais prazeres experimentados pelo corpo são aparentes (não apenas o apetitivo, também os outros elementos experimentam prazeres). Aqui, a pergunta que cabe é por que tais elementos que possuem estes objetos direcionados para seus respectivos desejos podem ser deturpados?

Virtudes da alma (ou os bens da alma)

O que resta estabelecer neste momento é a relação entre as funções da alma, seus objetos e os bens que produzem. Aqui, estabeleceremos uma distinção necessária

²²⁵ Os tipos de homens que trata Platão serão listados no Livro IX, 581 c.

²²⁶ Burnyeat (2005), p. 15: “each of which responds to some kind of perceived value in the objects of their pursuit. Reason in Plato's sense pursues what is good, spirit what is admirable, appetite what is physically pleasurable. The division of the soul is, in effect, the thesis that we come into the world programmed to pursue these three types of value, each of which in the appropriate circumstances will count as 'good' in the dominant modern broad sense of the word.”

que até o momento ainda não havíamos feito. Existem em geral três tipos de bens: os exteriores, os do corpo e os bens da alma. No *Eutidemo* em 279 a-c, Sócrates lista estes tipos de bens,²²⁷ os primeiros ele dá como exemplo a riqueza, o bom nascimento, a honra; para os bens relativos ao corpo ele considera a saúde, boa disposição física, vigor etc.; para o terceiro tipo temos a temperança, justiça, coragem, sabedoria. Neste mesmo diálogo, Sócrates expõe que não apenas a posse deles torna os homens felizes, mas o bom uso dos deles (ὀρθῶς χρῆταιί, 280e). Resta saber que elemento será o garantidor dessa correção – em seguida é reconhecido o papel fundamental do conhecimento para este bom uso e correção. Possuir tais coisas como riqueza, saúde, boa disposição física não traz vantagem alguma se não for observado o bom emprego para elas ou a melhor forma de satisfazer nossas necessidades; acessível pela posse do conhecimento regulador do uso e da ação: “por acaso, eu disse, no que diz respeito ao uso das coisas boas – riqueza, saúde e beleza - como afirmamos, primeiramente, não seria o conhecimento que guia corretamente o uso de todas estas coisas e regula a ação, ou outra coisa? (Ἄρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ περὶ τὴν χρεῖαν ὧν ἐλέγομεν τὸ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν, πλούτου τε καὶ ὑγείας καὶ κάλλους, τὸ ὀρθῶς πᾶσι τοῖς τοιούτοις χρῆσθαι ἐπιστήμη ἦν ἡγουμένη καὶ κατορθοῦσα τὴν πράξιν, ἢ ἄλλο τι; *Eutid.* 281A-b). Compreendemos que o bem dos objetos visados para satisfazer as necessidades humanas é dependente do bom uso e de uma boa regulação de nossas ações, que por sua vez, são dependentes de um certo tipo de conhecimento (conhecimento que chamaremos, para estarmos de acordo com Platão, de calculativo)²²⁸. Similarmente, podemos assumir que a regulação da ação é a regulação das funções próprias presentes na alma, através do cálculo. Quando o conhecimento é aplicado a uma determinada função, fica garantida a sua boa execução, portanto, uma virtude correspondente.

A virtude, consideramos, é o bom uso – o ὀρθῶς χρῆταιί do *Eutidemo* – ou a forma adequada de se obter e possuir estes bens que necessitamos. Assim como, é o que irá tornar tais objetos como bens. Logo, o bem da ação não está na obtenção desses

²²⁷ Ver Iglésias (1998), p. 25.

²²⁸ O termo que Platão para falar de cálculo é *logismós* (que também significa raciocínio). O *logismós* para Platão é um procedimento cuja a forma se resume em retirar consequências ou conclusões de determinados dados. Dependendo da natureza do dado teremos um tipo diferente de *logismós*: científicos, hipotéticos, conjecturais etc.

objetos que necessitamos.²²⁹ A consequência dessa interpretação, e é o que defendemos, é a negação da teoria da ação platônica entendida como um *logismós, raciocínio ou cálculo de meios e fins*.²³⁰ Interpreta-se que geralmente que um indivíduo evita um mal em vista de um bem – como é o caso do sequioso, que interpretam que tal sujeito evita beber a água (que pode estar suja, com óleo, eletrificada ou o que mais de mal que tal bebida possa conter)²³¹ por conta de um bem que é a saúde. Tanto a bondade dos objetos que necessitamos e a bondade dos meios para aquisição deles é regulada pelo conhecimento.

Cada elemento da alma quando desempenha bem a sua função tem uma virtude que lhe corresponde. Portanto, um indivíduo é corajoso quando “o irascível preserva ou salvaguarda, em meio a penas e prazeres, as ordens ou instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não” (442b-c). É em virtude do elemento irascível que uma pessoa é chamada de corajosa e recebe tal nome quando conserva os pronunciamentos ou ditames do elemento racional acerca do que é temível ou não. Ele é sábio “quando aquela pequena parte de si mesmo, a qual governa seu interior e fornece as instruções e possui a ciência do que convém a cada um em particular e a todos comumente dos três elementos”, 442c. Temperante “devido à amizade e concórdia entre estes elementos, quando o governante e governados concordam em que é o racional que deve governar e não se revoltam contra ele”, 442 c-d. Em 430 c, Platão afirma que a temperança é um tipo de ordenação e domínio de certos prazeres e desejos – tal domínio significa que, no homem temperante, a sua melhor parte domina a pior. Para Platão, a melhor parte é a racional, a pior é a irracional (que tanto pode ser o elemento irascível quanto o apetitivo).

Algumas considerações finais. Nesta listagem, temos as três das virtudes cardinais da antiguidade grega. As três virtudes que correspondem a cada um dos elementos da alma, portanto, a excelente execução de cada uma das três principais e fundamentais funções do ser humano. Falta ainda a quarta virtude, a justiça. Deixamos a

²²⁹ Contra essa interpretação de que o desejo de bons objetos é o regulador da ação, ver Kraut, 1994.

²³⁰ É também chamado por alguns comentadores como cálculo hedônico. Sobre este assunto em Platão, ver: Weiss (1989).

²³¹ Alguns comentadores chegam a questionar o uso do cálculo racional em Platão. Ver Cooper (1984).

justiça pra falar por último porque é uma virtude que não tem correspondência de nenhum elemento na alma cuja função bem desempenhada resulte na excelência conhecida como justiça. Portanto, não é uma excelência que define um elemento e o que este elemento possui de peculiar. Mas qual atividade ou função corresponde à justiça?

A passagem que compreende 351a-352a expõe qual é a função da justiça, assim como da injustiça. Sócrates declara, quanto à função da injustiça, o seguinte: “se, portanto, é esta a função da injustiça (ἔργον ἀδικίας) – causar o ódio onde quer que surja – quando ela se formar entre homens livres e escravos, não fará também que se odeiem uns aos outros, com que se revoltam e fiquem incapazes de empreender qualquer coisa em comum?” (ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ μετ' ἀλλήλων πράττειν, *Rep.* 351 d-e). A injustiça tem a capacidade de tornar qualquer tipo de empreendimento em comum incapacitado de atingir o seu fim. Como o vício é o contrário da virtude, Sócrates pode fazer a seguinte declaração: “a injustiça produz nuns e noutros as revoltas, os ódios, as contendas; ao passo que a justiça gera a concórdia e a amizade” (Στάσεις γάρ που, ὧ Θρασύμαχε, ἢ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν, *Rep.* 351d – grifos nossos).²³² Enquanto a injustiça separa, a justiça une os elementos que compõe uma ação que necessita desta união para chegarem ao seu objetivo comum, esta é a função própria da justiça.²³³

²³² Ochoa (1994), p. 11: “sea la justicia social o sea la justicia individual, en ambos casos se relaciona con el orden de los elementos que intervienen ya sea en la ciudad, ya sea en el individuo”.

²³³ Cornford (1912) diz: “Justice is a principle of differentiation and specialization of the parts: *sophrosyne* is a principle of agreement, harmony, unity”, p. 248. Annas (1991) declara: “the really important thing being that the *classes* should be kept distinct”, p. 118. A argumentação da *República* não parece harmonizar-se com a de Cornford e Annas. A justiça paira onde relações acontecem, onde não existem relações não temos justiça. O próprio da temperança é promover um tipo de relação que obedece a uma hierarquia entre o governado e o governante. Sócrates chega a esta conclusão valendo-se da expressão “senhor de si”: “a temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, 'ser senhor de si', e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude” (*Rep.* 430e). De acordo com Platão, esta expressão revela que na alma do homem existem como que dois elementos: um “melhor” e o outro “pior”. Quando o melhor domina o pior, temos a aplicação, para este caso, da expressão “senhor de si”; quando o elemento pior domina o elemento melhor, aqui, o que se aplica é a expressão “escravo de si” (430e-432a). A conclusão de Platão é que a temperança “é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo” (432a). É uma relação hierárquica e vertical. Além disso, a justiça não teria a função de diferenciar, especializar, ou a consequência mais radical e indesejável, individualizar. Com este tipo de interpretação, a justiça seria compreendida como uma função que se aplica a apenas um objeto (no caso, um elemento da alma), porém, para se harmonizar ou equilibrar não pode ser dada apenas em um único

Bibliografias:

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

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

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

BURNYAT, M.F., *The Truth of Tripartition*. Proceedings of the Aristotelian Society_106 (1): 1-23 (2006).

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

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

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

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

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

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

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

elemento da relação. A relação que a justiça estabelece é de *phília*, amizade, não existe verticalidade, apenas relações horizontais.

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

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

LORENZ (2006), *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. NY: Clarendon Press Oxford.

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

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

PROCLO. Commentaire Sur la République. Trad. Fr. A. J. Festugière. Vrin, 1970

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

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

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

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

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

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

ZINGANO, M. A. A. *L'argomento della funzione nella Repubblica di Platone*. In: Casertano, Giovanni; Cornelli, Gabriele. (Org.). *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*. 1 ed. Nápoles: Lofredo Editores SA, 2010, v., p. 121-135.

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