

4

A República

4.1

Os fundamentos da interpretação tradicional

No início do livro II, a discussão sobre a justiça ganha uma nova direção, bem diferente do rumo que a conversa tinha tomado durante o diálogo entre Sócrates e Trasímaco que ocupa a maior parte do livro I. Gláucon, se mostrando insatisfeito com o que foi dito por Sócrates até então, pede ao filósofo que comece um novo argumento para provar que ser justo é sempre, sem exceção, melhor do que ser injusto. Platão gasta algumas páginas do diálogo com a formulação da pergunta que Gláucon, com a ajuda de Adimanto, constrói.

Segundo Gláucon, dizer que o valor da justiça consiste no seu ser benéfico – como faz Sócrates – é o mesmo que afirmar que nós a valorizamos pelas consequências que ela acarreta. Ora, mas se são as consequências que nós estamos medindo quando escolhemos entre a justiça e a injustiça, então nós daremos preferência à injustiça caso ela nos ofereça consequências melhores. Segundo Gláucon, no entanto, é forçoso admitir não só que muitas vezes a injustiça acarreta consequências mais atraentes do que a justiça, mas também que toda vez que nós agimos de acordo com a justiça estamos abrindo mão de alguma vantagem possível. Gláucon, então, inverte o paradoxo socrático e afirma que nós agimos involuntariamente sempre que agimos de forma justa, e não de forma injusta, que se um homem puder escapar da punição ele agirá de forma injusta, e que a melhor vida não é a vida do homem que é de fato justo, mas sim a vida do homem que consegue parecer justo sendo injusto. Tal homem, é claro, seria o único que conseguiria desfrutar das boas consequências da justiça e da injustiça.

Todo argumento de Gláucon é feito com o objetivo de ressaltar a fraqueza fundamental do segundo paradoxo socrático, a saber, que a menos que Sócrates possa mostrar por que a justiça é em si mesma mais desejável do que a injustiça, isto é, mais benéfica, ele terá que admitir que a vida do homem que consegue parecer justo sendo injusto é melhor, porque mais feliz, do que a vida do homem justo. A resposta de Sócrates inclui, dentre outras coisas, uma descrição da alma humana e uma concepção da justiça como harmonia psíquica que pretende mostrar que a justiça é necessária para a felicidade. Além disso, é um pressuposto

da dita concepção que as ações virtuosas contribuem para a harmonia psíquica e as ações viciosas a prejudicam, de modo que toda forma de vício – e não somente a injustiça – é maléfica e, portanto, involuntária. A resposta se estende até o final do livro IV, e nós não poderemos tratar aqui de todos os seus passos.

O presente capítulo será dedicado principalmente à concepção da alma humana exposta ao longo do livro IV e aos tipos de alma injusta discutidos nos livros VIII e IX. Com efeito, a parte principal da tese daqueles que defendem que Platão admite a *akrasia* na *República* pode ser dividida em dois argumentos. O primeiro argumento afirma que com a tripartição da alma, inovação própria deste diálogo, Platão admite claramente a possibilidade de que a parte apetitiva e irracional da alma, chamada de *epithymetikon*, derrote a parte racional da alma, o *logistikon*, e que tal possibilidade, por sua vez, permite uma nova descrição do fenômeno da *akrasia*, descrição esta que teria sido desejada e aproveitada por Platão para se distanciar da descrição socrática do fenômeno. Esta última, é claro, seria a descrição que encontramos no *Protágoras*. O segundo argumento sustenta que se nos diálogos socráticos o conhecimento era suficiente para garantir a virtude, a partir da *República* Platão reconheceria que além de um lado intelectual plenamente desenvolvido, o homem virtuoso deve também possuir o controle e a mestria de seus próprios desejos, isto é, a *enkrateia*.

Sendo assim, antes de discutirmos a relevância da pergunta sobre a justiça tal como ela é formulada no segundo livro, creio ser importante compreendermos melhor estes dois argumentos e suas bases filosóficas. Uma defesa particularmente minuciosa do primeiro argumento pode ser encontrada no livro *Plato's Ethics*, de Terence Irwin (IRWIN, 1995, P. 208-211). Segundo o autor, com a possibilidade da vitória do *epithymetikon* sobre o *logistikon* Platão cria uma explicação nova para a *akrasia*, se distanciando, de certa forma, da negação socrática que encontramos no *Protágoras*.

Embora o Platão da *República* concorde com o Sócrates dos primeiros diálogos ao reconhecer a existência de um desejo pelo bem que se baseia na crença racional de que, por exemplo, abster-se de beber é, considerando todas as coisas, melhor do que beber em um dado momento, ele teria argumentado que a nossa capacidade para estes desejos racionais não pode explicar a permanência de nosso desejo de beber mesmo nos casos em que seria melhor não beber. Disso seguir-se-ia que a nossa capacidade de desejar coisas boas não pode explicar nem

todos os nossos desejos e nem todas as nossas escolhas. Sendo assim, nos diz o autor, Platão acaba negando a alegação socrática de que todas as nossas ações voluntárias devem ser explicadas a partir do nosso desejo pelo bem, isto é, de nossa crença de que a ação que escolhemos é a melhor das opções disponíveis.

Como fica claro, mas creio ser importante notar, a interpretação de Irwin assume implicitamente que a tripartição da alma que encontramos na *República* abre a possibilidade de uma passagem direta entre o desejo e a ação. Tal passagem torna-se possível porque para Irwin o *epithymetikon*, além de ser uma fonte independente de motivação, ou talvez justamente por isso, é também fonte de possíveis fins auto-explicativos para a ação humana. Segundo o autor, se Sócrates assumia que as ações de um agente só são ininteligíveis a partir do desejo do agente pela felicidade, pois só a felicidade é um fim que não necessita de nenhum outro fim para explicar a nossa busca por ele, ‘um crítico simpático’, nos diz o autor, pode achar que tal hipótese é um exagero, e que a afirmação plausível de fato é que a ação completamente inútil e descoordenada não poderia jamais ser interpretada como uma ação intencional. Desnecessário dizer que, para Irwin, este crítico simpático não é outro que o próprio Platão.

Segundo Irwin, a ação baseada no apetite exibe algum grau de sistematicidade e coordenação em sua ligação com a natureza geral do agente e com suas necessidades, sem depender para isso de nenhuma concepção do bem formada por ele. Sendo assim, para Platão a felicidade não seria mais o único fim auto-explicativo, na medida em que na *República* o filósofo reconheceria que os objetos do apetite também o são. Para Irwin, uma vez que nossos apetites explicam algumas de nossas ações da mesma forma como explicam as ações dos animais não-racionais, devemos admitir que muitas vezes nós agimos tendo por objetivo simplesmente saciar tais apetites.

O segundo argumento, por sua vez, é defendido de forma clara e sucinta por Dorion em seu artigo intitulado *Plato and Enkratéia* (DORION, 2007, P. 119-138). Todo o argumento deste autor se fundamenta na ressignificação positiva da expressão ‘mestre de si mesmo’, que encontramos na *República*. Com efeito, como lembra Dorion, em alguns dos chamados diálogos socráticos tal expressão é classificada como ridícula e contraditória³⁰. Nestes diálogos, imperaria ainda uma

³⁰ Cf, *Cármides* 168b-c; *Fédon* 68c.

perspectiva intelectualista. Perspectiva essa que estaria resumida justamente no argumento do *Protágoras* que vimos em nosso primeiro capítulo, no qual Sócrates termina afirmando que a *enkratēia* não é outra coisa que o conhecimento.

Segundo Dorion, no entanto, a partir da *República* a palavra *enkratēia* ganha o significado de ‘ser continente e mestre de seus desejos’, e tal característica se torna imediatamente um requisito fundamental da *sophrosyne*, isto é, da temperança, uma das virtudes cardinais. Assim, defende Dorion, se nos diálogos socráticos o conhecimento era suficiente para garantir a virtude, a partir da *República* Platão reconheceria que além de um lado intelectual plenamente desenvolvido, o homem virtuoso deve também possuir o controle e a mestria de seus próprios desejos, e que tal qualidade é a *enkratēia*. Segundo o autor, tais inovações apontam diretamente para a admissão do fenômeno que havia sido negado no *Protágoras*.

Segundo Dorion, portanto, por um lado, ao admitir a possibilidade da *akrasia* devemos necessariamente reconhecer que o conhecimento não é uma condição suficiente para o comportamento virtuoso, e, por outro, ao sustentar que o conhecimento é uma condição necessária e suficiente para o comportamento virtuoso estamos descartando tanto a *akrasia* quanto a *enkratēia* (DORION, 2007, P. 125-126).

Nas páginas que se seguem, criticarei os fundamentos dos argumentos expostos acima e tentarei fundamentar uma opção hermenêutica unitarista. De início, no entanto, creio ser importante notar que não pretendo de forma nenhuma negar tudo o que se encontra afirmado nos parágrafos anteriores. Que a análise da tripartição da alma e o desdobramento de suas consequências sejam a matéria própria da *República* me parece fora de dúvida, assim como que seja possível ao *epithymetikon* subjugar o *logistikón* dentro da alma humana. No entanto, me parece importante reconhecer que a simples derrota do *logistikón* pelo *epithymetikon* não pode servir como prova da existência da incontinência tal como analisada por Sócrates no *Protágoras*.

Como vimos, o que Sócrates nega no *Protágoras* é que seja possível ao indivíduo agir contra o conhecimento. Ora, o *logistikón*, a parte racional da alma, é algo que todos os homens possuem, ainda que em maior ou menor grau de desenvolvimento. O conhecimento, por outro lado, é algo que, segundo Platão, é possuído por pouquíssimos homens. Seria absurdo, portanto, afirmar que sempre

que um homem age contra a sua parte racional ele está agindo contra o conhecimento. Sendo assim, a primeira pergunta que nós temos que nos fazer é se Platão reconhece na *República* a possibilidade de que o *epithymetikon* saia vitorioso na luta contra o *logistikon* mesmo quando o conhecimento se encontra presente neste último. Nesse sentido, parece digno de nota que quando Sócrates afirma, em 589a, que a condição da alma do homem injusto é tal que ele pode ser arrastado de um lado para o outro pelo *epithymetikon* ou pelo *thymoeides*, quem é arrastado é o homem, e não o conhecimento.

No que diz respeito à *enkratēia*, é sem dúvida notável que tal palavra apareça com o significado particular que lhe é dado na *República*. Igualmente importante são, no entanto, tanto o fato de que tal ressignificação já foi antecipada no *Górgias*, onde ambos os paradoxos e o novo significado da palavra *enkratēia* são advogados por Sócrates³¹, quanto o lugar secundário que lhe é atribuído na *República*, onde ela não figura jamais na lista das virtudes, aparecendo somente como condição necessária da *sophrosyne* (temperança). Sendo assim, podemos afirmar que, segundo Platão, todos os temperantes são continentes, mas nem todos os continentes são temperantes. O que nos importa saber, no entanto, é qual a relação entre o conhecimento e a *enkratēia*. Mais precisamente, devemos nos perguntar se, para Platão, o conhecimento ainda é suficiente para a *enkratēia*. Como veremos, é esta a tese que deve ser derrubada para que se possa abrir de fato lugar para o reconhecimento da incontinência tal como ela foi analisada no *Protágoras*. Pois, do contrário, não podemos afirmar que a *akrasia* pode ocorrer ao indivíduo que possui o conhecimento.

O melhor, portanto, será começar pela exposição de nossa compreensão da tripartição da alma proposta por Sócrates, isto é, da natureza de suas três partes e da maneira como estas partes se relacionam. Ao longo do percurso, analisaremos ainda vários outros argumentos, levantados por diferentes autores, que favoreceriam a interpretação que Irwin e Dorion buscam fundamentar. Tendo feito isso, poderemos então avaliar melhor a interpretação tradicional do problema da *akrasia* no livro IV da *República*.

³¹ cf. P. 99.

4.2

A tripartição da alma e o conflito psíquico no livro IV da *República*

A tripartição da alma proposta por Sócrates no livro IV da *República* aparece como resposta a uma pergunta precisa, feita pelo próprio filósofo. O trecho em que tal pergunta é colocada pode ser lido da seguinte maneira:

O difícil será sabermos se fazemos tudo apenas por meio de um princípio ou se cada um deles tem função diferente, a saber: se aprendemos com um, encolerizamo-nos com outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, da procriação e outros da mesma natureza, ou se será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isso? Eis o que se me afigura difícil decidir por maneira satisfatória (436a-b).

Nas linhas que se seguem, Sócrates procura responder a esta pergunta estabelecendo que o mesmo sujeito, ou coisa, não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo movimentos contrários na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto, e que, portanto, onde quer que isso seja constatado, deve-se concluir que não se trata de um só princípio. Em seguida, Sócrates afirma que a confirmação e a recusa, o desejo e a aversão, a atração e a repulsão e todas as coisas do mesmo gênero são opostas entre si, quer sejam ativas ou passivas. Para o filósofo, a alma de quem deseja tende para o objeto desejado, sendo por ele atraída e visando atraí-lo para si. Ao querer que lhe seja trazida alguma coisa, a alma faz para si mesma um sinal afirmativo – como se fosse interrogada a este respeito – pela ânsia de ver realizado seu desejo. De um lado, portanto, o filósofo coloca o desejo, a atração e a confirmação, e do outro o não querer, o repelir e o recusar.

O argumento de Sócrates terminará propondo o seguinte: a alma de quem está com sede (ou fome), enquanto tem sede, não deseja outra coisa senão beber – é isso que ela almeja e é para isso que ela tende. Assim, no caso de alguma coisa puxar para outra direção a alma de quem tem sede, esta alguma coisa terá que ser diferente do princípio que nela tem sede, pois o mesmo princípio não pode produzir ao mesmo tempo e na mesma coisa, a alma, efeitos contrários (439b).

Ora, mas é certo que, às vezes, mesmo tendo sede nós podemos nos recusar a beber, assim como, tendo fome, a comer. Nestes casos, diz Sócrates, é forçoso admitir a presença de dois princípios que atuam de forma contrária: o *epithymetikon* e o *logistikon*. A respeito do segundo princípio, Platão nos diz, de início, apenas que ele é o princípio racional da alma, isto é, aquele através do qual

o homem raciocina. O primeiro, segundo o filósofo, é aquele que ama, tem fome ou sede, ‘e que é arrastado por todas as paixões’ (439d). Tal princípio é qualificado de irracional, *alogon*. Mais adiante, Platão reconhecerá ainda um terceiro princípio na alma humana, o *thymoeides*, capaz de se opor tanto ao *logistikon* quanto ao *epithymetikon*.

Como ressalta Roslyn Weiss, muitos intérpretes afirmam que é possível identificar no quarto livro da *República* o lugar preciso em que Platão se afasta do Sócrates histórico, aquele que nós veríamos nos diálogos de juventude, no que diz respeito à psicologia da escolha, isto é, a respeito de como uma pessoa escolhe entre as várias alternativas que lhe são possíveis. Enquanto nos primeiros diálogos Sócrates acredita que, em última análise, um homem não pode escolher senão de acordo com seu julgamento racional sobre o que é melhor, com a introdução da alma tripartida Platão refutaria tal tese. Para esses autores, de acordo com a nova concepção da escolha humana delineada na *República*, seria de fato possível alguém acreditar que a alternativa x é melhor para ele do que a alternativa y, mas ainda assim escolher y porque o seu desejo por comida, bebida, ou sexo – ou mesmo o desejo de prestígio e poder, instanciado no *thymoeides* – é mais forte que a sua razão (WEISS, 2007, P. 87-100).

Para tais intérpretes, essa mudança fica clara em 438a. Logo após afirmar que cada desejo em si mesmo só se dirige para o seu objeto natural, Sócrates alerta Gláucon para que ele não dê atenção à possível objeção de um interlocutor hipotético. A passagem em questão pode ser lida da seguinte maneira:

Não nos deixemos confundir, continuei, se alguém nos objetar que a ninguém apetece apenas a bebida, mas uma boa bebida, nem tão somente comida, porém, boa comida, pois todo o mundo só deseja o que é bom. [e que] Sendo a sede um desejo, terá de ser desejo do que é bom, pouco importando o objeto do desejo, bebida ou outro qualquer, valendo o mesmo para os demais desejos (438a).

De acordo com a interpretação tradicional, Sócrates refere-se aqui a uma versão anterior de si mesmo, isto é, ao Sócrates dos diálogos de juventude. Ao contrário do que vemos nesses diálogos, Sócrates estaria afirmando agora que quando estão com sede as pessoas desejam simplesmente beber, e não beber algo bom, e negando que todos desejam coisas boas. Como já sublinharam certos especialistas, no entanto, algumas considerações depõem contra tal interpretação.

Em primeiro lugar, Platão não dedica nenhum esforço à refutação dos chamados paradoxos socráticos. Em segundo lugar, há, de fato, indicações

textuais bastante fortes de que Sócrates não vê incompatibilidade entre a proposição que afirma que todos desejam coisas boas e a proposição que afirma que a sede é simplesmente de bebida e não especificamente de uma boa bebida. Uma delas foi apontada por Weiss. Como nos diz a autora, se analisarmos as proposições (1) Todo mundo deseja coisas boas, (2) A sede é uma forma de desejo, daí (3) A sede é de boa bebida (e não simplesmente de bebida), tal como elas aparecem no diálogo platônico, percebemos que Sócrates pode muito bem estar questionando não a proposição (1), mas sim a validade da conclusão que afirma que se todos desejam coisas boas, e a sede e a fome são desejos, então a sede é de boa bebida e fome de boa comida, isto é, de um objeto cuja utilidade e benefício foram estabelecidos previamente pelo sujeito. Como vimos em nossa análise do *Górgias*, Sócrates não tem nenhum problema em aceitar o fato de que os homens tenham desejos cuja satisfação lhes pode ser prejudicial. O que ele nega é que tais homens busquem a satisfação de tais desejos sabendo que eles lhes serão prejudiciais (WEISS, 2007, P. 89).

O ponto de Weiss, creio, é o mesmo que já foi defendido também por Kahn em *Plato and the socratic dialogue*. Como mostra o autor, a tese sustentada nos primeiros diálogos platônicos, que todos desejam o bem, é perfeitamente compatível com a existência de desejos no homem que não tenham por objeto algo previamente determinado como bom, pois a conclusão de que ninguém deseja coisas ruins, isto é, coisas que sabe serem maléficas, não implica e nem pressupõe que todos os desejos humanos visem algo bom *enquanto* bom, isto é, que todos os desejos humanos são causados por num juízo de valor. Que todos desejem o bem, em suma, não significa que eles não desejem nada além disso (KAHN, 1996, P. 245).

Mas se Sócrates não tem a intenção de corrigir a si mesmo, porque ele introduz o objector fictício na discussão? Weiss nos mostra algumas razões que podem estar guiando o procedimento do filósofo. Aqui, citarei apenas duas. Em primeiro lugar, não falta quem acredite, como o Cálices do *Górgias*, que a comida, a bebida, o sexo e as coisas afins são as coisas boas da vida. A objeção socrática é útil exatamente porque ela ressalta que o simples fato de que a comida seja desejada pelo homem faminto não quer dizer que comer um determinado alimento lhe será benéfico. Além disso, ela é também pertinente tendo em vista a

aceitação concedida pelo próprio Gláucon, ou seja, pelo interlocutor direto de Sócrates no diálogo, ao raciocínio que o filósofo quer descartar (438a6).

Sendo assim, creio ser mais prudente afirmar que para o Sócrates da *República* permanece sendo verdadeiro que todos os homens desejam o bem, embora ele reconheça que nem só aquilo que é previamente determinado como sendo bom é objeto de desejo. Com efeito, os desejos que emanam do *epithymetikon* são irracionais, *alogiston*, exatamente por não levarem em consideração se o objeto de seu desejo é benéfico ou não, isto é, por serem indiferentes ao juízo de valor. E, no entanto, vale ressaltar que não há nada que diga que o *logistikon* irá se opor a todo e qualquer desejo que emana do *epithymetikon*. Ao contrário, devemos reconhecer não só que, de início e na maior parte das vezes, será benéfico ao homem faminto saciar a sua fome, como também que desejos como a fome e a sede possam até ser frustrados com o intuito de preservar a saúde de alguém, mas que tal fim não pode jamais justificar que elas sejam frustradas para sempre, uma vez que isso resultaria na morte do indivíduo.

Com efeito, vale ressaltar que nos livros VIII (558e-559a) e IX (571a-572b) Sócrates enriquece sua descrição do *epithymetikon*. Segundo o filósofo, é pertinente distinguirmos três tipos de apetites. Em primeiro lugar, existem os necessários, que são aqueles que não podemos suprimir e aqueles cuja satisfação nos é benéfica. O exemplo de Sócrates é o apetite de comer o simples pão, e, em geral, de comer para permanecer saudável. Em segundo lugar, os desnecessários, que são aqueles dos quais podemos nos livrar através da disciplina, provida pela boa educação desde cedo, e cuja presença ou não faz nenhum bem para a alma ou mesmo a prejudica. Em terceiro lugar, durante a discussão da tirania no início do livro IX, o filósofo nos dirá que nós todos possuímos desejos sem lei (571b, *paranomoi*). Trata-se dos desejos que são, em alguns casos, despertados em nosso sono, quando estamos libertos de nossa razão e de qualquer sentimento de vergonha, isto é, de qualquer interferência por parte do *logistikos* e do *thymoeides*. Como podemos ver, segundo Sócrates nem todos os apetites do *epithymetikon* são contrários ao bem.

No que diz respeito ao *Protágoras*, no entanto, nem mesmo os argumentos considerados por Weiss são suficientes para convencer a autora de que é possível reconciliar o que é dito lá com a psicologia delineada na *República*. Isto porque, segundo Weiss, no *Protágoras* – e somente no *Protágoras* – Sócrates afirma que

‘ninguém pode escolher uma opção que não seja aquela que acredita ser a melhor possível’. Segundo a autora, ao contrário do que vimos no *Protágoras*, na *República*, no *Mênon* e no *Górgias*, Platão admite que a *akrasia* é um fenômeno corriqueiro (WEISS, 2007, P. 99-100). Nada do que nós vimos naqueles diálogos, no entanto, nos autoriza a afirmar tal conclusão. Não obstante, a pergunta trazida por Weiss é sem dúvida importante: de acordo com a psicologia delineada pela *República*, é possível que alguém escolha uma opção que não seja aquela que acredita ser a melhor disponível? Como vimos anteriormente, é exatamente isso que Irwin sugere em sua interpretação. Tal leitura, no entanto, pressupõe uma relação entre o desejo e a ação que, creio, não reflete adequadamente o texto platônico.

Como disse anteriormente, a interpretação de Irwin assume implicitamente que a tripartição da alma que encontramos na *República* abre a possibilidade de uma passagem direta do desejo para a ação. Isso porque, segundo Irwin, uma vez que nossos apetites explicam algumas de nossas ações da mesma forma como explicam as ações dos animais não-racionais, devemos reconhecer que eles podem constituir-se por si mesmos em um fim para as nossas ações. Em suma, para o autor da *República* não seria verdade que o bem é aquilo que temos em vista quando fazemos tudo o que fazemos, na medida em que também podemos agir tendo por objetivo os objetos de satisfação de nossos desejos não-racionais.

Não é difícil ver como uma determinada leitura de 436a-b poderia fundamentar tal interpretação. De início, o filósofo parece responder negativamente à pergunta acerca da existência de um princípio único para nossas ações dado que, por fim, é constatada a presença de três princípios motivacionais distintos na alma humana. Sendo assim, poder-se-ia pensar legítima a afirmação de que as três partes da alma podem ser também três princípios independentes capazes de fornecer um fim auto-explicativo para a ação humana. Na medida em que são fontes de motivação, elas seriam também “princípios motores”, isto é, instâncias capazes de estabelecer fins práticos a serem alcançados pelo próprio sujeito.

No entanto, a resposta de Sócrates não parece autorizar tal raciocínio. Com efeito, se num primeiro momento o filósofo pergunta se nós aprendemos com uma parte da alma, encolerizamo-nos com outra e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de uma terceira, ou se será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isso, já em 437b os pares de opositos com os quais o filósofo está trabalhando são a confirmação e a recusa, o desejo e a

aversão, a atração e a repulsão e todas as coisas do mesmo gênero. O que Sócrates quer ressaltar, sem dúvida alguma, é que quando um determinado desejo surge na alma, junto com ele surgem a afirmação de seu objeto como desejado e a atração por este objeto. Mas nem por isso o sujeito necessariamente persegue o objeto, isto é, nem por isso o sujeito necessariamente age de acordo com tal desejo. Além disso, já no início do livro V o filósofo afirma “o bem é isso que toda alma persegue e que tem em vista quando faz tudo o que faz” (505e2). Ora, se isso é realmente verdade, então é forçoso reconhecer não somente que é a alma inteira que age, e não somente uma de suas partes, mas também que toda ação empreendida pela alma tem em vista o bem.

Além disso, parece ser digno de nota que quando Sócrates afirma que é perfeitamente possível que o homem sedento ou faminto opte por não saciar seu desejo, Gláucon não só admita tal afirmação, mas acrescente que isto é verdade de muitos homens e que acontece frequentemente (439c). Ora, segundo a descrição que nos foi fornecida, estes seriam casos nos quais apesar de as afecções do *epithymetikon* exercerem sua força, puxando o indivíduo na direção da satisfação destes desejos, a razão, através do cálculo, inibe a ação. Apesar de sua pouca fé no estado de espírito da maioria dos homens, portanto, o fenômeno que é tomado como corriqueiro no livro IV da *República* não é a vitória do *eputhymetikon* sobre o *logistikon*, mas justamente o oposto.

Tais argumentos, é claro, ainda serão insuficientes para convencer os defensores da interpretação tradicional. De fato, Sócrates não diz em nenhum momento que é impossível que o homem beba a água caso o *logistikon* se oponha a tal ação. E ele deixa claro mais a frente que é possível que o *epithymetikon* subjugue o *logistikon*, tornando-se a parte diretriz da alma humana. Sendo assim, será necessário que esclareçamos melhor o porquê de nossa descrença diante da interpretação tradicional antes que possamos continuar nossa exegese do texto platônico.

4.3

A hipótese determinista

Tomemos mais uma vez o exemplo do homem que tem sede e se recusa a beber. Seguindo o filósofo, devemos dizer que a oposição do *logistikon* à satisfação do desejo é fundamentada por suas considerações a respeito do bem, isto é, do que é

benéfico. Devemos reconhecer, portanto, que o exemplo de Platão nos mostra um homem que apesar de ter sede opta por não beber acreditando que é melhor não beber. Mais precisamente, devemos dizer que ele não bebe porque acredita que é melhor não beber, dado que mais nada nos é dito no exemplo. Como podemos ver, é forçoso reconhecer não somente que não estamos absolutamente diante de um exemplo de *akrasia*, mas também que, no exemplo dado, não há nada que justifique a vitória do *logistikon* a não ser a crença do indivíduo de que era melhor não beber. Além disso, como tal fenômeno é tido como corriqueiro, creio ser possível afirmar que o filósofo não está nos dando como exemplo, ou pelo menos não explicitamente, um homem virtuoso e bem educado.

Sendo assim, a pergunta que devemos nos fazer é: segundo Platão, é possível que um homem em tal situação beba a água ao invés de abster-se? Imaginemos um homem sedento diante de um copo de água que ele sabe estar envenenada, e que o mataria instantaneamente. Será mesmo razoável pensar que exista um homem que estaria disposto a morrer para matar sua sede? Poder-se-ia protestar que o exemplo dado é extremo e injusto, mas embora o primeiro adjetivo se aplique bem a ele, o segundo não se aplica.

Com efeito, basta que suavizemos um pouco o exemplo, ou que lhe detalhemos um pouco mais o contexto, para que se torne razoável que um homem beba a água. Nós podemos pensar, por exemplo, que um homem sedento beba um copo de água contendo o vírus de uma doença gravíssima. Neste caso, não é de todo impossível que o agente tenha considerado que saciar aquele apetite valia arriscar os males implicados. O agente poderia, por exemplo, temer morrer de sede ainda antes que pudesse sentir qualquer efeito da doença. Ele poderia também ter pensado que, por pior que fossem os males da doença, ele preferia lidar com eles depois e evitar a dor que a sede lhe impunha – colocando seus interesses imediatos acima de qualquer consequência futura. Ele poderia ainda acreditar que seu corpo seria forte o suficiente para resistir bem à doença ou que, por algum motivo, ele não fosse sequer ficar doente. Ou ele poderia até mesmo desejar a morte como o fim de suas penas. Nenhuma dessas considerações, no entanto, invalida o ponto central de nosso exemplo. Quanto mais extrema e periclitante for a situação do sujeito, e quanto mais brandas ou incertas as consequências maléficas da bebida, mais razoável será que ele beba.

Para que ele fosse incontinente, no entanto, seria necessário que o homem bebesse a água embora não temesse tanto assim morrer de sede, ou não estivesse tão sedento a ponto de achar que valia a pena arriscar os males da doença. Mas, então, porque ele bebeu a água quando podia não tê-la bebido? Nos encontramos, assim, diante de um impasse muito parecido com aquele que vimos no *Protágoras*: se o homem sabe que a ação de saciar o apetite implica em males maiores do que o benefício que trará, a opção por tal ação nos parece inexplicável. Por outro lado, de acordo com nosso argumento se torna cada vez mais plausível que o agente beba água quanto mais plausível for que ele assim prefira. Isto é, ele será tanto mais propenso a saciar seu apetite quanto mais inclinado ele estiver a acreditar que saciá-lo é o melhor a fazer – mesmo que esse não seja o caso.

Aos defensores da interpretação tradicional, no entanto, ainda resta uma última saída. Com efeito, é possível dizer que o argumento aqui desenvolvido não faz senão importar para a psicologia da *República* o esboço da teoria racional da escolha desenvolvida por Sócrates no *Protágoras*, e que é justamente a legitimidade de tal procedimento que está em questão. Com efeito, poder-se-ia dizer que o traço que caracteriza o argumento desenvolvido no *Protágoras* é o fato de pressupor um agente unificado em torno de seu desejo racional, e que é esta pressuposição que Platão afasta na *República*. Neste último diálogo, o homem não seria mais pensado como um agente simples, mas como um todo complexo no qual residem três instâncias motivacionais que possuem, todas, as características mínimas de um agente, e que lutariam entre si pelo controle da alma³².

Segundo tal concepção, cada parte da alma cuidaria de seus próprios interesses enquanto não fosse subjugada por outra. Com efeito, alguns trechos da *República* parecem corroborar a hipótese destes especialistas: segundo o Sócrates da *República*, cada parte da alma tem prazeres e desejos que lhe são peculiares (580d3-587e4), assim como suas próprias necessidades e desejos (437b1-c10, 439a1-d2). Além disso, cada parte parece conversar com a outra, bajulando e mesmo persuadindo as outras da superioridade de seu ponto de vista (442b5-d1, 554c11-e5, 589a6-B6), e cada parte parece poder raciocinar, ou pelo menos envolver-se em atividades cognitivas rudimentares (442b5-d1, 574d12-575a7).

³² Cf. p. ex. (BOBONICH, 1994, P. 4).

Além dos trechos acima citados, poder-se-ia também lembrar o vocabulário bélico utilizado por Sócrates para falar sobre a alma. Com efeito, em determinado momento Sócrates chega a afirmar que o *logistikon* e o *thymoeides* são os ‘defensores’ em uma batalha travada no interior da alma, sendo o primeiro o responsável pela estratégia e o segundo pela função militar (442b). Um pouco antes, em 430e-431a, o filósofo havia explicado as dificuldades da expressão ‘mestre de si mesmo’, chegando à conclusão de que o único sentido que ela poderia ter seria o domínio da melhor parte da alma sobre a pior. Sendo assim, não é surpreendente que tantos intérpretes tenham considerado as partes da alma não apenas como fontes autônomas de motivação, mas também como quase-agentes.

Segundo essa interpretação, é claro, a ação do indivíduo tal como ela é concebida na *República* não seria, de início, fruto do desejo do indivíduo pelo bem. Tal só seria o caso quando o *logistikon* sai vitorioso do embate com as outras duas forças presentes no interior da alma. O que devemos admitir, se seguirmos essa interpretação, é que a ação de um indivíduo é fruto do resultado do embate entre as três forças motivacionais que existem dentro dele, e que a *akrasia* seria um dos resultados possíveis desse embate.

Não é difícil imaginar como tal interpretação poderia explicar a *akrasia*: o fenômeno em questão seria um caso onde o *epithymetikon* sairia vitorioso sobre o *logistikon*, impondo ao homem a ação que é de seu maior interesse. Como nos mostra Shields, no entanto, essa interpretação não só não faz jus ao texto platônico como também nos traz, por si mesma, dificuldades filosóficas consideráveis no que diz respeito à explicação da *akrasia* e da dinâmica motivacional do indivíduo (SHIELDS, 2007, P. 77-86).

Em primeiro lugar, Shields propõe que consideremos dois polos opostos: num extremo está a discórdia de grupo e no outro o agente racional unificado em torno de seu desejo pelo bem. Como ressalta Shields, se partimos da observação de grupos, não temos dificuldade alguma em compreender o fenômeno da discórdia interna. Como os grupos são agregados de agentes discretos e individuais, quando tentamos explicar o comportamento de um grupo assumimos que cada indivíduo chega ao momento da decisão com uma história que lhe é peculiar, possuindo uma vida afetiva própria e um conjunto distinto de opiniões. Colocada nesses termos, a discórdia de grupo é fácil de entender porque cada membro do grupo é um agente distinto e auto-suficiente. O grupo em si, no

entanto, não é um agente, e é por isso que os grupos não são normalmente considerados incontinentes. Ora, mas se nós estivermos de acordo com a interpretação tradicional, o que devemos fazer é considerar a alma como um certo grupo de agentes. Daí que, para Shields, a estratégia adotada seja equivocada no que diz respeito à explicação da *akrasia*, pois ela busca explicar um fenômeno que diz respeito ao indivíduo isolado, e não a nenhum grupo, pressupondo existir dentro do indivíduo uma estrutura análoga à de um grupo.

A colocação de Shields se torna mais compreensível se nos fizermos a seguinte pergunta: em que sentido pode ser dito que os interesses do *epithymetikon* e do *logistikon* divergem? Mais precisamente, em que sentido podemos dizer, se é que podemos dizer, que o que é melhor para o *epithymetikon* difere daquilo que é melhor para o *logistikon*? Ora, segundo Sócrates, o *logistikon* é a parte da alma que se preocupa com *toda* a alma, isto é, com aquilo que é bom para o todo e para cada uma de suas partes (441e3-5, 442c4-7). Para Sócrates, portanto, o domínio do *logistikon* é melhor para a alma toda³³, de modo que é do interesse de cada parte ser governada por ele.

Sendo no *logistikon* que reside o desejo do homem pelo bem, é forçoso reconhecer que ele ocupa um lugar especial na divisão da alma tripartida na medida em que seu interesse coincide com o interesse do próprio homem. Daí que ele tenha o papel dominante na unidade anímica que chamamos virtude. Dizer que os interesses do *epithymetikon* divergem dos interesses do *logistikon*, portanto, é dizer que eles divergem dos interesses do próprio homem. Ora, mas se é este o caso, então é difícil compreender como alguém poderia escolher satisfazer o *epithymetikon* em detrimento do *logistikon*. Afinal, o homem deveria, ao contrário, preferir satisfazer o seu *logistikon* a seu *epithymetikon* se ele tem em vista alcançar a satisfação de seu próprio desejo.

Para que esse quadro faça sentido, devemos ou bem admitir que este homem não conheça nem a natureza de sua própria alma e nem o que é melhor para si, ou bem retirar a figura do homem e dizer simplesmente que o *epithymetikon* derrotou o *logistikon* num ‘combate direto’ que determinou a ação

³³ Como vimos anteriormente, o que nos foi dito no *Górgias* e no *Protágoras* já nos permitia afirmar que para Sócrates o indivíduo que era comandado pela alma era aquele que se orientava de acordo com seu desejo pelo bem, e não de acordo com o que lhe parecia mais prazeroso no momento, e que tal comando era possível justamente através da *metretiké* (cf. P. 80). Nesse sentido, a única inovação da *República* consiste em mostrar que é o *logistikon* a parte da alma responsável por tal comando.

realizada pelo indivíduo. Esta interpretação, no entanto, reduz a zero o papel do agente propriamente dito na escolha da ação. Trata-se, para resumir, de uma concepção absolutamente determinista das ações humanas, segundo a qual os atos dos homens seriam o simples resultado da relação de força existente entre suas diferentes fontes de motivação num dado momento do tempo.

Em segundo lugar, Shields mostra que embora às vezes Sócrates fale das partes da alma como se fossem agentes, tal caracterização não é absolutamente uniforme durante a *República*. Embora seja verdade que Sócrates nos diz que há prazeres, assim como desejos e formas de governo (580d7-8), que são peculiares a cada uma das partes da alma, quando é solicitado a explicar sua afirmação ele imediatamente volta a falar do homem (*anthropos*) como agente de suas ações e sujeito de seus sentimentos. Falando das partes da alma, Sócrates sugere que o *logistikon* é aquilo através do qual uma pessoa aprende, e o *thymoeides* aquilo através do qual ela se encoleriza (580d10-e3-27). Como podemos ver, o filósofo passa longe de afirmar que é o *logistikon* que aprende e o *thymoeides* que se encoleriza, e que cada parte da alma existe num isolamento discreto que separa sua experiência da experiência das outras partes. E, no entanto, como nos lembra Shields, é isto que sugere a inferência que passa da afirmação dos prazeres peculiares para a existência de três agentes distintos. Para que tal seja verdadeiro, seria necessário que os prazeres do *epithymetikon*, por exemplo, fossem experimentados só por ele, de modo a estabelecer limites precisos entre a gratificação experimentada por cada uma das três partes da alma com a satisfação de seus desejos específicos.

Em terceiro lugar, Platão não se utiliza da alma tripartida na *República* para explicar a *akrasia*, mas para sustentar uma determinada avaliação da vida do homem justo e do homem injusto. Como assinala Shields, é importante compreender que para Platão uma alma unida é uma alma melhor, que a harmonia psíquica é preferível à desordem psíquica, até porque só a harmonia psíquica possibilita a felicidade. Sócrates está tentando provar que o homem injusto é mais infeliz que o homem justo porque lhe falta justamente isso. Segundo o filósofo, a razão de sua infelicidade não é que ele seja, de alguma forma, muitos homens, mas que ele não seja o homem que ele realmente preferia ser.

Creio ter dito o suficiente para fundamentar minha discordância com a interpretação tradicional da dinâmica que impera na alma humana tal como ela é

descrita na *República*. Segundo a interpretação defendida aqui, portanto, não devemos aceitar que a tripartição da alma proposta por Platão crie três novos agentes dentro do homem. É a alma do homem que age, e não uma parte isolada da alma. Tal fica claro se tivermos em mente a descrição das almas degeneradas que encontramos nos livros VIII e IX.

Com efeito, estes dois livros contém alguns exemplos descritos por Sócrates de almas governadas pelo *epithymetikon* e pelo *thymoeides*. Como veremos, nenhuma das almas degeneradas descrita nos livros VIII e IX demonstra um padrão de comportamento incontinente. Uma análise dos tipos de alma descritas por Sócrates nos ajudará a compreender melhor a tripartição da alma proposta pelo filósofo e o porquê de nosso ceticismo diante dos especialistas que afirmam que tal tripartição traria uma nova explicação para o fenômeno da *akrasia*.

4.4

As almas injustas dos livros VIII e IX

Como dissemos anteriormente, a pergunta feita por Gláucon no início do livro II demandava que Sócrates provasse que a justiça é mais benéfica do que a injustiça ou aceitasse que o homem que conseguir parecer justo, sendo na verdade injusto, é mais feliz do que o homem justo. Nos livros VIII e IX, Sócrates descreve quatro tipos de constituição degenerada e os tipos de cidadão que lhe correspondem. Os quatro tipos descritos são a timocracia, a oligarquia, a democracia e a tirania. Cada tipo de alma descrita nos interessa aqui porque eles exemplificam diferentes tipos de almas não virtuosas, isto é, de almas governadas pelo *thymoeides* e pelo *epithymetikon*. Todos os exemplos descrevem homens que se esforçam em parecer justos, mas que não deixam de aproveitar as oportunidades de transgredir a justiça que lhe são oferecidas para obter alguma vantagem.

Segundo Sócrates, a timocracia é o regime movido pelo desejo de honra, e o timocrata é o homem governado pelo *thymoeides*. Tal governo, importa ressaltar, não é estabelecido pela força. Ao contrário, Sócrates nos diz que tal homem entrega o governo de sua alma para o *thymoeides*, tornando-se um homem desejoso de honra (550a-c). No regime, assim como no homem, o que predomina é o desejo de vitória (*philonikia*) e de honra (*philotimia*). O que é interessante de notar, no entanto, é o lugar que ocupa o desejo pelo dinheiro, característico do

epithymetikon, neste tipo de governo. Segundo Sócrates, embora no regime timocrático a classe dos guerreiros deva se abster de ganhar dinheiro, a cobiça de tais homens é mantida sob controle apenas pela força da lei. Com efeito, os timocratas possuem o mesmo desejo de riqueza que caracteriza os oligarcas, mas eles o mantêm em segredo, aproveitando as oportunidades de desfrutar de tais prazeres escondidos e correndo da lei como um menino corre do pai (548b).

É fácil ver como a descrição do timocrata recupera a discussão acerca da justiça desenvolvida nos livros anteriores. O timocrata, amante da honra, respeita a lei e os costumes porque o não respeito implica em punição e desonra. Ele mantém os seus apetites em cheque, resistindo ao clamor pela sua satisfação, por medo das consequências que tal satisfação poderia implicar. Se ele puder escapar de tais consequências, no entanto, ele se permitirá satisfazer seus apetites sem com isso ferir o princípio motor de suas ações.

O que é importante notar é que quando escapa da lei o timocrata não age de forma incontinente. O timocrata não é virtuoso, mas isso não porque ele seja incontinente, mas sim porque sua virtude não é pura e sincera, isto é, ela não é guiada pela razão (*lógoi*), que é a única capaz de preservar a virtude na alma durante toda a vida (549b). Dito de outro modo, o timocrata se comporta de forma justa porque deseja a honra, o que implica tanto no fato de que ele só se comportará desta maneira quando tal comportamento lhe trouxer honras, quanto no fato de que ele só evitará se desviar do comportamento injusto e vergonhoso quando acreditar que tal comportamento implicará em desonra e vergonha.

Sendo assim, não podemos concordar com Annas quando a autora afirma que o timocrata demonstra certo tipo de instabilidade interna, sendo incapaz de viver de acordo com seus ideais. Com efeito, para a autora, embora tal homem reconheça as reivindicações da razão e o apelo pela consideração racional do que é bom para todos, ele não é capaz, por conta própria, de viver de acordo com esses ideais, de modo que, se a busca do bem comum não for imposta a tal homem pela lei, ele, por si mesmo, será incapaz de sustentar sua motivação para persegui-la, e vai acabar sucumbindo a seu egoísmo e se comportando em interesse próprio (ANNAS, 1981, P. 297). Tal descrição, é claro, pressupõe que o timocrata possui um desejo sincero de perseguir o bem comum, sem que tal desejo, no entanto, tenha a força necessária para movê-lo sem a ajuda, concomitante, do medo de uma eventual punição. Como podemos ver, não é essa a descrição do timocrata que nos é

dada por Platão. Ao contrário, o filósofo nos mostra um indivíduo perfeitamente capaz de se comportar de modo coerente ao longo de toda sua vida. Tal indivíduo se desvia do comportamento honrado, quando se desvia, porque acredita que pode desfrutar dos benefícios de tal comportamento sem incorrer em desonra.

A oligarquia, por sua vez, é o regime onde o direito de participação no governo é limitado pela quantidade mínima de propriedade exigida, isto é, onde os ricos participam e os pobres são excluídos (550c). Trata-se de um estado guiado pelo desejo de riqueza, onde a aquisição da mesma é aprovada e estimulada publicamente, isto é, onde os cidadãos honram os ricos e não os virtuosos. Tal cidade, nos diz o filósofo, não é mais una, mas sim dupla – uma cidade dos ricos e uma cidade dos pobres (551d) – e portanto marcada necessariamente pela luta interna. Os cidadãos de tal estado, é claro, sempre que podem buscam aumentar seu patrimônio, o que faz com que eles relutem, por exemplo, em contribuir com dinheiro para a cidade (551e).

O oligarca, por sua vez, é o homem que colocou no trono de sua alma o amor pela riqueza, isto é, o *epithymetikon* (553c). Tal homem, em conformidade com tal modo de vida, não procura satisfazer sempre todo e qualquer apetite que tenha, mas apenas aqueles que são necessários. Todos os demais apetites, tomando-os por prejudiciais e frívolos, ele escraviza (*douloúmenos*), reprimindo-os na busca por aumentar seus lucros. Sócrates ressalta que tal repressão, no entanto, não se dá através do uso da razão, isto é, do convencimento de que é melhor não satisfazê-los, mas através do mais puro medo de perder suas posses. Daí que tal homem não hesite em se aproveitar da oportunidade de gastar o dinheiro dos outros para satisfazer seus prazeres desnecessários. Afinal, nos diz Sócrates, o oligarca tem esses desejos.

No fim, Sócrates diz que o oligarca não se dispõe a gastar seu dinheiro para adquirir fama e coisas desse tipo, embora não chegue a afirmar que ele é avesso à honra. Além disso, o filósofo afirma que tal homem é, de certa forma, como a cidade, isto é, duplo (554e). Embora não nos diga exatamente de que forma, fica claro que Sócrates pensa que tal homem renega e reprime constantemente desejos que jamais desaparecem de dentro dele, e aos quais ele dá vazão sempre que pode fazê-lo sem sofrer as consequências que ele visa evitar, isto é, a perda de suas riquezas.

Já a democracia é o regime caracterizado pela *eleutheria*, isto é, pela liberdade (557b). Em tal regime, cada um é livre para levar sua própria vida como bem lhe agradar, o que faz com que nele se abriguem cidadãos dos mais diversos tipos e com as mais diversas organizações psíquicas. Nem por isso, no entanto, o filósofo abre mão de nos fornecer uma descrição do sujeito que corresponde a tal regime. Segundo Sócrates, o democrata dá igual importância a seus prazeres necessários e desnecessários, e vive entregando o governo de sua alma à satisfação destes apetites na medida em que eles se formam, buscando sempre saciá-los, como se, a cada vez, um destes apetites tivesse ganho um sorteio (561b). Aos que lhe dizem que alguns são desnecessários, ele replica que eles são todos iguais e devem ser igualmente estimados. Tal homem, nos diz Sócrates, está convencido de que a vida que escolheu é a vida do prazer, da liberdade e da felicidade. Os únicos prazeres aos quais ele não dá vazão são os sem lei.

O tirano, por fim, é aquele que acredita que é justamente na ausência de lei que reside a mais completa liberdade (572e). Um homem tem uma alma tirânica, segundo Sócrates, quando ela se permite satisfazer acordada até mesmo aqueles prazeres que os demais homens só satisfazem dormindo, isto é, os prazeres sem lei. Tal homem, nos diz o filósofo, se tornou por natureza ou por hábito como os bêbados, os tomados por Eros e os loucos (573c), e não reprime jamais seus apetites. Se utilizando de todos os meios a seu dispor para satisfazê-los, ele não recua diante de nenhuma atrocidade (575a). Sob a tirania de suas paixões, o tirano vive na mais pura anarquia e ausência de lei (*anomia*).

A descrição dos quatro tipos de *politeia* e de almas injustas não deixou de suscitar controvérsias entre os especialistas. Aqui, nos limitaremos a examinar os aspectos da descrição que são pertinentes à nossa investigação. Com efeito, se há de fato consenso entre os especialistas em reconhecer que a estrutura do argumento platônico nos leva da melhor constituição política e psíquica para a pior, num movimento que nos mostra a decadência dos regimes e das almas, ainda se discute no que exatamente consiste essa decadência.

Segundo Julia Annas, por exemplo:

Todas as descrições fornecidas por Sócrates são perpassadas pela idéia de que a degeneração consiste numa dissolução de unidade. Assim, no estado timocrata a justiça é incompleta porque os ideais de tal estado não garantem a unidade, que é minada pelo egoísmo dos governantes. O estado oligárquico tem uma unidade frágil porque os ricos e os pobres se identificam mais com os interesses de seu

próprio grupo do que com os interesses do estado como um todo. O estado democrático não tem nenhuma unidade significativa, dado que as demandas do estado têm menos força do que os interesses privados dos grupos. De forma análoga, o timocrata não está completamente em harmonia consigo mesmo porque o seu interesse privado o desvia dos ideais imparciais. O oligarca está em conflito internamente porque ele tem que suprimir determinadas partes de si mesmo em nome da busca por dinheiro. O democrata não vê a sua vida como uma unidade, vivendo sempre a curto prazo (ANNAS, 1981, P. 302).

A explicação de Annas associa unidade e harmonia de forma estreita. Não é um exagero afirmar que, segundo Annas, ser uno é possuir completa harmonia na alma. Tal explicação cria um sério problema. Dado que as almas injustas não são harmônicas, a autora é forçada a descrevê-las como se lhes faltasse unidade. Mas no que implicaria exatamente esta falta de unidade? Como vimos anteriormente, segundo Annas essa falta de unidade faz com que tais homens não consigam viver a altura de seus próprios ideais. No entanto, como vimos, a descrição de tais almas fornecida nos livros VIII não lhes retrata deste modo.

Como ressalta Gavrielides, as almas degeneradas possuem a habilidade de organizar suas vidas a longo prazo. Mesmo o tirano, que, segundo Sócrates, está no pior estado possível, é capaz de deixar uma cidade sob seu completo controle (578d). O oligarca, por sua vez, tem a aquisição de dinheiro por fim, e faz de tudo para alcançá-la ao longo de sua vida (553c-d, 554c). Já o timocrata visa a honra e organiza seus esforços nesse sentido (548a, 549a). Mesmo no caso do democrata, que visa a satisfação de seus apetites necessários e desnecessários, é forçoso reconhecer que as almas injustas descritas por Platão se comportam ao longo do tempo de acordo com sua concepção da felicidade e, portanto, do bem. Para o democrata, a satisfação destes desejos, a liberdade e a felicidade são praticamente a mesma coisa (GAVRIELIDES, 2010, P. 206-207).

Indivíduos governados pelo *epithymetikon* e pelo *thymoeides*, portanto, simplesmente não são apresentados como agentes incapazes de ordenar suas vidas a longo prazo de acordo com sua concepção da felicidade. Se eles de fato não chegam a alcançar a felicidade, isto se deve ao fato de que a concepção que eles tinham dela era equivocada. Afinal, o timocrata alcança a honra, o oligarca torna-se rico, o democrata vive da forma que lhe agrada e o tirano obtém o poder máximo na cidade (577d). Neste sentido, é importante notar que, após a descrição dos quatro regimes políticos, Sócrates passa a discutir qual tipo de vida deve ser considerado o mais prazeroso, o do amante da sabedoria, o do amante da vitória,

isto é, da honra, ou o do amante do lucro (581c). Segundo o filósofo, caso façamos a pergunta a cada um dos três tipos de homem, receberemos de cada um a recomendação do seu próprio tipo de vida.

Tal capacidade de organização só pode parecer problemática caso acreditemos, contra o que foi dito até aqui, que num indivíduo governado pelo *epithymetikon* ou pelo *thymoeides* tais instâncias são responsáveis não só pelo estabelecimento dos fins práticos perseguidos pelo sujeito, como também pela maneira através da qual o sujeito os persegue. Tal hipótese torna-se ainda mais verossímil se aceitarmos o modelo de conflito psíquico proposto pela interpretação tradicional, onde a vitória de uma dessas duas instâncias implica que tal instância toma o controle do próprio indivíduo e determina, sozinha, suas ações. Segundo essa interpretação, poder-se-ia pensar que dado que o *epithymetikon* e o *thymoeides* não têm a mesma capacidade de raciocinar a longo prazo que é característica do *logistikon*, então o indivíduo no qual tais partes governam tal capacidade encontrar-se-ia prejudicada. É justamente este modelo, no entanto, que a argumentação aqui desenvolvida visa descartar. Como ressalta Gavrielides, mesmo que um indivíduo seja governado por uma parte não-racional incapaz de raciocinar a longo prazo, o indivíduo é certamente capaz de raciocinar de tal forma (GAVRIELIDES, 2010, P. 207).

No entanto, se o que foi dito acima está correto, uma pergunta se coloca imediatamente diante de nós: em que sentido podemos dizer, se é que podemos dizer, que as almas injustas são marcadas pelo conflito interno? Com efeito, ninguém duvida que a tripartição da alma tenha sido introduzida por Sócrates para dar conta dos casos de conflito psíquico. Igualmente fora de questão está o fato de que é o homem justo o exemplo de alma unificada e harmônica que nos é apresentada na *República* (443c8- 444a2). Segundo a interpretação que propomos aqui, no entanto, nas almas injustas o *logistikon* serve seja o *epithymetikon* seja o *thymoeides*, sem a eles se opor. Tal explicação, portanto, ainda não mostrou no que consiste o estado de conflito que impera em tais almas. Se não pudermos fazê-lo, poder-se-ia objetar que, apesar de todos os defeitos da interpretação tradicional, ela tem o mérito de apresentar uma idéia clara e intuitiva do que seja o conflito psíquico segundo Platão. É justamente em tal tarefa que o artigo de Gavrielides nos é de grande ajuda.

Como ressalta a autora, segundo Sócrates o conflito surge no interior da alma quando partes inferiores da alma se tornam pretendentes ao trono do *logistikon* (444a10-b5). Isto é, ele ocorre quando uma dessas partes procura subordinar as demandas das outras partes às suas próprias demandas, fazendo com que a alma toda sirva a seus próprios fins. Neste sentido, é importante notar que a descrição de uma pessoa governada pelo *logistikon* caracteriza-se pela harmonia, pela amizade e pelo acordo entre as partes de sua alma (589b4-5, 591d2), enquanto que as almas das pessoas governadas pelo *epithymetikon* e pelo *thymoeides*, por outro lado, são apresentadas como sendo unificadas pela força. Não é difícil compreender porque. Como o *epithymetikon* e o *thymoeides* não são capazes de governar a alma a partir de um projeto que tenha em vista o bem da alma inteira, é forçoso admitir que o governo de qualquer uma dessas partes implicará, diversas vezes, em ações executadas não só em detrimento das outras partes, mas também em detrimento da alma como um todo.

Mais do que isso, no livro IX Sócrates nos diz que, quando o *thymoeides* governa a alma ele força (*anakadzein*) as outras partes da alma a perseguirem prazeres estranhos e falsos, sendo ele incapaz até mesmo de assegurar “seu próprio prazer” (587a3-5). Também no caso do oligarca, do democrata e do tirano – que são os casos de governo da alma por parte do *epithymetikon* – o vocabulário da necessidade e da escravidão abundam. O oligarca reprime seus apetites desnecessários através da compulsão e do medo (554d-e), mas ele não se livra deles. Como vimos, caso a oportunidade de satisfazer tais apetites sem com isso diminuir sua riqueza se apresente, ele não hesitará em satisfazê-los. Já no caso do democrata, os prazeres escravizados são os sem leis, que, em princípio, só encontrarão satisfação em seus sonhos (574e) ou no caso de ele vir a se tornar um tirano. É só neste ultimo que tais apetites são libertados de sua escravidão (574d5-6). No caso do tirano, já não são mais certos apetites que são escravizados, mas sim as melhores partes da alma (577d2-4).

Se o que foi dito acima está correto, creio que podemos caracterizar o tipo de conflito psíquico que Platão tem em vista ao introduzir a alma tripartida na *República* da seguinte maneira. As almas injustas são governadas seja pelo *thymoeides* seja pelo *epithymetikon*. Em tais casos, o que vemos são indivíduos que sacrificam as demandas que têm por secundárias em relação a seu objetivo principal, reprimindo assim determinados desejos que nem por isso desaparecem

da alma. Esse sacrifício e essa repressão, no entanto, se baseiam não na crença de que a satisfação de tais apetites seria prejudicial ao indivíduo, mas sim na percepção de que ela comprometeria seu objetivo principal.

Segundo Gavrielides, nós devemos compreender a piora progressiva das almas degeneradas comparando-as com a alma dos homens justos, que foi unificada através da persuasão, mas não tentando buscar diferentes tipos de unidade em cada alma injusta. Existiriam, assim, dois tipos de unidade possível para a alma: a unidade alcançada através da persuasão e a unidade alcançada através do constrangimento. Como ressalta a autora, para que uma pessoa alcance a virtude é necessário que sua alma esteja unificada pela persuasão, e não pelo constrangimento, dado que a virtude é um estado psíquico caracterizado pela concórdia entre as partes da alma, e não somente pela predominância de uma parte sobre a outra. Assim, nos diz a autora, segundo a tripartição da alma proposta na República o comando do *logistikon* é necessário para “qualquer tipo de virtude”.

A distinção proposta por Gavrielides entre uma unidade imposta pela força e uma unidade alcançada através da persuasão me parece bastante explicativa. Com efeito, como ressalta a autora, o fato de que um equilíbrio alcançado e mantido pela força seja problemático é sugerido em dois momentos do primeiro livro. O primeiro é quando, logo na abertura do diálogo, Polemarco ameaça reter Sócrates no Pireu através da força (327c6-9), e o segundo quando Céfalo cita com aprovação a sentença de Sófocles, afirmando estar feliz por ter envelhecido e se tornado menos propenso às paixões sexuais. Céfalo diz sentir-se como um escravo que fugiu de um mestre raivoso e selvagem (329c2-3).

A explicação de Gavrielides, no entanto, não pode deixar de parecer um tanto quanto circular. Com efeito, o que a autora nos diz, em suma, é que a unidade através da persuasão é melhor porque ela é a unidade trazida pelo governo do *logistikon*, e que é só através do governo do *logistikon* que alcançamos a virtude porque a virtude é o governo através da persuasão e não da força. Para que tal argumento seja realmente convincente, no entanto, ainda lhe falta mostrar por que a união através da força é inferior à união através da persuasão no que diz respeito à virtude. Creio ser possível responder a essa pergunta ainda me atendo à descrição das almas injustas do livro IX.

De início, desconsideremos o tirano. A descrição do timocrata, do oligarca e do democrata nos mostra almas que são perfeitamente capazes de comportar-se

de forma virtuosa. No entanto, elas só o fazem ocasionalmente. Mais precisamente, elas só o fazem quando o desvio de tal comportamento prejudicaria seus objetivos de longo prazo. Tomemos, por exemplo, o comportamento de tais homens no que diz respeito à justiça. O timocrata se comporta de forma justa somente quando desviar-se de tal comportamento implicaria em desonra. Como vimos, embora em sua cidade a classe guerreira seja proibida de ter posses, o timocrata procurará driblar tal lei e possuir ouro, prata e todo tipo de propriedade em segredo. O oligarca reprime os seus apetites desnecessários e os sem lei somente quando não reprimi-los implica na diminuição de sua riqueza, mas se aproveitará de qualquer chance de satisfazer tais apetites com o dinheiro dos outros. O democrata, por sua vez, só demonstra respeito pela lei da cidade quando quer, isto é, quando tal comportamento não fere sua liberdade (557e-558a).

O timocrata, o oligarca e o democrata, portanto, se comportam ocasionalmente de forma virtuosa. É somente quando chegamos ao tirano que nos deparamos com um tipo de homem cujo comportamento não parece jamais coincidir com o comportamento justo. Mesmo neste caso, no entanto, não seria impossível pensar que podem existir ocasiões onde mesmo o tirano se comporte de forma justa – caso tal comportamento lhe pareça ser o melhor a fazer.

Segundo Gravielides, a piora progressiva das almas descritas no livro IX nos mostra almas cada vez menos comprometidas com a lei. Isto é importante porque, para Sócrates, a lei pode ser uma espécie de substituto do *logistikon*. Com efeito, a sugestão de que um determinado indivíduo pode assemelhar-se, em certo grau, aos indivíduos governados por seu *logistikon* é explicitada em 590c-d, onde nos é dito que, no caso de indivíduos cujo *logistikon* não está em condições de governar, o objetivo é garantir que eles são governados por "algo semelhante (*homoiouo*) ao que governa a melhor pessoa" (590c7-8). Este algo semelhante não é outra coisa que a razão imposta de fora (590d3-4), isto é, a lei (*nomos*) (590d7).

É neste momento, no entanto, que Gavrielides faz uma observação com a qual não podemos concordar. Segundo a autora:

A importância da lei nesse contexto não é funcionar como um constrangimento externo, mas sim o fato de sua presença poder levar os indivíduos a internalizar determinados modos de comportamento, modos esses que podem diferir das inclinações naturais do indivíduo. (...) almas degeneradas podem se assemelhar aos indivíduos comandados pelo *logistikon* (e portanto unificados pela persuasão) na medida em que eles internalizaram leis e convenções sociais que os levam a

reagir a determinadas situações da maneira como a pessoa unificada pela persuasão reagiria. Obviamente o grau no qual as ações e respostas de um tal indivíduo se assemelharia às ações e respostas do indivíduo que possui o tipo certo de unidade pode variar, nos fornecendo a graduação necessária (GAVRIELIDES, 2010, P. 217).

De acordo com a autora, portanto, as almas injustas internalizariam, umas mais e outras menos, as leis e convenções sociais de suas respectivas cidades. Ora, não é absolutamente esse o retrato feito por Sócrates de tais almas. Com efeito, ao contrário do que propõe a autora, o timocrata não reprime seu desejo pela riqueza porque recebeu uma boa educação e internalizou o que a lei lhe transmite. Tanto que ele transgredirá a lei caso uma oportunidade adequada se apresente. Sendo assim, a imagem de uma progressão da alma menos injusta, a do timocrata, para a alma mais injusta, a do tirano, em termos de uma maior ou menor internalização da lei não se sustenta. Desde o primeiro exemplo que nos é dado, o do timocrata, a obediência à lei só acontece quando o descumprimento da mesma implica em alguma consequência outra que o ato injusto ele mesmo. Em todos os casos de almas injustas, portanto, a lei aparece como um instrumento coercitivo externo ao próprio sujeito que visa guia-lo em direção ao comportamento justo.

Segundo a interpretação proposta aqui, portanto, nenhuma das almas injustas chega a internalizar os comandos da lei. E é por isso que todas elas driblam tais comandos quando tal lhes é possível e preferível. Mas, então, em que sentido podemos dizer que a alma do democrata é pior do que a do timocrata? Creio que tal se explica pelos desejos a cuja satisfação cada um desses homens dedica sua vida. De fato, a descrição de Sócrates das almas injustas nos mostra homens cada vez mais dispostos a satisfazer aqueles desejos que são mais afastados do bem.

Além disso, é claro, deve-se ter em mente que a progressiva deterioração das almas injustas é acompanhada pela progressiva deterioração da força da lei na cidade. Sendo assim, seria razoável pressupor que quanto menos a lei se faz presente, mais tais homens praticam o comportamento injusto, e quanto mais eles praticam o comportamento injusto mais injustas elas se tornam. Não obstante, se afirmarmos que é a fraqueza da lei que torna o democrata pior do que o timocrata, por exemplo, devemos admitir que tal diferença é acidental, e que, portanto, o timocrata que vivesse numa democracia seria mais injusto do que o democrata que vivesse numa timocracia.

Sendo assim, se há uma lição que pode ser retirada do progressivo enfraquecimento da lei descrito por Sócrates é que quanto mais sem lei forem as almas injustas, seja elas quais forem, quanto mais liberdade lhes for dada, mais elas prejudicarão a si mesmas por escolherem as ações injustas. É o que parece confirmar a descrição do tirano: o mais infeliz dentre os injustos é aquele que conquistou o maior poder possível dentro da cidade, e que é totalmente livre para fazer o que lhe parece melhor. A liberdade de agir como bem entende torna-o mais infeliz do que ele seria se não tivesse atingido a posição de tirano, tal como já foi dito no *Górgias*.

Com efeito, se é verdade que para Platão a razão da infelicidade dos homens injustos não reside em sua falta de unidade, mas sim no fato de que eles não sejam o homem que eles realmente preferiam ser, o argumento que encontramos nos *Górgias* já nos preveniu para o fato de que, segundo Sócrates, aquilo que um determinado indivíduo prefere não coincide necessariamente com o que lhe parece ser melhor. Sendo assim, não devemos estranhar que o filósofo sustente ao mesmo tempo que tais homens optam pelo modo de vida que lhes parece o melhor e se comportam de acordo com tal escolha mas que, ainda assim, eles não são quem eles queriam ser. Com isso, é claro, o filósofo está afirmando simplesmente que eles não são felizes, quer eles saibam ou não.

Creio ter explicado de forma suficiente, para os fins da presente investigação, a descrição e a ordenação das almas injustas que encontramos nos livros VIII e IX. Antes de passar aos próximos passos de nossa investigação, no entanto, será pertinente dizer ainda algumas palavras a respeito do que foi dito até aqui. Como dissemos anteriormente, para muitos intérpretes a ação do indivíduo tal como ela é concebida na *República* não seria, de início, fruto do desejo do indivíduo pelo bem. Para estes autores, esse só seria o caso quando o *logistikon* saí vitorioso do embate com as outras duas forças presentes no interior da alma. Essa interpretação, é claro, procura explicar a *akrasia* como um caso onde o *epithymetikon* sairia vitorioso sobre o *logistikon*, impondo ao homem a ação que é de seu maior interesse.

Contra tal interpretação, nós já havíamos chamado a atenção para o fato de que Sócrates afirma na própria *República* que “o bem é isso que toda alma persegue e que tem em vista quando faz tudo o que faz” (505e2). Nossa descrição das almas injustas não fez senão corroborar tal afirmação. Como vimos, todas as

almas injustas descritas por Sócrates se comportam de acordo com sua concepção do bem e da felicidade. Ora, mas se é no *logistikon* que reside o desejo do homem pelo bem, então como é possível que as almas injustas sejam governadas pelo *thymoeides* e pelo *epithymetikon* e ainda assim persigam seu desejo pelo bem acima de seus outros desejos? A chave para tal questão reside, creio, na concepção que tais almas têm do bem e da felicidade.

Com efeito, a tripartição da alma proposta por Platão visa isolar três fontes de motivação dentro do homem. Cada uma dessas três fontes, por sua vez, é uma instância através da qual a força de atração de determinados móveis se faz sentir dentro do homem. O *logistikon* faz sentir o poder de atração do bem, o *thymoeides* o da honra, e o *epithymetikon* da satisfação dos apetites. Como podemos ver, tais móveis podem perfeitamente orientar os fins práticos escolhidos pelo agente, isto é, as ações que ele decide empreender e os fins em vista dos quais ele as empreende. No entanto, devemos reconhecer que a formulação destes móveis é vaga o suficiente para que ela deixe rapidamente de ser explicativa.

Tomemos por exemplo o *thymoeides*. No livro IX (582c), Gláucon afirma, e Sócrates concorda, que tanto o homem rico, quanto o corajoso e o sábio são honrados pelos homens, o que implica em reconhecer que um homem é capaz de alcançar a honra independentemente da parte de sua alma que o guia, caso ele alcance seus objetivos. Se isso é verdade, é perfeitamente possível imaginar que um determinado indivíduo persiga o saber ou a riqueza por causa da honra que proporcionam. Um tal homem poderia até ser confundido com alguém que é governado pelo *logistikon* ou pelo *epithymetikon*, pois os fins práticos por ele perseguidos coincidem com os fins perseguidos pelos que são governados por tais instâncias. No entanto, ele seria na verdade governado pelo *thymoeides*.

Da mesma forma, devemos reconhecer que a concepção do bem varia muito entre os homens. É perfeitamente possível afirmar que para o timocrata o bem é a honra, para o oligarca a riqueza, para o democrata a satisfação de seus desejos necessários e desnecessários; e para o tirano a satisfação de todos os seus desejos. Ora, tais concepções acabam por misturar o desejo pelo bem com o desejo pela honra, no caso do timocrata, ou com alguns, ou todos, os apetites do *epithymetikon*, nos demais casos.

Sendo assim, creio ser possível afirmar que o domínio do *thymoeides* ou do *epithymetikon* na alma humana se estabelece quando a alma se mostra incapaz

de separar a honra, ou a satisfação de determinados apetites, do bem. Com efeito, também na *República* Sócrates acusa a multidão de ser hedonista, afirmando que a maioria dos homens acredita que o prazer é o bem (505b). Na alma de tais homens, é claro, o *logistikon* jamais poderia se opor à satisfação do *epithymetikon*, uma vez que tal satisfação implica necessariamente em prazer. O *logistikon*, nesses casos, servirá o *epithymetikon* porque a concepção do bem sustentada pelo indivíduo confere grande importância à satisfação de determinados apetites.

Creio, portanto, ser possível afirmar que o *epithymetikon* retira seu poder da confusão que impera na alma da maioria dos homens. Incapazes de distinguir o bem do prazer, eles não podem evitar que o *epithymetikon* transgrida os limites de seu lugar natural e se imponha sobre o *logistikon*. O mesmo pode ser dito, creio, nos casos de domínio do *thymoeides*. Para que cada parte da alma seja capaz de exercer sua função própria, portanto, importa que o sujeito saiba diferenciar a honra e o prazer do bem. Daí que o filósofo, no livro VI, coloque tanta ênfase na busca pela definição do bem.

Como afirma Sócrates:

Já me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento deves saber que vou dizer-te isso mesmo, com o acréscimo de que não a conhecemos bem e que sem isso nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem (505a-b).

Embora Sócrates afirme não ser capaz de atingir uma definição, o filósofo com certeza nos dá elementos suficientes para que consigamos separar o bem, o prazer e a honra. Tal capacidade de separação, aliás, é justamente o que falta às almas injustas descritas por Sócrates. O timocrata não acredita que a satisfação de seu desejo desmesurado pela riqueza é mau em si mesmo, mas apenas pelas consequências que ele pode trazer caso suas transgressões sejam descobertas. Da mesma forma, o oligarca não acredita que a satisfação dos desejos desnecessários prejudica sua alma, mas apenas que eles lhe custam dinheiro e que a acumulação deste é mais importante. Em ambos os casos, portanto, tais indivíduos optarão pela satisfação destes desejos caso possam evitar as possíveis consequências maléficas. Segundo tais indivíduos, o que é mal são as consequências accidentais acarretadas pela satisfação do desejo, e não a satisfação do desejo ou suas consequências necessárias. O democrata, por sua vez, considera os prazeres

necessários e os desnecessários como bons, e o tirano ainda acrescenta a esta lista os prazeres sem lei.

Para concluir nossa análise do livro IX, gostaria apenas de ressaltar que ao que tudo indica a capacidade do indivíduo em distinguir o bem, a honra e o prazer é importante não só para o bom governo da alma, mas também para que a forma pertinente de conflito psíquico se instaure. Afinal, como seria possível que um indivíduo experimentasse alguma forma de conflito psíquico quando se tratasse de escolher entre algo que é bom e algo que é prazeroso se ele não soubesse diferenciar o bem do prazer?

Com efeito, se a maioria dos homens é realmente hedonista, tal como propõe o Sócrates tanto na *República* quanto no *Protágoras*, é difícil imaginar que tal conflito seja um evento corriqueiro em suas vidas. De fato, tudo se passa como se no caso destes homens fosse necessário algo como um copo de água envenenado num momento de extrema sede para que tal conflito se instaure. Que mesmo tais homens não beberiam a água é o que Sócrates parece indicar não somente com sua análise das partes da alma do livro IV, mas também das almas injustas dos livros VIII e IX.

4.5 A *enkratéia* na *República*

Tendo concluído a análise das almas injustas, me volto agora para a questão da *enkratéia* na *República*. Como nos diz Dorion, as primeiras aparições do termo *enkratéia* na literatura grega, assim como do adjetivo *enkratés*, com o significado preciso de ‘mestria de si mesmo’ no que diz respeito aos prazeres, encontram-se nas obras de Platão e Xenofonte (DORION, 2007, P. 119). No que diz respeito à Platão, segundo Dorion a *enkratéia* só receberia um valor positivo, ainda que secundário, a partir do momento em que o filósofo começa a se afastar dos ensinamentos de Sócrates. No momento em que Platão reconhece a existência de uma qualidade chamada *enkratéia*, que consiste na mestra de si mesmo no que diz respeito aos apetites, o filósofo reconheceria também que é possível que o homem seja derrotado e governado pelo prazer, e que tal derrota não é imputável à ignorância, ao contrário do que pretendia seu mestre (DORION, 2007, P. 129).

Com efeito, existem boas razões para que reconheçamos que a *enkratēia* que vimos aparecer no *Górgias*, e que agora encontramos novamente na *República*, deve ser pensada em estreita conexão com a discussão do *Protágoras* acerca da incontinência. Como vimos, no *Protágoras* a maioria dos homens dizia ser possível ‘ser vencido pelo prazer’ (*upo ton hedonon etastai*). Ora, em *Rep.* IV, 430e Sócrates faz uso do termo *enkratēia* para designar a mestria sobre os apetites e afirma (431b) que aquele que não a possui é “*etto eautou*”, isto é, vencido por si mesmo. Sócrates nos diz que a *sophrosyne*, uma das virtudes cardinais, é um tipo de concórdia (*xynphonía*) e harmonia, sendo composta por uma certa bela ordem (*kosmos*) e pela *enkratēia* no que diz respeito aos prazeres e apetites (*epithymion*). No entanto, não creio que Dórion tenha razão ao pretender que a noção de *enkratēia* que aparece aqui implique em nada que contradiga o que foi afirmado no *Protágoras*. Tal fica claro se nos mantivermos atentos para a relação entre as virtudes da coragem e da temperança, por um lado, e destas virtudes com a *enkratēia*, por outro.

Como é fácil constatar, a temperança e a coragem são pensadas de forma bastante similar na obra platônica desde os chamados diálogos socráticos. E isso a tal ponto que a definição que nos é dada destas virtudes nos diálogos que a elas se dedicam, o *Cárvides* e o *Laches*, é virtualmente idêntica: de acordo com tais diálogos será corajoso, assim como temperante, aquele que tiver conhecimento acerca do bem e do mal (*Cárvides* 174c, *Laches* 199c). Tal definição, é claro, não deixa de ser problemática. Como o próprio Sócrates chega a dizer no *Laches*, um homem que possuísse tal conhecimento não teria somente uma dessas virtudes, ou mesmo somente as duas, mas também todas as outras. Poder-se-ia objetar, inclusive, que é essa a principal fraqueza do chamado intelectualismo socrático e que na *República*, ao contrário, tais virtudes encontrar-se-iam perfeitamente separadas.

Em favor dessa tese, poder-se-ia observar ainda que de acordo com a *República* a temperança é a virtude da parte apetitiva da alma, isto é, do *epithymetikon*, enquanto que a coragem é a virtude específica do *thymoeides*. Tal separação nos parece, de início, intuitivamente comprehensível. Com efeito, parece perfeitamente possível que um homem seja corajoso na batalha e totalmente intemperante, ou incontinente, no que diz respeito aos prazeres da mesa ou do sexo. Assim, a temperança e a coragem nos parecem distintas porque tanto as situações nas quais elas aparecem quanto seus respectivos objetos nos parecem

distintos. Corajoso é o homem capaz de superar o medo, temperante aquele que não comete excessos no que diz respeito aos prazeres apetitivos.

Vale lembrar, no entanto, que a investigação socrática a respeito da incontinência incluía o medo dentre as suas possíveis causas. Embora o fenômeno receba o nome de ‘ser vencido pelo prazer’, o que a grande maioria dos homens pensa é que o conhecimento, muitas vezes, é derrotado pela cólera, pelos prazeres, pela dor, pelo amor, ou pelo medo. A derrota do conhecimento para o medo, portanto, é um exemplo de ato incontinente segundo Sócrates. Sendo assim, o caso hipotético de um homem que sabe que o melhor para si é se comportar bravamente, mas acaba sucumbindo ao medo e fugindo, seria tanto um caso de covardia quanto de incontinência. Tal caso, inclusive, poderia ser explicado através do modelo proposto no *Protágoras* caso substituíssemos o conhecimento pela opinião verdadeira, e afirmássemos que o medo dos males imediatos foi supervalorizado pelo sujeito em questão em detrimento dos prazeres futuros que o comportamento corajoso lhe reservava e que, portanto, tal indivíduo abandonou momentaneamente a opinião que tinha.

Além disso, mesmo no que diz respeito à *República*, não parece claro que as virtudes da coragem e da temperança sejam completamente separáveis. Como ressalta Irwin, para que possamos estabelecer definitivamente a separação entre a coragem e a temperança não devemos afirmar somente que um homem pode ser corajoso em um dado momento e incontinente em outro, mas sim que ele pode ser ao mesmo tempo corajoso e incontinente, isto é, que um mesmo ato pode ser descrito como corajoso e incontinente sem que tais descrições impliquem em nenhuma contradição (IRWIN, 1995, P. 225).

Tomemos, de início, a definição da coragem e da temperança que nos é dada no livro IV da *República*.

Segundo Sócrates:

(...) não serão essas duas partes [o *logistikon* e o *epithymetikon*] os melhores defensores da alma e do corpo, uma delas aconselhando e a outra defendendo, e ambas sempre obedientes ao comandante e pondo corajosamente em prática suas determinações? Exato. É por isso que damos o nome de corajoso ao indivíduo cuja parte animosa, tanto nos prazeres como nas dores, o conserva sob o comando da razão a respeito do que deve ou não deve ser temido. É muito certo, disse. É sábio graças à parte mínima que nele exerce o mando e determina tudo aquilo, e, além disso, possui o conhecimento preciso do que é útil a cada parte e ao conjunto da comunidade constituída pelos três. Exato. E mais: não dizemos que é temperante pelo fato da amizade e harmonia dessas mesmas partes, quando a que

comanda e as que obedecem ficam de acordo em reconhecer que cabe à razão comandar, e não se insurgem contra ela? Temperança não é senão isso mesmo, replicou, tanto na cidade quanto no indivíduo (442b-c).

A definição da coragem dada acima não faz senão repetir o que já havia sido dito em 429c-d a respeito da mesma virtude na cidade. Segundo Sócrates, uma cidade é corajosa quando seus cidadãos conservam sob quaisquer condições a opinião transmitida pela lei a respeito do que deve e não deve ser temido. O filósofo ainda esclarece que por sob qualquer condição ele quer dizer tanto na dor quanto no prazer, tanto no desejo quanto no medo, jamais expelindo tais opiniões de sua alma. Como podemos ver, ainda na *República* a coragem tem a ver não só com o medo, mas também com os prazeres. Essa associação se torna compreensível se nos lembarmos do que nos é dito no *Laches* a respeito do que deve ser temido. Segundo Sócrates, o medo é a expectativa de males futuros (198c). Nesse sentido, podemos dizer, por exemplo, que um homem pode temer incorrer em dores, ou mesmo ser privado de prazeres. Daí que faça sentido, do ponto de vista platônico, falar em ser corajoso diante dos prazeres e das dores. Tal feito, ademais, está longe de ser dos mais fáceis. Com efeito, Sócrates elabora melhor o desafio contido na manutenção da opinião transmitida a respeito do que deve ou não deve ser temido no livro III da *República*.

O trecho a que me refiro começa em 412b, e trata da maneira utilizada para escolher os governantes na cidade criada por Sócrates. Segundo o filósofo, os governantes devem ser selecionados entre os melhores guardiões. A proposta do filósofo é que sejam selecionados aqueles guardiões que têm o maior cuidado possível com os interesses da Cidade, isto é, aqueles que durante toda a sua vida demonstraram estar sempre zelosos na defesa de tais interesses e que são menos propensos a agir contra tais interesses. Que a propensão a agir de acordo com o interesse da cidade é tanto maior quanto maior for a coincidência entre os interesses do indivíduo e os interesses da cidade é algo que o filósofo aceita como óbvio (412d). Sendo assim, a cidade deverá fazer de tudo para inculcar em tais indivíduos a opinião de que sua prosperidade está estreitamente ligada à prosperidade da cidade.

Mesmo que tal tarefa tenha sucesso, no entanto, ainda resta que a opinião, mesmo quando é verdadeira, é instável. Com efeito, como dissemos anteriormente, Sócrates afirma aqui que a opinião pode ser ‘expelida da alma’ seja de forma voluntária ou involuntária. As opiniões falsas, por serem maléficas, são

voluntariamente expelidas, enquanto que as verdadeiras, por serem benéficas, só podem ser expelidas involuntariamente. A saída involuntária de uma opinião verdadeira da alma, segundo Sócrates, pode se dar de várias maneiras. Os homens podem ser roubados de suas opiniões, abandonando-as por causa do esquecimento ou por serem persuadidos a tal. Eles podem ainda ser constrangidos a mudar de opinião, através de algum tipo de dor ou outro sofrimento qualquer, ou podem mudar de opinião sob a influência do prazer ou do medo (413c). Sendo assim, não bastará selecionar dentre os guardiões os mais zelosos dos interesses da cidade. Será necessário ainda submetê-los a todos os tipos de provação, isto é, às situações nas quais esse princípio é mais ameaçado pelas forças capazes de expelir a opinião da alma do homem. Somente aquele que passar por todos os testes, quando criança, jovem e adulto, poderá governar a cidade ideal desenhada por Sócrates na *República*.

Como podemos ver, segundo Sócrates não só a coragem pode se dar através da manutenção de uma opinião transmitida pela parte governante da alma, ou por algo que o valha, mas o prazer e o medo são listados, lado a lado, como forças capazes de exercer o mesmo tipo de influência nefasta sobre as convicções do indivíduo. Sendo assim, é de fato falso afirmar que para Platão a temperança e a coragem têm a ver com objetos absolutamente distintos. Além disso, o simples fato de que a coragem seja definida na *República* como a manutenção da opinião correta a respeito do que se deve ou não temer é suficiente para nos colocar em guarda contra a afirmação de que Platão tenha se distanciado verdadeiramente do intelectualismo socrático.

Além disso, ainda no livro IV, logo após definir a coragem na cidade, Sócrates compara o treinamento proposto para os guardiões da cidade ideal com a manipulação da lã, feita pelos tintureiros antes de aplicar a tintura, que tem por objetivo garantir a resistência da cor aplicada à lavagem.

Nas palavras do filósofo:

Podes ficar certo de que não tínhamos outra intenção a não ser a de prepará-los para absorverem as leis do melhor modo possível, como se deu com a cor, no exemplo apresentado há pouco, a fim de que se tornem indeléveis suas convicções a respeito das coisas a temer e de muitas outras, por isso mesmo que são todos de boa natureza e receberam educação adequada, e para que a tinta resista a esses sabões descolorantes e de ação tão violenta – refiro-me aos prazeres – muito mais ativos do que a cinza e todas as lixíviás, e à dor, ao medo, às paixões, barrelas de ação mais rápida do que qualquer lavagem (429a-430b).

Tal trecho nos é importante por duas razões. Em primeiro lugar, ele afirma claramente que o objetivo da educação dos guardiões é possibilitar a preservação das opiniões transmitidas pela lei e pelos governantes através, inclusive, dos mitos que fazem parte dessa educação. Os prazeres e o medo, por sua vez, são apresentados como capazes de impedir o comportamento virtuoso porque, e somente porque, eles são capazes de mudar nossas convicções. Sendo assim, creio ser possível afirmar que a descrição do ato incontinente que vimos no *Protágoras* ainda permanece pertinente, tendo em vista o novo conteúdo da *República*. Como vimos, também no *Protágoras* o ato incontinente é explicado através do abandono da opinião verdadeira em favor de um juízo enganador a respeito dos prazeres e das dores propiciados por uma determinada opção.

Em segundo lugar, o trecho atribui explicitamente ao prazer e às paixões o poder de alterar as convicções do indivíduo. Não parece um exagero, portanto, sustentar que é através de tal poder que o prazer ou qualquer paixão pode influenciar o comportamento do indivíduo, e que, portanto, a possibilidade de que um indivíduo cometa um erro que poderíamos dizer ter sido causado por um tal sentimento está atrelada à possibilidade de que este mesmo indivíduo tenha suas convicções alteradas por este sentimento. Em outras palavras, esse trecho só vem confirmar o que nossa interpretação já afirmou anteriormente, a saber, que Platão só admite a possibilidade da *akrasia* tal como ela é descrita no *Protágoras*, isto é, como uma oscilação por parte do indivíduo no que diz respeito a uma ou mais de suas crenças.

Creio ter dito o suficiente para estabelecer que a covardia é descrita na *República* de forma equivalente ao ato incontinente no *Protágoras*. Resta ainda mostrar por que devemos acreditar que tal descrição deve ser estendida também à temperança. Neste sentido, será instrutivo relembrar o início do livro III, quando Sócrates começa a crítica dos mitos acerca dos heróis. De início, a preocupação do filósofo se volta para a melhor maneira de fazer dos cidadãos homens corajosos. Tendo este fim em vista, o filósofo afirma que o melhor será permitir apenas os mitos que os tornam o menos propensos possível a temer a morte (386a-b). Daí que o filósofo proíba os mitos que narram os horrores sofridos pelas almas que descem ao Hades.

Não é difícil ver como procede Sócrates. Com efeito, caso os cidadãos acreditem em tais mitos, eles terão medo de ser vítima de tais horrores e, portanto, de morrer. Para evitar isso, o filósofo propõe que os mitos exaltem a vida no

Hades, de modo a tornar a morte mais atrativa para os homens. Os mitos da *kallipolis*, portanto, devem transmitir a opinião de que a morte não é o pior dos males que um homem pode sofrer. Como vimos, no entanto, ainda que tal opinião seja transmitida para os cidadãos, nada garante que na hora da batalha eles venham a agir de acordo com ela. A opinião verdadeira a respeito do que deve ser temido é uma condição necessária da coragem, mas ela não é suficiente.

Após determinar o conteúdo dos mitos no que diz respeito à formação dos cidadãos tendo em vista a coragem, Sócrates passa para a temperança, que é definida aqui como ser obediente aos governantes e governar sobre os próprios apetites e prazeres corporais (389d). No que diz respeito aos prazeres, o filósofo condena dois trechos da *Odisséia* (IX.8-10 e XII 342). No primeiro trecho, afirma-se que a mesa farta é a coisa mais bela do mundo. No segundo, diz-se que morrer de fome é a morte mais penosa que um homem pode sofrer.

Ora, como sabemos, Sócrates jamais concederia nem que os prazeres da mesa são os mais belos prazeres, o que dirá as mais belas coisas, nem que a fome é o pior mal que um homem pode sofrer. Neste sentido, o critério utilizado pelo filósofo para excluir tais mitos parece ser o mesmo que é utilizado para excluir os mitos a respeito do Hades, que fazem com que os homens temam a morte mais do que qualquer outra coisa. A opinião por eles transmitida é não só prejudicial, pois atrapalha a formação de homens virtuosos, como é também falsa. Da mesma forma que aquele que acredita que a morte é o pior dos destinos jamais se tornará um homem corajoso, aquele que acredita que a mesa farta é a mais bela das coisas jamais será capaz de restringir seus apetites no que diz respeito à comida. Os mitos que o filósofo permite em sua cidade, portanto, devem ir na direção oposta, incentivando sempre o comportamento corajoso e o auto-controle.

E, no entanto, todo o problema do ensino através do mito é que ele pode transmitir apenas a opinião verdadeira, mas não o conhecimento. Como nos diz Sócrates no *Mênon*, embora ambos possam guiar o homem em direção ao comportamento virtuoso, a opinião verdadeira é instável. É nesta diferença, creio, que reside a chave para a compreensão da *enkratēia* na *República*. Segundo a interpretação fornecida aqui, para Sócrates o homem temperante deve possuir ou a opinião correta ou o conhecimento a respeito de qual é a ação temperante numa determinada situação, de outro modo ele não poderia agir de forma temperante.

Ninguém age de forma temperante involuntariamente. O mesmo pode ser dito a respeito do homem que age de forma corajosa.

Ora, como o conhecimento é privilégio somente daqueles que são capazes de alcançá-lo, cabe a estes poucos, isto é, aos governantes, transmitir a opinião verdadeira a respeito do que deve ou não deve ser temido, inclusive no que diz respeito aos prazeres, através dos mitos e da lei. É *enkrates* aquele que é capaz de manter a opinião transmitida pelos governantes no que diz respeito aos prazeres corporais mesmo diante da capacidade de tais prazeres de mudarem nossas opiniões.

Se o que foi dito acima é verdade, então podemos compreender por que todos aqueles que possuem o conhecimento relevante a respeito de tais prazeres possuem necessariamente a *enkrateia*. Com efeito, o que é instável é a opinião e não o conhecimento. É a opinião verdadeira que pode ser expelida involuntariamente da alma humana, e não o conhecimento. Mais uma vez, o que o Sócrates de Platão nos mostra é a possibilidade de que os indivíduos abandonem a opinião verdadeira a respeito do que deve ou não ser feito, e não o conhecimento. Sendo assim, a falha que corresponderia à *akrasia* só pode se dar dentre aqueles que possuem a opinião. Não há, portanto, contradição entre o que nos é dito na *República* e o que nos foi dito no *Protágoras*.

4.6 Leônicio

Antes de concluir nossa análise da *República*, gostaria de dizer algumas palavras sobre um trecho do livro IV que parece depor contra a interpretação defendida até aqui. Refiro-me ao trecho no qual Sócrates nos conta uma anedota sobre um homem chamado Leônicio. Apesar de não dizer quem lhe contou a estória, o filósofo afirma acreditar nela. O trecho em questão pode ser lido da seguinte maneira:

(...) lembro-me de ter ouvido certa vez uma anedota a que dou inteira fé. É o seguinte: Leônicio, filho de Aglaião, de uma fita, ao subir no Pireu, quando passava pelo lado de fora do muro setentrional, notando a presença de cadáveres no lugar das execuções, foi tomado a um tempo do desejo (*epithymoi*) de contemplá-los e da repugnância (*dyskherainoi*) que o levava a afastar-se dali. Durante alguns instantes lutou consigo mesmo e tapou o rosto, até que, dominado pelo desejo (*kratoumenos d'oun upo tes epithymias*), arregalando os olhos e correndo para os cadáveres, gritou: Eis aí, miseráveis; sacai-vos desse belo espetáculo! (439e-440a).

Sócrates introduz a anedota sem nos dizer nada sobre Leônicio, de modo que a anedota é de difícil interpretação. O que é certo, pois o trecho imediatamente anterior o afirma, é que essa estória é citada como prova de que o *thymoeides* pode se opor ao *epithymetikon*. A maneira como tal oposição se dá na anedota em questão, no entanto, não é clara. De início, poderíamos pensar que se trata de um caso de *akrasia*. O desejo de ver cadáveres, no entanto, é um caso no mínimo curioso para se usar como exemplo de um desejo apetitivo. Ainda assim, parece possível dizer que, num primeiro momento, ao saber da presença dos cadáveres, Leônicio teve seu *epithymetikon* despertado pelo desejo devê-los e pelo sentimento de repulsa. Parece razoável também supor que o sentimento de repulsa tenha a ver com um sentimento de vergonha diante da ideia de desfrutar de um tal prazer. A escolha de Leônicio, segundo essa descrição, seria simples: frustrar seu desejo e fugir da vergonha ou satisfazer seu desejo e sofrer o sentimento de repugnância.

É claro que, dada a tripartição da alma proposta por Platão, devemos levar em consideração também a hipótese de que os objetivos de uma determinada parte da alma sejam valorizados e perseguidos em detrimento dos objetivos das outras partes. Em outras palavras, a inovação que a *República* traz em relação ao *Protágoras* é a possibilidade de conferir diferentes valores aos desejos, e, portanto, também aos prazeres, provenientes das diferentes partes da alma. No caso de Leônicio, no entanto, o que vemos é um homem em conflito, isto é, em dúvida, a respeito de que parte frustrar, sem no entanto que fique claro se algumas das partes em questão é mais valorizada por si mesma.

Explico: o que o exemplo nos mostra é um homem que experimenta diante dos mesmos objetos – os cadáveres – dois sentimentos em tudo opostos. Por um lado, o desejo devê-los causa a expectativa de prazer. Por outro lado, a presença desses mesmos objetos lhe desperta também repugnância, isto é, um sentimento de mal estar mais próximo da dor do que do prazer. É interessante notar que, embora o trecho nos permita supor que a repugnância seja causada por considerações de ordem moral possivelmente provenientes do *thymoeides*, em nenhum momento tais considerações são invocadas separadamente como razões para um determinado comportamento. Com efeito, tudo se passa como se a escolha de Leônicio não tivesse levado em consideração nada a não ser o prazer e a repugnância causados pelos objetos. Sendo assim, ainda que Leônicio sinta-se

envergonhado com sua ação, segundo tal descrição essa vergonha só pesa para a determinação da ação na medida em que lhe causa um sentimento de desagrado. Podemos ver tudo o que separaria Leônco descrito por essa interpretação da Fedra de Eurípides. Com efeito, a vergonha na qual a personagem da tragédia arriscava incorrer ameaçava não só a sua própria reputação como também o status cívico de seus filhos.

Ainda que adotemos a interpretação da anedota sugerida acima, no entanto, podemos perfeitamente utilizar a descrição do ato incontinente que encontramos no *Protágoras* para explicar a estória de Leônco. Nós diríamos, então, que quando afirma que Leônco foi dominado pelo seu apetite Sócrates quer dizer na verdade que ele agiu, contrariamente ao que havia decidido previamente, de acordo com a inclinação proveniente desse apetite, isto é, com o objetivo de saciá-lo. Mas se ele o fez podendo não fazê-lo, isto é, se ele o fez quando era livre para agir de outro modo, então devemos dizer, segundo Sócrates, que ele o fez porque acreditava que era o melhor a fazer naquele momento. No momento da ação, portanto, devemos afirmar que Leônco acreditava que o prazer de ver os cadáveres superaria o eventual sentimento de repugnância causado pelos mesmos objetos.

Este exemplo, no entanto, traz ainda uma outra inovação importante em relação ao *Protágoras*. A estória de Leônco não nos mostra um indivíduo que tomou uma decisão num momento mas que mudou de opinião na hora da ação por ter acreditado num juízo que provinha das aparências. Após decidir não ver os corpos, Leônco não vai embora mas tapa seu rosto. O gesto de tapar o rosto é digno de nota porque parece tornar impossível imputar o erro de Leônco a um juízo sugerido pelas aparências.

Sendo assim, será de fato necessário encontrar uma outra explicação para que Leônco não tenha agido da maneira como havia decidido. Seguindo a interpretação delineada aqui, direi que o que levou Leônco a abandonar sua decisão foi não suportar a frustração do apetite implicada pelo curso por ele escolhido. Assim como num primeiro momento o sentimento de repugnância o levou a tapar os olhos, foi o sentimento de frustração do apetite que o levou a arregalar os mesmos e correr na direção dos cadáveres. Por mais que nada nos tenha sido dito a esse respeito, é notável a diferença de importância, no que diz respeito à determinação da ação de Leônco, entre o desprazer provindo do *thymoeides* e o desprazer provindo do *epithymetikon*. Com efeito, a repugnância

não o levou a tapar os olhos e sair correndo para longe dos cadáveres. Ao que tudo indica, portanto, é o *epithymetikon* que comanda a sua alma. Nem isso, no entanto, nos é possível dizer com certeza.

Como vimos anteriormente, as almas injustas – isto é, aquelas que são governadas pelo *thymoeides* e pelo *epithymetikon* – são caracterizadas na *República* como capazes de sacrificar as demandas que têm por secundárias em relação a seu objetivo principal, reprimindo assim determinados desejos que nem por isso desaparecem da alma. Esse sacrifício e essa repressão, no entanto, não se baseiam na crença de que a satisfação de tais apetites seria prejudicial ao indivíduo, mas sim na percepção de que ela comprometeria seu objetivo principal. Daí que tais almas optem por dar vazão a tais desejos quando acreditam poder fazê-lo sem sofrer nenhuma consequência negativa importante. Ora, este parece ser justamente o caso de Leônicio, o que torna impossível saber se estamos falando de um homem cuja alma é governada pelo *epithymetikon* ou pelo *thymoeides*.

Segundo a interpretação exposta até aqui, o que a anedota a respeito de Leônicio nos mostraria é justamente que o homem que determinar sua ação levando em conta unicamente as quantidades relativas de prazer e de dor, isto é, de bem estar e de mal estar, imediatamente implicados por uma ação, terminará por dirigir sua alma tendo por objetivo a satisfação do desejo que for a cada hora mais intenso, procurando, assim, o que é a cada momento mais prazeroso ou menos doloroso. Que nem mesmo as almas injustas descritas nos livros VIII e IX se comportem dessa maneira o tempo todo nos mostra que a maioria dos homens teme as possíveis consequências práticas de um tal comportamento. Que estes mesmos homens acreditem que tais consequências são acidentais, isto é, advindas seja da punição legal ou da recriminação social, é o que nos mostra o fato de que eles se comportam assim quando podem fazê-lo impunemente.

Para terminar, eu diria que Sócrates afirma que acredita na anedota porque sabe que os homens descrevem dessa maneira algumas de suas ações. Que ele mesmo não aprove tal discurso, no entanto, fica claro quando, na crítica aos mitos, ele condena as estórias que falam dos heróis e dos Deuses sendo dominados pelo riso. Neste trecho, Sócrates nos diz o seguinte a respeito da maneira como os heróis devem ser retratados:

(...) importa que não sejam inclinados a rir (*philogelotas*); de regra, muito riso provoca violentas reações (*skhedon gar hotan tis ephie iskhuro geloti, iskhuran kai metabolen dzetei to toi outon*). É assim também que eu penso. Não devemos, por conseguinte, admitir que poeta algum nos apresente homens respeitáveis dominados pelo riso (*kratoumenous upo gelotos*), e muito menos deuses (388e-389a).

De início, é importante notar que a tradução brasileira se afasta do original em alguns pontos importantes. Em primeiro lugar, ela traduz *philogelotas* por inclinados a rir e não por ‘amantes do riso’, que seria, a meu ver, a tradução mais literal e mais indicada. Isso porque a segunda oração do trecho citado se utiliza do verbo ‘*ephieimi*’ para caracterizar a maneira como procedem os *philogelontas*. Tal verbo tem o significado de ‘incitar’, mas também de ‘permitir’, ‘conceder’. Como termo jurídico, é utilizado inclusive para expressar o ato de deixar que um outro, a assembleia, por exemplo, decida. Na tradução inglesa, esta oração é traduzida da seguinte maneira: “For ordinarily when one abandons himself to violent laughter his condition provokes a violent reaction”.

Os *philogelotas*, portanto, entregam-se ao riso. É porque ele acredita que isso pode, e deve, ser evitado que o filósofo propõe que os cidadãos da *kallipolis* sejam incentivados a fazê-lo. Segundo nossa interpretação, o mesmo poderia ser dito a respeito de Leônicio, a saber, que ele se entregou ao seu apetite. Afinal, parece com certeza mais razoável aceitar que os homens se ponham a rir espontaneamente, isto é, por conta de um reflexo quase automático, do que aceitar que os homens se ponham a satisfazer seus apetites dessa mesma forma.

4.7 Platão e o ‘princípio valor-força’

Termino aqui minha exegese da *República*. Para concluir, e antes que passemos para a análise do corpus aristotélico, gostaria de fazer uma última observação de cunho teórico a respeito do que foi dito no presente capítulo com o intuito de situar melhor o conteúdo exposto acima com os resultados obtidos anteriormente em nossa investigação.

O argumento desenvolvido ao longo do presente capítulo teve por objetivo contrapor à interpretação hegemônica do problema da *akrasia*, interpretação essa de claro cunho desenvolvimentista, uma interpretação de cunho unitário que pretende sustentar que os três diálogos abordados até aqui podem ser lidos de

forma complementar. No item III do presente capítulo, analisei conjuntamente duas teses a respeito da *República* que são particularmente importantes para a interpretação hegemônica.

A primeira é a tese que afirma que nesse diálogo o homem não seria mais pensado como um agente simples, mas como um todo complexo no qual residem três instâncias motivacionais que possuem, todas, as características mínimas de um agente, e que lutariam entre si pelo controle da alma. A segunda é a tese que afirma que a ação de um indivíduo é fruto do resultado do embate entre as três forças motivacionais que existem dentro dele, e que a *akrasia* seria um dos resultados possíveis desse embate. A análise conjunta das duas teses empreendida aqui se justifica porque aqueles que vêm na *República* uma nova explicação do fenômeno da *akrasia* lançam mão de ambas as teses. No entanto, é forçoso e importante reconhecer que a segunda tese é independente da primeira, e que mesmo alguns especialistas que não aceitam a descrição da alma proposta pela primeira tese parecem aceitar a segunda tese.

Dentre os exemplos especialistas que assim procedem, podemos citar, por exemplo, Vlastos. Como vimos anteriormente, para o autor as quatro teses que explicam verdadeiramente a posição socrática a respeito da *akrasia* são as seguintes: (S1) Se um indivíduo sabe que X é melhor que Y, ele vai querer X mais do que Y; (S2) Se um indivíduo quer X mais do que Y, ele vai escolher X ao invés de Y; (S3) Todos os homens desejam a felicidade; e (S4) Tudo o mais que os homens desejam eles desejam apenas como meios de alcançar a felicidade (VLASTOS, 1969, P. 83-84).

De início, é importante reconhecer que as teses propostas por Vlastos não são retiradas da *República*. De fato, no contexto do *Protágoras*, onde duas opções são analisadas em termo de sua utilidade, dizer que um indivíduo ‘quer mais’ X do que Y quer dizer simplesmente que ele acha que X é mais útil do que Y. Trata-se de um mesmo desejo, o desejo pelo bem, que o atrai em direção a uma opção em detrimento da outra, mesmo que essa tendência se inverta no momento da ação. Sendo assim, afirmar que tal indivíduo ‘quer mais’ uma opção do que outra parece não ter maiores implicações num tal contexto.

No entanto, no *Protágoras* todo o problema enfrentado pelo indivíduo para escolher entre duas opções reside no fato de que a pior opção parece ser a mais prazerosa – por implicar na satisfação de certos apetites que a melhor opção

interdita – e no fato de que tal indivíduo não sabe separar o bem do prazer e, portanto, a felicidade da satisfação de seus apetites. Sendo assim, ao parecer mais prazerosa, a pior opção parece também ser a melhor. Daí que não seja fora de propósito nos perguntarmos se Vlastos acredita que tais teses permaneceriam de pé na *República*, onde a instância que impele o homem na direção da satisfação dos apetites é diferente da instância que impele o homem na direção daquilo que é melhor para si. Nesse contexto, no entanto, tal tese tem algumas implicações que são dignas de nota.

De fato, se reconhecermos tais teses como verdadeiras no contexto da *República*, seria possível sustentar, ao mesmo tempo, tanto que a análise da *akrasia* empreendida no *Protágoras* permanece pertinente mesmo no contexto da *República*, quanto que a ação de um indivíduo é fruto do resultado do embate entre as três forças motivacionais que existem dentro dele. Se o que tais teses afirmam é justamente que um indivíduo ‘quer mais’ aquilo que ele julga ser melhor, então elas nos levariam a concluir que, nos casos onde o desejo provindo do *logistikon* não coincidir com a satisfação dos desejos provindos do *epithymetikon* ou do *thymoeides*, é o *logistikon* que sai vitorioso porque é o desejo provindo daí o que possui maior força no homem. Segundo tal explicação, é claro, ainda é o fato de ‘querer mais’ uma determinada coisa que explica a ação.

Que uma tal explicação possa ser imputada a Platão já foi proposto por Santas³⁴. Segundo o autor, Platão aceitaria o que ele chama de “*the value-strength principle*” (o “princípio valor-força”). Tal princípio, segundo Santas, pode ser resumido da seguinte maneira: caso um homem se depare com a opção entre fazer ou evitar um determinado curso de ação, e ele saiba ou acredite que perseguir este curso de ação será ruim para ele *ao todo*, mas também prazeroso, e portanto possua tanto o desejo racional de evitar o mal quanto o desejo pelo prazer que este curso de ação oferece, então o seu desejo de evitar o mal é mais forte do que o seu desejo pelo prazer. Por outro lado, se este mesmo indivíduo acredita ou sabe que o prazer da dita ação é maior do que os seus malefícios, então o seu desejo pelo prazer é mais forte do que o seu desejo de evitar os malefícios.

No contexto da *República*, portanto, o ‘princípio valor-força’ implicaria em que, no caso de conflito entre um desejo racional e um desejo apetitivo, o

³⁴ (SANTAS, 1969, P. 186-188).

desejo racional, que é o desejo por aquilo que o agente julga ser melhor *ao todo* para si, seja mais forte que o desejo apetitivo. Mas será mesmo razoável sustentar isso? Para que tal tese seja devidamente analisada, é necessário que nós esqueçamos momentaneamente o problema da incontinência e analisemos essa hipótese em separado. Será mesmo razoável afirmar que segundo Sócrates – ou Platão – o homem age sempre de acordo com o desejo que é mais forte dentro dele e que, portanto, as ações humanas devem ser explicadas através da referência aos desejos do agente e às suas forças relativas?

A meu ver, essa hipótese tem menos méritos do que deméritos. De fato, nós dizemos corriqueiramente que um determinado indivíduo ‘quis mais’ a opção que ele de fato escolheu, e parece intuitivamente razoável dizer que os indivíduos escolhem aquilo que preferem, e que preferem aquilo que desejam mais do que as outras coisas. O problema, no entanto, é que o que Vlastos e Santas sugerem é que existe uma relação direta entre o valor relativo dado por um indivíduo a um objeto, ou uma ação, e a força relativa do desejo que impele tal indivíduo por esta ação.

Ora, mas que ‘força’ é esta? Dado que trata-se de comparar desejos, parece razoável pressupor que ‘ser mais forte’ é o mesmo que ‘ser mais intenso’, e que ‘querer mais’ implicaria, portanto, ‘querer mais intensamente’. Se isto estiver correto, o que o princípio valor-força afirmaria é que toda ação empreendida pelo sujeito é explicável a partir da correlação entre as relações de força, isto é, de intensidade, dos desejos que o agente possui na hora da ação. Isso equivale a afirmar, por exemplo, que um homem que opta por não satisfazer sua fome quando está faminto, ou sua sede quando está sedento, possui naquele mesmo momento, isto é, enquanto está faminto ou sedento, um outro desejo dentro de si que é mais intenso do que sua sede ou sua fome. Tal hipótese não só não parece verossímil como é também, a meu ver, desnecessária.

Com efeito, toda a argumentação que foi desenvolvida até aqui procurou explicar as ações de um indivíduo não tendo por referência os desejos que tal indivíduo tem em si no momento da ação, mas sim os fins práticos adotados por tal indivíduo. Tal argumentação não pressupõe, é claro, que os desejos de um agente são irrelevantes para a explicação de sua ação. O que proponho é somente que esses desejos só podem ser satisfeitos na medida em que tal indivíduo toma a satisfação desses desejos como fim de sua ação.

Que a intensidade de um desejo deva, em certos casos, ser levada em consideração na hora em que um indivíduo opta por sua satisfação também nos parece certo. Afinal, de início e na maioria das vezes, parece razoável afirmar que quanto mais fome um indivíduo tenha mais ele precisará se alimentar. No entanto, haverá sem dúvida casos nos quais os indivíduos terão de restringir desejos intensos em nome de seu bem estar. Pois não é verdade que quanto mais intenso seja um desejo mais digno de ser satisfeito ele é. Isso é particularmente claro no caso dos desejos apetitivos, que podem se tornar muito intensos em consequência de doenças e outros estados alterados. Devemos nós presumir que todo homem que resiste a tais desejos possui – no momento em que age – um desejo racional dentro de si que supera seus apetites em intensidade?

Creio ter mostrado que Platão não precisa dessa hipótese. Com efeito, se nossa interpretação está correta, Sócrates mantém, na *República*, que todos os homens desejam o bem a despeito de afirmar, talvez pela primeira vez, que nem todos os desejos que os homens têm são sequer influenciados por um juízo de valor. Mais do que isso, o filósofo afirma que tais desejos pertencem a uma instância motivacional perfeitamente capaz de dominar a alma. Esse domínio, no entanto, não se dá quando tal instância se torna a fonte de desejos tão intensos que o homem não consegue mais resistir a ela. Ele se dá quando o homem se convence de que a satisfação dos desejos oriundos dessa instância deve orientar o seu modo de vida, e ele só pode se convencer disso se acreditar que essa mesma satisfação o conduzirá à felicidade.

Em suma, o que proponho aqui é que Platão não sustentava o princípio valor-força porque sustentava um modelo teleológico de explicação da ação que adota o bem e a felicidade como, respectivamente, o fim prático e o fim último das ações humanas. De acordo com esse modelo, a importância de um desejo para um dado indivíduo no que diz respeito às suas ações deve ser explicada não pela intensidade deste desejo, mas sim pela importância relativa deste desejo na maneira como tal indivíduo concebe a vida feliz. Não é necessário, portanto, presumir que um dado valor implica numa dada intensidade porque segundo Platão são os valores adotados pelos sujeitos, e não a intensidade relativa de seus desejos, que explicam a maneira como tais indivíduos se comportam.