



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

REGINALDO TEIXEIRA DE JESUS

**A ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
O *LOGISTIKÓN* COMO CONDIÇÃO PARA A AÇÃO JUSTA**

**SALVADOR
2023**

REGINALDO TEIXEIRA DE JESUS

**A ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO:
O *LOGISTIKÓN* COMO CONDIÇÃO PARA A AÇÃO JUSTA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Colegiado do curso de Filosofia da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharelado em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Gislene Vale dos Santos

**SALVADOR
2023**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
COLEGIADO DE FILOSOFIA
Estrada de São Lázaro, 197. Federação. Salvador/Bahia
CEP.: 40210-730. Tel (071) 3283-6441
www.filosofia.ufba.br



ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA
DE REGINALDO TEIXEIRA DE JESUS
NO DIA 17 DE JULHO DE 2023

Aos dezessete dias do mês de julho de dois mil e vinte e três, às 14 horas, reuniram-se na sala do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, as/os professoras/es doutoras/es Gislene Vale dos Santos (orientadora - UFBA), Alessandra Carbonero Lima (FACED-UFBA) e Renato Ambrósio (Letras-UFBA), para examinar a Monografia "A alma na *República* de Platão: o *logistikón* como condição para a ação justa", de autoria de Reginaldo Teixeira de Jesus, como requisito parcial para obtenção de grau de Licenciado em Filosofia. Depois de aberta a sessão, pela Profa. Gislene Vale, o estudante fez uma breve exposição das linhas gerais de sua pesquisa. Em seguida, a professora Alessandra Carbonero e o professor Renato Ambrósio fizeram suas arguições e a palavra foi devolvida ao estudante para que respondesse às questões. Concluída a arguição, a banca reuniu-se e deliberou, por unanimidade, por aprovar a monografia e conceder a nota 7,5 (sete e meio). Esta ata foi lavrada, lida e aprovada por quem de direito.

Prof. Dra. Gislene Vale dos Santos
(Orientadora - UFBA)

Prof. Dra. Alessandra Carbonero Lima
(FACED-UFBA)



Documento assinado digitalmente
RENATO AMBROSIO
Data: 23/07/2023 10:35:33-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Renato Ambrosio (Letras-UFBA)

Reginaldo Teixeira de Jesus

AGRADECIMENTOS

À Universidade Federal da Bahia que abriu suas portas, permitindo-me alcançar um sonho que agora se concretiza.

À professora Dra. Gislene Vale dos Santos que, com muita dedicação ao seu trabalho, disponibilizou seu tempo para orientação, sem a qual não seria possível esse trabalho de conclusão, bem como seu altruísmo ao entender minhas dificuldades físicas imposta pela deficiência.

Aos meus familiares, esposa Edneide, filhos Mateus e Stefane, pelo incentivo e apoio.

Aos meus colegas de academia que sempre estiveram ao meu lado.

Agradeço e dedico esse trabalho à memória de minha mãe Maria de Lourdes Teixeira de Jesus (1931-1998).

RESUMO

Neste trabalho analisaremos como Platão desenvolve a teoria da tripartição da alma na *República*, no Livro IV. Em um primeiro momento, analisaremos cada parte da alma humana, com o objetivo de identificar se é possível dizer que a ação justa ocupa uma parte específica. No segundo momento deste trabalho explicaremos o caminho que a alma percorre para alcançar o estado de conhecimento - estados da alma -, no livro VI da *República*. E por fim nos serviremos dos livros V, VI e VII da *República* para analisar o método da dialética, considerado por Platão como ciência, que permite a alma dialogicamente realizar a justiça e dizer a verdade. Para bem executar essa tarefa nos serviremos de uma interpretação do texto original, com a ajuda da bibliografia secundária, bem como de fragmentos significativos de outros diálogos de Platão, além de diversos autores especialistas que nos ajudam na compreensão deste tema específico, o da alma. Nosso objetivo é evidenciar que o discurso verdadeiro só é possível pela parte racional *tò logistikón*, responsável pela ordenação e equilíbrio das outras duas partes da alma (*epithimetikón*) e (*thimoeidés*), visto que o *logistikón* é a parte da *psykhé* capaz de executar as funções de raciocínio, apreender, discernir, julgar e conhecer a Forma do Bem.

Palavras-chave: Platão; *República*; Alma; *Logistikón*.

ABSTRAT

In this work we will analyze how Plato develops the theory of the tripartition of the soul in the *Republic*, in Book IV. At first, we will analyze each part of the human soul, with the aim of identifying whether it is possible to say that fair action occupies a specific part. In the second moment of this work, we will explain the path that the soul takes to reach the state of knowledge - states of the soul -, in book VI of the *Republic*. Finally, we will use books V, VI, and VII of the *Republic* to analyze the method of dialectic, considered by Plato as a science, which allows the soul dialogically to perform justice and tell the truth. To carry out this task well, we will use an interpretation of the original text, with the help of the secondary bibliography, as well as significant fragments of other dialogues by Plato, in addition to several specialist authors who help us in the understanding this specific theme, that of the soul. Our aim is to show that true discourse is only possible by the rational part of the *logistikón*, responsible for ordering and balancing the other two parts of the soul (*epithimetikón*) and (*thimoeidés*), since the *logistikón* is part of the *psykhé* capable of performing the functions of reasoning, apprehend, discern, judge, and know the Form of Good.

Keywords: Plato; *Republic*; Soul; *Logistikon*.

SUMÁRIO

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO | 07 |
| CAPÍTULO 1: O QUE É A ALMA HUMANA ? (LIVRO IV DA REPÚBLICA) | |
| 1.1 INVESTIGAÇÃO SOBRE AS TRÊS DIMENSÕES DA ALMA..... | 10 |
| 1.1.1 POSIÇÃO DO PROBLEMA | 12 |
| 1.2 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O APETITIVO (<i>EPTHYMETIKÓN</i>)..... | 14 |
| 1.3 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O RACIONAL (<i>LOGISTIKÓN</i>)..... | 19 |
| 1.4 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O IRASCÍVEL (<i>TIMOEIDÉS</i>)..... | 21 |
| CAPÍTULO 2: OS ESTADOS DA ALMA QUE BUSCA PELO CONHECIMENTO (LIVRO VI DA REPÚBLICA) | |
| 2.1 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É A OPINIÃO (<i>DÓXA</i>)..... | 27 |
| 2.2 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O CONHECIMENTO (<i>EPISTÉME</i>)..... | 31 |
| 2.3 O QUE SÃO AS FORMAS (<i>EIDE</i>)?..... | 35 |
| CAPÍTULO 3: A ALMA E A DIALÉTICA (LIVROS V, VI E VII DA REPÚBLICA) | |
| 3.1 UM MÉTODO PARA A FILOSOFIA | 40 |
| 3.2 QUEM É O FILÓSOFO?..... | 46 |
| 3.3 O DISCURSO DA ALMA JUSTA : A VERDADE..... | 52 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 59 |
| REFERÊNCIAS | 64 |

INTRODUÇÃO

A filosofia platônica constitui um marco em toda a história da filosofia antiga e mesmo contemporânea, não contempla apenas o pensamento desenvolvido na Grécia, mas em todo ocidente, contribuindo com seu legado em importantes áreas, no campo da ética, política, psicologia, antropologia e epistemologia. *A República* de Platão (428/7-348/7 a.C), que tem a justiça como tema dominante, é cotejada com os principais temas e problemas filosóficos, que o filósofo desenvolveu ao longo de sua vida. Na *República* são reunidos por exemplo, temas como a teoria da tripartição da alma, a teoria das formas, etc. Por isso é a obra mais traduzida, mais difundida, mais estudada e mais influente, tendo se consagrado como um dos mais expressivos textos de filosofia de todos os tempos. “[...] ainda hoje se continua a definir, o caráter de uma filosofia, seja ela qual for, com aquele filósofo.” [...] (JAEGER, 2013, p.583).

A proposta central do trabalho é mostrar que a teoria da "tripartição" da alma no livro IV, é de fundamental importância¹ para entender como se origina a cidade justa e, como opera a justiça (*Dikaíosýne*) no homem. Platão busca estabelecer que a melhor forma de governo para a cidade é aquela regida pela sabedoria e pela justiça. Desse modo ele apresenta seu projeto político, no qual a cidade "modelo" deve ser governada pelo rei-filósofo. A cidade boa, bela e justa só será possível na confluência entre poder político e saber filosófico. A origem da cidade justa perpassa a ação justa e, essa, consequentemente o homem justo. Nesse sentido a justiça para Platão tem sua origem na alma humana e, esta apresenta-se como sede de conflitos, assim como os conflitos têm sua origem no plano maior da cidade. E para explicar essa confluência entre indivíduo e cidade, Platão faz uma correlação entre os humores da cidade e os estados da alma do indivíduo e opera didaticamente e dialeticamente uma homologia entre a

¹Para REIS (2009, p. 47-49): a “tripartição” da alma é de fundamental importância para Platão desenvolver a teoria da *dynamis* enquanto princípio de ação da alma. Ela surpreende por vários motivos: “1) a referência anteriormente a Platão sobre a *psykhé* (Homero, pré-socráticos, até Sócrates) não atribui uma natureza a *psykhé* que implique ações como relações, seus atos e afecções, relacionando-os com o contexto maior da vida política. 2) porque Platão atribui a *psykhé* não apenas a parte racional, mas a irracional sem propósitos, mas dotada de sentido (finalidade) e importante na vida psíquica e ética e, na vida do indivíduo. 3) porque as partes da *psykhé* são apresentadas como princípio de ação, não como responsáveis pela conduta do indivíduo. 4) porque esta teoria mostra-se muito próxima do nosso modo (contemporâneo e ocidental) de compreender a *psykhé*, por percebermos nela os elementos fundantes de várias teorias posteriores (éticas ou psíquicas) que admitem diferentes fontes de motivação na alma e que passam a identificar o homem com a alma.”

cidade e o homem. Virtudes e vícios serão investigados, tanto em um como no outro, visando evidenciar que é na alma que se origina, tanto o bem como o mau, nas ações humanas. Outrossim, o arranjo interno de cada alma vai refletir-se nas relações dos indivíduos entre si, no caráter da cidade. Assim, a posse da virtude na alma é condição *sine que non* para ação reta ético-política, tanto na vida privada quanto na vida pública.

A escolha do tema se impõe pela difícil tarefa de compreender o humano, e a alma (*psykhé*) - os termos "homem" e "*psykhé humana*" estão intimamente ligados² em Platão -, enquanto teoria da ação. Logo, psicologia, ética e política estão imbricadas na unidade que representa a alma, mas cada ação tem origem em uma das partes da alma, daí a complexidade em responder em qual parte da alma se origina a ação justa, ou a justiça, ou ainda se todo o complexo sistema da *psykhé* responde pelas múltiplas ações. Em última instância é no diálogo *República* que Platão fundamenta a ação virtuosa em uma ontologia que tem por fim a Forma inteligível do Bem, ao estabelecer o impulso dialético que principia da hipótese (*dianoia*) e perfaz o "caminho" em busca do conhecimento (*episteme*), ciência das Formas inteligíveis – no seccionamento da linha proposta no Livro VI da obra em questão.

Para atender a proposta do presente trabalho, nos serviremos diretamente do próprio diálogo *República*, como texto base objetivando oferecer maior clareza na interpretação da obra e, na tentativa de ser fiel ao texto, do modo como Platão dispõe sua teoria da tripartição da alma (*psykhé*), que apresenta-se como indispensável para compreensão da arquitetura da cidade justa. Nesse sentido evidenciar que o elemento racional (*tò logistikón*) é o gênero (*eide*) da/na alma capaz de executar uma ação justa. Para atender tal proposta, nos servimos, na condição de procedimento hermenêutico, da análise da bibliografia primária (diálogo *A República* de Platão). Utilizando-

²Para DIXSAUT (2017, p.36). "A união de uma alma pensante com seu corpo origina a divisão da alma, incapaz, pois ela é uma alma, de limitar-se a provar o que ele prova, uma vez que ela pode variar seus prazeres e dores, provando o falso, ilusório, sofrer e gozar o passado e o futuro que existem apenas para ela e não para o corpo. Interiorizando sua ligação com o corpo a alma empresta a estes últimos desejos que ele não tem. A indefinida pluralidade dos apetites e o apetite em si mesmo significa que, dentro dela a alma se une a um corpo fictício, corpo fantasmático ao qual ela atribui desejos que o corpo segundo a sua estrutura e seus limites reais, é bastante incapaz de provar. A variedade, a variabilidade indefinida dos apetites é desmedida aos olhos do corpo. Opera-se, então, uma mistura inextricável entre uma alma que adquire uma "forma corporal" e um corpo trabalhado pelos apetites psíquicos: perversão mútua e inevitável."

se também de alguns excertos de outros textos e de outros autores, para dar sustentação teórica ao trabalho e a pesquisa ora apresentada. Além disso, nos serviremos de artigos renomadamente reconhecidos pelo meio acadêmico, obras de conceituados professores e especialistas que versam sobre o tema, bem como de comentadores, objetivando dar suporte à análise textual, visando corroborar com nossa argumentação.

Vale salientar que além da obra *A República*, faremos referência a outras obras de Platão que versa sobre a mesma temática, de maneira transversal, sem com isso perder de vista o tema central da proposta de trabalho, que é a estrutura tripartite da *psykhé* humana e, nela destacar o lugar que ocupa a justiça, concomitantemente destacar o elemento racional, este que é dotado de inteligência e imortalidade, o único capacitado para apreender a realidade do Ser, assim como é dotado do impulso dinâmico para reconhecer a Forma do Bem. O elemento racional (*logistikón*) possibilita ao filósofo ascender ao inteligível, exercer a justiça na cidade e, conseqüentemente governá-la, como governa a sua própria alma.

Na busca por responder a questão central da pesquisa, que é identificar o lugar da justiça na alma, este trabalho visa também responder a questões que giram em torno do problema a respeito da tripartição, pois entende que tais questões estão entrelaçadas. Neste percurso, almeja-se articular as seguintes questões: o que é a alma e suas partes? Qual é o estado da alma que busca o conhecimento? Qual a relação entre a alma e a dialética Livros V, VI e VII da *República*.

CAPÍTULO 1

O QUE É A ALMA HUMANA? (LIVRO IV DA REPÚBLICA)

1.1 INVESTIGAÇÃO SOBRE AS TRÊS DIMENSÕES³ DA ALMA

É inegável que não há em Platão questão mais complexa e mais diversificada mediatizada que a questão da alma. Defini-la dizendo taxativamente o que ela é demanda um exercício que remete ao próprio Platão, que de certa forma hesita em dizer o que é a alma nesse sentido, expor esse objeto de estudo chamado alma, seria o mesmo que desvendar os mistérios ocultos do universo filosófico platônico em seu ensino esotérico – destinado apenas para seus alunos da academia platônica. Sendo assim, dizer o que seja a alma segundo Sócrates na palinódia⁴ do *Fedro*, requer uma exposição "absolutamente divina e muito longa". Nesse sentido, o tema da alma é bastante caro à economia dos diálogos platônicos, uma vez que, em cada diálogo a alma assume uma função distinta, nos diferentes momentos de sua aparição. Pode-se constatar isso em alguns diálogos como *Timeu*, *Teeteto*, *Fédon*⁵ e outros. Observa-se então que a questão da natureza da alma permanece em aberto, assim com muitas outras questões:

Platão hesita sobre o status da alma, situada entre o sensível e o inteligível, a alma é o princípio unificador das sensações, ela é também capaz de acolher o inteligível e, pelo menos vislumbrar o Bem e as três idéias transcendentais. É por isso que, ao longo dos diálogos, ele elabora um discurso múltiplo sobre a alma sem nunca ser explícito sobre o que ela é. (JEANNIERE, 1995, p. 112).

Apesar dessa dificuldade aparente na questão da alma, ela não é de todo um elemento obscuro e hermético, impossível de compreensão. Para Platão a alma na *Republica* caracteriza-se pela potência (*dynamis*), que se concretiza na relação com

³Por vezes o trabalho se refere a partes ou dimensões sem danos de prejuízos interpretativos, pois o próprio Platão não tem um modo específico para se referir a este modo de ser do humano que é a sua alma.

⁴A palinódia de Sócrates no *Fedro* (243e-257b): "a alma se parece por certo a uma potência que une naturalmente uma biga e uma auriga alados." [...] um dos cavalos é belo e bom e de uma origem tal e qual, mas o outro é o oposto e também de origem oposta [...]" (FÉDRO, 2016, p.99).

⁵No *Fédon* a fonte de conflito para a alma é o corpo, enquanto na *República* a fonte de conflito está dentro da própria alma, na medida em que ela é também fonte de paixões, de apetites, de irascibilidade. Robson (1998) "considera que na *República* o corpo não é mais visto como alguma forma de contraindivíduo em oposição a alma, como ocorreria no *Fedon*" [...] (REIS, 2009, p.45, n.94).

os outros elementos que fazem parte da sua constituição tripartite:

A alma é, seguramente para Platão uma realidade "dinâmica", nela não há senão movimentos e choques de movimentos – que se pense na imagem das carruagens aladas (*Fedro* 246a-b) e no fato de que a descoberta de forças impelindo na alma humana opera-se em favor de seus conflitos. (DIXSAUT, 2017, p. 16).

Assim, movimento e conflito são características de sua potência de animar, fazer viver, orientar-se em determinada direção e a certos objetos, de sofrer ou se desvencilhar desse sofrimento, potência de se fixar ao que é corpóreo, bem como dele se separar, potência de cuidar de seu corpo e exercer uma alteridade em si mesma, potência de questionamento e de auto constituição.

Compreender a “tripartição” da alma no pensamento de Platão se justifica, na medida em que sua teoria psicológica se torna o fundamento para uma ética e uma política, bem como ofertar uma reflexão acerca da gênese da ação humana entre alma e Estado (*polis*); sendo os dois mediados por certa concepção de justiça. É na *República*, livro IV, e posteriormente no livro IX, que a alma pela primeira vez⁶ assume um caráter tripartite, fazendo com que Platão estabeleça uma múltipla função da alma que por sua vez também é una. Cada parte da alma assume uma ação e sofre uma afecção, essa de acordo com o seu grau de inclinação, maior ou menor, em relação ao que lhe afeta (os estados de coisas), contudo, é inegável o problema que se apresenta na alma, como identificar em qual parte da alma tem origem determinada ação/afeto. Marques, em artigo intitulado O aparecer como lugar de conflito (2010, p.3), identifica e corrobora que há essa dificuldade:

É assim que, em meio às considerações do mesmo e do outro, na cidade e no psiquismo, surge uma questão que é considerada a mais difícil de todas: saber se é através da mesma coisa que realizamos cada uma de nossas ações ou se é através de um elemento diferente, a cada vez. Sócrates examinará, então, se há uma unidade simples ou uma unidade complexa, dentre os princípios que nos mobilizam para a ação.

Assim, os três gêneros (*eide*) da/na alma (apetitivo, racional e irascível) carre-

⁶(BRÊS, 1968, p.95, n.14 apud REIS, 2009, p. 34), chama a atenção para o fato de que a teoria da “tripartição” da alma não aparece antes da *República*.

gam consigo uma incógnita, como foi supracitado, e que importa ser investigada. Visando elucidar a questão, saber se a parte racional (*tò logistikón*) é que tem a condição de executar a ação virtuosa (justiça), ou é a alma em suas três partes distintas operando concomitantemente e ao mesmo tempo que promove a ação virtuosa (justiça). No entanto, antes de prosseguirmos com a investigação se faz necessário identificar os problemas que giram em torno dos questionamentos a respeito da alma em sua dinâmica. Esse é o mote da primeira etapa deste trabalho.

1.1.1 POSIÇÃO DO PROBLEMA

Desse modo, passamos a analisar as três partes da alma, colocando os seguintes questionamentos: a alma age de acordo com aquilo que lhe afeta, ou se auto determina para aquilo que lhe atrai? Existem elementos distintos (*heterá*) na alma? Ela age de uma resultante, ou de várias determinações? É a parte racional (*tò logistikón*) responsável por harmonizar as outras duas partes da alma em vista da ação virtuosa? Para responder esses questionamentos seguiremos “os passos” de Sócrates na identificação do problema que subjaz a gênese da tripartição da alma, para depois estabelecer critérios que justifiquem a dinâmica que opera na alma.

Assim, no intuito de elucidar os questionamentos, Sócrates expõe para Gláucôn a dificuldade do problema e em seguida passa a analisar cada parte da alma, principiando pela parte apetitiva (*tò epithimetikón*), o que veremos no decorrer da tripartição. Por hora, importa identificar as implicações inerentes ao comportamento da alma em sua dinâmica:

Mas já é difícil saber se executamos cada acção por efeito do mesmo elemento, ou cada acção por meio de seus elementos, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos; por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gémeos destes; ou então praticamos cada uma destas acções com a alma inteira. Isto é que será difícil de determinar convenientemente. (*REPÚBLICA*, 436 b).

Na busca de determinar se os elementos da alma são semelhantes ou distintos em suas competências, Sócrates afirma que o mesmo indivíduo não pode ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma parte da sua alma relativamente

a mesma coisa)⁷. Se por conseguinte ocorrer tal fato, certamente se descobrirá que jamais algo, sendo ele mesmo, poderá sofrer, ser ou realizar (ações ou efeitos) contrários (*tanantía*) com relação a ele mesmo (*katá tó autó*) e para ele mesmo (*prós tó autó*). Se este fato for comprovado na alma, ela realiza ou sofre aquilo que é contrário nela mesma. Desse modo, a partir do argumento que se segue, Sócrates evidencia que não há um só elemento na alma, mas, elementos distintos. "[...] Se alguém dissesse que um homem parado, mas a mexer as mãos e a cabeça, está, ao mesmo tempo, imóvel e em movimento. [...]" (436d). A esse exemplo apresentado para Gláucon, Sócrates em seguida retruca, ao dizer que, quem afirma isso não está correto, mas antes, deve dizer que uma parte da sua pessoa está imóvel, e a outra se mexe. Semelhante exemplo se segue com o mesmo intuito, evidenciar o erro da argumentação: se alguém disser que. "[...] os piões estão ao mesmo tempo todos parados e em movimento, quando giram com a ponta fixa no mesmo sítio. [...]" (436d). Pode-se afirmar de maneira correta, que em relação ao eixo estão parados e em relação a circunferência estão em movimento. Esse exemplo análogo ao do homem (436d) visa analisar os mesmos princípios.

Desse modo, os dois argumentos supracitado anteriormente em 436d por Sócrates, deixam evidenciado que é necessário uma investigação das ações e afecções da alma, uma vez que está em jogo o que ela faz e o que ela sofre, o que responde a questão da sua "unidade" ou "tripartição". No intuito de esclarecer para Gláucon essa aparente "confusão" que se apresenta na discussão, Sócrates passa a apresentar algumas ações e efeitos contrários que se apresentam como disposição na alma. Desse modo, a investigação se mostrará necessária para elucidar a dinâmica da alma e suas partes.

⁷República (436b – 436e):(DIXSAUT1994,p.133, n.4 apud REIS, 2009, p.34, n.59) afirma ser esta a primeira formulação do princípio de não contradição. Ressaltando a importância do uso de um discurso lógico por Platão e não apenas da referência à experiência. Também VARGAS [1991, p.41] considera "uma formulação do princípio de contradição" ..

1.2 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O APETITIVO (*EPITHIMETIKÓN*)

A dimensão apetitiva da alma admite em seus contornos algo que não seja ela mesma? Com o objetivo de investigar e compreender quais são e como se relacionam as dimensões da *psykhé* humana, Sócrates apresenta o seguinte exemplo: “acenar com a cabeça, ou abaná-la, desejar receber alguma coisa ou recusá-la, chamar a si ou repelir, tudo isso é contrário entre si, quer se trate de ações, quer de estados.” (437b). A partir desse exemplo, pode-se admitir que, parece apresentar-se na alma um certo conflito na parte apetitiva (*epithymia*), que fica evidenciado na medida em que Sócrates exemplifica a partir da sede e da fome como desejos intrínsecos a todo indivíduo (alma):

Ter sede e ter fome, e os apetites de um modo geral, e bem assim o desejar e o querer – tudo isso, não o incluíram na classe que acabamos de referir? Por exemplo, não dirias sempre que a alma do que deseja procura o objeto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de assentimento, em resposta a si mesma, como a si mesma, como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter? (437c).

Devido a esta alteridade que aparentemente se apresenta no elemento (*tò epithymetikón*), Sócrates nos leva a crer que para cada apetite na alma existe uma ação contrária e um efeito contrário. Por exemplo, na de preferir (querer), existe uma ação contrária (não preferir), e um efeito contrário (rejeitar). Na ação representada pelo querer, que tem por efeito (acolher), tem como ação contrária (não consentir), e como efeito contrário (repelir, excluir). Esses exemplos apresentados por Sócrates têm como objetivo sustentar o princípio que ele acaba de formular, que todas essas coisas serão estabelecidas como fazendo parte dos contrários, uma com relação às outras ações ou afecções⁸. Em relação à fome, à sede e, em geral, a todos os apetites (desejos), é feita uma análise detalhada, evidenciando como desejar equivale a atrair algo e tê-lo consigo. Ao contrário, não querer, não consentir, não desejar, posto ao lado do rejeitar e do recusar, ou seja, tudo que é contrário aos movimentos anteriores. Observa-se que todos esses movimentos contrários fazem parte da teoria platônica dos movimentos

⁸Para REIS (2009, p. 35, n. 62): o par ações/afecções engloba a noção de *dynamis* enquanto potência de agir e sofrer ações, e nele se manifestam as faculdades da alma, como aponta Vargas (1991, p.42), considerando que “Platão não traz explícita, aqui a sua doutrina da *dynamis*, mas ele a usa”.

psíquicos, dentre eles os que se opõem, de modo que a disputa desembocará em uma verdadeira teoria das ações. De modo contrário, diferentemente do que foi apresentado no movimento anterior, “não querer (*tò abou’leîn*), não consentir (*me etheleîn*), e não ter um desejo (*med’epithumeîn*) permanece do lado do recusar (*tò apothêîn*) e do afastar de si (*apelauneîn ap’autês*)”⁹.

Desse modo, Platão demonstra o princípio de ação (*dynamis*) que rege toda a alma, bem como rege (atua) em seus elementos distintos. Nessa passagem em questão, o elemento apetitivo se apresenta como distinto a todos os outros dois gêneros da alma (o racional e o irascível). “Sendo assim, diremos que existe uma classe dos desejos e os mais evidentes dentre eles designá-los-emos por sede e fome.” (437d). Para Platão, não se pode entender uma determinada ação/afecção de um elemento específico da alma isolando-o em si mesmo, é preciso que os elementos sejam confrontados, postos lado a lado e friccionados, apesar de que, Platão detecta duas classes de apetites distintos atuando na alma, isso não quer dizer que existem dois gêneros apetitivos na alma. No entanto, é preciso levar em consideração a dinamicidade da alma em seus elementos, pois se corre o risco de confundir a ação executada de um elemento por outro. No caso aqui, o apetitivo pelo racional.

Objetivando esclarecer para Gláucon acerca dos apetites, Sócrates apresentará vários argumentos no intuito de diferenciar o apetite nele mesmo dos outros tipos de disposições de apetites (apetite de alguma coisa) e os que são comuns a todos os indivíduos. Platão visa com isso deixar evidenciado que no final das contas não existe um conflito dentro da parte apetitiva (em si mesma) da alma, mas sim, um assentimento da mesma, na medida em que essa visa saciar aquilo que deseja, visto que todo desejo é desejo do que é bom. Assim, o apetite nele mesmo busca saciar aquilo que é necessário para o corpo, na maioria das vezes. No entanto, observamos a “sutil” introdução da palavra “boa” para designar aquilo que a alma deseja e, não aquilo que a alma necessita, enquanto que o apetite como tal, ou nele mesmo designa aquilo que a alma necessita para o corpo. A sede apresentada aqui, por Platão, constitui-se como um paradigma para todos os apetites por causa da clareza que o exemplo permite e, ao

⁹Cf. MARQUES (2010, p. 3) “É preciso observar de que só se trata de movimentos psíquicos, dentre os quais são evidenciados o que se opõe.”

mesmo tempo distinguir (*horízesthai*) apetites necessários e não necessários:

Ora pois , a sede, enquanto tal, seria um desejo, na alma, de qualquer coisa mais do que o que nós dissemos? Assim, a sede é sede de bebida quente ou fria, de muita ou de pouca, ou, numa palavra, de que espécie de bebida? Ou, se à sede adicionar o calor, produz-se o desejo do frio, e se se juntar frio, o do quente? Ou se, devido à presença de sede em grande abundância, esta for grande, o desejo de beber em grande quantidade, e, se for pequena, em pequena porção? Porém o ter sede em si jamais será o desejo seja do que for, senão o da sua natureza, a mera bebida, e, por sua vez, o ter fome é o da comida. (437e).

Pode-se depreender da passagem supracitada que Sócrates apresenta duas disposições (modos de atividade do desejo se comportar) na parte epitimética da alma, como foi dito anteriormente: o apetite (nele mesmo ou por natureza), e o apetite por coisa boa (apetite de/da). O desejo por coisa boa busca aquilo que de melhor lhe atrai – o de beber bebida boa, e o de comer comida boa.

A complexa disposição da estrutura do gênero apetitivo da alma nos permite pensar que o desejo também pode ser impulsionado por aquilo que aparece para alma, esta que se lança em busca daquilo que a motiva. Marques em *O aparecer como lugar de conflito* (2010, p. 06), obra aqui já evocada, enfatiza que todo desejo é desejo de um aparecer, sem o qual o mecanismo da dimensão apetitiva ficaria comprometido:

[...] há no apetitivo uma demanda por aparência (pelo aparecer), sem a qual ele não funcionaria. Assim, o que é próprio do desejo é, justamente, visar um aparecer qualquer; não há desejo sem essa estrutura *tinós*, atraída por um aparecer, sem que ele se volte para uma aparência (um dispor-se que aspira, cobiça ou ama algo que se mostra).

Em certa medida, observa-se a “forte” dinamicidade que caracteriza a dimensão apetitiva, muitas vezes por uma série de afetos, hora com maior intensidade, hora com menor, ao passo que deseja, provocando na alma afecções de igual proporção. O que nos parece estar em jogo na argumentação feita por Sócrates em 437e, é se existe um desejo exclusivo, ou dois tipos de desejos específicos: “ Assim cada desejo em si mesmo é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou “ [...] Ou se existe outro tipo de desejo de uma coisa determinada - [...]. O desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional.” Sócrates inicia a distinção dos apetites partindo do apetite de alguma coisa específica, ou seja, daquilo que é bom, a alma deseja sempre o que é bom para si, independente do que seja. O critério

“bom” pode ser entendido como aquilo que mais afeta a alma na medida em que esta deseja determinado objeto e, na medida em que este se relaciona a outras qualidade/quantidade que são acrescentadas a ele, necessariamente “bom”, ao passo que o desejo nele mesmo se relaciona consigo:

[...] “ Porque, na verdade, toda a gente tem desejo do que é bom. Se pois, a sede é um desejo, sê-lo-á de uma bebida ou de qualquer outra coisa que seja boa, e assim nos outros casos.” [...] “Contudo, todo o objeto em relação com outros, com determinadas qualidades, está em relação, ao que me parece, com determinado objeto, ao passo que em si mesmo, só está consigo (438a-b).

Aparentemente, o gênero do apetitivo se mostra demasiadamente “árido” para a compreensão da sua dinâmica, motivo pelo qual Sócrates passa de um tema a outro, o que parece tranqüilo e natural para ele. Assim, a ciência é evocada para fazer parte da analogia, para compreender o desejo. Sócrates acrescenta: E agora quanto às ciências? Não é da mesma natureza? (438 d) Em última instância, o que Sócrates quer dizer que toda ciência também é questão de desejo:

A ciência em si é ciência do conhecimento, ou do objeto a dar-lhe, seja qual for. Mas uma ciência determinada é ciência de um objeto específico. Exemplifico: desde que surgiu ciência do construir casas, não foi ela separada das outras ciências, para ser denominada arquitetura? Certamente. E não foi pelo fato de ter característica que não possuía nenhuma das outras? Foi.(438d)

Se por um lado, a ciência nela mesma é o saber do em si, por assim dizer, o saber da coisa, o que quer que seja, da qual deve-se estabelecer que há ciência. Por outro lado, um saber determinado é saber de algo determinado, um certo saber com uma qualidade determinada. Assim, o caráter que distingue essas duas disposições da maneira de conhecer se dá na medida em “ [...] que se aplica a determinado objecto que adquire esta característica? E com as outras artes e ciências não sucederá o mesmo? Assim é. (438d) Já o saber em si (saber do que é) independe do que seja a coisa.

Sócrates amplia um pouco mais a analogia trazendo a ciência da saúde para complementar sua argumentação, mas que tem o mesmo princípio lógico do argumento anterior (438d). Assim, fica estabelecida a especificidade das ciências, sem que o saber da saúde ou da doença seja, enquanto tal, um saber saudável ou doentio, mas

um saber médico. A determinação do saber não se confunde, sem mais, com as determinações decorrentes de seu objeto.

O exemplo das ciências é dos mais importantes na compreensão do gênero apetitivo da alma. Apesar da difícil tarefa de explicar a intrincada mecânica dos apetites, compreendemos que o desvio feito por Sócrates tem por objetivo estabelecer a mecânica da sede, essa demonstração se torna tão admirável quanto necessária a sua apresentação. Não podemos perder de vista que a exposição da mecânica da sede não diz respeito apenas a descrição de apetite, mas do comportamento de todo apetite. Desse modo, nesta direção será possível sustentar a estrutura da alma em suas três partes, ou seja, como um todo. Assim, Sócrates pode finalizar seus argumentos da estrutura aparentemente conflitante ou contraditória da parte apetitiva da alma:

Ora tal sede é relativa a tal bebida. Em todo caso, a sede em si não é relativa a muita ou pouca bebida, boa ou má, numa palavra, a uma bebida determinada, mas a sede em si é, por natureza, relativa apenas à bebida em si. Exactamente. (439a).

Na extensa investigação do apetite pode-se depreender do que foi dito por Sócrates, uma sutil distinção entre o apetite por “natureza” e o apetite “de” alguma coisa. Enquanto o apetite de alguma coisa, sempre é o apetite do que é bom - encontra-se no apetite do que é bom um agente motivador externo à alma. Enquanto que o apetite por natureza, um tipo de disposição interna a alma. Desse modo, o apetite nele mesmo não é apetite do que é bom nem do que é mau, mas sim o apetite necessário à alma. A alma sedenta dirige-se à satisfação da sede, em outras palavras, para aquilo que por natureza está disposto, essa disposição não depende do que é bom ou mau, ou de que se trate de bebida boa ou má. “ Logo, a alma do sequioso, na medida em que sente a sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse seu impulso.” (439b). Para Platão o apetite por natureza não busca atender sua satisfação, independente do que é bom ou mau, muito ou pouco, mas aquilo que satisfaz à necessidade ou sua disposição natural.

Entretanto, o elemento apetitivo pode opor-se ao elemento racional, causando conflito para alma, conflito que não é de opinião, entre o que é melhor ou pior para alma, mas um conflito de naturezas distintas, visto que o elemento apetitivo e o elemento racional se ocupam com atividades e finalidades distintas, é o que veremos na

sequencia na abordagem do racional.

1.3 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O RACIONAL (*LOGISTIKÓN*)

Para melhor compreensão do gênero racional (*logistikón*) da alma humana, Sócrates expõe para Gláucon uma das passagens cruciais para evidenciar a impossibilidade do mesmo gênero da alma, praticar e sofrer as mesmas coisas, ao mesmo tempo, sobre o mesmo aspecto:

Por conseguinte, se, quando tem sede, alguma coisa a puxa, encontrar-se-á nela algo de distinto que tem sede e que a leva, como um animal selvagem, a beber. Efetivamente – já o dissemos – o mesmo sujeito, na mesma parte e relativamente ao mesmo objeto, não pode produzir ao mesmo tempo resultados contrários. (439b).

Observar-se-á que em (437a) Sócrates já havia reivindicado esse mesmo princípio aduzido acima – a mesma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto -, para mostrar a impossibilidade de haver conflito dentro da mesma parte da alma. O que não significa dizer que não existem conflitos entre as partes da alma. Aqui uma observação pertinente se faz necessário, apesar de haver uma natureza distinta entre o gênero apetitivo e o gênero racional¹⁰, parece haver uma ambivalência de disposição quando Platão se refere ao desejo de conhecimento, o que é evidenciado no Livro IX, “[...] Platão reconhece a existência de uma espécie de apetites ligado ao gênero racional da alma, que dirige a alma ao que é melhor.” (VARGAS, 1991, p. 45). Observa-se aqui outra vez, a complexidade do tema, o que já foi salientado no princípio deste trabalho quando Sócrates insiste veementemente na argumentação da existência de um outro gênero diferente na alma. Desse modo, essa questão para Sócrates precisa ser pacificada de maneira que não restem mais dúvidas.

Apesar de repetidamente apresentar vários argumentos e diversos exemplos, Sócrates não se dá por satisfeito em suas premissas e vai apresentar outro exemplo no intuito de melhor fundamentar seu discurso sobre a presença de um outro elemento na alma, este de natureza diferente a do epitimético. Nesta questão pode nos ajudar

¹⁰Para Vargas (1991, p. 45) há uma diferença de natureza entre os gêneros apetitivo e racional, ainda que no Livro IX, Platão reconheça a existência de uma espécie de apetite ligado ao gênero racional da alma, que dirige a alma para o que é melhor.

o fragmento 51 de Heráclito, que apesar de não ser referido por Platão, parece ser utilizado em sua construção conceitual. O exemplo do arqueiro que faz alusão ao fragmento 51 de Heráclito: “ Eles não compreendem como, separando-se, harmonizar-se: harmonia de forças contrárias, como o arco e a lira.” (BORNHEIM, 1993, p.39). Apesar de não citar Heráclito nessa passagem, Platão trata de harmonia e tensões contrárias, o que parece contraditório, contudo, são constitutivas da própria dinamicidade da alma, tensões e choque de tensões. Assim, o intento de Sócrates é de uma vez por todas dar cabo a sua tese de que existe um outro gênero na alma: “ Da mesma maneira, julgo eu, que não seria bem dizer que, no arqueiro, as mãos dele afastam e puxam o arco ao mesmo tempo, mas sim que uma das mãos afasta e a outra puxa.” (439b). Esta aparente oposição dentro da alma retrata as tensões que operam entre os gêneros. Importa dizer que as tensões aqui representadas pelo arco e a lira, representam tensões que se manifestam na alma, mas que ao fim e ao cabo também se harmonizam – harmonia de forças contrárias.

No entanto, Sócrates coloca outra questão; “ O que seria então dizer de alguém que sente sede e se recusa a beber? Se algo puxa a alma em sentido contrário a esse impulso, [...] ” (439b). “ Que na alma delas não está presente o elemento que impele mas sim o que impede de beber, o que é distinto do que impele.” (439c). Deve-se admitir que se encontra na alma dois “impulsos” distintos, algo de diferente (*hétéron ti*). O que significa dizer que se há algo que impede a alma de saciar sua sede, não pode ter se originado do mesmo impulso que induz a alma sedenta a se saciar, logo, o que impulsiona a beber é distinto do que impede, este último impulso é conduzido pelo primeiro, “superintendente nele” (439c). Assim, para Platão o elemento que impede tais atos não existe do racional, ao passo que o que impele “arrasta” a alma e a impede de beber, tem origem nos estados excepcional e doentio.

Desse modo, o elemento distinto que se opõe ao apetitivo, é o elemento racional, que para REIS (2009, p.41) se origina a partir do raciocínio e que nem sempre existe na alma, que a alma não nasce racional, torna-se racional. Já o apetitivo é o que pode opor-se ao racional, como por exemplo, em 439c “aqueles que levam e puxam” e que podem opor-se ao racional, quando surgem, e tem origem nos estados de paixão e adoecimento. Não se trata da origem ontológica destes gêneros na alma, mas sim

do modo que se apresentam e diferenciam-se:

Não é, portanto, sem razão que consideramos que são dois elementos, distinto um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. (439d).

Nesse ponto, Sócrates estabelece a diferença entre os dois gêneros da alma, o racional e o irracional, e os admite como existindo dentro (*enónta*) da alma. O gênero racional (*logistikón*) da alma, identificado após longo percurso pela cadeia de argumentação socrática, possibilita conduzir e direcionar a alma a diversidade dos apetites e aos das paixões, a multiplicidade de pensamentos, discursos e opiniões, a caminho da unicidade da razão, ao lugar (*topos*) que ela indica. “Por possuir esse papel semelhante ao da Forma inteligível, em relação à multiplicidade sensível, o *logistikón* destaca-se em relação aos demais gêneros da alma” [...]. (REIS, 2010, p. 27) Apresentando-se como aquele elemento que faz da alma um ser entre o sensível e o inteligível. Que tem a capacidade de se dirigir ao que é mutável e o que é imutável, o *logistikón* tem a potência de realizar uma “revolução” educacional no interior da alma, visto que o governo exercido pela parte racional não é impelido pela força do irracional, é um governo exercido pelo conhecimento, adquirido pela ciência da dialética com base na educação verdadeira (*alethes*), portanto o governo exercido por esse gênero “superior” da alma permite a contemplação do inteligível, e pelo *logos* deixa-se guiar.

Resta saber se existe um outro gênero na alma, visto que a potência de agir desses dois últimos descoberto se “assemelham” muito, no que diz respeito as ações executadas pela alma, e corre-se o risco de se tomar um pelo outro, não no sentido ontológico, mas no que diz respeito a potência de agir de cada um. Não nos esqueçamos que os gêneros fazem parte da “unidade” tripartite da alma.

1.4 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O IRASCÍVEL (*THIMOEIDÉS*)

Sócrates inicia essa seção de investigação perguntando a Gláucon se não haveria um terceiro gênero na alma pelo qual nos irritamos (*thymoúmetha*) ou seja aquele que provoca a ira (*thymouí*), ou se esse seria da mesma natureza dos outros dois gêneros da alma “[...] será um terceiro, ou da mesma natureza de algum desses dois?

Em sua resposta, Gláucon levanta uma hipótese, na qual esse último gênero da alma talvez possa ser apetitivo. “ Talvez seja da do segundo, o da concupiscência.” (439e). A resposta de Gláucon é a deixa que Sócrates precisava para mostrar em que se difere esse novo gênero na alma. Para evidenciar que algumas vezes o irascível manifestando a cólera (*orgén*) se opõe aos apetites e combate, luta (*polemeín*) contra eles. Sócrates exemplifica essa manifestação do irascível contando a história de um indivíduo chamado Leôncio, filho de Agláion, quando regressava do Pireu pelo lado de fora da muralha, avistou cadáveres que ali jaziam, e teve um grande desejo de ver, ao mesmo tempo que essa cena era insuportável, e desviava o olhar por algum tempo, mas tomado de desejo dirigiu o olhar para os cadáveres, lutou com ira consigo mesmo e censurou tal ato “[...] abriu bem os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo.” (440a). Observa-se nessa passagem, em particular, a tentativa de sublevação da parte irascível sobre a racional e que de certa forma o irascível logra êxito, apesar de momentâneo, e de ser satisfeito, contudo, a parte racional não deixa de se manifestar: “ aqui tendes, gênios do mal” .

Sócrates apresenta outro exemplo, em que algumas vezes as paixões forçam o homem contra sua razão:

Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro de si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão. Mas não creio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinado que não se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reações em ti, nem tão pouco nos outros. (440b).

Observa-se que ao contrário do que Gláucon pensava ser o elemento irascível algo do apetitivo, o que se observa na sequência do argumento é algo de inusitado. Assim, por vezes a cólera luta contra os desejos, apresentando-se como coisas distintas, como se houvesse na alma dois inimigos se digladiando, um se opondo ao outro. Contudo, o elemento irascível toma partido a favor da razão e, combate ao seu favor quando há revolta na alma:

[...] De fato, julgávamos então que se aproximava do elemento de concupiscência, ao passo que agora afirmamos que está muito longe disso; de preferência, toma armas pela razão, quando há luta na alma."

(440e).

Outrossim, quando alguém julga que cometeu uma injustiça não levanta sua cólera contra quem inflingiu um castigo, ao contrário, aceitando o castigo sobre si, quanto mais nobre é a pessoa. Ao passo que, quando um homem julga ter sofrido uma injúria revolta-se contra quem o injuriou, e luta e se alia com o lado que entende ser justo, até que vença e seja aclamado pela razão, a parte racional que nele existe:

E agora quando uma pessoa se torna vítima de uma injustiça? Acaso não ferve e se irrita e luta do lado que entende ser justo – quer passe fome, quer frio, e todos os sofrimentos dessa espécie, aguentando firme; e vence, sem desistir da sua nobre indignação, antes de executar o seu propósito ou morrer, ou de ser chamado e acalmado pela razão que nele existe [...]. (440d).

Com base nos argumentos supracitados anteriormente, tecemos algumas considerações: 1) o elemento apetitivo é distinto do irascível (e opostos); 2) a parte irascível é um terceiro elemento, como vai se provar a seguir; 3) a parte irascível é uma dimensão da parte irracional. Algumas vezes o ímpeto torna-se importante, uma vez que tomando parte na defesa daquilo que o racional julga ser justo, potencializa a ação a ser realizada, como se viu em 440d. Contudo, o irascível não tem controle de si, exalta-se com facilidade, ira-se do mesmo modo e deixa seu apetite por violência dominar.

Sócrates precisa convencer Gláucon sobre o que existe de irascível¹¹ na alma, esse seria diferente (*héteron*) do racional (uma vez que já se mostrou pelos exemplos anteriores, diferente da parte apetitiva). Porém ainda paira dúvidas para Gláucon, a respeito de se há na alma apenas os gêneros racional e apetitivo ou assim como na cidade que existem três classes – negociantes, auxiliares e deliberativo -, também existiria na alma um terceiro elemento, irascível, auxiliar da parte racional por natureza, quando essa não for contemplada, por má criação (educação)? "É forçoso que seja o terceiro." Gláucon assente com Sócrates, que existe um terceiro elemento (*anánke, éphe, triton*) na alma. Isso pode ser evidenciado por exemplo, na criança, que desde a infância são cheias de ira e não de razão " [...] qualquer pessoa pode ver que, mal

¹¹ *República* [441c]. Para Canto-Sperber (2003, p.1.157), a parte irascível inspira-se na concepção homérica do *thymós*, ligado ao combate à força do herói. O que distinguiria esse elemento do apetitivo seria que os desejos decorrentes do *thymós* referem-se a uma forma de afirmação de si – (Odisseia XX. 17): "Batendo no peito censurou o seu coração."

nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão alguns nunca a alcançam, me parece, e a maioria só tarde." (441b). Desse modo, Sócrates evidencia o caráter da ira, na medida em que esta se manifesta facilmente na humanidade, desde a criança em seus primeiros dias de existência, como foi visto no exemplo supracitado.

Uma vez que o terceiro elemento foi identificado na alma, conclui-se desta constatação, que o elemento irascível (*tò thymoeidés*) é mais fácil de ser identificado do que os outros dois gênero, pois até nas crianças se pode detectar facilmente, uma vez que ainda não foram devidamente educadas, e mesmo porque ainda não fazem uso do raciocínio.

Ao fim e ao cabo dessa breve investigação sobre as três dimensões da alma, acrescentamos algumas considerações objetivando melhor compreensão a respeito da tripartição da alma: 1) apesar da presença do gênero irascível na sua dimensão impetuosa colaborando com o gênero racional, auxiliando-o, é preciso "reafirmar" que racional e irascível são gêneros distintos; 2) cada gênero se ocupa com suas demandas, dentro das suas especificidades por "natureza"; 3) apesar de serem distintos, existe uma dinâmica na *psykhé* caracterizada por impulsos psicofísicos (apetite, razão e irascível) os quais fazem parte da constituição da alma, contribuindo no caráter do indivíduo como um todo – princípios de ação¹²; 4) apesar de haver dentro da própria alma uma aparente oposição ou possibilidade de conflitos, a parte racional (*tò logistikón*) deve governar toda alma, possibilitando assim a harmonia entre os três gêneros na alma, conseqüentemente refletindo na ação justa, tanto no indivíduo como na cidade, " Logo segundo julgo, ó Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa." (441d).

Quando iniciamos esse capítulo "O que é a alma?" Identificamos as dificuldades de estabelecer critérios a saber: determinar o que a alma é, em suas três partes, "tripartição", o próprio Platão corrobora com as dificuldades encontradas nesse exercício filosófico: " Ora pois atravessamos a nado, com grande custo, este mar de dificuldades,

¹²Canto-Sperber, *apud* Reis, 2009, p. 37, n 67 explicita a noção dos gêneros da alma como princípio de ação, como três formas de desejos, o elemento racional corresponderia, assim a uma forma de desejo, no sentido de uma potência de agir racionalmente, ligado à virtude da sabedoria, virtude retórica dotada de uma destinação prática (p.1.151 - 1.152). Quanto a Cooper (1991, p.517- 543), ele ressalta no decorrer de todo o seu texto os três gêneros como três fontes de motivação para o agir moral.

e concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes e em número igual." (441c). A homologia entre indivíduo e cidade está posta e clarificada, tendo em vista a perspectiva de Sócrates.

Assim, a parte apetitiva (*eþhimétikón*) da alma diz respeito aos impulsos e afecções em grau maior ou menor sofridos por ela, os apetites necessariamente não são bons nem maus, apenas atende sua determinação, seu auto regime, tanto de acolher como de repelir. Lembremos que na alma filosófica, o desejo pelo saber é o que impulsiona para o conhecimento. Equivale dizer que é o mesmo desejo que nasce com a filosofia, impulsionando-a. Diferentemente, os não filósofos desejam coisas distintas. Veremos sobre esse tema mais adiante quando abordaremos quem é o filósofo. Contudo, o apetitivo é de fundamental importância na constituição da alma. Além do mais, ele é responsável pela manutenção do corpo, por exemplo, é o apetite que evidencia a necessidade de se alimentar, apenas precisa estar educado pela dimensão racional, para que a alma seja moderada.

A parte racional (*logistikón*), como condição da ação virtuosa (justiça), evidencia-se pelo tipo de "atividade" e objeto relacionado com o raciocínio - objetos inteligíveis -, objeto motivador que "desperta" na alma um impulso racional e intelectual da *psykhé* humana. Contudo, é preciso salientar que a ação virtuosa tem origem na parte racional, mas precisa de um arranjo interno (harmonia) das suas três partes. Desse modo, no ajuste de suas partes e na confluência de um só objetivo, a parte racional tem primazia na ação. Sendo assim, a ação virtuosa aparece como resultado desse ajuste entre as três partes da alma.

Desse modo, Platão desenvolve uma teoria moral de cunho psicológico na medida em que apresenta uma teoria complexa da ação. Quando Sócrates divide a alma humana em três partes e, apresenta para Gláucon no fervor do diálogo, ele não tem como objetivo apresentar três realidades psicológicas incompatíveis que se contradizem (o apetitivo, o racional e o irascível) e se opõem, o que ele quer destacar é que o racional não se opõe ao apetitivo, que cada gênero tem três princípios de ação e, que cada parte tem por conseguinte três modalidades de apetites. Cada parte da alma se associa em uma maneira de agir que é compatível com as suas respectivas demandas, ou seja, seus impulsos específicos, por exemplo, a parte da alma em que procedem

as ações racionais, tem origem da inteligência que tem em sua constituição o poder de agir como tal. Toda ação executada implica numa articulação estruturada das diferenças na alma. Para Platão, essa estruturação entre diferenças e forças contrárias atuando é que leva o indivíduo à ação, e essa de acordo com o elemento preponderante, que se sobrepõe aos outros. Nesse sentido, Platão instaura no Livro IV “ [...] a gênese das forças psíquicas (gênese discursiva, pensada enquanto processo lógico e ontológico). Nessa gênese, Sócrates diferencia e relaciona as dimensões do psiquismo, dimensões que são afetivas e cognitivas [...]”. (MARQUES, 2010, p.6). Mas, há sempre princípios motivadores da ação, que de certa forma determinam ou delimitam a ação, aceitando ou recusando determinado objeto.

Quanto à parte irascível (*thimoeidés*), é dominada por um desejo de poder, de vitória (581 a-b), permanentemente movido pelas ações do ímpeto (*thumós*), que se caracterizam pela cólera, indignação e desprezo. Essa parte da alma busca se impor por natureza, pois aquilo que lhe é próprio é se impor diante das outras duas partes da alma (racional e apetitiva). Apesar disso, a parte irascível no que tange ao ímpeto, se alia a racional, quando luta a favor desta, para garantir o que o racional julga como bom e justo. Observando a disposição que a parte racional ocupa na tripartição, entre o apetitivo e o irascível, Platão sinaliza a função do racional de mediador entre as partes da alma, e ao mesmo tempo uma ponte dialógica entre os extremos, o elemento racional opera a moderação (*sofrosine*) entre os excessos e os vícios, na perspectiva de detê-los e conduzi-los a Forma do Bem, o último fundamento que importa ser alcançado para Platão.

A explicitação de uma virtude em uma ação nas relações entre indivíduos, depende da articulação da virtude com os humores dos outros gêneros da alma, uma vez que ela é atravessada pelos desejos, apesar de cada uma das partes ter o seu desejo específico, isso não anula as relações entre elas. Em última instância, a unidade da alma comporta três gêneros distintos e opostos, cada um agindo conforme sua disposição (*dynamis*), o que não impede as relações entre si, é o que parece estar em jogo na estrutura triádica da alma.

CAPÍTULO 2

OS ESTADOS DA ALMA QUE BUSCA PELO CONHECIMENTO (LIVRO VI DA *RE-PÚBLICA*)

2.1 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É A OPINIÃO (*DOXA*)

Após identificar os três gêneros (*eide*) da alma e estabelecer a competência de atuação dos gêneros em cada uma das partes o que lhe é próprio, destacando o elemento racional (*logistikón*) como aquele que se apresenta com condições de governar a alma, uma vez que é sábio, “Portanto não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda [...]” (441e). Platão precisa explicar como o *logistikón*, “merecidamente” ocupa o lugar de destaque na alma e, como adquire o *status* de legislador da mesma. Para isso, o filósofo apresenta a *psykhé* filosófica ao utilizar de quatro atividades próprias do *logistikón* para apreender as formas inteligíveis através do ver inteligível, evidenciado no “diagrama da linha” (509d - 511e) no Livro VI, em que Sócrates apresenta os quatro estados *pathémata*¹³ da alma (*eikasia*, *pistis*, *diánoia*, *noesis*) no processo que leva ao conhecimento, estabelecendo o percurso da alma, partindo do plano visível, estado de ignorância, (*eikásia*, *pistis*), até atingir o plano inteligível, estado do conhecimento (*diánoia*, *noesis*). A imagem da Linha seccionada traça um paralelo entre ser e pensar no qual podemos situar a alma, entre o sensível e o cognoscível. A imagem da linha permite vislumbrar os dois planos, a saber, visível – opinião (*doxa*), inteligível – conhecimento (*episteme*) e inteligência (*noesis*) em que ocorre todo processo de ascensão da alma objetivando contemplar a forma do bem.

Antes de dissecar todo o diagrama da Linha, decompondo-a em cada estágio e o que compete à alma no que diz respeito ao processo do conhecimento, teceremos algumas considerações gerais para melhor compreensão do que está implicitamente contido na argumentação apresentada por Sócrates a Gláucon sobre a Linha e seu objetivo maior. É preciso dizer que a imagem da linha está diretamente associada com a discussão sobre o Bem. Assim, analogamente, como são em número de quatro os

¹³DIXSAUT (2017, p. 46), os *pathémata* são ao mesmo tempo as propriedades dos objetos exteriores e as afecções produzidas sobre os corpos por estes objetos, afecções que tais objetos só podem produzir porque possuem essas propriedades.

movimentos da alma no processo de conhecer, na divisão da Linha, na imagem da Caverna observa-se também quatro movimentos de passagem. “[...] A imagem da Caverna vai por isso, traduzir em termos de movimento e de passagem as divisões adquiridas pelo seccionamento da linha.[...]” (DIXSAUT, 2000, p. 111). Desse modo, ambas as imagens¹⁴ (da linha e da Caverna), representam para Platão uma maneira didática de argumentar no qual a alma, na ausência da educação¹⁵, permanece vislumbrando as sombras das imagens na Linha, bem como as sombras das imagens no fundo da Caverna. Outrossim, é necessário atentar para o que a Linha representa e suas implicações:

- 1) que se trata de uma linha contínua, dividida em quatro segmentos, cada um dos quatro é unicamente uma parte desta linha;
- 2) que, cada seção, corresponde a um gênero (*genos*) de objetos e ao mesmo tempo um estado (*pathéma*) da alma;
- 3) que existe uma relação de proporcionalidade entre todos os segmentos. (DIXSAUT, 2000, p.99).

Além do que já foi dito, existem quatro modos nos quais a alma precisa se experimentar para garantir o conhecimento, na medida em que ela é afetada sofre uma afecção (*páthos*), na medida em que se aproxima ou se distancia de objetos que participam da verdade. Há objetos que participam mais da verdade, ou seja, mais inteligíveis, e objetos que participam menos da verdade, isto é, que são menos inteligíveis. Assim, o grau de clareza da inteligência é maior, visto que se dirige à objetos que participam mais da verdade, a saber, as formas inteligíveis em si.

Com efeito, existem quatro modos de conhecimento na alma, quatro estados da alma *pathémata*: (suposição, crença, entendimento e inteligência). O processo do conhecimento operado pela alma se dá na medida em que esta “[...] é atingida por algo

¹⁴MARQUES, M.P. (Teoria das imagens na antiguidade. 2012, p.143) a noção de imagem e os múltiplos termos que a exprime, tem nos diálogos de Platão um campo semântico muito extenso, porque indica não somente aquilo que nós chamamos “imagens” no sentido de representação pictórica, e, em geral icônicas, de todas as artes figurativas; não apenas as imagens sonoras e linguísticas, tais como as figuras da representação verbal a vários títulos, da simples palavra à metáfora, alma da poesia, da narrativa do épos ao teatro e as *eikónes* da filosofia; não apenas as imagens mentais das vigílias e do sono; não apenas todas as percepções visuais de qualquer objeto do mundo físico, não apenas as simples condições de visibilidade dos entes fora da percepção visual, mas, também, significa “opinião” e ponto de vista”.

¹⁵TEIXEIRA (A educação do homem segundo Platão, 1999, p.66) Apresenta o projeto de educação na perspectiva platônica. No *Mito da Caverna*, “tirar o homem do seu estado de alienação” .

que lhe é exterior (o objeto de conhecimento, ainda que trate da reminiscência), isso não quer dizer que a alma não exerça o ato de conhecer por sua atividade interna. [...]” (REIS, 2009, p.96). No entanto é preciso salientar que os quatro estados (*pathemata*) da alma não podem ser tomados como uma divisão da parte racional (*logistikón*)¹⁶, mas constitui sim, diferentes estados da alma, na medida em que esta se dirige aos objetos (estado de coisas). Sendo assim, o que resta é apresentar o que Sócrates deseja explicar para Gláucom no seccionamento da linha:

Supõe então uma linha cortada¹⁷ em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos seguimentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens. Chamo imagem, em primeiro lugar, as sombras; seguidamente, aos reflexos nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e tudo o mais que for do mesmo gênero, se estás a entender-me. [...] Supõe agora a outra secção, da qual era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de arteatos. [...] Acaso consentirias em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é, e que, tal como a opinião está para o saber, assim está a imagem para o modelo? - Aceito perfeitamente. (509e-510a-b)

É importante atentar para o fato de que a análise parte da primeira parte da linha, que corresponde ao gênero do visível, denominada por Sócrates de “espécie visível”. A espécie visível contempla o campo da *doxa* (ilusão (*eikasia*) e a crença (*pístitis*)). No campo do visível um primeiro segmento o das imagens. Platão entende por imagens primeiramente as sombras, depois os reflexos que se vêem nas águas, como se por um espelho a refletir tais imagens na superfície dos corpos opacos, polidos e brilhantes, e a tudo mais que for do mesmo gênero, [...] ”Na primeira secção (a) da parte inferior (A) da Linha encontram-se as “imagens”(eikónes), e o estado correspondente da alma é a ilusão¹⁸ (eikásia)” (DIXSAUT, 2000, p.100). Na segunda secção da

¹⁶“A impossibilidade de tal divisão é defendida por IGLESIAS (1998, p. 52) ao trabalhar com a hipótese da presença de uma “redução e não multiplicação de princípios” na teoria platônica, e para a qual os *pathématas* podem ser vistos como “estados da alma deferentes - graus diferentes de clareza, como indica o texto -, correspondentes ao grau de mediação necessário para a apreensão da Ideia...”, e não como funções cognitivas.” REIS 2010, p. 99, n. 47.

¹⁷HÖSLER (2008, p.226) declara que a linha é seccionada mentalmente, e num plano vertical. Outros autores apresentam a linha seccionada num plano horizontal (DIXSAUT, 2000, p. 99); e (REIS, 2009, p. 97). Apesar de que na *República* [509d] Platão não expressa em que plano deve se supor a linha.

¹⁸DIXSAUT (1986, p. 100, n 1) argumenta que “ilusão” traduziria melhor *eikasía* porque aquele que está em um estado de *eikasía* não faz diferença entre a imagem e a realidade, ele as confunde, ele toma as imagens por toda a realidade. *República* 537c.

Linha (b), estão os objetos cuja as imagens são semelhanças, ou por assim dizer os objetos propriamente dito, os animais, as plantas e todas as obras de arte (artefatos). O estado da alma que corresponde a essa secção é a crença (*pístis*). Com efeito, tomando essas duas secções (a, b) em conjunto, elas constituem o campo do visível, o reino das aparências, do devir, da corrupção, do constante movimento, daquilo que está sempre sendo, ou seja, nunca é. O estado da alma que corresponde a essa secção é o da opinião (*dóxa*). Assim, nessa primeira exposição da Linha pode-se enunciar a palavra que designa esses dois primeiros movimentos da alma, a opinião. Os estados da alma representados pela suposição e a crença, que estão circunscritos ao campo da *dóxa*, provocam na alma a dúvida. Nesse sentido, no estado de dúvida a alma fica impossibilitada de aferir conhecimento, restando a alma conjecturar sobre os fatos. Apesar dos objetos situados no campo do sensível provocar na alma o estado de crença (*pístis*), esse estado de crença não é suficiente para alma atribuir valor de verdade às coisas com as quais se relaciona:

A característica de uma imagem é assemelhar-se ao original, mesmo que difira dele. A semelhança não pode ser absolutamente perfeita porque, então, como diz Platão no Crátilo (482 a-d), ter-se-iam duas coisas idênticas e já não imagem ou, então, duas imagens e nada de coisa. Para que haja semelhança, é preciso que haja diferença, pelo menos num ponto. Mas semelhança e diferença, pelo menos num ponto. Mas semelhança e diferença são gêneros fugidios, deslizantes. Pode-se apresentar tanto uma imagem quase tão perfeita quanto o original, como uma imagem vaga, tremida, deformada. Nem toda imagem é falsa ou enganosa, mas pode sê-lo. E ela não contém em si mesma como descobrir a sua deformação, bastará referir-se ao original, o que nem sempre é possível. De tal maneira que, diante da imagem, a alma não pode deixar de supor, conjecturar e imaginar. Em compensação, parece que se pode confiar no objeto sensível, porque ele faz nascer em mim uma convicção, uma certeza (*pístis*). (DIXSAUT, 2000, p. 101).

Com efeito, todo objeto que ocupa o campo do sensível possui dupla função, uma vez que pode se tomar tanto o objeto original quanto as imagens que se formam a partir dele, como uma só coisa. Cabendo a alma após ser afetada (*páthos*) pelos estados de coisas, fazer as devidas distinções de acordo com o grau maior ou menor de clareza ou de obscuridade que comporta cada objeto. A alma utilizando-se de sua estrutura interna possui a capacidade de reconhecer do que se trata, se é uma ilusão

ou realidade, quando está diante do objeto real. Assim, todo processo depende de como a alma apreende o conteúdo do pensamento, para que ele verta-se em conhecimento.

2.2 INVESTIGAÇÃO SOBRE O QUE É O CONHECIMENTO (*EPISTÉME*)

Desde a parte (A) da Linha, nas secções (a-b) *eikasía* e *pístis*, que constituem o campo da opinião (*dóxa*), constatamos que esse campo do (visível) possui duplo estatuto, “Acaso consentidas em aceitar que o visível se divide no que é verdadeiro e no que não o é. [...]” (510b). Quando a alma ao dizer aquilo que “imagina” que é, e aquilo que “acredita” ser, a alma está imersa em aparências e constante mudança das coisas (devir), impossibilitando-a conhecer as coisas como tal. Não obstante, a crença (*pístis*) produz na alma a falsa “impressão” de conhecimento, porém para Platão, o conhecimento constitui-se em conhecer efetivamente a verdade (a Forma).

Na segunda parte da linha (B), que constitui gênero do inteligível, estado da alma corresponde ao entendimento (*diánoia*) e intelecção (*noesis*) Sócrates passa a explicar para Gláucon como a alma adquire conhecimento sobre as coisas que foram apresentadas anteriormente na Linha. Note-se que, no estado de *diánoia*¹⁹ pode-se dizer que a alma conhece, contudo esse conhecimento é um tipo de conhecimento limitado, uma vez que não permite a alma contemplar a Forma do bem. Ademais, a alma continua a servir-se de “imagens” ainda oriundas das ciências da geometria, da aritmética e de outras do mesmo gênero:

Suponho que não sabes que aqueles que se ocupam da geometria, da aritmética e ciências desse gênero, admitem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos, e outras doutrinas irmãs desta, segundo o campo de cada um. Estas coisas dão-nas por sabidas, e, quando as usa como hipóteses, não acha que ainda seja necessário prestar contas disso a si mesmos nem aos outros, uma vez que são evidentes para todos. E, partindo daí e analisando todas as fases, e tirando as conseqüências, atingem o ponto a cuja investigação se tinha abalancado. (510c-d).

¹⁹REIS (2010, p. 97, n.37), chama atenção para não utilizar a tradução de *diánoia* por pensamento, por compreender que todos os *pathémata* diz respeito à atividade de pensar exclusiva do *logistikón*.

Essas ciências²⁰ em questão possuem um grau de clareza satisfatório, no entanto, não permitem o acesso às Formas inteligíveis, todavia servem no aprendizado e exercício do intelecto, permitindo a alma utilizar-se da faculdade do raciocínio. Neste caso, a alma ainda se serve de imagens, ou seja, de figuras visíveis, e estabelece seu raciocínio acerca delas, sem, contudo pensarem nelas. Por isso, é possível pensar que tais ciências, isto é, servem-se daquilo que se parecem (as imagens) não do que é. Quando raciocinam “ [...] fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras.” (510d). Desse modo, na análise da Linha (B), na secção (c), que representa o conhecimento, a alma utilizando originais da secção anterior como “imagens”, é obrigada a estabelecer suas análises partindo de hipótese seguindo um “caminho” que a leva, não a um princípio, mas a uma conclusão. Na segunda secção (d), a alma parte da hipótese para chegar ao princípio absoluto “anipotético”, sem lançar mão das imagens, como no caso anterior, e desenvolve a sua análise servindo-se unicamente das idéias (510c).

Ao meu ver, parece que a distinção não reside entre o pensamento hipotético e o pensamento anipotético (pensamento que não se serve de hipótese), mas no fato que um pensamento serve-se de imagens, e outro que nunca se serve delas. [...] “ Na *diánoia* a alma utiliza-se ainda de imagens, dirigindo-se a objetos matemáticos. Ao contrário, na *noésis*, a alma não utiliza dados sensíveis, ela dirige-se às formas inteligíveis (*noeta*). [...] ” (REIS, 2009, p.97). Parece haver uma pequena confusão, por parte de Gláucon, para entender como se processa o raciocínio: “não compreendo bem o que dizes” (510b). Sócrates retoma o argumento dizendo aqueles que se dedicam à geometria, e a aritmética e as outras ciências do mesmo gênero, estão circunscritos em si mesmos, limitados ao seu campo de visão. Desse modo, essas ciências utilizam axiomas e fórmulas, hipóteses, postulados e definições que são explícitas, e de uma clareza perfeita. Todavia, não são suficiente para a alma ascender a Forma do

²⁰Para Platão a matemática e a geometria representam modelos para o conhecimento *dianoético*, contudo este tipo de conhecimento abriga um problema, que é servir-se de imagens. HÖSLER (2008, p. 225) remete este problema à vista da matemática / geometria de Euclides.

bem²¹ por intermédio da intelecção:

Então deves saber também que embora utilize figuras visíveis façam afirmações acerca delas, seu pensamento não se dirige a elas, mas aquelas outras coisas as quais se assemelham. Fazem suas afirmações relativamente ao quadrado em si e a diagonal em si, não relativamente a diagonal que traçam, e analogamente com as demais. Essas figuras que eles produzem e traçam, das quais sombras e reflexos na água são imagens, eles agora utilizam, por uma vez, como imagens procurando obter uma visão daquelas realidades que só podem ser vistas pelo intelecto. (511a).

A aritmética e a geometria são exemplos utilizados por Sócrates, pois eles não esgotam a maneira de raciocinar, e nem os objetos próprios desta ciência, por isso são utilizados como exemplo nesta secção (c). De fato, toda a maneira de raciocínio se inicia por hipóteses tida como verdadeira, durante todo o processo de raciocinar, visando extrair conclusão, e que se utiliza ainda, em sua busca de imagem sensíveis, pertence a essa secção (c), a *dianoia* (entendimento).

Nesse sentido, todas as vezes que se utiliza das realidades sensíveis tomando-as como exemplos para ilustrar uma relação inteligível entramos na segunda parte da linha (B), na terceira secção (c). Observamos que os objetos que fazem parte da realidade sensível são considerados como originais, e de fato são, ainda que sejam apenas simples imagens, sempre um pouco inadequadas à relação de abstração. De qualquer sorte, a imagem opera um papel importante nesse processo, pois antes de servir como ilustração, a imagem serve como simulacro, meio de descoberta; desse modo, os objetos que não podem ser vistos, mas apenas intuídos por meio da razão, são fundamentais para o raciocínio. Assim, “Mesmo quando a alma raciocina por hipóteses, usando de objetos matemáticos, ela serve-se de figuras visíveis, não se eleva acima das hipóteses só pode contemplar o que pode ser visto mediante o entendimento (*diánoia*) [...]”. (REIS, 2009, p.97). Parece um paradoxo o que está em jogo (sensível/inteligível), o pensamento não pode prescindir do sensível, mesmo sabendo

²¹ *República* 508e-509a. In: REIS (2009, p. 104-105) caracteriza igualmente o Bem o fato de não ser uma *ousia*, mas, “é por ele que o Ser (*tò eínai*) e a essência (*tèn ousion*) são adicionados (às coisas conhecidas), apesar de o Bem não ser uma essência, mas está acima e para além das essências, pela sua dignidade e poder.” (509b, com modificações).

que não passa de uma imagem imperfeita, que os objetos que fazem parte da geometria como por exemplo, o triângulo, sem negar sua importância para o raciocinar, serve apenas como imagem de um triângulo da geometria, sob o qual somente a geometria pode raciocinar. Por esse motivo, a razão (*logos*), ou o pensamento dianoético, se caracteriza por usar as imagens de maneira “inteligente”. Implica dizer que toda vez que a razão conhece essas imagens originárias da ciência dos números é obrigada a considerá-las como verdade, sempre que raciocina a partir delas. Parece-me que a posição intermediária que a razão ocupa na Linha é justificada, entre o sensível e o inteligível, análoga a posição que a alma ocupa (tripartição), não em relação à posição “literal”, mas, em relação à função que desempenha, caracterizada por sua dinamicidade (*dynamis*), se relacionando com as três partes da *psykhé*.

Como se pode ver, o que caracteriza a terceira secção da Linha não é a natureza tipológica dos objetos, mas o critério estabelecido pela alma com os objetos sensíveis e não sensíveis, e em que medida esses objetos possibilitam à alma conhecer. Platão utiliza a distinção como método, fazendo diferenciação entre duas maneiras de pensar, e não duas espécies de coisas. Ao determinar a primeira secção do inteligível (c), Platão não o faz atribuindo uma determinada espécie de objetos, como fez nas secções anteriores (a – b) e também o faz com a quarta secção (d). Os objetos da razão, são todos os objetos que são pensados numa relação com suas imagens sensíveis, caracterizadas pela semelhança, mesmo sendo diferente uma das outras. Esses objetos são pensados como se viu anteriormente, a partir de uma hipótese, ou que são colocados como hipóteses, e dos quais se pode fazer deduções das suas propriedades, consequências e conclusões:

Isso então é o tipo e coisa que, por um lado, eu disse ser inteligível e, por outro, é tal que a alma é constrangida a usar hipóteses na sua investigação, não rumando para um primeiro (posto que não pode transpor suas hipóteses), mas usando como imagens aquelas próprias coisas das quais as imagens são feitas na secção abaixo e que por comparação a suas imagens, foram julgadas claras e estimadas como tais. (511a)

Os objetos que fazem parte da ordem do inteligível permitem pensar, de maneira factual todo esse campo, dar-lhe definições que são também outras definições, e deduzir, segundo regras, e consequências. O inteligível é da ordem do anipotético. Daí a posição intermediária que ocupa a razão (*diánoia*), que não é intermediária por

causa da natureza dos objetos aos quais ela se dirige, mesmo porque nem todos os objetos da razão são da matemática, contudo todo objeto matemático são objeto da razão, (secção (c) da linha). Assim, a razão como um intermediário parece ser uma estratégia, pois permite dizer que todos os objetos racionalmente pensados são intermediários, porque assim em relação às Formas o que passa pela razão é a sua imagem - $c : d = a : b$. A *diánoia* representa uma reflexão, por isso, um entendimento discursivo dos estados de coisas, ela interpreta o sensível e o inteligível, garantindo o seu lugar entre a opinião e a inteligência. Esta última, quando o pensamento alcança a compreensão das Formas

2.3 O QUE SÃO AS FORMAS (*EIDE*)?

A Forma só pode ser conhecida (apreendida) dialogicamente, contudo não pode ser vista. Assim, a Forma bem como a alma, só pode ser compreendida naquilo em que tem participação; a alma enquanto dinamicidade, pois é o princípio que orienta o devir no qual o corpo se constitui e a Forma enquanto modelo para a boa ação (virtudes), para o belo e para o justo (na ordenação da alma em função do bem, do belo e do justo), somente apreendida pela inteligência. Platão estabelece um “caminho” que possibilita o acesso às Formas, esse acesso só pode ser possível através da Ciência da dialética. Em última instância, a Linha seccionada apresentada por Sócrates para Gláucon constitui-se como o caminho percorrido pela alma até acessar as Formas inteligíveis. Desse modo, as Formas só podem ser acessadas através da inteligência (*noesis*). A última secção da Linha a ser atingida constitui-se como o mais alto grau no processo do conhecimento, o qual remete à compreensão da Forma do bem, “ [...] pois me ouviste muitas vezes afirmar que a idéia do bem é o mais alto dos conhecimentos”. (505a). A imagem da Linha estabelece duplo estatuto indissociável a epistemologia e a metafísica das Formas.

A epistemologia de Platão requer uma mudança intelectual, essa mudança no

intelecto permite o ver inteligível²², somente possível quando a alma, usando de raciocínio, sem se servir dos objetos sensíveis alcança a quarta secção da Linha (d). Nesse estágio, a alma usando apenas a potência *logos*, pode conduzir as hipóteses que serviram de suporte (andaimés) durante todo caminho do conhecimento a chegar a um termo não hipotético, e encontrar nas próprias Formas sua conclusão. O texto da *República* arremata de maneira brilhante, para a compreensão de Gláucon o processo do conhecimento, e suas dificuldades, Sócrates chama esse processo epistemológico “caminho”, caminhar implica deslocamento e todo deslocamento exige esforço, mesmo que esse seja especificamente intelectual. A passagem em sua íntegra reafirma o poder da dialética, que tomando pelas “mãos” a alma eleva-a até às Formas verdadeiras:

Então entendes também que pela outra subsecção do inteligível entendendo aquilo que a própria razão apreende por meio do poder da dialética. Ela não considera essas hipóteses como primeiros princípios, mas literalmente como hipóteses, pontos de apoios, suportes, *trampolins*, por assim dizer, que servem de ponto de partida que permita alcançar o primeiro princípio não hipotético de tudo. Uma vez apreendido esse princípio, ela reverte a si mesma e, retendo o que disso resulta, aporta a uma conclusão sem fazer o uso absoluto de qualquer coisa visível, mas somente das próprias *Formas* (Idéias), movendo-se de Idéias para Idéias e terminando em Idéias. (511b-c)

Para Sócrates o conhecimento do ser e do inteligível, que é adquirido pela ciência da dialética, é mais claro que o conhecimento que é adquirido pelo que se denomina de ciência dos números. Tais ciências, as quais possuem hipótese como princípios são obrigadas a usar o raciocínio. Contudo, ao passo que avança em suas investigações não apontam para um princípio, mas partem de hipóteses e tem como conclusão outras hipóteses, uma vez que esses que ocupam em resolver tais problemas, oriundos dessa ciência, alcançam a inteligência dos objetos estudados. Esse tipo de conhecimento é denominado de discursivo, e não de inteligência, é o caso da geometria e outras ciências do mesmo gênero, que ocupam o campo intermediário da Linha, entre a *doxa* e a *noesis*.

²²REIS (Psicologia ética e política, 2009, p. 99) em Platão o ver inteligível corresponde a uma compreensão do que “É” a realidade dos seres, pela redução do múltiplo ao uno, a unidade de cada Forma inteligível.

Efetivamente, o conhecimento que está fundado em princípios (ideias), sem fazer uso das hipóteses, muito menos de coisas visíveis, aporta no modo do conhecimento (*noesis*) do verdadeiro *logos*, que requer o método da dialética. Este conhecimento capacita o dialético a todo o caminho que parte do visível ao inteligível, “o olhar sinóptico”, a visão de conjunto que permite reunir multiplicidade na unidade do pensamento, formulando assim um julgamento verdadeiro. Sócrates encerra a exposição da Linha apresentando o ponto nevrálgico do problema acerca do conhecimento que são as Formas inteligíveis, os objetos da intelecção. O ver inteligível requer uma total revolução na compreensão da alma na medida em que busca conhecer os objetos com o intelecto, isto é, a compreensão do que “é”. Para aprender o que são as Formas, Sócrates propõe a Gláucon aplicar todo o processo explicitado na Linha, para obter a compreensão do conhecimento de maneira ordenada pela alma:

Apreendeste perfeitamente a questão – observei eu – pega agora as quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé; e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que os seus respectivos objetos tem de verdade – Compreendo – disse ele -; concordo, eu vou ordená-los como dizes. (511e).

A metafísica das Formas²³ (*eide*) de Platão requer para o leitor da *República* um exercício abstrativo, na medida em que Platão não responde peremptoriamente o que são as Formas, uma vez que estas são o que “são”, Formas entretanto, os sensíveis participam da Forma, que só pode ser inteligida. Apesar dessa dificuldade, Platão deixa implícito em suas argumentações as evidências da existência das Formas, bem como suas propriedade e características²⁴, por exemplo:

E que existe o belo em si, e o bem em si, e, do mesmo modo, relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas, e, inversamente, postulamos que a cada uma corresponde uma idéia, que é única, e chamamos-lhe a sua essência. [...] E diremos ainda que aquelas são visíveis, mas não inteligíveis, ao passo que as idéias

²³PAPPAS (2017, p.330) recomenda para os leitores que queiram estudar as Formas detidamente, devem além da *República*, ver *O Banquete* (210e – 212a); *O Fédon* (74e – 75d, 100b – 106e). Consultar também o *Parmênides* (128e – 135d), onde Platão faz uma crítica a sua própria teoria das formas

²⁴PAPPAS (2017, p.218) existe três características das Formas: 1) singularidade: a forma de “X” é a única do seu tipo. 2) auto predicação: a Forma de “X” é o exemplo da propriedade X. 3) não identidade: Coisa X individuais – ações, corpos, formas, objetos manufaturados – podem participar da Forma de X, mas nenhuma delas é a Forma.

são inteligíveis, mas não visíveis. (507a-b).

Como podemos observar, os argumentos apresentados por Platão, pelos quais as Formas podem ser identificadas quanto a sua existência: “Belo, Bem (507b)”; quanto às características dos objetos particulares: “muitas coisas que partilham um mesmo nome (507b)”, “vistos, mas não inteligidos (507b)”; quanto as característica de formas: “único“ (507b), “inteligido, mas não visto” (507b). A Forma do belo e do bom é que justifica a existência de ambos, não a aparência dos objetos múltiplos e tangíveis que habitam o sensível. A Forma é existente e verdadeiramente real para Platão. Outros argumentos, semelhantes a esses retirados do livro VI da *República*, podem ser identificados nos livros V, VII e X da mesma obra.²⁵

Efetivamente, dizer o que é a Forma não é tarefa fácil. Platão define as Formas em oposição às coisas sensíveis, elas são inteligíveis e não vistas. Esta oposição se manifesta na impossibilidade de as coisas sensíveis, ou por assim dizer visíveis ou empiricamente “provadas”, captadas pelos sentidos, compreenderem aquilo que está para além de sua capacidade de captar – a Forma. Contudo, os sentidos são plenamente aptos para executar as funções que a eles cabe executar: “ Por que meio vemos o que é visível? – Pela vista. - Ora bem! Não percebemos o que é audível por meio da audição e tudo que é sensível graça aos outros sentidos? – Pois então! (507c). Como vimos, nesse último argumento Platão reforça uma característica que a Forma tem, que é a identidade consigo mesmo, “em si”, e a impossibilidade de ser percebida pelos sentidos. O que Sócrates reafirma no argumento anterior, ao refutar seus interlocutores sobre o que é em “si”: “[...] meus caros, vamos deixar por agora a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso de mais, com o impulso que presentemente levamos, poder atingir por agora. [...]” (506e). Saber o que é em si é uma aspiração exclusiva do filósofo, o que me parece um argumento pretensioso apresentado por Sócrates para expor a incapacidade dos interlocutores em conhecer as Formas perfeitas

Mais uma vez, de acordo com o que Sócrates argumenta com seus dialogado-

²⁵PAPPAS (2017, p. 331), apresenta uma tabela com os principais argumentos de Platão sobre as Formas na *República*.

res, singularidade: auto predicação ou identidade consigo mesmo, constituem as descrições de modo mais geral das Formas de Platão. Assim, a auto predicação é uma característica singular da Forma, ser em “si” é uma propriedade exclusiva dela.

Para expressar a existência das Formas, Platão utiliza-se de vários argumentos, por exemplo, “[...] relativamente a todas as coisas que então postulamos como múltiplas [...].” (507b). Aparece o conceito metafísico do “UM”, qualidade ontológica, para se referir que para cada coisa múltipla existe uma “Idéia” que é única, isto é, a sua essência. Assim, o “UM” funciona no livro VI da *República* como sendo algo indissociável de todo e qualquer objeto ou coisa múltipla. O UM por assim dizer, tem identidade, daquilo que é em si, algo que não depende de outra coisa que possa ser acrescentada a ele, para ser o que é. Nesse ponto, Sócrates se reporta a Gláucôn da seguinte maneira: “Há um belo em si, um bem em si, e assim por, diante para todas as coisas que então definimos como muitas.” Platão apresenta outros argumentos, em contextos diferentes para a existência das Formas. Em 479 a-e outro tipo de argumento aparece, que para Pappas (2017, p.334) apresenta um problema para estabelecer um critério para as coisas que aparecem entre o ser e o não-ser. O que Pappas intitula de ACP (argumento contra o conhecimento de particulares). São dificuldades inerentes à teoria das Formas. “Descobrimos portanto, ao que parece, que as múltiplas noções da multidão acerca da beleza e das restantes coisas como que mudam ao rolar entre o Não ser e o Ser absoluto.” (479d). Estabelecer um critério a respeito das Formas das coisas que estão em movimento, entre o interstício do Ser e o não Ser, como sendo, constitui-se num grande problema para teoria das Formas em Platão. Desse modo, seja qual for o problema pelo qual as coisas não conseguem suportar suas propriedades – seja porque se deterioram ou porque se baseiam em comparações com outros objeto -, a argumentação contra o conhecimento de particulares, [...]”só estabelece Formas correspondentes para as propriedades que suscitam dúvida ou disputa. De acordo com ACP, a saber, só é necessário postular uma Forma quando algo deu errado com a predicação ordinária de propriedades.” (PAPPAS, 2017, p. 334).

Destarte, esses exemplos sobre tipos de argumentos utilizados por Platão, não esgotam as diversas possibilidades de compreender as Formas. Em última instância as Formas para Platão fazem parte de uma existência real, em que ficam as coisas

perfeitas, somente acessíveis através da intelecção e do “exercício” do método dialético. Outrossim, esse tópico do trabalho não tem por objetivo entregar uma pesquisa da teoria das Formas, apenas refletir minimamente o que são as Formas na economia do diálogo *A República*.

CAPÍTULO 3

A ALMA E A DIALÉTICA²⁶ (LIVROS V, VI E VII DA *REPÚBLICA*)

3.1 UM MÉTODO PARA A FILOSOFIA

Na busca pelo saber que possibilita a alma ser conduzida do campo do visível (o mutável), para o termo do inteligível (aquilo que “é” (*to ón*)²⁷), Sócrates passa apresentar para Gláucon a ciência da dialética, como ciência suprema, que possibilita a alma ascender à verdade. A dialética provoca na alma uma completa mudança de rumo [...] uma volta da alma de um dia que é como trevas para o verdadeiro dia, ou seja a sua elevação até a realidade, que diremos ser a verdadeira filosofia.” (521c). A ciência da dialética constitui-se como paradigma para alma do filósofo, ciência (*epistémé*) verdadeira, não é um simples saber ou adivinhação, como se fosse um “jogo de atirar cacos”²⁸, alusão feita por Platão para referir-se a uma brincadeira, somente a dialética é capaz de conduzir a alma ao que é imutável.

Platão reconhece a importância da educação da alma do governante nos saberes de sua época (aritmética, geometria, estereometria, astronomia e harmonia) (521c – 532b), saberes que possibilitam o exercício da alma em busca do conhecimento específico dessas ciências e das coisas do mundo, contudo, Platão chama a atenção que essas não se limitem apenas a esse fim, mas para que o governante adquira uma prática que possibilite para o pensamento, uma liberdade de pensar. Assim, Sócrates

²⁶Cf. BRISSON (2010, p.33 – 36), *Dialektiké*: dialética é o meio, através do diálogo, de conhecer ‘o que é’. Enquanto conhecimento verdadeiro, que se distingue da ignorância e da opinião, ela é sinônimo de filosofia: o filósofo é um dialético. Apresenta ainda outras definições de dialética. Essa nota não resume o que é a dialética e sua abrangência, apenas contribui no esclarecimento sobre a dialética, apenas em sua nomenclatura.

²⁷*República* 521c-d.

²⁸*República* 531c-d. Ver desde 521c. REIS (2009, p.109) Platão afirma que tal tarefa não seria fácil como um jogo (citando “jogo de atirar cacos”, semelhante ao nosso “cara ou coroa”).

argumenta que tais saberes seriam insuficientes para a alma do filósofo alcançar a Forma do Bem. Desse modo, os estudos das ciências supracitada seriam apenas o prelúdio de uma área maior (531d-532b), muito mais extensa e complexa, isto é, a dialética:

Julgo que o estudo metódico de todas estas ciências que analisamos, se atingir o que há de comum e aparentado entre elas e demonstrar as afinidades recíprocas, contribuirá para a finalidade que pretendemos, e o nosso esforço não será vão; caso contrário, será inútil. [...] Ou não saberemos nós que tudo isso é o prelúdio da ária que temos de aprender? Certamente não vais supor que os peritos nestes assuntos são dialéticos. (531 d-e)

Platão passa expor a dialética com saber que capacita a alma a apreensão da essência de cada coisa, a única condição de possibilidade da alma chegar ao termo do inteligível. A partir dos Livros VI e VII, Platão começa a definir a dialética em várias passagens. Por exemplo, na alegoria da caverna, no Livro VII (514a), a dialética é definida como uma passagem (*poréia*). Os prisioneiros algemados no fundo da caverna olhando para as sombras e imagens projetadas na parede, acreditam que as figuras vistas são a realidade mas, na verdade, é uma ilusão/suposição, imagens e reflexos (*eikones*)²⁹. A fuga de um dos prisioneiros, soltando-se das cadeias que o manietava e voltando-se das sombras para a luz, sua ascensão até a saída da caverna, permitindo a contemplar o Sol, a realidade, propriamente dita. Operando por analogia Platão por meio de imagens, das figuras projetadas na parede da caverna e o Sol fora da caverna, Sócrates explica para Gláucon que assim como as figuras na caverna estão para o sensível, o Sol está para o inteligível (aquilo que “é”). Desse modo, aquele que viu o próprio Sol verá o termo do inteligível em sua plenitude e jamais terá a necessidade de imagens. A dialética na alegoria da caverna representa uma mudança de lugar (*topos*), do sensível para o inteligível, uma passagem do estado de ignorância para o conhecimento:

Ora não é mesmo essa ária, o Gláucon, que executa a dialética? Apesar de ser do domínio do inteligível, a faculdade de ver é capaz de a imitar, essa faculdade que nós dissemos que se exercitava já a olhar para os seres vivos, para os astros, e, finalmente para o próprio Sol. Da mesma maneira, quando alguém tenta, por meio da dialética, sem se servir dos sentidos e só pela razão, alcança a essência de cada coisa, e não desiste antes de ter apreendido só pela inteligência a

²⁹ *República* 510a. Imagens e reflexos.

essência do bem, chega aos limites do inteligível, tal como aquele chega então aos do visível. (532 a-b).

A dialética é caracterizada como potência (*dýnamis*) na imagem da linha seccionada no Livro VI (509a-511c), que alude a uma capacidade de dialogar. A alma utilizando-se das quatro atividades da parte racional (*logistikón*) apreende as Formas inteligíveis através do ver inteligível (*noésis*). A alma a princípio, serve-se de uma hipótese – primeiro ponto de partida para uma hipótese superior - para pensar, contudo, o pensamento dialético rejeita as hipóteses que serviram no primeiro momento como ponto de apoio, como se fossem degraus para subir a um grau mais elevado e por conseguinte até o princípio. Essa rejeição das primeiras hipóteses não quer dizer que tenha sido inútil a utilização das mesmas, mas, que essas não provocam na alma o impulso necessário para alcançar o termo do anipotético, onde a alma não se serviram delas, ou melhor, elas já cumpriram sua função. Uma vez que a alma se utilizou da sua parte racional chegou ao princípio de tudo (inteligível), desce validando todos os pontos que serviram como apoio, sem se servir de qualquer dado sensível e, somente com a potência do pensamento, passando das idéias uma às outras, e terminando em ideias:

Aprende então o que eu quero dizer com o outro segmento do inteligível, daquele que o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses [...] mas passando das idéias uma às outras, e terminando em idéias. (511b-c).

Platão descreve a dialética como um método³⁰ (*méthodos*), que é diferente do método relativo às demais artes. Sócrates apresenta para Gláucon uma clara distinção entre o método da dialética e das demais artes. O primeiro seguramente é o da filosofia, porque proporciona à alma se elevar ao domínio do conhecimento da essência de cada coisa, o segundo, relativo às demais artes, ao domínio das aparências, do qual a alma só possui opinião. Por exemplo, a arte dos sofistas e poetas, uma vez que Platão se opõe ao discurso produzido por eles. O que no contexto da *República* se refere a hegemonia e o poder que esses discursos produzem, e que de certa forma para Platão afeta a alma da cidade/cidadãos, causando um embotamento a respeito do que é a justiça no plano maior da cidade (ético, político). Para Marques (2010, p. 01), essa se expressa

³⁰*República* 533b-c. “Esta afirmação – disse eu ninguém no-la contestará, a de que este é um outro método [...]”

na tentativa de estabelecer relações entre a cidade justa e a alma justa:

[...] esforço que começa com a crítica radical das pretensões ao saber e ao poder por parte de poetas e sofistas, fabricantes que são de discursos e representações imagéticas que circulam, hegemônicas, na cidade, determinando as opiniões e as ações dos cidadãos.

Há neste contexto uma disputa por hegemonia, em que estão em jogo as distinções entre o discurso da filosofia e o discurso dos sofistas e dos poetas, distinções estas caracterizadas pelo método e finalidade próprias da dialética. Mesmo porque Platão se serve da tradição de sua época, as quais fazem parte a sofística e a poesia. Assim, a dialética e as outras artes, visam finalidades distintas. Desse modo, Sócrates estabelece a distinção nos seguintes termos: a dialética possibilita a alma apreender a essência de cada objeto, relativo a cada um, por processo científico, ao passo que os outros métodos, relativo às demais artes, têm em vista a opinião e os gostos dos homens. Vale dizer que as ciências dos números e afins é de fundamental importância e imprescindível na formação filosófica, pois proporcionam a alma a raciocinar por meio delas, como já dissemos contudo, Platão as coloca no rol daquelas artes que só proporcionam a alma a dar opiniões, isto porque estas ciências partem de hipóteses e acabam em outras tantas hipóteses, não tendo o poder para aniquilá-las, isto é, aceitando os resultados obtidos como verdades. Para Platão, essas artes são insuficientes para levar a alma ao princípio anipotético e, por conseguinte, até a origem de todas as coisas, por isso, segundo Sócrates a alma apenas tem “sonhos”³¹ e não uma visão real daquilo que “é”. Toda essa argumentação feita por Sócrates tem a finalidade de mostrar que o método da dialética é seguro em seus resultados, por ser capaz de destruir as hipóteses e conduzir a alma ao lugar do inteligível, constituído pelas Formas inteligíveis:

O método da dialética é o único que procede, por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro³² em que esta atolada e eleva as alturas, utilizando como auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes que analisamos. (533c-d).

³¹ *República* 476e. Para Platão é um engano tomar os objetos sonhados durante o sono, como objeto real, simplesmente porque eles se assemelham.

³² PEREIRA (in *PLATÃO*, 1990, p. 349. Nota 19). A expressão é remanescente da escatologia popular, segundo a qual as almas castigadas no além jaziam no Hades atoladas no lodo. Em *República* 363d faz referência também ao Hades.

A dialética é impreterível para a formação da alma filosófica dos futuros governantes, eles precisam se aplicar à educação feita por meio dela. A dialética uma ciência que permite um conhecimento integral a respeito das coisas, não apenas das partes múltiplas constitutivas dessas coisas, mas a unidade formada por essa multiplicidade, é um saber que dá as causas e, portanto um princípio fundamentado que permite deduzir o conjunto da multiplicidade reunida na unidade desses saberes. Assim, aquele que é dialético possui o poder “sinóptico”, pois possui essa aptidão de dar a visão de conjunto. “É também a melhor prova para saber se uma natureza é dialética ou não, porque quem for capaz de ter uma vista de conjunto é dialético, quem não for, não é.” (537c). É o método que capacita o filósofo para o “embate” das ideias no campo da discussão, é a arte superior do verdadeiro filósofo, o saber perguntar e dar a resposta correta quando solicitado, dialética é um certo uso do *logos* “interrogar a essência, única capaz de responder”, como nos fala Dixsaut (2000, p.153), saber conduzir a discussão por intermédio do “*dia-lógos*” e dar ao seu interlocutor a réplica, de conduzir as hipóteses ao princípio onde não se admite mais hipóteses, ou seja, para a *arkhé* verdadeira.

Apesar de Platão definir a dialética em diversas passagens, como vimos, Sócrates chama atenção de Gláucon por duas vezes, ao recusar definir a dialética, por várias razões. A primeira razão se refere a insuficiência do impulso, isso implica na dificuldade de se conhecer o bem em si: “a questão de saber o que é o bem em si; parece-me grandioso demais para, o impulso que presentemente levamos, poder atingir, por agora,” (506e). O segundo momento refere-se propriamente a dialética: “Não seria capaz de continuar acompanhar-me meu caro Gláucon, - Embora da minha parte não faltasse o empenho - já não seria a imagem que falamos que tu verias, mas o verdadeiro bem, pelo menos como ele me aparece -” (533a). Nessas duas passagens citadas, Platão quer evidenciar para Gláucon que o impulso é insuficiente, para se chegar ao termo do bem verdadeiro, por isso ele não consegue acompanhar Sócrates. A analogia que utilizamos anteriormente (a caverna), é um exemplo que personifica a humanidade que vive na ignorância e, se assemelha aos prisioneiros, tanto a humanidade como os prisioneiros se regulam pelas sombras e imagens, seja na vida real, ou na caverna. O prisioneiro que escapou das sombras subterrâneas, e por muito esforço conseguiu ver o Sol ao sair da caverna, é o filho do bem que contempla o próprio bem. Daí decorre a dificuldade de definir a dialética, na medida em que ela se constitui também por meio

de imagens; “ Por isso, seria necessário que a dialética deixasse de ser apreendida através das imagens, simplesmente descrita no seu movimento, para ser, por fim, efetivamente praticada”. (DIXSAUT, 2000, p,146). Inegável que existe uma tensão na filosofia no que se refere às imagens, mesmo porque elas fazem parte do processo do conhecimento, sem o qual não seria possível distinguir uma imagem do objeto real. Essa tensão é constitutiva do processo dialético platônico. O que para Sócrates parece ser muito difícil para ser alcançado, uma vez que somente aqueles que atingiram as ilhas dos Bem-aventurados³³ seriam capazes. Isso não significa dizer que na cidade “imagética” construída por Platão seja impossível de ser conquistado o conhecimento proporcionado pela dialética, mesmo porque a cidade é múltipla em sua ordenação, mas apenas para enfatizar que nem todos homens serão dialéticos, mas apenas grupo seletivo de homens – os filósofos.

A segunda razão se refere à dificuldade de entender que a dialética em si mesma não é definível. Em outros termos, significa dizer que o método utilizado para definir os outros entes e dar a essência de cada um deles não pode debruçar-se sobre si mesmo e autodefinir-se. Gláucon pede para Sócrates justamente isso, uma definição dialética da dialética. Uma tal definição torna-se impossível de ser feita por duas razões: a dialética é uma potência, como vimos anteriormente e como faculdade ela não pode se lançar sobre si mesma, se exercitar sobre si mesma e se tornar ao mesmo tempo objeto e objetivo da investigação de si mesma. “Assim como o olho vê, mas não se vê a si mesmo, a dialética potência de apreender o inteligível, não pode compreender-se a si mesma. Potência de compreender os entes, as Formas, ela não é uma Forma”. (DIXSAUT, 2000, p. 148). A segunda razão está em entender que a dialética é uma certa maneira de raciocinar que exige uma via discursiva através do *logos*. Dar o *logos* na justa medida a si e a outro, um certo uso da linguagem na medida exata, essa atitude é constitutiva do próprio movimento dialético.

³³PEREIRA (in PLATÃO, 1990, p. 324. Nota 02) As Ilhas dos Bem-Aventurados eram, para os Gregos, um lugar de delícias no além. A mais antiga descrição dessa utopia figura em Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 166-173, que imagina essa felicidade em função da mentalidade do agricultor: ausência de cuidados, produção rica e espontânea da terra. Embora tal concepção se vá espiritualizando em outros autores, é em Platão a partir do mito do *Górgias*, que ela aparece definitivamente dotada de um conteúdo ético, tornando-se o lugar de prêmio dos que praticassem o bem. É de notar que nesse trecho perpassa, numa leve ironia, de que a vida de estudo é a suprema felicidade.

Sócrates ao dizer para Gláucon que a dialética não pode definir-se, pretende reforçar o poder de alcance e da capacidade que a dialética tem de explicar todas as coisas, mas, ao mesmo tempo, não poder se explica. O que nos parece é que não há contradição nenhuma em dizer que a dialética não possui o poder de autodefinir-se, e ao mesmo tempo dar a causa de outras coisas, pois Sócrates tem por objetivo evidenciar o poder de convencimento através da linguagem argumentativa. Por assim dizer, a dialética não é uma receita acabada, por exemplo, como se fazer um bolo. Ao fim e ao cabo, para Platão é um saber “divino”, diferente de todos os outros, porque a própria dialética é o seu termo. A dialética requer *uma* educação apropriada da alma através da parte racional (*logistikón*), essa que no filósofo é sábia, moderada e justa, portanto, essas virtudes na alma lhe possibilita conhecer a Forma do Bem, tornando-o apto para executar uma ação ético-política - a justiça.

3.2 QUEM É O FILOSOFO?

O Livro V apresenta-se para Platão como o maior desafio a ser superado, devido às implicações causadas pela proclamação do filósofo como aquele que possui as condições necessárias para que tal Estado seja realizável: ” Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes [...]” (473d). Assim, Sócrates precisa fundamentar argumentativamente sua posição, o que não se constitui como tarefa fácil, ao que intitula de a terceira e mais temível vaga, isso porque vai levá-lo a se justificar diante dos seus opositores, personificados na imagem de seus interlocutores e, com aqueles que não comungavam com sua doutrina: os sofistas, mas não apenas esses. Tendo em vista a defesa de sua teoria política, Platão apresenta o filósofo como o único capaz de governar a cidade bela, mas para sustentar sua tese precisa tecer argumentos sólidos e bem fundamentados.

Desse modo, Sócrates apresenta as condições favoráveis para cidade bela se torne factível. Essa declaração, supracitada, 473d, constitui-se como condição *sine qua non* para justificar o governo do filósofo, sem o qual os males do Estado, os males

do gênero humano em sua relação com os outros cidadãos e com a cidade não poderão chegar ao fim, de modo que a cidade possa ser edificada sobre fundamento moral, ético e político, numa confluência de saber filosófico e político. Assim, Sócrates conduz naturalmente a definição do que seja o filósofo e aquilo que o distingue do não filósofo; entre saber e opinião; entre o amigo do saber (*philosophos*) e o amigo da opinião (*philodoxos*). Da comparação entre esses dois indivíduos, de caracteres opostos, surge a distinção entre o que conhece porque sabe dar as causas de cada coisa em sua essência, e o que pensa que sabe porque opina sobre aparências. No confronto entre esses dois discursos distintos (conhecimento e opinião) emerge a figura do filósofo. Objetivando justificar o governo do filósofo, Sócrates apresenta características que lhe são próprias, para que eles não sejam confundidos com os não filósofos. Nessa perspectiva, Sócrates define o filósofo, para que sua figura não seja tomada com aqueles mesmos denunciados em sua maneira de agir, e que por isso são reprovados por Platão. Ao longo do diálogo, vemos sempre a figura do filósofo como aquele que está apto para tomar as melhores decisões, tanto na esfera privada quanto na pública. O filósofo reúne as expertises necessárias adquiridas por um longo processo de aprendizado, e que por isso sabe discernir o que é melhor ou pior, tendo em vista o bem da coletividade e da *polis* no contexto da *República*.

A partir da passagem 475d-e o filósofo aparece como aquele que tem prazer no conhecimento, dedicando-se com diligência ao estudo das ciências, enquanto que os não filósofos têm prazer em artes de pouco valor, por exemplo, os sofistas. O que parece uma valorização da figura do filósofo em detrimento dos opositores de Sócrates. Desse modo, Sócrates começa a traçar uma linha bem nítida para destacar o filósofo dos seus rivais: filósofo é aquele que possui na sua alma um desejo pela sabedoria, bem como uma adesão entre o elemento apetitivo e o elemento racional; filósofo tem apetite (*epithymetên*) pela sabedoria (*sophias*), não de uma parte sim e da outra não, mas da totalidade. Todavia, Sócrates não explica para Gláucon como se dá essa ligação entre esses dois elementos de natureza oposta e de inclinação distinta. O desejo que a alma filosófica aspira não se trata de qualquer tipo de saber, mas, da sabedoria da totalidade (*pâses*): “Porventura não diremos também do filósofo que está desejoso da sabedoria, não de uma parte sim e de outra não, mas da totalidade.” (475b). Essa passagem evidencia como a tripartição da alma mostra-se complexa ao

admitir o elemento apetitivo e suas consequências ao relacionar-se com as outras partes da alma. O que parece uma contradição na análise de cada gênero da alma de per si, ou em sua dimensão como um todo³⁴. No Livro IX, Sócrates associa os três gêneros da alma a três tipos de prazeres e de apetites. Vale salientar que esse tipo de apetite pelo saber é exclusivo do filósofo, uma vez que esse apetite se liga a parte racional (*logistikón*), aquele que “teoricamente” deve governar toda alma e no filósofo possui plena primazia, não que essa condição privilegiada do elemento racional no filósofo, anule as afecções provocadas e assentidas pelos outros gêneros da/na alma, mas para diferenciar como essa dinâmica opera em outros indivíduos e, daqueles que tendo uma vida superficial, são amantes das aparências “[...] amante de espetáculos, amigos das artes e homens de ação [...]” (476b). Que por isso, estão afastados do conhecimento verdadeiro, o que regula sua vida pelas aparências.

Platão adverte sobre o perigo dos apetites quando não são bem direcionados, por isso são fortemente atraídos por algo que representa perigo para o equilíbrio da alma. No Livro VI, Sócrates compara o apetite a uma torrente que pode ser desviada para diversos lugares:

Mas na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, se torna mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado. [...] Se a corrente for em direção a ciência ou actividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido mas autêntico? - É absolutamente forçoso. (485d-e).

Assim a imagem da torrente (*reúma*) evidencia que o elemento apetitivo da alma pode ser direcionado para diferentes objetos, conforme maior ou menor inclinação, produzida na alma afetada por esses mesmos objetos. Assim, de acordo com essa relação de afecções, a corrente de apetites uma vez impulsionando a alma para o saber, consegue desviar a alma dos outros prazeres que porventura podem afetá-la. Por exemplo, os prazeres que vêm através do corpo e os interesses pelas honras. Como consequência desse desvio, há uma quantidade limitada do fluxo apetitivo que possa ser conduzido a uma outra direção. O filósofo “autêntico” é esse indivíduo que

³⁴Para GILL (1985, p. 19-20) ao comentar sobre a passagem (485d), ele declara que a *epithymia* uma função não só do *epithymetikón*, e sim de qualquer dos elementos da *psykhé*. Essa posição do autor é controversa.

tem o seu prazer direcionado para a ciência do bem. Essa é uma das importantes distinções entre o filósofo e os demais homens.

Após pontuar as devidas observações sobre os apetites, que na alma do filósofo é identificado como apetite pela sabedoria da totalidade, retomamos a questão de saber quem é o filósofo. Utilizando-se da mesma metodologia (comparação), Sócrates apresenta dois argumentos para Gláucon que explica a distinção entre os que são filósofo e os que não são. O primeiro mais breve e esclarece essa distinção (475e-476d), e o segundo argumento é mais elaborado para explicar aos não filósofo que o seu conhecimento equivale apenas a opinião, quando comparado ao conhecimento genuíno do filósofo (476d-480a). Toda essa argumentação visa fundamentar porque somente o filósofo tem as condições de governar, isso porque conhece a verdade e por conhecer a verdade sabe tomar as melhores decisões para a cidade.

O primeiro e mais breve argumento para explicar a distinção para Gláucon entre o filósofo e o não filósofo se apresenta na incapacidade que os não filósofos têm de identificar as Formas. Desse modo, Sócrates apresenta o questionamento: “Uma vez que o belo é o contrário do feio, são dois [...] Por conseguinte, uma vez que são dois, cada um deles é um [...] E dir-se-á o mesmo do justo e do injusto, do bom e do mau e de todas as idéias [...]” (475e-476a). O problema está justamente em saber se a Idéia é uma ou múltipla, uma vez que cada uma per si, cada uma é uma, mas devido ao fato de aparecem numa combinação (pares de opostos) com ações, corpos e umas com as outras, cada uma delas se manifestando em toda a parte e aparentando ser múltiplas. Quem é esse que pode verdadeiramente dizer o que cada (idéia) coisa é? Dizer o que cada Idéia é, é o problema e, ao mesmo tempo, o divisor de águas para estabelecer quem é ou não filósofo verdadeiramente. É justamente nesse ponto que Sócrates estabelece a distinção, colocando para um lado os amadores de espetáculos, e para o outro os únicos que com razão podem chamar-se filósofos, porque amam o espetáculo da verdade, isso os diferencia dos amadores de audições: “Os amadores de audições e de espetáculos encantam-se com as belas vozes, cores e formas e todas as obras feitas com tais elementos, embora o seu espírito seja incapaz de discernir e de amar a natureza do belo em si.” (476b).

O segundo argumento visa explicar para os não filósofos a razão pela qual o

seu “conhecimento” equivale somente a opinião quando comparado ao conhecimento dos filósofos. Sócrates traz a baila novamente a questão entre *dóxa* e *episteme*, muito cara para Platão na economia do diálogo, uma vez que dessa discussão pode-se depreender o conceito de filósofo, sendo para Sócrates de grande monta para contrapor os seus oponentes, os não filósofos, e expor capacidade que o filósofo tem de conhecer, o que o distingue daqueles que só opinam. “Por conseguinte, diremos com razão que o pensamento deste homem era conhecimento, visto que sabe, ao passo que o do outro era opinião, visto que se fundam nas aparências.” (476e). Aquele que ao contrário dos amantes de espetáculos fundados nas aparências, entende que existe o belo em si, é capaz de o contemplar na sua essência e nas coisas que têm participação, são verdadeiramente filósofos.

Uma das características fundamentais que identifica o filósofo é a capacidade que tem de conhecer. A alma do filósofo conhece e este conhecimento distingue-se da opinião, parece estar pacificada a questão, pelo menos nessa primeira argumentação. Contudo, Sócrates introduz uma nova questão que parece no primeiro momento muito fácil de ser respondida mas que no decorrer do processo argumentativo vai demandar um esforço maior para persuadir Gláucon. Não basta dizer que o filósofo conhece, pois aquele que conhece precisa necessariamente dizer o que conhece. Desse modo, Sócrates provoca: “quem conhece conhece alguma coisa ou nada? (476e). A resposta de Gláucon não poderia ser outra: “que conhece alguma coisa.” Pois o que não existe não pode ser conhecido evidentemente, mas o que existe evidentemente que sim:

Temos então este facto suficientemente seguro, ainda que nos coloquemos noutros pontos de vista, de que o que existe absolutamente é absolutamente cognoscível, e o que não existe de modo algum é totalmente cognoscível? – Mais que suficiente. (477a).

Gláucon concorda que na existência de algo, este deva ser conhecido suficientemente. No entanto, Sócrates aumenta o grau de dificuldade de seu argumento ao colocar para Gláucon a possibilidade de existir uma coisa que se encontre entre o que existe e o que não existe, se de fato tal coisa existir, Sócrates pergunta qual seria o lugar dela? Ficaria justamente na posição entre o Ser absoluto e o Não-ser absoluto!

Logo o conhecimento corresponde ao Ser, o não conhecimento forçosamente corresponderia ao Não-ser. Melhor dizendo: “Ao Não-ser, atribuímos, por força da necessidade, a ignorância, e ao Ser o conhecimento” (478c). Logo, o objeto da opinião não é o Ser nem o Não-ser. A opinião ficaria nesse intermédio segundo Sócrates, entre a ciência e a ignorância. Então o que é a opinião por assim dizer? O que fica assentado nessa discussão é que a opinião é uma potência, bem como a ciência, porém ambas são distintas: “Logo a opinião visa um objeto, e a ciência outro, cada um segundo a potência que lhe é própria.” (477b). A respeito dessa passagem, Reis (2009, p. 33) comenta:

Conhecimento (*epistémē*) e opinião (*dóxa*) são potências (*dýnamis*) diferentes, quanto àquilo a que se dirigem (seu objeto) e quanto aos efeitos que produzem³⁵. O conhecimento do amigo do saber tem a capacidade para reconhecer como se comporta aquilo que “é”³⁶. Em contraposição os amigos da opinião não conhecem nada daquilo sobre o que se pronunciam³⁷. Por isso, entre estes o filósofo é o que está capacitado a guardar as leis e funções da cidade³⁸.”

Assim, as potências de conhecer e de julgar têm efeito diverso porque têm finalidades distintas, ambas permitem discernir o que é do que não é, sendo “a ciência a mais forte de todas” (477d). O esforço de Sócrates prossegue na medida em que visa justificar que somente os filósofos possuem as expertises ideais para governar a cidade, porque possui a potência de conhecer e, dentre os objetos de conhecimento estão o Belo em si (as Formas) e a justiça (476a; 479a,e).

O trabalho de Platão é dar ênfase à figura dos filósofos, como eles são avessos a mentira e a recusa em admitir voluntariamente a falsidade, seja como for, mas antes odiá-la e pregar a verdade. Verdade essa intimamente ligada à sabedoria na medida em que somente aquele que têm conhecimento e por intermédio desse chega a condição de sábio, porque suas ações são medidas, equilibradas e justa, visando sempre o bem maior em tudo que faz, está capacitado para conhecer as Formas; por isso sabe discernir o verdadeiro do falso, aquilo que é daquilo que aparenta ser e tem na

³⁵República 477b-478a.

³⁶República 478a.

³⁷República 479e.

³⁸República 484b.

ciência sua maior aliada:

[...] aquele que verdadeiramente gosta de saber tem uma disposição natural para lutar pelo Ser, e não se detém em cada um dos muitos aspectos particulares que existem na aparência, mas prossegue sem desfalecer nem desistir de sua paixão, antes de atingir a natureza de cada Ser em si, pela parte da alma à qual é dada – pois a sua origem é a mesma - de se aproximar e se unir ao verdadeiro Ser, e de ter dado a luz a Razão e a Verdade [...] (490b).

Essa condição privilegiada da alma (em sua parte racional) em se unir ao verdadeiro Ser, constitui-se condição fundamental dada por Platão aos filósofos que o distingue dos outros e, por assim dizer, fundamenta sua condição de governar, pois em todas as situações sabe tomar a melhor decisão, essa condição os torna capazes para liderar o Estado, o que coloca propositalmente a categoria dos filósofos como os melhores governantes. Assim, os filósofos devem possuir um tipo de conhecimento específico, oriundo da confluência entre conhecimento teórico associado a filosofia e, dessa confluência promover conhecimento prático, do tipo que os governantes precisam para conduzir uma cidade. Desse modo, para justificar o filósofo Platão continuará atribuindo a estes as qualidades que os constitui como tais, começando a partir do passo 502d, adentrando o Livro VII. Evidentemente, Sócrates favorece o filósofo como o melhor dos homens, tendo em vista respaldar o discurso da filosofia como discurso fundado na verdade e não na opinião.

3.3 O DISCURSO DA ALMA JUSTA : A VERDADE

No Livro VII, Platão apresenta o filósofo como aquele que ascendeu até a realidade do Ser no sítio do inteligível e retorna ao visível para por em prática o que viu, junto aos outros homens que permanecem em seu estado de ignorância (519c-520c). Desse modo, Platão expõe como é a vida do homem sobe a influência da educação ou a falta dela. Somente a educada possibilita a ascensão da alma ao inteligível a partir de uma conversão que se processa em seu interior e que acontece de maneira progressiva e constante, mas muitas vezes dolorosa, na medida em que implica rupturas e conflitos internos para o educando. Destarte, a educação do ponto de vista de Platão, teria a condição de converter a alma do humano, do estado de ignorância em que se encontra, ao estado de conhecimento: por meio dela pode-se transformar e

purificar a alma, em vista da contemplação do Bem. A visão do Bem é condição indispensável para o homem executar uma ação virtuosa, pois permite a ele discernir o certo do errado, o verdadeiro do falso e, em toda multiplicidade identificar a unidade do que “é”, possibilitando assim, uma ação guiada pela ética. A luz do Bem, análogo a luz do Sol (508a-509b) é fundamento ontológico de tudo: é causa criadora (*arché*) que sustenta todo o mundo e tudo que ele contém, aquilo que dá a tudo o mais a sua própria existência; é a condição de conhecimento, e o que torna o mundo inteligível e o espírito inteligente, tornando-se o fim da existência humana. Para Dixsaut³⁹, “dialeticamente conhecido, o Bem torna-se princípio de ação, de conduta de vida, de ação refletida e inteligente”. Em vista a esse fim, a alma do filósofo busca incessantemente alcançar.

Desse modo, destacaremos sucintamente o papel que representa a educação na proposta platônica e as consequências que provoca na alma daquele que recebe. Nessa perspectiva, por intermédio da *alegoria da caverna*, Sócrates apresenta para Gláucon o discurso verdadeiro e a verdade, por meio da ascensão da alma ao inteligível, que diz respeito à natureza humana, relativo à educação ou a sua ausência. Platão realiza uma analogia por meio de raciocínio utilizando-se de imagens. Nessa perspectiva a *alegoria da caverna* tem como objetivo complementar o que foi matematizado no seccionamento da Linha (509d-511e) e que de certa forma servirá para melhor compreensão da Forma do Bem em seus efeitos, na medida em que concorre para alma alcançar o conhecimento da “verdade” e, por assim dizer, por em prática o que aprendeu. É preciso salientar que a *alegoria da caverna* é uma imagem, e como tal precisa ser interpretada, isto é, que cada elemento concernente ao cenário da caverna pode se fazer corresponder a uma significação abstrata e que cada elemento que corresponde a este cenário está articulado com outras passagens na *República* para formar um sistema simbólico completo. Implica dizer que a interpretação da *alegoria da caverna* depende de todos os elementos imagéticos em sua totalidade, porque só a totalidade dá sentido a cada elemento isolado. Vejamos o que nos diz Platão na *alegoria da caverna*:

³⁹Conforme DIXSAUT (PLATON, 1986, p. 98). Também CANTO-SPERBE (2003, p. 1.153), considera a contemplação do Bem condição necessária da excelência da alma e da ação virtuosa.

Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de perna e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que só queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. (514a).

Como se pode ver, Platão apresenta a geografia da caverna bem como as condições em que se encontram os prisioneiros: A caverna é um lugar subterrâneo, onde os prisioneiros estão acorrentados e com as costas voltadas para a entrada. Em algum lugar da caverna brilha um fogo que se posiciona atrás e acima dos prisioneiros. Entre o fogo e os prisioneiros encontra-se um caminho elevado, há um nível mais alto de onde se encontram os mesmos, e ao longo desse caminho um pequeno muro alto. Ao longo desse pequeno muro e escondido, passam homens levando objetos como se fossem marionetes levantadas acima do muro, e suas sombras são projetadas na parede, justamente onde os prisioneiros estão voltados. Importante compreender a ordenação em que se encontra o cenário na caverna: o fogo, o caminho e o pequeno muro estão no interior da caverna, apesar de que a alturas diferentes, o fogo acima do caminho e do pequeno muro, que estão acima dos prisioneiros. A entrada que se estende ao longo da largura da caverna deixa filtrar um pouco da luz do dia que permite subir até a superfície por meio de uma ladeira extremamente inclinada e difícil. A Caverna nos permite fazer uma analogia da luz exterior do Sol (inteligível), a uma luz que lhes permite ver, da fogueira (visível). Contudo, devido a posição que estão acorrentados, os prisioneiros não podem virar a cabeça, por isso só podem ver as sombras dos objetos fabricados que projetam suas respectivas imagens na parede. A causa da visão e das sombras dos objetos que vêm está acima deles, bem como desconhecem as manipulações dos objetos que produzem imagens derivadas das marionetes. Ao descrever esse primeiro “quadro” da Caverna Platão tem como objetivo essencial descrever um estado de debilidade e de ignorância das almas dos prisioneiros que estão ali desde a infância.

O estado inicial que se apresentam os prisioneiros dentro da caverna é uma

“alegoria” que corresponde ao estado de ignorância em que se encontram os moradores da cidade e, de certa forma, pode ser atribuída (abstratamente) toda humanidade. Para Dixsaut⁴⁰ a ignorância aqui aludida por Platão, “ se refere a uma espécie de doença”, que no entanto, é a nossa condição comum. Essa doença não é natural, mas é-nos imposta desde a infância. Além do mais, não é um estado próprio de um prisioneiro isolado, mas sim do conjunto da comunidade que eles constituem. Assim, nessa pequena comunidade de prisioneiros dentro da caverna o que lhes resta é competir entre si, já que estão imersos em sua própria “bolha” de realidade tentando discernir uma sombra da outra e em observar sequências regulares de maneira a poder prever (lembrar) qual objeto que se seguirá após determinada sequência de imagens:

E as honras e elogios, se alguns tinham então entre si, ou prêmios para o que distinguisse com mais agudeza os objetos que passavam, e se lembrasse melhor quais os que costumavam passar em primeiro lugar e quais em último, ou os que seguiam juntos, e àquele que dentre eles, fosse mais hábil em predizer o que ia acontecer. (516d).

Com efeito, esse primeiro estado em que se encontram os prisioneiros na caverna corresponde ao estado de *eikasia* (ilusão), que representa a primeira secção da Linha seccionada (510a). Outrossim, esse primeiro momento representa também o estado de ignorância, total alheamento da realidade, o que significa dizer também um estado de impossibilidade radical do conhecimento. É mister da educação tirar a alma desses homens do estado de impotência e alienação em que se encontram privados do conhecimento.

Decerto, o processo educativo principia no interior da caverna, mas o objetivo almejado por Platão é bem maior. Para os prisioneiros não basta satisfazerem-se na contemplação dos objetos através da luz do fogo, e, sim, vê-los através da luz do Sol. Sair da caverna é a única alternativa que lhes resta, inevitável que não aconteça, no entanto, não é um processo fácil a saída. Nesse sentido, tanto a permanência dentro da caverna quanto a saída dela implica momentos de “fraturas” e rupturas para uma alma já aclimatada com sua condição de vida, condição essa, imposta desde a infância. Encarar essa realidade provoca na alma dos prisioneiros momento de incertezas,

⁴⁰Ver DIXSAUT, Monique (*República* Livros VI e VII, p. 114).

dúvidas e sacrifícios, que é constitutivo de qualquer mudança radical, seja essa processada dentro ou fora da alma do indivíduo. Temos que ter em mente, não nos esquecer que em ambas as circunstâncias tanto a libertação das correntes assim como a saída da caverna não ocorre de maneira natural e pacífica. O homem é solto e forçado a caminhar, arrastado e empurrado sempre mais para cima:

E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até o lugar do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrancado, e, depois chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos ser os verdadeiros objetos? [...] Precisava se habituar julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olhassem imagens dos homens e dos outros objetos, refletidos na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. [...] Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer lugar, mas ele mesmo, no seu lugar. (516a-b).

Nota-se que a experiência vivenciada pelos prisioneiros na caverna representa todo um processo educativo, capaz de transportar a alma do plano do visível para conduzi-la ao plano do inteligível, onde se encontra o fundamento da “verdade”, a Ideia do Bem. Portanto, a educação tem justamente essa função que objetiva levar o homem sempre para cima, forçando-o e arrastando-o para que ele alcance lugares ainda mais altos. Para Platão, a educação é um desafio constante, implica dizer que o educando passa por diversas crises, por momentos de incertezas e que nada garante o fim desejado. Daí o risco de retroceder nesse processo, visto que requer uma mudança dolorosa para uma alma já acostumada com as sombras da caverna e se vê obrigada a olhar para a luz verdadeira do Sol. Por isso, todo esse processo provoca crise, e essa se manifesta como mudança radical da maneira de pensar, necessária na tomada de atitude diante da realidade. O que nem sempre é uma tarefa fácil. Na *alegoria da caverna*, a educação representa a tentativa de Platão estabelecer uma nova proposta de formação do homem da *polis* - uma *paideia* fundada em princípios filosóficos, tendo em vista o bem maior da cidade. Mas antes de tudo, a educação do ponto de vista platônico tem a tarefa de tirar a humanidade do seu estado de ignorância e levá-la ao conhecimento.

O segundo aspecto a ser destacado na *alegoria da caverna* representa o percurso do prisioneiro até a saída, momento em que contempla o Sol, que diz respeito ao caminho que a *psykhé* trilhou até o inteligível, e, portanto, uma libertação que na Linha seccionada representa para alma o estado de conhecimento (511a). “ [...] Pois segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e de belo.[...]” (517a). Esse prisioneiro que ascendeu ao lugar da verdade é o filósofo, que após ter conhecido a ideia do Bem tem dupla tarefa a executar: uma no plano ontológico e outra no plano ético-político. No sentido ontológico, separando discernindo os níveis de realidade apreendidos pela alma no processo de conhecimento, do menos ao mais claro, do menos ao mais verdadeiro, do mais ilusório ao mais real. No sentido ético-político, utilizando-se de tal saber para agir de maneira correta, distinguindo o que é melhor ou pior, objetivando a reta ação. Toda ação executada no sentido do Bem, nele mesmo, revela a realização plena da liberdade. Outrossim, o conhecimento do Bem produz na alma o efeito de promover a virtude, não só na teoria (discurso), mas na sua efetividade e, por conseguinte, na reta ação.

Com efeito, a proposta primordial da educação e principalmente da filosofia no que diz respeito ao pensamento de Platão, é o resgate do homem de si mesmo – na medida em que este conhece a sua responsabilidade consigo mesmo e com os outros homens. Nesse sentido, Platão comunga plenamente com os ensinamentos/discursos socrático que tanto foi perseguido e que culminou com a morte de seu mentor. Educar a alma a partir da filosofia é acima de tudo educar o homem não somente no que diz respeito aquilo que lhe cabe executar na cidade (aquilo que lhe é próprio), mas tendo em vista aquilo que ele tem de mais nobre na alma: o *logistikón*, a parte racional, na esperança que essa harmonize as outras duas partes e conduza como “um” a totalidade da *psykhé*. Nesse sentido, Platão rompe com toda tradição educacional de sua época e apresenta uma nova perspectiva fundada na educação filosófica e no filósofo. Os que querem permanecer na caverna e não aceitam a ajuda do companheiro que conheceu a verdade e se negam a sair da caverna permanecem ainda na sua ignorância, nas sombras da caverna (no visível), não conhecem a realidade, não conhecem a si próprio, portanto são incapazes de abrirem-se para uma outra realidade, se não a que eles vivem, ou seja, a realidade de si mesmo, isto é, uma não verdade.

A caverna é uma alegoria da condição de ignorância em que nascem os homens e que permanecem assim na medida em que não são educados. A proposta de Sócrates é apresentar para Gláucon o papel do filósofo enquanto educador, nesse ponto, o filósofo é portador de uma alma justa; àquele que retorna para ensinar o caminho da saída para os que ainda permanecem nas sombras da ignorância. O filósofo que tem as condições necessárias para exercer essa tarefa, uma vez que já contemplou o inteligível (a Forma do Bem). Deverá ele ser forçado a voltar novamente e descer para junto dos prisioneiros na habitação das sombras, pois apenas ele poderá reconhecer cada imagem como tal, “o que ela é e o que representa”, e compartilhar seu conhecimento, e, não só isso, deve realizar aquilo que então conheceu, sendo capaz de discernir o verdadeiro do falso, relativo ao belo, à habitação comum ao justo e ao bom. Nesse sentido, o filósofo está capacitado para realizar o que viu:

Deve, por tanto cada um por sua vez descer à habitação comum dos outros e habituar-se a observar as trevas. Com efeito, uma vez habituados, sereis mil vezes melhores do que os que lá estão e reconheceis cada imagem, o que ela é e o que representa, devido a terdes contemplado a verdade relativa ao belo, ao justo e ao bom. E assim teremos uma cidade para nós e para vós, que é uma realidade, e não um sonho como actualmente sucede na maioria delas, onde combatem por sombras uns com os outros e, disputam o poder, como se ele fosse um grande bem. Mas a verdade é esta: na cidade em que os que tem de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e mais pacificamente administrada, e aquela em que os que detém o poder fazem o inverso, sucederá o contrário.(520c-d).

Concluindo, para o ex-prisioneiro retornar à caverna implica riscos, perigos e sobretudo conflito entre dois discursos: o verdadeiro representado pela ascensão até o Sol (inteligível) e o falso representado pelas imagens e sombras na caverna (visível). Voltar significa uma nova perspectiva, tendo em vista um bem maior – a verdade. A alma virtuosa tem um compromisso com a verdade, consigo mesma e com a totalidade da cidade. É imperativo⁴¹ compartilhar com os outros prisioneiros a respeito do Bem, do belo e da justiça, essa última, efetivada (na tarefa que compete ao filósofo), na medida em que é realizada, na confluência entre discurso, o princípio de ação, e conduta de vida. Retornar à caverna, justifica também o governo do filósofo, na medida

⁴¹*República* 519d. “ Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honras que entre eles existem, quer seja modestos, quer seja elevado. [...] Vamos cometer a injustiça contra eles de os fazer levar uma vida inferior, quando lhes era possível ter uma melhor”.

em que esse é responsável pela condução da cidade bela. Os filósofos são aqueles que se livraram das amarras e dos “pêsos de chumbo” que os acorrentaram aos prazeres da vida, das futilidades, das honras, do poder e do dinheiro. Assim, esse é o homem que deve verdadeiramente administrar o Estado, pois não tem em conta os bens transitórios e supérfluos, mas um bem perene que é causa e fundamento de tudo – a Forma do Bem -, tornando-os realmente ricos, não em dinheiro, mas naquilo em que há em grande quantidade em sua alma, a ponto de abundar - uma vida boa, sensata e justa. “Se, porém, os mendigos e esfomeados de bens pessoais entram nos negócios públicos, pensando que é daí que devem arrebatam o seu benefício, não é possível que seja bem administrado⁴²”. Por tudo isso, o filósofo é o homem ideal para melhor conduzir a cidade, pois é conhecedor do melhor método de administração, outrossim, desprezam o poder político a bem da verdade e da justiça.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos ao fim desse trabalho recapitulamos os resultados colhidos ao longo desse percurso, dando ênfase aos objetivos específicos: analisar a alma tripartição; explicar os estados da alma que busca pelo conhecimento; evidenciar o discurso verdadeiro, a alma e a dialética. Atentando para o fato da relevância dos resultados para melhor compreensão do trabalho aqui exposto, bem como, a importância que Platão dá à *psykhé* ao ponto de dividi-la em três partes e apresentar na *República* pela primeira vez. Um indicativo de como seria a sua cidade Bela se somente fosse governada pelo filósofo, um arranjo de como a parte racional (*logistikón*), uma vez tendo a primazia de reordenar as outras duas partes da alma, apetitiva (*epithymetikón*) e irascível (*thymoeidés*), oferece equilíbrio/harmonia as três partes da mesma, objetivando governá-las como “um” todo, para que essa possa cumprir aquilo que lhe é próprio, desse modo, ser virtuosa e agir com justiça.

Tendo em vista seu projeto de cidade, Platão constrói através do *logos* e muitas vezes utilizando-se de imagens, comparações e alegorias, com o objetivo de conven-

⁴²*República* 521a.

cer dialogicamente seus opositores a respeito da possibilidade dessa cidade vir a existir. Para isso, faz uso de um dos seus muitos recursos argumentativo: uma homologia entre a cidade e o homem, buscando definir primeiro as quatro virtudes cardeais⁴³ (sabedoria, coragem, temperança, justiça), no âmbito da cidade para então considerá-las na alma do indivíduo, “vêr o que está em letras maiores para compreender o que está em letras menores”, na esperança que seus interlocutores compreendam o que ele diz. Desse modo, Sócrates coloca a cidade no plano maior e o homem num plano menor para efeito especificamente pedagógico e não ontológico. A homologia entre cidade e indivíduo aparece como recurso, justamente para dar conta de explicar como está estruturada a cidade, composta de três classes - a negociante a auxiliar e a deliberativa - em homologia a complexa dinâmica da alma (*psykhé*) humana em suas três partes.

A alma na *República* caracteriza-se pela potência (*dynamis*), e que comporta diferenças pulsantes em seus elementos (apetitivo, racional e irascível), que fazem parte da sua constituição tripartite. Entretanto, não devemos perder de vista que a alma é “una” para Platão. A tripartição aparece como solução de um problema que se instaura na base dessa unidade: se ela é una, como explicar agir e não agir de determinada maneira? Os exemplos dados por Sócrates põe a questão no centro da discussão: pode um homem parado a mexer os braços estar parado e em movimento ao mesmo tempo? O pião que gira com a ponta fixa no solo, estar parado ou em movimento? Pode algo ser e não ser ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto? Como explicar disposições distintas se relacionando dentro da alma? Partindo desses questionamentos realizamos a investigação das três partes da alma e, apresentamos aqui os resultados obtidos.

No primeiro capítulo do trabalho, ao fim e ao cabo da investigação dos três gêneros (*eide*) da alma: apetitivo, racional e irascível, constatamos que todos são princípios de ação, que cada gênero é uma fonte de motivação para a ação e impulsiona a alma como um todo para um determinado bem e fim e que existe uma oposição na

⁴³*República* 427e. Na tradução de PEREIRA (*A REPÚBLICA*, 1990, pg. 176, n. 16) “é geralmente considerada a mais antiga enumeração das quatro virtudes cardeais, embora a doutrina em si possa ser pitagórica”. Não oferecendo mais elementos para esta última hipótese.

alma entre os três elementos. Destarte, os três elementos, o apetitivo (*tò epithymetikón*) é o que mais se mostra complexo para a compreensão, o que demanda mais tempo para Sócrates explicar, visto que é o elemento que “transita” fortemente nas outras duas partes da alma, ora com maior ou menor adesão, de acordo com maior ou menor inclinação da alma aquilo que mais lhe afeta (*páthos*). Por exemplo, no filósofo o apetite se caracteriza pelo desejo do conhecimento, esse fato é uma exceção, exclusivamente relativo ao filósofo. De maneira genérica o apetitivo se caracteriza muitas vezes pelo forte impulso da alma para aquilo que mais deseja, os exemplo da sede e da fome dados por Sócrates são os que mais evidenciam essa disposição por vezes desmesurada: muita comida, muita bebida e tudo mais que vai além das disposições “naturais” do corpo – comer o suficiente para matar a fome e beber o suficiente para matar a sede, o que Sócrates chama apetites por natureza. Encontra-se inerente à alma um princípio de ação, a alma sedenta se dirige àquilo que sacia sua sede/fome independente do que seja, se boa ou má bebida/comida. O que vai além dessa disposição “natural” e busca para si somente aquilo que é bom: bebida boa, comida boa, em grande quantidade ultrapassa esse princípio de ação “por natureza”. Apesar disso, se faz necessário esclarecer que o elemento apetitivo nele mesmo não é bom nem ruim, é apenas um princípio de ação. Platão chama a atenção para o elemento apetitivo, uma vez que é a parte que busca suas satisfações (prazer) e por seu caráter insaciável e impulsivo, que deve ser dominado pela parte racional.

Quanto a parte racional da alma (*tò logistikón*) é o gênero onde se origina a parte do raciocínio, é o elemento que deve governar, pois é a própria razão, capaz de executar as seguintes funções: discernir, julgar, aprender, conhecer, decidir. Platão percebe que a parte apetitiva deve ser governada pela parte racional, porque corre-se o risco de toda a alma ser escravizada pelos apetites na busca da satisfação de suas disposições, que na maioria das vezes caracteriza-se pelo desregramento e excesso para aquilo que lhe atrai. Para que a parte racional desempenhe sua função plenamente, entre elas, a de guardar a parte apetitiva e de governar a alma toda, é necessário que seja devidamente educado, para que seus elementos possam cumprir aquilo que lhe é próprio por natureza.

Após esclarecer sobre a existência de dois gêneros na alma, Sócrates se vê

obrigado a explicar para Gláucon que há um terceiro gênero na alma, esse, diferente do apetitivo e do racional – O irascível (*tò thymoeidés*). Sócrates dá início a seus argumentos falando da cólera (*orgén*) e como ela se opõe aos apetites e luta (*polemeîn*) contra eles - por exemplo, Leônncio, filho de Aglaión. Outras vezes, o irascível se irrita quando os apetites fazem violência contra alguém, contra seu raciocínio. Nesse momento de revolta na alma, a parte irascível toma “armas” em favor da razão. Por exemplo, quando alguém sofre uma injustiça qualquer, essa pessoa se encoleriza e se irrita com a injustiça que sofreu, na busca pela reparação da injustiça cometida a essa pessoa, o irascível se alia à parte racional na defesa daquilo que o racional julga ser realizado. Assim, podemos deduzir que o irascível em determinadas situações auxilia a parte racional, quando essa julga ser necessário, contudo, e apesar desse “auxílio” dado a parte racional, se faz necessário dizer que o apetitivo, o racional e o irascível são gêneros distintos. O que vai determinar o modo de agir é a relação que o racional estabelece com cada gênero da alma. Desse modo, a virtude (saúde da alma) ou o vício (*stásis* na alma) prevalecerá, em maior ou menor intensidade de acordo com essa relação.

Ao identificarmos os três gêneros (*eide*) da alma e estabelecer a competência de atuação de cada gênero, dando destaque ao elemento racional (*logistikón*), àquele que se apresenta em condições de governar a alma, passamos a apresentar o argumento que justifica o lugar de legislador da alma ocupado pelo *logistikón*: apreender as Formas inteligíveis pelo vêr inteligível (*noésis*), essa é a condição necessária para a alma do filósofo alcançar o conhecimento pleno – As Formas. Assim, no Livro VI, Platão apresenta o “diagrama da Linha”, onde se encontram os quatro estados da alma no processo do conhecimento: suposição (*eikásia*), crença (*pistis*), entendimento (*diánoia*), intelecção (*noésis*). Esses são os quatro *pathémata* da alma. Significa dizer que a cada estágio no percurso do conhecimento a alma é afetada por algo, estabelecendo assim o nível que corresponde a determinado tipo de conhecimento. Efetivamente, a linha está seccionada em quatro segmentos: suposição, crença, conhecimento, intelecção e, subdivididas em dois campos – visível e inteligível. No campo do “visível”, temos a suposição e a crença, onde a alma só pode emitir opinião (*doxa*), sobre aquilo que lhe afeta. No campo do “inteligível”, temos o entendimento e a inte-

leção, onde a alma tem conhecimento (*epistéme*). Embora o entendimento e inteligência estejam no campo do inteligível, existe uma distinção entre esses dois estados da alma: no entendimento (*diánoia*), a alma utiliza-se ainda de imagens dirigindo-se a objetos matemáticos. Na inteligência (*noésis*), a alma não utiliza-se de dados sensíveis (imagens), ela se dirige às Formas inteligíveis, apreendendo-as pelo ver inteligível. Desse modo, no campo do entendimento encontram-se dois níveis de conhecimento: um conhecimento hipotético, aqueles que se originam nas noções matemáticas, que parte de hipóteses e termina em outras hipóteses. O outro, é conhecimento intelectual, que se dá pela apreensão das ideias, passando de ideias a ideias, terminando em ideias.

Significa que, a alma do filósofo, por natureza, devidamente educada, exerce a dialética – ciência suprema. Platão reconhece a importância da educação na formação do filósofo, por isso, a dialética é condição *sine qua non* para que a alma educada por essa ciência “divina” possa alcançar o conhecimento do que “é” (*tò ón*). A educação da alma, pela dialética, requer uma educação da parte racional (*logistikón*). Educada, a parte racional da alma é capaz de direcionar a diversidade dos impulsos, apetites e sentimentos, a multiplicidade de pensamentos, discursos e opiniões, dando a alma a capacidade de reunir toda essa diversidade de potências entre os três *eíde* da alma em uma ‘harmonia’, para que possa agir virtuosamente. No entanto, não há ação absolutamente justa na alma humana, mesmo se considerarmos o caso do rei-filósofo, a alma e a ação virtuosa só são justas na medida em que participam da Forma inteligível da justiça. Isto é a verdade.

Reconhecemos nossas limitações na exposição do presente trabalho de conclusão, sabendo que muitas lacunas ficaram por ser preenchidas para melhor compreensão do complexo tema da alma na *República* e tripartição da alma em seu Livro IV. Contudo, vale a pena ler esse trabalho, tendo em mente a grandeza do autor e seu contributo para a filosofia na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Gerd A. **OS FILÓSOFOS PRÉ – SOCRÁTICOS**. São Paulo – SP; Editora Cultrix LTDA, 1993.

BRISSON, Luc. 1946 - **Vocabulário de Platão** / Luc Brisson, Jean-François Pradeau; tradução Claudio Berliner; revisão técnica Tessa Moura Lacerda – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos).

BRÉS, I. **La psychologie de Platon**, Paris, PUF, 1968.

CANTO-SPERBER, M. **Les paradoxes de la vertu** – Remarques sur la philosophie morales de Platon. In: problemes de la morale antique. Paris, Université d'Amiens, 1993.

DIXSAUT, Monique. **REPÚBLICA (LIVROS VI E VII)**. Traduzido por António Maia da Rocha. Lisboa – Portugal: DIDÁTICA EDITORA, 2000.

_____. **PLATÃO E A QUESTÃO DA ALMA**; Tradução Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.

GILL, C. **Plato and the Education of Character**. Archiv Fur Geschicter der Philosophie 67(1985).

HOSLE, Vittorio. **INTERPRETAR PLATÃO**. Tradução Antonio Celiomar Pinto de Lima. São Paulo – SP; Edições Loyola, 2008.

JAEGER, Werner. **PAIDÉIA, A formação do homem grego**; Tradução Artur M. Parreira. São Paulo: 6ª edição, Martins Fontes, 2013.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

MARQUES, Marcelo P. **O aparecer como lugar do conflito** (in Apparaître etcontraréte dans le livre IV de la République). In: BRANCACCI, Aldo; EL MURR, Dimitri; TAORMINA, Daniela P. (Dir.) AGLAÏA. Autour de Platon. Mélanges offerts à Monique Dixsaut. Paris: Vrin, 2010, p.319-333. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

_____. **TEORIA DA IMAGEM NA ANTIGUIDADE**; São Paulo: Paulus, 2012.

PAPPAS, Nickolas. **A REPÚBLICA UMA CHAVE DE LEITURA**; Tradução Fábio Creder. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017 – (Coleção Chaves de Leitura).

PLATÃO. **A REPÚBLICA**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 6ª ed. Lisboa – Portugal. . Editora Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

FEDRO. Tradução do grego, apresentação e notas de Maria Cecilia Gomes dos Reis; introdução de James H. Nichols JR. – 1ª ed. – São Paulo; Penguin Clássicos Companhia das Letras, 2016.

REIS, Maria Dulce. **PSICOLOGIA ÉTICA E POLÍTICA**; A tripartição da Psykhé na *República* de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

RÉPUBIQUE (Livre VI et VII). Trad. Monique Dixsaut. Paris, Bordas,1986 (Les Oeuvres Philosophiques).

_____. **PSICOLOGIA ÉTICA E POLÍTICA**; A tripartição da Psykhé na *República* de Platão. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

TEXEIRA, Evilásio F. Borges. **A educação do homem segundo Platão**. Evilásio Francisco Borges Teixeira – São Paulo: Paulus, 1999. – (Filosofia).

VARGAS, A. **Tres partes del alma en la República**. Dianoia 37 (1991).