

OS APETITES E A TRIPARTIÇÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO*

APPETITE AND THE TRIPARTITION OF THE SOUL IN PLATO'S REPUBLIC

Juliano Paccos Caram

<https://orcid.org/0000-0003-1059-0086>

jpcaram@uffs.edu.br

Universidade Federal da Fronteira Sul, Chapecó,
Santa Catarina, Brasil

RESUMO *Ao longo da República de Platão, a instância psíquica pode ser vista como contraditória justamente em virtude de sua difícil harmonia interna. Por outro lado, também pode ser entendida como a sede motivadora das ações humanas que, se não elimina o problema do conflito e da contradição, ao menos abre a possibilidade de que a psyché se manifeste como uma unidade movida por instâncias distintas, em uma direção específica. É sobre esta segunda maneira de entender a alma, como uma unidade motivacional de impulsos distintos, em direções e prazeres também distintos, que esse texto pretende argumentar e, de modo mais central, sobre a natureza complexa dos apetites no interior desta alma em conflito. O intuito é o de demonstrar como o texto da República permite discutir o estatuto dos apetites (epithymiai) e o princípio apetitivo da alma (epithymetikon) como diferentes e que, quando não trocados um pelo outro, a teoria da alma se enche de uma clareza ainda maior*

* Artigo submetido em: 15/07/2022. Aprovado em: 04/11/2023.

e possibilita uma compreensão mais aguçada acerca da unidade da alma e de seus mais diversos apetites.

Palavras-chave *Platão, República, alma, apetite, ética antiga.*

ABSTRACT *This paper intends to demonstrate how the text of the Plato's Republic allows us to discuss the status of appetites and the appetitive principle (to epithymetikon) of the soul as different, trying to demonstrate that, when we do not exchange them for one another, the platonic theory of the soul is filled with even greater clarity and enables the reader to have a sharper understanding of the problem of possible psychic unity.*

Keywords *Plato, Republic, Soul, Appetite, Ancient ethics.*

1 Introdução: a alma como ponto de partida

O objetivo desse artigo é propor uma leitura, dentre tantas já consolidadas, acerca da relação entre alma e apetites (*epithymiai*), através da análise de passagens de *República*, livro IV. O argumento central desenvolve-se a partir da tênue, porém significativa, diferença com que Platão trata os apetites de dois modos ao longo do diálogo: primeiro, os apetites pensados no interior da discussão tripartite da alma, localizando-os em uma das três partes ou princípios de ação que a compõem – dimensão constitutiva dos apetites *na* alma; e, em segundo lugar, os apetites enquanto manifestações desta mesma alma, porém agora em unidade, a saber, quando o indivíduo manifesta um apetite específico com relação a algo – dimensão fenomênica dos diversos apetites *da* alma. Grosso modo, a leitura aqui proposta é que, se tomados sob esses dois aspectos, apetites *na* alma e *da* alma, seria possível distinguir mais coerentemente as características deles com relação às características do gênero apetitivo da alma, *o to epithymetikon*.

Como ponto de partida, será feita uma breve incursão nos argumentos utilizados por Platão, através de Sócrates, a fim de identificar a dinâmica da alma em sua estrutura tripartite.

Um primeiro movimento em vista da definição da alma (*psyche*), como lugar próprio das manifestações dos apetites na *República*, surge através da discussão sobre a necessidade de que haja temperança (*sophrosyne*) nos atos dos melhores cidadãos, a fim de constituírem a cidade mais feliz possível, por meio da correta educação.

Utilizando-se da metáfora da lã tingida de púrpura, Sócrates discute a maneira mais conveniente de se formar jovens cidadãos, a fim de que eles possam, realmente, exercer suas funções objetivando o bem de toda a cidade. Ele propõe, enfim, a imagem de um artesão que, perante a atividade de tingimento de um tecido, deve saber escolher a melhor forma de realizá-la, haja vista que o tingimento seja o mais eficaz possível e que o tecido não venha a perder as novas cores com as inúmeras lavagens a que seria naturalmente submetido *a posteriori*. Sugere, então, que aqueles artesãos que desejam tingir a lã de modo que a cor conferida ao tecido não fosse facilmente extraída nas primeiras lavagens deveriam, inicialmente, escolher uma só espécie de tecido, cuja brancura permitisse um melhor processo de tingimento. Em seguida, submetê-la a um tratamento exaustivo, a fim de que adquirisse o melhor brilho possível com relação à nova cor que lhe fora imposta. Somente assim, conclui Sócrates, é que a tintura com a qual tingiriam o tecido seria de tal maneira indelével que as lavagens posteriores, seja pelo uso apenas de água corrente, seja pelo uso conjunto de um sabão, não retirariam facilmente a cor que lhe conferiram (cf. *Rep.* IV 429e1-3).

Essa metáfora serve a Sócrates para discutir de que modo a educação deve promover um tipo de tintura tão eficaz e duradoura, na constituição do corpo e da alma do jovem cidadão, a ponto de que, com o passar dos anos, ele não subverta os interesses e as funções da cidade em detrimento de interesses privados, nem mesmo se seus apetites, prazeres e medos, por exemplo, assim o motivarem a fazê-lo. Para tanto, assim como expresso na “receita” do tingimento de tecidos, também a educação deveria seguir alguns passos em vista do fim almejado. Em primeiro lugar, que as melhores naturezas, mais propensas à aquisição das virtudes, sejam escolhidas e preparadas para o governo da *polis*, à maneira como o artesão escolhe bem os seus tecidos antes mesmo de tingi-los. Em segundo lugar, que lhes sejam aplicadas as mais adequadas “tinturas”, a fim de que conservem as leis e os regramentos para os quais foram educados (cf. *Rep.* IV 424e-425a). As naturezas mais capacitadas ao exercício dessas funções políticas serão aquelas preparadas para a guarda e para a legislação da *polis* e que deverão ser formadas através de um plano rígido pela ginástica e pela música (cf. *Rep.* IV 430a4-5). Assim, nada, nenhum evento, nem mesmo apetites privados, conclui Sócrates, seriam capazes de apagar, com o tempo, a reta opinião e a lei que desenvolveram (*doxes orthes te kai nomimou*) (cf. *Rep.* IV 430b3-4).

Contudo, para que o jovem permaneça no caminho em que foi educado, não basta a formação adquirida em um período específico da vida. O cerne da educação, conforme propõe o diálogo, é proporcionar o exercício das virtudes,

tornando o jovem capaz de ser senhor de si mesmo (*kreitto hautou*), isto é, de se autogovernar, antes de exercer seu efetivo domínio sobre a cidade, não se orientando por nenhuma paixão que lhe motive a direções contrárias àquelas que visam ao bem público (cf. *Rep.* IV 430e9). Haverá de ser, em uma única palavra, temperante, pois, como define Sócrates, temperança é o nome dado à virtude que se manifesta na ordem e no senhorio sobre seus próprios prazeres e apetites (cf. *Rep.* IV 430e4-5). Logo, a educação tem um papel fundamental na preparação do jovem para suas funções na cidade. Assim como é condição *sine qua non* que o tecido seja tingido do melhor modo possível, faz-se necessário que o jovem se exercite em ser senhor de si, agindo com temperança, que lhe possibilite adquirir um controle sobre seus prazeres e apetites, orientando-os para o mesmo fim almejado na educação, a saber, o bem da *polis* como um todo.

Neste momento, emerge um aspecto importante na consideração do problema da natureza da alma: como é possível, ao mesmo tempo, dizer que alguém é senhor de si, supondo que, quem assim se denomina, é, simultaneamente, senhor e escravo de si? (cf. *Rep.* IV 430e9-431a1). Afinal, dizer-se senhor de si significa supor que, no interior do homem, há “algo superior” que deve exercer seu senhorio sobre “algo inferior”, que deve se submeter a tal mando. Logo, a discussão acerca da necessidade da temperança na correta educação sugere que, na alma, haja instâncias que deveriam exercer o comando sobre outras. Dito de outro modo, a definição de temperança, em *Rep.* IV 430e4-5, abre a necessidade de que o argumento socrático conclua que, na alma, haja ao menos duas instâncias valoradas de modo distinto e que necessitem de ser colocadas em ordem, conforme se verifica nas seguintes palavras de Sócrates:

Mas, disse eu, este discurso parece-me portanto querer exprimir alguma coisa concernente à alma, como se no mesmo ser humano houvesse alguma coisa de melhor e alguma coisa de pior. Cada vez que o que é naturalmente o melhor é o comandante do que é pior, é que se entende por ‘mais forte que si mesmo’. Isto constitui ao menos uma forma de elogio! Mas a cada vez que, em razão de uma formação deficiente ou de alguma companhia má, o que é o melhor e o elemento mais raro se encontra dominado pela forma passiva do pior, aquele que se encontra nesse estado é chamado ‘mais fraco que si mesmo’ e intemperante, e isto é estabelecido como uma censura. (*Rep.* IV 431a3-b2)

Em síntese, o que ocorre neste trecho é a consideração de que a expressão “ser senhor de si” e seu oposto – “ser escravo de si mesmo” – exige pensar a alma como composta de ao menos dois princípios, um melhor e outro pior, cujo arranjo entre eles geraria ora a temperança, ora a intemperança. Além disso, dizer que um princípio é, por natureza, melhor que outro, sugere o retorno à ideia de função própria (*ergon*). Afinal, um princípio somente será melhor que outro se referido adequadamente ao exercício próprio de sua função no

todo que é a alma. Desse modo, ao primeiro princípio, considerado o melhor, caberia a função de comandar o segundo, naturalmente pior; e a quem cabe ser comandado deveria exercer também suas funções, porém, sob a orientação do princípio que o comanda e dirige.

Daqui decorre outro aspecto importante da argumentação: a referência às possíveis causas desta disfunção na alma que resultaria em intemperança (cf. *Rep.* IV 431a3-b2). Uma delas é a má educação; a outra, os hábitos observados na *polis*, com seus discursos aparentemente apreciáveis, rondando rotineiramente a alma do jovem e a deformando pouco a pouco.¹ Ou seja, para que o jovem corretamente educado não se deixe influenciar por qualquer discurso que insuffle nele paixões impróprias com relação a sua função na cidade, ele deve ser *senhor de si* e, por conseguinte, temperante. É aqui, pois, que Sócrates introduz na discussão os elementos constitutivos da alma, a saber, (i) o gênero raciocinativo, denominado *logistikon*, que representa o que há de melhor na alma e o que é mais capacitado, por natureza, à função de comando sobre (ii) o gênero apetitivo, expresso pelo termo *epithymetikon*, que englobaria as paixões que devem se submeter à direção do primeiro.

Contudo, resta ainda um outro dado acerca da temperança – e talvez, o mais fundamental deles para repensar a economia dos apetites e do gênero apetitivo na alma. No passo *Rep.* IV, 430e1-2, Sócrates propõe que a temperança não seja uma virtude entre outras, referindo-se à sabedoria e à coragem, por exemplo. A temperança pressupõe a unidade da alma que, numa espécie de acordo (*symphonia*) e harmonia, rege todos os demais elementos constitutivos. Corrêa (1998/1999) escreve que a harmonia, tomada de empréstimo, por Platão, a partir de sua aplicação na música, como parece ocorrer no texto da *República*, seria como uma série de notas que, obtidas pela afinação das cordas da lira e empregadas em uma melodia particular, significando uma técnica pela qual se obtém, de partes de sons, um todo harmonioso e melódico. Trata-se, pois, de uma referência instrumental à arquitetura do todo que é, neste caso, a música, através da gestão dos elementos particulares que compõem as notas musicais. Mas a harmonia somente se torna possível se, pelo comando do músico, hábil e detentor de sua técnica, os sons possivelmente dissonantes, quando considerados de modo isolado, servirem-lhe para a obtenção de um uníssono. De modo semelhante, quando Sócrates, no diálogo, propõe a temperança como

1 Estas mesmas "causas" da má educação e das influências da *polis* surgirão na dinâmica argumentativa dos livros VIII e IX da *República*, quando Sócrates analisa os tipos de jovens políticos que se apresentam como possíveis governantes.

uma espécie de harmonia, é evidente a menção de uma gestão das partes tendo como fim um todo, como sugere a passagem a seguir:

A temperança não age assim [como a sabedoria e a coragem]: espalhada através do conjunto da polis, promove um acordo perfeito entre os cidadãos: os mais fracos, os mais fortes e os intermediários, no que diz respeito ao discernimento, se o quiseres, à força, ou ainda ao número, às riquezas ou a qualquer outra vantagem do mesmo gênero. Por isso, podemos afirmar com grande razão que a temperança consiste nesta concórdia, harmonia natural entre o superior e o inferior para decidir qual dos dois deve comandar, tanto na cidade, quanto na alma. (*Rep.* IV 432a2-b1, com modificações)

O trecho permite compreender que a definição de temperança “deixa de ser domínio e obediência e passa a ser o comum acordo sobre quem deve comandar, seja na cidade, seja em cada um”, como destaca Haddad (2010, p. 205). Não se trata, pois, de subserviência do *epithymetikon* ao *logistikon*, à maneira de um controle coercitivo. Antes, sugere que a alma, para funcionar de modo harmônico, precisa que seus elementos constitutivos estejam em unísono acordo, cada qual desenvolvendo bem a função que lhe compete. A harmonia, pois, como destaca Wersinger (2001, p. 180, tradução nossa), “tem por fim unificar a alma e reduzir sua multiplicidade. Unificar o múltiplo significa que todas as notas serão cantadas na proporção musical”, conforme o próprio Sócrates sugere acerca da harmonia no homem:

que estabeleça um perfeito acordo entre os três termos de uma escala musical, a mais baixa, a mais alta e as intermediárias se existirem, e que, unindo-as em conjunto, ele se torne, de múltiplo que era, absolutamente uno, temperante e harmonioso. (*Rep.* IV 443e1)

Ainda na leitura de Wersinger, a temperança pode ser entendida do seguinte modo, como uma

[...] harmonia tensional natural, que não necessita do artifício da lei. Esta harmonia faz contraste com a hierarquia das funções fixadas pela justiça para impedir o empoderamento de uma sobre a outra, a πολυπραγμοσύνη (434b7). A temperança aparece como o elo frágil da harmonia que fornece o acordo entre os homens, enquanto que a justiça separa e administra as funções. (Wersinger, 2001, p. 181, tradução própria)

Logo, a unidade, tanto da cidade, em razão do acordo sobre quem deve governá-la, quanto da alma, acerca da possibilidade de concordância entre os elementos que a constituem, é interativa e exige um exame cuidadoso do homem para que sua *psyche*, como um todo, concorde que o elemento melhor, isto é, seu *logistikon*, venha a ser o mais capacitado a orientá-la. Trata-se da possibilidade de uma gestão adequada dos elementos constitutivos da alma, a

fim de que, em unidade, manifestem formas de agir mais condizentes com a função do indivíduo na comunidade política.

2 A alma: unidade na multiplicidade

Um pouco mais adiante no texto, Sócrates apresenta nova metáfora para a compreensão deste conflito na alma. Trata-se da contradição existente quando um mesmo indivíduo encontra-se parado e, simultaneamente, em movimento. Todavia, se um homem se encontra parado com relação às suas pernas, mas em movimento com relação a seus braços ou à sua cabeça, seria mais coerente afirmar que algo nele está parado, ou seja, suas pernas, enquanto outros membros estão em movimento, isto é, seus braços ou a sua cabeça. A situação sugerida no segundo exemplo é mais uma vez digna de metáfora, por Sócrates, quando analisa o repouso e o movimento de um pião (*strobilos*). Ao girar em torno de si, seria correto afirmar que ele se encontra completamente estável com relação a seu eixo, retido no mesmo lugar por sua ponteira, e que, embora parado sob esse aspecto, o pião também se movimenta, referindo-se à circunferência que desenvolve a partir do olhar de um observador externo (cf. *Rep.* IV, 436b9d2; d4-e5). Ou seja, tanto na imagem do indivíduo que se encontra em repouso com relação às suas pernas e que movimenta os braços ou a cabeça, quanto na imagem do pião que se encontra parado com relação a seu eixo e que se move com referência a quem observa sua trajetória, servem como exemplos para que Sócrates analise princípios de ação na alma que são distintos e, simultaneamente, contraditórios, como se segue:

- [...] estabelecerás que o aprovar e o desaprovar, o consentir a acolher algo e o recusar, o atrair para si e o repelir, todas as coisas contrárias entre si, quer em ações quer em paixões (*eite poiematon eite pathematon*), não fazem aqui nenhuma diferença?
- Seguramente - respondeu [Adimanto] – são contrários.
- Agora, disse, ter sede e ter fome, e em geral os apetites, e também o querer e o ter vontade, não incluiria tudo isso entre as coisas destes gêneros (*ta eide*) que acabamos de mencionar? Por exemplo, não dirás sempre que a alma de quem apetece (*ten tou epithymountos psychen*) consente de algum modo com o que afirmará ser aquilo de que apetece, ou atrai para si o que quer ser produzido, ou ainda, na medida em que quer que algo lhe seja fornecido, aprova-o, como se algo lhe interrogasse, deseja daquilo que produz? (*Rep.* IV 437b1-c5. Com alterações)

Esta passagem não apenas possibilita a compreensão dos possíveis movimentos engendrados na alma como princípios de seu agir, mas também propõe diversas formas com que um indivíduo pode responder a um determinado motivo, apeteendo algo ou não, por exemplo. Como constata Reis (2010), é possível concluirmos que os gêneros da alma – o raciocinativo (*logistikon*),

o impetuoso (*thymoeides*) e o apetitivo (*epithymetikon*) – seriam melhor compreendidos como “princípios de ação” ou “fontes de motivação para a ação” que impulsionariam a alma, em unidade, para um determinado bem ou fim almejados.

Além disso, no exemplo da alma que apetece, Sócrates reflete que o próprio ato de ter apetite por algo sugere que a alma esteja consentindo com o que concorda ser aquilo que apetece. Ora, o texto permite, de início, inferir que à alma seja acrescida uma qualidade: a de se encontrar, num dado momento, acometida pelo apetite de algo e que, portanto, manifesta-se como uma alma que apetece. Em seguida, a condição em que se encontra engendra nela ações como as de consentir, de atrair para si aquilo que surge como objeto de seu apetite e de aprová-lo, pois de algum modo ela apetece (*epithymein*), tem vontade (*bouletai*) ou simplesmente quer (*ethelein*) aquele objeto. Se, por outro lado, a alma negasse a correspondência do objeto como adequado à sua satisfação, de acordo com aquilo que ela designou como aprazível, suas ações seriam inversas e manifestariam ou a recusa, ou o afastamento com relação a ele, ou até mesmo a desaprovação em obtê-lo. Trata-se, por fim, da consideração de que as ações e paixões contrárias revelam, no momento da decisão e da escolha de como agir ou de que modo reagir às paixões, um conflito entre afirmações e negações do que apetece. Se algo nela aprova a correspondência entre o que quer e o objeto a ser querido, enquanto outro algo desaprova, então a unidade da alma pareceria fragilizada pela presença de princípios motivacionais que nem sempre estão de acordo ou em harmonia entre eles, frente à decisão e à escolha a serem tomadas. Por isso, a temperança, como visto, se apresenta como necessária para o restabelecimento da unidade do que se quer, uma espécie de ordem diante do caos instalado no momento do conflito dessas diversas motivações. Se os gêneros distintos da alma entrarem em um acordo, escolhendo qual deles deverá orientar a ação – a saber, o *logistikon*, único capaz de correta orientação –, então ela se manifestará como uma alma em unidade e temperante. Do contrário, o conflito entre motivos poderia se perpetuar, fazendo com que ora ela se manifeste consentindo na aquisição de um objeto, ora rechaçando-o, mas não de modo uniforme e ordenado.

Esse trecho da argumentação socrático-platônica tem por objetivo demonstrar a plausibilidade da distinção da alma em princípios ou gêneros diferentes, cada qual operando com motivos que podem engendrar ações, bens ou fins distintos, como propõe Reis (2010). Se estes princípios estabelecem um diálogo entre si, impondo à alma, em sua totalidade, motivos nem sempre concordes e harmônicos, quando a alma age, parece significar que é sua unidade

que estará implicada na escolha dos motivos² suficientes para engendrar a ação, e não apenas um de seus princípios.

Haveria, portanto, dois aspectos a serem considerados na natureza da alma, sob o ponto de vista dos apetites. O primeiro diz respeito ao estudo da alma através de suas possibilidades motivacionais, ou melhor, daqueles gêneros ou princípios anímicos que a potencializam a escolher agir de uma maneira ou de outra. O segundo aspecto é a própria ação externalizada a partir da alma e da conformação de seus princípios que resulta do comando de um deles, servindo-se dos demais segundo seu propósito fundamental e definidor. Quando a alma, no diálogo consigo mesma e sob as influências do que vê e ouve a partir dos hábitos dos demais homens que a circundam, escolhe um motivo diretivo para a ação, ela já se encontra de certo modo configurada em seus gêneros que, por sua vez, estão sob o comando dos propósitos – bens e fins – do gênero que nela predomina. O conflito na alma significaria, pois, o momento que antecede a ação. Antes de escolher como agir ou reagir diante das afecções, ela se encontra perante sua natureza múltipla de motivações e precisa solucionar o impasse acerca do modo como se manifestará e decidirá agir. A solução do conflito é dita em termos de comando ou governo da alma: de acordo com o gênero que assumir o comando, seus propósitos e princípios motivacionais serão decisivos para se servir dos demais gêneros, a fim de realizar sua ação, motivando-se em direção a um objeto e agindo conforme sua decisão. O conflito, portanto, é o momento dialógico da alma, em que seus diversos princípios buscam estabelecer uma concordância, um se ajustando a outro. A ação, por sua vez, manifestaria o resultado deste conflito, externalizando um acordo estabelecido entre eles e a escolha de um princípio que se posiciona no comando da alma como um todo. A ação, pois, engendrar-se-ia a partir da solução deste primeiro momento dialógico, resultando em uma certa unidade na multiplicidade.

3 As características do *epithymetikon* nos livros IV e IX

No diálogo, ao substantivar o verbo *epithymein* e torná-lo um nominativo neutro, *to epithymetikon*, Sócrates parece sugerir, antes de mais nada, uma diferença entre o *epithymetikon*, pensado como um dos princípios constitutivos da alma, e as diversas paixões que o compõem como, por exemplo, os apetites.

2 Utiliza-se, aqui, o verbo “escolher” no intuito de significar que, toda vez em que a alma for governada por um de seus gêneros ou princípios, submetendo os demais a seus próprios motivos, haverá sempre a presença do elemento raciocinativo, mesmo que subordinado a outrem. Desse modo, trata-se de uma certa “escolha” que a alma realiza diante dos motivos que lhe pareçam determinantes; não de uma “escolha” estritamente racional, mas de uma escolha racional e afetiva, como responsável por toda e qualquer ação humana.

Em *Rep.* IV 439c e seguintes, é possível constatar que a alma daquele que tem sede experimenta, sobretudo, um apetite por se satisfazer com uma bebida. Entretanto, se a mesma alma tem outra sensação que busca lhe persuadir a não se servir de tal bebida naquele exato momento, Sócrates constata que, enquanto algo ordena (*keleuei*) a ir em direção ao objeto que lhe parece desejável, a fim de que se satisfaça, outra instância nela própria a move e a previne (*koluei*) a não se dirigir àquele objeto (cf. *Rep.* IV 439c6-8).³ Não é novidade que este exemplo ilustra aquela situação da alma em conflito vista anteriormente, ainda que aqui seja por algo meramente físico e passageiro – o apetite por beber ou por se recusar a fazê-lo – e que possibilita justificar a existência de princípios distintos na alma (cf. *Rep.* IV 439d6-8). Contudo, o que interessa é antes a qualificação que Sócrates confere a este princípio apetitivo apresentado no texto, através do adjetivo *alogiston*, isto é, desprovido de *logos*. O *epithymetikon* parece responder, pois, por um movimento que excita a alma através de suas paixões e apetites, tendo por bem ou fim uma saciedade, porém sem qualquer forma de raciocínio.

Bem mais adiante, no livro IX, Sócrates retoma a caracterização do *epithymetikon*, agora de modo mais enfático, descrevendo-o como um princípio multigenérico (*polyeidia*) (cf. *Rep.* IX 580d9-e5). Esta multiplicidade do *epithymetikon* refere-se à variedade de outras formas que o constituem, o que força Sócrates a denominá-lo a partir do que parece ser maior e mais preponderante nele, a saber, os apetites,⁴ dada a ausência de um termo que abarque mais rigorosamente as inúmeras paixões que lhe servem de motivações.⁵ Alguns aspectos possibilitam preliminarmente distinguir o *epithymetikon* com relação às diversas *epithymiai*. Enquanto o primeiro é denominado por seu caráter *polieidético*, os apetites são considerados um gênero de paixões dentre outros e, ainda mais, como a maior e mais forte paixão, permitindo antever que nem toda paixão manifestada pelo apetitivo deva ser entendida como exclusivamente um apetite. Em outras palavras, o *epithymetikon* não é composto apenas de *epithymiai*, sendo estas apenas uma parte – um gênero – entre outros tantos, atestando seu caráter poligenérico.

3 Mais adiante, será feita uma análise detalhada desta passagem da *República*, por ocasião da enquête acerca da fisiologia dos apetites na alma. Interessa, aqui, pensar o que diz respeito essencialmente à caracterização do *epithymetikon*.

4 Cf. *Rep.* IV 580e1-2. Também Dixsaut (2003, p. 193-194) discute o problema do nome próprio a ser dado, por Sócrates, a esta parte inferior da alma, caracterizada por sua múltipla forma.

5 Trata-se, como anota M. Vegetti, em sua tradução da *República*, de um termo muito vasto, incapaz de compreender toda a diversidade dos apetites (cf. Platone, 2008, p. 106, n. 65).

Algumas linhas à frente,⁶ ainda no mesmo livro IX, Sócrates afirma que, assim como os dois outros gêneros, o *epithymetikon* possui prazer e amor próprios, que se manifestam de modos específicos porque se referem mais pontualmente a uma ação determinada, a saber, à posse ou aquisição de algo. O *epithymetikon* é denominado amante do dinheiro (*philochrematos*) ou amante do ganho (*philokerdes*), pois é deste modo, segundo Sócrates, que convém nomeá-lo, ou seja, como é próprio de sua função.⁷ O prazer característico deste gênero múltiplo, bem como seu amor (*philia*), resulta na aquisição de algo, incluindo o dinheiro e os demais ganhos. Tem-se aqui nova distinção para com os apetites, cuja satisfação não se move somente pelos mesmos motivos do *epithymetikon*, como será visto à frente. Seria nada razoável se se atribuísse a todos os apetites um mesmo prazer: o de atingir um ganho, sobretudo, de dinheiro.

Além disso, é na seqüência do livro IX, ao plasmar “no discurso uma imagem da alma”,⁸ que Sócrates deixa transparecer todo o poder de manifestação do desiderativo nos seguintes termos: “Plasma, então, uma única forma (*idea*) de animal composto e policéfalo, que tenha em torno a si cabeças de animais domésticos e selvagens, e que seja capaz de se transformar e de gerar a partir de si as mesmas coisas” (*Rep.* IX 588c7-10). O caráter multigenérico do *epithymetikon* é retomado no discurso, mais uma vez, por meio de uma imagem; desta vez de uma fera composta por cabeças de diversas outras feras contrárias entre si, algumas domesticadas, outras extremamente selvagens. Além disso, ao *epithymetikon* é atribuída a potência (*dynamis*) de criar novas naturezas a partir de si, tanto quanto de se modificar (*metaballein*), sugerindo que os motivos deste gênero se alteram constantemente.

Ora, esse caráter domesticado e selvagem ao mesmo tempo do *epithymetikon* vai ao encontro daquela característica vista anteriormente: trata-se de um gênero desprovido de razão e, por conseguinte, desprovido de medida. Contudo, também dele é possível manifestarem-se apetites e paixões domesticados, pressupondo que, entre as afecções criadas e sofrem metamorfoses nele, há aquelas mais dóceis à razão, à maneira de animais que se

6 *Rep.* IX 581a6-7; 581c4-5.

7 Cf. *Rep.* IX 581a3-7. Função do *epithymetikon* aqui a ideia de satisfação das necessidades mais imediatas, a fim de salvaguardar corpo e alma. No entanto, essas necessidades básicas podem extrapolar para objetos nem sempre necessários e, por esse mesmo motivo, o *epithymetikon* precisaria ser comandado pelo *logistikon*, que lhe daria orientação e medida às suas necessidades básicas. Sobre o verbo *kaleo*, com o qual Platão conclui esta fala de Sócrates acerca de outras definições do *epithymetikon*, Liddell e Scott (2001, verbete *kaleo*; grifos dos autores) apontam que ele também é utilizado no sentido de “*call* (a man) a name *because of some function*”. Por isso, prefere-se aqui a tradução pelo correlato em português “como convém nomear”, apontando para a descrição funcional do gênero anímico.

8 Cf. *Rep.* IX 588b10.

deixam domesticar. Além disso, trata-se de um gênero capaz de se transformar a todo o momento, incapaz de ser educado uma vez por todas. Entretanto, isto não significa afirmar que se trate de um gênero fundamentalmente composto de paixões ineducáveis, pois algumas se manifestarão dóceis e capazes de concordância com os demais gêneros. Ineducável, grosso modo, é a característica intrínseca ao princípio multigenérico do *epithymetikon*, pois é sempre criador, modificador e desprovido de racionalidade e de medida em si mesmo. É uma espécie de animal turbulento,⁹ que incita, por exemplo, o gênero impetuoso (*thymoeides*) a se dirigir aos motivos que lhe convêm, ou seja, às posses e à insaciabilidade (*aplestias*) (cf. *Rep.* IX 590b6-9). Desse modo, o *epithymetikon* não será educado, de uma vez por todas, para que concorde com o *logistikon*. Essa será uma tarefa contínua, à maneira de um bom maestro que usa de sua técnica para manter unísono e harmonioso o todo dos sons que emitem dos instrumentos por ele orquestrados. A leitura aqui proposta é que o conflito a ser solucionado pela busca de unidade da alma insere-se na dinâmica da ética socrático-platônica, como uma necessidade de vigilância rotineira do raciocinativo sobre os demais gêneros, a fim de que a concordância sobre quem deve comandar seja perene e incessantemente revisitada.¹⁰

É o que parece sugerir Sócrates quando retoma a descrição do *epithymetikon*, ainda no livro IX, mostrando a atitude cuidadosa que o homem justo, comedido e temperante, deverá ter para com esses animais de muitas cabeças. Ou seja, “cuidando do animal policéfalo, como um agricultor que nutre e cultiva a planta doméstica, mas extirpa aquela selvagem” (*Rep.* IX 589a6-b3), o indivíduo temperante deverá ser diligente e cuidadoso, usando de sua razão para tornar afáveis suas paixões e apetites, além de nutrir aqueles já dóceis, enquanto controla e domina os mais violentos. Por outro lado, quando Sócrates descreve o artesão ou aquele que se ocupa do mero trabalho manual, sugere que, por vezes, esse tipo de homem pode se mostrar inferior aos que se ocupam com afazeres mais nobres na *polis* devido à natureza mole (*asthenes physei*), cujo princípio psíquico melhor se mostra “incapaz de comandar as feras dentro de si” (*Rep.* IX 590c1-4). Essa incapacidade de domínio do melhor sobre o pior,

9 Cf. *Rep.* IX 590b7. M. Vegetti anota que a expressão *oklodes therion* é uma nítida metáfora política, referindo-se à massa popular (*oklos*), dominante na democracia, sobre a qual recairá a crítica platônica (cf. Platone, 2008, p. 129, n. 126).

10 Não se pretende, aqui, afirmar que o hábito de ser temperante não gere a temperança. O que se quer destacar é que essa instância da alma, o *epithymetikon*, manifestará sempre paixões que não possuem medida em si mesmas, mas que necessitam de ser mediadas e, por conseguinte, medidas pela instância racional, o *logistikon*. Ou seja, o *epithymetikon* não se torna temperante em suas paixões manifestas. É a alma, em sua totalidade, organizada em seus princípios constitutivos, que manifesta atitudes temperantes e, portanto, pode expressar paixões e apetites comedidos, como se discutirá adiante.

do domesticado sobre o selvagem, causa-lhe a servidão (*doulos*) da alma como um todo, mas se comandados pelo que há de melhor e mais divino na alma,¹¹ “o animal se põe a dormir e se domestica” (*Rep.* IX 591b2-3).

4 Os gêneros, seus impulsos (*hormai*) e prazeres (*hedonai*)

A caracterização do gênero apetitivo, assim como dos demais gêneros, propõe um campo semântico derivado de uma teoria da ação, ou seja, eles expressam princípios mais coerentemente explicados como modalidades de ação a que está submetido qualquer ser humano. Em outras palavras, as ações de um indivíduo provêm desses princípios motivadores presentes na alma e que são capazes de engendrar movimentos ou excitações, à maneira do gênero apetitivo visto acima, em direção a bens e fins diversos ou, em outras palavras, a repleções e prazeres próprios. Como afirma Sócrates em passagens do livro IV, os gêneros da alma geram disposições no indivíduo que se expressam no modo como cada um deles se situa na *polis*, motivados por interesses por vezes díspares (cf. *Rep.* IV 435c1; 436a8-9; e1).

É sobretudo em *Rep.* IV 436a8-b4 que a relação entre os princípios da alma e suas diferentes excitações se torna mais clara. Ao se interrogar se as ações são engendradas por um único princípio ou se pela alma como um todo, pode-se inferir que o movimento inicial que desperta a ação é também uma forma de impulso (*hormé*). Na teoria da ação da *República*, por conseguinte, apresentam-se momentos determinados. Ao se lançar ao amor pelos ganhos e pelo dinheiro, por exemplo, o *epithymetikon* manifesta inicialmente um impulso próprio com relação a algo, visando motivar ações que conduzam à satisfação através desses mesmos objetos vistos como bens, a saber, a aquisição de algo, inclusive do dinheiro. Fazem-se, pois, presentes na alma impulsos (*hormai*) que lhe capacitam a agir de uma maneira ou de outra, motivando-a como um todo a perseguir determinados bens, conforme o princípio que comanda e dirige os demais princípios. Trata-se do momento inicial de toda e qualquer ação, que deve ser motivada por um impulso ou *élan* visando a objetos ou ações específicas.¹² A *horme* responde sobretudo pelo início e pelo desencadeamento da ação, que retira a alma de seu estado de repouso e a coloca em movimento,

11 Qualidades atribuídas ao *logistikon*.

12 No *Sofista*, 228c1-2, o estrangeiro sugere a Teeteto a seguinte relação entre ação de movimento (*kinesis*) e o impulso (*horme*): “Tudo o que participa do movimento, enquanto tendo um fim, esforça-se por atingir aquilo que, em cada um de seus impulsos, vem a ser e falta ao fim”. Também, linhas adiante neste diálogo, nova relação entre esses termos pode ser inferida, quando se apresenta, na descrição do filósofo, seu “impulso em direção à verdade” (*Soph.* 228c8). Ver, a esse respeito, J. Frère (1982).

impulsionando-a em direção a um objetivo – à maneira do pião que necessita de um impulso inicial para sair de sua inércia.

Outro exemplo deste dinamismo da alma desprende-se da consideração, por exemplo, da sensação de sede vista anteriormente. A sede se manifesta na alma, através do corpo, e a coloca em movimento a fim de atingir a satisfação, pois a este fim tende a sua natureza.¹³ Do estágio inicial de repouso em que a alma se encontra, ela é retirada devido ao surgimento de uma afecção engendrada pela percepção em si de um apetite de beber. Esta, por sua vez, é despertada por um impulso original que dispõe a alma em um novo estágio, por causa da necessidade que sente em satisfazer-se através de um líquido. Trata-se de um impulso inicial, que pode orientá-la a buscar aquilo que lhe pareça desejável, desde que a alma concorde com este motivo, através do princípio que a comanda e a orienta.

Logo, esses impulsos que orientam a ação decorrem necessariamente da descrição que Sócrates faz da alma, através de seus princípios constitutivos. Estes, por sua vez, parecem mais coerentemente compreendidos, segundo o texto, através do campo semântico que envolve o termo *hormai*, ou seja, como impulsos diferenciados que provocam movimentos iniciais da alma em direção a objetos ou conteúdos específicos. Se ela agirá ou não de acordo com um impulso original que lhe anima será resultado de processos posteriores, de concordâncias e comandos. Em todo o caso, são essas diversas *hormai* que permitiriam direcionar seu movimento inicial em direção a algo, como princípios que engendram ações específicas, retirando a alma de seu estado atual e desencadeando um movimento orientado a busca de um fim ou de um bem específicos.¹⁴ Por isso, em toda ação, um impulso inicial¹⁵ se encontraria presente, lançando a alma em diversas direções, de acordo com aquilo que a motiva. E cada impulso apresenta-se como específico do princípio psíquico que o possui.

Ademais, a cada impulso, que visa a um fim, tem-se a formação de um amor (*philia*) que será amplamente discutido ao longo do texto da *República*. Os primeiros termos utilizados para explicitar essas performances de amor que se estabelece em determinados homens ocorrem desde o livro II, quando Sócrates sugere que alguns homens manifestam amor pelo aprendizado (*philomathes*), outros pelo saber (*philosophos*) (cf. *Rep.* II 376b9-10). Esta análise inicial lhe

13 Cf. *Rep.* IV 439a9-b1.

14 Cf. Frère, 1982.

15 Há outros exemplos no texto da *República* em que figura a noção de *horme*: cf., principalmente, *Rep.* V 451c, 452b, 466b; VI 487c, 506e, 510d, 511b; VII 532a; IX 572c, 581a, 582c; X 611e.

permitirá, bem mais adiante, distinguir que nem todos que manifestam amor pelo aprendizado serão, necessariamente, verdadeiros amantes da sabedoria.¹⁶

Outrossim, ao discutir as características que deverão ser observadas naqueles homens educados a serem os mais belos e bons guardiões da *polis*, Sócrates afirma que é necessário que se mostrem, além de impetuosos, rápidos e fortes por natureza, amantes da sabedoria (*philosophoi*), ou seja, que se motivem segundo os bens relacionados ao saber (cf. *Rep.* II 376c4-6). Em outros dois momentos subsequentes, Sócrates se utiliza do verbo amar (*philo*) para descrever a índole daqueles homens conhecedores do belo e da justiça em si mesmos, diferenciando-os daqueles que amam somente o que parece ser belo. Sócrates assim se expressa:

Não diremos também que estes irão acolher e amar (*philein*) as coisas que se referem ao conhecimento, enquanto outros, as coisas que se referem à opinião? Não te lembras que dizíamos destes últimos que eles irão amar (*philein*) e admirar as belas vozes, as belas cores e as outras coisas parecidas, mas não admitem a existência do belo em si mesmo? (*Rep.* V 479e9-480a4)

Os perfeitos guardiões assentem acerca do conhecimento e se apegam a ele, manifestando amor (*philia*) à sabedoria, enquanto outros, ao contrário, assentirão mais a tudo o que se refira às opiniões como, por exemplo, as belas vozes e cores, e tudo o que possibilita denominá-los de amantes de espetáculos (*philotheamonas*) e, em geral, de amantes da opinião (*philodoxoi*), do vinho (*philoinos*) e das honras (*philotimoî*) (cf. *Rep.* V 475a5-9; 480a6-8). Estes últimos, de modo mais peculiar, são descritos por Sócrates como aqueles homens que, não alcançando o governo da cidade como um todo, contentam-se em comandar uma parte dela, e que mesmo não sendo honrados pelos homens mais respeitáveis da cidade, estimam ao menos receberem as honras de quem quer que seja, porque têm apetites pelas honras (cf. *Rep.* V 475a10-b2).

Esse contentamento, que se assemelha a um certo grau de satisfação menos valorosa, resulta de apetites (*epythimiai*) que possuem por qualquer forma de honra, à maneira do tirano que apenas decide viver pela satisfação de todo e qualquer prazer, mesmo que estes provenham da boca de homens menos dignos ou de bajuladores.¹⁷ Ora, um homem se torna amante das honras porque seu princípio impetuoso, que busca impulsivamente motivos para ser honrado, manifesta um apetite a fim de se satisfazer o máximo possível através delas,

16 Ser em detalhe esta diferença na Segunda Parte. Por ora, interessa-nos apenas situar a discussão platônico-socrática acerca das modulações de amor como fins de ações distintas nos homens.

17 Cf. descrição da formação da alma tirânica em *Rep.* IX.

independente de quem quer que seja que lhes preste distinções e lhe honre. Não se trata, pois, de um homem que seja capaz de discernir as melhores e mais devidas honras, e principalmente de quem elas deveriam partir para serem acolhidas; trata-se, sobretudo, daquele que ama as honras em geral, independente de onde provenham, tal como exposto no passo *Rep.* V 475b4-10. Por conseguinte, o que este tipo de homem de fato ama e apetece são as honras, ou seja, ele manifesta um amor e apetite que têm apenas um objetivo: ser honrado. Logo, quando se diz que o *thymoeides* comanda a alma como um todo significaria dizer que, como princípio motivacional, ele determinará as honras como conteúdos a serem buscados por todos os demais outros princípios submetidos a ele. Ademais, por se tratar de um princípio psíquico que não possui, em si mesmo, a atividade de deliberação, e por submeter o princípio racionante (*logistikon*) sob seu comando, a alma governada pelo *thymoeides* será incapaz de distinguir quais honras são de fato devidas e procedentes de homens de boa reputação. Ele é incapaz de delimitar seu objeto, pois nesse tipo de alma, a deliberação não surge como princípio motivacional suficiente para fazer com que ela escolha, dentre as honras recebidas, quais verdadeiramente são dignas de crédito.

Por outro lado, o amante da sabedoria (*philosophos*) também manifesta uma modalidade de amor, porém voltado para fins muito específicos, a saber, aquilo que resulta do conhecimento verdadeiro. A alma, governada pelo *logistikon*, colocará os fins deste como prioritários, engendrando nela um apetite de tudo o que se refira ao conhecimento e à verdade e não apenas de uma parte desta.¹⁸

Philia, então, pode ser melhor compreendida como o que resulta do desejo que se move em direção à totalidade do objeto amado, isto é, ao gênero desse objeto e não de modo específico a apenas uma determinada parte dele. Tanto o amante das honras quanto o amante do saber amam, respectivamente, todas as formas de honras e todas as manifestações aparentadas com o conhecimento verdadeiro e, por conseguinte, engendram, cada qual conforme seus motivos, desejos que são movimentos em direção a esses mesmos conteúdos pelos quais manifestam amor.

18 Essa leitura da *República*, acerca da definição de *philia* como o apetite ou amor pelo todo pode ser verificada também no âmbito do diálogo *Banquete*. Neste, Platão desenvolve a relação entre *eros* e *epithymia*, mostrando a tensão do amor que pode tanto se aprisionar no apetite pelas coisas sensíveis – e, portanto, pelo amor de uma parte – quanto pode conduzir a alma até a descoberta da beleza inteligível – que corresponderia ao conhecimento do todo acerca do Belo em si. Aqui, na economia dialógica da *República*, a mesma relação aparece, porém na forma da relação entre *philia* e *epithymia*. Sobre a relação entre esses termos no *Banquete*, cf. Caram (2018).

Desse modo, os princípios psíquicos podem ser entendidos no interior dessa teoria da ação descrita acima. Cada um deles tem seus próprios impulsos ou tendências (*hormai*) que despertam a alma com um todo a sair de sua inércia e a se dirigir a um objeto ou conteúdo capaz de lhe satisfazer, engendrando gêneros de amor (*philia*) distintos tanto quanto o são os objetos a que se destinam, conforme aquilo que convém à alma inteira, governada por um dos princípios.

Em *Rep.* IX 586d-587a, a discussão sobre o que convém a cada princípio da alma e o que vem a ser suas funções próprias é apresentada por Sócrates nestes termos:

– Mas então – prossegui – não ousaremos dizer que os apetites relativos ao amante do ganho e ao amante das vitórias, quando seguem a ciência e a razão, e buscam com elas os prazeres que a deliberação lhes indica, alcançam os mais verdadeiros, porquanto é possível de alcançar a verdade, e os que lhes são convenientes, se for certo que o melhor para cada coisa é antes aquilo que lhe é mais conveniente?

– Mas de fato – disse –, o mais conveniente.

– Portanto, quando a alma inteira segue o filosófico, e quando nela não se encontra em conflito, cada uma de suas partes se limita a praticar as coisas que lhes são próprias e de ser justa e, ademais, colhe os prazeres que lhe são próprios, os melhores e, porquanto é possível, os mais verdadeiros. (*Rep.* IX 586d4-587a2. Com modificações)

Ora, quando a alma se encontra sob o comando do *logistikon*, denominado como filosófico no trecho acima, os outros gêneros, que se referem tanto aos ganhos e posses, quanto às honras e vitórias, se colocarão à disposição dos motivos engendrados pelo primeiro. Esta aparente submissão do *epithymetikon* e do *thymoeides* respectivamente transforma-se em plena realização deles, pois ao seguirem o *logistikon*, os desejos que se moveriam segundo seus motivos particulares passam, agora, a buscar, em consonância com a ciência e a razão, os prazeres que mais lhes convêm. Trata-se, pois, de uma similitude entre o que é mais conveniente a cada um deles e suas funções próprias, não resultando em uma supressão de seus interesses, mas na orientação correta a fim de procederem da melhor forma possível. A argumentação socrática concorre para a seguinte conclusão: quando dizemos que cada gênero anímico executa o melhor, conforme a natureza que o define, significa referendar a natureza própria do *logistikon* como o gênero mais apropriado à gestão de todos os demais, realizando-os conforme o que mais lhes convém e não conforme o que lhes “pareça ser conveniente”. Por conseguinte, ao se submeterem, em concordância com seus motivos, ao *logistikon*, o *epithymetikon* e o *thymoeides* não deixarão de exercer suas funções, mas serão responsáveis respectivamente pela orientação dos apetites e paixões ao conhecimento e à verdade e à manutenção da opinião correta.

Pode-se, desse modo, inferir que em cada gênero da alma há impulsos e modulações de amor que o definem e, somente quando executam suas funções de modo apropriado e conveniente, em concordância uns com os outros, pelo comando de quem deve e tem a função de governar, atingirão o verdadeiro prazer que lhes são correspondentes. Em outras palavras, o *epithymetikon* será orientado àquilo que de fato supre as necessidades do corpo e da alma, comedidamente, enquanto o *thymoeides* auxiliará o *logistikon* a orientar as paixões neste comando do racional, guardando a alma na opinião verdadeira.

Logo, o impulso (*hormé*)¹⁹ que define o início dos motivos e do movimento de cada um dos gêneros anímicos tende a prazeres (*hedonai*) que lhes pareçam apropriados, estabelecendo modulações de amor (*philia*) para com seus objetos ou conteúdos em conformidade com o que lhes convém. Se procederem, deste modo, em dissonância com o todo da alma, cada gênero poderá engendrar motivos também dissonantes, resultando numa índole do homem, por eles acometido, mais propensa à intemperança e à injustiça. Do contrário, ao se submeterem à gestão daquele princípio que motiva a alma à verdade, então cada um dos demais gêneros se orientará em direção aos mesmos objetos e conteúdos, resultando, assim, no desempenho apropriado de suas funções e, por conseguinte, na aquisição adequada dos melhores prazeres.

Sob este ponto de vista, as qualificações de cada gênero, compostas a partir do radical de *philia*, podem ser compreendidas neste íterim, como modulações de amor conforme os objetos e os conteúdos que lhes pareçam, ou que de fato o sejam, mais convenientes. Não podemos, entretanto, descartar a ambivalência proposta pelo texto, ao se referir aos gêneros como manifestações distintas de amor. O gênero apetitivo é um princípio motivacional mais afeito à satisfação das necessidades de modo imediato e, por isso, tende a se manifestar pela excitação diante de objetos que lhe pareçam aprazíveis, revelando-se como amante do ganho, pois isso lhe parece ser conveniente à obtenção de tais fins. No entanto, também pode ser orientado pelo gênero racionante que, por seu turno, é princípio motivacional a tudo o que diz respeito à verdade, tendendo a conhecê-la, buscando os objetos e conteúdos que mais lhe sejam aparentados, resultando em sua manifestação de amor pelo saber, por exemplo. O mesmo dinamismo segue o gênero impetuoso, cuja fluidez natural permite-lhe ora seguir

19 J. Frère (1982, pp. 219-220) escreve: "Désormais pour Platon le désir et l'affectivité se rattachent à ἐπιθυμία et à θυμός. Or ce désir et ce désirer, cet amour et cet aimer, ce zèle ardent et cet avoir zèle ardent à la fois se fondent et débouchent sur l'Élan (ὄρη) (506 e). Il est un élan fondamental, lequel demande auparavant un détour par l'équivalent du Bien dans le domaine du sensible". Frère inclusive salienta que é este *élan* que direciona a alma ao Bem e que, por conseguinte, se constitui como o apogeu do livro VI da *República* (cf. *ib.*, p. 218).

os motivos do gênero raciocinativo, ora se deixar servir ao gênero desiderativo. No entanto, também ele se manifesta como princípio motivacional na alma, que tende a conteúdos específicos, como parecem ser a glória e a honra, a fim de adquirir o prazer que lhe convém, ocasionando-lhe, enfim, uma modulação de amor mais voltada aos mesmos conteúdos. Contudo, também o *thymoeides*, se submetido ao governo do *logistikon*, motivará a alma de acordo com sua função específica, resguardando a reta opinião mesmo em meio à excitação provocada pelos afetos. Ao se manifestar como amante das posses, amante das honras ou amante da sabedoria, cada princípio, ao assumir o comando da alma, funcionará como um comandante que orienta a navegação segundo seus motivos e interesses, engendrando apetites que se dirigem à satisfação e aos prazeres relativos ao princípio que governa a alma.

5 Os apetites que se manifestam da alma como um todo

Resta, agora, considerar como a alma, em sua unidade, manifesta um apetite. Afinal, quando o diálogo discute diversas formas de impulsos, prazeres, e apetites com relação a algo, possibilita pensar que a alma do indivíduo que assim procede age de acordo com seus princípios anímicos, arquitetonicamente justapostos, – adequada ou inadequadamente –, sob o comando e a direção de um deles. Além disso, cabe uma última consideração acerca da tripartição da alma, com referência a seus apetites.

Kahn (1987), a esse respeito, diferencia os apetites em geral (*orexis*), à maneira do que faz Aristóteles, propondo uma modalidade de apetite racional, a *boulesis*, para diferenciar da modalidade de um apetite irracional, a *epithymia*, passando por uma modulação de apetite intermediário, o *thymos*. No entanto, o próprio comentador constata que

a tripartição [da alma] da *República* não é a divisão da faculdade do apetite, mas divisão da alma ela mesma. Por outro ponto de vista, a tripartição da alma pode ser descrita como uma partição do apetite. Mas a razão aparece não como princípio distinto, mas como *uma particular forma de apetite*. (Kahn, 1987, p. 80; tradução e grifos próprios)

Essa tese de Kahn também está presente na obra de Irwin,²⁰ e ambos defenderiam o estatuto de cada princípio da alma possui apetites específicos.

20 O clássico e extenso trabalho de T. Irwin (1995, pp. 361-362) argumenta que, em cada um dos gêneros da alma, haverá apetites distintos. Serão eles: os desejos “apetitivos”, próprios do *epithymetikon*; os apetites valorativos, presentes no *thymoeides*, e o apetites otimizadores ou racionais, próprios do *logistikon*. Por este motivo, Irwin entende os gêneros ou partes da alma como apetites que se opõem a outros apetites, rechaçando-os mutuamente.

O ponto de partida da argumentação de Kahn é, sem dúvida, o questionamento socrático presente em *Rep.* IX 580d7, que interroga sobre a existência de três prazeres, apetites e governos na alma, cada um próprio de um dos gêneros anímicos. Ademais, defende Kahn, pensar a distinção entre razão e seus apetites não poderia ser válida se se considera, no caso da alma, uma distinção entre a coisa – no caso, a razão – e suas propriedades – os apetites –, “mas somente entre dois aspectos essenciais de um *único* princípio psíquico” (Kahn, 1987, p. 81; tradução própria). A razão seria a capacidade de calcular, mas também o amor pelo aprendizado, o que faz com que o comentador sugira que o aprender é, ao mesmo tempo, um *apetecer* aprender. Portanto, seria apenas uma distinção verbal e conceitual entre a capacidade teórica de conhecer a verdade e a capacidade prática de deliberar, distinção esta que, conclui Kahn, não seria real em Platão.²¹ O apetite de comandar a alma, por exemplo, não seria uma propriedade do *logistikon*, mas sua expressão própria ou, como afirma, “a explicitação de seu apetite pelo que é benéfico” (*Ibidem*, p. 89).

De modo semelhante, entende-se aqui o *logistikon* não como pura atividade calculativa, deliberativa, à maneira de uma razão inerte, desprovida de apetites.²² Por outro lado, Kahn afirma que “todas as três partes da alma têm um aspecto cognitivo” e que “todas as três são formas de apetites” (*Ibidem*, p. 91). Ele parece, pois, sugerir uma indistinção constitutiva entre as partes da alma, propondo que o *epithymetikon* também tem seus cálculos, enquanto o *logistikon* tem seus apetites próprios.

Porém, essa distinção talvez deva ser compreendida no texto platônico através da distinção entre apetites constitutivos *da* alma – e que são a maior parte do *epithymetikon* – e os apetites manifestos *pela* alma em sua unidade e concordância. Em outras palavras, o que se propõe aqui são apetites gerados a partir de uma certa justaposição dos gêneros da alma que, de acordo com o gênero que a comanda, principia um movimento ou impulso (*horme*), em direção a prazeres e satisfações (*hedonai*) específicos, manifestando apetites diversos. Ou seja, os apetites que se manifestam de uma alma em sua totalidade resultam da economia da alma ou de sua disposição com relação aos motivos escolhidos pelos gêneros que a constituem, segundo aquele que a preside e a governa.

21 Cf. Kahn, 1987, p. 81-82.

22 Sobre a razão inerte, incapaz de gerar qualquer impulso, ver o *Tratado* de David Hume, 415. Também Lorenz (2006, p. 33, n. 32) anota esta antítese entre o *logistikon* platônico e a razão desprovida de volição no tratado de Hume. Ver, também, B. Bossi (2008) que interpreta a sabedoria como não inerte.

Dixsaut (2003), por sua vez, também se posiciona com relação aos gêneros da alma e seus apetites. Após assinalar a distinção entre o apetite de tal coisa ou de tal ser, isto é, um apetite determinado, do que ela denomina “o movimento natural próprio a cada espécie de apetite, que torna tal espécie de objeto desejável” (Dixsaut, 2003, p. 193). A comentadora define a *epithymia* como “o *élan* do sujeito de um estado de falta em direção ao estado contrário de satisfação”, enquanto que “o objeto não se constituiria senão como o instrumento desta passagem” (*Ibidem*, p. 193). Este raciocínio conduz Dixsaut à seguinte conclusão: “A causa do apetite não está nem num estado do corpo, nem numa qualidade do objeto; é a alma que é a única fonte de impulsão” (*Ibidem*, p. 193). E, por este motivo, ela vê uma mudança na concepção dos princípios da alma a partir de *Rep.* IX 580d-e, quando Sócrates não mais mencionaria o gênero apetitivo pelo termo *epithymetikon*, mas passaria a batizá-lo como princípio amigo do dinheiro.²³ Em suma, Dixsaut afirma literalmente haver, em cada princípio, uma espécie *epithymia* (*Ibidem*, p. 194)²⁴ e que, por este motivo, o *epithymetikon* não seria o único a conter todas as *epithymiai*.

A sutileza da leitura de Dixsaut apresenta, por outro lado, algumas divergências com a que aqui se propõe. Ao definir o apetite como um *élan* da alma que apetece alcançar a repleção diante de uma falta ou de um vazio experimentado através do corpo, a autora não considera a diferença conceitual entre os termos *epithymia* e *horme*. Como visto, cada princípio tem seu impulso (*élan*) inicial, que pode ou não se realizar em detrimento dos demais, movendo ou não a alma de acordo com determinados motivos e fins próprios. As ações efetivas que serão realizadas pelos indivíduos manifestarão apetites, por sua vez, mais elaborados e complexos, que se expressam a partir de aspectos tais como: a concordância ou a discordância dos princípios anímicos e, em especial, de acordo com o princípio que comanda a alma, através de seus impulsos e motivos específicos. Daí a importância da educação na *polis*, para tornar possível à alma do jovem escolher o princípio que de fato tem a função de

23 Cf. Dixsaut, 2003, p. 194.

24 Na obra publicada por Lucia Prauscello (2014), intitulada *Performing Citizenship in Plato's Laws*, embora se proponha a discutir o tema de maneira mais enfática nas *Leis*, trazendo inclusive incursões muito adequadas na *República*, concorda com a noção de que cada gênero da alma teria seus próprios desejos, justificando sua leitura com o que é dito em *Rep.* IX, 580d6-7 e também com a seguinte argumentação: “The striving of each part of soul after its natural object of desire *and* the predominant desire of resulting individual, be it that of the producer, auxiliary or philosopher-to-be, is couched in these passages in the language of *philia* (*philo*-compounds) are ‘generic’ desire (*epithymia*). Even while describing the psychological make-up of the future philosopher-king in Book 9, Plato’s Socrates is not adopting the language of erotic passion but only the ‘weaker’ definition of the ruler of the ideal city as ‘lover of wisdom and learning’ (φιλόσοφος καὶ φιλομαθής)” (Prauscello, 2014, p. 25).

governá-la e de, a partir disso, manifestar apetites orientados ao conhecimento e à verdade.

Desse modo, cada princípio da alma não necessariamente possuiria apetites distintos, mas, em conjunto e em concordância e justaposição na alma, fariam com que esta manifeste apetites específicos com relação a um fim ou outro.²⁵

Conclusão

À guisa de conclusão, a análise do estatuto da alma no que se refere aos seus princípios constitutivos, a fim de diferenciá-los dos possíveis apetites que serão manifestados pela alma como um todo, conduz à leitura de que, de modo isolado, cada gênero ou princípio dela despertam impulsos, tendências (*hormai*), que retiram a alma de sua inércia e a colocam em movimento de acordo com conteúdos que lhe pareçam serem propícios a engendrar prazeres determinados.

Em contrapartida, essas tendências motivacionais podem ser lidas como movimentos que pressupõem conteúdos convenientes a cada um deles, manifestando assim modulações de amor (*philia*) através das quais Platão reorganizará sua investigação no âmbito das tipologias de jovens e seus interesses manifestos, nos livros VIII e IX da *República*.

Toda ação externalizada pela alma resulta, enfim, de uma certa conformação ou disposição desses princípios anímicos e motivacionais, o que pressuporia um conflito psíquico que antecede a ação efetiva, enquanto resolução deste conflito pela concordância de suas partes. Contudo, ao agir, o indivíduo deixa transparecer, em suas escolhas e hábitos, a maneira como sua alma encontra-se disposta e, principalmente, qual princípio está sob seu comando e quais motivos ela determinou como convenientes a serem buscados, através dos desejos manifestos. O conflito, pois, ocorre como fator antecedente à ação, mas a motivação que lhe impele a agir efetivamente surge já como resultado desse conflito.

De um lado, pois, haveria a descrição do *epithymnetikon*, que se revela como um impulso que excita a alma a se satisfazer de modo imediato, à semelhança da imagem violenta dos animais que se dirigem às suas necessidades, sem a deliberação precisa dos melhores meios e mais valorosos fins que poderiam lhes ser propícios. O *epithymetikon* é, sim, desprovido de racionalidade e,

25 Lorenz (2006, p. 19; tradução própria) denomina essas manifestações da alma de "tendências psicológicas", à maneira de três caminhos através dos quais os indivíduos são impelidos a agir ou impelidos a se engajarem no desenvolvimento de algo.

por esse mesmo motivo, faz-se necessário que se submeta ao *logistikon*, a fim de que, no homem, esses animais se tornem domesticados, orientando-os aos mesmos motivos que definem o princípio raciocinante. De outro, sugere pensar que haveria um segundo modo de compreensão do estatuto dos apetites, enquanto manifestados pela alma, pois eles surgem como manifestações mais complexas que expõem a justaposição e arquitetura com que a alma, como um todo, encontra-se organizada. Esses apetites não recebem necessariamente os mesmos adjetivos que qualificam o *epithymetikon*, ou seja, os apetites não são necessariamente todos desprovidos de razão, uma vez que poderão vir se tornar apetites pelo conhecimento e pela verdade, como aqueles manifestos por uma alma filosófica, dominada pelo *logistikon*.

Enfim, a leitura que aqui fora proposta conduz à constatação da necessária separação entre o *epithymetikon* e as diversas *epithymiai* ao longo do diálogo da *República*, a fim de demonstrar que a alma, em seu complexo motivacional e em sua multiplicidade constitutiva, pode exprimir apetites regrados e concordes com a razão, condizentes com a melhor educação que se possa receber.

Referências

- BOSSI, B. “Saber gozar”. Madrid: Trotta, 2008.
- CARAM, J. P. “Platão contra o amor platônico”. São Paulo: Loyola, 2018. (Coleção Estudos Platônicos)
- CORRÊA, P. C. “Harmonia: mito e música na Grécia Antiga”. *Kléos*, Nr. 2/3, pp. 174-217, 1998/1999.
- DIXSAUT, M. “Platon: Le désir de comprendre”. Paris: Vrin, 2003.
- FRÈRE, J. “Les grecs et le désir de l’être: des préplatoniciens à Aristote”. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- HADDAD, A. B. “Sophrosyne em *República* IV, 431b5-d2”. *Dissertatio*, Nr. 32, pp. 193-217. 2010.
- IRWIN, T. “Plato’s Ethics”. New York; Oxford: Oxford University Press, 1995.
- KAHN, C. H. “Plato’s theory of desire”. *Review of Metaphysics*, 41. S/c: s/edit., pp. 77-103. 1987.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. “Greek-English Lexicon”. With a Revised Supplement. 9. ed. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- LORENZ, H. “The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle”. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- PLATÃO. “A República”. 9. ed. Tradução de M. H. da R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PLATONE. “La Repubblica”. 2. ed. Tradução de Mario Vegetti. Milano: BUR, 2008. (Coleção “Classici Greci e Latini”)

PRAUSCELLO, L. “Performing Citizenship Plato’s Laws”. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

REIS, M. D. “Psicologia, **Ética** e Política: a tripartição da *psykhé* na *República* de Platão”. São Paulo: Loyola, 2010. (Coleção FAJE)

WERSINGER, A. G. “Platon et la dysharmonie. Recherches sur la forme musicale”. Paris: Vrin, 2001. (Coleção “Tradition de la pensée classique”)

