

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO GRANDE DO SUL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O DOMÍNIO DE SI MESMO (*εγκράτεια*) COMO CONDIÇÃO  
ÉTICO-EXISTENCIAL NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Orientador: Prof. Dr. Roberto H. Pich

Porto Alegre – RS, setembro de 2015.

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O DOMÍNIO DE SI MESMO (εγκράτεια) COMO CONDIÇÃO ÉTICO-EXISTENCIAL NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Tese apresentada como requisito parcial e final para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Roberto H. Pich

Porto Alegre – RS, setembro de 2015.

GABRIEL RODRIGUES ROCHA

**O DOMÍNIO DE SI MESMO (εγκράτεια) COMO CONDIÇÃO ÉTICO-EXISTENCIAL NA FILOSOFIA DE PLATÃO**

Tese apresentada como requisito parcial e final para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Roberto R. Pich (PUCRS)

---

Prof. Dr. Ricardo Timm de Souza (PUCRS)

---

Prof. Dr. Monsenhor Urbano Zilles (PUCRS)

---

Prof. Dr. Jayme Paviani (UCS)

---

Prof. Dr. Luiz Rohden (UNISINOS)

## AGRADECIMENTOS

Agradeço com toda ênfase ao orientador deste trabalho o Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich, sobretudo, por sua dosagem de ampla paciência, ponderações precisas e motivação.

Agradeço igualmente aos Professores do Departamento de Filosofia da PUCRS, em especial apreço ao Prof. Dr. Sérgio Augusto Sardi, a quem devo o estímulo permanente aos estudos platônicos e a tarefa não menos importante de educar jovens, mediante o ensino da filosofia; igualmente meus expressos agradecimentos ao Prof. Dr. Ricardo Timm que pela sua imensa sensibilidade intelectual e afabilidade nas relações, sempre se tornou exemplo a reflexão filosófica e a necessária negação do dogmatismo; ao Prof. Dr. Monsenhor Urbano Zilles pelos incisivos apontamentos na banca de qualificação deste trabalho; ao Prof. Dr. Claudio Almeida em seu rigoroso ceticismo filosófico a demonstrar o quanto deve-se usar de cautela quando se pensa e se escreve-se qualquer coisa a que venhamos a chamar de filosofia; ao Prof. Dr. Ernildo Stein pelo o exemplo de permanente e saudável “insatisfação” filosófica, o que gerou em minhas inquietações os seguintes questionamentos: O quanto tem importância o filósofo ao qual me dedico? E o quanto é significativo o texto ao qual escrevo?

Agradeço também aos secretários, sempre diligentes e atenciosos, da secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, Paulo Roberto Soares Mota e Andréa da Silva Simioni; e a PUCRS por proporcionar aporte financeiro em grande parte de meus estudos de Doutorado.

E claro como não poderia deixar de sê-lo dedico esta pesquisa a minha família, com carinhosa ênfase a minha esposa Julhane Westphal e as minhas filhas Nathália Westphal Rocha e Cecília Westphal Rocha, porquanto em seus olhares e sorrisos renova-se a crença positiva sobre a humanidade e a crença verdadeira de que filosofar é preciso para melhor conduzir-se na existência.

**“A mais gloriosa batalha é aquela que se consegue sobre si mesmo, e a mais vergonhosa derrota é a que consiste em ser vencido por si mesmo.”**

**Platão, *Leis*, 626 e**

*Κάνταῦθα, ὃ ζένε, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἴσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον. ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς σημαίνει.*

**Platão, *Νόμοι*, 626 e 2-6.**

## RESUMO

A partir da compreensão de duas particulares sentenças da *Carta VII* (331 d): “Viver cada dia de modo a que fosse senhor de si mesmo (*ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ*), o mais possível; ” e (324 c): “Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, logo me tornasse senhor (*κύριος*) de mim mesmo, ir direto à política; ” a tese pretendia propor o quanto o conceito de *ἐγκράτεια* (domínio de si) é de excepcional importância no conjunto da filosofia platônica, em distintas etapas, na produção escrita-dialógica do filósofo ateniense. Sugestiona-se que Platão evidencia uma real intencionalidade filosófica, não somente com a formação do domínio de si aos que intencionam “ir” a política, mas, também estendendo esta formação ao interior de cada individualidade partícipe na comunidade política; da mesma forma, propôs-se que o domínio de si acaba por se apresentar como o corolário do conhecimento e do cuidado de si, tomando-os a estes, como conceitos essencialmente integrantes do platonismo. Conclui-se que o domínio de si mesmo é uma potência da faculdade superior da *ψυχή*, e por isso é uma virtude e uma purificação de si passíveis de serem formados/configurados em cada individualidade psíquica, constituindo-se assim como exercício espiritual por excelência. O objetivo desta prática de si nunca se apresenta como pura formação teórica, mas também é sempre uma atividade, um movimento contínuo que prepara a melhor conduta ético-político-existencial humanamente possível.

## ABSTRACT

From the understanding of two particular sentences VII of the Charter (331 d): "Live each day so that was master of himself (ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ) as much as possible; "And (c 324):" When I was young, I felt the same as many: I thought, soon I became lord (κύριος) of myself, go straight to the policy; "The thesis intended to propose how the concept of ἐγκράτεια (self-control) is of exceptional importance throughout the Platonic philosophy, at different stages in the production-written dialogue of the Athenian philosopher. It suggests that Plato shows a real philosophical intentionality, not only with the formation of self-control to those who intend "to go" policy, but also extending this training to the interior individuality of each participant in the political community; likewise, it was proposed that the other domain ultimately present as a corollary of knowledge and self care, taking them to these as essentially members of Platonism concepts. It concludes that self-control is a power higher college ψυχή, and so it is a virtue and a purification of themselves capable of being trained / configured on each psychic individuality, constituting as well as spiritual exercise par excellence. The purpose of this practice himself never appears as pure theoretical training, but is also always an activity, a continuous movement that prepared the ethical, political and existential conduct humanly possible.

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>1 PRIMEIROS FUNDAMENTOS TEÓRICOS AO DOMÍNIO DE SI MESMO (ἐγκράτεια)</b> .....	17
1.1 O DOMÍNIO SOBRE SI MESMO COMO CUIDADO E CONHECIMENTO DA ALMA: A PREPARAÇÃO À POLÍTICA: “O CASO ALCIBÍADES” .....	21
1.2 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES .....	35
<b>2 O NECESSÁRIO CONCEITO DE ALMA (ψυχή)</b> .....	38
2.1 DOMINAR A SI MESMO É GOVERNAR A PRÓPRIA ALMA .....	39
2.2 EMPECILHOS AO DOMÍNIO DE SI MESMO.....	58
<b>3 A PAIDEIA FILOSÓFICA DE PLATÃO: A CONSTRUÇÃO DA VIRTUDE, O USO DA PUNIÇÃO E A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO</b> .....	81
3.1 A CONSTRUÇÃO DA VIRTUDE (ἀρετή) E O USO DA PUNIÇÃO .....	82
3.2 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO .....	95
<b>4 O DOMÍNIO DE SI MESMO E A FILOSOFIA DIALÓGICA DE PLATÃO</b> .....	113
4.1 A APROPRIAÇÃO CORRETA NO USO DO LOGOS (λόγος).....	118
4.2 O DOMÍNIO DE SI MESMO COMO CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE SI .....	134
<b>5 A ALEGORIA DA CAVERNA</b> .....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	152
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:</b> .....	159



## INTRODUÇÃO

### I

Platão na *Carta VII* (331 d)<sup>1</sup> ajuíza a seguinte proposição: “Viver cada dia de modo a que fosse senhor de si mesmo (*ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ*), o mais possível<sup>2</sup>. ” Este aconselhamento de característica eminentemente prática, porquanto implica a vivência em cada dia, intenciona conduzir à melhor ação, logo, pressupõe a necessidade de saber dirigir-se através da formação de uma conduta ética e racional.

Ainda no contexto da referida *Carta VII* (324 c), Platão, em sentença de sentido aproximado assere: “Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, logo me tornasse senhor (*κύριος*) de mim mesmo, ir direto à política. ”

Estas duas proposições indicam a importância do conceito de domínio ou de governo ou ainda, de poder sobre si mesmo, todos estes como possíveis significados equivalentes do termo grego de *ἐγκράτεια*<sup>3</sup>.

Conforme se compreende a partir da utilização deste termo nas referidas sentenças da *Carta VII*, há duas hipotéticas dimensões interpretativas as quais é possível asserir o seguinte: a) a sentença 324 c sugere o trabalho que deve o filósofo impor a si próprio se sua intenção é “ir” a política; b) a sentença 331 d sugere uma proposição explicitamente abrangente direcionada não somente aos filósofos, mas a todos os integrantes de uma comunidade política, ou seja, ao homem comum, de maneira independente de sua condição social e mesmo intelectual.

<sup>1</sup> Sobre a edição aqui utilizada da *Carta VII*, o leitor encontra referência completa nas referências deste trabalho. Contudo, cabe ressaltar, que a edição utilizada é composta de erudita, embora breve, Introdução de Terence Irwin. O autor destaca, que há, de sua parte, suspeita sobre a autenticidade da *Carta VII*. Para Irwin, o provável autor seria o sobrinho e sucessor de Platão na Academia, Espeusipo. Contudo, assim como pode ser o caso pode também não o sê-lo, complementa Irwin. Opta-se pela segunda alternativa. De acordo com ROSS, D. (1976, p. 10): A *Carta VII* é escrita entre os anos de 353 e 352 a. C. O que a coloca entre os últimos escritos de Platão, alguns anos antes de sua morte. Ajuíza o professor José Trindade Santos: “É claro que as razões para recusar a autenticidade da *Carta VII* nos parecem persuasivas [...] Mas há ainda mais excelentes motivos para não relegar esse texto ao limbo dos apócrifos, pois, como se costuma dizer (em referência a W. Guthrie. *A History of Greek Philosophy V*, Cambridge, 1978, 399-416), se não é de Platão, é de alguém que conhece bem a filosofia platônica, ao longo da digressão (340 b-345c). “Os manuscritos medievais que contêm os diálogos platônicos incluem ainda 13 cartas que lhe são atribuídas. A Sétima é a mais extensa. Ocupa-se sobretudo de alguns episódios turbulentos da história da cidade grega de Siracusa, na Sicília, entre os anos de 360 e 350 a.C (quando Platão tinha 60 a 70 anos, envolvendo as relações entre Platão, Dionísio II (tirano de Siracusa) e Díon (um aristocrata siracusano ambicioso, associado à Academia platônica). ” IRWIN, T. H. (Introdução da edição usada da *Carta VII*, p. 7. Ver bibliografia).

<sup>2</sup> No contexto da referida *Carta*, Platão está aconselhando seus amigos siracusanos.

<sup>3</sup> Ainda ter-se-ia como equivalentes: os termos de moderação, de vigor, de senhorio. Contudo, dar-se preferência ao termo domínio e, por vezes, utiliza-se governo ou poder (como potência).

Do que se segue que há duas utilizações do termo *εγκράτεια*: uma direcionada a existência humana em geral, outra, direcionada aos filósofos ou também, aos desejosos de se direcionarem a vida política<sup>4</sup>.

Neste intuito a tese propõe esclarecer três objetivos cruciais ao tema sendo (a) o objetivo principal e (b) e (c) e (d) os objetivos secundários. Estes objetivos são: (a) de que forma o domínio de si mesmo forma-se na interioridade da pessoa, ou seja, na *ψυχή*; (b) evidenciar em que sentido ocorre a relação entre o domínio de si mesmo e a formação daqueles que intencionam “ir” a política; (c) evidenciar que a formação do domínio de si mesmo direciona-se para cada indivíduo partícipe na comunidade política; (d) evidenciar que o domínio de si mesmo é o corolário do conhecimento e do cuidado de si.

O domínio de si mesmo nas duas hipotéticas dimensões interpretativas, sugeridas sobre a utilização do termo *εγκράτεια* na filosofia de Platão, a partir da *Carta VII*, pressupõem como condicionantes para a sua efetiva realização às seguintes problematizações: (a) o domínio de si mesmo é endereçado ao homem comum ou somente aos filósofos? (b) O que significa este “si mesmo”? (c) Por que tal imperativo torna-se necessário para “ir” a política e obter o esperado êxito (*εὐτυχίαν*) nesta atividade? (d) É correto a hipótese de considerar o conhecimento e o cuidado de si como propedêuticos ao domínio de si? (e) A tese da imortalidade da *ψυχή* interfere no conceito de domínio de si mesmo, de que forma e em que sentido? (f) é correta a hipótese de considerar o domínio de si mesmo como exercício (espiritual) ético-existencial? (g) qual a função da educação (*παιδεία*) no domínio de si mesmo? (h) qual a relação entre a formação do domínio de si mesmo e a linguagem (*λόγος*)? (i) qual a relação entre o domínio de si mesmo e a faculdade superior da (*ψυχή*)? (j) qual a relação entre o domínio de si mesmo e a questão da virtude (*ἀρετή*) (k) existem empecilhos ao domínio de si mesmo?

O conjunto destas questões já adiantam o quanto a utilização do conceito de *εγκράτεια* na filosofia de Platão é representativo no conjunto de sua extensa produção escrita. Neste sentido o trabalho a ser desenvolvido aponta para além do contexto particular da *Carta VII*.

O título proposto sugere a integração entre o conceito de domínio de si mesmo com a ética<sup>5</sup> e com o conceito de existência. Porquanto, o domínio de si mesmo caracteriza-se como

<sup>4</sup> Mesmo estes, os não-filósofos, é indispensável filosofar. Como se aprende do seguinte argumento da *Carta VII* (326 b): “Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira filosofia, que a ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos filósofos correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filósofo realmente.”

<sup>5</sup> O que poder-se-ia chamar de ética em Platão pressupõe o conjunto de práticas existenciais, ou exercícios existenciais que propõem formar nas individualidades a virtude, sempre objetivando a vida melhor possível, isto é, a vida boa e justa, ou seja, feliz. Contudo, a virtude não está separada do uso que se faz da racionalidade. E ainda, fundamenta-se na proposta platônica de educação da *ψυχή*. Ademais é válido inferir que a ética de Platão

propósito teórico-prático para construir/formar/configurar, no interior de cada individualidade, naturalmente tendenciosa a filosofia ou não, condutas que se coadunem com a boa vida ou a vida de virtude. E propiciar aos indivíduos esta formação ético-existencial, pressupõe, em sua própria prática lhes modificar a existência<sup>6</sup>.

Ajuíza-se que o conceito de domínio ou de governo de si mesmo é um tema eminentemente platônico e, portanto, crucial ao que Platão propunha como *φιλοσοφία*.

Neste sentido utilizar-se-á como apoio metodológico a tese proposta duas obras essenciais de Pierre Hadot: *Filosofia como modo de vida e Exercícios espirituais e filosofia antiga*.

Os conceitos apresentados por Hadot permitem interpretar a Platão, como um filósofo, que une em suas asserções o plano teórico e acadêmico, direcionado aos iniciados a filosofia, porém, fortemente entrelaçados ao plano prático da existência, ou seja, de aplicação prática ao homem comum.

A leitura de Hadot contribui, ao utiliza-la como uma chave hermenêutica, tanto a uma nova possibilidade de interpretação das referidas proposições da *Carta VII*, como ao esclarecimento de certos caminhos percorridos na escritura platônica, antes e após da referida *Carta VII*, dentro do escopo delimitativo do propósito aqui apresentado.

Neste sentido crê-se atingir-se certa originalidade na forma como se apresenta, se compreende e se problematiza os temas e conceitos da produção escrita de Platão, em sua direta relação as inquirições sugeridas, e aos objetivos propostos na fundamentação desta tese.

Utilizar-se-á dos conceitos de *exercícios espirituais e filosofia como modo de vida* como mote interpretativo ao esclarecimento hermenêutico das inúmeras sentenças platônicas utilizadas neste trabalho. Porquanto, infere-se que tais conceitos se vinculam aos objetivos propostos.

Acredita-se mediante firmes propósitos que o objeto das intenções filosóficas de Platão, é tornar factível em uma série de construções pessoais, isto é, viabilizar a construção/formação/configuração na interioridade psíquica dos indivíduos, o governo sobre si

se forma também, mediante postulados cosmológicos. Portanto, a ética de Platão é o resultado de inúmeras questões que compõem o platonismo.

<sup>6</sup> Utilizamo-nos de BRISSON, L. (2010, p. 76) para ajuizar o sentido aqui tomado de existência: “A explicação biológica (a ‘zoologia’) platônica é teleológica: um vivente é uma organização funcional, uma capacidade de exercer uma ou mais funções. Quando o corpo, mortal, já não tem condições de exercer suas funções (de nutrição, de reprodução e de defesa), o vivente morre, o que significa que a alma, imortal, se separa do corpo. [...] Princípio da vida, a alma é também o sujeito da educação; é a aptidão da alma para ordenar suas próprias funções e para cuidar do corpo que permite distinguir os viventes.”

próprio, pois, em contrário, os esforços para construir/formar/configurar o melhor Estado, serão estéreis e infrutíferos.

Espera-se tornar demonstrável com esta tese que o conceito de domínio de si mesmo, promove novas possibilidades a compreensão e análise crítica da filosofia platônica.

Quanto a pesquisa envolvida diretamente com os textos de Platão, além da referida *Carta VII*, tem-se o estudo dos diálogos: *Alcibíades Primeiro*, *Alcibíades Segundo*, *Apologia de Sócrates*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Fédon*, *Fedro*, *República*, *Político*, *Teeteto*, *Sofista*, *Timeu*, *Leis*.

Evidente que não seria possível e, nem este é o objetivo se possível fosse, de trabalhar em cada pormenor dos diálogos acima citados. Há assim certos recortes, nuances e ênfases de acordo com os propósitos sugeridos.

A estrutura que apresenta a divisão de capítulos é assim composta: Introdução. Capítulo 1: Primeiros Fundamentos teóricos ao domínio de si mesmo (*εγκράτεια*); 1.1 O domínio sobre si mesmo como cuidado e conhecimento da *ψυχή*: a preparação à política: “o caso *Alcibíades*”; 1.2 Considerações Complementares. Capítulo 2: O necessário conceito de alma (*ψυχή*); 2.1 Dominar a si mesmo é governar a própria *ψυχή*; 2.2: Empecilhos ao domínio de si mesmo. Capítulo 3: A *παιδεία* filosófica de Platão: a construção da virtude (*ἀρετή*), o uso da punição e a relação entre filosofia e religião; 3.1: A construção da virtude (*ἀρετή*) e o uso da punição; 3.2: A relação entre filosofia e religião. Capítulo 4: O domínio de si mesmo e a filosofia dialógica de Platão; 4.1 a apropriação correta no uso do *logos* (*λόγος*); 4.2 O domínio de si mesmo como construção discursiva de si. Capítulo 5. A Alegoria da Caverna. Considerações Finais.

## II

As fontes primárias de pesquisa são textuais e, por conseguinte, utiliza-se das “doutrinas escritas” de Platão. Fora-se desenvolvendo uma *hermenêutica*<sup>7</sup> dos textos platônicos

<sup>7</sup> Na utilização do conceito de *hermenêutica* é preciso asserir o elemento crucial que fundamenta tal modo de utilizar-se de textos filosóficos. A isto, torna-se necessário expor um conceito chave para a *hermenêutica*, e este conceito é o compreender. Conforme GADAMER (2002, p. 730): “Quem quer compreender o texto, em princípio, disposto a deixar que ele diga alguma coisa por si.” Isto indica, que, para Gadamer, o pesquisador deva, como se espera que faça, compreender o texto, sem, no entanto, compreender “tanto”, que deixe o autor em contradição consigo mesmo. Neste sentido, continua: [...] Por isso, uma consciência formada hermenêuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio para a alteridade do texto.” Ou seja, na interpretação/compreensão do texto/autor, não ultrapassar o limite, dado pelo próprio autor/texto: “O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim, a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias. Contribui STEIN, E. (2002, p. 100), sobre o que

priorizando um possível ordenamento. Mas esta possível datação cronológica é considerada mais como um facilitador didático-expositivo, e menos como um decisivo diferencial interpretativo. Porquanto a utilização das obras de Platão dá-se no critério temático e não necessariamente cronológico.

Por vezes utiliza-se em maiúsculo da palavra Estado. Este termo indica a Cidade-Estado em referência a composição geográfica, histórica e política das *póleis*. E não, portanto, na denominação Estado em sentido moderno do termo na construção dos Estados-nação. Do que se segue que o termo Estado, sendo as Cidades-Estado gregas, e, portanto, as *póleis*, tem-se a equivalência com os termos de comunidade política e cidadania. Assim está-se em correta consonância a Platão e aos gregos<sup>8</sup>.

Crê-se que há em Platão um certo desenvolvimento escrito-teórico, mas não no sentido de que já nos primeiros escritos já não estejam presentes princípios fundamentais como o próprio conceito de *ψυχή*, mas, fundamentalmente no sentido de que estes princípios continuam a ser burilados, e a se desenvolverem com maior aprofundamento ao longo da produção platônica.

Os diálogos dialogam com outros diálogos, por vezes há correções, por vezes apresentam-se inovações. Um claro exemplo está na querela acerca da teoria das Ideias entre os diálogos *Teeteto*, *Sofista* e *Parmênides*. E ainda poderia acrescentar-se o diálogo *Timeu*.

Assim é prudente evitar o postulado de que tudo esteve sempre pronto desde os primeiros escritos de juventude. Pois acreditar nesta assertiva seria o mesmo que negar que a vida intelectual de um homem, mesmo em sua genialidade como em Platão, não viria por

caracteriza a hermenêutica filosófica em Gadamer: “Verdade e Método fala-nos de um acontecer da verdade no qual já sempre estamos embarcados pela tradição. Gadamer vê a possibilidade de explicitar fenomenologicamente esse acontecer em três esferas da tradição: o acontecer na obra de arte, o acontecer na história e o acontecer da linguagem. A hermenêutica que cuida dessa verdade não se submete a regras metódicas das ciências humanas, por isso ela é chamada de hermenêutica filosófica.” Também consoante aos argumentos de Gadamer, esta tese também contém, um esforço hermenêutico de compreender a doutrina escrita de Platão. Embora, isto não signifique a exclusão da validade dos argumentos utilizados por Platão, a propósito, argumento defendido em HÖSLE (2008, p. 86), quando da análise da tarefa hermenêutica filosófica e do conceito de compreender. Infere o autor: “Mais uma vez: a tarefa principal dos filósofos é descobrir se o argumento exposto por um colega contemporâneo ou falecido é válido, e não simplesmente compreendê-lo. No entanto, para poder dizer algo relevante sobre sua validade, o filósofo tem primeiramente havê-lo compreendido, e às vezes isso é muito mais difícil do que se pensa. Além disso, compreender e valorar estão interligados em diversos níveis, mesmo se são atividades diversas direcionadas a objetos diversos – a saber, significado e verdade. Um exemplo seria que com bastante frequência a análise lógica de um argumento chega à conclusão de que ele é apenas válido se são dados determinados pressupostos, e que a hermenêutica pode nos ensinar que o autor em questão, ou até mesmo a época em questão, de fato aceitava esses pressupostos, enquanto tempos posteriores não mais os partilham. (Na medida em que deveríamos primeiramente encontrar uma interpretação benevolente de um texto que lhe atribuisse tanta verdade quanto possível, a hermenêutica está ligada também à ética.)”

<sup>8</sup> Consoante aos argumentos de BARKER, E. (1978, p. 33): “Para os gregos, *pólis* significava sempre uma comunidade, e não uma área territorial. [...] qual a ideia em nome da qual essas pessoas se reuniam, e se estruturavam numa sociedade? Há duas respostas possíveis: a continuidade e as relações de parentescos.”

acrescentar mediante a soma dos anos vividos, novos desdobramentos teóricos, consequência direta de seu próprio amadurecimento pessoal, e que, portanto, exercendo sobre este alguma modificação interna, não acabaria por viabilizar algum inevitável aprimoramento, autocrítica e inovação<sup>9</sup>.

A maioria das passagens citadas dos *Diálogos*, embora sejam feitas em língua portuguesa, possuem em acréscimo, geralmente em notas, de sua versão textual grega. Para tanto utiliza-se da edição Cambridge/Harvard: *Plato in Twelve Volumes*, que em sua versão bilíngue grego/inglês, possuem ao longo de seus volumes a contribuição de diferentes tradutores, neste caso, evidentemente para a língua inglesa.

Utiliza-se também como material de pesquisa de inúmeras traduções dos *Diálogos* para a língua portuguesa, e que o leitor pode consultar de forma completa nas referências finais deste trabalho. Na medida do possível e necessário, ocorre a consulta de artigos, porém a ênfase dá-se em livros.

Ainda em sentido mais estritamente metodológico, nas sentenças mais importantes coloca-se ao corpo da tese, entre parênteses, a palavra ou o argumento completo em língua grega. Opta-se por não transliterar para o alfabeto latino as expressões gregas. E sempre que se usar de uma palavra em língua portuguesa, mas querendo significar seu sentido grego, por exemplo alma para *ψυχή*, ambas estarão juntas em sua primeira utilização.

Pede-se compreensão ao leitor (s), que embora tendo havido esforço quanto aos aspectos mais filológicos desta tese, com grande probabilidade, devido à falta de habilidades mais apuradas e específicas, erros serão encontrados. Contudo, espera-se que não em excessiva demasia.

### III

Escolhe-se por não se adentrar a chamada “questão socrática”<sup>10</sup>. Pois que esta devido as suas enormes dificuldades e aspectos inconclusos, mais impossibilitaria uma compreensão eficaz, do que de fato contribuiria a esta tese. Apenas se apresenta os argumentos seguintes, pois que estes vinculam-se diretamente a “doutrina escrita” de Platão. Logo, vincula-se a tese.

<sup>9</sup> Sobre este ponto, ver HÖSLE (2008, p. 78-79).

<sup>10</sup> Basicamente, a “questão socrática” postula questões acerca do que é socrático, no sentido histórico, e o quanto este Sócrates da história corresponderia ao “Sócrates”, personagem dos *Diálogos* de Platão.

Contudo não apenas a esta tese em particular, mas com qualquer tese que tome Platão como objeto.

Do que se segue: há o seguinte argumento socrático proferido na *Apologia de Sócrates* (28 b): “Por menos que valha uma pessoa, deve pensar não em morrer ou viver, mas se procedeu com justiça ou injustamente em todos os seus atos. ” Seu significado é muito próximo de sentido, para não dizer que possui sentido estritamente equivalente, do seguinte argumento encontrado no diálogo *Leis* (707 b): “[...] o que mais importa para os homens não é a existência ou o simples fato de conservarem a vida, como pensa a maioria, porém tornarem-se tão bons quanto possível, e assim permanecerem enquanto viverem. ”

O que nos ensina estes argumentos de significado equivalente, porém postos entre diálogos tão distanciados em seu tempo de datação?

Primeiramente, justifica o posicionamento aqui escolhido quanto a prioridade dada aos temas e problemas encontrados nos *Diálogos* de Platão, em detrimento a respectiva ordem cronológica<sup>11</sup>. E também, e este é o ponto de maior relevância, pois, este questionamento traz consigo duas posições teóricas discordantes sobre como se deve tratar de Sócrates em relação aos escritos de Platão.

<sup>11</sup> A questão da cronologia dos *Diálogos* é antiga e remonta a uma longa tradição. Alguns textos ainda são motivos de discussão, como por exemplo, a autenticidade da *Carta VII*, embora esta tenha nos últimos tempos se consolidado como realmente de Platão. Entretanto, o mesmo não ocorre com as outras Cartas. O primeiro e o segundo *Alcibíades*, ainda são motivos de controvérsias, bem como a autenticidade do *Epínomis*. Também questões sobre a ordenação dos diálogos, como onde, de fato, estariam localizados o *Timeu* e o *Fedro*. Aqui, opta-se por não adentrar em tal questão, mas fazer o anúncio de algumas fontes com as quais concordamos. Por exemplo, em ROGUE (2005, p. 16-17), encontra-se: “os socráticos com (em ordem cronológica): *Apologia*, *Críton*, *Hípias Menor*, *Laques*, *Cármides*, *Lísias*, *H. Maior*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Alcibíades I e II*, todos estes trazendo a questão das virtudes, domínio de si e o saber do saber; os intermediários, divididos entre aqueles que trazem o mito e a influência órfica-pitagórica, que correspondem ao *Górgias*, *Ménon*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *Menexeno*, *Íon* e aqueles que trazem o dualismo ontológico, temas disjuntivos (reminiscência, fuga do mundo, participação, metempsicose) que correspondem ao *Fédon*, *Banquete*, *República* e *Fedro*; e por fim, os diálogos tardios, estes com maior variação temática, o *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*. Maiores especificidades em alguns diálogos, serão colocadas ao longo do trabalho. Contudo, coloca-se o posicionamento de McCOY, (2010, p. 29), quando a autora infere que a: “*Apologia* não deve ser tomada como uma reconstrução ou relato histórico do julgamento de Sócrates, mas entendida fundamentalmente como a defesa retórica de Platão sobre Sócrates.” Todavia, infere-se que excluir toda a possibilidade de realidade histórica seja implausível. Mas, por outro lado, é correto considerar inúmeras possibilidades de inferências platônicas ao longo desta obra. O que é consoante com a posição de VILHENA (1984, p. 390-391). Todavia, ainda sobre a questão da ordem geral da cronologia platônica, contribui REALE (p. 90-91), afirmando que pela ordem os últimos escritos de Platão são: “*Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*. Depois se estabeleceu em que a *República* pertence à fase central da produção platônica, precedida pelo *Fédon* e pelo *Banquete* e seguida pelo *Fedro*. Pôde-se igualmente afirmar que um grupo de diálogos representa o período de amadurecimento e de passagem de fase juvenil à fase mais original; o *Górgias* pertence com toda verossimilhança ao período imediatamente anterior à primeira viagem à Itália e o *Ménon* ao imediatamente posterior. A esse período de amadurecimento pertence, provavelmente, também o *Crátilo*. O *Protágoras* é, talvez, o coroamento da primeira atividade. Os outros diálogos, sobretudo os breves, são certamente escritos juvenis, como, de resto, é confirmado pela temática tipicamente socrática que neles é discutida. Alguns deles podem certamente ter sido retocados e parcialmente refeitos na maturidade [...]”

Pensar nesta diferenciação, contribui, sobremaneira, acerca de como deve-se interpretar e escrever sobre Platão. E em consequência se esclarece os dois argumentos anteriormente apresentados proferidos na *Apologia Sócrates e Leis*.

Conforme Grube (1987, p. 16-17) - que por sua vez concorda com Burnet e Taylor - o “Sócrates dos diálogos platônicos é, no essencial, o Sócrates histórico, e que as teorias que Platão põe em seus lábios foram sustentadas por ele, todavia, a exceção estaria por conta da teoria das Ideias. ”

A argumentação de Grube propõe que Platão fora eminentemente socrático e, “quando Sócrates fala” nos *Diálogos* é realmente o Sócrates (histórico) que está falando. Ora, é evidente que então Platão concorda com Sócrates e mais que isso, dissemina o socratismo através de sua produção dialógica. A propósito, cabe à pergunta: Seria este o objetivo principal dos diálogos: fazer a apologia e disseminar o socratismo? Contudo, da mesma forma que tal caminho eleva a Sócrates, por outro, diminui o platonismo. E ainda: Seria apenas a teoria das Ideias o produto da filosofia de Platão?

Dado o prosseguimento nesta problematização, encontra-se em dissonância a Grube, a não- equivalência entre “Sócrates” de Platão e o Sócrates histórico em Vilhena (1984, p. 390-391):

O Sócrates platônico é o Sócrates que era ‘real’ para Platão, quer dizer o Sócrates que realmente Platão via no seu mestre e tal como ele queria que Sócrates ‘realmente’ tivesse sido. O Sócrates dos diálogos platônicos é o Sócrates visto através do temperamento, do pensamento e da época de Platão. Neste sentido, é um Sócrates, de certo modo, ‘construído’ e ‘fictício’ [...] Admitir que toda imagem de uma grande figura histórica entra uma parte de ‘construção’, não significa reconhecer que este procedimento é arbitrário. Toda história se constrói.

Conforme compreende-se, para Vilhena (p. 400-401,) os diálogos são livremente construídos, e não correspondem a um relato estritamente histórico, incluindo, consoante o argumento do autor, a obra *Apologia de Sócrates*. Todavia, salienta, isto não diminuiria a importância histórica dos *Diálogos*<sup>12</sup>. Mas, veja-se bem, a importância histórica de algo ou alguém, difere ou pode grandemente diferir do que de fato ocorreu historicamente. Para Vilhena, e este ponto é importante, “de certo modo” Sócrates é uma construção. Bem, se é de certo modo, não é de modo pleno, e assim há viabilidade para a argumentação de Grube.

<sup>12</sup> VILHENA (1984, p. 350), faz a seguinte afirmação: “Parece, todavia, que o problema da distinção entre o Sócrates platônico e o Sócrates histórico surgiu na Academia. Na época em que Aristóteles a frequentava, na forma da primeira tentativa para separar a contribuição socrática da contribuição platônica. ” Em Aristóteles encontra-se na *Metafísica* (1078 b 27) a assertiva: “Duas coisas devem com justiça ser deixadas a Sócrates: os argumentos indutivos e a definição universal. ”



Mas quais dentre os dois argumentos apresentados, entre estes renomados comentadores e estudiosos é o mais verdadeiro? Não existe afirmativa. Acredita-se que os dois posicionamentos não sejam de todo autoexcludentes, mas são posições difíceis de serem conjugadas. Pois para um, Grube, Platão relata de fato o Sócrates da história, para o outro, Vilhena, o “Sócrates” de Platão é uma construção em grande medida literária, fictícia, embora não necessariamente exclua caracteres históricos.

A pergunta que cabe à tese: Qual interpretação é aqui privilegiada? Ambas. Porquanto se acredita que Grube tem razão quando diz que no essencial o Sócrates histórico é o “Sócrates” de Platão, mas discorda-se quando se propõe que apenas a teoria das Ideias pertence a Platão. Por outro lado, Vilhena apresenta muita coerência quando afirma que toda grande figura da história é, de certo modo, uma construção, e que em parte o Sócrates de Platão é fictício, ou seja, é construído para servir aos propósitos de quem se põe a escrever.

Claramente o leitor há de considerar que a resolução definitiva a este tema dos estudos socráticos-platônicos, longe se encontra de sua resolução definitiva, e provavelmente irá permanecer, devido simplesmente ao fato de que Sócrates nada escreveu.

Ir além deste ponto sobre a “questão socrática”, por ora não nos é permitido, mas acredita-se que tais inferências muito contribua, como previamente afirmado, tanto a escritura da tese como a compreensão de Platão e seu mentor, Sócrates.

Pois o histórico do problema domínio de si mesmo inicia-se nos chamados “diálogos socráticos” ou “diálogos de juventude”, na temática de cuidar da *ψυχή*. Porém, o crucial: é Platão que o expõe.

## 1 PRIMEIROS FUNDAMENTOS TEÓRICOS AO DOMÍNIO DE SI MESMO (ἐγκράτεια)

De forma conclusiva a questão socrática salientada na parte final na Introdução desta tese, mas que servirá às páginas que se seguem, fundamentalmente na interpretação dos “diálogos socráticos”, usa-se a valiosa contribuição de William Prior, em artigo intitulado: *O Problema socrático*, (2001, p. 47): “o método refutativo”, pondera o autor, “dos primeiros diálogos é a contribuição de Sócrates, mas as doutrinas filosóficas positivas que podem aí ser encontradas, como também nos diálogos posteriores, constituem a contribuição de Platão.”

Tal avaliação sobre os *Diálogos* são de fundamental importância, porque este é o caminho percorrido neste estudo, tanto em detrimento aos “diálogos socráticos”, bem como, aos demais diálogos em que Sócrates é o principal interlocutor.

Em síntese ao que fora apresentado até este ponto, ajuíza-se que o conceito de cuidado (*θεραπείαν/ θεραπεύει*) da *ψυχή* e de conhecimento de si mesmo (*γνώθι αὐτόν*), embora vinculem-se aos primeiros diálogos de Platão chamados “socráticos” ou de “juventude”, e estejam associados tradicionalmente a filosofia socrática, a forma de tratamento dado a estes conceitos, o serão a partir do ponto de vista da filosofia escrita de Platão.

Em consequência da interpretação sugerida neste trabalho, considera-se o tema do cuidado (*θεραπείαν/ θεραπεύει*) da *ψυχή* e do conhecimento de si como os primeiros desdobramentos, uma espécie de lançamento inicial (platônico) à questão do domínio (*ἐγκράτεια*) sobre si mesmo<sup>13</sup>. Neste propósito hipotético justifica-se o capítulo primeiro desta tese.

Somado a esta proposta de interpretação sobre os fundamentos filosóficos encontrados nos *Diálogos*, ao problema do domínio sobre si mesmo, tem-se como basilar fundamento desta tese, a seguinte assertiva de Pierre Hadot (2009, p. 138): “Toda a filosofia é exercício, tanto o discurso para ensino como o discurso interior que orienta nossa ação. Evidentemente, os exercícios se realizam preferencialmente para o discurso interior. ”

Já neste ponto, a partir desta inferência de Hadot, crê-se justificar a escolha deste autor como metodologia central para compreender-se o conceito de *ἐγκράτεια* conforme os objetivos propostos.

A filosofia de Platão, como demonstrar-se-á, encontra-se incluída nesta tradição de exercício (*ασκήσις*), conforme propõe Hadot.

Infere-se que o discurso voltado ao ensino (externo) é facilmente justificado na criação da Academia (387 a.C), e também na extensa produção escrita dialogal de Platão. Contudo, o diálogo é ainda mais, pois se constitui em uma forma discursiva que viabiliza o acesso ao discurso que deve ser formado/produzido na interioridade dos indivíduos<sup>14</sup>.

A filosofia dialógica de Platão, sugere-se, é formadora de subjetividade. Ou seja, ela impulsiona ao movimento de formação/transformação do sujeito mediante a si próprio. Assim o diálogo possui uma dupla tarefa: a de ensinar a filosofia (teórica), mas também de ensinar a filosofar, e este filosofar caracteriza-se como exercício espiritual, porquanto objetiva aquela

<sup>13</sup> Platão utiliza em seus diálogos tanto os termos de *θεραπείαν/ θεραπεύει* como o termo de *ἐπιμεληθῆναι σαντοῦ/ ἐπιμελεῖται*. Utiliza-se mesmo dos dois termos em um mesmo diálogo, como é o caso nos diálogos *Alcibiades Primeiro* e *República*. JAEGER (2001, p.528, nota 65), comenta que: “a expressão ‘cuidado da alma’ tem para nós um sentido especificamente cristão, porque se converteu em parte integrante desta religião. Isto se explica pelo fato de a concepção cristã coincidir com a socrática na ideia de *paideia* como o verdadeiro serviço de deus e do cuidado da alma como a verdadeira *paideia*. No seu modo de formular esta concepção o cristianismo encontra-se influenciado pelo pensamento socrático tal como o apresenta Platão. ”

<sup>14</sup> A questão dos diálogos aparece ao longo desta tese, contudo, concentra-se prioritariamente no capítulo 4.

formação ético-existencial, caracterizando-se como instrumento de cuidado e conhecimento de si mesmo.

Hadot assere que os *Diálogos* de Platão se caracterizam como *exercício espiritual*<sup>15</sup>. Sendo esta forma de exercício (2009, p. 137-38): “uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si.” Todavia, se como ajuíza Hadot é uma prática voluntária, então nem todos se dispõem a realizar este exercício que objetiva esta transformação, acrescenta-se formação, de si mesmo. Polo ou Cálicles, por exemplo, não operam este exercício espiritual. Teeteto, Glauco e Alcibíades o praticam, embora este último não tenha logrado ao objetivo proposto.

O diálogo como *θεραπεία* de si mesmo, isto é, como cuidado para com a *ψυχή*, pode ser compreendido a partir de Hadot como exercício espiritual que objetiva “operar uma transformação de si”. Embora não convenha que o diálogo seja considerado o único exercício espiritual e, também, não seja tomado como a única forma de cuidar de si na filosofia de Platão. Ambos os conceitos: cuidado da alma e exercício espiritual ultrapassam em seus objetivos a exclusividade da forma dialogal.

Quanto a particularidade da forma do diálogo, ainda ajuíza Hadot (2009, p. 140): “as perguntas e as respostas estão destinadas a provocar no indivíduo uma dúvida, o que inclui uma emoção, uma ‘mordedura’, como afirma Platão. Este tipo de diálogo é uma *ascese*<sup>16</sup>”. Se trata, complementa, (Ibidem, p. 140): “de elevar-se, de ultrapassar os raciocínios inferiores e, sobretudo, sobressair-se as evidências sensíveis, ao conhecimento sensível, para elevar-se até o pensamento puro e ao amor da verdade.”

Esta última passagem referendada acima, destaca a forte função epistemológica da forma dialogal. O que complementa a citação anterior de ser “a filosofia antiga direcionada ao ensino e ao discurso interior”. Ora, a filosofia de Platão é dialógica, não há coerência em dissociar-se diálogo e filosofia, assim constituindo-se como exercício (*ασκήσις*) o diálogo ensina a formar crenças justificadas e verdadeiras e, para tanto, é preciso prescindir das evidências sensoriais. Tem-se em consequência, a filosofia dialógica como ensino em suas duas dimensões, externo (aprendizado) e interno (transformação de si).

<sup>15</sup> HADOT (Id. Ibidem, p. 145) afirma que como demonstrado na obra de Paul Rabbow (*Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*), a origem dos exercícios espirituais não possuía origem religiosa, mas filosófica.

<sup>16</sup> Conforme HADOT (2004, p. 273): “Quase todas as escolas propõem exercícios de ascese (a palavra grega *askêsis* significa precisamente ‘exercício’) e de domínio de si: há a ascese platônica, que consiste em renunciar aos prazeres dos sentidos e em praticar um regime alimentar, em certas circunstâncias chegando, sob a influência do neopitagorismo, até a abstinência da carne de animais, ascese destinada a enfraquecer o corpo pelos jejuns e pelas vigílias, para melhor viver a vida do espírito; [...]”. Mais adiante será demonstrado o aspecto de renúncia do corpo dada a preferência a alma.

Contudo há ainda outro conceito, mais amplo, que contribui para compreender os objetivos de Platão que estão, como ajuizado, não restritos apenas a formação estritamente cognitivo-intelectual, mas indicam a uma melhor condução da existência, embora a primeira característica sempre influencie decisivamente em seu segundo uso.

O conceito de filosofia como modo de vida proposto por Hadot que, caracterizado nos exercícios espirituais intencionam resolver não apenas problemas teóricos ou de raciocínio, mas preparar a vida prática<sup>17</sup>.

Assim o pensamento filosófico antigo, incluindo é claro a filosofia platônica, não é caracterizado apenas como um excessivo intelectualismo (ou racionalismo, comumente aplicado a Platão), preocupado somente com problemas abstratos (embora não exclua de maneira alguma, estes problemas), mas, é também uma filosofia que denota preocupação com a vida ordinária dos indivíduos, consoante a interpretação proposta, que intenciona proporcionar, verdadeiramente, uma interação verdadeira entre conhecimento e experiência.

Neste viés interpretativo a relação de cuidado de Sócrates para com Alcibíades, não é apenas para que este pense melhor, mas para que viva melhor. Tem-se envolvido toda a vida psíquica do indivíduo, suas crenças, o uso de sua inteligência, mas também as suas emoções, seus desejos e apetites, sua moralidade e seu caráter.

Conforme ajuíza Ruiz (2015, p. 1): “ A finalidade filosófica de criar uma forma de vida é uma tarefa essencialmente ética. Aliás, a ética era entendida como uma prática constitutiva da forma de vida dos sujeitos. Só há ética no modo como o sujeito constitui sua vida<sup>18</sup>. ” Contudo, quando se aplica tal juízo para a especificidade da filosofia platônica, pressupõe-se indissociável a relação entre o comportamento ético e o pensamento inteligente.

Porquanto, Platão acredita que o pensar corretamente (filosófico/dialético) prepara os indivíduos a vida ética. Ou seja, não havendo modificação das crenças que formam o pensamento (e que também resultam na mentalidade coletiva de um determinado local), não há possibilidade de uma existência ética. Evidentemente, vida ética, tal qual o modelo proposto na filosofia platônica.

<sup>17</sup> HADOT (2009, p. 147) cita como exemplo ao referir-se à Platão, explicando o conceito de “*filosofia como modo de vida*”, o caso do diálogo *Timeu*, asserindo: “[...] no fundo o *Timeu* é, em efeito, um exercício espiritual em que o filósofo intenta voltar a situar-se na perspectiva do Todo”. Caracterizando o mesmo conceito, o autor oferece também o caso de Goethe (Id. Ibidem): “é um perfeito exemplo, já que todos os seus estudos naturalistas estão sempre ligados a certa experiência existencial. ” Portanto, este tipo de exercício, como os demais, como no caso do próprio diálogo, são uma eleição a um modo de vida que se deseja levar, em se congregue saber e experiência.

<sup>18</sup> Continua o autor (Id., ibidem, p. 1): “Como consequência, esse ethos influía nas formas coletivas que os sujeitos criaram na *pólis*, política. Havia uma estreita relação entre a forma de vida (*ethos*) e a forma política de governo.”

E ainda assim a filosofia como modo de vida em Platão, acarreta uma consequência específica a quem intenciona dirigir-se a política. A política assume uma característica de dever ético-epistêmico a ser cumprido pelos filósofos ou por aqueles que filosofam.

Este é o retorno a Caverna, em que a *Alegoria da Caverna*<sup>19</sup> indica claramente mediante a responsabilidade pública e social do filósofo perante a comunidade política. Assim considerado, o conceito de filosofia como modo de vida, aplicado a Platão, carrega consigo este inevitável *telos* político.

Em síntese, tenha cuidado para consigo, aprenda a conhecer-se, tenha domínio de si mesmo, pratique a dialética<sup>20</sup>, exercite-se na virtude e na inteligência, pratique, portanto, estes exercícios espirituais que caracterizam um modo de vida filosófica (platônico), e somente então assumo a arte de bem governar aos outros e a Cidade.

### 1.1 O DOMÍNIO SOBRE SI MESMO COMO CUIDADO E CONHECIMENTO DA ALMA: A PREPARAÇÃO À POLÍTICA: “O CASO ALCIBÍADES”

Inicialmente no diálogo *Alcibíades Primeiro*<sup>21</sup> (*Ἀλκιβιάδης α*), Sócrates (103 a – 104 a) justifica a Alcibíades o porquê de apenas o observar durante anos, sem, no entanto, falar-lhe. Tal impedimento era dado pela divindade de Sócrates (seu *δαιμόνιον*)<sup>22</sup>.

Alcibíades tratava a todos com desdém e julgava não precisar de ninguém para nada, nem ao seu corpo e nem para sua alma. Sócrates ambiciona demonstrar a razão do orgulho (*ᾧ ὑπερπεφρόνηκας*) de Alcibíades.

Este passo inicial é importante, pois que Sócrates assevera haver em Alcibíades um excessivo orgulho, um amor de si mesmo, que lhe é prejudicial e afasta-o mesmo de seus

<sup>19</sup> Tema desenvolvido no capítulo 5.

<sup>20</sup> Isto condiz com o filósofo dialético que deve tornar-se filósofo-rei ou rei-filósofo, se coaduna, portanto, a uma formação específica daqueles que devem governar. Ajuíza GAZOLLA (2004, p. 684): “O dialético é um homem ‘convertido’, tem *phrónesis* porque sabe sobre o próprio conhecer, sabe que deve voltar ao sensível, à vida prática, com um saber dos fundamentos.” Em Platão o filósofo é sempre filósofo dialético. Portanto, quando nos referimos ao filósofo, sempre deve-se acrescentar, mesma que não esteja textualmente colocado este qualitativo eminentemente platônico.

<sup>21</sup> Para SZLEZÁK, T. (2009, p. 15), o diálogo *Alcibíades Primeiro*, assim como o *Teages* e *Clitofon*, tem suas respectivas inautenticidades comprovadas. Porém, para Trabattoni (2010, p. 132) o diálogo *Alcibíades Primeiro* é autêntico.

<sup>22</sup> Xenofonte (*Mem.*, I, I, 2) assevera: “Sócrates afirmava que recebia avisos de um ‘demônio’”. Consoante ao que argumenta Schäfer (2014, p. 79 ss.): “O conceito de demônio (*daimôn*) n~]ao tem inicialmente uma associação negativa em grego. [...] em Platão, os deuses só podem provocar o bem; algo correspondente vale para os demônios como seres divinos. No entanto, há um indício de um demônio aparentemente enganador (*Fedro* 240 a-b) [...] em *Carta VII* 336 b: um demônio ou uma divindade da vingança (*alitêrios*) causou mal por injustiça, impiedade e estupidéz; supostamente uma reminiscência da crença popular, em geral os demônios são para Platão seres com atuação positiva.”

amigos<sup>23</sup>. Em seguida propõe (104 d)<sup>24</sup>: “Vou falar como quem se dirige a quem se dispõe a escutar e não se retirar antes do fim.”

Conforme a interpretação sugerida, sugere-se que a disposição necessária de escutar (*ἀκουσομένῳ*), apresenta-se como exercício espiritual necessário ao aprendizado acerca do conhecimento de si mesmo.

Aprender a ouvir o outro é tanto uma aprendizagem como também uma disposição ética. Porquanto, está-se a valorizar o dizer daquele que se pronuncia ao outro. Sendo, esta simples disposição de escuta, colocar-se em uma conduta que viabiliza combater o orgulho em excesso, e este é o mau imediato apontado por Sócrates, a existir na *ψυχῇ* de Alcibíades.

A partir deste momento Alcibíades inicia-se no processo de *θεραπεία* de si. Contudo, é ainda preciso convir que a escuta no contexto deste diálogo (105 e – 106 a) não é somente do dizer de Sócrates, mas também de seu *δαιμόνιον*.

É a este *δαιμόνιον* socrático que Alcibíades deve ter a disposição de ouvir, afinal, o saber de Sócrates representa o saber da divindade, pois que Sócrates em si mesmo afirma nada saber.

Conforme o diálogo (105 a-e), Alcibíades deseja conquistas militares e prestígio político, em suma, ambiciona o poder e as honrarias provindas deste. Porém Sócrates afirma que sem a sua ajuda, Alcibíades não logrará êxito naquilo que ambiciona, devido à grande influência que os objetos de seus desejos exercem sobre ele mesmo. Em consequência, as ações de Alcibíades serão de acordo com as suas ambições, e serão estas a causa daquelas<sup>25</sup>.

Inferre-se que Platão está a demonstrar (não textualmente) a necessidade de domínio de si mesmo sobre certos objetos de desejo, que parecem conduzir as ações de Alcibíades, mas para chegar a este governo de si, antes é imperativo saber primeiro cuidar-se, consoante a interpretação que se propõe.

Sócrates se vê como aquele que tem condições de verdadeiramente preparar Alcibíades em sua trajetória política<sup>26</sup>. Afirma: “ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente, com a ajuda da divindade (*μετὰ τοῦ θεοῦ*).”

<sup>23</sup> O tema do excessivo amor de si mesmo reaparece no diálogo *Leis*. Esta é das tantas relações existentes entre diálogos de “tempos distintos” de produção, como evidencia-se ao longo deste trabalho. O excessivo amor de si será tratado em capítulo específico em que tratamos dos impeditivos ao domínio de si.

<sup>24</sup> No texto, 104 d 5-7: *ἀκούσῃ μὲν ἄρα μου, ὡς τὸ εἶκός, προθύμως, εἴπερ, ὡς φῆς, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι τί διανοοῦμαι, καὶ ὡς ἀκουσομένῳ καὶ περιμενοῦντι λέγω.*

<sup>25</sup> De forma implícita ao texto, é possível inferir que há na interioridade da alma, a existência de disposições opostas a operarem em conflito.

<sup>26</sup> O interesse da trajetória política de Alcibíades condiz com as preocupações de Platão.

A partir deste ponto, Sócrates propõe a Alcibíades a aplicação de seu método, ou seja, responder a perguntas (*ἐρωτώμενα*) ao invés de portar-se fazendo longos discursos<sup>27</sup>.

Somado a escuta, infere-se que o ato de perguntar também se caracteriza como exercício espiritual. Ambas contribuem a formação/transformação/configuração<sup>28</sup> dos indivíduos, que aprendem a valorizar o dizer do outro e a pensar sobre o seu próprio dizer e seu próprio perguntar.

Ou seja, a pensar o próprio pensamento e o próprio uso que se faz da linguagem (*λόγος*)<sup>29</sup>. A pensar sobre o que de fato sabe e o que apenas pensa saber, mas não sabe. Aprenderia assim a refutar ao outro quando conviesse (mediante intenções epistêmicas e morais), mas o mais importante: aprenderia a refutar a si mesmo em suas crenças falsas<sup>30</sup>.

Em prosseguimento ao “caso Alcibíades”, no diálogo homônimo, Alcibíades crê que, em breve pode dar início as suas contribuições ao Conselho dos Quinhentos. Sobretudo, acredita verdadeiramente saber sobre (107 d): “questões de guerra e de paz, ou de qualquer outro negócio de Estado<sup>31</sup>. ”

Alcibíades têm consigo a crença (falsa), de que pode, desde já, bem desempenhar as atividades políticas contribuindo positivamente com as questões de Estado. O que acaba via dialética (*διαλέγεσθαι*) sendo refutado por Sócrates que o conduz a *aporia*, quando Alcibíades demonstra ser incapaz de nominar (108 e) “quem seria o melhor em questão de paz e guerra”.

Em relação ao significativo conceito de dialética (*διαλέγεσθαι* – como aparece no texto, *Alcibíades Primeiro*, 108 c 6), e que permite ser aplicado contextualmente a este diálogo, contribui Goldschmidt (1970, p. 124) quando infere:

A dialética é uma pesquisa em comum. Impossível discuti-la se um dos interlocutores pretende deter a verdade e recusa, de vez, ser refutado. Não se trata, pois, como nos concursos *erísticos*, de impor ao adversário, por todos os meios, uma tese pessoal [...] É preciso aos interlocutores liberem, em si, os princípios racionais das servidões racionais, porque a razão adere à verdade, enquanto a paixão se atém à sua verdade.

<sup>27</sup> A este tema retornaremos.

<sup>28</sup> Utiliza-se destes termos formar/transformar, porque ambos, designam uma “configuração” interior a ser realizada na alma. Ora, este é o objetivo crucial da filosofia como modo de vida e da realização dos exercícios espirituais, da mesma forma em que demonstra o objetivo da educação platônica. JAEGER, W. (2003. p. 13) assere que “a palavra alemã *Bildung* (formação, configuração) é a que designa do modo mais intuitivo a essência da educação no sentido grego e platônico”. Embora não façamos a utilização deste termo da língua alemã, é válida a referência, porquanto, utilizamos o binômio formação/configuração e, ainda acrescentando o termo transformação.

<sup>29</sup> Tema desenvolvido no capítulo 4 deste trabalho.

<sup>30</sup> A necessidade de refutar-se, tema que aparece também em *Sofista*. A este ponto retornaremos adiante.

<sup>31</sup> No texto, 107 d 3-4: *ὅταν περὶ πολέμου, ᾧ Σώκράτης, ἢ περὶ εἰρήνης ἢ ἄλλου του τῶν τῆς πόλεως πραγμάτων.*

Do argumento referido acima, Goldschmidt supõe que a pesquisa dialética torna imprescindível a forma do diálogo. A questão é que se Platão resolvesse escrever e, fez do resultado de sua escolha a escrita dialógica é, pois, que o diálogo serve como a melhor representação da própria filosofia dialética.

E mais, o diálogo exige uma disposição pessoal interna para se realizar. Não pode haver diálogo sem esta disposição acolhedora do discurso do outro, mesmo que em momentos torne-se necessário a refutação e a *aporia*. A filosofia dialética exige o diálogo e recusa a oratória discursiva e monológica dos retóricos<sup>32</sup>.

Por conseguinte, a dialética não é um longo discurso (como nos concursos erísticos) que objetivam encantar, persuadir, impor uma verdade, mas pressupõe um desvelar propedêutico da verdade, dialogalmente, de maneira que os argumentos dos que com ela estejam envolvidos obtenham como resultado deste esforço dialogal, e raciocinante, a uma ou a muitas crenças verdadeiras.

Evitando-se erros de raciocínios e crenças falsas advindas destes que, em verdade servem aos desejos dos impulsos, não estando a serviço e sob a influência do pensamento puro. Exatamente como era o caso de Alcibíades: dominado por suas ambições e desejos e, no entanto, crendo-se apto à política, porquanto crente de seu saber.

Se tomado como verdadeiro a prerrogativa de Hadot de filosofia como modo de vida, quando aplicado a Platão, então a filosofia dialética é uma eleição de vida. E, neste sentido, a própria dialética é um exercício espiritual que objetiva a formação/transformação de si.

Assim sendo a dialética não é apenas uma técnica de aprendizagem para aprimorar a habilidade de raciocínio e abstração, mas também um instrumento para melhor se conduzir a praticidade ordinária da existência.

Porém, consoante a esta hipótese, a dialética ainda assim estaria vinculada com a formação específica dos filósofos, ou, ao menos aos iniciados em filosofia. O que parece ser o caso demonstrado na *República*<sup>33</sup>. Em sentido estrito, a filosofia como modo de vida (filosófico-dialético) não estaria ao alcance do homem comum grego, embora possa haver mediante a correta educação, o acesso deste a patamares mais elevados de crenças e conduta<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Tema desenvolvido no capítulo 4 desta tese.

<sup>33</sup> BRUN (1994, p. 145,46) propõe o seguinte: “[...] A dialética ascendente (*συναγωγή*) vai, portanto do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o princípio de cada coisa, e depois o princípio dos princípios; ela que Sócrates utiliza nos diálogos morais. [...] A dialética descendente (*διαίρεσις*) que procura desenvolver, através do poder da razão, as diferentes consequências desse princípio não hipotético sobre o qual repousa e reconstruir deste modo a séries das ideias sem recorrer à experiência [...] A dialética descendente é aquela que podemos encontrar aplicada na *República* e no *Timeu*. ” Não podemos nos adentrar ao tema complexo da dialética platônica, pois que isto implicaria em outro trabalho, nos ateremos somente ao necessário, quanto a relação desta, com a tese proposta.

<sup>34</sup> Não desenvolveremos este tema aqui, contudo, esta problematização retorna nos capítulos 3 e 4 deste texto.



Utilizando-se do método dialético, Sócrates (109 b-e) conduz Alcibíades para que este chegue a questão do justo e do injusto (*δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον*)<sup>35</sup>, sendo esta, justamente a questão que se deve saber para declarar ou não a guerra e, contra quem deve-se ou não, declara-la, ou seja, permanecer ou não em paz.

Prosseguindo a questão do justo e do injusto Sócrates salienta que, se há a crença de saber algo, por exemplo, sobre a natureza do justo e do injusto, não haveria necessidade de procurar sabê-lo. Afinal, não se procura algo que se crê saber possuir.

Mas curiosamente, Sócrates (110b-d) chega ao ponto em que demonstra a Alcibíades, (quando este era menino), vinha a saber o que era a natureza do justo e do injusto (*ὧτιον ἄρα ἐπίστασθαι καὶ παῖς ὄν, ὡς ἔοικε, τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα.*), porquanto reconhecia quando com ele passava-se alguma injustiça.

Porém, para conhecer a natureza do justo e do injusto deveria ser em algum período que ele próprio, Alcibíades, não julgava conhece-lo. Ao contrário, ele deveria presumir ignorá-la.

Poder-se-ia considerar que implícitamente ao texto evidencia-se uma prévia da teoria da reminiscência (*ἀνάμνησις*),<sup>36</sup> pois, se acerca do justo e do injusto, Alcibíades não descobrira por si mesmo e nem aprendera de ninguém, qual a origem deste saber existente em sua infância?

Sócrates anuncia existir um saber prévio quanto à natureza do conhecimento humano, contextualmente relacionado ao princípio moral do justo. Porquanto se Alcibíades quando criança sabia quando alguma ação era justa ou injusta, possuía em si mesmo a capacidade de emitir juízos morais, pois deduz-se que Alcibíades já houvera aprendido em algum momento<sup>37</sup>.

A questão do conhecimento surge contextualmente no diálogo *Alcibíades P.*, a partir da questão de saber o que é o justo ou o injusto, e de forma concomitante coloca-se o problema de como aprender e ensinar algo. Aqueles que ensinam devem ter a posse de algum saber, e este saber sobre alguma coisa não permite divergência, porquanto se há divergência sobre algo não é conhecimento, mas simples opinião<sup>38</sup>.

Em consequência aparece a questão de haverem diferentes saberes. O vulgo, afirma Alcibíades (111 a), o ensinou a falar grego e pode muito bem, como ajuíza Sócrates, ensinar sobre o que é o homem e o cavalo. Entretanto (111 d-e 112 a) se o objetivo for saber se homens

<sup>35</sup> Tema também desenvolvido no diálogo *Górgias*.

<sup>36</sup> Problema que será apresentado e desenvolvido nos diálogos *Ménon*, *Fédon* e *Fedro*.

<sup>37</sup> Hipótese que se relaciona a tese da imortalidade da alma e que aprender é recordar. Assere MONDOLFO (1964, p. 215): “[...] Ante a dificuldade que a alma experimenta para recordar o que aprendeu na sua existência anterior ao seu ingresso no corpo, entra em função o método socrático da maiêutica ajuda a alma a extrair de si os conhecimentos que contém em si mesma. Assim, do método socrático da *maiêutica* Platão extrai não só uma teoria do ser, tanto para a alma cognoscente, quanto para a realidade eterna conhecida, Ideias.”

<sup>38</sup> Problema que aparecerá em profundidade no diálogo *Górgias*.

ou cavalos são mais velozes, ou quais entre eles são sadios ou doentes, ou entre os homens de negócio, quais são justos ou injustos, não poderia ser o vulgo a emitir tais juízos. E havendo divergência (112 b-c) entre o justo e o injusto, esta será a causa de guerras e de mortes.

Os atenienses estando (sempre) interessados em que lhes é vantajoso, não percebem, como Alcibíades também não, que não há nada mais vantajoso que o justo (113 d). Sócrates (114 a- 117 a) identifica o justo ao útil, ao vantajoso, ao belo e ao bom. Logo, o saber sobre o justo é fundamental para as questões de Estado, àquelas em que Alcibíades acreditava-se em condições de aconselhar a πόλις. Assim, já no diálogo *Alcibíades Primeiro* (considerando-o como os primeiros escritos de Platão) coloca-se o ensinamento de quanto é prejudicial a ψυχή possuir crenças falsas e, principalmente, a crença (falsa) de pensar saber algo que não se sabe.

No *Alcibíades P.*, exorta Sócrates (117 d): “Percebes que os erros na vida prática decorrem dessa modalidade de ignorância, que consiste na presunção de sabermos o que não sabemos<sup>39</sup>?”

Evidencia-se o quanto é fundamental as crenças que possuímos em relação as ações que praticamos. Portanto, a conduta ética não prescinde do saber necessário para conduzir a ações que condizem com princípios morais<sup>40</sup>, assim ter ações fundamentadas na virtude pressupõem saber o que a virtude (ἀρετή) é<sup>41</sup>.

A eleição da filosofia como modo de vida, possui, em sua direta consequência, evitar não apenas erros de raciocínio, mas também erros atitudinais. Sendo clara a relação existente entre crenças, no que o sujeito toma como verdadeiro para si, e a moralidade (como se age de acordo com tais crenças), ou ainda entre os juízos morais (emitir um juízo moral é dependente do que se elege como crença verdadeira) e as ações morais.

Alcibíades além de possuir o excessivo amor de si mesmo, também possui a temível presunção de saber, ou seja, a pior das ignorâncias. É curioso que Alcibíades, embora seja possuidor de sérios vícios morais em sua alma, Sócrates o aconselha.

Neste sentido pode-se asserir que, de certo modo, Alcibíades representa o “tipo” de alma que prepondera no gênero humano. Ou seja, o homem comum mais se assemelha com

<sup>39</sup> No texto, 117 d 6-7: ἐννοεῖς οὖν ὅτι καὶ τὰ ἀμαρτήματα ἐν τῇ πράξει διὰ ταύτην τὴν ἀγνοίαν ἐστὶ, τὴν τοῦ μὴ εἰδῶτα οἶσθαι εἰδέναι; Da mesma maneira como no diálogo *Eutíphron*, quando neste diálogo homônimo, Eutíphron acredita saber sobre as coisas divinas e a piedade para com os deuses.

<sup>40</sup> Problema este que retorna no diálogo *Sofista*. É nos interessante salientar que em *Alcibíades Segundo* (143 e 142 a-b), Sócrates destaca uma espécie peculiar de ignorância. Demonstrando hipoteticamente, que se fosse o caso, de Alcibíades ambicionar assassinar a Péricles, e este, nunca chegando a reconhecer a Péricles, sem nunca o encontrar, ignorando de forma absoluta onde este pudesse estar, nunca viria Alcibíades cometer a tal crime. Sócrates alerta que nestes casos, para evitar o mau, é válido sempre permanecer na ignorância.

<sup>41</sup> Tema recorrente a maioria dos diálogos socráticos. Contudo não se restringe a estes, porquanto o tema também ocupa parte importante da *República* e das *Leis*. Questão desenvolvida no capítulo 3 desta tese.

Alcibíades do que com Sócrates. Embora Alcibíades possua reais condições (sociais) de assumir o poder político, pode-se inferir que seu caráter representa a disposição comum a maioria dos homens de crer saber o que não sabe e cultuar a si próprio de maneira presunçosa.

Do que se segue que há neste sentido uma corroborada assertiva (a proposta de pesquisa), que indica haver uma propensão de educar Alcibíades, pois parece que sua *ψυχή* é predisposta a filosofar (e assim preparar-se para a política), ao mesmo tempo em que indica a possibilidade de uma educação passível de ser aplicada a maioria dos homens, cujo caráter de Alcibíades claramente representa.

Alcibíades acreditava estar em plenas condições de servir ao Conselho de Atenas e, da mesma forma acreditava-se em condições de enfrentar lacedemônios, persas e outros atenienses que se lhe opusessem. Por sua vez, Sócrates demonstra a Alcibíades que tal crença era uma verdadeira tolice, e passa então a lhe apresentar as virtudes de seus pretensos adversários. Em relação aos lacedemônios, infere (122 c-d):

Se lançares as vistas para a temperança dos lacedemônios, sua modéstia, amenidade, brandura, disciplina, coragem, pertinácia, paixão pelo trabalho, amor da glória e o gosto das distinções que lhe é próprio, haverias de considerar-te menino em confronto com eles.<sup>42</sup>

Ao que parece Alcibíades têm apenas uma saída: deixar-se conduzir por Sócrates (124 b): “Ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘conhece-te a ti mesmo’, porque os teus adversários [...] só pelo cuidado e pela arte (*εἰ μὴ περ ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη.*), nos será possível sobrepuja-los. ”

O termo *τέχνη* (arte) indica agir com habilidade, possuir habilidade no que se faz. Em Platão, somente *τέχνη* não é virtude, porquanto a virtude congrega a arte (*τέχνη*) e a ciência<sup>43</sup>. O termo cuidado (*ἐπιμελεία*) que aparece no diálogo *Alcibíades P.*, em seu primeiro uso, indica uma necessidade de exercitar-se nesta “prática de si” que é a própria ação de cuidar-se.

<sup>42</sup> No texto grego, 122 c 4-8: *εἰ δ' αὖ ἐθέλησεις εἰς σωφροσύνην τε καὶ κοσμιότητα ἀποβλέψαι καὶ εὐχέριαν καὶ εὐκολίαν καὶ μεγαλοφροσύνην καὶ εὐταξίαν καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν καὶ φιλοπονίαν καὶ φιλονικίαν καὶ φιλοτιμίαν τὰς Λακεδαιμονίων, παῖδ' ἂν ἡγήσαιο σαυτὸν πᾶσι τοῖς* (e continua a problematização em 122 d-e; 123 a).

<sup>43</sup> BRISSON, L. (2010, p. 71) ajuíza o seguinte: “Nos primeiros diálogos platônicos, abundante reflexão sobre as técnicas tem duas funções principais. Permite, em primeiro lugar, distinguir, entre as práticas, aquelas que dependem de falsos saberes ou de procedimentos (como a retórica, a cozinha, os cosméticos ou a sofística; *Górgias*, 445 c- 466 a) e aquelas que resultam de um verdadeiro conhecimento de seu objeto. A técnica é, nesse segundo caso, indistintamente saber e atividade (*érgon*). Essa é a razão pela qual, em seguida, ela ocupa uma posição paradigmática na filosofia de Platão, já que um dos principais objetivos desta é estabelecer que o conhecimento é a única condição possível do domínio de qualquer atividade.” Em análise particular do Livro VII da *República*, assere GAZOLLA (2004, p. 684) sobre as *technai*: [...] “Platão apresenta a areté do *phronésai* como divina (518 e). Devido a ela, o saber das ideias vem a atualizar-se na potência logística, do contrário – é um tipo de conhecimento sem fundamento, que avança, como se sabe, por hipóteses, e que não requer uma conversão da alma, não necessita do pensar ético sobre seu próprio fazer.”

Este cuidado, é fundamentalmente interno, condizente com a vida psíquica dos indivíduos. Portanto, abrange a faculdade cognitivo- intelectual como também se relaciona com a conduta moral. O cuidado é assim um exercício espiritual que aplicado na interioridade dos sujeitos oportuniza a formação/transformação de si mesmo<sup>44</sup>.

Ademais, o cuidado (*ἐπιμελεία*) como exercício espiritual é o que tornará Alcibíades verdadeiramente preparado as funções políticas. Pois que há condições formadoras para que Alcibíades aja corretamente, de forma moderada e com justiça, ao invés de fazer da ação consequência direta de seus apetites e ambições pessoais.

O cuidado de si mesmo embora seja realizável na interioridade dos sujeitos, pressupõe uma prática política, porquanto somente dos outros pode-se cuidar, ou seja, governar, se e somente se, anteriormente aprendeu-se a cuidar de si mesmo.

Quando é perguntado a quem chamaria de bom (*ἀγαθός*), Alcibíades responde que os seriam: os cidadãos capazes de governar, ou seja, “os que tem comércio entre si e se servem dos outros homens, no jeito em que vivemos nas cidades (125 c)”. E adiante (125 d) define o que seria o governo nas cidades, explicando a Sócrates, o que entende por “ser capaz de servir-se dos outros”: “Refiro-me aos que participam dos negócios públicos, e que tem comércio entre si<sup>45</sup>. ”

Sócrates (125 e) demonstra ser necessário descobrir a como chamar aqueles que devem ter o conhecimento de governar (*πολιτείας κοινωνούντων τίνα καλεῖς ἐπιστήμην;*), e isto compete com o fato de estando presente ou ausente deixa melhor à cidade e a sua administração<sup>46</sup>. Alcibíades (126 c) conclui que é a amizade (*φιλία*), pois que assim se acham ausentes o ódio e as desavenças.

Depois de salientar a importância da “arte da medida”, a aritmética<sup>47</sup>, Sócrates demonstra que Alcibíades encontra-se em contradição, que este assume (127 d): “Pelos deuses

<sup>44</sup> Platão utiliza em seus diálogos tanto os termos de *θεραπείαν/ θεραπεύει* como o termo de *ἐπιμεληθῆναι σαντοῦ/ ἐπιμελεῖται*. Utiliza-se mesmo dos dois termos em um mesmo diálogo, como é o caso nos diálogos *Alcibíades Primeiro* e *República*. JAEGER (2001, p.528, nota 65), comenta que: “a expressão ‘cuidado da alma’ tem para nós um sentido especificamente cristão, porque se converteu em parte integrante desta religião. Isto se explica pelo fato de a concepção cristã coincidir com a socrática na ideia de *paideia* como o verdadeiro serviço de deus e do cuidado da alma coo a verdadeira *paideia*. No seu modo de formular esta concepção o cristianismo encontra-se influenciado pelo pensamento socrático tal como o apresenta Platão. ”

<sup>45</sup> No texto, 125 d 7-8: *κοινωνούντων ἔγωγε λέγω πολιτείας καὶ συμβαλλόντων πρὸς ἀλλήλους, τούτων ἄρχειν τῶν ἐν τῇ πόλει.*

<sup>46</sup> Sócrates apresenta, como de costume, vários raciocínios de analogia. Por exemplo, quando diz a Alcibíades: “Que é o que pela sua presença deixa os olhos em bom estado? Do mesmo modo, eu te diria que é a vista, quando presente, e a cegueira, quando ausente, e com relação aos ouvidos, diria que funcionam melhor se se conservam em boas condições com a ausência da surdez e a presença da audição (126 b). ”

<sup>47</sup> Argumenta VERNANT, P. (2000, p. 42): “[...] O filósofo que faz inscrever no limiar da Academia que: ninguém entre aqui senão for geômetra, dá testemunho dos vínculos que uma mesma origem, uma orientação comum estabeleceram e mantiveram por muito tempo, entre os gregos, entre pensamento geométrico e pensamento político

Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso. ”

Esta anuência de Alcibíades que, reconhecendo-se em estado de ignorância, é particularmente importante para o resultado que Sócrates objetiva. Pois, reconhecer-se em erro, indica que Alcibíades inicia a cuidar de si.

Infere-se a importância crucial do método refutativo de Sócrates em sua relação ao cuidado de si. Neste sentido há no “diálogo socrático” *Cármides* (166 c - d) precioso argumento, quando em debate com Crítias, Sócrates nega que o sentido de refutação seja somente de ganhar uma disputa<sup>48</sup>:

Penso [diz Crítias] que estás fazendo agora o que há pouco disseste que não fazias: empenhas-te em refutar-me, sem te importares no mínimo com o assunto em discussão [...] Como! Lhe perguntei [Sócrates] então acredita que se eu realmente te refuto, move-me outro motivo além do que me levaria a perguntar a mim mesmo se estou certo nas minhas afirmações, de medo de imaginar inconscientemente que conheço alguma coisa, quando em verdade não conheço? Agora mesmo te assevero que só faço o que faço, a saber, prosseguir na análise da proposição, no meu benefício, e talvez, também, em benefício de alguns amigos. Ou não é de parecer que se trata de um bem comum a quase todos os homens o conhecimento preciso da verdadeira relação das coisas?<sup>49</sup>

Por conseguinte, aos que não aceitam em serem refutados, não como derrota resultado de simples disputa argumentativa, mas sim como reconhecimento de seu próprio não-saber não podem lograr ao resultado de aprenderem a cuidar de si mesmos<sup>50</sup>.

Na sequência textual do diálogo *Alcibíades* é revelador (e fortalece a posição de considerar o *Alcibíades Primeiro* como diálogo autêntico) o seguinte juízo (127 d-e): “É preciso

[...] Platão associa estreitamente o conhecimento da *isotes* (igualdade) geométrica, fundamento do kosmos físico, às virtudes política sobre as quais repousa a nova ordem da cidade: a *dikaiosyne* e a *sophrosyne*. ” A questão do conceito de medida (*metron*) retornaremos mais adiante.

<sup>48</sup> A ênfase deste assunto consta no capítulo 4 desta tese.

<sup>49</sup> No texto grego 166 c 6-7: οἶον, ἦν δ' ἐγώ, ποιεῖς ἡγούμενος, εἰ ὅτι μάλιστα σὲ ἐλέγχω, ἄλλου τινὸς ἔνεκα ἐλέγχειν ἢ οὐπὲρ ἔνεκα κἀν 166 d 1-6: ἐμαυτὸν διερευνώμην τί λέγω, φοβούμενος μὴ ποτε λάθω οἰόμενος μὲν τι εἰδέναι, εἰδὼς δὲ μὴ. καὶ νῦν δὴ οὖν ἔγωγέ φημι τοῦτο ποιεῖν, τὸν λόγον σκοπεῖν μάλιστα μὲν ἐμαυτοῦ ἔνεκα, ἴσως δὲ δὴ καὶ τῶν ἄλλων ἐπιτηδείων: ἢ οὐ κοινὸν οἶει ἀγαθὸν εἶναι σχεδὸν τι πᾶσιν ἀνθρώποις, γίγνεσθαι καταφανὲς ἕκαστον τῶν ὄντων ὅπῃ ἔχει;

<sup>50</sup> Também no diálogo *Cármides* em sequência ao argumento referendado em destaque, Sócrates ajuíza (Cf. 167 a) que o indivíduo temperante é o único que se conhece. “Ser temperante, a temperança, o conhecimento de si mesmo consiste em saber simplesmente o que se sabe e o que não se sabe”. Compreende-se que de acordo com este argumento em que há equivalência entre a temperança e o conhecimento de si, somente torna-se compreensível aplicando-o a teoria (posterior) dos “diálogos médios” em que há uma análise aprofundada da alma. Neste sentido a temperança é uma virtude indispensável para conhecer a si, pois do contrário não se agiria de maneira racional crendo saber o que não se sabe, mas, diante do predomínio de outra função: a concupiscência e, não, portanto, da razão. Quanto à equivalência o são assim como são todas as virtudes que formam entre si uma unidade. Cujas afirmações reaparece no diálogo *Leis* (963 a - 964 c).

ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesse percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remedia-la. ”

Observa-se que Sócrates cita justamente, a idade (cinquenta anos) em que, conforme o diálogo *República*, dever-se-ia assumir as funções políticas. Simples coincidência não parece ser o caso e, tal inferência (textual) indica o trabalho do mesmo autor, isto é, Platão.

Chega-se ao a mais um ponto crucial do diálogo em relação a tese proposta, pois, após Alcibíades ter-se reconhecido em estado de ignorância, portanto, em ter vencido em si mesmo a presunção de saber e o excessivo amor de si mesmo, e assim mostrar-se disposto a continuar em responder, Sócrates lhe pergunta (127 e): “Que significa a expressão cuidar de si mesmo?” (*τί ἐστὶν τὸ ἑαυτοῦ ἐπιμελεῖσθαι*) e prossegue (128 a): “Quando é que o homem cuida de si mesmo?” (*λάθωμεν οὐχ ἡμῶν αὐτῶν ἐπιμελούμενο*).

Sócrates em busca da melhor definição do cuidado de si mesmo ajuíza que, não se procura (128 e) “a arte por meio da qual deixamos melhor qualquer coisa que nos pertence, mas a que nos deixa melhores a nós mesmos<sup>51</sup>. ”

Todavia, para conhecer de fato tal coisa é preciso saber o que somos. Por conseguinte, o cuidar de si mesmo não é cuidar de algo externo a si, mas do “eu” verdadeiro, e neste exercício catártico perpassa a necessidade de conhecer-se, ou seja, saber o que se é. Porquanto de posse deste saber de si é possível cuidar a si<sup>52</sup>.

Acredita-se coerente a hipótese de considerar o cuidado de si como exercício espiritual que atinja verdadeiramente o sujeito que se lhe dispõe, e assim em consequência modificar a sua existência, porquanto forma-se em si mesmo, condições de ser o seu melhor tanto na vida

<sup>51</sup> No texto grego (128 e): *ἀλλὰ τοσόνδε γε ὁμολόγηται, ὅτι οὐχ ἢ ἂν τῶν ἡμετέρων καὶ ὀτιοῦν βέλτιον ποιοῦμεν, ἀλλ' ἢ ἡμᾶς αὐτούς;*

<sup>52</sup> Sobre o cuidado de si, particularmente em Sócrates, infere JAEGER (2001, p. 528-529): “Sócrates fala como um médico cujo paciente fosse, não o homem físico, mas o homem interior. Abundam extraordinariamente nos socráticos as passagens em que fala do cuidado da alma ou da preocupação com a alma, como a missão suprema do Homem. Deparamos aqui com a medula da própria consciência que Sócrates tinha da sua tarefa e da sua missão: uma missão educacional, que interpreta a si própria como ‘serviço de Deus’. Este caráter religioso da sua missão baseia-se no fato de ser precisamente do ‘cuidado da alma’, que se trata, pois, a alma é para ele o que há de divino no Homem. Sócrates define mais concretamente o cuidado da alma como um cuidado através do conhecimento do valor e da verdade, *phronesis* e *aletheia*. A alma distingue-se do corpo tão nitidamente como dos bens materiais. A separação estabelecida entre a alma e o corpo manifesta diretamente a hierarquia socrática dos valores e expõe uma nova teoria dos bens, claramente graduada, e que coloca no plano mais elevado os bens da alma, em segundo lugar os bens do corpo, e no grau inferior os bens materiais, como a riqueza e o poder. Há um abismo imenso que separa esta escala de valores, que Sócrates proclama com tanta evidência, e a escala popular vigente entre os gregos e expressa na famosa canção báquica antiga: *O bem supremo do mortal é a saúde; o segundo, a formosura do corpo; O terceiro, uma fortuna adquirida sem mácula; O quarto, desfrutar entre amigos o esplendor da juventude*. No pensamento de Sócrates aparece, como algo novo, o mundo interior. A *arete* de que ele nos fala é um valor espiritual.” Evidentemente, considera-se que Platão não apenas segue esta tradição socrática, como a aperfeiçoa e desenvolve conforme seus objetivos, estes, fundamentalmente políticos.

pública quanto na vida privada, pois que o homem a agir no ambiente particular ou público é o mesmo, deve ser necessariamente o mesmo.

Tal raciocínio acaba, inevitavelmente, a seguinte questão: o que é o homem, que é outra coisa que não o seu corpo que lhe pertence, logo, o homem é sua alma, e não apenas corpo e nem mesmo, a união de ambos<sup>53</sup>. Mediante a tais assertivas o cuidado de si é exercício espiritual que objetiva cuidar da alma<sup>54</sup>, pois que intenciona sempre o propósito de transformação/formação de si mesmo.

Neste propósito poder-se-ia considerar, no contexto do diálogo *Alcibíades Primeiro* que ter o domínio sobre si mesmo será uma consequência do exercício espiritual de cuidar de si, contudo para haver cuidado, deve-se ainda antes, conhecer a si mesmo.

A sentença de “conhecer a si mesmo” é uma sentença délfica inscrita no templo de Apolo, ao qual, Sócrates adere a si próprio. Ao explicar o que significaria tal preceito (133 b)<sup>55</sup>, Sócrates assere que para conhecer a alma (ou seja, a si mesmo no que se é em si mesmo), deve-se olhar para a sua virtude específica: a inteligência, (*σοφία*, é o termo que aparece no texto grego, *Alc., P.*). Sendo esta a faculdade que permite a vinculação entre o divino e o homem<sup>56</sup>.

Alcibíades iniciara-se na prática do cuidado de si, logo, inicia-se no conhecimento de sua *ψυχή*. Vencera a sua presunção de pensar saber sobre o que era necessário ao governo dos outros. Sabe agora ele da primazia de combater em si mesmo o excessivo amor de si próprio,

<sup>53</sup> Consoante aos argumentos demonstrados entre 129 e – 130 c.

<sup>54</sup> No diálogo *Alcibíades Primeiro* (130 e), “Sócrates” infere: “[...] quando conversamos a sós, eu e tu, e trocamos ideias, são duas almas que conversam [...] quando Sócrates conversa com Alcibíades, [...] não é a teu rosto, [...] que ele se dirige, mas ao Alcibíades real, que é, antes de tudo, alma. No texto grego, 130 e 2-5: *τοῦτ' ἄρα ἦν ὃ καὶ ὀλίγω ἔμπροσθεν εἶπομεν, ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ πρὸς τὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους: τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχή.* [...] Nota-se, que Sócrates separa o que Alcibíades parece ser: um homem belo, daquilo que Alcibíades realmente é: sua alma. A alma de Alcibíades encanta filosoficamente a Sócrates, e é a esta, que Sócrates pretende esclarecer e educar. É para esta que Sócrates pretende ensinar que é preciso dela cuidar, conhecendo-se, para que esta, torne-se senhora de si mesma. ROBINSON, em clássica tese: *Psicologia de Platão* (2007, p. 201), assere que “diversos sentidos distintos de alma surgiram nos diálogos socráticos. É um princípio cognitivo (por exemplo, no *Cármides* e no *Protágoras*) e um princípio de atividade moral (por exemplo, no *Górgias* e no *Ménon*). Ela também deve ser vista como o ‘verdadeiro eu’, no *Cármides*, no *Alcibíades I* e no *Protágoras*, e como o que chamo de ‘contrapessoa’ no mito do *Górgias* (e em outros mitos posteriores). Quanto à relação entre corpo e alma, o *Cármides*, o *Alcibíades I* e o *Protágoras* têm em comum o fato de afirmarem que o eu e a alma são uma e a mesma coisa, mas diferem no modo como explicam sua relação com o corpo. No *Protágoras*, o corpo é simplesmente uma posse da alma; no *Alcibíades I*, ele é igualmente uma posse e um ‘instrumento’ da alma, mas tem uma ‘relação especial’ com a alma que outras posses não têm; no *Cármides*, ele é visto como uma parte integral e inalienável da alma, e ambos desfrutam de uma relação sofisticada entre parte e todo biológicos. Em dois diálogos, o *Górgias* e o *Ménon*, há indicações da partição da alma e de sua existência continuada depois que a separação do corpo é afirmada.”

<sup>55</sup> No texto, 133 b 7-10: *ἄρ' οὖν, ὃ φίλε Ἀλκιβιάδῃ, καὶ ψυχήν εἰ μέλλει γνῶσεσθαι αὐτήν, εἰς ψυχήν αὐτῇ βλέπτεον, καὶ μάλιστα' εἰς τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς ἀρετή, σοφία, καὶ εἰς ἄλλο ᾧ τοῦτο τυγχάνει ὁμοιον ὄν;* [...].

<sup>56</sup> No texto do *Alcibíades Primeiro*, tem-se a palavra *σοφία*, e não *φρόνησις* como seu equivalente de sabedoria, como aparece no texto da *República* (586 a-b). No *Alcibíades I* (133 c) A palavra *φρόνησιν* é traduzida, na edição aqui utilizada do *Alcibíades Primeiro*, como “pensamento”. O que também parece ser o caso, nesta equivalência de significado, no diálogo *Fédon* (79 d.).

que o fazia desdenhar de seus amigos, por considerar-se mais digno e melhor que estes. Assumiu perante a si mesmo o seu pior defeito: a ignorância de pensar saber o que de fato ignorava, tornou-se dócil a Sócrates, isto é, tornou-se dócil a filosofia dialética como modo de vida.

E ainda esta eleição de vida também se constituía em adicionar às suas crenças a piedade e o saber acerca do divino. Aprendeu (133 c)<sup>57</sup> que o pensamento e a reflexão o comunicam ao que lhe é superior<sup>58</sup>.

E soma-se a isto, o aprendizado (inicia-se a problematização sobre o tema da alma) que a *ψυχή* possui atributos que lhe correspondem a uma “parte” ou “função” superior: “É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino (*θεῖον*), Deus (*θεόν*) e o pensamento (*φρόνησιν*), com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo<sup>59</sup>. ”

Sócrates, em utilizando-se do método inquisitivo de perguntas e respostas, demonstra a semelhança entre certa função da *ψυχή* (como pensamento e reflexão, embora ambos necessitem do aspecto qualitativo da inteligência) e sua equivalência ao divino.

O diálogo se conclui retornando para a questão inicialmente sugerida da virtude. Anteriormente aparecera o problema do justo e do injusto, do bom, do útil e do belo, agora, na parte conclusiva, Sócrates é mais assertivo e relaciona diretamente o conhecimento de si a capacidade de ser virtuoso. Quem não se conhece afirma (133 d-e): “Não pode saber o que lhe faz bem ou mal, nem a si, nem aos outros e nem a cidade”.

Claramente está posta a urgência de conhecer-se, para então em consequência, cuidar da alma e tornar-se virtuoso. Ora, quem é virtuoso tanto na vida privada quanto pública: quem possui o conhecimento de si próprio e, justamente por este fato, deve então governar a cidade.

<sup>57</sup> Acredita-se tratar de mais um consistente indício sobre a autenticidade do *Alcibíades Primeiro*, porquanto nota-se de maneira implícita ao argumento, a hipótese platônica sobre a alma tripartite. No texto, 133 c 1-2: *ἔχομεν οὖν εἰπεῖν ὅτι ἐστὶ τῆς ψυχῆς θεϊότερον ἢ τοῦτο, περὶ ὃ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστίν;*

<sup>58</sup> Argumento equivalente ao que se encontra na *República* e no *Timeu*, somam-se evidências quanto a autenticidade do diálogo *Alcibíades Primeiro*. A este tema retornaremos no capítulo sobre a *paideia* platônica.

<sup>59</sup> No texto grego, 133 c 4-6: *τῷ θεῷ ἄρα τοῦτ' ἔοικεν αὐτῆς, καὶ τις εἰς τοῦτο βλέπων καὶ πᾶν τὸ θεῖον γνούς, θεόν τε καὶ φρόνησιν, οὕτω καὶ ἑαυτὸν ἂν γνοίη μάλιστα.* No último diálogo de Platão, *Leis* (961 d), encontra-se o seguinte: “A inteligência que, ao lado de outras faculdades, reside na alma [...] a inteligência, associada aso belos sentidos e formando com eles uma unidade, é o que, com todo o direito, poderíamos denominar a salvação (*σωτηρία*) dos seres vivos. No texto grego, 961 d 7-10: *ψυχῆ μὲν πρὸς τοῖς ἄλλοις νοῦς ἐγγιγνόμενος, κεφαλῆ δ' αὐτῆς πρὸς τοῖς ἄλλοις ὄψις καὶ ἀκοή: συλλήβδην δὲ νοῦς μετὰ τῶν καλλίστων αἰσθήσεων κραθεῖς, γενόμενός τε εἰς ἔν, σωτηρία ἐκάστων δικαιοτάτ' ἂν εἴη καλουμένη.* É importante salientar o seguinte, o termo grego para inteligência no *Alcibíades Prim.*, é *φρόνησιν* enquanto no diálogo *Leis* é *νοῦς* do que considera-se como plausível traduzir por pensamento inteligente. Neste sentido os termos se equivalem, porquanto inteligência já indica o bom uso da faculdade de pensar.



Porquanto (133 e): “Quem ignora as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros [...] E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade. ”

O conhecimento de si mesmo é uma virtude (formada/configurada em si mesmo, isto é, na própria alma). Sua prática é um imperativo para cuidar-se, e assim, tornar-se possível o domínio de si mesmo perante ao que não corresponde a melhor função da *ψυχή*.

Caracterizando-se como exercício espiritual porquanto, tende a realmente fazer uma transformação no “eu” profundo do indivíduo. Ou seja, viabilizar que o indivíduo utilize-se da “parte” melhor de sua *ψυχή*: a inteligência, e assim conduzir o pensamento e a reflexão. E tal postulado, não prescinde de vencer a tirania em si mesmo, ou seja, quando existe a submissão a ignorância e o amor excessivo de si mesmo, como também na cidade, isto é, aplicada a tirania sobre os outros, como meio de satisfazer ambições exclusivamente pessoais e negativas porque não racionais e não virtuosas<sup>60</sup>.

Se estes atributos humanos: da inteligência, do pensamento e da reflexão, embora pertençam ao homem, indicam uma origem superior, nos quais, o melhor do humano se equivalem ao divino e encontram-se na interioridade da *ψυχή*, logo, a justiça<sup>61</sup>, a bondade e a sabedoria possuem o mesmo princípio.

Embora Sócrates não defina o conceito de justiça preocupa-se com a caracterização dos juízos morais que definem quais ações são justas ou injustas, belas ou feias. Porquanto, acredita-se que Sócrates está a demonstrar que o indivíduo justo ou bom fará ações que condizem com a justiça ou a bondade. Pois é a melhor parte da *ψυχή* à responsável por emitir e compreender os juízos morais, e que devesse, portanto, direcionar os esforços da filosofia.

O indivíduo realmente virtuoso tem em si a virtude, adquiriu-a pelo conhecimento de si e pelo cuidado a si, logo, tal sujeito sabe verdadeiramente qual a melhor ação, a mais justa, boa e bela. O ponto importante é que este saber não é apenas intelectual, mas de fundo plenamente existencial que perpassa o controle das emoções e amenização dos próprios desejos e apetites. Como será demonstrado posteriormente, tem-se em Platão uma psicologia moral que intenciona, fundamentalmente, ao domínio sobre si mesmo.

A ética socrático-platônica é correlata a apreensão e aprendizado das virtudes. Neste sentido as virtudes são intrínsecas aos indivíduos, pois que se formam na faculdade superior da

<sup>60</sup> “Sendo assim, meu precioso Alcibíades, não é a tirania o desejável, nem para ti, nem para a cidade, se almejas ser felizes, porém a virtude. ” No texto, 135 b: *οὐκ ἄρα τυραννίδα χρή, ὃ ἄριστε Ἀλκιβιάδη, παρασκευάζεσθαι οὔθ' αὐτῷ οὔτε τῇ πόλει, εἰ μέλλετε εὐδαιμονεῖν, ἀλλ' ἀρετήν.* Passo deveras semelhante está no *Alcibíades Segundo* 141d – 142 d.

<sup>61</sup> Correlato ao que se encontra no Livro IV, *República* (443 e- 444 a): “Devemos chamar de justas as ações que preservam ou ajudam a produzir a condição justa da alma; de injustas, as ações que a dissolvem. ”

*ψυχή*. Os juízos morais devem fundamentar-se na *παιδεία* e no uso ético-filosófico da linguagem (*λόγος*). As virtudes encontram-se no interior da *ψυχή* humana, no sentido em que é possível destas recordar-se (*ἀνάμνησις*)<sup>62</sup>.

Utilizando-se como matéria de análise do conceito de bem ao invés do conceito de justo, asseire Sócrates: “A posse de todas as ciências, porém sem o conhecimento do bem, raramente seja de vantagem para seu possuidor, e que na maioria das vezes, prejudique”. E o seu desconhecimento ainda acarreta, além de prejudicar-se, a promoção de prejuízos à cidade. Prossegue Sócrates (145 b-c): “Apenas os sensatos, por possuir o conhecimento do bem, somado a outra habilidade qualquer, pode ter condições de aconselhar a cidade e a si mesmo.”

Consoante a esta argumentação, Sócrates apresenta a condição que torna possível tanto aconselhar a Cidade (intenção de *Alcibíades P.*) como aconselhar a si próprio. O segundo aspecto cabe uma análise mais acurada, visto a relação com os objetivos propostos.

No *Alc., P.*, como demonstrado, Sócrates infere que o conhecimento de si é uma virtude. Agora, apresenta uma condição ao conhecimento de si: o saber do bem. Ou seja, tem-se de conhecer o bem para poder realizar o aconselhamento de si para si mesmo.

Em consequência deduz-se que o conhecimento do bem também é uma virtude. Ora, apenas pode aconselhar a si mesmo quem possui condições para tal e, esta condição fundamenta-se nos exercícios espirituais da filosofia dialética, tais como os apresentados no diálogo *Alcibíades*: saber ouvir, saber perguntar, combater o excessivo amor de si próprio e refutar-se quando necessário.

A consequência deste modo de vida filosófico é conhecer o bem<sup>63</sup>. Todavia, o que parece ser correto quando se aplica a Platão os argumentos dos “diálogos socráticos” é que o bem (e isto muito além dos “diálogos socráticos”) é tanto fim a ser atingido, a *supra-meta* da alma, como o ponto de partida que movimenta a própria alma na busca pelo saber e pela virtude. Logo, quem não deseja ao saber do bem não pode ser bom conselheiro a si mesmo e a comunidade. Assim, querer possuir o bem é querer de forma correlata possuir a virtude para melhor conduzir a própria vida e influir positivamente na vida pública.

Embora Sócrates não diga, contextualmente ao diálogo *Alcibíades Segundo*, o que é o bem e como adquiri-lo, demonstra o quanto é prejudicial ignorá-lo. No contexto do diálogo *Alcibíades S.*, é importante conhecer o bem para que também não aja pedidos maléficis aos

<sup>62</sup> Questões desenvolvidas posteriormente neste trabalho.

<sup>63</sup> Tema fundamental da *República*, o bem, contribui para com a posição de tomar o *Alcibíades Primeiro* como texto escrito por Platão.

deuses, pois do contrário pode-se pedir um bem (acreditando sê-lo), mas que não passa de um mal<sup>64</sup>.

Portanto, é possível asserir que o bem do qual nos fala Sócrates é o bem (princípio universal) de Platão. Ou seja, não é no sentido de algum bem que pode ser tomado como bem a somente a algum indivíduo qualquer, mas o bem que se constitui como princípio abrangente a todas as individualidades (e também a todas as Cidades).

O que precisas alcançar exorta Sócrates a Alcibíades (134 c-d): “não é o poder absoluto para fazeres o que bem entenderes contigo ou com a cidade, porém justiça e sabedoria [...] se tu e a cidade procederdes com sabedoria e justiça, fareis obra grata à divindade<sup>65</sup>.”

E ainda acrescenta (o que mais uma vez denota o pensamento de Platão), (134 d): “como de norma de ação deveis ter sempre em mira o esplendor divino<sup>66</sup>. ”

O argumento precedente é de extraordinária consequência a filosofia ocidental. Pois Platão apresenta uma fundamentação cosmológica “metafísica” a norma moral. A ação deve basear-se em algo que não está no mundo diretamente, embora participe<sup>67</sup> do mundo (sensível) e, cabe exatamente ao filósofo aproximar tais realidades: a sensível e corpórea da divina e incorpórea, através de sua própria ação como filósofo.

Justifica-se em grande medida ao argumento positivo do governo dos filósofos ou dos que filosofem verdadeiramente, como assevera-se na *Carta VII*, e também em relação direta a tese dos reis-filósofos na *República*.

## 1.2 CONSIDERAÇÕES COMPLEMENTARES

Platão persiste nesta questão de necessária semelhança entre a ação do homem e a divindade, abstraindo a responsabilidade divina sobre a má conduta, conforme se apreende no diálogo *Alcibíades Segundo* (142 d-e): “Daí eu suspeitar que estão muito errados os indivíduos

<sup>64</sup> Em consonância ao diálogo *Eutífron*. Este tema será desenvolvido no capítulo 3.

<sup>65</sup> No *Alcibíades Segundo* (150 a-b), encontra-se sentido equivalente: “[...] é bem possível [...] que os deuses como entre os homens de sendo a justiça e a sabedoria sejam particularmente estimadas. Ora, os indivíduos sensatos e justos são precisamente os que sabem como falar ou comportar-se com relação aos deuses e aos homens. ”

<sup>66</sup> E por sua vez, o esplendor divino, se considerar-se Deus em Platão como o Demiurgo, baseia-se este no ordenamento do mundo sensível, exatamente no Bem. (Mais será dito sobre esta questão nos capítulos seguintes). Tema recorrente nos diálogos tardios *Timeu* e *Leis*.

<sup>67</sup> Referência ao conceito de participação (*μέθεξις*). Sobre este asseve VLASTOS, G. (1987, p. 29): “Para Platão, o mundo das Ideias e o mundo sensível relacionam-se, permanentemente entre si. ”

que acusam os deuses de serem causadores de seus infortúnios. São eles mesmos que, por imprudência ou, digamos por suas loucuras, contra o destino as dores provocam<sup>68</sup>. ”

Evidencia-se que a responsabilidade moral sobre as ações praticadas pertence ao homem que as pratica. O mesmo homem responsável por seus juízos morais. Por isso é coerente que a inteligência, assim como a justiça e a bondade se encontrem correlatas ao divino, enquanto a tirania e as ambições pessoais deste se distanciam. Por isso é tão crucial ao homem aprender a utilizar-se de sua melhor função, enquanto *ψυχή*.

Neste propósito, se ao homem cabe a responsabilidade moral de suas ações e de seus juízos, e não aos deuses, deve o homem conhecer-se no melhor uso de sua inteligência e pensamento. Então, de posse deste conhecimento de si mesmo que é virtude, aplicado ao cuidado de si mesmo, possa saber o que lhe é imperativo dominar em si próprio. Somente nesta formação coloca-se em condições de aconselhar aos outros e a cidade, pois que possui condições de aconselhar a si mesmo de maneira satisfatória (ética e racionalmente).

Agora, Alcibíades e os leitores deste diálogo (de ambos os diálogos, *Alc.*, *Prim.*, e *Alc.*, *Seg.*) que o leram por si mesmos ou o escutaram de outros (prática comum na Antiguidade a leitura compartilhada), sabem o que é necessário para governar a si mesmo e a Cidade: cuidar de si próprio, conhecendo-se. E de posse deste movimento interior realizado na melhor “parte” da *ψυχή*, promoverem condições verdadeiras de assemelhar-se ao mais verdadeiro.

Em Platão, a vida com virtude compreende fazer da existência humana uma atividade contínua (de) e (com) justiça, bondade, sabedoria, reflexão, inteligência, cuidado e conhecimento. Estes são caracteres de eleger a filosofia (dialética) como modo de vida. Mas, de maneira que esta forma de viver a existência esteja submissa a uma perfectibilidade divina.

O grau atingível por cada um neste modo de ser na existência, irá definir os que devem comandar a Cidade “indo” eficazmente a política, e aos que devem ser governados, também de maneira igualmente eficaz dentro de suas características naturalmente principais<sup>69</sup>.

Platão intenciona modificar o Estado, e sabe que o caminho mais seguro e duradouro a este fim é a modificação de cada homem, ou seja, de sua *ψυχή*. Para tal fim, sabe que é preciso oferecer uma nova fundamentação moral e epistêmica que forme novas crenças e nova conduta conforme a virtude e a razão. Neste propósito sabe o quanto é necessário romper com inúmeros

<sup>68</sup> No texto, 142 d 5-8: *ἐγὼ μὲν οὖν ἀπορῶ μὴ ὡς ἀληθῶς μάτην θεοὺς ἄνθρωποι αἰτιῶνται, ἐξ ἐκείνων φάμενοι κακά σφισιν εἶναι: “οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν” εἶτε “ἀτασθαλίαισιν” εἶτε ἀφροσύναις χρῆ εἰπεῖν, “ὕπερ μόρον” 142 e 1: “ἄλλγε’ ἔχουσι”.*

<sup>69</sup> Em semelhança a presente argumentação do diálogo *República*. A este tema retornaremos.

fundamentos propostos na tradição homérica e hesiódica e, também, com outros fundamentos filosóficos apresentados anteriormente à sua filosofia.

A rigor, crê-se que os “diálogos socráticos” *Alcibíades Primeiro* e *Alcibíades Segundo* contribuem positivamente a problematização desta pesquisa. Porquanto demonstram que Platão elabora minuciosamente um plano teórico-prático, para tornar viável o domínio de si, cuja consequência permite, justamente, a uma nova formação endereçada a *ψυχή* humana.

No contexto dos diálogos que compõem a matriz interpretativa deste capítulo, a *Alcibíades* fora apresentada um caminho possível: fazer da filosofia um modo de vida. Ele fora convidado e iniciado neste modo singular de existência, embora o tempo dirá que não logrou para si, o uso verdadeiro da filosofia<sup>70</sup>.

E isto pressupõe que embora não se tornasse filósofo e nem mesmo filosofasse, ocorreria uma transformação de si, mesmo que em pequeno grau de desenvolvimento, o que permite inferir que o mesmo poderia ocorrer com outros indivíduos, ou seja, ao homem comum. De certa forma, se abria possibilidades para o aperfeiçoamento coletivo do conjunto da comunidade política.

Do que se segue que o domínio sobre si mesmo é passível de realizar-se em diferentes níveis de acordo com o esforço e as tendências internas de cada indivíduo. A meta de Platão é formar filósofos para estes de posse de si mesmos possam governar aos outros, mas desde que se preocupe com a formação dos que governam, isso não prescinde a formação dos que são governados e, esta preocupação é eminentemente filosófica e, por sua vez, é também fundamentalmente política.

É preciso, exorta Sócrates (119 b): “Instruir-se e exercitar-se como se tivessem de haver-se com atletas.”

<sup>70</sup> Afirmação justificada no diálogo *Banquete*.

## 2 O NECESSÁRIO CONCEITO DE ALMA (*ψυχή*)

A pesquisa em Platão, inevitavelmente, traz consigo alguns questionamentos, crê-se, a todo aquele que se dedica a compreender o filósofo ateniense.

Neste sentido inegável perguntar-se: Existe em Platão algum problema central que prescindia dos demais? A resposta a esta pergunta é negativa, porquanto em Platão, todos os problemas imiscuem-se entre si.

É como se não houvesse um centro, talvez este fosse a própria atividade da filosofia, ocupada com todo um extenso universo de problemas, temas e conceitos que devesse necessariamente ser pensado pelo filósofo.

A forma dialógica torna ainda mais complexa e laboriosa a intencionalidade de interpretar-se a filosofia platônica.

Contudo, ainda sim, mediante a necessária delimitação que deve orientar os limites de qualquer pesquisa, é possível inferir a existência de certos princípios mais relevantes à compreensão do platonismo.

Tal posição, muitas vezes imposta de maneira externa, mediante a tornar possível a própria viabilidade de um texto escrito, ainda mais uma tese, força a eleição de um caminho mais estreito em relação ao conjunto.

Sugestiona-se que o conceito de *ψυχή* é um destes princípios que abrangem de forma absoluta toda a produção dialógica de Platão. Presente desde os primeiros textos escritos como a *Apologia*, *Alcibíades* e *Crítion* até as últimas produções como *Timeu*, *Carta VII* e *Leis*.

Em grande medida consoante a estes argumentos, poder-se-ia considerar justificado haver um capítulo somente para tratar do conceito de *ψυχή*. Porém, ainda assim, este não é o caso. Pois o conceito de *ψυχή* vincula-se indubitavelmente ao objetivo principal e secundários, propostos neste trabalho de tese.

Quando se pensa sobre o conceito de *ἐγκράτεια* na filosofia de Platão, é correto inferir que se trata do domínio que a *ψυχή* deve ter sobre si mesma. Cabe então demonstrar como é possível oferecer mecanismos que formem este exercício espiritual de si mesmo.

Contudo, para fazer tal demonstração tornou-se imperativo apresentar os conceitos de cuidado e conhecimento de si como o foram no capítulo primeiro e, chegar a mais dois postulados cruciais desta formação, que serão apresentados nos capítulos terceiro e quarto deste trabalho.

Por conseguinte, em meio a estes dois pontos é imperativo demonstrar a teoria platônica sobre a *ψυχή* e pensar em que, ou em quais sentidos este importante conceito integra-se ao conceito de domínio de si mesmo.

Do que se segue que não é suficiente compreender que o domínio de si pertence a *ψυχή*, sem saber o que a *ψυχή* é<sup>71</sup>.

## 2.1 DOMINAR A SI MESMO É GOVERNAR A PRÓPRIA ALMA

Considera-se coerente que o próprio conceito de *ψυχή* em uso platônico também possui a sua premissa. E esta é, primordialmente, a suposição de haver uma realidade inteligível ou suprassensível a compor o Universo.

Sobre esta inferência contribui Reale (2004, p. 91) quando ajuíza: “a conquista do conceito do suprassensível deu novo sentido à socrática *psyché* e ao socrático ‘cuidado da alma’; deu outro sentido ao homem e aos seus destinos, outro sentido à divindade, ao cosmo e à verdade. Mediante o argumento de Reale, toma-se o *ἐπιμελεία* para com a alma não apenas com relação ao socratismo, mas fundamentalmente integrante a filosofia platônica”<sup>72</sup>.

Platão elabora uma nova cosmologia, criticando a tradição homérica e hesiódica com seus heróis e mitos, argumenta a partir de fundamentos originais sobre o princípio do Universo, do Homem e do Céu<sup>73</sup>.

A existência do mundo inteligível, a teoria das Formas ou Ideias, do Demiurgo, do Bem, bem como os argumentos favoráveis à imortalidade da alma, a teoria da reminiscência,

<sup>71</sup> Na *Apologia de Sócrates* (29 d) encontra-se a seguinte assertiva que marca toda a produção de Platão, neste caso, não é importante saber com exata probabilidade se é efeito da escrita de Platão (sua própria filosofia), ou se corresponde em exatidão ao que pensava Sócrates. Lê-se: “Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a maior e a mais afamada pela sabedoria e pelo poder, e não te envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e honras, sem a mínima preocupação com que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar a tua alma o melhor possível?”

<sup>72</sup> E poder-se-ia asserir que também a ética como diria Lima Vaz. Para este, a denominação da ética platônica como uma antropologia é evidente. Sobre este ponto consultar VAZ, L. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1*. pp. 93-108.

<sup>73</sup> Pensar sobre o “conteúdo” do céu (*ouranos*) integra o conteúdo do filosofar platônico. Conforme assinala Brague (2006, p.54) em interpretação ao diálogo *Timeu*, o autor assere acerca do conceito de *ouranos*: “Essa palavra muito comum designa habitualmente o céu, a abóboda celeste na qual brilham as estrelas, na qual passam as nuvens. No *Timeu*, ela tem esse sentido popular no prólogo (por exemplo em 22 d 1 e 23 d 1). É constituída como significando o conjunto do Universo sensível, o Mundo, somente no início da exposição de *Timeu*, em 28 b 2, trecho no qual é fixado o sentido terminológico que a torna sinônimo de *Kósmos*. Conserva o sentido de ‘céu’, por oposição ao resto do universo, várias vezes depois dessa passagem [...] A palavra *ouranos*, que aqui designa sem dúvida a esfera dos fixos, mais simplesmente ‘as estrelas’, é distinguida do Todo do universo.”

apresentam novos paradigmas teóricos a filosofia ocidental, e seu legado perpassa toda a história da filosofia<sup>74</sup>.

Ao tomar como equivalentes os termos *ψυχή* e alma, optou-se, mediante uma deliberação prévia. Como assere Robinson (2007, p.16) a utilização de alma e não de mente - este termo conforme o autor, só seria útil ao *Fédon*, visto que neste diálogo a alma tem função apenas intelectual<sup>75</sup> - é o que mais corresponderia ao sentido de ‘pessoa interna’ e este seria o sentido mais próximo do que pensava Platão<sup>76</sup>.

Em Trabattoni (2010, p. 134-135) tem-se a escolha do conceito de pessoa. Segundo o autor, é este conceito que atualmente mais corresponderia ao termo platônico para *ψυχή*<sup>77</sup>.

Aderir a interpretação sugerida por Robinson parece-nos acertada. Mas também acrescida da proposição de Reale (2002, p. 172), quando este afirma que a palavra grega *ψυχή*, indica a sede dos valores intelectuais e morais, e é exatamente a este significado que o conceito de “pessoa interna” sugerida por Robinson propõe.

Portanto, se a *ψυχή* platônica com toda a sua dimensão cosmológica, que assim a separa da *ψυχή* socrática, constituindo-se como a sede do intelecto e da moral, é para esta, ou seja, para a “pessoa interna” que o domínio sobre si mesmo deve formar-se.

Para então retirar-se da *ψυχή* seu estado inferior de ignorância e irascibilidade, tornando-a assim na medida do humanamente possível, semelhante ao divino.

<sup>74</sup> “*La plus sûre caractérisation de la tradition philosophique européenne est qu’elle consiste en une série de notes en bas de pages à Platon*”. Frase extremamente conhecida e repetida de Alfred North Whitehead, em obra intitulada: *Process and Reality*, Londres: Macmillan, 1979. p. 39 In: SPERBER, Monique C. *Les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1991. p. 7.

<sup>75</sup> Encontra-se em MILLER (2001, p. 261) o concorde com ROBINSON de que não seria coerente, considerar como equivalentes o termo alma e mente. E, acrescenta, que também não seria correto, as equivalências com os conceitos de inteligência, razão, pensamento, ímpeto e apetite, que corresponderiam, respectivamente, as aproximações de *nous, logos, thymós e epithumia*. Para o autor, o próprio termo *psyché* não corresponderia à alma, mas, no entanto, é o menos errôneo.

<sup>76</sup> Em consonância a tese proposta, a ênfase é dada para a alma individual, e não nos desdobramentos da alma cósmica conforme o diálogo *Timeu*.

<sup>77</sup> Assere TRABATTONI (2010, pp. 131-32): “Desde os tempos de Homero, a alma representava a vida do corpo. Todavia, Platão aceita a provável posição do Sócrates histórico, que abandona o aspecto fisiológico (alma como apenas o que mantém o corpo vivo) para uma imagem espiritual: a alma é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais”. Cabe a ressalva em que ROBINSON, em sua obra: *A moral antiga*, jamais se utiliza do termo consciência. Em comentário sobre Burnet, e sua obra: *The Socratic Doctrine of the Soul*, 1915-1916, p. 235 ss. Escreve JAEGER (2001, p. 530): “Burnet investigou a evolução do conceito de alma através da história do espírito grego, demonstrando que o novo sentido que Sócrates dá a esta palavra não se pode explicar nem a partir do *éidolon* épico de Homero, a sombra do Hades, nem da alma-corpo da filosofia jônica, nem do dáimon-alma dos órficos, nem da *psyche* da tragédia antiga. Eu, partindo, como fiz acima, da análise da forma característica do modo socrático de se exprimir, logo tive de chegar à mesma conclusão. Uma forma como a da exortação socrática só podia brotar daquele peculiar *pathos* valorativo que em Sócrates a palavra ‘alma’ tem implícito. Os seus discursos protépticos são a forma primitiva da diatribe filosófico-popular da época helenística, a qual por sua vez contribuiu para modelar a ‘prédica’ cristã.



A tentativa de demonstrar o que significa a *ψυχή* para Platão não se caracteriza como tarefa simples. Fundamentar tal conceito no conjunto de diferentes *Diálogos* resulta em variadas perspectivas de interpretação.

Pierre Hadot (2009, pp. 143-44) explica (sobre a compreensão de uma obra Antiga): “que de uma maneira geral, o sentido de uma asserção deve ser interpretado em função do gênero literário escolhido pelo autor e do contexto em que esta asserção está escrita. ” Aplicando-se este argumento de Hadot a interpretação do conceito de *ψυχή* em Platão, tem-se o seguinte: Ora aparece como uma unidade simples (no *Fédon*), ou como algo bipartite (nas *Leis*), ou ainda tripartite (na *República*, *Fedro* e no *Timeu*).

Em respeito ao contexto de cada diálogo como Hadot propõe, pergunta-se: O que considerar como possível base comum a estas diferentes concepções de *ψυχή*, tal como aparece em diferentes textos de Platão?

A tentativa de resposta coerente a esta pergunta dá-se na seguinte hipótese: A existência da *ψυχή* é uma realidade indubitável na filosofia platônica e, nela habita uma “parte” ou “função” que se caracteriza como a melhor e outra “parte” ou “função” que lhe é inferior. Deve a melhor “parte” ou “função” se sobrepor, ou seja, ter o governo sobre a sua “parte” ou “função” inferior.

Este ponto é importante porque sugere um argumento conclusivo: o domínio de si mesmo além de formar-se na *ψυχή* corresponde ao domínio que a *ψυχή* deve ter sobre as suas tendências ou faculdades negativas. Assim, conforme a prioridade que se der mediante a formação deste próprio domínio de si o será, em consequência, a causa da conduta e a direção do pensamento e da vontade.

A indubitável existência da *ψυχή* do homem (portanto individual) perpassa os argumentos cosmológicos do diálogo *Timeu*<sup>78</sup>. A *ψυχή* como elemento universal antecede o próprio nascimento do homem, e lhe é, neste sentido, a força motriz de sua própria existência.

Contudo infere-se que Platão anuncia claramente a existência de uma *ψυχή* individual. E não apenas como elemento cosmológico, do contrário, os próprios interpretes citados não a traduziriam como “pessoa” (Trabattoni) ou “pessoa interior” (Robinson) ou como a “sede do intelecto e da moral” (Reale).

Platão argumenta no diálogo *Fédon*, o singular momento no qual Sócrates em estado psíquico de serena euforia, demonstra a plausível crença na existência da *ψυχή* como imortal.

<sup>78</sup> Retornaremos com maior aprofundamento a este ponto e a análise do diálogo *Timeu*.

Contextualmente a este diálogo, esta imortalidade representa a *ψυχή* individual do próprio Sócrates.

Neste referido diálogo (*Fédon*, 63 b-c) encontra-se o argumento que justifica as inferências acima quanto à existência da *ψυχή* individual:

Na verdade, Símiás, e tu, Cebes, se eu não acreditasse encontrar na outra vida deuses tão bons e sábios e homens melhores que os daqui, seria injusto ao não sentir pena em morrer. Porém, sei que espero reunir-me a homens justos. Posso, talvez, sentir orgulho disto, mas quanto a encontrar por ali, deuses, senhores muito bons, atrever-me-ia a assegurá-lo resolutamente se fosse obrigado a fazê-lo. Eis a razão de não me causar pena o fato de minha morte; morro tendo a esperança de que há ainda alguma coisa depois desta vida e de que segundo a velha tradição, os bons serão melhores tratados que os maus<sup>79</sup>.

Esta permanência da individualidade transcende a vida enquanto existência apenas corpórea, pressupondo uma continuidade existencial a realidade transcendente do inteligível “metafísico”.

A referida hipótese de haver recompensa ou punição a esta *ψυχή* individual (voltaremos a isto), propõe uma fundamentação metafísica da ética. Não seria demasiado considerar que *θεός* é o fundamento primeiro da ética platônica. “Deve-se sempre buscar a semelhança ao divino”.

Neste sentido, para Platão, o ateísmo é a consequência de uma má educação, deve sempre ser evitado e mesmo punido, quando convier<sup>80</sup>.

Platão apresenta argumentos que objetivam a exclusão de crenças formadas na tradição homérica e hesiódica, ou seja, em que as divindades estão cheias de paixões humanas. O fundamental é que *θεός* possua em si caracteres do mais perfeito, logo, constituindo-se como modelo de ação.

Em outras palavras, o que temos de mais perfeito na interioridade da *ψυχή* individual se assemelha ao divino. Assim o fundamento ético não está no homem, mas ao que lhe é superior por origem e essência.

<sup>79</sup> No texto grego, 63 b 5-9 – 63 c 1-7 [...] *ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ᾧμην ἤζειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελετηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ: νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἀνδρας τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθοῦς—καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην—ὅτι μέντοι παρὰ θεοῦς δεσπότης πάνυ ἀγαθοῦς ἤζειν, εὖ ἴστε ὅτι εἴπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελετηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολλὸν ἀμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς. [...]*

<sup>80</sup> Como está demonstrado no diálogo *Leis* (a esta questão se retornará mais adiante).

Como referenciado na correta assertiva de Reale (2004, p. 91), são estes os aspectos a comporem uma nova cosmologia do mundo inteligível, que separam decisivamente a *ψυχή* socrática da *ψυχή* de Platão<sup>81</sup>.

No *Fédon* (79 b), Sócrates ajuíza que a *ψυχή* é mais conforme a natureza invisível<sup>82</sup>. Esta natureza invisível corresponde à realidade do inteligível, considerado como premissa necessária da própria possibilidade de conceituação da *ψυχή* em Platão, como considera-se. Assim ela se apresenta conforme o *Fédon* (80 b): “Semelhante ao divino, imortal, inteligível, simples, indissolúvel, sempre igual e parecida consigo mesma<sup>83</sup>.” Nesta sentença evidencia-se na exposição do próprio argumento, os muitos atributos que caracterizam a *ψυχή* individual.

No caso particular do diálogo *Fedro* é apresentada a relação entre *ψυχή* e movimento (*κινήσεις*), temática também presente nos diálogos tardios, *Timeu* e *Leis*.

No *Fedro* (245 e; 246 a), assere-se: “O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é simultaneamente incriada e imortal<sup>84</sup>.” Em tal sentença tem-se três atributos, movimento, não-criada e imortal.

A alma é automovente e por isso é não-gerada e imortal. Isto sugere o argumento cosmológico de a alma do mundo existir sempre. Logo, ser possuidora do atributo de eterna, como apresenta-se no *Timeu* e também nas *Leis*, neste último, em crítica aos filósofos naturais, a *ψυχή* aparece como *αρχή*.

<sup>81</sup> E também da *ψυχή* de Homero.

<sup>82</sup> No texto, 79 b 16-17: *ὁμοιότερον ἄρα ψυχή σώματός ἐστιν τῷ ἀιδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὀρατῷ*. Consoante ao que REALE, G. (2002, p. 175) assere: “Em relação a seus predecessores, Sócrates adquire uma precisa consciência de que a alma é o eu inteligente e moral do homem.” Ora, Platão segue tal preceito “socrático”, se de fato o for, embora acredita-se que sim, porém, ampliando-o de maneira decisiva a partir da realidade do mundo inteligível. Torna-se evidente a impossibilidade de apresentar todos os pormenores sobre a *ψυχή* em Platão. Apresentando-se aspectos mais gerais, e que tenham vinculação com a delimitação temática proposta.

<sup>83</sup> No texto 80 b 1-6: [...] *τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτῷ εἶναι σῶμα*. [...] Consoante ao que expõe GOLDSCHMID, V. (2002, p 177-178), a alma, tal como é apresentada no diálogo *Fédon*, não é uma Forma, mas a esta lhe é aparentada. Utilizando-se método por hipóteses, o diálogo *Fédon* continua a análise das condições necessárias, tanto para a existência das Formas, como para a existência da *ψυχή* individual. Lê-se: “[...] a alma assemelha-se às Formas e lhes é aparentada. Dois argumentos, no interior do raciocínio definicional, sugerem esta conclusão. A alma só parece ser ela mesma quando, desviando-se do corpo e de suas pompas, se lança, no ato de conhecimento, na direção das Formas. Por outro lado, a alma que comanda naturalmente o corpo testemunha, aqui ainda, seu parentesco com a divindade (*Fédon*, 79 c - 80 a).”

<sup>84</sup> No texto, *Fedro*, 245 e e 5-8: *κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἐνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὐσης φύσεως ψυχῆς: εἰ δ' ἐστιν τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ [...]* (246 a 1-2): *κινῶν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχή ἂν εἴη*.

Ainda em referência ao *Fedro* (Cfr. 245 c) o que se move a si mesmo é imortal, do contrário, algo movido por outra coisa que não ela mesma, o cessar do movimento corresponderia ao término da existência<sup>85</sup>.

Argumenta Platão ainda no *Fedro* (245 d-e): que “o princípio do movimento é o que a si mesmo se move e por isso não pode ser anulado, nem pode ter começado a existir, pois, de outra maneira, todo o universo, todas as gerações parariam e jamais poderiam voltar a ser movidas a encontrar um ponto de partida para a existência<sup>86</sup>. ” Platão categoriza o movimento como causa inicial da existência<sup>87</sup>.

A propósito deste argumento referenciado acima do *Fedro*, percebe-se o prenúncio do conceito de alma do mundo exposto no diálogo tardio *Timeu*. A *ψυχή* consoante a este sentido seria uma espécie de elemento cosmológico que existiria em todas as coisas. E mesmo no *Fedro* este possível significado parece já constar no seguinte argumento (246 b-c)<sup>88</sup>: “É sempre uma alma que rege todos seres inanimados, mas, à circular na totalidade universal, reveste-se, aqui e ali, de formas diferentes<sup>89</sup>. ”

<sup>85</sup> No texto grego, 245 c 6-11: *ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον: τὸ δ' ἄλλο κινουὶν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουὶν, ἄτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτὸ, οὐποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.*

<sup>86</sup> No texto grego, 245 d 5-9: *ἀρχῆς γὰρ δὴ ἀπολομένης οὔτε αὐτὴ ποτε ἔκ του οὔτε ἄλλο ἐξ ἐκείνης γενήσεται, εἴπερ ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίνεσθαι. οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινουὶν. τοῦτο δὲ οὔτ' ἀπόλλυσθαι οὔτε γίνεσθαι δυνατόν, ἢ πάντα τε οὐρανὸν [...] (245 e 1-5): πᾶσάν τε γῆν εἰς ἓν συμπεσοῦσαν στήναι καὶ μήποτε αὐθις ἔχειν ὅθεν κινήθεντα γενήσεται. ἀθανάτου δὲ πεφασμένου τοῦ ὑφ' ἑαυτοῦ κινουμένου, ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτὸν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται.*

<sup>87</sup> Crê-se que a observação demorada dos astros contribuiu, sobremaneira, para tal teorização. A relação entre a astronomia, com a observação e a reflexão sobre a existência e o movimento dos astros, influencia na teorização filosófica dos filósofos na Antiguidade. Neste caso, propõe-se um exercício: Imagine-se na Grécia Antiga, e pense na proximidade (física mesma) através dos sentidos e da razão entre a vida humana e o céu. A estreita ligação entre a terra, o mar e o céu. A perspectiva do horizonte estava presente na vida grega. E neste caso, não se pode pensar sobre a existência, sem considerar esta dimensão da totalidade.

<sup>88</sup> No texto grego, 246 b 6-9: *ψυχή πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἶδεσι γιγνομένη. τελέα [...] (246 c 1-2): μὲν οὖν οὐσα καὶ ἐπιτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ,*

<sup>89</sup> No diálogo *Timeu* (41 d; 42d), encontra-se em evidente consonância o seguinte: “Havendo assim falado [demiurgo], retomou a cratera em que antes misturara e fundira a alma do mundo, e nela deitou o que sobrara dos primeiros ingredientes, misturando-os quase da mesma maneira, porém sem que estes tivessem a pureza originária; [...] Depois de composto o conjunto, dividiu-o em tantas almas quantos astros havia, designou uma alma para cada astro, e, havendo-as colocado como num carro, ensinou-lhes a natureza do cosmo e lhes comunicou as leis inevitáveis, segundo as quais a primeira encarnação seria igual para todos, a fim de que nenhum se sentisse prejudicado. Semeou cada uma no instrumento do tempo mais apropriado para ela, a fim de tornar-se o mais religioso de todos os seres vivos, e como a natureza humana era dupla, o sexo superior passou a ser denominado masculino. Depois de haverem sido implantadas nos corpos pela necessidade, e de adquirirem ou perderem os corpos certas partes de sua substância, por necessidade forçosa apresentaram logo sensibilidade natural e igual para todos, oriundas de impressões violentas; e, a seguir, o amor, com sua mistura de prazeres e de dores, e também o temor, a cólera e todas as paixões que se lhes relacionam ou lhes são naturalmente adversas. Os que as dominassem, viveriam na justiça, e os que se deixasse dominar nas injustiça; quem vivesse bem todo o tempo para eles concedido, voltaria a morar na sua estrela nativa, onde passaria uma existência feliz e congenial; e quem falhasse nesse ponto, no segundo nascimento passaria para uma natureza feminina; e se tal estado ainda continuasse as ser maldoso, a cada nascimento novo, de acordo com a natureza de sua depravação, seria transformado no animal cuja natureza mais se aproximasse de seu caráter, não vindo a parar suas atribuições com essas mudanças

No diálogo *Leis* (898 d-e), encontra-se uma demonstração que coaduna aos argumentos inferidos nos parágrafos precedentes:

Todo o mundo pode ver o corpo do sol, mas ninguém lhe vê a alma, como também não vê a do corpo de nenhum animal, nem vivo nem morto. É muito provável que essa espécie de substância não seja naturalmente percebida pelos sentidos corpóreos, só o podendo ser pela inteligência e reflexão [...] E de todos os astros, e da lua, é dos anos e meses, e de todas as estações, que mais poderemos dizer, se não for o que afirmamos do sol? Já que alma, ou as almas, se revelaram como a causa de tudo isso, e dotadas de todas as virtudes, acreditamos que sejam divindades e, como seres vivos, por habitarem em corpos ou de qualquer outro modo, dirigem todo o céu. Haverá quem aceite essa causalidade e ainda se atreva a afirmar que o universo não está cheio de deuses?

Platão neste argumento associa claramente a existência da alma em tudo o que existe e, relaciona-a a própria existência dos deuses. Percebe-se que Platão pensa numa certa escala ou hierarquia existente no inteligível como ocorre no mundo sensível. Por isso quem governa deve ser filósofo, por justamente ser, no mundo sensível, quem se aproxima das verdades imutáveis e eternas. Deve realizar aqui, o que de lá contempla, da mesma forma que o Demiurgo o faz.

Neste mesmo propósito acrescida da noção cosmológica do Demiurgo<sup>90</sup> como este aparece no *Timeu* (longa passagem entre 34 a; 42 e) e sua relação a alma do mundo e das almas particulares, também complementado pela imposição da necessidade da metempsicose e atração aos corpos, e ainda acrescido à luta da alma para retornar a sua estrela original.

Luc Brisson (2003, pp. 313-325) oportunamente argumenta que:

Para Platão, a ‘alma é a própria natureza’ sendo o universo governado pela ‘melhor alma’ que é movimento em si, princípio automotor de todo o movimento [...] a alma anima todas as coisas; os corpos celestes são, pois, necessariamente animados por uma alma; a alma pode unir-se ao intelecto que é divino; os movimentos do intelecto são circulares; os movimentos dos astros são, portanto, circulares; logo divinos.

Há dois argumentos presentes nos diálogos *Fedro* (246 b) e *Timeu* (89 e; 90 a) que se destacam em sua relevância para o desenvolvimento da pesquisa.

No *Fedro* encontra-se: “[...] Somos os cocheiros de uma atrelagem puxada por dois cavalos, sendo um belo e bom, de boa raça, e sendo o outro precisamente o contrário, de

enquanto não permitisse que a revolução do Mesmo e do Semelhante dentro dele arrastasse em seu curso toda a massa de fogo, água, de ar e de terra que nela se acumulara por último. Sem dominar, por meio da razão, essa turbulência irracional, não viria a readquirir nunca a excelência de sua primitiva condição.”

<sup>90</sup> Para REALE, G. (2007, p. 150): “O Deus supremo, para Platão, é o Demiurgo (isto é, a Inteligência suprema) que, como diz o *Timeu*, é ‘o melhor dos seres inteligíveis’ ‘e a melhor das causas’ (*Timeu* 37 a – 29 a).

natureza oposta. De onde provém a dificuldade que há em conduzirmos o nosso próprio carro<sup>91</sup>.”

Nesta passagem do *Fedro* evidencia-se os polos opostos (desenvolvido na argumentação da *República*) entre a função racional e a função concupiscente da *ψυχή*, a combaterem-se entre si, na luta pela supremacia na interioridade da alma humana. Cada função correspondente a estes dois polos tentam exercer o domínio sobre a unidade da *ψυχή*.

Este ponto é de crucial significado, pois que anuncia-se uma premente necessidade de haver um domínio sobre uma função da *ψυχή* humana. Então, há o imperativo de dominar-se a si mesmo. Este domínio ocorre na interioridade de cada *ψυχή* humana. Logo é possível a todos praticar este exercício de si mesmo, o alcance ou êxito de tal prática irá depender e muito, do esforço e da tendência individual de cada pessoa humana.

Justifica-se o quanto fora importante o exercício de conhecer-se anunciado por Sócrates, para então haver o satisfatório cuidado de si, somente a partir destas práticas torna-se possível *saber* que existe em si mesmo uma “parte” ou “função” que exige ser controlada, posta sobre domínio, devendo a melhor estar em permanente vigilância quanto as influências nocivas de natureza inferior.

No caso anunciado do *Timeu* (89 e - 90 a) encontra-se:

Conforme já dissemos mais de uma vez, em nós alojam-se três espécies diferentes de alma, cada uma com seu movimento peculiar. Agora, podemos observar resumidamente que, se qualquer delas ficar ociosa e deixar de exercer os movimentos que lhe são próprios, forçosamente se tornará a mais fraca das três, vindo a fortalecer-se a que se exercitar. Por isso mesmo precisamos ter cuidado para que esses movimentos conservem entre si a devida proporção<sup>92</sup>.

Nota-se a referência ao exercício, ou seja, o exercício que como constante movimento desenvolve a função ou faculdade que é posta em ação. Assim, compreende-se como anunciado no *Alcibiades* que a escuta, a pergunta, o diálogo, a reflexão, o cuidado e o saber de si, constituem-se como exercícios espirituais necessários ao aprimoramento da função superior da *ψυχή*.

<sup>91</sup> No texto, *Fedro*, 246 b 1-5: *καὶ πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ, εἶτα τῶν ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλὸς τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος: χαλεπὴ δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἢ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις.*

<sup>92</sup> No texto grego, 89 e: *ὅτι τρία τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατόκισται, τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον, οὕτω κατὰ ταῦτά καὶ νῦν ὡς διὰ βραχυτάτων ῥητέων ὅτι τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι, τὸ δ' ἐν γυμνασίοις ἐρρωμενέστατον: [...] (90 a): διὸ φυλακτέον ὅπως ἂν ἔχωσιν τὰς κινήσεις πρὸς ἀλλήλα συμμετρους.*

No diálogo *Teeteto* (153 b)<sup>93</sup> também aparece a necessidade de exercícios, que por sua vez não prescindem do movimento (*κινήσεις*). Encontra-se: “E o que se passa na alma? Não é pelo estudo e exercício, que também são movimentos, que ela adquire conhecimentos, conserva-os e se torna melhor, ao passo que com o repouso, a saber, ou falta de exercício e de aplicação, ou nada aprende ou esquece o que aprendeu?”

Claramente está posto a necessidade não somente de aplicar-se em tarefas, lições, aulas, mas que se deve persistir em tais práticas, não supondo haver término para este fim. Pois que devesse fazer de tais aplicações parte integrante da própria existência humana.

A propósito em passagem do *Timeu* (cfr.69 e -70 e) o elemento imortal da *ψυχή* é a sua parte intelectual (como no *Fédon*), sendo a de natureza mortal vinculada ao corpo. Todavia não há negação quanto a unidade da *ψυχή* (como una em si mesma), apenas diferencia-se suas duas naturezas verdadeiramente conflitivas e antagônicas<sup>94</sup>.

No diálogo *República* está demonstrado porque são duas e não três naturezas (embora neste diálogo tem-se a hipótese da “tripartição” da alma)<sup>95</sup> que se encontram em permanente conflito. A tripartição da *ψυχή* no referido diálogo encontra-se em consonância direta ao desenvolvimento dos argumentos ético-político que compõem esta obra.

Neste sentido, salienta-se aquela assertiva posta por Hadot “de como ler uma obra Antiga”, ou seja, de nunca desconsiderar o contexto específico e interno da obra em análise.

Dissertando sobre a composição do diálogo *República*, os Livros e os temas que a compõem, assere magistralmente Jaeger (2003, p. 751-52):

[...] o filósofo considera as formas de Governo só como expressão de diversas atitudes e formas da alma. [...] é na teoria das ‘partes’ da alma que desemboca a investigação do problema do que é justo. O Estado de Platão, versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da *República* platônica, não tem outra função senão

<sup>93</sup> No texto grego, 153 b 7-9: ἡ δ' ἐν τῇ ψυχῇ ἕξις οὐχ ὑπὸ μαθήσεως μὲν καὶ μελέτης, κινήσεων ὄντων, κτᾶται τε μαθήματα καὶ σφύζεται καὶ γίγνεται βελτίων, ὑπὸ δ' ἡσυχίας, ἀμελετησίας τε καὶ (153 c 1): ἀμαθίας οὐσης, οὔτε τι μανθάνει ἄτε ἂν μάθη ἐπιλανθάνεται

<sup>94</sup> Platão apresenta no *Timeu* uma fisiologia da *ψυχή*, o que evidencia distintamente a ideia de *ψυχή* enquanto elemento individual realmente existente, como unitário no homem, e não somente há uma essência causal universal, embora seja isto, também. Conforme este referido diálogo, a razão estaria localizada na parte superior do corpo, na cabeça, à função intermédia alojar-se-ia perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, quanto a função inferior, esta encontrar-se-ia entre o diafragma e o umbigo. E mais uma vez evidencia-se a unidade da *ψυχή* como um todo indissolúvel, embora tenha em sua composição distintos elementos que a compõem.

<sup>95</sup> Sobre a utilização do conceito de “tripartição” da alma, argumenta REIS, M. (2007, p. 385): “O uso do termo ‘tripartição’ é obviamente questionável, pois não se trata de partes materiais de algo corpóreo, mas de princípios de motivação para a ação, que conduzem o homem a agir bem ou mal, conforme forem direcionados – o que faz da psicologia platônica uma das bases de sua teoria ético-política.” A argumentação apresentada pela professora corrobora com o caminho interpretativo desta tese. Pois que, evidencia-se que o domínio sobre si mesmo deve gerir aos outros princípios de motivação a ação, ou seja, fazer do princípio racional o princípio preponderante que fundamenta, obrigatoriamente, a conduta ética.

apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude do modelador de almas. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz o seu Sócrates mover todo o Estado.

A interpretação de Jaeger corrobora imensamente a interpretação proposta da filosofia de Platão, e, aos objetivos e problematizações considerados nesta pesquisa. O autor alude que a questão de educar a *ψυχή* do Homem é o núcleo da *República*<sup>96</sup>. Porquanto para se atingir ao Estado ideal deve-se educar corretamente a *ψυχή* dos homens que o governam, mas também, daqueles que simplesmente o habitam<sup>97</sup>.

Neste sentido não basta saber o que significa o conceito de justiça (*δικαιοσύνη*), se não haver na *ψυχή* à disposição interna suficientemente forte de praticar o justo. Pois é no interior da pessoa humana que se forma/configura uma vida de virtude ou de vícios, da mesma forma que as virtudes ou os vícios do Estado encontram-se nele mesmo.

Portanto não é possível desvincular *ψυχή* e Estado ou *ψυχή* e a política e ambos do domínio de si mesmo. E como a rigor é a alma do homem que atua no Estado e na política, formar/transformar/configurar a *ψυχή* mais perfeita possível, condiz com a formação de um Estado igualmente mais perfeito possível<sup>98</sup>.

Em suma, mediante a cada natureza em sua individualidade, ou seja, na tendência natural que cada *ψυχή* traz consigo e que prevalecem na interioridade de cada “pessoa”, devem corresponder, necessariamente a sua função cívica e política, de acordo com divisão hierarquizada apresentada por Platão correspondente a divisão social e política do Estado<sup>99</sup>.

Descortina-se mais um ponto relevante a partir das inferências anteriores. Chega-se a uma das questões sugeridas na introdução deste trabalho: O domínio de si mesmo é passível de realizar-se em todos os indivíduos ou somente à alguns está endereçado tal exercício espiritual?

<sup>96</sup> Neste mesmo sentido, da crucial importância do conceito de alma, mas agora em relação ao diálogo *Leis*, escreve BRISSON, L. (2007, p. 14): “Para compreender o percurso de Platão nas *Leis*, é preciso recordar que, segundo o filósofo, a verdadeira identidade do homem consiste naquilo que traduzimos hoje por ‘alma’. E prossegue o autor: “Tanto o homem como na totalidade do mundo é a alma a razão de todo movimento, seja ele material (crescimento, locomoção, etc.) ou imaterial (sentimentos, percepção sensível, conhecimento intelectual etc.”

<sup>97</sup> O argumento de Jaeger acaba por justificar em grande medida, o título desta tese.

<sup>98</sup> Assere JAEGER, W. (2003, p. 754): “A ideia de um ‘Estado perfeito’ não era nova em si. O impulso congênito dos Gregos, que em todos os ramos das artes e das ciências os impelia à perfeição máxima, atuava também na vida política deste povo como um aguilhão de descontentamento pela imperfeição do existente.”

<sup>99</sup> Conforme ao que lê em *República* (440 e 2-6): *ὅτι τούναντίον ἢ ἀρτίως ἡμῖν φαίνεται περὶ τοῦ θυμοειδοῦς. τότε μὲν γὰρ ἐπιθυμητικόν τι αὐτὸ φόμεθα εἶναι, νῦν δὲ πολλοῦ δεῖν φαμεν, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὄπλα πρὸς τὸ λογιστικόν.*



Primeiramente reafirma-se que o domínio sobre si mesmo resulta de dois exercícios espirituais anteriores a ele mesmo: o conhecimento de si e do cuidado de si, a partir da eleição da filosofia como modo de vida.

Quanto à questão proposta afirma-se o seguinte: Sim e não. Sim porque todos os indivíduos possuem em si a capacidade de serem senhores de si mesmo. E não, pois que nem todas a realizarão com a mesma intensidade e, também no mesmo tempo existencial, se for o caso de incluir-se a tese da imortalidade da alma. Todavia, mesmo assim alguns talvez nunca o realizem.

Assim posto àquele que alcança em grau pleno o domínio de si mesmo, portanto o filósofo, preparou-se em si o acesso as funções políticas e ao governo da comunidade. Contudo pode não ser a primeira aplicação que o filósofo se movimenta nesta série de exercícios espirituais, pois como indica os diálogos *Fédon*, *Ménon*, *Fedro*, mesmo o *Timeu* e a *República*, a vida não prescinde de uma continuidade existencial (extracorpóreo). Ademais o retorno inevitável, metempsicose, se faz presente no progresso da *ψυχή* humana.

Do que se segue que todos, ou ao menos a grande maioria das pessoas, carregam consigo as faculdades passíveis de tornarem viáveis o domínio de si mesmo considerando-se a tese da *ψυχή* imortal<sup>100</sup>.

Em prosseguimento a particularidade da questão da *ψυχή* “tripartite” exorta Sócrates na *República* (439 d):

Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma (*λογιστικόν*), e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional (*θυμοῦ*) e da concupiscência (*ἐπιθυμητικόν*), companheiro de certas satisfações e desejos<sup>101</sup>.

Nota-se que apesar de haver um desmembramento da *ψυχή* em três “partes”, sendo cada uma um elemento em específico em sua função específica, a *ψυχή* é una em si mesma (em consonância ao atributo indissolúvel encontrado no *Fédon*).

<sup>100</sup> Em argumento favorável a esta interpretação, embora a autora esteja discorrendo sobre a felicidade, a intenção é semelhante a proposta neste trabalho, assere CARONE (2008, p. 280): “o desafio do diálogo e da filosofia como a chave para a felicidade das pessoas de uma maneira que afirma a autonomia individual, ao contrário de anulá-la. Numa certa medida, portanto, podemos considerar que os últimos retomam uma perspectiva socrática, se tivermos em mente a ênfase dada no período inicial no sentido de todos buscarem a vida submetida ao exame, não importando qual a classe social ou associação nacional (cf. *Ap.*, 22 c-e, 23 b, 30 a).”

<sup>101</sup> No texto, 439 d 4-8: *οὐ δὴ ἀλόγως, ἣν δ' ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διττά τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορευόντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον.*

Em analogia ao corpo humano que embora também seja composto de partes, com membros, “caixa torácica” e cabeça, é um só corpo. Por conseguinte, utilizar-se do termo funções ou faculdades da *ψυχή* parece correto ao que Platão considera ser as características fundamentais da *ψυχή* “tripartite” e que irão determinar a eleição de certas prioridades na condução da própria existência.

Textualmente ao diálogo *República* denota-se a existência de dois polos e de uma função intermédia a compor a *ψυχή*. Assim o elemento irascível (*θυμοειδής*), embora tenha a sua função específica, (sendo uma “parte”, como Platão ajuíza em 441 a) é maleável, encontrando-se entre as duas extremidades sugeridas: a racional (*λογιστικόν*) e a concupiscente (*ἐπιθυμητικόν*)<sup>102</sup>.

Consoante ao que Platão ajuíza na sequência do texto da *República* (440 e) tem-se: “[...] De fato, julgávamos então que se aproximava do elemento da concupiscência, ao passo que agora afirmamos que está muito longe disso; de preferência, toma armas pela razão, quando há luta na alma<sup>103</sup>. ”

Platão está a descrever a função maleável do elemento irascível (*θυμοειδής*) que por sua maleabilidade natural, tende para o lado melhor ou não conforme a direção que lhe inculcir, fundamentalmente, pela correta educação, o que se inclui o uso correto da linguagem e dos discursos por ela produzidos, e dirigidos a formação da *ψυχή* individual<sup>104</sup>.

Em seu último diálogo, *Leis*, Platão conceitua a *ψυχή* nos inúmeros Livros que compõem esta obra, a mais extensa da produção platônica<sup>105</sup>. No Livro V (726 a) lê-se a sentença seguinte: “[...] Porque de todos os bens é a alma o mais divino (*ψυχή θειότατον*) e o que mais intimamente no pertence. É duplo tudo o que faz parte do homem: há uma porção superior e melhor [...] e outro inferior e menos boa [...] é preciso dar preferência à que comanda, não à que obedece. ”

<sup>102</sup> ANNAS, J. (1999, p. 118), faz uso em língua inglesa do termo “*parts*”, entre parênteses, indicando que a alma em Platão, deve ser considerada em sua unidade, havendo nesta, três funções ou faculdades a compô-la: “*rational, spirited, and desiring*. ”

<sup>103</sup> GRUBE (1987, p. 209, nota 16) dá preferência para traduzir *θυμός* por sentimentos “*feelings*”. O que aqui será adotado.

<sup>104</sup> Problema da educação no Capítulo 3 e, problema da linguagem capítulo 4 deste trabalho.

<sup>105</sup> Sobre tal ponto BRISSON, L. (2012, p. 22-23) ajuíza: “O próprio conteúdo das *Leis* parece oferecer uma prova, desta vez direta, do caráter ‘tardio’ de sua redação. Mas essa prova é uma faca de dois gumes. Por um lado, como nosso argumento demonstrará, as *Leis* parecem em vários momentos tirar proveito de argumentos e lições dos outros diálogos platônicos, propondo desenvolvimentos que possuem o aspecto de sínteses, de anotações ou de resumos. Por outro lado, como acabamos de indicar, o próprio conteúdo do diálogo clama em favor de uma redação longa e complexa. Com efeito, as *Leis* são o diálogo mais longo escrito por Platão, e a amplitude do material que se encontra nele torna improvável, se não impossível, que o filósofo tenha se dedicado a ele apenas no anoitecer de sua existência. ”

Excluído neste diálogo a questão da “tripartição” da alma, Platão ainda se mostra em conformidade (*República*) acerca da existência das duas faculdades essencialmente opostas, ou seja, a função concupiscente e a racional<sup>106</sup>.

Uma das questões inevitável a este trabalho, é justamente como saber, isto é, como criar em si o saber que resultará na escolha da melhor função da *ψυχή*. Pois como dar preferência a algo ou alguma coisa se há desconhecimento do que este algo ou coisa é.

Porquanto é preciso haver o reconhecimento de que a função superior (e melhor a boa vida) é a função racional da *ψυχή*. Do contrário, poder-se-ia escolher a função correspondente aos desejos (ou apetites) e fazer desta, o guia do pensamento e da ação.

Percebe-se uma coerência interna no conjunto da obra platônica, porquanto tudo deve iniciar-se no conhecimento e no cuidado de si, estes são os capacitadores que iluminam internamente a *ψυχή* para saber qual o seu melhor e fazer deste, em consequência, o governante. Neste sentido ter o domínio sobre si perpassa o inevitável aprimoramento do uso que se faz da inteligência e do pensamento<sup>107</sup>.

No Livro X do diálogo *Leis*, (Cfr. 891 a-e; segs.) Platão crítica a tradição que tentou fazer da natureza o princípio de todas as coisas, mediante os elementos físicos-naturais de terra, fogo, água e ar. Platão argumenta que a *ψυχή* é anterior a estes elementos<sup>108</sup>.

Platão claramente adota o princípio socrático de ser a essência do homem a sua *ψυχή*, e, evidentemente a amplia mediante o princípio da realidade do mundo inteligível e de toda sua construção cosmológica ao partir desta realidade. A crítica platônica, portanto, refere-se à toda

<sup>106</sup> Para ROBIN (1970, p. p.119): “O conflito da razão e da concupiscência não é mais que um conflito de desejos, que tem por causa a intervenção da ideia no futuro: aquilo que parece imediatamente agradável sê-lo-á ainda no futuro? Porque o desejo incide tanto no futuro, quanto os cálculos do pensamento. ”

<sup>107</sup> Platão reforça tais inferências quando conceitua o pensamento na *República* e a inteligência no *Alcibíades Primeiro, Ménon e Eutidemo*. No diálogo *Fédon* (69 a-b) tem-se o seguinte argumento que corrobora as nossas inferências: “A inteligência é a única boa moeda, pela qual deve ser trocada qualquer outra. Com ela tudo se compra e vende: força, temperança, justiça, a verdadeira virtude, enfim, acompanhada pelo pensamento, unem-se a ela, da mesma forma com que se separam prazeres, temores e tudo que se pareça com essas coisas. ”

<sup>108</sup> Concorde ao que também se encontra asserido no último Livro, XII, que finaliza o diálogo *Leis*: (967 e- 968 a). Infere o Ateniense: “Não é possível, em absoluto, que algum homem mortal revele sincero respeito aos deuses, se não estiver impregnado das verdades que enunciamos, isto é, que a alma é a mais antiga do que tudo o que participa da geração, é imortal e comanda todos os corpos, e também, conforme já nos manifestamos inúmeras vezes, que nos astros há uma inteligência diretora dos seres; se não houver adquirido os conhecimentos necessários e percebido a afinidade que eles tem sua razão de ser. Quem não souber opulentar com esses princípios as virtudes civis, de maravilha chegará a ser dirigente da cidade à altura de seu cargo, senão apenas ajudante de outras pessoas naquelas condições. ” No texto grego, 967 e: *ἐν τοῖς ἀστροῖς νοῦν τῶν ὄντων τά τε πρὸ τούτων ἀναγκαῖα μαθήματα λάβη, τά τε κατὰ τὴν μοῦσαν τούτοις τῆς κοινωρίας συνθεασάμενος, χρήσεται πρὸς τὰ τῶν ἡθῶν ἐπιτηδεύματα καὶ νόμιμα συναρμοσπόντως, ὅσα τε λόγον ἔχει, τούτων δυνατὸς 968 a: ἢ δοῦναι τὸν λόγον: ὁ δὲ μὴ ταῦθ' οἶός τ' ὦν πρὸς ταῖς δημοσίαις ἀρεταῖς κεκτῆσθαι σχεδὸν ἄρχων μὲν οὐκ ἂν ποτε γένοιτο ἰκανὸς ὅλης πόλεως, ὑπηρετῆς δ' ἂν ἄλλοις ἄρχουσιν. ὁρᾷ δὴ χρεῶν νῦν, ὃ Κλεινία καὶ Μέγίλλε, ἤδη πρὸς τοῖς εἰρημένοις νόμοις ἄπασιν ὅσους διεληλύθαμεν εἰ καὶ τοῦτον προσοίσομεν, ὡς φυλακὴν ἐσόμενον κατὰ νόμον χάριν σωτηρίας τὸν τῶν ἀρχόντων νυκτερινὸν σύλλογον,*

construção filosófica anterior a Sócrates, consoante a exclusão da *ψυχή* como elemento basilar de todas as coisas que compõem o universo.

Assere o Ateniese (*Leis*, 892 d): “Acautelemo-nos ao máximo contra certo tipo de argumento capcioso.” Porquanto, prossegue a argumentação (*Leis*, 892 c): “Será muito mais certo dizer que a alma, por haver nascido primeiro, é o que, mais do que tudo, existe por natureza<sup>109</sup>. ” Logo, a existência causal do mundo inteligível está no binômio movimento/alma<sup>110</sup>.

No mesmo Livro X (895 a-b) Platão retoma a questão (existente no *Fedro* e *Fédon*) da relação entre a *κινήσεις* e a *ψυχή*:

Se todas as coisas viessem a imobilizar-se num só conjunto [...] em qual delas viria a surgir o primeiro movimento? No que se move por si mesma, é claro. De nenhuma outra poderia receber o impulso para modificar-se, pois nesse conjunto não se operava antes a menor alteração. Assim, como princípio de todos os movimentos, o primeiro a produzir-se nas coisas que estão em repouso e nas que presentemente se movem, o princípio que a si mesmo se movimenta, é o que afirmamos, necessariamente será a mais antiga e poderosa de todas as transformações; as que são consequência de outras e, por sua vez, ocasionam novas transformações, vem em segundo lugar<sup>111</sup>.

Mesmo na hipótese em que todas as coisas viessem a serem imobilizadas, hipótese que Platão considera falsa, mas que se torna válida ao demonstrar o raciocínio em que se evidencia o atributo causal da *ψυχή*, que automovente, impulsiona todo o mais.

Em sentido mais estritamente cosmológico como encontra-se no *Timeu*, a alma fundamenta e serve de causa ao próprio mundo material. Assim, a tese em geral contida na filosofia natural dos pré-socráticos de considerar os elementos do mundo sensível como anteriores a *ψυχή*, conforme Platão, não deve ser tomada como verdadeira.

A filosofia para Platão deve sempre demonstrar em sua singular argumentação, verdades que colocam-se para além dos sentidos corpóreos. Porquanto o mais verdadeiro não se

<sup>109</sup> No texto grego, 892 c 1-4: *εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.*

<sup>110</sup> Como evidenciado em *Leis* (896 c-d) quando Platão alude sobre a teoria da imortalidade. Sobre a questão do binômio movimento/alma, ajuíza GOLDSCHMIDT (1970, p. 59): “A alma não exercer suas funções senão em relação a um objeto que ela percebe ou conhece e, parece, em relação a um corpo que ela move. Imaginemos uma alma que seja pura inteligência. Não tendo corpo para mover, esta estaria ainda, ela própria, em movimento, pelo único fato de exercer sua inteligência.”

<sup>111</sup> No texto grego, 895 a 6-8: *εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γενόμενα, καθάπερ οἱ πλείστοι τῶν τοιούτων τολμῶσι λέγειν, τίν' ἄρα ἐν αὐτοῖς ἀνάγκη πρώτην κίνησιν γενέσθαι τῶν εἰρημένων;* (895 b): *τὴν αὐτὴν ἐαυτὴν δήπου κινούσαν: ὑπ' ἄλλου γὰρ οὐ μήποτε ἔμπροσθεν μεταπέσει, μηδεμιᾶς γε ἐν αὐτοῖς οὐσίας ἔμπροσθεν μεταπίπτουσας. ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὖσαν τὴν αὐτὴν κινούσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ' ἑτέρου, κινούσαν δὲ ἕτερα δευτέραν.*

fundamenta no plano sensível sendo apenas apreendido no pensamento através do uso correto (filosófico) da inteligência.

É relevante considerar que a causa do mal humano não está no corpo (em si mesmo), como poder-se-ia ajuizar principalmente na interpretação do *Fédon*. A causa dos males humanos tem sua origem na função inferior da *ψυχή*, logo, não está no corpo, mas na interioridade da própria alma<sup>112</sup>.

Conforme aparece ajuizado no “diálogo socrático” *Cármides* (cfr. 156 e; segs.), encontra-se: E em que se constituem estes males?

Na própria eleição que *ψυχή* faz quando sua função dominante é a concupiscência, ou a irascibilidade aliada a esta. Este ponto é claro em Platão. Também nas *Leis* (896 e – 897 b), encontra-se referência a este problema:

Assim, tudo o que há no céu e na terra e no mar a alma dirige por meio de seus movimentos, que se chamam: querer, considerar, cuidar, aconselhar, opinar certo ou errado, na alegria ou no sofrimento, na coragem, no medo, na aversão, no amor e por todos os movimentos afins aos anteriores com eles aparentados, ou causas primeiras, que, aceitando os movimentos secundários dos corpos, condicionam com todos eles o crescimento ou a diminuição, divisão ou composição e tudo o mais que daí decorre [...] e tudo o mais de que a alma se serve, a qual, sempre que se associa à inteligência divina, se torna também divina e tudo dirige com segurança para a felicidade; mas, se é irreflexão que ela se liga, produz exatamente os efeitos contrários<sup>113</sup>.

Acha-se manifesto a equivalência entre felicidade e o uso das faculdades superiores que compõem a melhor “parte” da *ψυχή*<sup>114</sup>. Bem como à semelhança que estas faculdades possuem com a divindade. Utilizando-se da linguagem do *Fédon*, à medida em que a *ψυχή* purifica-se no exercício espiritual de cuidado (*θεραπείαν*) sobre si mesmo, mais ela, livre de “manchas”,

<sup>112</sup> Exata correlação com o seguinte argumento da *República* (610 a): “Pela mesma razão, se o mal do corpo não provoca na alma o mal da alma, não pretendamos jamais que a alma é destruída por um mal alheio, sem a ajuda do seu mal próprio, e que uma coisa perece pelo mal da outra. – É lógico.”

<sup>113</sup> No texto grego, 896 e 8-9: *εἶεν. ἄγει μὲν δὴ ψυχή πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσειν, αἷς ὀνόματά [...]* (897 a): *ἐστὶν βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως, χαίρουσαν λυπούμενην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν, καὶ πάσαις ὅσαι τούτων συγγενεῖς ἢ πρωτοουργοὶ κινήσεις τὰς δευτεροουργοὺς αὐτῶν παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων ἄγουσι πάντα εἰς αὐξήσιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἐπομένως θερμότητος ψύξεως, βαρύτητας κοφότητος, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, αὐστηρὸν [...]* (897 b 1-4): *καὶ γλυκύ, καὶ πᾶσιν οἷς ψυχή χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαιμόνα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοίᾳ δὲ συγγενομένη πάντα αὐτῶν τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται.*

<sup>114</sup> Argumento semelhante a este encontra-se no *Timeu* (46 d-e): Podemos dizer que de todos os seres é a alma o único capaz de adquirir inteligência; mas a alma é invisível, enquanto o fogo e a água e a terra e o ar são todos corpos visíveis. O amante (*εραστής*) da inteligência e do conhecimento (*ἐπιστήμη*) deve necessariamente procurar primeiro as causas que pertencem à natureza inteligente, e somente em segundo lugar as que pertencem às coisas movidas por outras e que, por sua vez, põem necessariamente outras mais em movimento. É como também devemos proceder. Precisamos falar das duas espécies de causas (*ἀνάγκη*), mas tratar com particular interesse das que atuam com inteligência e produzem efeitos bons e belos, para distingui-las das que, privadas de razão, atuam sempre ao acaso e sem ordem.

isto é, de imperfeições que lhe impedem a catarse de si, mais ela assemelha-se ao perfeito divino.

Platão acredita fazer da função irascível um poderoso aliado da faculdade racional da *ψυχή*, de acordo com o argumento da *República* (441 a final)<sup>115</sup>: “Pode-se, com efeito, observá-lo nas crianças: desde o nascimento, apresentam-se cheias de irascibilidade, mas algumas parecem não adquirir jamais o uso da razão e a maioria só adquire muito tarde<sup>116</sup>. ”

Deduz-se o quanto é primordial formar e fortalecer a racionalidade (*λογιστικὸν*), porquanto para alcançar o domínio sobre si deve-se fazer do *λογιστικὸν* a função dominante da *ψυχή*. E, como afirmado, imperativo torna-se este saber sobre si mesmo que permite a *ψυχή* compreender qual a função deva dar preferência, como demonstrado de acordo com os argumentos do diálogo *Leis*.

Em consequência, o filósofo deve governar justamente devido a predominância da racionalidade, desde saber racional sobre o próprio uso que se faz da racionalidade, sendo esta a força primordial que caracteriza o uso da inteligência humana.

Julia Annas (1999, p. 120) argumenta que, “mediante o que dizem historiadores modernos da filosofia, Sócrates seria um exemplo de vida filosófica, enquanto uma psicologia moral seria corretamente atribuída a Platão. ”

Porém, fortemente sugestionam-se que Platão também propõe um modo de vida filosófico. Não levar em conta esta consideração seria, de certo modo, não compreender a filosofia antiga, ou tentar compreendê-la com princípios essencialmente modernos.

Nisto também se justifica a utilização da sugerida interpretação de Pierre Hadot. A filosofia como modo de vida realizada na prática de exercícios espirituais, conduzem a *ψυχή* para a sua melhor possibilidade existencial.

Infere-se que Platão percebe a filosofia não somente como área de saber necessária aqueles que ambicionam o governo das cidades, mas também, como área que ampara tanto na formação educacional dos indivíduos como um saber que possibilita a uma existência digna (examinada), pensada verdadeiramente. Afinal, qual seria a função da reflexão, da inteligência, se não fosse aplicável a vida prática? Esta é a filosofia no mundo antigo.

<sup>115</sup> No texto 441 a 6-10, 441 b 1: *ναί, ἦν δ' ἐγώ, ἄν γε τοῦ λογιστικοῦ ἄλλο τι φανῆ, ὥσπερ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἐφάνη ἔτερον ὄν. ἀλλ' οὐ χαλεπὸν, ἔφη, φανῆναι: καὶ γὰρ ἐν τοῖς παιδίοις τοῦτό γ' ἄν τις ἴδοι, ὅτι θυμοῦ μὲν εὐθὺς γενόμενα μεστὰ ἐστί, λογισμοῦ δ' ἔνιοι μὲν ἔμοιγε δοκοῦσιν οὐδέποτε μεταλαμβάνειν, οἱ δὲ πολλοὶ ὀψέ ποτε.*

<sup>116</sup> O que se coaduna com a argumentação expressa anteriormente, de que a imortalidade da alma, ou seja, esta condição de imortal, provoca diferenças significativas na capacidade/competência que a alma manifesta na existência sensível.

Teses como a crença em um deus isento de paixões humanas e a adoção de princípios órficos-pitagóricos<sup>117</sup> da imortalidade da alma, sugerem que Platão está preocupado com o que os homens em geral tomam como verdadeiro para si.

Sugestiva colocação apresenta MacIntyre, A. (1998, p.11) quando ajuíza: “As palavras que expressam conceitos morais, modificam-se, porque tais conceitos não são invariáveis como os da matemática.” Este argumento oportuniza para pensarmos que é em grande medida o que Platão ambiciona. Pois os conceitos morais de justiça, do belo ou do bem se fundamentam na realidade inteligível e, como tais, são em si mesmos invariáveis pois que expressam uma imutabilidade, exatamente como os números matemáticos<sup>118</sup>.

Correta está Annas quando infere o termo “*moral psychology*” a filosofia platônica. Evidencia-se uma “*moral psychology*” em Platão, porquanto a raiz da conduta moral encontra-se na *ψυχή*. Do que se segue que o domínio de si mesmo é um exercício espiritual essencialmente ético, embora não se possa reduzi-lo somente a este sentido.

Como em breve será demonstrado, Platão não propõe a recusa aos prazeres, mas recusa-os, na medida em que estes objetivam satisfazer somente aos *apetites* inferiores (termo de preferência de Miller, 2001, p. 261) ou os *desejos* (termo de preferência de Annas, 1999, p. 118), excluído o prazer advindo da faculdade superior (*λογιστικόν*). Volta-se ao ponto central: é imperativo aplicar sobre si o governo da racionalidade<sup>119</sup>.

<sup>117</sup> “Conta-se que um dia, passando perto de alguém que maltratava o próprio cão, comovido de compaixão, Pitágoras pronunciou estas palavras: Pare de bater! Sua alma, eu a entendo, é aquela de um amigo que pude reconhecer na entonação de sua voz” (Diógenes Laércio, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos ilustres*, VIII, 36). Afirma REALE, G. (1993, p. 87): “Todos os estudiosos, hoje, concordam em afirmar que Pitágoras a extraiu do orfismo, seguramente anterior.” BÉRGSON chega a considerar que a própria teoria das Ideias possui origem pitagórica, e esta, por sua vez, sendo uma certa continuação do orfismo, o que resulta em certo ponto, a união entre o misticismo religioso à matemática de Pitágoras. Ajuíza o autor (1996, p. 278): [...] não é estranho [...] que o orfismo seja continuado pelo pitagorismo: contudo, o pitagorismo e talvez, o próprio orfismo, é onde se encontra a primeira inspiração do platonismo. A atmosfera de mistério, no sentido órfico da palavra pululam os mitos platônicos, como também a teoria das Ideias, se inclinam há teoria pitagórica dos números em virtude de uma secreta simpatia. Também para TRABATONNI, F. (2010, p. 312): “Platão se serve de esquemas de pensamento originários da filosofia dos pitagóricos, nos quais as características que assinalam a presença do bem e do ótimo são traduzidas em termos matemáticos: é a ideia [...] segundo a qual o bem é traduzível em termos de *unidade, ordem e proporção*.” [O itálico encontra-se no original]. Seria esta uma das causas de Platão tanto apreciar o pitagorismo?

<sup>118</sup> Sobre esta relação com a matemática e a filosofia de Platão pondera CORNELLI, G. (2007, p. 422): “[...] independentemente das atividades de Platão como matemático, textos como o *Ménon* e o *Teeteto* mostram o quanto as questões matemáticas estão presentes na discussão sobre os critérios para a aquisição de conhecimento verdadeiro e sobre impasses gerados devido a problemas internos à geometria e à aritmética.”

<sup>119</sup> Argumenta REIS, M. (2007, p. 385, nota 11): “Na filosofia platônica, o uso de *epithymía* (apetite de algo) distingue-se daquele do *éros* (desejo, amor). O sentido do primeiro termo é mais restrito que o do segundo. A *epithymía* refere-se a um tipo de ímpeto próprio à parte apetitiva da alma, voltado para determinado objeto (apetite de algo), ligado às experiências de carência e suprimento, de prazer e dor. Já o *éros* refere-se ao impulso da totalidade da alma (e não de parte dela), seu *élan* vital, movimento que conduz a alma à continuidade, à unidade, bem como elemento unificador do múltiplo.” Nesta tese utiliza-se, preferencialmente, o termo desejo, todavia, por vezes também se utiliza do termo appetite na tradução de *epithymía* e, portanto, não se vincula o termo desejo com a questão de *éros*.

Pois não pode o indivíduo agir mediante as suas ambições e ao que é por essa desejado (*ἐπιθυμητικόν*) pessoais (e assim não políticos), e ao mesmo tempo aplicar corretamente a sua inteligência em questões políticas concernentes ao conjunto, mas que não dispensa a própria participação individual no coletivo. Se o mote do pensamento e da conduta forem a satisfação da *ἐπιθυμία*, o resultado será a ruína do Estado e dos indivíduos em suas vidas particulares.

Somente a *ψυχή* que aprendeu a conhecer-se e a cuidar-se pode ser virtuosa. Será justo, belo ou bom aquele que formou/configurou em si mesmo tais virtudes que são também saberes, porquanto, quem sabe verdadeiramente não agirá de forma (in) voluntária a imoralidade. Pois sabe de fato o que é justo, o belo ou bom<sup>120</sup>.

Platão considera os apetites ou desejos como forças negativas que acabam por afastar a *ψυχή* do que realmente importa na existência humana e do que é realmente verdadeiro. O indivíduo descuidado para consigo vivencia um estado psíquico de “entorpecimento” mediante os prazeres falsos, mas que com grande força, acabam assumindo características verdadeiras como se fossem prazeres verdadeiros<sup>121</sup>.

Cria-se assim uma ilusão intelectual-moral no interior da *ψυχή* que na ausência do saber do domínio sobre si mesmo, não sabe usar de sua inteligência aplicando-a nos acontecimentos ordinários de sua própria existência.

No Livro IV do diálogo *República* (430 e – 431 a-b) encontra-se longo argumento sobre a sentença “ser senhor de si” e contribui para esclarecer, sobremaneira, às proposições citadas “*a posteriori*” da *Carta VII* e, serve também de justificativa às inferências demonstradas acima:

[...] não entendo bem de que maneira, ‘ser senhor de si’, e empregam outras expressões no gênero que são como vestígios dessa virtude. Não é assim? [...] Ora a expressão, ‘ser senhor de si’, não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos [...] Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino [...] Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior [...] Se, por conseguinte, se deve classificar alguma cidade como senhora

<sup>120</sup> Em ANNAS, J. (1999, p. 122), lê-se: “*Perfect virtues are the product of education, and the growth of na understanding of what the virtue in question is, and why one should, on each occasion, act in accordance with it.*”

<sup>121</sup> Problema que remete ao uso que se faz do *logos*, tema desenvolvido no capítulo 4.



dos seus prazeres e desejos e de si mesma, é esta que assim se deve denominar<sup>122</sup>.

Em estado intelectual-moral inferior a *ψυχή* cria um desejo insaciável de riquezas materiais tornando-se ansiosa para viabilizar a saciedade dos apetites da gula, da sensualidade, da ambição e do egoísmo, mas, fundamentalmente torna-se ansiosa e crê-se apta ao saciar sem prejuízos a sede de poder e conquista sobre os demais.

Concorde a referendada passagem da *República* (430 e – 431 a-b) acima em destaque, o domínio ou império (*ἐγκρατής*) de si, corresponde ao domínio que a função superior da *ψυχή* deve ter em relação a sua faculdade inferior.

Todavia, este domínio não se aplica apenas ao homem em sua individualidade, mas também corresponde à Cidade, no sentido em que esta pode apresentar em seu conjunto, ou a característica superior, isto é, ser justa, moderada e racional ou apresentar características correspondentes a sua inferioridade, sendo assim injusta, intemperante e irracional<sup>123</sup>.

Evidencia-se, portanto, como sugere-se nesta pesquisa que o domínio de si mesmo aplica-se tanto a *ψυχή* individual quanto a comunidade política. Do que se segue que Platão objetiva “curar” as individualidades e o coletivo, dos inúmeros males que impedem uma existência privada e pública verdadeiramente ética e racional.

Fora a isto que Platão demonstrara a necessidade do imperativo de dominar-se para então “ir” a política, a esta virtude verdadeiramente moral e racional, em uma palavra, espiritual.

<sup>122</sup> No texto grego, 430 e: *ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὡς φασὶ κρείττω δὴ αὐτοῦ ἀποφαίνοντες οὐκ οἶδ' ὄντινα τρόπον, καὶ ἄλλα ἄττα τοιαῦτα ὡσπερ ἴχνη αὐτῆς λέγεται. ἦ γάρ; πάντων μάλιστα, ἔφη. οὐκοῦν τὸ μὲν “κρείττω αὐτοῦ” γελοῖον; ὁ γὰρ ἑαυτοῦ κρείττων καὶ ἥττων δήπου ἂν αὐτοῦ εἴη καὶ ὁ ἥττων κρείττων* 431 a: *ὁ αὐτὸς γὰρ ἐν ἅπασιν τούτοις προσαγορεύεται. τί δ' οὐ; ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, φαίνεται μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ἦ, τοῦτο λέγειν τὸ “κρείττω αὐτοῦ” —ἐπαινεῖ γοῦν—ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὀμιλίας κρατηθῆ ὑπὸ πλῆθους τοῦ χείρονος μικρότερον τὸ βέλτιον* 431 b: *ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὄνειδει ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἥττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον. καὶ γὰρ εἰσιν, ἔφη. ἀπόβλεπε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν νέαν ἡμῖν πόλιν, καὶ εὐρήσεις ἐν αὐτῇ τὸ ἕτερον τούτων ἐνόν: κρείττω γὰρ αὐτὴν αὐτῆς δικαίως φήσεις προσαγορεύεσθαι, εἴπερ οὐ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει σῶφρον κλητέον καὶ κρείττον αὐτοῦ.* 431 d: *εἰ ἄρα δεῖ τινα πόλιν προσαγορεύειν κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ αὐτὴν αὐτῆς, καὶ ταύτην προσρητέον.*

<sup>123</sup> Em consonância ao seguinte argumento, *República* (435 b): “Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela. Mas a cidade pareceu-nos justa, quando existiam dentro dela três espécies de naturezas, que executavam cada uma a tarefa que lhe era própria; e, por sua vez, temperante, corajosa e sábia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies. Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade.” No texto grego, 485 b: *καὶ δίκαιος ἄρα ἀνὴρ δικαίας πόλεως κατ' αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος οὐδὲν διοίσει, ἀλλ' ὁμοῖος ἔσται. ἀλλὰ μέντοι πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία ὅτε ἐν αὐτῇ τριτὰ γένη φύσεων ἐνόητα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σῶφρων δὲ αὐτὴ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἀλλ' ἄττα πάθη τε καὶ ἔξεις. καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιώσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα*

À maneira platônica de proceder, ajuíza-se conclusivamente, embora ainda de forma parcial que o conceito de *ἐγκράτεια* afirma-se como elemento possuidor de diferentes caracteres ou atributos.

Tem-se assim até o presente desenvolvimento deste trabalho, o seguinte: o domínio de si mesmo é exercício espiritual que em si congrega a dimensão racional e moral dos sujeitos, preparando-os a uma vida digna de acordo com certos princípios, tais como: o uso correto da inteligência e a construção da virtude; o imperativo humano de assemelhar-se ao divino; o saber que a melhor função da *ψυχή* corresponde a sua faculdade intelectual-moral e que, a todos os indivíduos é estendido tal possibilidade de domínio de si mesmo, embora alguns desta farão uma eleição verdadeira de conduzir-se na vida, os filósofos, enquanto outros, os homens comuns a farão parcialmente, embora, somando-se a tese da *ψυχή* imortal, ainda abre-se a hipótese de todos ou a maioria das individualidades configurarem em si próprios o domínio de si mesmos.

## 2.2 EMPECILHOS AO DOMÍNIO DE SI MESMO

O imperativo apresentado por Platão na *Carta VII* sobre a necessidade de haver um domínio (*ἐγκράτεια*) sobre si mesmo, justifica-se em grande parte, devido a própria natureza inferior que existe na interioridade da *ψυχή*.

Se a natureza humana fosse essencialmente boa, como pretendia demonstrar na modernidade o filósofo Rousseau, o domínio sobre si seria somente uma espécie de aperfeiçoamento das potencialidades de reflexão, de inteligência, de pensamento, uma espécie de viabilizador da conduta moral.

Porém, para Platão, como antes evidenciado nos diálogos *Fedro*, *República* e *Timeu*, existe uma luta interna do homem consigo próprio. Pois assim como existe uma racionalidade à espera de aprimoramento, existe também uma força que lhe é contrária, e não menos influente, a tentar frequente domínio sobre os homens.

Estas duas naturezas conflitivas existentes na *ψυχή* tornam imprescindível, mediante as suas próprias existências, a escolha de qual delas deve conduzir a vida humana. Este combate interno justifica apenas a necessidade de exercícios espirituais para modificar/transformar o sujeito em si mesmo, em suas crenças e em sua conduta.

A filosofia (dialética) objetiva assim ser formadora de individualidades que façam de suas vidas, o resultado daquilo que lhe deva preponderar em sua interioridade. Tal hipótese,

como afirmado no capítulo precedente, apresenta como imprescindível à sua efetiva realização saber que existe em si mesmo, ou seja, em sua *ψυχή*, estas duas naturezas, e ainda saber qual delas deve preponderar a uma vida racional e virtuosa.

Por ora a questão que se propõe é como vir a saber da existência destas duas naturezas e, ainda saber qual delas deve-se oferecer prioridade. Observa-se que em inúmeros diálogos a tarefa dada a muitos dos interlocutores é justamente a defesa do contraditório, ou seja, a tentativa de mostrar até que ponto é coerente a tese inversa daquela defendida pelo “Sócrates platônico”, ou pelo “Estrangeiro” ou o “Ateniense”.

O diálogo *Ménon* contribui para esclarecer como é possível saber o que até então se ignorava. Pois: - Como investigar o que se ignora? - E o que sabe, porque investigar se já conhece?<sup>124</sup>

A saída desta problematização como apresentada no *Ménon* (81 c-d), faz com que Platão acrescente a hipótese da reminiscência (*ἀνάμνησις*). Porquanto, assere: “Visto que a alma é imortal e, muitas vezes renascida e visto que já contemplou todas as coisas que há, aqui, na terra, e lá na morada de Plutão, não há nada que já não tenha aprendido [...] Por isso o investigar e o aprender são exclusivamente reminiscência.”

A questão compatível a esta pesquisa poderia ser colocada nestes termos: O domínio de si mesmo seria um saber já aprendido anteriormente? Se sim, então a tarefa seria apenas rememora-lo? Se não, então não seria o domínio de si um saber? E neste caso refutaria a sugestão concluinte do capítulo precedente.

Como é possível sair deste impasse? Primeiramente resolve-se a questão da reminiscência, pois se todos relembram, ou seja, em algum momento sabiam acerca de todas as coisas, por que existe tamanha diferença nesta recordação? Pois que assim não fosse sê-lo-iam todos filósofos, ou quem sabe até mesmo sábios. Evidentemente que este não é o caso, basta convir da existência de diferentes tendências e nivelamentos de caracteres, logo, nem todos são filósofos, e sábios talvez estes nos faltem.

Ao que tudo indica a faculdade de rememorar é subjugada ao tipo de vida que se escolhe, conforme se apreende do Mito de Er, *República* (614 b; 621 d)<sup>125</sup>. Assim seriam os filósofos os mais aptos a recordarem-se da realidade verdadeira, estes de fato, seriam possuidores de

<sup>124</sup> Conforme a argumentação deste diálogo, *Ménon*, 80 d-e.

<sup>125</sup> *República* (619 d-e): “[...] se cada vez que uma pessoa chega a esta vida, filosofasse sadiamente, e não lhe coubesse em sorte escolher entre os últimos, teria probabilidades, segundo o que se conta das coisas do além, não só de ser feliz aqui, mas também de fazer um percurso daqui para lá, e novamente para aqui, não pela aspereza da terra, mas pela lisura do céu” [...] (620 a 1-2): “Com efeito, a maior parte fazia a sua opção de acordo com os hábitos da vida anterior” [...] (621 c-d): “Foi assim, ó Gláucon, que a história se salvou e não pereceu. E poderá salvar-nos, se lhe dermos crédito, e fazer-nos passar a salvo o rio do Letes e não poluir a alma.”

conhecimento verdadeiro. E quanto mais houvesse uso, ou seja, práticas que estimulem a função superior marcada pela inteligência e a racionalidade, mais tornar-se-ia possível uma recordação plena<sup>126</sup>.

Quanto aos homens em geral, a estes muito pouco provável que se recordassem do conhecimento verdadeiro do mundo inteligível. Assim, nestes prevaleceriam o esquecimento e a ignorância.

Mediante a este raciocínio aparece como evidente que a *ψυχή* possui uma forte tendência a recordar o que mais praticara, isto é, a busca pela satisfação de seus desejos ou apetites ou a procura da sabedoria, considerando-se que bem poucos, a esta busca dedicara-se.

Aplicado este raciocínio ao domínio de si mesmo tem-se o seguinte: se o tipo de vida filosófica é o mais elevado das possibilidades de existência, e para ser filósofo deve-se dominar a si, então em algum outro momento o filósofo enquanto filósofo já aprendera a dominar a si próprio, bastando para repetir esta ocorrência, lembrar<sup>127</sup>.

Quanto a maioria dos homens, sendo estes dotados de maior esquecimento e abstraídos da busca pela sabedoria, caberia então tentar em sua primeira oportunidade lembrar de algo sabido, mas não apreendido, porquanto, não houve um prévio desenvolvimento desta faculdade de rememoração. Ora, não se recordar de algo que é saber não significa supor que este algo não é saber. Pois que é saber em si mesmo, independente dos indivíduos lembrarem ou não. Do que segue que o saber é existente de forma externo aos sujeitos que o apreendem ou não.

Crê-se ter resolvido a questão proposta: O domínio de si é saber passível de ser lembrado, variando-se o grau desta lembrança e sua efetiva aplicabilidade na existência. Mediante a isto que se torna tão crucial o uso que se faz da inteligência e a direção que se dá ao pensamento.

O diálogo *Eutidemo*<sup>128</sup> apresenta argumentos que contribuem a esta interpretação, e que se assemelha, em parte, ao diálogo *Ménon*. Pois como assere Sócrates é o saber que faz com que o usufruto dos bens seja bom ou o seu contrário. Se não houver o saber que guia e corrige o uso que se faz de bens como a riqueza, a saúde e a beleza não adiante somente possuí-los.

<sup>126</sup> Em exatidão ao que fora demonstrado anteriormente, conforme, a interpretação do diálogo *Teeteto* (153 b).

<sup>127</sup> Assere MESQUITA (1995, p. 77-8): “O verdadeiro saber é imediatamente filosofia: porque não se dá como radical conhecer ‘do que é’, mas como simples projeto desse conhecer. E é por isso também que o verdadeiro saber parte necessariamente de uma assunção de ignorância: porque nessa ignorância que se assume está já a descoberta da natureza do que há a saber, como saber de outra coisa, como saber do ‘próprio’, como saber de ‘o que é’ [...] o verdadeiro saber está necessariamente vinculado, no plano do devir que é o plano da sua adveniência, quer dizer, que é o plano da filosofia [...] De certo modo, sabendo que se ignora, sabe-se o que se ignora: é só é possível saber que se ignora, quando se sabe o que se ignora [...] A filosofia como projeto de adveniência ao saber, nada mais é do que a tematização disto mesmo que a um tempo se sabe e se ignora, nada mais é do que a tematização disto que(ainda) se ignora, nada mais é, numa palavra, do que a tematização deste saber que se ignora (= *anámnêsis*).”

<sup>128</sup> Conforme a argumentação deste diálogo, *Eutidemo*, entre 280 a; 281 e.

Pergunta Sócrates (*Eutidemo*, 281 b): “Qual é a utilidade dos outros bens, sem a razão (*φρονήσεως*) e a sabedoria (*σοφίας*)? Pode um homem tirar proveito de possuir e fazer muitas coisas, se não tiver inteligência?”<sup>129</sup>

Portanto, justifica-se a necessidade de conhecer-se, do contrário, não pode haver o saber formador a trazer para a própria *ψυχή* o conhecimento quanto à existência de certa função que deve ser combatida. É este saber de si que faz com que a alma crie uma espécie de vigilância sobre si mesma. O saber de si que parece contribuir para a melhor possibilidade de ocorrência da *ἀνάμνησις*.

Como evidenciado no *Alcibíades Primeiro* a inteligência é a virtude (*ἀρετή*) específica da *ψυχή*. Ora, conhecer-se é o melhor uso que se faz da inteligência, pois do contrário, ter-se-á dois resultados negativos: primeiro, não saberá fazer uso de possíveis bens externos, e, não poderá fazer uso correto de bens que a *ψυχή* possua em si mesma como a própria inteligência.

Contextualmente ao diálogo *Eutidemo* (281 e), Sócrates argumenta que existe apenas um bem verdadeiro que é a sabedoria (*σοφία ἀγαθόν*), e somente um mal, a ignorância (*ἡ δὲ ἀμαθία κακόν*).

A sabedoria é uma meta que embora deva orientar aos indivíduos, ao mesmo tempo é somente uma procura, uma busca nunca concluída de forma plena (*Banquete*)<sup>130</sup>. A sabedoria é um bom desejo. Contudo é o saber da razão e da inteligência que proporciona a *ψυχή* desejar a própria sabedoria. Como é possível apreender-se da seguinte passagem, *Eutidemo* (282 a):

Visto que todos nós aspiramos a ser felizes (*ἐπειδὴ εὐδαίμονες μὲν εἶναι προθυμούμεθα πάντες*), e que obviamente atingimos esse estado mediante o uso das coisas, e de um uso correto, e que é o saber (*ἐπιστήμη*) que proporciona a retidão e o êxito (*εὐτυχίαν*), então parece-me que é necessário que todo homem se prepare, de todos os modos, para ser o mais sábio possível, não achas?

A referida passagem soma-se a esta do *Ménon* (88c): “ Em suma, não é verdade que todos os esforços e lances de paciência da alma, quando a sabedoria vai à frente, terminam em felicidade? E, quando a insensatez comanda, terminam no contrário? ”

<sup>129</sup> No texto grego 181 b 4-7: ἄρ' οὖν ᾧ πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, ὄφελός τι τῶν ἄλλων κτημάτων ἄνευ φρονήσεως καὶ σοφίας; ἄρα γε ἂν ὄναιτο ἄνθρωπος πολλὰ κεκτημένος καὶ πολλὰ πράττων νοῦν μὴ ἔχων, ἢ μᾶλλον ὀλίγα νοῦν ἔχων;

<sup>130</sup> Consoante ao que se pode apreender do seguinte argumento, *Banquete* (204 a-b): “O Amor [...] está no meio da sabedoria e da ignorância. [...] Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios [...] quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso, [assim os que filosofam] são os que estão entre esses dois extremos, e um deles seria o amor. Com efeito, uma das coisas mais belas é a sabedoria, e o Amor é amor pelo belo, de modo que é forçoso o Amor ser filósofo e sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante.

Observa-se a semelhança argumentativa destes dois diálogos. Contudo, no *Ménon* está utilizado o termo *φρόνησιν/φρονήσεως* e não o termo *σοφία*, o que indicaria traduzir-se por sabedoria, (como o faz a tradução aqui utilizada)<sup>131</sup>. Todavia isto acaba por corroborar a assertiva quanto a sabedoria, ou seja, é a própria inteligência (*φρόνησιν*) em seu uso correto que faz com que se pense ou aja sabiamente (dentro dos limites da própria sabedoria humana, e sem excluir a *σοφία* como direção a ser tomada).

Em suma, sem a inteligência em seu uso correto não há como conquistar a felicidade, visto que, não basta tê-la, mas deve-se saber usá-la corretamente (*Eutidemo*), ou seja, deve-se reconhecer-la (*Ménon*). Porquanto, posso possuir algo como a própria felicidade e não a reconhecer, e não a reconhecendo é como se jamais a tivesse obtido. Logo, a partir do saber adquirido no conhecimento e no cuidado de si, neste aprendizado/recordação sobre a própria *ψυχή* é possível saber da existente necessidade de haver domínio sobre si mesmo.

A questão agora proposta é saber que empecilhos existem na própria natureza humana, para então combater-los e evita-los o mais acertadamente possível.

Contextualmente ao diálogo *República* (580 d-e) toma-se a questão da *ψυχή* “tripartite”, como ponto de análise ao problema do desejo ou apetites (*ἐπιθυμία*):

São três partes, parece-me que haver também três espécies de prazeres (*ἡδοναί*), cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos (*ἐπιθυμιαί*) e os poderes. [...] Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita (*θυμοῦ*); quando à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie<sup>132</sup>.

A questão da riqueza (posse de bens materiais) aparece como condicionante que trabalha a favor da função concupiscente, porquanto amplia consideravelmente o desejo de tê-la, e em sua sequente saciedade perante os desejos relativos a gula, ao sexo e a bebida<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> Tradução de Ernesto Rodrigues Gomes. Ver Bibliografia.

<sup>132</sup> No texto, 580 d-e: *τριῶν ὄντων τριτταὶ καὶ ἡδοναὶ μοι φαίνονται, ἐνὸς ἐκάστου μία ἰδίᾳ: ἐπιθυμιαί τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί. πῶς λέγεις; ἔφη. τὸ μὲν, φαμέν, ἦν ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος, τὸ δὲ ᾧ θυμοῦται, τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἐνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὁ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὐτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν: ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν τε περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δὴ, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται (581 a 1): αἱ τοιαῦται ἐπιθυμιαί.*

<sup>133</sup> Salienta-se que o preceito de relacionar a riqueza com o destempero da alma, como causadora de prejuízos a si próprio e as outros, perpassa toda uma longa tradição nas escolas filosóficas da Antiguidade.

São inúmeras as passagens nos diálogos de Platão que alertam para o risco de perder-se na posse de excessivos bens materiais, entretanto o que causa a ruína dos homens neste particular não é a posse excessiva em si, mas a mal utilização que desta se faz<sup>134</sup>.

Destaca-se igualmente nesta questão acerca dos desejos prejudiciais à *ψυχή* o seguinte argumento encontrado no “diálogo tardio” *Timeu* (90 b-c)<sup>135</sup> e, que acaba por complementar a passagem referida acima do diálogo *República*.

Quando alguém se abandona aos apetites e ambições, e só cuida de satisfazê-los, todos os seus pensamentos se tornam excessivamente mortais, nada faltando para que ele também fique, tanto quanto possível, de todo em todo mortal, pois outra coisa não fez na vida senão alimentar sua mortalidade. Mas quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa porção de si mesmo, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como ele cuida (*θεραπεία*) permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz. Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados.

Nesta passagem do diálogo *Timeu* evidencia-se a necessidade de a própria *ψυχή* vincular-se ao que é divino, superior e imortal. A questão que surge a partir desta inferência é que existe um espaço para a que *ψυχή* escolha o que será tido como de sua preferência. Ou ela,

<sup>134</sup> A guisa de exemplo desta longa tradição filosófica que valoriza a imaterialidade da riqueza, veja-se esta passagem do filósofo estoíco Sêneca (*Da Tranquilidade da Alma*, 34, VIII), logo, muitos séculos posteriores a existência de Platão e, mesmo da existência da Grécia Clássica: “Passemos ao domínio das riquezas, principal fonte das misérias dos homens: pois, comparando-se todos os nossos outros perigos, prazeres, doenças, temores, desgostos, sofrimentos e preocupações de toda espécie, com os males que nascem do dinheiro[...]” Sêneca é ainda mais radical que Platão, na medida que coloca a própria riqueza material como a causadora de inúmeros infortúnios ao *psyche* humana. O que, a propósito, não é descabido ao contexto histórico do filósofo romano. Em uma época de extrema valorização da riqueza e do poder aristocrático, a Roma antiga vira, muitos de seus poderosos cidadãos perderem-se em seus vícios sempre saciados, mesmo que temporariamente, pois do contrário, evidentemente não ter-se-ia a viciação, mas no sentido de sempre encontraram oportunidade para saciá-los devido ao “dinheiro” e a influência do poder. Fato comprovado pelo próprio imperador Nero, o qual condenara seu antigo tutor a morte (suicídio) devido a sua psique doentia, fruto em grande parte do temor de perder o poder e a riqueza material conquistada pela violência.

<sup>135</sup> No texto grego, 90 b: τῶ μὲν οὖν περὶ τὰς ἐπιθυμίας ἢ περὶ φιλονικίας τετευτακῶτι καὶ ταῦτα διαπονοῦντι σφόδρα πάντα τὰ δόγματα ἀνάγκη θνητὰ ἐγγεγονέναι, καὶ παντάπασιν καθ' ὅσον μάλιστα δυνατὸν θνητῶ γίγνεσθαι, τούτου μὴδὲ σμικρὸν ἐλλείπειν, ἅτε τὸ τοιοῦτον ἠϋξήκοι: τῶ δὲ περὶ φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰς ἀληθείας φρονήσεις ἐσπουδακῶτι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ [...] (90 c 1-7): φρονεῖν μὲν ἀθάνατα καὶ θεῖα, ἄνπερ ἀληθείας ἐφάπτηται, πᾶσα ἀνάγκη που, καθ' ὅσον δ' αὐτὸ μετασχεῖν ἀνθρωπίνῃ φύσει ἀθανασίας ἐνδέχεται, τούτου μὴδὲν μέρος ἀπολείπειν, ἅτε δὲ αἰεὶ θεραπεύοντα τὸ θεῖον ἔχοντά τε αὐτὸν εὐκεκοσμημένον τὸν δαίμονα σύνοικον ἔαντῶ, διαφερόντως εὐδαίμονα εἶναι. Sobre o diálogo *Timeu*, auxilia-nos ROBINSON (2007, p. 167), sobre o trecho 90 c 1-3, assere ele: “A alma como tal (neste diálogo, sinônimo de intelecto) é imortal; a *ἀνθρωπίνη*, um conglomerado da alma como tal, do corpo e das duas ‘formas mortais’ da alma resultantes da encarnação, pode, no melhor dos casos, atingir apenas a imortalidade vicária. Penso que essa evidência mostra que Platão em momento algum duvidou da imortalidade da alma enquanto tal e é suficiente para absolver o Banquete da acusação de ceticismo temporário.”

a *ψυχή*, se abandona a satisfação de seus desejos ou busca no amor da sabedoria, ou seja, na filosofia o que está além do plano da mortalidade e do corpóreo.

Portanto, se existe a possibilidade de escolher qual o caminho a seguir, ou do bom uso da imortalidade ou de seu contrário, torna-se necessário preparar a *ψυχή* para a melhor escolha. Sabendo o que escolher, ou seja, a partir do momento que a *ψυχή* executa o exercício espiritual de conhecer-se, ela então, sabe do que cuidar, ou seja, sabe ao que é preciso dar preferência na execução do governo de si mesma.

Chegado a este ponto, deve a *ψυχή* iniciar o exercício de dominar a si próprio. Porquanto, embora possa haver uma escolha racional, e há, a parte que compete aos desejos não será extinta, mas, controlada, aplicasse-lhe o governo. Encontra-se no diálogo *Fedro* (237e - 238 a) argumento que corrobora com tais inferências, lê-se:

[...] em cada um de nós existem dois princípios, de forma e de conduta, que seguimos para onde eles nos conduzem: um, inato, é o desejo de prazer (*ἐπιθυμία ἡδονῶν*), outro, adquirido, que aspira sempre ao melhor. Por vezes, estas duas tendências concordam em nós, mas, em certas ocasiões, verificamos que entram em guerra em que uma vez sai vencedora a primeira, outra vez a segunda. Posto isto, assentemos em que, quando sai vencedora a forma orientada pela razão (*λόγῳ*), essa forma chama-se temperança (*σωφροσύνη*); quando é o desejo (*ἐπιθυμίας*) que, destituído de razão (*ἄλόγως*), nos arrasta para os prazeres (*ἡδονὰς*), chama-se gula [...]<sup>136</sup>.

Pode-se a partir deste argumento do *Fedro* inferir se a temperança é uma virtude em si mesma, ou, se ela é uma simples consequência da razão. O que parece ser o caso indicado por Platão, ou seja, a temperança ou moderação é a razão aplicada a conduta.

Neste sentido supõe-se que Aristóteles<sup>137</sup> avança em relação ao seu preceptor, pois ao separar a razão teórica (*σοφία*) da razão prática (*φρόνησις*) parece ter querido supor que são duas faculdades distintas, o que não está muito claro na filosofia platônica ao menos a partir do que se pode compreender do *Fedro*.

<sup>136</sup> No texto grego, 237 e: ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον: καὶ τοτὲ μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ. δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα: [...] (238 a 1-2): ἐπιθυμίας δὲ ἄλόγως ἐλκούσης ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμῖν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη.

<sup>137</sup> Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (1143 a 9-10) apresenta a distinção entre inteligência e sabedoria prática: “não são a mesma coisa. Esta última emite ordens, visto que o seu fim é o que se deve ou não fazer; a inteligência, pelo contrário, limita-se a julgar” e, continua, “[...] não é apenas à disposição [sabedoria prática] que concorda com a reta razão, mas a que implica a presença da reta razão.” (1144 b 25-26). Evidencia-se que Aristóteles não se utiliza, ao contrário de Platão, do termo *phronesis* para pensamento ou inteligência, a *phronesis* em Aristóteles é sempre moderação ou temperança.



Para Platão o desejo (*ἐπιθυμία*) é destituído de razão (*ἀλόγως*) ligando-se em essência aos prazeres, os quais, Platão ajuíza serem estes, naturalmente pertencentes a natureza humana. Ou seja, a todo ser humano desde o nascimento existe a procura de prazer<sup>138</sup>.

Contudo o ponto mais relevante a esta pesquisa está na assertiva que “a racionalidade é adquirida”<sup>139</sup>. Assim, coloca-se a seguinte assertiva do *Eutidemo*: “A sabedoria (*ἡ σοφία*) pode ensinar-se e não surge nos homens espontaneamente.” Acrescentar-se-ia a esta sentença o que está posto no *Timeu* (90 c), anteriormente referenciado, “dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude”.

Em verdade o que se ensina não é a sabedoria em si mesma, tal qual a sabedoria divina, do contrário cada qual seria tão sábio quanto Deus. Portanto o ensinável é o amor a sabedoria, ou seja, a própria filosofia.

Em questão a *σωφροσύνη* se segue que somente havendo uma racionalidade que a fundamenta é possível ter na conduta uma ação efetivamente virtuosa. Logo, em detrimento ao domínio de si mesmo não se pode considerar como equivalente à moderação, mas a soma da racionalidade com a moderação, porquanto é uma aplicação do uso que se faz da própria faculdade racional direcionada a conduta.

Porém, e este ponto é importante, esta conduta não é somente externa, mas condiz, sobretudo, com a conduta interior, ou seja, no governo, em si mesmo, em relação as tendências inferiores a existirem na *ψυχή*. Neste sentido o domínio de si é uma potência a existir na interioridade da *ψυχή*.

Como potência em algum momento fora adquirida, sendo passível de aperfeiçoamento, uma maneira de fazê-lo é no próprio combate interno a exigir o seu uso. Neste propósito, inevitável desdobrar algumas questões relativas aos desejos e prazeres, afinal: São estes os grandes impeditivos ao domínio de si mesmo?

Neste sentido questiona-se: Todos os desejos e prazeres são as causas de prováveis sofrimentos e de má conduta? E assim o domínio sobre si mesmo contrapõe-se a uma vida de prazer ou desejos?

Primeiramente é preciso salientar que o termo desejo ou apetite (*ἐπιθυμία*) não é equivalente de prazer (*ἡδονή*). O que se evidencia na produção platônica é existir a forte

<sup>138</sup> Como Platão chega a esta conclusão? Deduz-se que apenas uma acurada observação seria capaz de fazê-lo. Hoje, por exemplo, sabe-se que a procura ao seio materno é uma busca de satisfação mediante o prazer deste contato íntimo entre a mãe e seu filho. Assevera GRUBE (1987, p. 130): “Do ponto de vista da intensidade os maiores prazeres são físicos [...] se o que buscamos é a intensidade, nunca a encontraremos na saúde ou na moderação.”

<sup>139</sup> Sendo o mesmo com a virtude como será demonstrado no capítulo posterior.

oposição entre a função racional da *ψυχή* e a concupiscência. Quanto a este ponto não há margem de dúvida, pois está suficientemente afirmado em diferentes diálogos<sup>140</sup>. Contudo, o sentido de oposição não pode ser tomado como a negação radical entre o vínculo existente destas funções. Como bem argumenta Reis (2007, p. 380-81) há uma inter-relação entre os elementos constitutivos da *ψυχή*<sup>141</sup>.

Agora em relação aos prazeres (*ἡδοναί*), estes inatos, conforme referenciado no *Fedro* (237 e), resultam ou da concupiscência constituindo-se como inferiores (ligados a mortalidade, como argumenta-se no *Timeu*), ou a função racional (*λογικός*).

No diálogo *República* em sua hipótese da *ψυχή* tripartite tem-se a seguinte assertiva: “São três partes, parece-me que haver também três espécies de prazeres (*ἡδοναί*), cada um específico de cada uma delas”.

Esta assertiva é crucial porquanto demonstra que a função superior da *ψυχή* não está isenta de prazeres. Sendo assim o conceito de prazer não pode carregar consigo apenas a denotação negativa.

Portanto, o conceito de *ἐγκράτεια* não pode ser visto como prescrição a uma vida nula de prazer, o que responde ao segundo questionamento proposto acima. Quanto a primeira inquirição, sua resposta será variável mediante o tipo de prazer que a *ψυχή* dedicar-se-á sua atenção. Pode assim ser a causa de futuro sofrimento moral (*πάθος*), mas pode também ser consequência, como supõe-se, da função superior da *ψυχή* e, portanto, será não apenas agradável, mas bom.

Do que se segue que o desejo, este sim isento de racionalidade, é o causador de males e de sofrimentos a si mesmo e a comunidade política. Esta foi a falha do general Alcibíades, porquanto, este nunca aprendera a ser moderado (ação racional) na conduta, porquanto, nunca conseguira ter o domínio sobre si mesmo. Embora tenha sido iniciado por Sócrates no conhecimento e no cuidado de si. Logo, evidencia-se a importância do domínio de si, fundamentalmente aqueles que se propõem a participar de causas políticas.

<sup>140</sup> Como anteriormente demonstrado nos diálogos *Fedro*, *República*, *Timeu* e *Leis*.

<sup>141</sup> A autora defende em sua tese esta inter-relação entre os diferentes elementos, para negar o dualismo (radical) atribuído por grande número de comentadores do platonismo. Para a autora, a filosofia de Platão não é dualista, mas sim, “triádica”. Para tanto, utiliza-se na defesa de sua posição argumentos do diálogo *Timeu*, conforme asseve (p. 381): “[...] não estamos negando que Platão distingue, em várias passagens, corpo e alma, sensível e inteligível, raciocínio e apetite. Posicionamo-nos contra a atribuição de um ‘dualismo’ à filosofia platônica no sentido de que ela sustentaria várias separações radicais entre dois únicos e impermeáveis elementos [...] a filosofia de Platão deve ser reconhecida como triádica, por identificar relações de mediação entre os diversos elementos que compõem a realidade.”

Ainda na questão dos prazeres, encontra-se no “diálogo tardio” *Filebo* (60 a-b), de forma precisa, que a vida boa deve ser uma mistura de prazer e conhecimento, sobre tal ponto assere Sócrates:

Filebo sustenta que o prazer é a meta correta para todos os seres vivos, a qual todos devem tentar atingir, e além disso, que o prazer é, para todas as coisas, o bem, de modo que os dois nomes, ‘bem’ e ‘prazer’, aplicados corretamente, revelam-se uma coisa só, com uma única natureza; Sócrates, por sua vez, sustenta que o prazer e bem não são uma coisa só, mas duas coisas, e que, assim como seus nomes, eles são diferentes um do outro, por natureza, e que o pensamento participa mais do bem que o prazer [...]<sup>142</sup>.

Assim do que se segue Sócrates identifica o bem como correlato mais preciso ao pensamento do que ao prazer<sup>143</sup>. Porém ainda no *Filebo* (Cfr. 61 d), o pensamento não é isento de prazer. Entretanto (*Filebo* 61 e): “um fixa o olhar nas coisas que vêm a ser e perecem [prazer], o outro [conhecimento], nas que nem vêm a ser nem perecem, mas que sempre são do mesmo modo e sempre estão do mesmo estado. E, do ponto de vista da verdade, pensamos que o segundo é mais verdadeiro que o primeiro<sup>144</sup>. ” Justifica-se assim que o problema não é a sensação de prazer em si, mas o objeto que *ψυχή* se lhe dirige.

Sócrates prossegue na demonstração objetivando caracterizar os tipos de prazeres (*ἡδοναί*) que equivalem ao pensamento (*φρονήσεως*), conforme se apreende entre 63 e – 64 a):

<sup>142</sup> No texto grego: 60 a- b: *Φίληβός φησι τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζῴοις γεγονέναι καὶ δεῖν πάντας τοῦτου στοχάζεσθαι, καὶ δὴ καὶ τάγαθὸν τοῦτ' αὐτὸ εἶναι σύμπασι, καὶ δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἐνὶ τινὶ καὶ φύσει μιᾷ τοῦτω ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν: Σωκράτης δ' ἐν μὲν οὐ φησι τοῦτ' εἶναι, δύο δὲ καθάπερ τὰ ὀνόματα, καὶ τό τε ἀγαθὸν καὶ ἡδὺ διάφορον ἀλλήλων φύσιν ἔχειν, μᾶλλον δὲ μέτοχον εἶναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας τὴν φρόνησιν ἢ τὴν ἡδονήν. οὐ ταῦτ' ἔστιν τε καὶ ἦν τὰ τότε λεγόμενα, ὧ Πρώταρχε;*

<sup>143</sup> Todavia, neste mesmo diálogo *Filebo* (65 a), surge em seus argumentos uma interessante proposição acerca do bem. Neste evidencia-se que a mistura não é, em si mesma, causa de inferioridade. Nota-se na seguinte sentença onde “Sócrates” discorre: [...] se não somos capazes de capturar o bem com uma única forma, vamos apreendê-lo com três – beleza, proporção e verdade. E afirmaremos que, na suposição de serem os três apenas um, não estaríamos errados em responsabilizá-lo por tudo o que há na mistura, uma vez que, sendo ele bom, torna também boa a própria mistura. No texto, *Filebo*, 65 a 1-5: *οὐκοῦν εἰ μὴ μιᾷ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὀρθότατ' ἂν αἰτιασαίμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγονέναι.* Ora, com clareza, percebe-se que o melhor ou superior, no caso o bem, torna o que lhe é menos melhor e inferior, também um bem. Também uma vez mais aparece a questão da unidade, que assim como a própria alma - embora com seus elementos conflitivos- também é una. Da mesma forma, é revelador que aquele bem, como ideia de bem, que está além de todas as essências (*hyperousía*) continua a não ser apreendido em absoluto. Lê-se na *República* (517 b-c): “Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo a ideia do Bem; e, uma vez avistada compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida pública e particular.” No texto: *θεὸς δὲ που οἶδεν εἰ ἀληθῆς οὕσα τυγχάνει. τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ [...] (517 c): ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθὸν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.*

<sup>144</sup> No texto, *Filebo*, 61 e 1-4: *τὰ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα ἀποβλέπουσα, ἢ δ' ἐπὶ τὰ μήτε γινόμενα μήτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεὶ. ταύτην εἰς τὸ ἀληθές ἐπισκοπούμενοι ἡγησάμεθα ἐκείνης ἀληθεστέραν εἶναι.*

[...] Quanto aos prazeres que chamas de verdadeiros e puros, considera-se quase como da nossa família. E, além desses, aqueles que acompanham a saúde e a moderação, assim como também todos aqueles que acompanham a virtude inteira, como se ela fosse uma deusa (*καὶ δὴ καὶ συμπάσης ἀρετῆς ὅποσαι καθάπερ θεοῦ*), seguindo-a por toda parte; esses, acrescenta à mistura [...] seria, sem dúvida, um enorme absurdo misturar com a inteligência os prazeres que sempre acompanham a tolice e os demais vícios.

Evidencia-se haver uma relação equivalente entre os prazeres puros condizentes a função superior da *ψυχή*, enquanto sede do pensamento racional, da inteligência e das virtudes, logo, em sua função semelhante ao que é divino. Assim como a existência daqueles prazeres que não devem ser misturados a inteligência, porque em princípio, não se assemelham a esta.

Platão, portanto, não está a negar a existência dos prazeres, em absoluto, mas da necessidade de evitar-se os prazeres não-puros, isto é, aos correspondentes da função concupiscente da *ψυχή*.

Salienta-se que a questão relativa aos prazeres verdadeiros já consta como argumentos no diálogo *República* (consoante 585 c-e). Estes estão necessariamente atrelados ao mais verdadeiro (realidade ontoepistêmica). A verdadeira realidade tem o atributo da imutabilidade, e são a estes prazeres, verdadeiramente (*ἀληθεστάτας*) reais, que deve encher-se a *ψυχή* dos que se preparam ao governo do Estado.

Conforme as argumentações de Sócrates na *República*, o prazer mais verdadeiro vincula-se àqueles em que, por princípio de semelhança, ligam-se às realidades mais verdadeiras, logo, imutáveis e imortais. Como as da espécie da inteligência, da ciência e das virtudes. Ajuíza Platão, *República*: (586 a-b; 586 c-d):

Logo, os que não têm experiência da sabedoria (*φρονήσεως*) e da virtude (*ἀρετῆς*), que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo, e depois, novamente, até a região intermédia, e por aí andam errantes toda a vida (*διὰ βίου*), sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos ou elevando-se até ao verdadeiro alto, nem se encherem do Ser realmente, nem provarem o que é um prazer sólido e puro; mas, olhando sempre para baixo, à maneira dos animais, inclinados para o chão e para a mesa, engordam e acasalam-se, e, devido à cupidez de tal gozo, dilaceram-se e batem uns nos outros com os seus férreos chifres e cascos, matando-se por causa do seu apetite insaciável, porquanto não enchem de alimentos reais a parte e estanque de si mesmos [...] E quanto ao elemento irascível (*θυμοειδές*), não é forçoso que suceda outro tanto, quando uma pessoa executa até o fim o que ele quer, sob o império da inveja, devido à ambição, ou da violência, devido ao desejo de vencer, ou da ira, devido ao seu mau humor, com o alvo de satisfazer a sua sede de honra, de vitória e de cólera, sem reflexão nem inteligência? *Πλησμονήν τιμῆς τε καὶ νίκης καὶ θυμοῦ διώκων ἄνευ λογισμοῦ τε καὶ νοῦ:*

Na referida passagem da *República*, evidencia-se uma série de elementos negativos a natureza inferior da *ψυχή*. A esta natureza inferior deve-se opor o necessário governo, como processo interno que deve se operar na alma. Entretanto como Platão mesmo argumenta o elemento irascível (*θυμοειδές*)<sup>145</sup> pode tornar-se aliado da inteligência (*φρονήσεις*) e da *ἀρετή*<sup>146</sup>.

A condição irascível (*θυμοειδές*) quando bem-educada, torna-se aliada natural da função intelectual e superior da *ψυχή* humana. Ou seja, a irascibilidade é passível de submissão a racionalidade, o que condiz com a sua condição maleável. Assim, os ímpetos, ou utilizando-se da tradução de Grube (1987, p. 209) de *θυμοειδές* para sentimentos, atuam em favor da natureza superior do homem.

Platão no diálogo *Leis* enfatiza o perigo em que a *ψυχή* está exposta quando submetida a má educação (*ἀπαιδευσίας ἢ τοῦ κακῶς*). Porquanto, infere-se que ao invés de educar para o domínio sobre si mesmo, exercitando-se a inteligência e a racionalidade, acaba-se por fazer justamente da concupiscência, o elemento educativo preponderante, não no sentido de governá-lo, mas, no sentido de fortalece-lo. Ou seja, educa-se para tornar viável a satisfação dos apetites e ambições pessoais, logo, prioriza-se somente os prazeres inferiores, excluindo-se toda a virtude<sup>147</sup>.

Mediante estas inferências encontra-se no diálogo *Leis* (870 a)<sup>148</sup> o reforço argumentativo quanto ao polo negativo da concupiscência, bem como, a persistente crítica da influência negativa da riqueza:

<sup>145</sup> Conforme encontra-se no *Timeu* (69 a – 70 a), o *θυμοειδές* pertenceria a “outra espécie de alma”, ou seja, ao corpo, este “de natureza mortal, cheia de paixões terríveis e fatais [...] a cólera difícil de convencer e a esperança, tão fácil de burlar.”

<sup>146</sup> Consoante ao que também asseire ROBIN (1970, p. 69): “O que garantiu o acordo de Aristóteles, Platão e Xenófanos: as ‘excelências’, as virtudes, subsistem todas no pensamento, são todas elas conhecimentos, ‘razões’. Donde se segue que um tal conhecimento funda necessariamente a ação reta.” E adiante complementa (Ibidem, p. 80): “Não só as virtudes são quatro, mas também as quatro tem normalmente um único princípio ‘diretor’, que é a inteligência (*noos*) virtude à qual, por consequência, devem referir-se as outras três.” Neste trabalho *noos* não é utilizado como sinônimo de inteligência. O verbo *νοεῖν* é em Platão o ato de pensar (portanto, este ato não é necessariamente um ato inteligente).

<sup>147</sup> Em nossa atualidade contextual de sociedade de consumo, não estaria certas visões educacionais e pedagógicas profundamente equivocadas?

<sup>148</sup> Argumento semelhante encontra-se no diálogo *República* (442 a –b): “E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto.” No texto grego, 442 a-b: *καὶ τούτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὃ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον—ὃ τηρήσετον μὴ τῷ πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον* (442 b): *οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττη, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει.*

A mais grave é a concupiscência (*ἐπιθυμία*) que se apodera de uma alma embrutecida pelos apetites. Na maioria dos homens é o que se observa com o que entretém a paixão mais frequente e mais forte, a saber: o poder da riqueza para engendrar uma infinidade de desejos insaciáveis e sem limites, ou seja isso fruto do pendor inato ou de educação viciosa. A causa dessa educação está no apreço imerecido de que tanto entre os helenos como entre os bárbaros goza a riqueza, pois todos lhe assinalam o primeiro lugar entre os bens, quando só lhe cabe o terceiro, com o que corrompem tanto a eles mesmos como a seus descendentes. Nada mais belo e melhor do que dizer a verdade em toda a parte, isto é, que a riqueza foi feita para o corpo, e o corpo para a alma. Ora, havendo bens para cujo fim a riqueza foi naturalmente criada, só lhe cabe o terceiro posto, depois das virtudes do corpo e da alma. Semelhante doutrina ensinaria a quem aspira a ser feliz que não basta esforçar-se para ficar rico por meios lícitos e com moderação<sup>149</sup>.

Platão reafirma a preponderância que deve ter a *ψυχή* sobre o corpo e o corpo sobre o acúmulo de bens materiais. Estes últimos endereçados ao corpo, encontram-se em terceiro lugar em relação aos bens, sendo inferiores as virtudes do corpo e estas, as virtudes da alma.

Nota-se, em relação ao asserido no diálogo *Fedro* que a concupiscência (*ἐπιθυμία*), isto é, o desejo ou os apetites endereçados a satisfação dos prazeres, além de inatos, recebem também o reforço negativo quando gerados na má educação.

Os caracteres a comporem os grandes malefícios da *ψυχή* e que, portanto, podem ser tomados como impeditivos ao domínio de si mesmo, encontram-se em evidência na última produção de Platão, *Leis* (649 c-d):

[...] É nas situações que mostramo-nos naturalmente mais audaciosos e confiantes que devemos, quero crer, exercitar-nos para nos livrarmos tanto quanto possível, do jugo da impudência e da temeridade, e para ter o máximo cuidado de nunca dizer nem fazer ou sofrer nada vergonhoso. [...] E o que nos leva a semelhantes situações não será a cólera (*θυμός*), o amor (*ἔρως*), o orgulho [no texto grego *ὑβρις* o que conviria traduzir-se por injúria ou impiedade], a ignorância (*ἀμαθία*), a cobiça (*φιλοκέρδεια*), e também a riqueza, a beleza (*κάλλος*), a força, e tudo o que, pela embriaguez dos prazeres (*ἡδονῆς*), nos priva da razão?<sup>150</sup>

<sup>149</sup> No texto, 870 a – 870 c 1: *εἰπωμεν ὅποσα ἂν εἴη. τὸ μὲν δὴ μέγιστον ἐπιθυμία κρατοῦσα ψυχῆς ἐξηγηριωμένης ὑπὸ πόθων: τοῦτο δ' ἐστὶν μάλιστα ἐνταῦθα οὐ πλεῖστός τε καὶ ἰσχυρότατος ἡμερος ὧν τυγχάνει τοῖς πολλοῖς, ἢ τῶν χρημάτων τῆς ἀπλήστου καὶ ἀπείρου κτήσεως ἔρωτας μυρίους ἐντίκτουσα δύναμις διὰ φύσιν τε καὶ ἀπαιδευσίαν τὴν κακίην. τῆς δὲ ἀπαιδευσίας ἢ τοῦ κακῶς ἐπαινεῖσθαι πλοῦτον αἰτία φήμη πρὸς τῶν Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων: πρῶτον γὰρ τῶν ἀγαθῶν αὐτὸ [...] (870 b): προκρίνοντες, τρίτον ὄν, τοὺς τ' ἐπιγυνομένους λωβῶνται καὶ ἑαυτούς. τὸ γὰρ ἀληθὲς λέγεσθαι περὶ τοῦ πλοῦτου κατὰ πόλεις πάσας πάντων κάλλιστον καὶ ἄριστον, ὡς ἔνεκα σώματος ἐστι, καὶ σῶμα ψυχῆς ἔνεκα: ἀγαθῶν μὲν οὖν ὄντων ὧν ἔνεκα ὁ πλοῦτος εἶναι πέφυκε, τρίτον ἂν εἴη μετὰ σώματος ἀρετὴν καὶ ψυχῆς. διδάσκαλος οὖν ἂν ὁ λόγος οὕτως γίγνοιτο ὡς οὐ χρὴ πλουτεῖν ζητεῖν τὸν εὐδαίμονα [...] (870 c 1): ἐσόμενον, ἀλλὰ δικαίως πλουτεῖν καὶ σωφρόνως:*

<sup>150</sup> No texto grego, 649 c 7-9: *ἂ παθόντες ἄρα πεφύκαμεν διαφερόντως θαρραλέοι τ' εἶναι καὶ θρασεῖς, ἐν τούτοις δέον ἂν, ὡς εἰκ', εἴη τὸ μελετᾶν ὡς ἥκιστα εἶναι ἀναισχύντους τε καὶ θρασύτητος (649 d 1-2): γέμοντας, φοβεροὺς δὲ εἰς τό τι τολμᾶν ἐκάστοτε λέγειν ἢ πάσχειν ἢ καὶ δρᾶν αἰσχρὸν ὀτιοῦν. (649 d 4-9): οὐκοῦν ταῦτά ἐστι πάντα ἐν οἷς ἐσμὲν τοιοῦτοι, θυμός, ἔρως, ὑβρις, ἀμαθία, φιλοκέρδεια, δειλία, καὶ ἔτι τοιάδε, πλοῦτος, κάλλος, ἰσχύς, καὶ πάνθ' ὅσα δι' ἡδονῆς αὐθιγὰ μεθύσκοντα παράφρονας ποιεῖ; τούτων δὲ εὐτελεῖ τε καὶ ἀννεστέραν πρῶτον μὲν πρὸς τὸ λαμβάνειν πείραν, εἶτα εἰς τὸ μελετᾶν, πλὴν τῆς ἐν οἴνῳ βασάνου καὶ παιδιᾶς, τίνα*

Mediante os argumentos anteriores, sobretudo, os apresentados em relação a *República* e ao *Filebo*, é possível asserir somado a esta última referência das *Leis* que, os prazeres quando isentos de racionalidade e moderação, inflamam a ações temerárias e que ferem a decência, a honestidade e a modéstia.

Do que se segue que, não são, como afirma-se, os prazeres (em si mesmos) os causadores dos males a *ψυχή*, mas estes quando isentos de razão e temperança. Pois que assim o sendo, ocorre que a função concupiscente naturalmente domina a alma e a conduz conforme a direção de seus desejos.

Em suma, a *ψυχή* sem o domínio sobre si, ou seja, sem este saber que torna preponderante a sua melhor função, torna-se dominada por sua natureza inferior e, em consequência, o mote da ação e do pensamento sempre será os prazeres (mortais) ligados a satisfação do que de pior caracteriza a *ψυχή* humana como a ignorância, a ambição, a inveja e o excessivo amor de si mesmo.

Nesta relação interior de verdadeiro combate contra duas tendências naturais opostos, a filosofia cumpre seu papel na formação/transformação dos sujeitos. Parece ser este o caso apontado na *República* (586 e; 587 a)<sup>151</sup>: “Quando toda a alma obedece à parte filosófica e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e acolher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e os mais verdadeiros possível<sup>152</sup>. ”

Crê-se que este argumento encerra em definitivo a questão relativa a relação existente entre *ψυχή* e os prazeres. Por conseguinte o domínio de si mesmo deve ser formado para viabilizar o controle racional sobre a função concupiscente e a submissão da função irascível à inteligência, do que se segue que quanto mais filosófica for a *ψυχή* mais está será capaz de governar-se mediante a utilização de suas faculdades superiores.

Em caso inverso, prevalecido estará a irascionabilidade, cuja consequência, obrigatoriamente carrega consigo um comportamento não condizente com as virtudes. Quem

<sup>151</sup> No texto, 586 e 5-9: τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἐπομένῃς ἀπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἐκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἶς τε τᾶλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι, καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς [...] (587 a 1): ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.

<sup>152</sup> Em GRUBE (1987, p. 117), encontra-se: “Platão afirma que o prazer e dor são estados de atividade, rechaçando assim a confusão de uma felicidade como mera imperturbabilidade e ausência de todos desejos, estado negativo e passivo que constituiria o ideal dos epicuristas. ” Também, consoante ao *Filebo*, GRUBE (Ibidem, p. 123), comenta: Uma vida boa, deve conter, para tanto, certa mescla de conhecimento e sentimento, de intelecto e prazer.  
”

assim pensa e conduz-se na existência, fácil se tornará a pratica da injustiça e a vivência na intemperança<sup>153</sup>.

Neste propósito apresenta-se forte ligação com os argumentos desenvolvidos no diálogo *Górgias* (477 b-d; segs.). Neste, Sócrates analisa três tipos de males: a pobreza (em relação a riqueza), a doença (em relação ao corpo) e a injustiça. Sendo o mais feio e pior, os vícios relacionados a vida da alma. Assim, tem-se na injustiça, na intemperança, na covardia e na ignorância os grandes malefícios a comporem uma existência miserável<sup>154</sup>.

Tais defeitos, apresentados conforme o diálogo *Górgias*, parecem receber uma possível base comum, mediante a argumentação proferida no diálogo *Leis*, (731 d-e - 732 a-b):

Para a maioria dos homens, o maior defeito da alma é inato para todo mundo, o amor próprio excessivo é causa de inúmeros males. Quem ama é cego para o objeto amado, passando, por isso, a julgar mal o justo, o bom e o belo, por imaginar que sempre deve antepor seu interesse à verdade. Não é a si mesmo nem a seus bens que deverá preferir quem quiser distinguir-se, porém à justiça, quer venha a exemplificar-se em sua pessoa, quer o faça noutra. De onde vem que semelhante defeito leva a todos a tomar sua ignorância como sabedoria; não há, quem não esteja convencido de que sabe tudo, e, vez de recorrer a estranhos naquilo em que ignora, erra fatalmente por querer fazer o que não sabe. Por isso, todo homem deve corrigir o excesso de amor próprio e procurar quem lhe seja superior, sem acanhamento de assim proceder<sup>155</sup>.

Deduz-se que Platão torna equivalentes o amor próprio excessivo e a manutenção da ignorância. Ou seja, a negação de que é preciso aceitar a educação de quem lhe seja superior. Ademais, quem se crê sabedor não aceita a necessária refutação para tornar possível a si mesmo, a substituição do falso pelo mais verdadeiro<sup>156</sup>. Como bem aparece ajuizado no *Sofista* (230 c-d):

Ela não alcançará [a alma] do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que

<sup>153</sup> Assere Sócrates no diálogo *Górgias* (469 b): “É que o maior dos males é cometer alguma injustiça”. No texto grego, 469 b 7: οὕτως, ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὃν τὸ ἀδικεῖν.

<sup>154</sup> Sócrates, contextualmente ao diálogo *Górgias* argumenta em favor da utilização do castigo como forma de redirecionar as almas desviadas a retornarem ao melhor caminho. Voltaremos a este ponto mais adiante.

<sup>155</sup> No texto grego, 731 d 6-7: πάντων δὲ μέγιστον κακῶν ἀνθρώποις τοῖς πολλοῖς ἔμφυτον ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστίν, οὗ πᾶς αὐτῷ συγγνώμην ἔχων (731 e): ἀποφυγὴν οὐδεμίαν μηχανᾶται: τοῦτο δ' ἐστίν ὃ λέγουσιν ὡς φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος φύσει τέ ἐστιν καὶ ὀρθῶς ἔχει τὸ δεῖν εἶναι τοιοῦτον. τὸ δὲ ἀληθεία γε πάντων ἀμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἐκάστω γίγνεται ἐκάστοτε. τυφλοῦται γὰρ περὶ τὸ φιλούμενον ὁ φίλων, ὥστε τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κακῶς (732 a): κρίνει, τὸ αὐτοῦ πρὸ τοῦ ἀληθοῦς ἀεὶ τιμᾶν δεῖν ἡγούμενος: οὔτε γὰρ ἑαυτὸν οὔτε τὰ ἑαυτοῦ χρεῖ τὸν γε μέγαν ἄνδρα ἐσόμενον στέργειν, ἀλλὰ τὰ δίκαια, ἐάντε παρ' αὐτῷ ἐάντε παρ' ἄλλω μᾶλλον πραττόμενα τυγχάνη. ἐκ ταῦτο δὲ ἀμαρτήματος τούτου καὶ τὸ τὴν ἀμαθίαν τὴν παρ' αὐτῷ δοκεῖν σοφίαν εἶναι γέγονε πᾶσιν: ὅθεν οὐκ εἰδότες ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδέν, οἰόμεθα τὰ πάντα εἰδέναι, οὐκ ἐπιτρέποντες δὲ (732 b 1-4): ἄλλοις ἂ μὴ ἐπιστάμεθα πράττειν, ἀναγκαζόμεθα ἀμαρτάνειν αὐτοὶ πράττοντες. διὸ πάντα ἄνθρωπον χρεῖ φεύγειν τὸ σφόδρα φιλεῖν αὐτόν, τὸν δ' ἑαυτοῦ βελτίω διώκειν ἀεὶ, μηδεμίαν αἰσχύνην ἐπὶ τῷ τοιοῦτῳ πρόσθεν ποιούμενον.

<sup>156</sup> Relação com argumentos do diálogo *Sofista*. A este ponto retornaremos mais adiante.



cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além<sup>157</sup>.

Ainda conforme este crucial argumento, infere-se que o termo excesso ou excessivamente (*σφόδρα*) é muito importante. Porquanto significa que o amor de si mesmo<sup>158</sup> extrapola a justa medida<sup>159</sup>, o que acaba por gerar na *ψυχή* uma espécie de torpor, impedindo-a de enxergar a realidade de si mesma, como esta, realmente se encontra, ou seja, subjugada aos prazeres inferiores devido a predominância da função concupiscente. Assim exige-se a necessidade de aceitar a refutação de si, do contrário, inviabiliza-se qualquer possibilidade de saber que se segue ordens não dá razão, mas sim dos apetites.

Na *Apologia* de Sócrates (28 a) encontra-se o seguinte argumento, o qual, torna possível uma relativa proximidade com o que é apresentado nas *Leis* nesta questão do amor-próprio excessivo e de seu consequente malefício:

Muita gente me dedica ódio [...] isso é que me condenará, se eu tiver que ser condenado; Não Meleto ou Ânito, porém a calúnia e a inveja das multidões, que já causaram a ruína de muitos homens de bem e que ainda hão de causar a de muitos outros, pois é pouco provável que parem em mim<sup>160</sup>.

Sócrates alerta para o fato de que a sua provável condenação possui sua verdadeira causa nos defeitos que compõem a alma humana. As decisões da maioria dos homens são tomadas

<sup>157</sup> No texto grego, 230 c 7-9: ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων 230 d 1-4: ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἠγούμενον ἄπερ οἶδεν εἶδέναι μόνα, πλείω δὲ μὴ.

<sup>158</sup> Na Modernidade o filósofo Jean Jacques Rousseau irá propor a seguinte diferenciação entre o amor-próprio e amor-de-si-mesmo: “Amor-próprio: [...] logo que um ser humano forma qualquer espécie de relação ou associação estável com outro, isso suscita nele um desejo, que rapidamente se torna dominante e absorvente, de estabelecer-se como superior ao outro, de adquirir um poder arbitrário e despótico, de impor submissão e ignomínia ao outro, em cuja degradação encontra prazer e prova de sua própria importância e valor. As relações humanas são assim desfiguradas por um desejo insaciável de dominação e prestígio, que exige e impõe subordinação. Como todos alimentam esse mesmo desejo, competição e conflito impregnam inexoravelmente toda a associação humana. Dissimulação, fraude, agressão e malevolência são as notas predominantes do intercuro humano [...] Amor de si mesmo: O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo e qualquer animal a cuidar de sua própria preservação e que, guiado no homem pela razão e modificado pela compaixão, cria humanidade e virtude. O amor de si mesmo é a crença em seus próprios méritos e possibilita a compreensão dos outros como também dignos de mérito e respeito. Conforme Platão, o amor-próprio seria o amor excessivo de si mesmo, ou o culto de si mesmo, dir-se-ia em linguagem psicanalítica o culto de sua própria personalidade e suas características, o ególatra, o narcisista.

<sup>159</sup> Voltaremos a análise deste conceito de justa medida. Por ora, este conceito liga-se ao conceito de Deus (medida perfeita). Tal conceito pode ser observado na produção ética de Aristóteles, na teoria da virtude, como a mediania entre os excessos.

<sup>160</sup> No texto grego, 28 a 2-7: ἀλλὰ γάρ, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ὡς μὲν ἐγὼ οὐκ ἀδικῶ κατὰ τὴν Μελήτου γραφήν, οὐ πολλῆς μοι δοκεῖ εἶναι ἀπολογίας, ἀλλὰ ἱκανὰ καὶ ταῦτα: ὁ δὲ καὶ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἔλεγον, ὅτι πολλῆ μοι ἀπέχθεια γέγονεν καὶ πρὸς πολλούς, εὖ ἴστε ὅτι ἀληθές ἐστιν. καὶ τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἐμὲ αἰρεῖ, ἐάνπερ αἰρή, οὐ Μέλητος οὐδὲ Ἄνυτος ἀλλ' ἢ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος. ἂ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλοι καὶ ἀγαθοὺς (28 b 1-2): ἄνδρας ἤρηκεν, οἶμαι δὲ καὶ αἰρήσει: οὐδὲν δὲ δεινὸν μὴ ἐν ἐμοὶ στή.

mediante o conselho da intemperança, da ira, da inveja, do ódio, e por serem propensos naturalmente a concupiscência não possuem conforme supõe Platão, o domínio sobre si mesmos. Do que se segue que, se o homem em má condição cultua o amor a si próprio, logo será as seus defeitos e imperfeições que fará o indevido cultivo.

Como exemplo, o que ocorre com aqueles que condenaram o “homem mais sábio” de Atenas, o fazem, porquanto suas “visões” encontram-se deturpadas, seus olhares estão voltados às suas crenças individuais, e estas, são frutos de falsos juízos sobre a realidade e sobre si mesmos. E o amor próprio os impede de procurar (como enfatiza-se nas *Leis*) os que, porventura, lhe sejam superiores.

“Outros seriam condenados” alerta Sócrates, pagando o preço pela tentativa de retirar da multidão o sono profundo no qual se encontram, adormecidos na falta de cuidado, de exame e de domínio de si mesmos. Porém, e isto é importante, não é somente aos menos preparados intelectualmente que os desejos são passíveis de exercerem domínio sobre os pensamentos e as ações.

Nota-se que os próprios dos variados personagens dos diálogos platônicos possuem apurada inteligência, expressam-na de forma clara e coerente, todavia, ignoram tanto o valor da filosofia em suas vidas, como em consequência possuem uma alta consideração de si mesmos, crendo-se muitas vezes sábios e virtuosos e, ainda capazes de ensinar a virtude e o que mais for necessário a uma vida boa.

Em síntese, pode-se fazer mau uso da inteligência como se faz mau uso dos prazeres. Como argumenta na Sócrates no diálogo *República* (519 a): “[...] E por serem ambiciosos e arrebatados, e por constituírem multidão, além de organizarem sob este aspecto e de serem hábeis de persuadir [...] há muito caluniam-me<sup>161</sup>. ”

Evidencia-se a relação entre o uso de uma má retórica, formada de artimanhas discursivas e, sempre utilizadas habilmente, somente para persuadir aos ouvintes. Logo, caracteriza-se uma não-equivalência com o dizer a verdade (*λέγω την αλήθεια*) ou perseguir o mais verdadeiro com algum discurso bem articulado<sup>162</sup>.

A linguagem não pode ser superior ao pensamento. Isto é, não se pode fazer discursos em que o desejo de ganhar eventuais combates argumentativos sejam o mote do dizer, ocultando a verdade apenas para lograr o ganho da refutação imposto ao outro. Ao contrário, a refutação

<sup>161</sup> No texto grego<sup>23</sup> e: ὄντες καὶ σφοδροὶ καὶ πολλοί, καὶ συντεταμένως καὶ πιθανῶς λέγοντες περὶ ἐμοῦ, ἐμπεπλήκασιν ὑμῶν τὰ ὄντα καὶ πάλαι καὶ σφοδρῶς διαβάλλοντες. ἐκ τούτων καὶ Μέλητος μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνυτος καὶ Λύκων, Μέλητος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνυτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ

<sup>162</sup> Tema desenvolvido no capítulo 4 deste trabalho.

mediante o uso dialógico de perguntas e respostas devem direcionar-se a verdade e, não, ocultá-la.

Neste sentido, indispensável à inteligência estão os exercícios espirituais que devem caracterizar a prática filosófica, o que se coaduna ao seu peculiar pensamento e ao seu discurso, para então formar-se verdadeiros filósofos ou aos que filosofem as aptidões concernentes ao político.

Os inimigos de Sócrates e da filosofia, de ambos, em seguindo o excessivo amor de si mesmo, de seu estado colérico, não recuaram diante da oportunidade de satisfazer suas ambições pessoais. Provavelmente tendo em suas crenças a esperança (fácil de ser burlada, conforme o *Timeu*) de que a morte, ou o exílio de Sócrates lhes restituiria o sono tranquilo aos incautos.

O uso do termo inveja (*φθόνος*) na citação referendada da *Apologia* (28 a) mostra-se importante, na medida em que promove uma evidente aproximação entre a *Apologia* de Sócrates e o diálogo *Leis*. Porque é sobretudo a inveja (como demonstra a *Apol.28 a*) como sugere-se, a causa real da morte de Sócrates, sendo a partir deste vício moral que se origina a calúnia (*Apol. 23 e*). Ora, a inveja fundamenta-se no amor próprio excessivo, pois para salvaguardar este, não se mede esforços para prejudicar aos seus pretensos adversários. Em consequência causando-lhes o mal (involuntário), – porque fruto direto da ignorância e dos vícios advindos desta.

Sê Sócrates estava correto ao afirmar que a inveja lhe casou a condenação, então é coerente que os invejosos de Sócrates e da filosofia, sabiam, ao menos em alguma medida que estavam errados. Entretanto submissos a concupiscência, e esta de poder sobre a irascibilidade, somando-se assim a cólera e o temor que Sócrates lhes infligia, e ainda sobre o império do amor próprio excessivo, criaram-se fortes impeditivos a aceitação ou ao reconhecimento da função formadora e transformadora de Sócrates e da filosofia proposta por este.

Oportuniza-se assim a melhor compreensão do seguinte argumento exposto no diálogo *Leis* (731 a-b), em seu contexto de como viver a vida de maneira mais bela possível, e que também acaba por justificar o inferido acerca da proximidade com a *Apologia* (28 a).

Esforcemo-nos todos na competição da virtude, porém sem inveja. Só beneficia a cidade quem entra em competição com todos sem diminuir ninguém. O invejoso, pelo contrário, convencido de que só poderá avantajarse a alguém se o denegrir, pouco se esforça para alcançar a verdadeira virtude; só contribui para desencorajar os demais concorrentes com suas críticas

injustas. Com isso, ele impede que a cidade tome parte nesta competição e prejudica, na medida de suas forças, sua reputação<sup>163</sup>.

O invejoso intenciona diminuir o seu oponente e tenta denegrir a sua imagem. Ademais, a inveja traz consigo a calúnia. Contudo ainda é válido inferir que o invejoso gostaria de ser como aquele que é o objeto de sua inveja.

A inveja abrange tanto os indivíduos que lhe são objeto de causa, mas também a cidade como exorta-se nas *Leis*. Contudo é preciso ainda inferir que a inveja de Sócrates e da filosofia prejudicaram não apenas a Sócrates e a filosofia, mas também ao Estado, porquanto como o próprio Sócrates assere (*Apol.*, 30 a): [...] Estando eu convencido de que nunca nesta cidade vos tocou por sorte maior bem do que o serviço por mim a ela prestado.”

Platão apresenta argumentos conclusivos de que na interioridade de cada pessoa humana, portanto em sua singularidade existencial, exista conflitos profundos a perturbarem a necessária harmonia que deve existir na interioridade da *ψυχή*.

Deixar-se dominar pela natureza inferior marcada na concupiscência (*ἐπιθυμητικόν*) é traçar para si próprio o caminho que conduz a infelicidade e a ignorância. Tomando o falso pelo verdadeiro e o verdadeiro pelo falso, não há condições internamente criadas e desenvolvidas para fazer uso correto e ético da racionalidade, tornando-se assim, na vida privada e pública uma individualidade justa, bela, boa e útil, tanto para si mesmo como para a comunidade a qual se pertença.

Claro parece estar que os empecilhos existentes ao domínio de si são os mesmos empecilhos que impedem tanto a realização de uma vida feliz, racional e virtuosa, quanto ao exercício da política, entendendo-a aqui como partícipe de uma comunidade, portanto, como governante e como governado.

A *ἀρετή*, embora se possa compartimenta-la em suas diferentes manifestações encontram-se na interioridade da melhor função da *ψυχή*. Embora a origem da virtude seja externa ao homem, pois seu fundamento coloca-se para além do sensível é, pois, na *ψυχή* humana que ela deve ser formada e aprimorada.

Contribui para melhor compreensão da virtude em Platão, Lima Vaz (2002, p. 104), quando ajuíza a seguinte interpretação:

<sup>163</sup> No texto grego, 731 a: *τινων αὐτὸν μὲν ψέγειν, τὸ δὲ κτῆμα μηδὲν μᾶλλον διὰ τὸν κεκτημένον ἀτιμάζειν, ἀλλὰ κτᾶσθαι κατὰ δύναμιν. Φιλονικεῖται δὲ ἡμῖν πᾶς πρὸς ἀρετὴν ἀφθόνως. ὁ μὲν γὰρ τοιοῦτος τὰς πόλεις αὔξει, ἀμιλλώμενος μὲν αὐτός, τοὺς ἄλλους δὲ οὐ κολούων διαβολαῖς: ὁ δὲ φθονερός, τῇ τῶν ἄλλων διαβολῇ δεῖν οἰόμενος ὑπερέχειν, αὐτός τε ἥττον συντείνει πρὸς ἀρετὴν τὴν ἀληθῆ, τοὺς τε ἀνθαμιλλωμένους εἰς ἀθυμίαν καθίστησι τῶ ἀδίκως ψέγεσθαι, καὶ διὰ ταῦτα*

O agir de cada uma delas (virtudes) implica o movimento da alma toda, e a faculdade racional irá arbitrar o conflito que daí resulta (*Rep.*, IV, 436 a 8 – 440 a 7). Das virtudes próprias de cada uma, ou seja, da sabedoria (*sophia*), virtude do *logistikón*, da coragem (*andreia*), virtude do *thymoides*, da temperança (*sophrosyne*, virtude do *epithymetikon*, resulta a ordem na alma regida pela justiça (*dikaiosyne*) que a todas preside, virtudes essas que forma primeiramente descobertas na ordem da Cidade (*Rep.*, IV, 427 e 9 – 428 a 11). Fica assim constituído o *topos* das virtudes chamadas cardeais (em *Leis*, XII, 964 b 6, Platão enumera na seguinte ordem: *andreia*, *sophrosyne*, *dikaiosyne*, *phronesis*), que acompanhará toda a história da Ética. A originalidade de Platão manifesta-se aqui na introdução do conceito de justiça interior (sendo a *psyché*, depois da *polis*, o lugar procurado de morada da justiça), que, sob a forma de harmonia, concórdia e paz interiores do homem justo, ficará igualmente integrado na vertente antropológica da Ética.

Nesta sugestiva interpretação de Lima Vaz é crucial o aspecto, em que também as funções menos dignas da *ψυχή*, possuem, também estas, as suas virtudes específicas.

Neste sentido é relevante asserir, conforme a tese proposta que o domínio sobre si, embora ocorra sobretudo na função superior da *ψυχή*, não prescinde das demais virtudes, concorde ao argumento referendado anteriormente de Reis, pois que todas as virtudes se inter-relacionam. E não é possível realmente alguém ser bom sem ser justo, ser justo sem ser corajoso e ser corajoso sem ser temperante<sup>164</sup>.

A justiça como força harmônica somente se realizará, infere-se, na medida em que o domínio de si tornar-se uma realidade no interior da *ψυχή*. Pois, pode ser justo o indivíduo onde suas ações e pensamento manifesta o domínio da concupiscência?

A coragem é a virtude da função irascível (*θυμοειδής*), cabendo a ela combater o ímpeto (como traduz, Miller, 2001, p. 261) ou o sentimento (como traduz Grube, 1987, p. 209) de, por exemplo, cólera ou medo. Com a ressalva de que esta é a função maleável da *ψυχή* devendo-se fazê-la aliada da racionalidade. O que a rigor somente é possível via conhecimento, cuidado e domínio sobre si.

Quanto à virtude da temperança ou moderação (*σωφροσύνη*), ajuíza-se na *República*, (430 e 6-7): “A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio (*ἐγκράτεια*) de certos prazeres e desejos.” (*ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια*)<sup>165</sup>.

<sup>164</sup> Para FILHO, G. (2014, p. 97-98): “É na *República* que se esclarece que a virtude é conhecimento, porém conhecimento filosófico; que a virtude é política, cujos valores permanecem fundamentados nos valores tradicionais da coragem (*andreia*), temperança (*sophrosyne*), justiça (*diké*) e sabedoria (*sophia*), mas que todas elas estão unificadas pelo ideia do Bem, da Perfeição; que – conhecimento e virtude – estão acessíveis a todos os indivíduos, mas que poucos conseguem alcança-los, cabendo aos filósofos esta árdua tarefa, o que somente será viável por um longo percurso educacional. Assim, virtude e conhecimento são ensináveis e passíveis de aprendizado [...].”

<sup>165</sup> FOUCAULT, M. (1984, p. 61-62) destaca que a diferenciação exata, entre os termos *enkrateia* e *sophrosynê* ocorreriam apenas a partir de Aristóteles, mediante ao estudo citado pelo autor, de: North, H. *Sophrosynê, Self-*

Embora a *σωφροσύνη* como a considera Platão seja necessária ao domínio de certos prazeres e desejos, estes condizentes a concupiscência, somente a *σωφροσύνη* não é suficiente ao domínio (*ἐγκράτεια*) de si mesmo, conforme se compreende, porquanto como ajuizou-se, aquela não pode prescindir da racionalidade<sup>166</sup>.

A função racional é realizada, conforme ajuíza Annas (1999, p 136), no “*true self*”, correspondente em português ao “eu verdadeiro”. É este, que fundamentalmente caracteriza-se como o elemento superior e divino da *ψυχή*.

É a este “*true self*” que Platão, no diálogo *Fédon* incute os atributos de imortal, invisível e imutável. Assim diferenciando-se em grande escala dos atributos corpóreos, conforme se apreende tanto do *Fédon* como do diálogo *Timeu* (69 c-d): “Depois de receberem o princípio imortal da alma, aprestaram em torno dela uma sede mortal de forma globosa, a que deram como veículo todo o corpo, no qual construíram outra espécie de alma, de natureza mortal, cheia de paixões terríveis e fatais [...]”.

É revelador que na *Carta VII* e também em seu último diálogo *Leis*, Platão apresenta o tema sobre o domínio (*ἐγκράτεια*) de si mesmo, o que equivaleria a finalização educativo-filosófica que teve início, como se sugere, no exercício espiritual de conhecimento e cuidado de si.

A rigor, àquele que alcança de modo pleno o domínio de si é o que fez de sua existência um modo de vida filosófico. Eis o filósofo para Platão, o indivíduo que congrega em si o uso correto da inteligência e dela faz o princípio de suas ações, de posse plena sobre suas tendências inferiores.

Eis o tipo de *ψυχή* que deve por competência epistêmica e moral assumir a governabilidade da comunidade política. Mas, aos demais, aos homens comuns também é oferecida novas oportunidades de formação e configuração de si. Como apreende-se no diálogo *Górgias* (358 c): “Ser inferior a si mesmo não é mais do que ignorância, como é sabedoria saber alguém dominar-se.”

*Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, ‘Cornell Studies in Classical Philology’, XXXV, Ithaca, 1966. Assim, neste sentido aristotélico, continua Foucault: “a *enkrateia* é a condição da *sophrosynê*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante (*sophron*).” Porém, discorda-se de Foucault quanto a sua assertiva de que a *enkrateia* é condição da *sophrosynê*. Pois é o exato contrário, a temperança que se constitui como condição ao domínio de si e, não, portanto, o inverso. Contudo, evidentemente que o indivíduo temperante, assim como também justo ou corajoso, possui elementos do domínio sobre si mesmo, embora, possa não os ter plenamente. Também nesta questão contribui ROWE (1979, p. 253), asserindo que: “A *sophrosynê* é a sujeição harmoniosa das duas partes inferiores da alma à parte racional dominante. Neste sentido, para Rowe, sem a *sophrosynê* não é possível a função racional (*logistikón*) da *psychê* dominar as funções que lhe são inferiores.

<sup>166</sup> Ver nota 113 deste trabalho.

A eleição da filosofia como modo de vida, cujo ápice repousa no conceito de *ἐγκράτεια*, manifesta uma sabedoria humana possível. Assim, o filósofo possui o domínio de si, embora ainda procure a sabedoria.

É dada a possibilidade de escolher o tipo de existência, como demonstrou-se consoante aos argumentos finais da *República*. Logo, deve-se saber que há diferentes níveis ou graus onde as experiências de vida se concretizam.

A possibilidade de escolha é dependente da função predominante (da alma) a determinar o tipo de natureza humana que se manifesta prioritariamente, aqui, e no inteligível o que determinará a sorte que cabe a qual. Incluindo-se, portanto, a hipótese da alma imortal, e deve se incluí-la, todos, ou a grande maioria realizarão em si, não apenas o governo de si próprios vencendo a forte oponência dos desejos e prazeres correspondes ao corpóreo.

Tomando-se como verdadeira a tese da *ψυχή* como imortal e da real necessidade da *ἀνάμνησις*, os impeditivos ao domínio de si mesmo acompanham as individualidades para além da existência puramente corpórea. Todo o conjunto argumentativo de Platão, nos diversos diálogos que apresentam e desenvolvem esta questão, manifestam o imperativo que a *ψυχή* deve impor a si mesma, uma catarse de si que a tornem semelhante ao divino.

Nisto justifica-se a prerrogativa apresentada na *Carta VII* de “viver a cada dia como se fosse senhor de si próprio”. A força desta proposição antecipa e prescinde o seu complemento de tornar-se dono de si mesmo para então “ir” a política.

Pois que “ir” a política é inevitável, de forma independente as funções que irão se desenvolver, ou seja, de governante ou governado.

Compreende-se assim a força da sentença apresentada no último diálogo de Platão, *Leis* (626 e): “A mais gloriosa batalha é aquela que se consegue sobre si mesmo, e a mais vergonhosa derrota é a que consiste em ser vencido por si mesmo<sup>167</sup>. ”

Neste sentido, a inveja, o amor excessivo de si mesmo, a ignorância, os apetites, os prazeres corpóreos, a intemperança, a injustiça, a covardia e a ira, quando submissas a função concupiscente, são potências negativas da *ψυχή*, logo, é necessário propor uma formação/transformação/configuração de capaz de anular tais influências perniciosas.

E nisto também se justifica o quanto é fundamental compreender a utilização do termo *ἐγκράτεια* como conceito abrangente que consigo carrega inúmeros elementos que se integram entre si.

<sup>167</sup> No texto, *Leis* 626 e 2-6: *κάνταῦθα, ὃ ζένε, τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη, τὸ δὲ ἡττᾶσθαι αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ πάντων αἰσχιστόν τε ἅμα καὶ κάκιστον. ταῦτα γὰρ ὡς πολέμου ἐν ἐκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτοῦς σημαίνει.*

Ora, o domínio de si mesmo direciona-se aos iniciados, é o que indica a sua relação com o “governo dos outros”, ora, ele se aplica a todas as individualidades pois que também toda vida existencial é uma vida política, pensar neste sentido é pensar como os gregos pensavam, porquanto não há realização plena do indivíduo sem efetiva vivência na cidade, na vida pública.

Neste sentido que a realização propositiva para educar a *ψυχή* na utilização de uma linguagem que promova esta renovação ético-existencial faz-se imprescindível. É o que será apresentado nos capítulos subsequentes.



### 3 A PAIDEIA FILOSÓFICA DE PLATÃO: A CONSTRUÇÃO DA VIRTUDE, O USO DA PUNIÇÃO E A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO

Em geral todos os males se formam na interioridade da *ψυχή*, em consequência, é de inquestionável significabilidade a *παιδεία* que se propõe na formação dos indivíduos, para que estes, tornem-se superiores em suas naturais tendências que, quando viciosas devem ser subjugadas, quando virtuosas ainda assim podem ser aperfeiçoadas<sup>168</sup>.

De maneira bem aproximada à interpretação proposta por Pierre Hadot, a qual esta tese primordialmente vincula-se, assere Duhot (2006, p. 55-56):

A filosofia é, para nós, um sistema teórico, uma grade interpretativa. Os antigos esperavam dela outra coisa, totalmente diferente. Não se tratava, para eles, de fornecer ferramentas de análise para o simples prazer de compreender, mas, antes de tudo, de, por meio dela, chegar a construir um modelo de vida e, portanto, de propor um caminho para a felicidade.

Escolhe-se o referido argumento de Duhot para inicialmente apresentar o estudo sobre a *παιδεία* de Platão e o seu forte vínculo com os objetivos propostos.

A *παιδεία* encontrada em Platão não pode ser considerada de maneira singular, no sentido em que a separe do conjunto da filosofia platônica. Duhot destaca na citação referendada acima de que a filosofia na Antiguidade, encontrava-se muito além de ser apenas uma grade teórica, ou seja, um estudo específico que ambicionava saber sobre certas coisas.

Da mesma forma, este saber não apresentava como objetivo uma formação profissional para lecionar filosofia, ou para tornar-se pesquisador profissional na área, tal como hoje poder-se-ia utilizar-se. Contudo o anterior raciocínio não nega a possibilidade de o discípulo de um filósofo tornar-se um *magister*, assumindo responsabilidades educacionais e filosóficas com seus ouvintes, seguidores e frequentadores. Porquanto, tal costume acha-se na própria Academia de Platão e no Liceu de Aristóteles, bem como nas escolas filosóficas do período helenístico e imperial romano.

Mas o ponto ao qual Duhot atenta é que a filosofia e, assim a proximidade com Hadot, apresente um modelo de vida que nada mais é que a vida experienciada de forma eminentemente filosófica (epistêmica e moral). Claro que esta forma de existência será diversificada conforme a escola filosófica que se adira. Porém, e este é o ponto crucial, a filosofia qualquer que seja a sua formação ou proposta teórica deve propiciar aos indivíduos um modelo, ao qual, se possa

<sup>168</sup> Neste capítulo não trataremos como ponto específico sobre a educação oferecida aos filósofos, conforme os argumentos deste tema no diálogo *República*. Sobre este tema apresentar-se desenvolvimento futuro no capítulo 5 deste trabalho.

conduzir-se na existência, tendo como finalidade a felicidade (*εὐδαιμονία*). Então com vistas a *εὐδαιμονία* deve a filosofia - conforme propõe a interpretação de Duhot - oferecer não apenas um caminho, mas, sobretudo, como se deve percorrer o percurso existencial humano.

A *παιδεία* filosófica de Platão, consoante a interpretação proposta nesta tese, oferece um conjunto de exercícios espirituais que farão da pessoa humana algo superior, porque propulsora de verdadeira transformação/formação/configuração de si mesmo mediante as suas melhores faculdades/potências a existirem na *ψυχή*.

Por conseguinte, os benefícios deste modo *paidéistico* de proceder para verdadeiramente formar/transformar/configurar os sujeitos, será em consequência também estendido ao conjunto da comunidade política a qual se pertença.

### 3.1 A CONSTRUÇÃO DA VIRTUDE (*ἀρετή*) E O USO DA PUNIÇÃO

Em grande medida a *παιδεία* filosófica de Platão coincide com a filosofia como modo de vida. Porquanto não pode haver uma formação/transformação dos sujeitos sem uma fundamentação teórico-prático que viabilize esta mesma formação/transformação através da utilização de exercícios espirituais que promovam uma purificação de si em vistas do melhor possível a comunidade dos homens<sup>169</sup>.

A *παιδεία* é justamente o fundamento filosófico-educativo que, em sua correta utilização, capacita aos indivíduos tornarem a função superior da *ψυχή* preponderante<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> No diálogo *Crítion* (44 d) há uma passagem significativa, pois, embora a multidão, ou seja, a maioria cause danos, não podem estes serem os maiores, pois do contrário como argumenta Sócrates, a multidão também seria capaz dos maiores bens, as suas ações são apenas obras do acaso (*τυχόν*). Este “acaso” indica a desordem moral, educacional e epistêmica que ocorre dentro da alma individual dos homens que compõem a multidão. Logo é imperioso educar a multidão, para que esta, também se torne capaz de melhor julgamento condizentes com a razão e a virtude.

<sup>170</sup> TRABATONNI, F. (2010, p. 138) corrobora nesta argumentação, na medida em que enfatiza a relevância da *παιδεία* platônica, afirmando que: “Platão tem um interesse específico em aprofundar a natureza da alma, porque, se tais impulsos possuíssem uma raiz psicológica, uma correta educação da alma permitiria ao homem controlá-los e orientá-los.” Em sua monumental obra Werner Jaeger (2003, Introdução) conceitua a palavra grega *paideía*, asserindo: “Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paideía*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de emprega-los todos de uma só vez. E, no entanto, a verdadeira essência da aplicação ao estudo e das atividades do estudioso baseia-se na unidade originária de todos aqueles aspectos – unidade vincada na palavra grega –, e não na diversidade sublinhada e consumada pelas locuções modernas. Os antigos estavam convencidos de que a educação e a cultura não constituem uma arte formal ou uma teoria abstrata, distintas da estrutura histórica objetiva da vida espiritual de uma nação; para eles, tais valores concretizavam-se na literatura, que é a expressão real de toda cultura superior. E é deste modo que devemos interpretar a definição o homem culto apresentado por Frínico (Cfr. *Φιλολόγος*, p. 483 Rutherford): *Φιλολόγος ὁ φιον λόγους καί σπουδάξων περί παιδείαν*.”

Por conseguinte, educar verdadeiramente a *ψυχή* equivale a torna-la, gradualmente, senhora de si mesma diante do governo dos persistentes desejos da função concupiscente e de todos os vícios morais que dela decorrem. Assim, o educar verdadeiramente para Platão significa educar a *ψυχή* na virtude (*ἀρετή*)<sup>171</sup>, como é possível apreender-se do seguinte argumento, *Leis* (643 e - 644 a-b):

[...] educação para a virtude (*τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν*), que vem desde a infância e nos desperta o anelo e o gosto de nos tornarmos cidadãos perfeitos, tão capazes de comandar como de obedecer [...] Essa é a única modalidade de educação que tentamos definir, a única, segundo o meu modo de pensar, que merece ser assim denominada. A que tem pôr fim a aquisição de riquezas ou de qualquer modo de força ou habilidade que não leve em consideração a sabedoria e a justiça (*ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης*), é vulgar e nada nobre e não merece absolutamente o nome de educação [...] de regra, o indivíduo bem educado se torna virtuoso, e que de forma alguma devemos menosprezar a educação, por ser o que de melhora mais elevado chegam a alcançar os homens superiores. E embora sujeita a desvirtuar-se, poderá retomar o bom caminho, objetivo a que, durante toda a vida, devemos dedicar o melhor de nossa capacidade<sup>172</sup>.

Possível apreender desta significativa passagem que esta educação para a virtude (*ἀρετή*), isto é, a única que mereça ser chamada de *παιδεία*, inclui a preparação a vida política. Todavia como asserido no capítulo precedente, e isto é importante, a vida política é maior que somente a função de governabilidade<sup>173</sup>.

Platão demonstra que a existência dos indivíduos no interior do Estado deve equivaler a uma formação cidadã. Logo, indissociável está a aquisição da virtude no uso pleno da cidadania.

<sup>171</sup> O que difere da educação, diga-se, simplesmente técnica, como aquela que prepara para o bom exercício profissional. Conforme *Leis*, 643 a- e. Sobre este ponto encontra-se em JAEGER, W. (2003, p. 336): “A educação profissional, herdada do pai pelo filho que lhe seguia o ofício ou a indústria, não se podia comparar à educação total de espírito e de corpo do nobre *καλὸς κἀγαθός* baseada numa concepção total do Homem.” Evidentemente, Platão participa desta elevada concepção de educação integral do Homem.

<sup>172</sup> No texto grego, 643 e: [...] *ὡς ἔοικε, εἶναι παιδείαν ὁ νῦν λόγος ἂν εἴη, τὴν δὲ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων παιδείαν, ποιοῦσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης. ταύτην (644 a): τὴν τροφήν ἀφορισάμενος ὁ λόγος οὗτος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, νῦν βούλοισι' ἂν μόνην παιδείαν προσαγορεύειν, τὴν δὲ εἰς χρήματα τείνουσαν ἢ τινα πρὸς ἰσχύν, ἢ καὶ πρὸς ἄλλην τινὰ σοφίαν ἄνευ νοῦ καὶ δίκης, βάνασόν τ' εἶναι καὶ ἀνελεύθερον καὶ οὐκ ἀζίαν τὸ παράπαν παιδείαν καλεῖσθαι. ἡμεῖς δὴ μηδὲν ὀνόματι διαφερώμεθ' αὐτοῖς, ἀλλ' ὁ νυνδὴ λόγος ἡμῖν ὁμολογηθεὶς μενέτω, ὡς οἱ γε ὀρθῶς πεπαιδευμένοι σχεδὸν ἀγαθοὶ γίνονται, καὶ δεῖ δὴ τὴν παιδείαν (644 b 1-4): μηδαμοῦ ἀτιμάζειν, ὡς πρῶτον τῶν καλλίστων τοῖς ἀρίστοις ἀνδράσι παραγιγνόμενον: καὶ εἴ ποτε ἐξέρχεται, δυνατὸν δ' ἐστὶν ἐπανορθοῦσθαι, τοῦτ' αἰεὶ δραστέον διὰ βίου παντὶ κατὰ δύναμιν.*

<sup>173</sup> Conforme asserir JAEGER, W. (2003, p. 1372): “Na realidade, fora precisamente este problema da *arete*, e não outra ideia qualquer, a raiz de onde brotara a ideia platônica de fazer do conhecimento filosófico do uno no múltiplo a cultura dos governantes e o fundamento do Estado. Neste ponto capital, o pensamento de Platão mantém-se inabalável desde a primeira à última das suas obras. E permanece também invariável desde a primeira à última das suas obras. E permanece também invariável em atribuir à *phronesis*, ao conhecimento desta unidade do Bem como norma suprema, como ideal, o primeiro lugar entre as virtudes.”

Conforme ajuizado, a sabedoria deve de maneira concomitante a justiça, sempre serem tidas em consideração na formação educativa e cidadã, o que se opõe aos postulados defendidos por aqueles (sofistas) que a seu turno, também pretendiam ensinar a virtude e formar cidadãos para a vida política.

Porém, neste ponto há grande diferença entre a prática sofística de educar e a proposta platônica. Porquanto os sofistas, mediante a somente pagamentos, endereçavam seus discursos formativos apenas aqueles que possuíam condições de pagar aos seus préstimos, ou seja, aos filhos da aristocracia grega. A mesma aristocracia que pertencia por origem Platão, contudo, é a esta formação tradicional, que Platão seguindo a Sócrates efetivamente se contrapõe<sup>174</sup>.

Defender a necessidade da *σοφία* é sempre sustentar a particular necessidade de uma educação filosófica, pois que a filosofia, é justamente aquele saber que pretende aproximar-se da sabedoria. Quanto à justiça (*δίκη*), bem, imprescindível saber o que a justiça é, para não concluir erroneamente que a justiça seja conforme os argumentos, por exemplo, defendidos por Cálicles no diálogo *Górgias*<sup>175</sup>.

Usa-se a seguinte contribuição de Jaeger (2003. p. 756) quanto a esta questão:

Para o discípulo de Sócrates, já não pode significar [a justiça] a mera obediência às leis do Estado, a legalidade que tinha sido outrora o baluarte protetor do Estado jurídico, perante um mundo de poderes feudais anárquicos ou revolucionários. O conceito platônico da justiça situa-se acima de todas as normas humanas e remonta até a sua origem na própria alma. É na mais íntima natureza desta que deve ter o seu fundamento aquilo que o filósofo denomina justo. E prossegue o autor (p. 762) na análise do conceito de justiça na *República* [...] É certo que à primeira vista a aparência é tratar de fazer do Estado o protótipo da alma, mas o que acontece é que para Platão têm ambos a mesma essência e a mesma estrutura, em estado quer de saúde quer de degenerescência. Na realidade, a imagem por ele traçada não corresponde a experiência real da vida do Estado, mas é, sim, uma imagem reflexa da teoria de Platão sobre a alma e as suas partes, a qual se proteja, ampliada, na concepção que ele tem do Estado e das suas classes<sup>176</sup>.

Compreende-se que Jaeger segue em sua interpretação o que em grande medida faz-se aqui. Isto é, constrói argumentos que relacionam temas e problemas do platonismo

<sup>174</sup> No entanto, como ajuíza BEZERRA (2005, p. 691): “foram os sofistas os porta-vozes da idéia de que a *arete* não dependia da nobreza do sangue e da nascença, mas se fundamentava no saber”. Exatamente em relação a este saber, sua origem, sua finalidade, que será veementemente criticado por Sócrates e Platão.

<sup>175</sup> “Já no *Górgias* Platão personifica na figura de Cálicles o tipo do político baseado no princípio da falta de escrúpulos.” Jaeger, 2003. p. 757. Salienta ANNAS, J. (1999, cf. p. 117) que no grupo dos diálogos socráticos a virtude ora é identificada a um certo tipo de conhecimento (1), certas características de comportamento (2), e tipos de inclinação pessoal (3). [Tradução livre do inglês]

<sup>176</sup> Em ROWE, C. (1979, p. 65-66) encontra-se: “Acerca da *República*, pode-se afirmar de forma geral, que as proposições políticas proporcionam os meios práticos para a realização de suas ideias morais, enquanto a metafísica proporciona a sua base teórica.”

demonstrando os seus múltiplos vínculos e a necessidade sempre que possível for de conjugá-los.

Neste sentido Jaeger salienta em toda a sua extensa obra “*Paideia: a formação do homem grego*”, a crucial significabilidade do conceito de *ψυχή*, entretanto não sendo possível analisar-se, de maneira que em tal análise se subtrai outros elementos que compõem a formação deste conceito, sob a pena de assim procedendo inviabilizar uma efetiva compreensão.

Assim a virtude da justiça fundamenta-se na teoria da *ψυχή*, e esta, indissociável a teoria platônica de Estado, o que por sua vez pressupõe também princípios de ordem cosmológica. Do que se segue que a justiça deve, sobretudo, realizar-se primeiramente na *ψυχή*. Porquanto, conforme se interpreta uma alma injusta não pode praticar atos justos<sup>177</sup>.

Estes argumentos se coadunam aos que se encontram desenvolvidos na *República* (444 d-e):

Produzir a justiça (*δικαιοσύνην*) consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; a justiça, em, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro. Logo, a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar na alma; a doença, uma enfermidade, fealdade e debilidade. Mas porventura não levam à posse da virtude os bons costumes e os vergonhosos à do vício (*κακίας*)<sup>178?</sup>

A justiça está na interioridade da função superior da *ψυχή*, formando-a nesta interioridade tornar-se-á, em consequência, possível aplica-la externamente ao Estado<sup>179</sup>.

Outro elemento importante nesta assertiva de Platão está a possibilidade de interpretar-se a posse da justiça (e demais virtudes) formada nos bons costumes, portanto, vinculada a uma

<sup>177</sup> Encontra-se na *República* (361 a): “Pois o suprasumo da injustiça é parecer justo sem o ser.” Do que se segue mais adiante (362 a): “manda na cidade, por parecer justo; e (362 c): “É assim que se afirma, ó Sócrates, que junto dos deuses e dos homens o homem injusto granjeia melhor sorte do que o justo.”

<sup>178</sup> No texto grego 444 d: *ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου. οὐκοῦν αὖ, ἔφην, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου; κομιδῆ, ἔφη. ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἴοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ 444 e 1-5: *κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια. ἄρ’ οὖν οὐ καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐπιτηδεύματα εἰς ἀρετῆς κτήσιν φέρει, τὰ δ’ αἰσχρὰ εἰς κακίας;**

<sup>179</sup> Como afirma DEVEREUX, (2011, p. 305): “A virtude é o estado da alma, não o comportamento que deriva e exprime esse estado. Assim, o que Sócrates queria dizer com a tese que a justiça é idêntica à coragem é que o estado da alma que dá origem às ações justas é idêntico ao estado que dá origem às ações corajosas. E, segundo a tese de Identidade, Sócrates sustenta que há uma única forma de conhecimento (‘o conhecimento do bem e do mal’) que é a chave para a ação justa, corajosa e virtuosa em geral.” KRAUT, R. (1995, p. 260) sugere a seguinte interpretação em análise do conceito de justiça em duas passagens do diálogo *República*, (519 d-521 b) e (415 e-421 c) asserindo: “*We can try to show that these passages only seem to conflict with Plato’s egoism, or we can say that although Plato is an ethical egoist, he occasionally contradicts himself. I will argue, however, that neither approach is correct. Plato, in my view, is not an ethical egoist.*”

correta proposta de formação educativa. E isto, propõe-se, abrange a todos os indivíduos e não apenas a classe dos filósofos ou aos que governam. Evidencia-se como proposto nesta pesquisa a preocupação da filosofia platônica a formação geral dos homens.

Como pode ser percebido no seguinte argumento das *Leis* (705 d-e)<sup>180</sup>:

Ó meu excelente amigo! Acompanha-me e não percas de vista o que acabamos de expor acerca das leis de Creta, que tinham como fim apenas a guerra, conforme vós ambos afirmastes. De meu lado, observei que tais princípios eram bons, sempre que visavam particularmente à virtude; porém fiz minhas restrições, por só levarem em conta uma parte da virtude, não toda ela. Agora, segui de perto minha exposição e observai atentamente se no meu projeto se encontre alguma lei que não tenda para toda a virtude ou que só se ocupe com uma de suas partes.

Evidente, portanto, que a *παιδεία* filosófica de Platão não pode prescindir das virtudes, tanto no âmbito privado na formação educativa da *ψυχή* individual, como no âmbito público na formação coletiva, embora a coletividade sempre será uma correspondência as formações individuais. As leis positivas devem assim, ser sempre uma tentativa de aproximação desta justiça mais perfeita integrada na própria ordem e harmonia da Alma Cósmica<sup>181</sup>.

Retomando a análise da referendada passagem das *Leis* (643 e - 644 a-b), destaca-se também a necessidade de haver uma educação correta desde a infância<sup>182</sup>. O que coloca o filósofo ateniense como sendo o primeiro, na história do pensamento filosófico, a demonstrar a relevância desta questão pedagógico-educacional<sup>183</sup>.

<sup>180</sup> No texto grego: 705 d 3-8: ὦ δαιμόνιε, φύλατέ με εἰς τὸ κατ' ἀρχὰς εἰρημένον ἀποβλέπων, τὸ περὶ τῶν Κρητικῶν νόμων ὡς πρὸς ἓν τι βλέποιεν, καὶ δὴ καὶ τοῦτ' ἐλεγέτην αὐτὸ εἶναι σφῶν τὸ πρὸς τὸν πόλεμον, ἐγὼ δὲ ὑπολαβῶν εἶπον ὡς ὅτι μὲν εἰς ἀρετὴν ποι βλέποι τὰ τοιαῦτα νόμιμα κείμενα, καλῶς ἔχοι, τὸ δὲ ὅτι πρὸς μέρος ἀλλ' οὐ πρὸς πᾶσαν σχεδόν, οὐ (705 e 1-3): πάνυ συνεχώρουν: νῦν οὖν ὑμεῖς μοι τῆς παρουσίας νομοθεσίας ἀντιφυλάξατε ἐπόμενοι, ἐὰν ἄρα τι μὴ πρὸς ἀρετὴν τεῖνον ἢ πρὸς ἀρετῆς μῶριον νομοθετῶ.

<sup>181</sup> Em FREIRE (1967, p. 99-110) encontra-se a seguinte de Alma Cósmica: “[...] A Alma Cósmica é formada pela Inteligência divina, com a qual se identifica o Demiurgo [...] A Alma do Mundo foi gerada, ao passo que o Demiurgo se situa na eternidade essencial; o Demiurgo é transcendente ao mundo, ao passo que a Alma Cósmica é imanente ao mesmo mundo [...] O Demiurgo (*demiourgós*) é a primeira causa ativa, em contato com a realidade do mundo sensível.”

<sup>182</sup> KOHAN (2003, p. 21) contribui ao tema, ajuizando que: “Em suma, nos diferentes sentidos que constituem uma pessoa, em suas diversas capacidades físicas e intelectuais, Platão considera a criança inferior ao homem adulto, cidadão de Atenas. Não se trata de acusar Platão de insensível, adultocêntrico ou de violentar os direitos das crianças. Esse não parece um eixo de análise interessante. As realidades históricas são complexas demais para permitir juízos tão superficiais. Simplesmente, estamos querendo delinear o modo em que Platão pensou a idéia de infância, como contribuição para analisar a produtividade desse pensamento na história dos pensamentos filosóficos sobre a infância. Esse modo tem como parâmetro de medida um modelo antropológico de homem adulto, racional, forte, destemido, equilibrado, justo, belo, prudente, qualidades cuja ausência e estado embrionário, incipiente, torna as crianças e outros grupos sociais que compartilham dessa ausência, inferiores, na perspectiva de Platão.”

<sup>183</sup> Em contraposição à certa visão consolidada pelos historiadores, a partir da consideração de que a preocupação com a infância ocorre apenas na modernidade. Tal posição consolida-se na obra de Philippe Ariès, *História social da infância e da família*, conforme salienta, o professor e pesquisador Omar Kohan (2003, p. 11). Acerca deste problema da infância nos diálogos platônicos, KOHAN (*ibidem*, p. 16) asser: “Platão não é alheio ao sentido mais

Encontra-se no filósofo americano Lipman, M. (1990, p. 31), autor preocupado com a formação filosófica de crianças e jovens o seguinte:

A educação forense, a preparação de advogados que possam defender qualquer lada independente de suas próprias convicções (se tiverem alguma) devia ser considerada um caso especial e de modo nenhum modelo para o resto da educação. O meio de cultura do amoralismo é o treinamento de técnicos que supõem que os fins são dados (ou que não importam), de modo que suas preocupações são simplesmente com os meios, com as táticas, com as técnicas. Se às crianças não é dada a oportunidade de pesar e discutir tanto os fins quanto os meios e suas inter-relações, elas provavelmente tornar-se-ão céticas a respeito de tudo, exceto de seu próprio bem-estar, e os adultos não tardarão em condená-las como ‘pequenos relativistas tolos’. Pode-se prontamente conjecturar, portanto, que o que Platão estava condenando no livro sétimo da *República* não era a prática da filosofia pelas crianças enquanto tal, mas a redução da filosofia aos exercícios sofisticos na dialética ou retórica, cujos efeitos sobre as crianças seriam particularmente devastadores e desmoralizantes. Existe melhor maneira de garantir o amoralismo no adulto do que ensinando à criança que uma crença é tão defensável quanto qualquer outra? Que o certo deve ser o produto do poder de argumentação? Se esse é o modo pelo qual a filosofia é colocada à disposição das crianças, Platão poderia ter dito, é muito melhor, então, que elas não tenham filosofia alguma. A condenação de Platão à argumentação erística feita pelas crianças é coerente com suas suspeitas gerias a respeito do que quer que fosse proposto pelos sofistas à Grécia. Evidentemente Platão via os sofistas como seus rivais em subversão: eles lhe pareciam estar minando as bases da moralidade grega, enquanto Platão estava tentando minar as bases da imoralidade grega.

Para Lipman o motivo no qual Platão não aconselha a filosofia em particular às crianças deve-se apenas ser considerado válido se esta, a filosofia, for reduzida apenas em seu caráter dialético.

O argumento de Lipman evidencia o amplo cuidado e o profundo conhecimento de Platão sobre a atividade filosófica e a sua intrínseca relação com a educação. Assim cada atividade deve ser realizada em tempo oportuno. Como evidencia-se no Livro VII da *República*<sup>184</sup>, em que a dialética é direcionada aos que transcenderam a juventude, por volta dos trinta anos.

Evidencia-se assim mais um forte argumento corroborativo a um dos objetivos secundários proposto neste trabalho, porquanto denota a preocupação filosófica de Platão na

primário da infância, que a associa a uma etapa primeira da vida humana. Como tal, a valoriza em função de seus efeitos na vida adulta.”

<sup>184</sup> Quando a alma ainda se encontra imatura utilizar-se-á da dialética somente para diversão, e para receber lisonjas pelas vitórias obtidas mediante as refutações. Assim deve-se ter cuidado quando do ensino da dialética. Assim argumenta-se (539 c-d): “Ao passo que quem é mais velho não quererá participar desta loucura, imitará o que quer discutir para indagar da verdade, de preferência àquele que se entretém a contradizer, pelo gosto de se divertir, ele mesmo será mais comedido e tomará a sua atividade mais honrada, em vez de mais desconsiderada.”

formação dos indivíduos de maneira essencialmente abrangente, isto é, concebendo a filosofia como modo de vida.

Educar a criança é torna-la apta para bem servir no futuro a comunidade política à qual pertença. Como propõe Kohan (2003, p. 17): “ainda que Platão pense que a educação seja importante em toda a vida de um ser humano, também considera que o é muito mais nos momentos em que se forjam seus caracteres.”

Como a formação para servir ou governar se constituem no interior da pessoa humana, a todos cabem a tarefa de aprimorar a sua virtude correspondente a função que lhe cabe desempenhar no Estado<sup>185</sup>. Observa-se o seguinte argumento apresentado por Sócrates, *República* (377 a-c):

Não compreendes – disse eu – que primeiro ensinamos fábulas às crianças? Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios. Ora, tu sabes que, em qualquer empreendimento, o mais trabalhoso é o começo, sobretudo para quem for novo e tenro? Pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa? Ora, pois, havemos de consentir sem mais que as crianças escutem fábulas fabricadas ao acaso por quem calhar, e recolham na sua alma opiniões na sua maior parte contrárias às que, quando crescerem, entendemos que deverão ter? Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a conta-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio de fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos<sup>186</sup>.

Platão apresenta uma consistente crítica a educação recebida pelas crianças, o que incluía, fundamentalmente, uma aprendizagem constituída a partir dos textos de Homero. É preciso “vigiar os autores”, alerta Sócrates, para que estes não formem indivíduos e cidadãos que, por não receberem uma correta formação educativa, não poderão corresponder na fase adulta a uma vida virtuosa<sup>187</sup>.

<sup>185</sup> Consoante aos argumentos apresentados nos Livros IV, V e VI da *República*.

<sup>186</sup> No texto grego, 377 a: *παιδευτέον δ' ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς ψευδέσιν; οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις. οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθείᾳ. πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα. ἔστι ταῦτα. τοῦτο δὴ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἀπτεόν ἢ γυμναστικῆς. ὀρθῶς, ἔφη. οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως (377 b): *τε δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῶ ὄτρυνον; μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἂν τις βούληται ἐνσημῆνασθαι ἐκάστω. [...] ἄρ' οὖν ῥαδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἅς, ἐπειδὴν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς; πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθοποιοῖς, (377 c 1-5): *καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν [μῦθον] ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν δ' ἂν μὴ, ἀποκριτέον. τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν: ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον.***

<sup>187</sup> Ajuíza-se, ao menos virtuosa de acordo com os preceitos postulados na filosofia platônica. Porquanto, a tradição grega anterior de forma alguma exclui a questão da *ἀρετή*. Assere JAEGGER, W. (2003, p. 61) em relação a Homero:



É muito significativo que Platão tenha a clara consciência deste momento formador, correspondente a fase inicial de aprendizagem, como bem se evidencia neste trecho acima referendado da *República*, “pois é sobretudo nessa altura que se é moldado, e se enterra a matriz que alguém queira imprimir numa pessoa”.

Platão demonstra, de fato, saber sobre a força influenciativa dos caracteres formados/configurados na infância, e que se consolidam na fase adulta. Platão percebe que, em grande medida o processo educativo é como o início de uma construção civil, isto é, se os primeiros alicerces são colocados de maneira errada, o que será feito a seguir sofrerá as consequências dos primeiros erros e mais difícil serão as eventuais reparações.

Em consonância ao diálogo *Leis* donde tem-se o conceito de *παιδεία* como a prática que deve formar/construir a *ἀρετή*, tem-se antecipadamente no diálogo *República* como demonstrado, este importante momento educativo inicial.

Contudo como evidencia-se nas *Leis* (644 b), este trabalho educativo a ser realizado sobre si mesmo e que deve ser estendido como modelo a toda a comunidade, é uma tarefa a ser desempenhada ao longo de toda a existência como é possível apreender-se: “embora sujeita a desvirtuar-se [a educação], poderá retomar o bom caminho, objetivo a que, durante toda a vida, devemos dedicar o melhor de nossa capacidade”.

Mediante aos argumentos desenvolvidos torna-se coerente a seguinte problematização: Quando é o caso que a *ψυχή* se educou de maneira errônea como fazê-la retornar ao bom caminho? Isto é, ao caminho educativo condizente com a aquisição e desenvolvimento da virtude?

Neste ponto e para responder a tais questões adentra-se no tema da punição (*τιμωρία*) ou do castigo necessário, em outras palavras da aplicação de uma punibilidade que não descarte a racionalidade, a temperança e a justiça. Neste propósito já se encontra no “diálogo socrático” *Protágoras* uma resposta possível.

Neste diálogo, *Protágoras* (326 c-e), tem-se notável argumento que entrelaça a questão educacional com a punibilidade e a legislação:

Quando saem da escola, a cidade, por sua vez, os obriga a aprender leis e a toma-las como paradigma de conduta, para que não se deixem levar pela fantasia a praticar qualquer malfeitoria. Da mesma forma que procede o professor primário com os alunos que ainda não sabem escrever, traçando com seu estilete as letras e depois pondo-lhes nas mãos a tábula, e os obriga a escrever de acordo com o modelo apresentado: assim também prescreve leis na cidade, inventada por antigos e virtuosos legisladores, exigindo que

“Nem a apaixonada crítica filosófica de Platão conseguiu abalar o seu domínio, quando buscou limitar o influxo e o valor pedagógico de toda a poesia. A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos Gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância.”

governem e sejam governados por elas. Quem delas se aparta, é castigado, castigo esse que, tanto entre vós como em muitos outros lugares, se denomina correção, por ser a finalidade do castigo corrigir. Ora, havendo tanto cuidado com a virtude, assim particular como em público, ainda te admiras, Sócrates, ou duvidas de que possa ser ensinada<sup>188</sup>?

É sempre válido a ressalva que a tese inicial de Sócrates no diálogo *Protágoras* é de que a virtude não pode ser ensinada, o que se modifica conforme os argumentos se desenvolvem ao longo do texto. Assim a tese inicial de Sócrates passa a ser a tese final de Protágoras, e a tese inicial de Protágoras passa a ser a tese final de Sócrates, ou seja, a virtude é ensinável<sup>189</sup>.

Logo, do raciocínio conclusivo do diálogo *Protágoras* (embora este diálogo seja aporético), a *παιδεία* serve para ensinar a virtude, sendo justamente esta, a definição de *παιδεία* asserida no diálogo *Leis*, como acima evidenciou-se. É patente a coerência argumentativa de Platão.

Quanto ao elemento estritamente legislativo, este atua como regulador da *παιδεία* mediante a aplicação das leis. E, quanto mais eficientes forem estas, as leis, mais a legislação lhe será amiga (da educação). Do que se segue que menos será necessário usa-la em seu aspecto de punibilidade. Embora seja sempre preciso considerar que a própria finalidade da punição é o de educar.

A punibilidade, portanto, funciona como instrumento educativo para todos, que, por diferentes motivos não foram educados de forma correta desde a infância. Entretanto, não é uma prestação de serviço apenas pessoal aos indivíduos, mas, é também primordialmente uma tarefa cívica.

Pois, melhorando-se o homem melhora-se o Estado. Aqui a circularidade do argumento é verdadeira, porquanto quanto mais perfeito é o Estado mais o serão os indivíduos que o compõem. E quanto mais perfeitos os indivíduos, em consequência, melhor será o Estado.

<sup>188</sup> No texto grego, 326 c 6-8: *ἐπειδὴν δὲ ἐκ διδασκάλων ἀπαλλαγῶσιν, ἡ πόλις αὖ τούτους νόμους ἀναγκάζει μανθάνειν καὶ κατὰ τούτους ζῆν κατὰ παράδειγμα*, (326 d): *να μὴ αὐτοὶ ἐφ' αὐτῶν εἰκῆ πράττωσιν, ἀλλ' ἀτεχνῶς ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μῆπω δεινοῖς γράφειν τῶν παιδῶν ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι οὕτω τὸ γραμματεῖον διδῶσιν καὶ ἀναγκάζουσι γράφειν κατὰ τὴν ὑφήγησιν τῶν γραμμῶν, ὡς δὲ καὶ ἡ πόλις νόμους ὑπογράφασα, ἀγαθῶν καὶ παλαιῶν νομοθετῶν εὐρήματα, κατὰ τούτους ἀναγκάζει καὶ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι, ὅς δ' ἂν ἐκτὸς βραίνῃ τούτων, κολάζει: καὶ ὄνομα τῇ κολάσει ταύτη καὶ παρ' ἡμῖν* (326 e): *καὶ ἄλλοθι πολλαχοῦ, ὡς εὐθυνοῦσης τῆς δίκης, εὐθῆναι. τοσαύτης οὖν τῆς ἐπιμελείας οὐσης περὶ ἀρετῆς ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ, θαυμάζεις, ὦ Σώκратες, καὶ ἀπορεῖς εἰ διδακτόν ἐστιν ἀρετή;*

<sup>189</sup> JAEGER, W. (2003, p. 646) comenta: “Platão frisa bem, no *Protágoras*, que a sua pedagogia não se baseia apenas em outros métodos de natureza diversa ou no simples poder da personalidade; baseia-se antes, fundamentalmente, no fato de, ao reduzir o problema moral a um problema de saber, estabelecer, pela primeira vez, a premissa que faltava à pedagogia sofisticada.”

No diálogo *Górgias* também aparece a temática da punição, em que há uma argumentação positiva quanto aos seus benefícios para a educação da *ψυχή*.

Em oposição aos argumentos de Cálicles, Sócrates (505 b) pergunta: E com relação a alma, meu caro, não se passará a mesma coisa? Enquanto for má, por mostrar-se irracional, incontinente, injusta e ímpia, não será preciso refreá-la em seus apetites, sem nunca permitir que os favoreça, só consentindo fazer o que possa deixá-la melhor<sup>190</sup>?”

Evidente está que a punição se torna um instrumento útil, educativo, para a *ψυχή* que persiste na irracionalidade e na intemperança como na injustiça e na impiedade. A punibilidade atua como uma reeducação daquele que não se educou, ou o que é mais grave, educou-se erroneamente.

Existe assim uma forçosa subjugação, porém, positiva porque educativa da *ψυχή* que deve curvar-se a sua função superior. Contudo tal punibilidade não deve ser violenta, mas ser aplicável com justiça e moderação conforme apreende-se de *Leis* (731 d)<sup>191</sup>: “Somente contra o criminoso obstinado e sem possibilidade de cura é que devemos soltar toda nossa cólera. Essa a razão de haveremos dito que, conforme as circunstâncias, convém ao homem de bem mostrar-se colérico ou indulgente.”

Este argumento é importante na medida em que demonstra que a punição deve corresponder ao erro cometido, o que faz o pensamento de Platão antecipar-se muitos séculos nas questões de direito penal.

O êxito de aperfeiçoar a *ψυχή* afastando-a de seus apetites desmedidos, a condiciona para o efetivo governo de si mesmo. Ou seja, mesma a *ψυχή* que por muito tempo tem agido mediante seus defeitos e vícios, ainda sim possui possibilidades de recuperação de si mesmo, governando-se mediante a aquisição mesmo que tardia da virtude e da racionalidade.

Passo vigoroso em relação a *παιδεία* encontra-se na *Apologia de Sócrates* (41 e – 42 a), quando Sócrates despede-se de seus juízes e acusadores: “Façam com meus filhos o que fiz com vocês, repreende-os, importunai-os, sempre que os virem mais preocupados com riquezas ou pensando ser alguma coisa que não o são e esquecerem do que realmente importa.”

Nota-se que a exortação de Sócrates como pai não difere dos postulados de Sócrates como filósofo, na medida em que sua pessoa interior, ou seja, sua *ψυχή*, é verdadeiramente filosófica e senhora de si mesma.

<sup>190</sup> No texto grego, 505 b: *περὶ δὲ ψυχὴν, ὃ ἄριστε, οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος; ἕως μὲν ἂν πονηρὰ ἦ, ἀνόητός τε οὖσα καὶ ἀκόλαστος καὶ ἄδικος καὶ ἀνόσιος, εἴργειν αὐτὴν δεῖ τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ μὴ ἐπιτρέπειν ἄλλ' ἅττα ποιεῖν ἢ ἀφ' ὧν βελτίων ἔσται: φῆς ἢ οὐ;*

<sup>191</sup> No texto grego, 731 d 3-5: *τῷ δ' ἀκράτως καὶ ἀπαραμυθῆτως πλημμελεῖ καὶ κακῶ ἐφίεναί δεῖ τὴν ὀργήν: διὸ δὴ θυμοειδῆ πρέπειν καὶ πρᾶόν φαμεν ἐκάστοτε εἶναι δεῖν τὸν ἀγαθόν*

Todavia, o fundamental é que Sócrates acede a positividade do castigo, de uma alguma pena quando esta se faz necessária quando a *ψυχή* rompe com suas faculdades superiores. Embora possa ser, como a própria expressão sugere, penoso, a finalidade é o bem da *ψυχή*.

Neste sentido hipoteticamente pergunta-se: - Se os filhos de Sócrates esquecerem do que realmente importa, o que fazer?

Eis a oportuna aplicabilidade do castigo justo, moderado e racional, ou seja, da punição que objetiva corrigir a *ψυχή* má educada ou rebelde a sua “parte” superior. Encontra-se exata consonância a argumentação asserida, no diálogo *Górgias* (478 d), quando Sócrates ajuíza: “Já não dissemos que receber o castigo é libertar-se do maior mal, a maldade? É que o castigo nos deixa mais prudentes e justos, atuando a justiça como a medicina da maldade<sup>192</sup>. ”

Este ponto é importante pois que reforça os argumentos acima desenvolvidos, em que a justiça deve, necessariamente, corresponder ao justo formado na própria *ψυχή*. Compreende-se o caráter profundamente moral da punição. Seu objetivo coloca-se diante da possibilidade de transformar/formar/configurar o indivíduo mediante os apelos de sua natureza superior.

Nestes termos pode-se considerar o castigo ou a punibilidade em Platão, como um exercício espiritual que visa uma profunda transformação na *ψυχή* humana, constituindo-se como verdadeira catarse de si. Logo, a punição quando atingido o seu êxito não apenas ensina a pensar corretamente como ensina a agir de forma condicionada a *ἀρετή*.

Na sequência desta temática ainda no contexto do diálogo *Górgias* (479 b-c)<sup>193</sup> infere Sócrates:

Os que se furtam ao castigo por verem apenas o que nele é doloroso, mas são cegos para o que tem de saudável, por ignorarem que é muito mais de lastimar a convivência com uma alma doente do que com um corpo nas mesmas condições, uma alma, digo, corrompida, injusta e ímpia. Por isso esforçam-se por todos os meios para não virem a sofrer castigo nem ficarem livre do maior dos males, cuidando apenas de acumular riquezas, angariar amigo e falar com o maior grau possível de persuasão<sup>194</sup>.

<sup>192</sup> No texto grego, 478 d: *οὐκοῦν τὸ δίκην δίδοναι μεγίστου κακοῦ ἀπαλλαγὴ ἦν, πονηρίας; σωφρονίζει γάρ που καὶ δικαιοτέρους ποιεῖ καὶ ἰατρικὴ γίγνεται πονηρίας ἢ δίκη.*

<sup>193</sup> No texto grego, 479 b 3-8: *ἀγνοῶν γε, ὡς ἔοικεν, οἷόν ἐστιν ἡ ὑγίεια καὶ ἀρετὴ σώματος. κινδυνεύουσι γὰρ ἐκ τῶν νῦν ἡμῖν ὁμολογημένων τοιοῦτόν τι ποιεῖν καὶ οἱ τὴν δίκην φεύγοντες, ὃ Πῶλε, τὸ ἀλγεινὸν αὐτοῦ καθορᾶν, πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν καὶ ἀγνοεῖν ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιῶς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῆ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾶ καὶ ἀδίκῳ (479 c 1-6): καὶ ἀνοσίῳ, ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ δίδοναι μηδ' ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καὶ φίλους καὶ ὅπως ἂν ὣσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν: εἰ δὲ ἡμεῖς ἀληθῆ ὁμολογήκαμεν, ὃ Πῶλε, ἄρ' αἰσθάνη τὰ συμβαίνοντα ἐκ τοῦ λόγου; ἢ βούλει συλλογισώμεθα αὐτά;*

<sup>194</sup> Conforme o texto grego, 479 b-4; 479 c: *ὃ Πῶλε, τὸ ἀλγεινὸν αὐτοῦ καθορᾶν, πρὸς δὲ τὸ ὠφέλιμον τυφλῶς ἔχειν καὶ ἀγνοεῖν ὅσῳ ἀθλιώτερόν ἐστι μὴ ὑγιῶς σώματος μὴ ὑγιεῖ ψυχῆ συνοικεῖν, ἀλλὰ σαθρᾶ καὶ ἀδίκῳ καὶ ἀνοσίῳ, ὅθεν καὶ πᾶν ποιοῦσιν ὥστε δίκην μὴ δίδοναι μηδ' ἀπαλλάττεσθαι τοῦ μεγίστου κακοῦ, καὶ χρήματα παρασκευαζόμενοι καὶ φίλους καὶ ὅπως ἂν ὣσιν ὡς πιθανώτατοι λέγειν:*

Antecipando-se a certos preceitos do cristianismo, Sócrates demonstra haver no sofrimento algo de recompensador, quando o motivo do sofrer e da dor valem a recuperação de algo que se perdeu, no caso, a saúde da *ψυχή*. É imperioso assim como no caso do enfermo do corpo, aceitar a medicação dolorosa e o tratamento recomendável para recuperar-se a saúde.

Portanto, acredita-se válido o seguinte raciocínio: se no caso de uma *ψυχή* de natureza superior lhe for exercida uma educação perniciosa, o estrago em tal alma não será devastador. E possivelmente não causará nenhum mal duradouro.

Já no caso de uma *ψυχή* em que predomine uma natureza inferior quando submetida a uma má educação, a tendência é de uma recuperação de difícil trato e recuperação. Neste segundo caso que a sugestão de “soltar toda a nossa cólera” na aplicação da punição parece oportuna.

No referido trecho em que Sócrates assere que a persuasão quando direcionada aos interesses próprios ajuda a *ψυχή* a permanecer sem a devida educação, mediante a negação do uso da punição que lhe proporciona a corrigenda, serve claramente de alerta quanto a utilização dos discursos<sup>195</sup>.

Por exemplo, utilizar-se de dons persuasivos para lograr escapar de alguma punição e evitar o castigo, demonstra o não entendimento quanto a objetividade positiva, porquanto da tarefa educativa da punibilidade.

Ainda sobre a citação acima referendada do *Górgias* (479b-c) evidencia-se a utilização, quando possível, de perniciosa influência política para furtar-se a alguma punição, demonstrando assim a tendência de corruptibilidade no uso imoral do poder político.

Em tal contexto, inevitável não se lembrar da assertiva platônica da *Carta VII* (consonante a 326 b): quando os governantes e aqueles que participam da política em postos de prestígio e influência filosofarem, tais usos da política tornar-se-iam inviáveis<sup>196</sup>.

<sup>195</sup> O tema dos discursos e entre a relação da filosofia e da retórica serão desenvolvidos no capítulo 4 deste trabalho.

<sup>196</sup> Diz Sócrates a Polo no diálogo *Górgias* (471 e; 472 a): “Procuras convencer-me com recursos de oratória, como nos tribunais costuma fazer os advogados. É assim que uma das partes julga ter refutado o adversário, quando é capaz de trazer em apoio de sua tese muitas testemunhas de grande reputação [...] Mas essa espécie de prova carece inteiramente de valor diante da verdade, pois algumas vezes pode alguém ser vítima de depoimentos de testemunhas inidôneas, porém tidas na conta de pessoas de bem.” Na contemporaneidade o testemunho coloca-se como uma das fontes de conhecimento. Fonte esta, não aceita pelos filósofos modernos John Locke e David Hume. Embora o testemunho possa ser fonte de conhecimento, aqui não se nega esta possibilidade, porém, o que garante que, necessariamente, esteja o testemunho atrelado a verdade? Não se pode ser ingênuo como Thomas Reid ou Rousseau e crer que todo homem é naturalmente propenso a verdade. Ora, infelizmente não se atingiu tal estágio ou “etapa moral” na humanidade, até porque a moralidade é algo construído e atrelado à cultura. Sobre a epistemologia do “testemunho” tem-se grande bibliografia. Indica-se uma obra de caráter geral, mas muito consistente: HUEMER, M., *Epistemology Contemporary Readings*, Edited by Michael Huemer, with an introduction by Robert Audi, London and New York: Routledge, 2002.

Platão argumenta que grande benefício há no castigo bem aplicado, ou seja, quando a punição é correlata a aquisição e desenvolvimento da *ἀρετή*. Como não há verdadeira aquisição da virtude sem o legítimo governo sobre si, a punibilidade quando bem aplicada é condicionante da *ἐγκράτεια*.

Tem-se nos argumentos apresentados nos diálogos: *Apologia de Sócrates*, *Protágoras* e *Górgias* e, que serviram de referência a interpretação sugerida, confirmarem-se no último diálogo de Platão. Esta inferência encontra sua evidência na seguinte asserção, *Leis* (730 d-e):

[...] quem colabora em sua função punitiva [aplicada aos incautos], deve ser tido em conta de grande e perfeito cidadão e proclamado vencedor na competição da virtude. Igual elogio deve ser feito à temperança, à sabedoria, e às demais virtudes que tanto podemos conservar pelo que valem como conferi-las a terceiros. Quem é capaz de transmitir virtude a outras pessoas é digno da mais alta distinção<sup>197</sup>.

Primeiramente, antes da necessária análise da passagem em destaque, chama-se a atenção que na continuidade deste argumento (*Leis* 730 e, 731 a).

Platão menciona o quão prejudicial é a inveja. Este conceito obriga breve retorno aos argumentos anteriores desta tese em que foram evidenciados os empecilhos que dificultam a *ψυχή* a ter domínio sobre si mesma.

A inveja que despertara a calúnia quanto ao modo socrático de proceder e que levava Sócrates a julgamento. Nas *Leis* (731 a) afirma-se que: “O invejoso, convencido de que só poderá avantajá-lo a alguém se o denegrir, pouco se esforça para alcançar a verdadeira virtude; só contribui para desencorajar os demais concorrentes com suas críticas injustas. ”

Prosseguindo na análise da referida citação das *Leis* (730 d-e), também é possível apreender-se de maneira definitiva: a evidência de que a virtude pode ser ensinada.

Ao relacionar esta proposição encontrada no diálogo *Leis* com o “diálogo socrático” *Protágoras*, nota-se que, como asserido, a tese final de Sócrates, que como afirmado constituía-se na tese inicial de Protágoras de “que a virtude pode ser ensinada”, sugestiona como válido, a hipótese de que Platão, já naquele “diálogo socrático”, possuía consigo esta convicção<sup>198</sup>.

<sup>197</sup> No texto grego, 730 d 6-8: *ὁ δὲ καὶ συγκολάζων εἰς δύνανται τοῖς ἄρχουσιν, ὁ μέγας ἀνὴρ ἐν πόλει καὶ τέλειος, οὗτος ἀναγορευέσθω νικηφόρος ἀρετῆς.* 730 e 1-3: *τὸν αὐτὸν δὴ τοῦτον ἔπαινον καὶ περὶ σωφροσύνης χρῆν λέγειν καὶ περὶ φρονήσεως, καὶ ὅσα ἄλλα ἀγαθὰ τις κέκτηται δυνατὰ μὴ μόνον αὐτὸν ἔχειν ἀλλὰ καὶ ἄλλοις μεταδιδόναι.*

<sup>198</sup> Conforme asserir GOLDSCHMIDT, V. (1970, p. 11-12): “E se as asserções de Platão se harmonizam, de um diálogo a outro, por pouco que o intérprete consinta em pô-las em evidência e em paralelo, isso é apenas o testemunho da constância do pensamento platônico.”

Assim quem o fosse capaz de ensinar quaisquer das virtudes deveria ser tido em grande conta, pois estaria prestando grande serviço não apenas a algum indivíduo, mas a toda a comunidade política. E, se a virtude é ensinável o domínio de si também o é.

Aponta-se ainda a existência de outro item relevante da referida passagem do diálogo *Leis*, ao destacar o valor pessoal do indivíduo que contribui na aplicabilidade da punição. Contribuir para tal equivale ao bom exercício da cidadania. O valor desta ação é política e, como não poderia deixar de ser, é também moral e educacional.

Resulta do que precede que, tem-se assim fortes evidências entre a intrínseca relação existente entre a filosofia e a *παιδεία*. Porquanto, ambas preparam a *ψυχή* para a aquisição e desenvolvimento da *ἀρετή*, e o mesmo princípio é válido ao domínio de si mesmo.

A *παιδεία* filosófica de Platão é um conjunto de práticas de si, exercícios de fundo moral, político e epistêmico. Moral, pois que coloca como fundamento a *ἀρετή*; político, pois que indissociável está na filosofia platônica a relação recíproca entre virtude e exercício da cidadania, seja esta, manifestada no comando do Estado ou na melhor efetivação das diferentes funções que compõem a comunidade política; epistêmico porquanto se não houver saber toda a aquisição será nula.

No mesmo sentido a *παιδεία* filosófica de Platão integra-se aos fundamentos da teoria da *ψυχή*, e sendo nesta que a virtude e o domínio de si devem ser formados e configurados, é inevitável, portanto, a correspondência direta com a temática de pesquisa proposta.

Porquanto somente pode dominar-se a *ψυχή* que se educou corretamente na efetiva conquista da virtude em si mesmo<sup>199</sup>.

### 3.2 A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E RELIGIÃO

Espera-se demonstrar satisfatoriamente a relação existente ao que aqui se chama religião, concorde ao seguinte argumento de Goldschmidt (1970, p. 123): “A religião deverá trazer ao mais humilde cidadão o que a dialética somente consegue dar ao filósofo” com o tema da *παιδεία* filosófica de Platão.

<sup>199</sup> Deste modo e de acordo com os princípios da filosofia de Platão (e também de Sócrates) não podem os sofistas objetivarem a esta finalidade. Os pretensos professores de virtude, os especialistas na educação dos jovens - jovens pertencentes as famílias aristocráticas gregas e, que assumiriam, conforme a tradição, as responsabilidades públicas no Estado - estariam sendo submetidos a uma verdadeira má educação de suas almas e, em consequência, grande mal fariam a comunidade política.

Para tanto inicia-se esta subseção utilizando-se da seguinte análise de Fustel Coulanges (2009, p. 371-372)<sup>200</sup>, em sua clássica obra a *Cidade Antiga*:

Sócrates, embora reprovasse o abuso que os sofistas faziam do direito de duvidar, era da escola deles. Como eles, rejeitava o império da tradição e cria as regras de conduta que estivessem gravadas na consciência humana. Só difere deles pelo fato de estudar essa consciência religiosamente e com o firme desejo de nela encontrar a obrigação de ser justo e de fazer o bem. Coloca a verdade acima do costume, a justiça acima da lei. Separava a moral da religião; antes dele, só concebia o dever como um decreto dos velhos deuses; ele mostrou que o princípio do dever está na alma do homem. Em tudo isso, quisesse-o ou não, ele declarava guerra aos cultos da cidade. Em vão tinha o cuidado de assistir a todas as festas e de participar dos sacrifícios; as suas crenças e as suas palavras desmentiam a sua conduta. Ele fundava uma religião nova, que era o contrário da religião da cidade. Foi acusado, com verdade, ‘de não adorar os deuses que o Estado adorava’. Condenaram-no à morte por ter atacado os costumes e as crenças dos antepassados, ou, como se dizia, por ter corrompido a geração presente. Tornam-se explicáveis a impopularidade de Sócrates e as violentas iras dos seus concidadãos se pensarmos nos hábitos religiosos dessa sociedade ateniense, na qual haviam tantos e tão poderosos sacerdotes.

A partir desta passagem de Coulanges é possível inferir que Sócrates oferece aos atenienses, algo que se supunha ausente, conforme argumenta o autor, na religião grega tradicional, e este algo seria precisamente a moral<sup>201</sup>.

Esta conduta filosófica de Sócrates produziria sérias consequências acerca da caracterização dos valores morais, como o bem e o justo, colocando-os para além dos simples ritos de sacrifícios e de orações aos deuses. O homem grego não podia mais transferir as responsabilidades por seus infortúnios aos deuses ou ao destino, e isto deve-se em grande parte a produção filosófica, sobretudo, infere-se, a partir da produção platônica.

Torna-se imperativo pesar consigo mesmo sobre a responsabilidade cabível a cada um sobre seus atos e, também, sobre a condução dos acontecimentos no interior do Estado e de suas inevitáveis relações com outros povos<sup>202</sup>.

Na conclusão do diálogo *Fedro* (279 b-c) encontra-se forte evidência da relação entre a filosofia e a religião, pressupondo o vínculo do filosofar socrático-platônico com o desenvolvimento de novos valores religiosos que, como afirma Coulanges, assume o preenchimento de uma lacuna a existir na tradição religiosa tradicional, isto é, a moralidade.

<sup>200</sup> Trabalho originalmente produzido em 1864.

<sup>201</sup> Para ROBIN (1970, p. 16): “A distinção, essencial nas ditas sociedades primitivas, entre o Sagrado e o Profano, evoluiu devido aos Mistérios e ao Orfismo, em proveito da constituição moral. A inquietação religiosa transformou-se em inquietação filosófica.”

<sup>202</sup> O que já se evidencia desde o *Alcíbiades Primeiro*, passando pela *República* e chegando até o diálogo *Leis*.



Não achas que devemos rezar aos deuses deste lugar antes de nos irmos embora? ‘Oh divino Pã, e vós, deuses todos da corte celestial, deuses deste lugar, ajudai-me a buscar a beleza interior e fazei que meu exterior se harmonize com tudo o que carrego dentro de mim. Que eu possa considerar rico o sábio e possa ter uma quantidade de ouro que só o temperante conseguiria tomar para si ou levar consigo. Precisamos de outras coisas Fedro? Creio que pedi o suficiente<sup>203</sup>.

Em suma, o verdadeiro bem do homem está na ênfase dada aos valores espirituais que a *ψυχή* deve tomar para si. Para tanto, conforme argumentação posterior posta no diálogo *Leis*, deve necessariamente existir uma obrigação legal que, imposta aos indivíduos, faça-os recuarem mediante a qualquer tentativa para descreer na divindade. Portanto, não há negação da religião em si mesma, mas da forma em que as crenças se relacionam com a religião tradicional.

A filosofia de Platão propõe uma nova maneira de relacionar-se com o sagrado, o que evidentemente passaria por uma necessária reforma educacional para modificar-se crenças, valores e costumes.

No início do Livro X, *Leis* (884 a, ss.), o Ateniense expõe ser uma violência praticarem-se atos contra o sagrado, seja em detrimento do culto do lar (que, nota-se, pertence a religião tradicional)<sup>204</sup> ou o ataque a túmulos. Sendo inclusive, tais agressões consideradas mais graves do que a violência contra os pais (Cfr. 885 a).

As questões relativas a religião ocupa um lugar de destaque no último diálogo de Platão. Em verdade, ela sempre esteve presente<sup>205</sup>. Em sua clássica obra “*A Religião de Platão*”, assere V. Goldschmidt (1970, p. 13):

Não se crê mais que tudo aquilo que, nos diálogos, merece o epíteto de religioso se reduza à crítica (*Eutífron*, *República*, II, III) ou à Política (*República* e *Leis*) religiosas. A crítica platônica das crenças populares se

<sup>203</sup> No texto grego, 279 b 8-9: ὦ φίλε Πάν τε καὶ ἄλλοι ὅσοι τῆδε θεοί, δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τάνδοθεν: ἔξωθεν δὲ ὅσα ἔχω, τοῖς ἐντός (279 c 1-5): εἶναί μοι φίλια. πλούσιον δὲ νομίζοιμι τὸν σοφόν: τὸ δὲ χρυσοῦ πλήθος εἴη μοι ὅσον μήτε φέρειν μήτε ἄγειν δύναιτο ἄλλος ἢ ὁ σώφρων. ἔτ' ἄλλον του δεόμεθα, ὦ Φαῖδρε; ἐμοὶ μὲν γὰρ μετρίως ἤϊκται. REALE, G. (p. 254 e seguintes) argumenta que o primeiro pedido da oração se refere a algo profundamente grego, o tema da beleza ou do belo. O belo refletiria a busca humana pela perfeição, devendo estar presente em toda criação humana, porque divina. O segundo pedido referir-se-ia a necessária concordância que o homem deve realizar em si entre o ‘interior’ e o ‘exterior’, isto é, entre o que é espiritual e o que está ligado ao corpo. O terceiro pedido reafirma algo comum entre muitos filósofos, a de que a verdadeira riqueza não é a do ouro, mas sim, a busca da sabedoria. O quarto e último pedido, Reale utiliza a explicação de Konrad Gaiser (1990, p. 59) ajuizando o seguinte: “com a oração ‘quantidade’ de sabedoria que só o temperante é capaz de obter, o filósofo não expressa o desejo de ter apenas uma parte modesta dessa sabedoria, mas deseja ter a máxima quantidade que o homem possa alcançar: deseja aproximar-se o mais possível da ‘sabedoria’ divina. O temperante, que conhece os limites humanos, precisamente mediante o conhecimento de si mesmo atinge o mais alto grau de ‘sabedoria’ que o homem é capaz de alcançar. Quem tem consciência de que não possui a plenitude da sabedoria divina, e, portanto, não tem a pretensão de ser um perfeito sábio, adquire mais do que todos a possibilidade de obter apenas o que é possível da inesgotável sabedoria divina.”

<sup>204</sup> Consultar a referida obra de Coulanges: *A Cidade Antiga* (Livro I, p. 23-48).

<sup>205</sup> Para RUSSELL, B. (1957, Introdução, XIV): “O pensamento grego, até Aristóteles, é dominado por uma devoção religiosa e patriótica à Cidade, seus sistemas éticos são adaptados à vida dos cidadãos e possuem grande elemento político.”

contrapõe exigências positivas, e as *Leis* contêm, tanto quanto e ainda mais que uma política religiosa, uma religião política. E, acima de tudo, o pensamento religioso de Platão mantém relações difíceis de precisar, com seu pensamento filosófico.

Se como avalia Goldschmidt trata-se de uma “religião política”, o fundamento, ou seja, o que serve de princípio a política, é a religião. Neste sentido poder-se-ia acrescentar que o que fundamenta a religião é a própria filosofia, evidentemente, como a propõe Platão.

Conforme tal argumento acredita-se encontrar justificativa na própria assertiva das *Leis* (716 c), ao considerar Deus como medida de todas as coisas. Como será oportunamente demonstrado nas páginas que se seguem.

Soma-se a isto, as crenças da perfectibilidade divina tais como nos são apresentadas na filosofia platônica. Isto implica claramente a dissociação do divino com as paixões humanas, a inclusão da tese da imortalidade da alma, as recompensas futuras aos bons e as punições aos maus. Tais crenças devem pertencer obrigatoriamente ao filósofo, ou, a verdadeira filosofia.

A necessária crença na divindade, bem como as práticas religiosas devem estar em consonância com as leis, encontrando nestas a sua forçosa legitimação. As ações de impiedade, expressam-se de três maneiras: ou porque não há crença nos deuses, ou por acreditar que estes não interferem na vida humana, ou ainda, por considerarem que podem interferirem na ação da divindade, mediante sacrifícios e súplicas.

A propósito, o argumento acima aparece no “diálogo socrático” *Eutífron*<sup>206</sup>. Ao final deste diálogo, embora este termine em aporia, Sócrates, depois de ter deixado o próprio personagem homônimo reticente perante a crença de considerar-se grande conhecedor das questões religiosas, ajuíza sobre a ingenuidade de oferecer-se sacrifícios aos deuses (14 e -15 a):

Não me agrada, é claro, se não é a verdade. Dize-me, por conseguinte, que proveito podem buscar os deuses nos presentes que recebem de nós. Porque quanto aos que nos dão, são bastante claro para todos, uma vez que nada possuímos que não tenha outorgado pelos deuses. Mas o que recebem de nós em troca e que proveito podem obter disso? Ou vamos admitir que somos superiores aos deuses na arte de comerciar, até chegarmos a receber dele tudo que é bom e sem que recebam de nós coisa alguma?<sup>207</sup>

<sup>206</sup> Infere-se que, contextualmente, em sentido cronológico aos acontecimentos “históricos” referidos a “Sócrates”, o diálogo *Eutífron* é anterior ao contexto da *Apologia* e do *Críton*.

<sup>207</sup> No texto grego, 14 e 9-11: ἀλλ' οὐδὲν ἴδιον ἔμοιγε, εἰ μὴ τυγχάνει ἀληθὲς ὄν. φράσον δέ μοι, τίς ἢ ὠφελία τοῖς θεοῖς τυγχάνει οὐσα ἀπὸ τῶν δώρων ὧν παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν; ἃ μὲν γὰρ διδόασι (15 a 1-5): παντὶ δήλον: οὐδὲν γὰρ ἡμῖν ἔστιν ἀγαθὸν ὅτι ἂν μὴ ἐκεῖνοι δῶσιν. ἃ δὲ παρ' ἡμῶν λαμβάνουσιν, τί ὠφελοῦνται; ἢ τοσοῦτον αὐτῶν πλεονεκτοῦμεν κατὰ τὴν ἐμπορίαν, ὥστε πάντα τὰ ἀγαθὰ παρ' αὐτῶν λαμβάνομεν, ἐκεῖνοι δὲ παρ' ἡμῶν οὐδὲν

Evidencia-se a crença comumente compartilhada referente a submissão da vida humana as divindades. Porém, esta submissão não pode ser posta de maneira tradicional, isto é, acreditando-se que os deuses se misturam aos homens, em semelhança, inclusive, de sentimentos inferiores de inveja, cólera ou cobiça.

Tal possibilidade parece absurda a Platão, pois que os deuses participam de uma perfeição enquanto manifestação do ideal humano de inteligência e virtude. Se assim não fosse considerado, como poderia a divindade servir de medida a toda as coisas? Assim sendo, o que temos de belo, justo e bom corresponde ao belo, ao justo e ao bom, essencialmente divinos. Do que se segue que se encontrando os deuses além das querelas humanas, como poderiam presentes e sacrifícios, agradá-los e ser-lhes de utilidade?<sup>208</sup>

Também no *Eutífron* (10 d) Sócrates ajuíza forte argumento (em forma de pergunta) acerca do conceito de piedade: “Por ser piedoso é amado [pelos deuses] e não contrariamente, porque é amado, é piedoso (*φιλεῖται*)<sup>209</sup>. ” Logo, é a virtude da piedade que, de forma interior ao indivíduo o torna amado das divindades. E assim se segue, supõe-se, para qualquer outra virtude em particular.

Ao homem cabe o esforço de assemelhar-se ao divino, e não são por exemplo, certos sacrifícios de animais ou oferendas de perfumes que os tornarão agradáveis a divindade, porquanto, o único sacrifício agradável é tornar-se bom, justo e belo em si mesmo, isto é, na interioridade de sua *ψυχή*<sup>210</sup>.

<sup>208</sup> Exata equivalência, encontra-se, na *República* (378 b-c): “Nem, de modo algum que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiães da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhe devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus. ”

<sup>209</sup> No texto, *Eutífron*, 10 d 6-7: *διότι ἄρα ὁσίον ἐστὶν φιλεῖται, ἀλλ' οὐχ ὅτι φιλεῖται, διὰ τοῦτο ὁσίον ἐστὶν;*

<sup>210</sup> Consoante a estes argumentos, ANNAS, J. (2012, p. 64) propõe a seguinte interpretação: “A ideia de tornar-se semelhante a deus deve ter parecido chocante ao público de Platão. Deuses e humanos são diferentes tipos de seres, assim como de nós diferem os outros animais. Tradicionalmente, um humano buscar tornar-se um deus era uma transgressão (prontamente punida pelos deuses tradicionais). O que Platão tem em mente não é isso, é claro, mas sim uma visão filosoficamente refinada do que é deus. Deus é puramente bom, inteiramente livre do mal (ao contrário dos deuses gregos tradicionais), e tornar-se como deus é aspirar a aproximar-se da perfeição tanto quanto for possível a um humano. O ideal da virtude como emulação de deus vai contra a corrente principal do pensamento ético antigo, que interpreta a virtude como uma realização ideal da natureza humana e de seu potencial como uma realização ideal da natureza humana e de seu potencial, e não como tentativa de transcende-la e tornar-se uma espécie de ser inteiramente diferente, em uma busca por perfeição que só pode ser alcançada no afastamento da vida cotidiana. Marginalizado por muitas centenas de anos, o ideal supramundano foi revivido na Antiguidade tardia, nas interpretações ‘neoplatônicas’ de Platão e no impacto que estas exerceram sobre o desenvolvimento intelectual do cristianismo. ”

Torna-se possível inferir a partir de tais pressupostos que o domínio de si, além de constituir-se como virtude, necessariamente aproxima a *ψυχή* do homem a este ideal suprassensível de ser o melhor possível em semelhança ao que lhe é superior, ou seja, ao divino.

E se não há possibilidade individual ou coletiva de assim proceder, ou seja, de formar-se/ construir em si mesmo estes caracteres, cabe então ao Estado em sua função educacional, legislativa e política, proporcionar condições a este objetivo de qualificar a *ψυχή* humana.

No diálogo *Leis* Platão argumenta de forma favorável a existência de dádivas oferecidas aos homens de bem e, se existem dádivas aos que praticam o bem e o perseguem durante as suas existências, também existirá punições aos que se portam da maneira oposta. Raciocínio este, que encontra compatibilidade com os argumentos do Livro X, *República*<sup>211</sup>.

Sobretudo é também neste sentido que se encontra a conhecida assertiva platônica posta no diálogo *Fédon* (64 a – 68 b-c):

Os homens ignoram que os verdadeiros filósofos trabalham toda sua vida na preparação de sua morte e para estar mortos, sendo assim, seria ridículo que, depois de ter perseguido este único fim, sem descanso, retrocedessem e tremessem diante da morte (68 b-c): Um homem que se revolta no momento de sua morte, não ama a sabedoria, mas sim a seu corpo e esse homem amará também às riquezas, às honras, ou talvez uma ou outra dessas coisas<sup>212</sup>.

Sugere-se a partir desta importante passagem à sua relação com a fundamentação interpretativa proposta nesta pesquisa. Assim propõe-se que Platão infere positivamente a filosofia como modo de vida. Sendo o preparar-se a morte um dos mais significativos exercícios espirituais da filosofia platônica.

Neste sentido não há possibilidade de execução do domínio de si mesmo se não houver o domínio sobre o temor da morte. Aquele que domina a si próprio ama a sabedoria e, em consequência não ama ao corpo e as suas relações prioritárias com o plano sensível.

<sup>211</sup> Lê-se na *República* (611 b-c): “Que a alma é imortal, quer o argumento de há pouco, quer os demais nos forçariam a dizê-lo. Mas, para saber o que é na verdade, não devemos examiná-la deteriorada pela união com o corpo e outros males, que é como atualmente a vemos, mas tal como ela fica depois de purificada, é assim que devemos observá-la cuidadosamente pela razão, e então acharemos que ela é muito mais bela e veremos com muito maior transparência diferentes exemplos de justiça e injustiça.” No texto grego, 611 b: *ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν: οἷον δ' ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελοβημένον* (611 c): *δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ' οἷον ἐστὶν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἰκανῶς λογισμῶ διαθεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν.*

<sup>212</sup> No texto grego 64 a 4-9: *κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι. εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δὴπου ἂν εἶη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἤκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον.* 68 b 5-6: *ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἶη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος;* 69 c 1-3: *ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ που οὗτος τυγχάνει ὧν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρα.*

O próprio exercício da filosofia pressupõe práticas diretamente vinculadas a inteligência e ao pensamento, ambos incorpóreos, pertencentes em essência ao invisível, do que se segue que tais práticas diminuem a preponderância da *ψυχή* concupiscente, esta por natureza vinculada ao corpóreo e aos prazeres menores.

Inferre-se que a proposta de Platão quanto a filosofia como modo de vida que pressupõe purificações da *ψυχή* não está restrita ao texto do diálogo *Fédon*<sup>213</sup>. Porquanto, Platão jamais nega os princípios formulados neste diálogo, como bem o demonstram a *República*, o *Timeu* e as *Leis*.

A filosofia ao propor como atividades cruciais de sua realização a reflexão, o exame de si mesmo, o diálogo, o cuidado para consigo, o imperativo de dominar-se, o uso da retórica como auxiliar da filosofia para persuadir a virtude, são elementos que compõem claramente a filosofia de Platão como forma de vida a partir de exercícios espirituais que objetivam a boa vida<sup>214</sup>. Isto supõe-se tanto em relação ao plano sensível (corpóreo), enquanto esta perdurar, como na permanência da existência para além do próprio existir corpóreo, pois que, é da melhor função da *ψυχή* de que se trata e, esta é *ἀθάνατος*.

Em consequência, para possivelmente evitar-se más compreensões de suas inferências, é acrescentado textualmente ao diálogo *Fédon* o seguinte argumento no sentido de que não se deve pensar que o filósofo, ou qualquer outro alguém deva evadir-se por sua vontade da existência corpórea, como exorta Sócrates (62 c): “É justo que alguém não possa se matar e que é preciso esperar que o deus (*θεός*) nos envie uma ordem formal para sairmos da vida, como a que hoje me envia<sup>215</sup>. ”

Reforça-se o argumento de Coulanges, porquanto, a filosofia preenche uma lacuna deixada pela religião grega tradicional, a moral. As questões “metafísicas” de Platão são essencialmente morais, assim vinculadas a conduta humana na vida prática, em que não é permitido suicidar-se, e deve-se igualmente submeter-se aos preceitos da divindade. Do que se segue que tais princípios integram, necessariamente, a efetiva realização da *ἐγκράτεια*.

<sup>213</sup> Sobre a *katharsis* no diálogo *Fédon*, assere GADAMER, H. (1995, p. 47): “*El Fédon comienza con un trono moral, casi religioso: el problema del suicidio y la espera de una nueva vida después de la muerte. Este es el primer tema del diálogo; el segundo es la inmortalidad del alma. Me parece que el puente entre las dos partes es la idea de la catarsis, la purificación, y esto es importante.*”

<sup>214</sup> No diálogo *Eutidemo* (289 b) encontra-se: “Mesmo que haja um saber que nos torna imortais, sem saber usar dessa imortalidade, parece que ele de nada serve, se é que devemos atender aos indícios constantes nos pontos acordados anteriormente.” Conforme a argumentação deste diálogo, tudo indica que este saber que torna possível saber fazer uso da imortalidade é a filosofia.

<sup>215</sup> No texto grego, 62 c 6-8: *ἴσως τοίνυν ταύτη οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὡσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.*

Este ponto é relevante, pois que o domínio de si mesmo além de vincular-se a imposição de que não deve o filósofo demonstrar temor perante a morte ou ao risco iminente de morte, também implica o preceito, infere-se, sugestionado aos homens em comum, do necessário governo de si diante de possíveis dificuldades que o tentem a evadir-se da existência<sup>216</sup>.

Encontra-se notável justificativa aos argumentos apresentados nos dois parágrafos precedentes, na seguinte passagem textual do diálogo *República* (621 c-d) e que encerram este referido diálogo.

Se acreditarem em mim, crendo que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males e todos os bens, seguiremos sempre o caminho para o alto, e praticaremos por todas as formas a justiça com sabedoria, a fim de sermos caros a nós mesmos e aos deuses, enquanto permanecermos aqui; e, depois de termos ganho os prêmios da justiça, como os vencedores da multidão, tanto aqui como na viagem de mil anos que descrevemos, havemos de ser felizes<sup>217</sup>.

Em consequência reafirma-se a coerência dos argumentos de Coulanges e Goldschmidt, pois os postulados platônicos pressupõem uma forte fundamentação ética religiosa e, portanto, são profundamente políticas, pois que se direcionam tanto aos iniciados na filosofia como a formação ético-existencial dos homens comuns.

Nas *Leis* o bom legislador é aquele que tem piedade para com deus, e assim, justamente por ser bom legislador deve exortar aos outros (732 c): “Confiar em deus, que saberá atenuar, com suas dádivas, os trabalhos que tocam às pessoas de bem<sup>218</sup>. ”

A punição além do caráter educacional, legislativo e cívico, deve somar-se em sua aplicabilidade abrangente também os assuntos concernentes a religião. As supostas evidências

<sup>216</sup> Este preceito não terá adesão na filosofia estoíca que, ao que tudo indica, considerava o suicídio em certas situações extremadas como ato de bravura ou mesmo de virtude. Nota-se que tal ideia parece comum a comunidades essencialmente militarizadas, como demonstra-se historicamente no Japão feudal que, abstraído as particularidades grande semelhança havia com a Roma Antiga. Entretanto, encontra-se num estóico uma pretensa exceção, pois que afirma Epicteto (*Encheiridion*, 51.3): “Deste modo Sócrates realizou-se: de todas as coisas com que se deparou, não cuidou de nenhuma outra, exceto a razão. E tu, mesmo que não sejas Sócrates, debes viver desejando ser como Sócrates.” Parece-nos que o socratismo de Epicteto era mais vigoroso que seu estoicismo.

<sup>217</sup> No texto grego 621 c 3-7: ἄλλ' ἂν ἐμοὶ πειθόμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθὰ, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὴν τὰ ἄθλα 621 d: αὐτῆς κομιζόμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαιρεόμενοι, καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιέτει πορεῖα, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττομεν.

<sup>218</sup> No texto grego, 732 c 6-7: ἐλπίζειν δ' αἰεὶ τοῖς γε ἀγαθοῖσι τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται πόνων μὲν ἐπιπιπτόντων. Argumento equivalente consta na *República* (614 a): “Serão assim os prêmios, recompensas e dádivas que o justo recebe, em vida, dos deuses e dos homens, além daqueles bens que a própria justiça lhe proporciona [...] Ora esses nada são, em número nem em grandeza, em comparação com os que aguardam cada um deles depois da morte. É isso que é preciso escutar, para que cada um receba exatamente aquilo que, por força da argumentação, lhe é devido.” No texto grego 614 a: καὶ ἀνθρώπων ἄθλα τε καὶ μισθοὶ καὶ δῶρα γίνεται πρὸς ἐκείνοις τοῖς ἀγαθοῖς οἷς αὐτὴ παρείχετο ἢ δικαιοσύνη, τοιαῦτ' ἂν εἴη. ταῦτα τοίνυν, ἣν δ' ἐγώ, οὐδὲν ἐστὶ πλήθει οὐδὲ μεγέθει πρὸς ἐκεῖνα ἃ τελευτήσαντα ἐκάτερον περιμένει: χρῆ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι.

são encontradas no próprio diálogo *Leis* (959 a-b), Livro XII, (livro que encerra este diálogo), e que também contribui para demonstrar ao final da produção escrita do filósofo ateniense, a reafirmação na crença da imortalidade da *ψυχή*:

Em tudo é preciso escutar o legislador, máxime quando nos diz que a alma é de todo diferente do corpo, e que na presente vida é exclusivamente a alma que nos define, não sendo o corpo senão uma imagem que acompanha cada um de nós. É muito certo, pois, dizer-se que o corpo do morto não passa de simulacro do vivo, e que o ser verdadeiramente imortal que, de fato somos, é o que se denomina alma e vai prestar contas a outras divindades, conforme relatam as leis de nossos antepassados, cheia de confiança se for de algum homem de bem, mas a de algum perverso, transpassada de medo, e que depois da morte ninguém encontra ajuda de espécie alguma. Durante a vida é que parentes deveriam ajuda-lo, para que vivesse esta vida o mais justa e santamente possível e, depois de morto, se livrasse, na vida que se segue a esta, dos castigos destinados aos maus<sup>219</sup>.

Para Platão a crença na existência dos deuses é crucial, pois ao filósofo fundador da Academia a existência dos deuses implica em consequência, a própria existência do plano inteligível, servindo de reforço epistêmico a sua cosmologia, aos fundamentos suprassensíveis da moralidade e a sua teoria de Estado e de alma<sup>220</sup>.

Como bem assere Grube (1987, p. 263): “o mundo, o tempo e a alma são eternos no sentido que duram sempre, mas a respeito de seu ser dependem metafisicamente do modelo inteligível e da inteligência divina, que existem fora do tempo e que são responsáveis por sua existência e conservação”.

Encontra-se no diálogo *Leis* (888 a - 888 b) importante assertiva que acaba por fundamentar a ética e o bem viver, na crença da existência da divindade:

<sup>219</sup> No texto grego 959 a-b: *τὰς δὲ προθέσεις πρῶτον μὲν μὴ μακρότερον χρόνον ἔνδον γίνεσθαι τοῦ δηλοῦντος τὸν τε ἐκτεθνεῶτα καὶ τὸν ὄντως τεθνηκότα, εἴη δ' ἂν σχεδόν, ὡς τὰνθρώπινα, μέτρον ἔχουσα τριταία πρὸς τὸ μνήμα ἐκφορά. πείθεσθαι δ' ἐστὶ τῶ νομοθέτη χρεῶν τὰ τε ἄλλα καὶ λέγοντι ψυχὴν σώματος εἶναι τὸ πᾶν διαφέρουσαν, ἐν αὐτῷ τε τῷ βίῳ τὸ παρεχόμενον ἡμῶν ἕκαστον τοῦτ' εἶναι μηδὲν ἄλλ' ἢ τὴν ψυχὴν, τὸ δὲ σῶμα ἰνδαλλόμενον ἡμῶν ἕκαστοις ἔπεσθαι, καὶ τελευτησάντων λέγεσθαι καλῶς εἶδωλα εἶναι τὰ τῶν νεκρῶν σώματα, τὸν δὲ ὄντα ἡμῶν ἕκαστον ὄντως, ἀθάνατον εἶναι ψυχὴν ἐπονομαζόμενον, παρὰ θεοῦς ἄλλοις ἀπιέναι δώσοντα λόγον, καθάπερ ὁ νόμος ὁ πάτριος λέγει—τῷ μὲν γὰρ ἀγαθῷ θαρραλέον, τῷ δὲ κακῷ μάλᾳ φοβερόν—βοήθειάν τε αὐτῷ μήτινα μεγάλην εἶναι τετελευτηκότι: ζῶντι γὰρ ἔδει βοηθεῖν πάντας τοὺς προσήκοντας, ὅπως ὅτι δικαιοτάτος ὢν καὶ*

<sup>220</sup> Em semelhança argumentativa com seguinte passagem das *Leis* (966 c): “E um dos mais belos conhecimentos, não será, porventura, o que se refere aos deuses [...] Admitiremos em nossa cidade que a maioria de seus componentes se limite a escutar a voz das leis; mas não se poderá aceitar no serviço de guardas senão os que se esforçarem ao máximo para consolidar a crença na existência dos deuses? Jamais será escolhido para a função de guarda (*φυλακῆς*) das leis nem distinguido com o prêmio da virtude quem não for divino e profundamente versado (*ἀρετὴν*) nesses assuntos.” No texto grego 966 c: *μῶν οὖν οὐχ ἔν τῶν καλλίστων ἐστὶν τὸ περὶ τοὺς θεοὺς, ὃ δὴ σπουδῆ διεπερανάμεθα, ὡς εἰσὶν τε καὶ ὄσης φαίνονται κύριοι δυνάμεως, εἰδέναι τε εἰς ὅσον δυνατόν ἐστὶν ταῦτ' ἄνθρωπον γινώσκειν, καὶ τοῖς μὲν πλείστοις τῶν κατὰ πόλιν συγγινώσκειν τῆ φήμῃ μόνον τῶν νόμων συνακολουθοῦσιν, τοῖς δὲ φυλακῆς μεθέξουσιν μηδὲ ἐπιτρέπειν, ὃς ἂν μὴ διαπονήσῃται τὸ πᾶσαν πίστιν λαβεῖν τῶν οὐσῶν περὶ θεῶν; τὴν δὲ μὴ ἐπιτροπὴν εἶναι τὸ μηδέποτε (966 d 1-2): τῶν νομοφυλάκων αἰρεῖσθαι τὸν μὴ θεῖον καὶ διαπεπονηκότα πρὸς αὐτά, μηδ' αὐτῶν πρὸς ἀρετὴν ἐγκριτον γίνεσθαι;*

Sim, como fora possível usar de brandura, com essa gente, para repreendê-los e, ao mesmo tempo, doutrina-los acerca da existência dos deuses? Mas é preciso tentar; não se concebe que venham alguns a perder o juízo por estarem ávidos de prazeres, e outros por se irritarem contra eles. Assim, dirijamos nosso preâmbulo imparcial aos que revelam espírito tão estragado e lhes falemos calmamente com inteiro domínio sobre nós mesmos, como se conversássemos com qualquer deles: Filho, ainda és muito moço; com o avançar do tempo, vai acontecer que muitas de tuas opiniões se mudem precisamente no oposto do que hoje afirmas. Espera, pois, até lá, para julgares essas questões de tamanha gravidade. Sim, a mais importante de todas, que ora se te afigura tão mesquinha, é o conceito que fizemos dos deuses, pois disso depende vivermos bem ou vivermos mal<sup>221</sup>.

Platão retoma a possível conclusão do diálogo *Eutífron*, ou seja, que aos indivíduos cabem assumir as responsabilidades sobre a condução da própria existência<sup>222</sup>. As boas ações constroem-se no interior da *ψυχή* conforme a direção que se lhe incutir na correta educação de si mesmos. Os possíveis favorecimentos, as dádivas, oferecidas aos homens advém em consequência de suas ações ao longo de suas existências.

Portanto, não é possível ao mau modificar sua sorte no “além” incorpóreo somente através de oferendas ou orações que tentem agradar aos deuses com o intuito de ser favorecido, como se as más ações fossem passíveis de serem extirpadas em troca de favores. Assim, a crença que fazemos das divindades é fundamental para, como ajuíza Platão, “vivermos bem ou vivermos mal”.

Em consequência as crenças construídas na religiosidade interferem na constituição ética dos sujeitos. Platão demonstra acertadamente que as crenças religiosas, dependendo quais sejam estas, podem formar indivíduos lúcidos ou fanáticos. A história e, mesmo a nossa contemporaneidade comprovam que Platão estava correto em suas assertivas.

Quando Platão sentencia nas *Leis* (716 c): “Deus é a medida de todas as coisas (*ὁ δὴ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα*), não o homem, como se diz comumente, seja este quem for.”

<sup>221</sup> No texto grego, 888 a: *πῶς τούτους ἂν τις ἐν πράξει λόγοις δύναίτο νοουθετῶν ἅμα διδάσκειν περὶ θεῶν πρῶτον ὡς εἰσὶν; τοιμητέον δέ: οὐ γὰρ ἅμα γε δεῖ μανῆναι τοὺς μὲν ὑπὸ λαιμαργίας ἡδονῆς ἡμῶν, τοὺς δ' ὑπὸ τοῦ θυμοῦσθαι τοῖς τοιοῦτοις. ἴτω δὴ πρόρρησις τοιάδε τις ἄθυμος τοῖς οὕτω τὴν διάνοιαν διεφθαρμένοις, καὶ λέγωμεν πρῶτως, σβέσαντες τὸν θυμόν, ὡς ἐνὶ διαλεγόμενοι τῶν τοιοῦτων: ὦ παῖ, νέος εἶ, προῖὼν δέ σε ὁ χρόνος ποιήσει 888 b 1-4: πολλὰ ὧν νῦν δοξάζεις μεταβαλόντα ἐπὶ τάναντία τίθεσθαι: περιμένειν οὖν εἰς τότε κριτῆς περὶ τῶν μεγίστων γίγνεσθαι, μέγιστον δέ, ὃ νῦν οὐδὲν ἡγήσῃ σὺ, τὸ περὶ τοὺς θεοὺς ὀρθῶς διανοηθέντα ζῆν καλῶς ἢ μή.*

<sup>222</sup> Argumento que reaparece na *República* (380 b-c): “Que se diga que o deus, sendo bom, foi causa de desgraça para alguém, é coisa que se deve combater por todos os processos, para que ninguém faça afirmações dessas na sua própria cidade, se quer que ela tenha boa legislação, nem pessoa alguma velha ou nova, ouça contar tais histórias, em verso ou prosa, pois quem assim falasse diria impiedades, sem utilidade para nós e em desacordo uns dos outros.”



O filósofo ateniense está a selar um princípio que fundamenta todo o edifício do *corpus platonicum* e, acredita-se assim, ter-se encontrado justificativa de porquê apresentar nesta pesquisa aspectos da relação entre religião e a educação filosófica de Platão.

A proposição platônica que propõe Deus como medida perfeita<sup>223</sup>, remete também, inevitavelmente, a máxima délfica encontrada no templo de Apolo: “Nada em excesso”<sup>224</sup>.

O conceito de medida (*μέτρον*) carrega consigo a imutabilidade dos conceitos matemáticos. Ter medida ou ser moderado na ação moral é equivalente ao pensamento com medida, portanto resultado do bom uso do raciocínio e, em consequência, do pensamento justo harmônico e equilibrado.

Isto supõe que a noção de medida equivale a porcentagem perfeita, ou seja, a virtude da moderação, embora não se deva dissociá-la, bem como as demais virtudes ou excelências, da racionalidade, porquanto a utilização que se faz desta racionalidade (*λόγου ψυχῆ φρόνιμός*) é também virtude.

Como encontra-se bem explicitado nas *Leis*, 963 e<sup>225</sup>:

Pergunta-me agora porque, tendo dado às duas o mesmo nome, virtude, aplicamos o de coragem a uma e o de prudência a outra. Vou dizer-te a razão disso: é que uma, a coragem, está em relação com o temor, de que participam os próprios animais e desde muito cedo se encontra no caráter das crianças; por sua própria natureza, a alma pode ser corajosa sem ajuda da razão; mas

<sup>223</sup> Encontra-se no diálogo *Leis* passagem significativa, exposta pelo Ateniense, sobre a importância do estudo da matemática e de sua aplicabilidade prática. Concorde a 819 b-d: “Digamos, então, que os homens livres precisam estudar o que a grande maioria dos meninos do Egito aprendem desde as primeiras letras. Inicialmente, para facilitar o estudo do cálculo forma inventados métodos que isso mesmo lhes ensinam desde a infância, por brinquedo e com deleite, e que consiste na divisão de maçãs e de coroas entre maior ou menor número de meninos, ou na distribuição e substituição progressiva dos competidores de luta do pugilato, conforme a ordem natural. Ou então, por brinquedo os professores misturarão pequenas conchas de couro, ferro, prata ou material do mesmo gênero, quando não o fizerem por séries, conforme disse. Aprendendo no jogo o emprego indispensável dos números, todos os alunos ficarão sabendo como distribuir convenientemente um exército, e de que modo conduzir uma expedição militar, e bem assim administrar a sua própria casa, com o que se consegue deixá-los mais espertos e úteis até para eles mesmos. Depois disso, com o ensino das medidas de comprimento, largura e profundidade, ficarão livres da ignorância ridícula e vergonhosa que se encontra naturalmente em todos os homens, relativamente a esses assuntos.”

<sup>224</sup> SPINELLI (2003, p. 16) propõe que “Platão atribui aos Sete Sábios algumas qualidades comuns: o envolvimento com a educação e a elaboração de máximas ou sentenças concisas. É curioso notar que Platão envolve a todos eles com a autoria das duas máximas mais populares e conhecidas no mundo antigo: *Conhece-te a ti mesmo* e *Nada em demasia*. Alguns testemunhos, entretanto, tais como os de Diógenes Laércio e o que consta no Suda atribuem a Tales a autoria dessas máximas: ‘Foi ele o autor do *Conhece-te a ti mesmo* ... do qual Quílon se apropriou’. “Ele compôs numerosos apotegmas e me particular o famoso *Conhece-te a ti mesmo*. Em relação a este outro [...] *Nada em excesso*. [...] o fato de Platão referi-las como comuns a todos os Sete Sábios é muito sugestivo, e por dois motivos: a) pela popularidade adquirida (‘estão em todas as bocas’), e b) pela qualidade do comportamento que delas decorre: um, de caráter gnosiológico (a requerer um comportamento intelectual cognoscitivo), outro, de caráter ético (a exigir um comportamento existencial de moderação).”

<sup>225</sup> No texto grego: *ἐρώτησόν με τί ποτε ἐν προσαγορευόντες ἀρετὴν ἀμφοτέρα, δύο πάλιν αὐτὰ προσείπομεν, τὸ μὲν ἀνδρείαν, τὸ δὲ φρόνησιν. ἐρῶ γὰρ σοι τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ μὲν ἐστὶν περὶ φόβον, οὗ καὶ τὰ θηρία μετέχει, τῆς ἀνδρείας, καὶ τὰ γε τῶν παιδῶν ἦθη τῶν πάντων νέων: ἄνευ γὰρ λόγου καὶ φύσει γίγνεται ἀνδρεία ψυχῆ, ἄνευ δὲ αὐτοῦ λόγου ψυχῆ φρόνιμός τε καὶ νοῦν ἔχουσα οὐτ’ ἐγένετο πώποτε οὐτ’ ἐστὶν οὐδ’ αὐθίς ποτε γενήσεται, ὡς ὄντος ἐτέρου.*

sem a intervenção da razão, nunca houve, não há nem poderá haver alma dotada de prudência e de inteligência, por tratar-se de coisas diferentes.

Apolo<sup>226</sup> como divindade presidi ao equilíbrio como reitera Robin (1970, p. 17)<sup>227</sup>. Este equilíbrio constitui-se na melhor medida e na perfeita harmonia. Por sua vez, o fundamento de tal medida é a própria divindade como a considera Platão na referida passagem das *Leis*<sup>228</sup>. É preciso, portanto, assemelhar-se o tanto quanto possível, neste caso, a esta divindade<sup>229</sup>.

Agora sendo a divindade dotada de atributos como o da perfeita moderação deve-se a ela considerar portadora da perfeita justiça. Pois assim como a medida perfeita corresponde a plena moderação também sugere a plena justiça.

No Livro III da *República* encontra-se a narrativa do “anel de Giges” que, em suma trata-se da conduta humana de posse de um anel mágico que dava ao seu portador a invisibilidade. A questão retirada desta narrativa em consonância ao referido diálogo, é que o conceito de justiça poderia ser abalado tanto em relação ao home justo quanto ao homem injusto.

A conclusão proposta nesta narrativa é que o homem justo e o homem injusto serão o mesmo aos olhos daqueles que lhes consideram em posições opostas, isto é, o justo com reconhecimento de injusto e o injusto com reconhecimento de justo. É assim, argumenta Gláucon (365 b) em prosseguimento ao argumento apresentado por Trasímaco: “se eu for justo, mas não o parecer, não tiro proveito algum, mas sim penas e castigos evidentes. ”

E prossegue (365 c): “uma vez que a aparência’, como me demonstram os sábios, ‘subjuga a verdade’ e é senhora da felicidade, é para esse lado que devemos voltar-nos por completo”.

<sup>226</sup> Em ROGUE, C. (2005, p. 171) encontra-se o seguinte argumento: “A filosofia de Sócrates tira sua inspiração dos temas mais tradicionais do pensamento grego [...] Apolo é o pai desse pensamento grego que coloca a virtude na medida, e descreve os desdobramentos da desmesura, da *Hybris*, como agente da infelicidade humana. Sócrates converteu esse pensamento em moral individual [...] e para alcançar esse ideal harmônico da medida é preciso aprender a conhecer a si mesmo, a definir os limites dos homens que somos. ”

<sup>227</sup> Argumenta ROBIN (1970, p. 17-8): “Todas as formas de atividade, a que deus [Apolo] dá a sua proteção consagrada, caracterizam-se pelo estabelecimento ou pelo restabelecimento de uma harmonia, de um ritmo, de um equilíbrio, de uma ordem, de uma regra, de uma medida [...] a sua habilidade no manejo do arco significa que, para acertar o alvo, ele sabe equilibrar tensões opostas. ”

<sup>228</sup> No texto grego, 716 c 4-5: *ὁ δὲ θεὸς ἡμῶν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ ποῦ τις,*

<sup>229</sup> ROGUE, C. (2005, p. 171) salienta que: “é sob o signo de Apolo que se deve ler o encontro entre Sócrates e Platão. O que os aproxima, que eram totalmente opostos, é, pois, uma piedade apolínea, donde saiu a filosofia. ” Singular o fato que Rogue considera Sócrates e Platão como opostos. Como homens, sem dúvida, pois tinham origens diferentes, contudo, filosoficamente, apenas se, verdadeiramente, Sócrates negava a possibilidade de um mundo inteligível. Tal inferência de Rogue nos remete a Diógenes Laércio (III, 35), quando este assere: “Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lisis*, exclamou: ‘Por Hércules! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer! ’”

Do que se segue que a questão é saber, abstraindo-se a questão da reputação o que a justiça é vantajosa em si mesma e a injustiça o seu contrário.

Sócrates infere (369 a) que assim a justiça é da ordem dos indivíduos também o é da ordem das Cidades. A cidade (369 b) surge da associação entre desiguais visto que cada qual necessita de inúmeras coisas que não é produzida por si próprio.

Porém não se encontra no Livro III da *República* o porquê a justiça é um bem e a injustiça um mal, embora em parte possa se considerar esta possibilidade de resposta na exposição de Gláucon.

Todavia, a justiça somente pode ser considerada como um bem se considerar-se a justiça como intrínseca a *ψυχή*. Assim, não basta a reputação do injusto ser a do homem justo. A justiça liga-se a verdade e não ao aparente. Ademais a justiça é condizente com deus e não as considerações que os homens fazem do que é justo ou injusto, ou, do que os homens consideram agradável como a boa reputação e as glórias.

Nas *Leis*, encontram-se clara assertiva que relaciona à justiça à vida feliz. E sempre é preciso insistir que nem sempre a vida feliz corresponde a vida agradável, porquanto a felicidade está subjugada a justiça e não as satisfações pessoais que, neste caso, prevaleceria mais a defesa da vida injusta do que da vida justa como bem demonstrara Gláucon. Assim, tem-se nas *Leis*, 662 c-d<sup>230</sup> o seguinte:

[...] Por Zeus e Apolo, varões eminentíssimos, se formulássemos às divindades que instituíram vossas leis a seguinte pergunta: A vida mais justa é a mais agradável, ou haverá duas maneiras de viver, uma das quais seria a mais justa, e a outra a mais agradável? Se nos respondesse que há duas, decerto não haveria inconveniência em voltarmos a falar: Quem devemos considerar mais feliz: os que são justos a vida inteira ou os que vivem a vida mais agradável? Se se decidissem pela vida mais agradável, muito estranha seria tal resposta.

A justiça corresponde a uma medida perfeita, unitária, matemática, que existe em si mesma na ordem do inteligível. Isto resulta de porque é deus a medida perfeita e não o homem, por mais perfeito que este possa parecer a si mesmo e aos outros.

<sup>230</sup> No texto grego, 662 c 6-9: *φέρει γάρ, ὧ πρὸς Διὸς τε καὶ Ἀπόλλωνος, ὧ ἄριστοι τῶν ἀνδρῶν, εἰ τοὺς νομοθετήσαντας ὑμῖν αὐτοὺς τούτους ἐροίμεθα θεοῦς:* (662 d 1-7): *“ἄρ' ὁ δίκαιοτάτος ἐστὶν βίος ἡδιστος, ἢ δὴ ἐστὶν τινα βίω, οἷν ὁ μὲν ἡδιστος ὦν τυγχάνει, δίκαιοτάτος δ' ἕτερος;” εἰ δὴ δύο φαῖεν, ἐροίμεθ' ἂν ἴσως αὐτοὺς πάλιν, εἴπερ ὀρθῶς ἐπανερωτῶμεν: “ποτέρους δὲ εὐδαιμονεστέρους χρὴ λέγειν, τοὺς τὸν δίκαιοτάτον ἢ τοὺς τὸν ἡδιστον διαβιοῦντας βίον;” εἰ μὲν δὴ φαῖεν τοὺς τὸν ἡδιστον, ἄτοπος αὐτῶν ὁ λόγος ἂν γίγνοιτο.*

Em relação ao tema proposto de pesquisa infere-se que a franqueza e, esta não é dependente da reputação e da lisonja é mais próxima da justiça. E quanto mais a *ψυχή* é senhora de si, mais a *ψυχή* será portadora da justiça, porquanto portadora da verdade de si mesma.

A proposição platônica de deus como medida, também reitera uma crítica claramente posta no diálogo *Teeteto* (152 a), quando Sócrates profere: “[Protágoras] Afirmava que o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem<sup>231</sup>. ”

A sentença de Protágoras, conforme Sócrates, direciona o conhecimento humano para um inevitável relativismo, ao negar a possibilidade de uma fundamentação primeira que sirva como princípio ontoepistêmico. O que se evidencia quando Sócrates prosseguindo no argumento (152 a 6-8) sentencia: “Não quererá ele, então, dizer que coisas são para mim conforme me parecem, como serão para ti segundo te parecem? Pois eu e tu somos homens<sup>232</sup>. ”

O relativismo de Protágoras além de fortalecer o conhecimento pressupondo como sua fonte única a percepção sensorial (que em Platão não é *ἐπιστήμη*), nega a possibilidade ontológica do inteligível, e tal posicionamento teórico inviabilizaria o conhecimento (*ἐπιστήμη*) sobre a existência ontológica das Ideias<sup>233</sup>.

Neste mesmo sentido encontra-se neste mesmo diálogo, *Teeteto* (155 e): “Refiro-me aos que só acreditam na existência daquilo que eles são capazes de segurar com as mãos, porém não admitem que participem da realidade nem as ações nem as gerações e tudo o mais que não se vê<sup>234</sup>. ”

Consoante a esta problematização ajuíza Rowe (1979, p. 35):

Isto parece querer dizer é que não temos acesso ao mundo externo como realmente é; estamos encerrados no particular de nossas percepções e crenças, de modo que cada um de nós se converte na ‘medida’ do que é o mundo para nós [...] e, também, que é o homem e não os deuses – que cria as condições da existência humana.

<sup>231</sup> No texto grego, 152 a 1-4: *ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γάρ που “πάντων χρημάτων μέτρον” ἄνθρωπον εἶναι, “τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.” ἀνέγνωκας γάρ που;*

<sup>232</sup> No texto grego, 152 a 6-8: *οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτῷ σοί: ἄνθρωπος δὲ σύ τε κάγω;*

<sup>233</sup> REIS, M. argumenta que não há um mundo das Ideias, pois que as Ideias são sem-lugar (*atopos*). Assim, argumenta a autora utilizando-se do diálogo *Timeu* (p. 383-384): “o texto platônico não afirma a existência de ‘dois mundos’ e sim de três espécies de ‘modo de ser’ em inter-relação. Segundo 28 a- 35 b), são eles: o que devém (o sensível), o que é sempre (as Ideias, o modelo), e uma terceira espécie de *ousía*, a *psykhé* cósmica, mistura entre uma terceira espécie de ser, uma terceira espécie de mesmo e uma terceira espécie de outro, intermediárias entre o divisível e o indivisível [...] Somente pela alma cósmica é que o *Kósmos* constitui-se como conjunto ordenado (espaço-temporalmente) de todas as coisas. Nesse sentido o *Timeu* reafirma a independência ontológica das ideias (o ‘para além’ do âmbito espaço-temporal celeste) em relação ao *Kósmos*. ”

<sup>234</sup> No texto grego, 155 e 3-6: *ἄθρει δὴ περισκοπῶν μὴ τις τῶν ἀμνήτων ἐπακούη. εἰσὶν δὲ οὗτοι οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ οὗ ἂν δύνωνται ἀπρὶξ τοῖν χεροῖν λαβέσθαι, πράξεις δὲ καὶ γενέσεις καὶ πᾶν τὸ ἀόρατον οὐκ ἀποδεχόμενοι ὡς ἐν οὐσίας μέρει.*

Este tópico permite inferir que não há possibilidade de expressar na linguagem ideias inexistentes no pensamento. Platão apresenta em suas argumentações, justamente novas ideias, novas crenças que permitam em grande medida resolver as questões acerca da relação entre o mundo, o que este é em realidade e o se pode conhecer deste mundo em sua verdadeira realidade.

Ou seja, a relação entre os objetos do conhecimento, e estes para serem de fato conhecimento não são apreensíveis nos sentidos, mas o devem sê-lo pela razão. Ponto que fortalece as justificações platônicas de compreender a faculdade racional como aquela que corresponde a *ἐπιστήμη*, nota-se que a *ψυχή* em sua função concupiscente relaciona-se com o não-conhecimento, pois que suas potências em específico ligam-se as percepções sensoriais.

É nisto que tal problema vincula-se a temática proposta, pois que erroneamente a *ψυχή* poderia supor (falsamente) que a função concupiscente corresponderia a melhor faculdade da *ψυχή* e não, portanto, a razão. E nisto que o pensamento na filosofia platônica possui especial tarefa<sup>235</sup>.

Torna-se inevitável sugerir que existe mediante a algumas questões um “misticismo” a compor a filosofia platônica<sup>236</sup>. Porque este pensamento para apreender a *ἐπιστήμη* como o supõe Platão deve necessariamente ser “purificado” mediante a exercícios que viabilizem o acesso ao saber mais verdadeiro e, portanto, correspondente a realidade não sensorial, mas profundamente racional.

Do que se segue como asserido no *Teeteto* (186 d): “não é nas impressões que reside a *ἐπιστήμη*, mas no raciocínio sobre as impressões, pois é aí, ao que parece, que é possível ter um contato com a realidade e a verdade; pelo lado das impressões é impossível. ”

A educação filosófica de Platão em sua complexidade não dispensa esta formação ontoepistêmica aos filósofos, do contrário, nega-se o que realmente é, ou seja, a *ἐπιστήμη* do imutável, eterno e imortal.

<sup>235</sup> Concorde com o seguinte argumento, *República* (518 e): “Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino, do que tudo o mais; nunca perde a força e, conforme a volta que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial. ” No texto grego, 518 e: *οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεισι καὶ ἀσκήσεσιν—ή δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὐσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν, ὑπὸ δὲ τῆς περιαγωγῆς χρήσιμόν τε καὶ ὠφέλιμον*

<sup>236</sup> BÉRGSON (1996, p. 278-279) corrobora em tal argumento, dizendo que “de forma geral, o pensamento grego não é apenas o desenvolvimento do pensamento racional, mas também, e, sempre, a busca de uma realidade transcendente. Todavia isto não significa que a busca desta realidade transcendente não seja de fundo puramente racional”.

No diálogo *Leis* (782 d-e; 783 a) encontra-se significativa assertiva que congrega em si, muitos dos argumentos apresentados neste capítulo sobre a *παιδεία* platônica e aos temas aqui sugestionados a comporem esta exposição.

Vejo que nos homens tudo depende de três espécies de necessidades e de apetites, cujo desenvolve a virtude em quem é bem dirigido, ou o contrário disso nos que o são mal. Desde o nascimento, temos necessidade de comer e de beber, estimulante, em todo animal, de um amor instintivo, que o pica como um moscardo e o deixa surdo par quem lhe fala em dedicar-se a outras ocupações e diz que em vez de procurar satisfazer a esses desejos e apetites é preciso libertar-se dos tormentos que lhes são inerentes. A terceira e maior necessidade e o mais vivo desejo é o último a despertar, e inflama os homens a ponto de deixá-los loucos, a saber, o desejo de propagar a raça, que se alastra em chamas com insolência desmedida. É preciso saber conduzir essas três doenças pelo caminho da virtude muito além do que se denomina prazer, por meio dos três mais fortes remédios: o temor, a lei e a reflexão verdadeira<sup>237</sup>.

Platão novamente apresenta a sua crítica ao que concerne às forças dos desejos inferiores que conduzem a *ψυχή* as más ações. Salienta-se em pormenor o desejo sexual, o último a despertar na área dos apetites humanos, mas que podem tomar tal força que escraviza a alma em seu entorno, ou seja, sobrepõe-se ao uso da razão. Tal apetite, argumenta, parece ainda possuir o poder de delongar-se em seu domínio, o que em consequência, distancia a *ψυχή* da moderação e da racionalidade.

Platão sempre aponta para os excessos (tese que Aristóteles tomará para si na doutrina da virtude). As doenças do corpo, assere, não são causadas devido aos impulsos naturais, mas ao desregramento passível de existir na interioridade da *ψυχή*. Poder-se-ia hoje chama-las de compulsões, que são, sobretudo, também da ordem do desregramento psíquico.

Deste modo a bebida transformar-se-ia em alcoolismo, a gula excessiva em obesidade e o excessivo desejo sexual em perversão. O desregramento, isto é, a ausência de medida quando existente no indivíduo, necessariamente implica em consequência o desregramento da Cidade<sup>238</sup>.

<sup>237</sup> No texto grego, 782 d 8-9: *ὁρῶ πάντα τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τριττῆς χρείας καὶ ἐπιθυμίας ἡρτημένα, δι' ὧν ἀρετὴ τε αὐτοῖς ἀγομένοις ὀρθῶς (782 e): καὶ τοῦναντίον ἀποβαίνει κακῶς ἀχθεῖσιν. ταῦτα δ' ἐστὶν ἐδωδὴ μὲν καὶ πόσις εὐθὺς γενομένοις, ἦν περὶ ἅπασαν πᾶν ζῶον ἔμφυτον ἔρωτα ἔχον, μεστὸν οἴστρου τέ ἐστιν καὶ ἀνηκουστίας τοῦ λέγοντος ἄλλο τι δεῖν πράττειν πλὴν τὰς ἡδονὰς καὶ ἐπιθυμίας τὰς περὶ ἅπαντα ταῦτα ἀποπληροῦντα, λύτης τῆς ἀπάσης ἀεὶ δεῖν σφᾶς ἀπαλλάττειν: τρίτη (783 a): δὲ ἡμῖν καὶ μεγίστη χρεία καὶ ἔρωσ ὀξύτατος ὕστατος μὲν ὀρμάται, διαπυρωτάτους δὲ τοὺς ἀνθρώπους μανίαις ἀπεργάζεται πάντως, ὁ περὶ τὴν τοῦ γένους σπορὰν ὕβρει πλείστη καόμενος. ἃ δὴ δεῖ τρία νοσήματα, τρέποντα εἰς τὸ βέλτιστον παρὰ τὸ λεγόμενον ἡδιστον, τρισὶ μὲν τοῖς μεγίστοις πειρᾶσθαι κατέχειν, φόβῳ καὶ νόμῳ καὶ τῷ ἀληθεῖ λόγῳ, προσχρωμένους μέντοι Μούσαις τε καὶ ἀγωνίοισι θεοῖς,*

<sup>238</sup> Para VERNANT, P. (2000, p. 54): “O filósofo que faz inscrever no limiar da Academia que: ninguém entre aqui senão for geômetra, dá testemunho dos vínculos de uma mesma origem, uma orientação comum estabeleceu-se e se mantiveram por muito tempo entre os gregos, entre pensamento geométrico e pensamento político [...] Platão associa estreitamente o conhecimento da *isotes* (igualdade) geométrica, fundamento do kosmos físico, às virtudes política sobre as quais repousa a nova ordem da cidade: a *dikaiosyne* e a *sophrosyne*.

Espantosa a abrangência do pensamento de Platão. Torna-se evidente por si mesmo a magnífica importância que o filósofo ateniense oferece a educação da *ψυχή* e o necessário domínio que deve exercer a racionalidade e as demais virtudes sobre os apetites. Cabe a *ψυχή* dominar-se no uso virtuoso de suas faculdades/potências correspondentes a sua função superior.

E o mesmo princípio é válido ao conjunto, ou seja, ao Estado, portanto, indispensável a boa condução de si mesmo e do Estado (que abrange a todos os tipos de indivíduos) a correta educação, ou seja, uma formação educacional verdadeiramente filosófica<sup>239</sup>.

Inferi Robin (1970, p. 34) que em Platão: “o moralismo é universalizado: transposto para um plano sobrenatural, serve tanto para julgar a natureza, nos seus fundamentos, quanto para julgar as regras de conduta que valerão para a cidade.” Neste sentido a própria cidade em seu todo deve também corresponder a perfectibilidade da Alma Cósmica.

No contexto da passagem acima referenda do diálogo *Leis* (783 a), em sua forte característica de síntese, a medicação sugerida para reconduzir a *ψυχή* ao estado de saúde (ou seja, de ausência de doenças/perturbações) são o temor, a lei e a reflexão.

Quanto ao temor do castigo deve-se incluir a crença de que, também o mito, serve para alertar a alma, fundamentalmente da maioria (do homem comum), sobre a necessidade de haver moralidade na conduta e bom uso da inteligência.

A lei fundamenta-se como o ordenamento público-jurídico a ser tomado como regra para a melhor eficiência dos indivíduos e do Estado.

A *ψυχή* educada e corrigida, portanto, medicamentada, terá a oportunidade de exercer na posse de sua plenitude ética e ontoepistêmica a atividade crucial do governo político. A lei é para todos, o castigo e as penas causadoras dos temores são para os mais rebeldes, e a reflexão verdadeira aos que a ela se dispõem, embora considerado níveis diferenciados na atingibilidade possível deste exercício fundamental do pensamento.

Definitivamente assume-se correto o juízo de Victor Goldschmidt (1970, p. 25) quando assere que em Platão: “a filosofia é essencialmente submissão libertadora a uma realidade e uma vontade do Alto.”

<sup>239</sup> Contribui nesta questão a seguinte interpretação de E. R. DODDS (1978, p. 221): “*The legislator's position, however, is not identical with that of the common man. The common man wants to be happy; but Plato, who is legislating for him, wants him to be good. Plato therefore labours to persuade him that goodness and happiness go together. In the Laws, at any rate, the virtue of the common man is evidently not based on knowledge, or even on true opinion as such, but on a process of conditioning or habituation by which he is induced to accept and act on certain salutary beliefs.*” Ou seja, evidencia-se que Platão jamais ignora o homem comum e, como asserimos, todos a seu tempo (incluindo a tese da imortalidade da alma), também terão a possibilidade de atingir o pleno melhoramento de si mesmo. Enquanto tal não é possível, deve-se convencer a maioria a adquirir crenças salutares que propiciem, ao menos, uma alma saudável, condicionando pela correta educação a aquisição da virtude.

Os exercícios espirituais que objetivam a transformação/formação de si na filosofia platônica se expressam em múltiplas formas, desde a aceitação da refutação dialética, quando se faz preciso na modificação das crenças, como a própria disposição ao diálogo, a escuta, ao exame, a pergunta. Os resultados variam de acordo com a natureza preponderante na *ψυχή* e o empenho para construir em si uma *ψυχή* verdadeiramente virtuosa, ou seja, excelente em si mesma<sup>240</sup>.

Considera-se conforme a argumentação proposta que a própria virtude em sua característica moral e também epistêmica (porque o uso da (s) virtude (s) não prescinde do correto uso da racionalidade) são também virtudes espirituais, pois que integram em sua formação/configuração o incorpóreo, o inteligível, e a correspondência necessária a divindade.

A filosofia como modo de vida é expressão de uma *παιδεία* filosófica. E a *παιδεία* filosófica expressa a eleição da filosofia como modo de vida, tendo como primeiro fundamento a crença na perfectibilidade divina e a possível perfectibilidade da *ψυχή* humana. Ou seja, abarca e direciona a toda e qualquer individualidade que se predisponha a transformação de si mediante o uso pleno (com excelência/virtude) de suas faculdades superiores.

Do que se segue que o domínio de si mesmo mediante a verdadeira *παιδεία* é factível de realizar-se desde que haja disponibilidade para tanto. E esta disponibilidade existe, pois que já pertence a *ψυχή* humana em sua essencialidade a potência que a torna capaz de realizar efetivamente a *ἐγκράτεια*.

<sup>240</sup> Para MESQUITA (1995, p. 42) existe uma: “Inadequação da tradução por ‘virtude’, que provém de uma etimologia latina distinta e tem óbvias conotações estranhas à cultura grega e ao próprio uso filosófico e platônico do conceito, quer no seu valor etimológico estrito, quer na sua posterior conotação cristã, leva-nos a optar pela versão generalizada ‘excelência’, já vulgarizada em português, que, embora longe de satisfazer completamente, oferece a vantagem de respeitar a ligação etimológica provável de *ἀρετή* com *ἀρεῖον* e *ἄριστον*, respectivamente comparativo e superlativo de *ἀγαθόν*.” Ou seja, conforme compreende-se, o sentido provável de *arete* em Platão, guardaria relação com a *hyperousia* do Bem. O que parece haver coerência quando Platão nas *Leis* infere sobre a virtude como um todo, ou seja, uma unidade que, por sua vez, também remete ao conceito metafísico de Uno-Bem. Ainda sobre a questão da tradução possível dos termos gregos, MESQUITA (Ibidem, p. 37) assere: “Traduzir não é encontrar o exato correspondente lexical, traduzir é encontrar o termo cujo significado atual melhor recupera o sentido originalmente pensado na palavra traduzida.” Crê-se que, se, como argumenta o autor o termo *arete* corresponderia ao superlativo *ἀγαθόν* não se considera errôneo traduzir *arete* por virtude, visto que apesar do Bem ser uma *hyperousia*, ter condições de apreendê-lo é uma virtude da *ψυχή* que assim o faz.



#### 4 O DOMÍNIO DE SI MESMO E A FILOSOFIA DIALÓGICA DE PLATÃO

Desde o surgimento da *φιλοσοφία*<sup>241</sup>, com ela surge – além do convite a uma disposição interna de procura (amorosa) ao saber – de forma intrínseca a ela mesma, certa peculiaridade quanto a linguagem a ser utilizada para expressar esta disposição, ou seja, expressar de uma maneira singular a própria atividade do filosofar.

Neste propósito crê-se justificar a crucial importância deste capítulo. Ademais, a filosofia como modo de vida, ou a eleição do platonismo como guia do pensamento e da conduta, pressupõem uma linguagem a ser utilizada para expressar não apenas as crenças acerca do mundo, mas fundamentalmente, revelarem um discurso verdadeiro a ser constituído no interior da própria *ψυχή*.

Propõe-se firmemente que o diálogo platônico se caracteriza como exercício espiritual que objetiva a formação/configuração dos sujeitos, orientando estes a novas maneiras de compreensão tanto do plano sensível quanto do plano inteligível. E, com frequência, o diálogo interno consigo mesmo somente pode lograr certo desenvolvimento e aprimoramento na investigação mútua e conjunta do dialogar com outro alguém<sup>242</sup>.

Assim os *Diálogos* de Platão são sempre um convite que intencionam uma abertura ao pensar em conjunto. Isto demonstra a força dialógica não apenas enquanto oralização, mas também, enquanto aprendizado a partir da leitura e da reflexão. O leitor de Platão em todas as épocas dialoga vivamente com todos os partícipes da investigação proposta<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> Expõe SPINELLI (2003, p. 19): “no sentido etimológico de amor à sabedoria, filo-sofia era um nome com o qual os gregos designavam não só uma atitude diante de si mesmos e do cosmos, como também um modo de acesso ao todo diversificado do saber. Por ser um ‘amor’, expressava uma atitude (disposição ou ânimo – *páthos*) a construir, uma habilidade que só o exercício poderia, na prática, consolidar ou definir.”

<sup>242</sup> Sobre o conceito de filosofia em sentido *lato sensu*, asseve TIBURI, M. (2010, p. 149): “A filosofia, que se diz de muitos modos, é um trabalho com a verdade e a interpretação. A filosofia é uma fala, um discurso que visa à expressão da verdade, à interpretação das coisas, mas também à construção de um espaço de comunicação. Pressupõe-se nela a relação. A imprecisão do pensar precisa avançar até a comunicação com o outro. É um longo caminho a ser seguido. A filosofia é, por isso, um estabelecimento de laços pela palavra.”

<sup>243</sup> Conforme asseve HÖSLE (2008, p. 64), em análise da clássica interpretação de Schleiermacher sobre a produção platônica dos diálogos: “É um grande plano pedagógico de Platão, havendo inclusive, certos diálogos de ‘ocasião’, justamente para promover ao leitor, um maior entendimento de suas obras em seu conjunto. Quanto a negação de qualquer esoterismo, justifica-se, tendo como principal argumento, prossegue Hösle (p. 62), que forma e conteúdo não podem estar dissociadas para compreender-se Platão, são estas inseparáveis, devendo ser compreendidas no lugar, e com limitações e ligações formuladas pelo próprio filósofo ateniense. HÖSLE (2008, p.63-64) também destaca que para Schleiermacher, ou para tornar viável as suas teses, o diálogo *Fedro* é considerado como o primeiro diálogo de Platão. Opinião esta, compartilhada pelo filósofo e excelente filólogo Friedrich Nietzsche. Também existiria entre Schleiermacher e Hegel a concordância sobre a inexistência de uma doutrina esotérica de Platão. Todavia, destaca Hösle existir algumas incongruências na ordem cronológica de alguns diálogos, que, além do diálogo *Fedro*, parece ser estranho que Schleiermacher tenha considerado o diálogo *Parmênides* como anterior ao *Ménon* e *Banquete* e, provavelmente antes dá *Apologia*, *Críton* e *Íon*.

Alhures, Lacan afirma que “todos nós nos tornamos personagens de nossa própria história”. Infere-se que o personagem para se revelar necessita do olhar do outro. Nenhum personagem se revela por si mesmo, pois que a sua própria revelação torna imperiosa a compreensão de outro alguém.

Talvez, nisto esteja também o permanente mistério da relação entre a filosofia de Sócrates e a filosofia de Platão, bem como as questões e problematizações postas nas falas de Glauco, do Ateniense, do Estrangeiro e, assim sucessivamente.

Exceção aquele que percebe a sua própria ação. Para tal feito é preciso “sair” de si (como outro) para olhar a si novamente. Por isso é tão fundamental examinar-se a si mesmo, por isso também a necessidade de saber o que deve ser escolhido como prioridade, para assim em consequência fazer de uma função a preponderante sobre outra. Não pode haver domínio de si mesmo sem haver conhecimento e cuidado com sua própria *ψυχή*, estes são os exercícios espirituais que servem de maneira propedêutica a realização da *ἐγκράτεια*.

Do que se segue que nada disto é realizável sem saber o que é a *ψυχή*, sem haver uma correta *παιδεία*, sem o combate aos inimigos da racionalidade e da virtude, e sem, fundamentalmente, para uma execução plena da eleição da filosofia como modo de vida.

E é neste conjunto que a forma dialógica se expressa como fundamental ao desdobramento e a fundamentação de toda a filosofia de Platão. Ora, sem a utilização da linguagem dialógica característica primordial do platonismo, as possibilidades da própria filosofia platônica encontrar-se-iam reduzidas.

Neste sentido a filosofia de Platão é sempre uma continuidade hermenêutica, sempre em aberto, pois que o verdadeiro filosofar é sempre uma procura de compreensão, embora nunca plena, do mundo, do universo e de si mesmo<sup>244</sup>.

O dialogar platônico mediante a utilização de perguntas e respostas objetiva sempre uma busca que pretende desvelar o mais verdadeiro<sup>245</sup>. A procura expressa em forma dialética asse,

<sup>244</sup> A filosofia não deve perder a sua dimensão de incompletude, e mesmo de incerteza. É neste propósito que ajuíza um dos principais filósofos do século XX, RUSSEL, B. (2008, p. 220): “A filosofia é de estudar não por causa de quaisquer respostas definitivas às suas questões, dado que nenhuma respostas definitivas podem, em regra, ser conhecidas como verdadeiras, mas antes por causa das próprias questões; porque estas questões alargam a nossa concepção do que é possível, enriquecem a nossa imaginação intelectual e diminuem a confiança dogmática que fecham a mente contra a especulação; mas acima de tudo porque, através da grandeza do universo que a filosofia contempla a mente também se torna grandiosa, e torna-se capaz dessa união com o universo que constitui o seu bem maior.”

<sup>245</sup> HÖSLE (2008, p. 77-8) ajuíza: “Platão é um apriorista e racionalista; ele não crê que sua pretensão de verdade se funda na autoridade. Platão pensa, manifestadamente, que uma pessoa que seja sensata e se submeta ao estudo proposto nos livros da *República* haverá de ter percepções semelhantes às suas, se tiver o espírito e o caráter adequados.” Discorda-se nesta interpretação, o juízo que propõe Platão como racionalista, em acepção moderna, embora não se crê que o próprio Hösle o faça. Platão somente pode ser “racionalista” no sentido de valorização do *logos* como a função primordial da natureza humana e como fundamento da ação.

refuta, descarta e aceita, os argumentos que devem fundamentar a própria expressão linguística da filosofia de Platão. Consoante ao que se encontra no *Fedro* (266 b):

Esta maneira de dividir (*διαίρεσεων*) e analisar as ideias, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar: Me convenço de que alguém é capaz de aprender, simultaneamente, o todo e as partes de um objeto, decido-me a seguir este homem como se ‘segue as pegadas de um deus’! Em verdade, aos homens que possuem este talento – se tenho ou não razão ao dizer isto, o deus o sabe! – Sempre os tenho chamado por chamado por dialéticos<sup>246</sup>.

François Châtelet (1994, p. 27), em curta, porém instrutiva análise sobre os diálogos de Platão assevera: “Quando se fazem perguntas sobre a justiça, a piedade, o prazer, questiona-se a conduta dos indivíduos e da coletividade. ” E a seguir complementa: “as perguntas que são feitas nunca são inocentes<sup>247</sup>. ”

Châtelet chama a atenção a um ponto importante para os objetivos secundários desta pesquisa: a preocupação que a filosofia (platônica) apresenta sobre a conduta dos indivíduos e da coletividade. Quando se melhora os indivíduos em cada singularidade melhora-se o coletivo a que estes indivíduos se encontram inseridos.

Portanto, quando se forma/configura/transforma as individualidades na proposta ético-existencial de domínio sobre si mesmo, ambiciona-se em consequência, construir/formar uma comunidade política que expresse os valores deste novo modo de ser e proceder.

Assim considerado as perguntas que compõem a filosofia dialógica de Platão, encontrar-se-iam dentro de uma ordem de racionalidade<sup>248</sup>. Racionalidade esta dialético-filosófica que,

<sup>246</sup> No texto grego, 266 b 3-8: τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν' ἄλλον ἠγήσονται δυνατόν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ' ὄραν, τοῦτον διώκω “κατόπισθε μετ' ἴχνιον ὥστε θεοῖο. ” καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ (266 c 1): οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς. Em asserção sobre a dialética ajuíza RUSSEL, B. (1957, p. 141): “Essa doutrina é em parte lógica e em parte metafísica. A parte lógica diz respeito ao significado das palavras em geral. Existem animais dos quais podemos verdadeiramente dizer: ‘este é um gato’. Que queremos dizer com a palavra gato em particular. Um animal é um gato, porque participa da natureza geral de todos os gatos. A linguagem não pode funcionar sem palavras gerais como ‘gato’. Mas se a palavra ‘gato’ significa alguma coisa, essa coisa não é este, ou aquele gato, mas certa espécie de gato universal. Isso não nasce quando nasce um determinado gato, e não morre quando ele morre. Não tem, com efeito, posição no espaço ou no tempo, é ‘eterno’.”

<sup>247</sup> Neste sentido, há na filosofia de Platão, todo um conjunto prévio de ideias, conceitos e intenções, que estão presentes na pergunta, e formam o que poder-se-ia considerar como um plano de imanência. Contribui neste sentido o professor GALLO, S. (2008, p.43) quando asseve: “O conceito só faz sentido, ou melhor, adquire sentido, devido ao “plano de imanência” peculiar a cada filosofia. Portanto, cada filosofia, em cada filósofo, apresenta desdobramentos específicos de acordo com o objetivo que o filósofo dá a determinado conceito em sua filosofia. O conceito é um dispositivo, uma ferramenta, algo que é inventado, criado, produzido, a partir das condições dadas que opera no âmbito mesmo destas condições. O conceito é um dispositivo que faz pensar, que permite, de novo, pensar. O que significa que não indica, não aponta uma suposta verdade, o que paralisaria o pensamento; ao contrário, o conceito é justamente aquilo que nos põe a pensar. Se o conceito é produto, ele é também produtor: produtor de novos conceitos.”

<sup>248</sup> Em GADAMER, H. (2002, p. 731) encontra-se a seguinte interpretação que contribui, sobremaneira, aos argumentos propostos: “acentuar o caráter aberto do diálogo, em que aprender a perguntar marca o próprio processo de compreender”. Nisto se revela o próprio ato de filosofar, no qual a pergunta nos conduz além da

profundamente preocupada na transformação/formação dos sujeitos, objetiva configurar uma conduta ética tal que impeça a corruptibilidade dos indivíduos tanto na esfera pública quanto na esfera privada.

Hösle (2008, p. 92) corrobora nestes aspectos quando apresenta a seguinte interpretação:

Sócrates representa um novo e fascinante ponto de equilíbrio entre os princípios da subjetividade e da intersubjetividade [...] se cada um deve ser moral de acordo com o novo critério, e se esse critério exige que a própria escolha moral seja fundada não mais na autoridade e sim na autonomia da própria razão, então Sócrates teria paradoxalmente impedido o triunfo do novo princípio na sociedade ática se houvesse conseguido impor esse princípio a seus concidadãos. O novo princípio moral tinha de brotar de dentro, e a única coisa que Sócrates podia fazer era promover seu crescimento, como uma parteira ajuda no nascimento de uma criança.

Hösle aproxima-se da linha interpretativa de Coulanges, desenvolvida anteriormente. Todavia, embora correto quanto ao papel de Sócrates como propositor de novos critérios de moralidade é, crê-se, sobretudo com Platão que se fundamenta ou se dá plena continuidade (do socratismo) quanto a referida autonomia da razão e, não, portanto, da autoridade, inclui-se as tradições e costumes religiosos do homem comum grego.

A autonomia da razão sem dúvida pressupõe a necessidade de uma nova conduta, de um novo modo de ser e portar-se consigo próprio e na coletividade. E é exatamente na construção desta autonomia que a filosofia dialógica contribui, ao propor, mediante perguntas, aporias e refutações, mas sobretudo no encontro/confronto com as crenças de cada um, que há espaço de uma abertura que possibilite a relação entre a subjetividade e a intersubjetividade, o que corrobora com os argumentos sugeridos neste capítulo.

Há sem dúvida direta relação entre linguagem e a formação de crenças. Em Platão busca-se a superação de certas crenças para objetivar o alcance ao conhecimento verdadeiro (*ἐπιστήμη*), ou seja, ao conhecimento correspondente a realidade inteligível, cujo entendimento somente pode ser atingível na faculdade racional da *ψυχή*<sup>249</sup>.

resposta que possamos dar a questionamentos impostos, pois, é na pergunta que se revela o saber. A isto, liga-se também, a relação entre aprendizagem e ensino, pois é devido à pergunta (s) correta (s) que o professor proporciona ao aluno o aprender a perguntar, abrindo possibilidades reais de aprendizagem e de conhecimento, porque ambas se constroem, de fato, na pergunta.

<sup>249</sup> Ajuíza CIRNE-LIMA (1996, p. 9): “no decorrer da História da Filosofia, os filósofos dividem-se em dois grandes grupos: o dos dialéticos que, seguindo Platão, têm o jogo dos opostos como o fundamento e método do pensar, e os analíticos que, conformes a Aristóteles, defendem a análise como a única forma legítima de fazer ciência do pensamento.” Sobre esta mesma questão esclarece PAVIANI, J. (2001, p 183): “Na linguagem analítica, o valor de verdade está na proposição entendida de modo lógico, na linguagem dialética, está nos conceitos que formam a proposição.”

Contudo, assim como a linguagem expressa as crenças existentes no pensamento, também a estas vinculam-se a ação moral. Como anteriormente considerado não pode haver ação justa se não há clareza quanto a natureza da justiça, da mesma forma em que não se pode definir o justo e expressa-lo na linguagem se as crenças do indivíduo não revelam a semelhança com o que de fato a justiça o é<sup>250</sup>.

Por conseguinte, a formação de crenças verdadeiras justificadas, cuja função, não é somente a formação intelectual-cognoscitiva, pressupõem a construção/formação da melhor conduta, exatamente por construir na interioridade dos sujeitos princípios psíquicos de motivação à melhor ação. Quando há na *ψυχή* o saber necessário sobre o imperativo de dominar-se torna-se possível enveredar no caminho da virtude.

Em diálogo homônimo, Críton discute com Sócrates sobre a opinião (*δόξα*) que deve ser considerada como verdadeira e, portanto, ser digna de apreço. É possível inferir de (47 b), que a opinião quando verdadeira e, portanto, portadora de justificação é a única que devemos nos preocupar<sup>251</sup>.

Este saber necessário que pressupõem os exercícios espirituais de exame de si mesmo, cuidado para consigo e da *ἐγκράτεια* também integram a linguagem como forma de convencer e de refutar a si mesmo, o que deve ocorrer, necessariamente, na interioridade da própria *ψυχή* em suas faculdades superiores.

Entretanto, nenhum discurso verdadeiro, com raríssimas exceções, será formado no trabalho singular de reflexão, ao menos como ponto de partida é imperioso o concurso de outro alguém, neste caso de um condutor ou guia, ou seja, de um filósofo e do discurso produzido por este na prática do filosofar.

<sup>250</sup> Assere PAVIANI, J. (2001, p. 179-80): “O problema do conhecimento entrelaça-se com a questão da linguagem e do método. Platão, ao discorrer sobre o conhecimento como opinião verdadeira, justificada e racional, abre perspectivas para a questão da linguagem.”

<sup>251</sup> Tem-se no excerto citado uma passagem cara a toda história da filosofia e, mais especificamente à epistemologia filosófica. Pois a tríade: crença ou opinião, verdadeira e justificada, será, durante século, o conceito do conceito de conhecimento. Sendo apenas colocado em suspeita com “O paradoxo de Edmund Gettier”, que apresenta o argumento de que a crença verdadeira e justificada, pode ser verdadeira por acidente e não verdadeira pela força da justificativa. O artigo: “É a crença justificada conhecimento?” E. Gettier, escrito em 1963, é responsável por fundar a epistemologia contemporânea, tal a força filosófica de seu argumento. (GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? In: HUEMER, M. (Ed.). *Epistemology Contemporary Readings*. London: Routledge, 2002. p. 444-446).

#### 4.1 A APROPRIAÇÃO CORRETA NO USO DO LOGOS (λόγος)

Pierre Hadot (2009, p.39-14) propõe em sua interpretação que a filosofia antiga possui duas dimensões discursivas, aquela que propõe ensinar uma doutrina, ensinar a raciocinar e, outra mais profunda, que busca uma “transformação de si”. E não seria diferente em tratando-se de Platão.

Como exposto neste trabalho, esta segunda dimensão a qual nos fala Hadot, caracteriza os exercícios espirituais a partir da ocorrência da eleição de um modo específico de viver a existência. Portanto, o discurso produzido na filosofia também se constitui como exercício espiritual que objetiva a esta formação/transformação de si mesmo.

Para tanto é imperativo convencer-se a si mesmo na produção de discursos que falem a interioridade da *ψυχή*. E é exatamente neste sentido que o diálogo serve como elemento propulsor de uma nova configuração de si que corresponda ao uso correto da racionalidade e a boa vida manifesta em condutas expressamente virtuosas.

Na sugerida interpretação deste tema tão fundamental a filosofia de Platão e a temática de pesquisa proposta, torna-se imprescindível ponderar sobre o que se segue a partir da inferência de McCoy (2010, p. 27):

Retórico, filósofo, sofista e poeta não são simplesmente termos que descrevem um conjunto de práticas, como médico ou pintor. Ao contrário, os termos ainda estão em desenvolvimento e são disputados com palavras na batalha sobre o que *logos* pode fazer. Os diálogos de Platão revelam sua sensibilidade em relação às dificuldades do uso apropriado do *logos*.

Mediante a interpretação de McCoy é possível inferir: O que corresponderia ao uso correto do *λόγος*?

Acredita-se que o melhor uso do *λόγος*<sup>252</sup> ou seja, da razão é a apropriação que desta faz a filosofia. Como o significado da palavra grega *λόγος* inclui a significação de linguagem,

<sup>252</sup> Esclarece GOBRY (2007, p. 89-90): “O primeiro sentido de *lógos* (do verbo *légein/λέγειν*), falar) é fala, linguagem. Ora, a linguagem é a expressão do pensamento. [...] De fato, a palavra *logos* tem um sentido muito matizado, que pode ser dividido em três: Faculdade mental superior, sinônimo de inteligência conceitual e raciocinante; raciocínio; conceito. O conceito grego de *λόγος* encontra outra tradição: a judaico-cristã. Conforme expõe o Santo Padre Bento XVII (2006, p. 2-3) em esclarecedora palestra conferida na Aula Magna da Universidade de Regensburg: “João iniciou o prólogo do seu Evangelho com as palavras: ‘No princípio era o *λόγος*’. [...] *Logos* significa ao mesmo tempo razão e palavra uma razão que é criadora e capaz precisamente de se comunicar, mas como razão. Com isto João deu-nos a palavra conclusiva sobre os conceitos bíblicos de Deus, a palavra na qual todos os caminhos muitas vezes cansativos e sinuosos da fé bíblica alcançam a sua meta, encontram a sua síntese. [...] No princípio era o *logos*, e *logos* é Deus, diz-nos o evangelista. O encontro entre a mensagem bíblica e o pensamento grego não era simples acaso.” Bento XVI profere estas palavras no início de seu discurso para a seguir apresentar uma crítica do uso restrito que se faz da razão moderna, submetendo-a ao conceito de cientificidade dependentes da certeza matemática e da empiria das Ciências Naturais. Assim, conforme o Papa há

isto equivaleria dizer que o uso apropriado do *λόγος* ocorre na racionalidade discursiva consequência do próprio ato de filosofar.

Neste sentido o uso do *λόγος* na sofística ou na poesia ou na retórica não podem alcançar pela ótica de Platão o seu uso mais apropriado e significativo na construção de discursos que viabilizem uma real transformação de si mesmo.

Evidências são encontradas quanto a estas inferências no diálogo *Górgias* (504 d-e), quando Sócrates ajuíza:

É que o orador honesto e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos [...] deverá pensar sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança (*σωφροσύνη*) e de afastar a intemperança (*ἀκολασία*)<sup>253</sup>.

Se o uso apropriado do *λόγος* vincula-se ao uso que a filosofia faz deste e, se o objetivo da filosofia de Platão direciona-se sempre para a uma correta formação educativa da *ψυχή*, supõe-se evidente que o uso da linguagem produzida na filosofia é, como está posto no *Górgias*, um exercício espiritual que intenciona formar nos indivíduos valores morais que formem uma *ψυχή* virtuosa e racional e, em consequência, profundamente política, pois que sempre vinculada a vivência compartilhada em comunidade.

Sobre este tema, também é encontrada contribuição na interpretação sugerida por Christian Schäfer (2012, pp.202-203). O autor ajuíza que, “embora Platão não tenha conceito próprio algum para ‘linguagem’, *logos* significa a manifestação linguística do homem, à qual corresponde um processo do pensamento que é passível de verdade, isto é, produz uma referência verdadeira ou falsa à realidade.”

Tal juízo remete aquela afirmação de Paviani<sup>254</sup>, quando, conforme pondera o autor, o valor de verdade “na linguagem dialética está nos conceitos que formam a proposição”.

uma diminuição da própria razão. Ajuíza (Ibidem. p. 6): “[...] se superarmos a limitação auto decretada da razão no que é verificável na experiência, e lhe abriremos de novo toda a sua vastidão.” Para Bento XVI o encarceramento da razão segundo os postulados da cientificidade são uma ameaça não apenas a fé religiosa, mas também a ética e as relações culturais entre povos de crenças religiosas distintas. Esta questão apresentada pelo Papa Bento XVI em torno da relação entre razão e fé, lembra-me uma outra questão sempre pertinente da relação entre Atenas e Jerusalém, ou entre a relação ou não da fé bíblica e a filosofia grega. Talvez a ponte se faça nestas palavras de São Paulo e, referenciada pelo Papa (Ibidem. p. 3): “A visão de São Paulo, diante da qual se tinham fechado os caminhos da Ásia e que, em sonho, viu um Macedônio e ouviu a sua súplica: ‘Vem para a Macedônia e ajuda-nos’ (cf. Act 16, 6-10) esta visão pode ser interpretada como uma ‘condensação’ da necessidade intrínseca de uma aproximação entre a fé bíblica e o interrogar-se grego.”

<sup>253</sup> No texto grego 504 d 5-9: *οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὓς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἐάν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἐάν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο αἰεὶ τὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις 504 e 1-4: *δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίγνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη. συγχωρεῖς ἢ οὐ;**

<sup>254</sup> Consoante a nota 176 deste trabalho.

Evidentemente que a ninguém é possível formar-se corretamente a partir de inferências falsas, motivo pelo qual torna-se crucial o esclarecimento dos conceitos mediante o melhor uso do *λόγος*. Por exemplo, alguém acreditando que ser justo é poder fazer qualquer coisa desde que se tenha força ou poder para tal, não pode a partir desta crença inferir corretamente o que é o justo<sup>255</sup>.

São estes os confrontos comumente enfrentados por Platão em seus Diálogos. Quando no diálogo *Fedro* (278 c-d) Sócrates ajuíza o seguinte argumento:

Se possúis o conhecimento da verdade e sois capazes de defendê-la, se podeis ir de viva voz, além do que escrevestes nos vossos discursos, a designação de retóricos não vos fica bem, pois melhor vos ficará uma denominação consentânea com a arte superior à que vos dedicais [...] A designação de sábio (*σοφόν*), Fedro, parece-me excessiva, pois não se aplica senão aos deuses; mas a designação de filósofo (*φιλόσοφον*)<sup>256</sup>.

Esta passagem é significativa, porquanto muito tem se construído sobre a interpretação dos *Diálogos* de Platão a partir de certas afirmações do texto do *Fedro*, sobretudo, na linha interpretativa denominada de “doutrinas não escritas”<sup>257</sup>.

Evidente que aquele que bem expressa o *λόγος*, isto é, o filósofo, não necessita escrever para expressar-se em correto uso da linguagem. A escrita é consequência do pensamento no uso que se faz desta conforme suas crenças, valores e inteligência<sup>258</sup>.

<sup>255</sup> Correlato aos argumentos de Trasímaco no Livro I, *República*.

<sup>256</sup> No texto grego, 278 c 4-7: *εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα, καὶ ἔχων βοηθεῖν, εἰς ἔλεγχον ἰὼν περὶ ὧν ἔγραψε, καὶ λέγων αὐτὸς δυνατὸς τὰ γεγραμμένα φαῦλα ἀποδείξει, οὗ τι τῶνδε ἐπωνυμίαν ἔχοντα δεῖ (278 d 1): λέγεσθαι τὸν τοιοῦτον, ἀλλ' ἐφ' οἷς ἐσπούδακεν ἐκείνων. (278 d 3-5): τὸ μὲν σοφόν, ὦ Φαῖδρε, καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῶν μόνω πρέπειν: τὸ δὲ ἢ φιλόσοφον ἢ τοιοῦτόν τι μᾶλλον τε ἂν αὐτῶ καὶ ἀρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι.*

<sup>257</sup> Conforme estudo apresentado por REALE, G. (2004, p. 27) existem na história da interpretação dos diálogos platônicos quatro grandes “paradigmas”. O primeiro, tem-se sua origem no próprio contexto da Academia, tendo relação direta com os discípulos de Platão, logo, entre estes, estão Aristóteles, Espeusipo e Xenócrates. Em tal período, argumenta Reale, destaca-se a tradição eminentemente oral. O segundo “paradigma”, prossegue, corresponde ao neoplatonismo, neste existe uma proeminência dos escritos, embora surja novos elementos que são basilares as “doutrinas não-escritas”. O terceiro “paradigma”, conforme argumenta, centra-se com exclusividade nos escritos de Platão, este período tem suas bases em Schleiermacher e exclui o paradigma das “doutrinas não-escritas”. E o último e quarto paradigma corresponde ao propósito da Escola de Tübingen que reporia em primeiro plano, as “doutrinas não-escritas”, sendo estas, indispensáveis para a correta interpretação dos próprios escritos de Platão, seja do ponto de vista histórico ou doutrinal. Porém, é preciso asserir que em nada as “doutrinas não-escritas diminuem a importância dos diálogos em si mesmo, SZLEZÁK, T. (2005, p. 93 segs.), reconhece que alguns diálogos socorrem a outros. E neste propósito concorda-se plenamente com o renomado interprete e pesquisador de Platão.

<sup>258</sup> No *Timeu* (51 e) lê-se acerca da inteligência diferindo-a da opinião verdadeira (*δόξα ἀληθής*): “precisamos reconhecer que se trata de coisas diferentes, por terem origem distinta e serem dissemelhantes por natureza, pois uma se produz em nós por meio da instrução; a outra, pela persuasão. Uma, sempre dá razão verdadeira de si mesma; a outra, nenhuma. Aquela não é inabalável à persuasão; esta se dobra facilmente. Acrescentemos a isso que todos os homens participam da opinião; mas a inteligência é privilégio dos deuses e de um número muito reduzido de pessoas.” (*νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.*)



Assim, infere-se que não existe a negação da escrita, mas deve o filósofo e, por isso ele é também chamado filósofo, ter condições, sempre, de estar além do escrito, porquanto a sua formação embora não prescindida do texto é realizada fundamentalmente na interioridade da *ψυχή*. E isto pressupõe o diálogo oralizado com quem se forma/educa<sup>259</sup>.

Acredita-se fortemente que este é um dos motivos, talvez o único motivo que faz com que Platão escreva em forma dialogal, pois que esta imita de forma mais plenamente aproximada à conversação que caracteriza a construção filosófica real.

O mesmo não se realiza no discurso retórico. Porquanto, a retórica objetiva a persuasão mediante a utilização de argumentos não fundamentados no valor de verdade dos conceitos. O mesmo ocorre entre os sofistas que, utilizam-se de sofismas para impedir a contradição e a refutação, e assim, há a negação não apenas do uso apropriado do *λόγος*, como também a negação plena de se educar corretamente e transformar-se a si mesmo.

Em exata consonância ao diálogo *Eutidemo* (283 e), pois que o objetivo é a formação/configuração, neste caso do jovem Clínicas, para que este “se torne sábio e um homem de bem”.

Este ponto é crucial, pois que posiciona a filosofia em contradição a educação proposta pelos sofistas. Não basta saber utilizar-se de sofismas, tornar-se mestre na arte refutatória, se, em tal prática, não se considera a questão tanto do verdadeiro quanto da formação de uma conduta ética.

Neste exato propósito observa-se no diálogo *Sofista* (230 d):

[...] ela não alcançará [a alma], do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação e que por esta refutação, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que

<sup>259</sup> Sobre a questão da escrita na Antiguidade ajuíza HADOT, P. (2012, p. 28-29): “As obras escritas dessa época [Antiguidade] permanecem estreitamente ligadas a condutas orais. Elas frequentemente são ditadas a um escriba. E são destinadas a ser lidas em voz alta, seja por um escravo que fará para seu mestre, seja pelo próprio leitor, pois ler, na Antiguidade, é habitualmente ler em voz alta, sublinhando o ritmo do período e a sonoridade das palavras que o autor já pode ele mesmo experimentar quando ditava sua obra. Os antigos eram extremamente sensíveis a esses fenômenos sonoros. Poucos filósofos na época que estudamos resistiram a essa magia do verbo, nem mesmo os estóicos, nem mesmo Plotino. [...] Essa ligação da escrita com o discurso explica, pois, certos aspectos das obras da Antiguidade. Muito frequentemente, a obra se desenvolve por associações de ideias, sem rigor sistemático; ela deixa subsistir as retomadas, as hesitações, as repetições [...] acrescentando introduções ou conclusões às diferentes partes. Mais que todas as outras, as obras filosóficas estão ligadas à oralidade, porque a própria filosofia antiga é, antes de tudo, oral. Sem dúvida, pode ocorrer que alguém se converta lendo um livro, mas ele logo se lança junto ao filósofo para escutar seu discurso, interroga-lo, discutir com ele e com outros discípulos, numa comunidade que é sempre um lugar de discussão. Com relação ao ensino filosófico, a escrita não é senão um pró-memória, um recurso que jamais substituirá o discurso vivo. A verdadeira formação é sempre oral, porque somente o discurso permite o diálogo, isto é, a possibilidade para o discípulo de ele próprio descobrir a verdade no jogo de questões e respostas e também a possibilidade para o mestre de adaptar seu ensino às necessidades do discípulo. Numerosos filósofos, e não dos menores, não quiseram escrever, considerando, como Platão e sem dúvida com razão, que o que se escreve nas almas pelo discurso é mais real e mais durável do que os caracteres traçados sobre o papiro ou o pergaminho.”

cerram as vias do ensino e que tenha levado ao estado de manifesta pureza e a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além<sup>260</sup>.

Torna-se evidente que o uso correto do *λόγος* não dispensa a utilização necessária da refutação, marca da filosofia dialética encontrada nos confrontos argumentativos que compõem os *Diálogos*.

Contudo, e este é o ponto mais significativo, a refutação não é utilizada somente como objetivo em sentido técnico, puramente retórico, mas sim, na intenção de colocar o sujeito em postura crítico-reflexiva consigo mesmo, para que haja a construção que corresponda ao esclarecimento dos juízos emitidos e, também, para possibilitar a transformação de si mesmo, e somente assim tornar-se-á viável a futura realização da *ἐγκράτεια*.

Ainda em referência a passagem acima referendada do *Sofista* é imperioso que somente se afirme saber sobre o que se sabe. Ora, a utilização apenas retórica ou sofisticada do *λόγος* exclui a questão do saber, porque trata-se de técnica (*τέχνη*) persuasivo resultado da realização de exercícios para tal fim e, portanto, não é preciso saber.

Ademais o diálogo *Sofista* também alude quanto a refutação ser um ‘método purgativo’ (230 c) e eficaz na purificação da *ψυχή* (230 d).

Na relação entre discurso e o valor de verdade, segue-se em princípio que o que é realmente, a saber, o belo, o bom, a sabedoria, o justo, não podem ser simples consequências de crenças individuais<sup>261</sup>.

É importante sempre considerar a oposição em absoluto da parte de Platão perante a tese protagoriana: “o homem como medida de todas as coisas”. Não pode haver relativismo acerca do que se constitui como fundamento do real verdadeiro. Por conseguinte, é extremamente espantoso do ponto de vista filosófico platônico, que, Fedro, no diálogo homônimo (260 a) sentencie a Sócrates “que teria ouvido dizer”:

[...] Para quem deseja tornar-se um orador consumado, não se torna necessário um conhecimento perfeito do que é realmente justo, mas sim do que parece justo aos olhos da maioria [...] Tão pouco precisa saber o que realmente o que é bom ou belo, bastando-lhe saber o que parece sê-lo, pois a persuasão se consegue não com a verdade, mas com o que aparenta ser verdade<sup>262</sup>.

<sup>260</sup> No texto grego, 230 d: *ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μὴ.*

<sup>261</sup> Como bem consta no *Sofista* (229 c): “Nada saber e crer que se sabe; temo que aí esteja a causa de todos os erros aos quais o pensamento de todos nós encontra-se sujeito.” No texto grego, 229 c 4-5: *τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι: δι’ οὗ κινδυνεύει πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίνεσθαι πᾶσιν.*

<sup>262</sup> No texto, *Fedro*, 260 a: *εἶναι ἀνάγκην τῶ μέλλοντι ῥήτορι ἔσεσθαι τὰ τῶ ὄντι δίκαια μανθάνειν ἀλλὰ τὰ δόξαντ’ ἂν πλήθει οἴπερ δικάσουσιν, οὐδὲ τὰ ὄντως ἀγαθὰ ἢ καλὰ ἀλλ’ ὅσα δόξει: ἐκ γὰρ τούτων εἶναι τὸ πείθειν ἀλλ’ οὐκ ἐκ τῆς ἀληθείας.*

Fedro define com exatidão o uso inapropriado na utilização do *λόγος* pela sofística e pelos retóricos. Porquanto há uma desconexão entre o que é e o que aparenta ser. Como ajuizado anteriormente, desvincula-se claramente linguagem e saber. O discurso assume formas que aparentam haver saber e seu proferidor assume o caráter de grande sabedor<sup>263</sup>.

Atenta-se que a filosofia que apreende e faz uso correto do *λόγος* não dispensa a função persuasiva do discurso (retórica). Hipótese referida no seguinte argumento, *Fedro* (260 d): “Eis, por conseguinte, o que declaro solenemente: nem por isso, o que estiver de posse da verdade a conseguirá impor sem recorrer à arte da persuasão!”<sup>264</sup>”

Portanto evidencia-se que a filosofia necessita da retórica para também alcançar ao seu fim, isto é, bem conduzir aos seus ouvintes, debatedores, ao mais verdadeiro e a nova configuração/formação de si próprio no uso moral e epistêmico de sua inteligência.

Do que se segue que o uso do *λόγος* no discurso filosófico, não está de forma alguma submetido às circunstâncias de embate argumentativo que comumente prescinde dos conceitos que expressem o valor de verdade.

Assim o que seja o justo ou o injusto, bom ou o mau, moderado ou imoderado, não devem sê-lo mediante o resultado comum de um simples acordo mútuo, realizado a partir de uma persuasão não filosófica, ou seja, de acordo com algo que parece ser conveniente a algum momento em específico.

Por conseguinte, não deve ser algo verdadeiro porque a maioria persuadida assim o classifica, mas por ser verdadeiro deve em sua consequência ter a sua adesão. Este é o ponto exato que a filosofia não pode prescindir da retórica.

Neste sentido, não sejam os filósofos como comumente são os políticos e advogados, como infere-se no diálogo *Fedro* (261 c-d):

Como procedem nos tribunais, os advogados das partes em litígio? Não procuram contradizer as afirmações um do outro? Ou não será assim? Contradizem-se, então sobre o que é justo como sobre o que é injusto? E não achas então que, fazendo isso com arte, se pode conseguir que a mesma coisa pareça aos homens ora justa, ora injusta, conforme as conveniências [...] E quando se trata das arengas políticas não achas que acontece o mesmo, que a mesma coisa parece aos cidadãos, ora justa ora injusta?<sup>265</sup>

<sup>263</sup> Lembramo-nos das assertivas de “Eutífron”, “Dionisodoro”, “Eutidemo”, “Polo”, “Cálicles”, entre outros. Todos estes sempre se recusam ao papel “purificador” da refutação e da apreensão do uso correto (filosófico) do *logos*.

<sup>264</sup> No texto grego, 260 d: *τόδε δ' οὖν μέγα λέγω, ὡς ἄνευ ἐμοῦ τῶν τὰ ὄντα εἰδότες οὐδέν τι μᾶλλον ἔσται πείθειν τέχνη.*

<sup>265</sup> No texto grego, 261 c 4-5: *ἴσως. ἀλλὰ γὰρ τούτους ἐῶμεν: σὺ δ' εἶπέ, ἐν δικαστηρίοις οἱ ἀντίδικοι τί δρῶσιν; οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι; ἢ τί φήσομεν;* (261 c 7): *περὶ τοῦ δικαίου τε καὶ ἀδίκου;* (261 c 9): *οὐκοῦν ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ* (261 d 1): *αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον;* (261 d 3-4): *καὶ ἐν δημηγορίᾳ δὴ τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν ἀγαθὰ, τοτὲ δ' αὖ τὰναντία;*

Aos leitores de Platão não é espantoso a atualidade deste argumento do diálogo *Fedro*. Evidente está que a questão da justiça não pertence ao Direito, que somente lhe oferece aplicabilidade positiva. Antes, a justiça é conceito eminentemente filosófico.

Assim o sendo o conceito de justiça pertence ao discurso produzido na filosofia, imprescindível, portanto, a sua relação com o valor de verdade. Da mesma forma que seu vínculo com as questões morais, por exemplo, como ser justo é indubitável.

Do que se segue que a justiça não pode ter no homem a sua medida, porquanto o seu fundamento deve ser colocado de maneira ontoepistêmica. O contrário a isto sempre permitirá o uso indevido dos *λογοι*, colocando-o a serviço de questões de satisfação pessoal negativa. Quem faz deste uso a sua maneira costumeira de proceder deve manter-se afastado da política (aqui sim em sentido de governabilidade).

Consoante a este raciocínio o justo é sempre o mesmo porque participa da Ideia ontológica de justiça. Em sua natural consequência não pode encontrar-se submetido a mutabilidade permanente de crenças particulares. Porquanto, inevitavelmente, em sua maioria aquelas resultam de percepções errôneas dos sentidos ou das crenças formadas a partir dos desejos inferiores da *ψυχή* concupiscente.

Isto é crucial no sentido de que a retórica não deve ter a indiferença dos verdadeiros filósofos, porquanto a linguagem sempre se direciona a *ψυχή* humana, constituindo-se no que se denomina *ψυχαγωγία*, ou seja, na condução formativa dos sujeitos. Como consta no diálogo *Fedro* (261 a-b):

Uma arte de conduzir as almas através das palavras, mediante o discurso, não só nos tribunais e locais públicos, mas também e qualquer espécie de assembleia privada? Uma arte que não varia consoante a grandeza ou a pequenez do assunto em vista? Uma arte cuja prática, isto é, cuja prática correta, é tão louvável para tratar de assuntos correntes como de assuntos nobres?<sup>266</sup>

Evidencia-se o valor na utilização correta da linguagem para a transformação/formação dos sujeitos. Quem melhor para fazê-lo do que o filósofo?

Válido é considerar que Platão está fundamentando a própria filosofia (lembra-se a assertiva de McCoy) enquanto área de um saber específico que, deve ser compreendida em sua

<sup>266</sup> No texto grego, 261 a 6-8: ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων, οὐ μόνον ἐν δικαστηρίοις καὶ ὅσοι ἄλλοι δημόσιοι σύλλογοι, ἀλλὰ καὶ ἐν ἰδίοις, ἢ αὐτῇ μικρῶν (261 b 1-2): τε καὶ μεγάλων πέρι, καὶ οὐδὲν ἐντιμότερον τό γε ὄρθον περὶ σπουδαῖα ἢ περὶ φαῦλα γιγνόμενον; ἢ πῶς σὺ ταῦτ' ἀκήκοας;

profunda utilidade tanto as individualidades quanto ao seu uso público, ou seja, a formação ideal da comunidade política.

Este verdadeiro combate necessário a afirmação da filosofia, como saber útil e efetivamente proveitoso aos homens e a cidade, faz-se notar mediante a severa crítica que Cálicles apresenta no diálogo *Górgias* a filosofia, com certeza, Cálicles não se encontrava sozinha nestas convicções que consideram supérfluo o saber e a linguagem dialética da filosofia.

Evidentemente, além de Cálicles considerar o estudo da filosofia útil apenas aos jovens em formação, este nega qualquer valor desta em relação a vida política e a formação do homem público, sendo mesmo ridículo e tolo o homem que da filosofia assim se ocupa. Em grande medida a filosofia de Platão é uma resposta a Cálicles<sup>267</sup>.

Se o discurso enquanto *ψυχαγωγία* interfere na formação educacional dos sujeitos e da comunidade, o seu uso indevido demonstra alcance grandemente pernicioso em sua má utilização, o que diretamente se vincula aos perigos da má *παιδεία*.

Evidente que Platão teria de construir mecanismos de defesa para impedir que a *ψυχή*, quando exposta a uma má *ψυχαγωγία* no uso indevido do *λόγος*, não formasse em si própria, crenças falsas e condutas não condizentes com a virtude e o mais verdadeiro.

Neste propósito, ou seja, na fundamentação de discursos que viabilizem a persuasão de si mesmo, que, pressupõe uma conversão a linguagem filosófica, Platão, propõe e desenvolve um complexo e amplo conjunto de temas e problemas que se entrelaçam: o cuidado e o conhecimento de si mesmo, a purificação da *ψυχή* e a existência desta como princípio

<sup>267</sup> Eis o argumento (484 c – 485 e): “Essa é a verdade, que tu mesmo (“Sócrates”) reconhecerias se deixasses de lado a filosofia e te dedicasses a ocupações mais importantes. A filosofia, “Sócrates”, é, de fato, muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fôra razoável. Por bem-dotada que seja uma pessoa, se prosseguir filosofando até uma idade avançada, forçosamente ficará ignorando tudo o que importa conhecer o cidadão prestante e bem-nascido que ambicionar distinguir-se. De fato, não somente desconhecerá as leis da cidade, como a linguagem que será preciso usar no trato público ou particular, bem como carecerá de experiência com relação aos prazeres e a as paixões e ao caráter geral dos homens. Logo que procuram ocupar-se com seus próprios negócios ou com a política, tornam-se ridículos, como ridículos, a meu ver, também se tornam os políticos que se dispõem a tomar parte em vossas reuniões e vossas disputas. [...] É belo o estudo da filosofia até onde for auxiliar da educação dos jovens. Mas prosseguir neste estudo até idade avançada, é coisa ridícula, Sócrates, reagindo eu à vista de quem assim procede como diante de quem se põe a balbuciar e a brincar como criança. Quando vejo uma criança na idade de falar dessa maneira, balbuciando e brincando, alegro-me e acho encantador o espetáculo, digno de uma criatura livre e muito de acordo com aquela fase da existência; porém se ouço uma criaturinha articular com correção as palavras, deem-se os ouvidos e acho por demais forçado essa maneira de falar, que se me afigura linguagem de escravos. Falar um adulto, pelo contrário, ou brincar como criança, é procedimento ridículo, indigno de homens e merecedor de açoites. É precisamente isso que se dá comigo em relação aso que se dedicam à filosofia. [...] quem assim procede, por mais bem-dotado que seja, deixa de ser homem; foge do coração da cidade e das assembleias, onde, exclusivamente, no dizer do poeta, os homens se distinguem, para meter-se num canto o resto da vida, a cochichar com três ou quatro moços, sem jamais proferir um discurso livre, grande ou generoso.”

ontológico e origem dos bens e dos males que assolam as individualidades, a ontologia das Ideias e do inteligível, a *παιδεία*, a legislação, a política, o diálogo, a dialética, entre outros.

A filosofia de Platão propõe assim oferecer um novo significado e um novo propósito a retórica. Porquanto o “eu” mesmo do sujeito, o “eu” profundo como demonstrado em Julia Annas, apenas pode ser “tocado” mediante o uso correto e verdadeiro de um *λόγος* filosófico que intencione a formação/transformação dos sujeitos.

Ninguém modifica suas crenças, refuta-se ou convence a si mesmo somente mediante a uma renovação interna, ao menos em princípio, é imperativo haver uma relação intersubjetiva que proporcione a modificação de si através da linguagem. Se assim não fosse considerado, seria suficiente aos indivíduos mediante práticas meditativas transformarem-se a si mesmos.

Ora, para haver a construção de novas ideias, valores, costumes é necessária uma relação permanente entre discurso exterior, seja este oralizado ou escrito e o discurso interior a ser formado em si mesmo. O que reafirma a importância tanto da forma dialogal que caracteriza o filosofar platônico como a assertiva referendada de Höhle, entre o vínculo necessário entre o subjetivo e o intersubjetivo.

Neste propósito todo o discurso filosófico em Platão é epistêmico, cosmológico, educacional, político e moral.

Somado ao aspecto de *ψυχαγωγία*, a filosofia como formação de todo um novo modo de ser e proceder aplicável aos indivíduos, a todos os indivíduos, constitui-se também como uma *parrhesía*, ao menos esta é a interpretação proposta por Foucault.<sup>268</sup>

Consoante a este conceito, assere o referendado autor (2010, p. 43) que a *parrhesía* é o encontro com o outro pela mediação da palavra, da palavra que fala a verdade de si para a verdade do outro, promove o encontro, - utilizando-se da interpretação de Höhle -, de subjetividades. Do que é possível inferir que o diálogo seria uma forma filosófica (oral e textual) em excelência na promoção deste entrelaçamento intersubjetivo, de abertura ao outro, em uma busca dialética-compartilhada pela justificação mais verdadeira.

Ainda em Foucault (2010, p. 56) encontra-se o argumento que: “Os parresíastas são os que, no limite, aceitam morrer por ter dito a verdade. Ou, mais exatamente, os parresíastas são os que empreendem dizer a verdade a um preço não determinado, que pode ir até sua própria morte.”

<sup>268</sup> Michel Foucault, embora não seja comumente considerado como intérprete de Platão, elege-se em certa medida como tal, sobretudo, mediante as suas últimas produções em que se dedica a interpretação da filosofia antiga, incluindo-se, Sócrates e Platão. Neste sentido se destacam as obras: *Hermenêutica do Sujeito*, *O Governo de si e o Governo dos outros* e, *A coragem da Verdade*.

Do que segue que Sócrates teria sido um parresiasta. Mas também Platão, porquanto o episódio em Siracusa foi uma afronta a sua própria vida, ou seja, em nome desta, Platão não recusa dizer a verdade, afronta o poder tirânico no discurso político e moral da filosofia.

Parece ser plausível que Platão, em certa medida concordaria com que sugere Aristóteles em sua obra, *Retórica* (1355 b; 17-18), quando o estagira conceitua o sofista: “Não é sua faculdade, mas seu propósito moral.”

Diferenciar o sofista do filósofo nos diálogos de Platão, indo além desta sentença aristotélica é tarefa árdua e não muito esclarecedora aos objetivos que ora se propõe, ainda assim, encontra-se textualmente no diálogo *Sofista* (231 a) uma sentença significativa, quando o Estrangeiro assere: “Na realidade, [são semelhantes], tal como entre o cão e o lobo, como entre o animal mais doméstico e o mais selvagem<sup>269</sup>.”

Do que segue que embora sejam semelhantes diferem um do outro em um aspecto excepcional: Um é dócil, domesticável, ou seja, infere-se que é passível de aprendizado, portanto, a refutação de si mesmo sem deixar-se dominar pelo amor excessivo de si. O outro é selvagem e sendo selvagem, não pode lograr na refutação de si mesmo ao conhecimento e ao domínio de si próprio.

Ademais, este último (que claramente considera-se ser a representação do sofista), não pode lograr a *φιλία*, condição essencialmente necessária ao êxito dialógico, na proposta de formação/transformação de si mesmo como propõe-se. O “selvagem” não pode tornar dócil os desejos em detrimento do pensamento.

Assim pode-se crer que se está sendo guiado por um “cão” amigo e leal, quando em verdade encontra-se em companhia de um lobo feroz e astucioso. Eis o perigo que corre a *ψυχή* mediante os discursos (*λογοι*) que lhe são proferidos, porque a partir destes, pode ela tornar-se filosoficamente dócil e domesticada ou sofisticamente astuciosa e rebelde.

Torna-se então plausível mediante a proposta desta pesquisa, uma maior possibilidade de diferenciar o filósofo do sofista, um pouco além da definição aristotélica referenciada acima. Pois que o filósofo é justamente o que domina moralmente a si mesmo, e assim torna-se realmente capaz de exercer, em consequência, não apenas o governo dos outros, mas, sobretudo inculcar-lhes virtudes na interioridade da *ψυχή* e, não apenas, utilizar-se da retórica como máscara a esconder a verdade no disfarce persuasivo que objetiva “não o valor de verdade que formam as proposições”, como ajuizado por Cirne-Lima, mas somente ao convencimento atrelado a momentos circunstanciais.

<sup>269</sup> No texto grego, 231 a 5-7: *καὶ γὰρ κυνὶ λύκος, ἀγριώτατον ἡμερωτάτω. τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακὴν:*

No diálogo *Fedro* (262 b) há também uma indicação implícita sobre a importância de precaver-se sobre certas semelhanças discursivas (crê-se que entre a sofística e a filosofia), infere Sócrates: “Torna-se evidente que aquele cuja opinião não corresponde à realidade, por isso se auto iludindo, cai nessa ilusão, precisamente, porque foi iludido pelas semelhanças<sup>270</sup>. ”

É significativo que neste argumento do *Fedro* tem-se o uso do termo *πάθος*. Consoante ao que infere Gobry (2207, p. 109), o sentido psicológico do termo “indica sofrimento pela coação de uma força interior que escapa à vontade (racional) ”. Aplicando-se este sentido a filosofia platônica, sugere-se que esta força interior se coaduna a preponderância a função concupiscente, do que se segue que há a relação entre certos discursos que fortalecem os apetites ao invés de refreá-los, enfraquecendo assim a racionalidade.

Logo a ilusão provocada mediante certos discursos torna a *ψυχή* vulnerável, por não conseguir distinguir o discurso verdadeiro que lhe serviria ao fortalecimento de si.

Em prosseguimento ao argumento Sócrates apresenta o seguinte raciocínio, *Fedro* (262 c): “Logo, meu amigo, quem não conhecer a verdade, mas só alimentar opiniões, transformará naturalmente a arte da retórica numa coisa ridícula, que nem sequer merece o nome de arte!<sup>271</sup> ”

Evidencia-se a procura platônica por fundamentos que escapem as opiniões particulares, a base para as crenças devem justificar-se para além do visível, em que somente o pensamento pode apreendê-las, o que fica claramente evidenciado no texto grego: *ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς*<sup>272</sup>.

McCoy (2010, p. 27) parece ter razão quando afirma que “a filosofia nos diálogos de Platão é sempre retórica, na medida em que o filósofo se orienta tanto ao amor pelas formas e ao amor pelas almas daqueles com quem se discute. ”

Entretanto como asserido é sempre preciso considerar a distinção apresentada nos diálogos *Fedro* e *Górgias*, sobre a distinção entre a má retórica da boa retórica, ora, sua diferença consiste, mediante estes diálogos, para o fim ao qual o uso da retórica se direciona, ou seja, ou para o *status quo* e para a conquista de cargos públicos, ou para a formação educativa espiritual da *ψυχή*, portanto, da formação e configuração de uma existência inteligente e virtuosa.

<sup>270</sup> No texto grego, 262 b 2-3: *οὐκοῦν τοῖς παρὰ τὰ ὄντα δοξάζουσι καὶ ἀπατωμένοις δῆλον ὡς τὸ πάθος τοῦτο δι' ὁμοιοτήτων τινῶν εἰσερρήη.*

<sup>271</sup> No texto grego, 262 c: *λόγων ἄρα τέχνην, ᾧ ἐταῖρε, ὁ τὴν ἀλήθειαν μὴ εἰδώς, δόξας δὲ τεθηρευκώς, γελοῖαν τινά, ὡς εἶοικε, καὶ ἄτεχνον παρέξεται.*

<sup>272</sup> Reforça-se coerente o argumento de REIS, M. (2007, p. 384-85) que fora demonstrado anteriormente, pois como afirma a autora não existe um “mundo das Ideias ou Formas”, pois que as Ideias ou Formas são essências e, como tais, são *atopos* (sem lugar em sentido físico).



Por conseguinte, não pode e não deve haver para o discurso filosófico a desconexão entre uma formação que objetive a crenças verdadeiras fundamentadas no inteligível e, a conquista e manutenção da saúde no interior da *ψυχή*. É sobretudo neste sentido, que há então, a possibilidade de formar-se uma comunidade política verdadeiramente sadia, ou seja, um Estado profundamente ético e racional, baseado na transformação da *ψυχή* mediante a aplicabilidade de uma retórica filosófica.

A retórica filosófica de Platão<sup>273</sup> mediante os argumentos apresentados por Foucault de *ψυχαγωγία* e *parrhesía*, são, ambas, exercícios espirituais que objetivam e viabilizam a transformação dos sujeitos, todavia, estas práticas de si são também, profundamente políticas.

Este caráter político, todavia, como sugere-se possui duas dimensões: a de formar os governantes e educar o homem comum. A intensidade, portanto, de cada exercício torna-se variável conforme a predisposição dos próprios indivíduos que a elas se submetem.

Conforme alude Trabattoni (2010, p. 295): “O saber filosófico e político é e só, sempre imitação do saber divino, não possui o poder coercitivo dado pela evidência e, por isso, deve confiar pelo menos em parte da sua eficácia ao meio retórico da persuasão e da educação da alma.”

Neste propósito Trabattoni corrobora a interpretação proposta, visto que, o plano político de Platão perpassa necessariamente o fundamento epistêmico do inteligível e, é exatamente neste ponto que o saber filosófico deve fundamentar seus discursos na tentativa de aplicar-se um Estado ideal. Não ignorado, evidentemente, a *hyperousía* do Bem como telos primordial na fundamentação de uma comunidade política que possa assemelhar-se as virtudes e a sabedoria divina<sup>274</sup>.

Quando no diálogo *Górgias* (504 d) Sócrates propõe: “Que o que garante ordem e harmonia na alma é a justiça e a temperança,<sup>275</sup>” coloca tal assertiva como a premissa para qual

<sup>273</sup> GADAMER, H. (2002, p. 276-277), infere acerca da relação entre retórica e hermenêutica: “A retórica e a hermenêutica nos aspetos da estrutura da linguagem, estão perfeitamente entrelaçados. Ambos garantem o entendimento intersubjetivo, fundamental para que o conhecimento possa ser, de fato, conhecimento devido ao reconhecimento de que algo que se apresenta realmente é conhecimento, fato já ensinado por Platão.”

<sup>274</sup> Consoante a *República* (517 b-c): “[...] segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo sensível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública.”

<sup>275</sup> A referida passagem completa no texto grego, 504 d 1-3: *ταῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσι καὶ κοσμήσειν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίνονται καὶ κόσμοι: ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῆς ἢ οὐ;* 504 d 5-9: *οὐκοῦν πρὸς ταῦτα βλέπων ὁ ῥήτωρ ἐκεῖνος, ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός, καὶ τοὺς λόγους προσοίσει ταῖς ψυχαῖς οὗς ἂν λέγῃ, καὶ τὰς πράξεις ἀπάσας, καὶ δῶρον ἕαν τι διδῶ, δώσει, καὶ ἕαν τι ἀφαιρῆται, ἀφαιρήσεται, πρὸς τοῦτο αἰετὸν νοῦν ἔχων, ὅπως ἂν αὐτοῦ τοῖς πολίταις 504 e: δικαιοσύνη μὲν ἐν ταῖς ψυχαῖς γίνηται, ἀδικία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ σωφροσύνη μὲν ἐγγίγνηται, ἀκολασία δὲ ἀπαλλάττηται, καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ ἐγγίγνηται, κακία δὲ ἀπίη. Συγχωρεῖς ἢ οὐ;*

todo o orador deve ter como princípio ético (e epistêmico) de seus discursos. Claramente tem-se a validação da referendada sentença aristotélica, como também a necessidade de validação do pressuposto inteligível, pois, a *ψυχή* humana (bem como Estado) devem corresponder em si mesma, a harmonia que em princípio pertence ao *Kosmos*.

Em relação a estas virtudes de justiça (*δικαιοσύνη*) e temperança (*σωφροσύνη*) referidas no *Górgias*, torna-se contributivo a seguinte interpretação de Grube (1987, p. 270): “Antes mesmo, do *Eutífron*, se estabelece definitivamente a realidade absoluta e imutável dos valores eternos, não submetidos a nenhuma vontade pessoal. ”

Grube salienta que as virtudes, expressas nos valores morais, correspondem a valores eternos existentes em si mesmos e, portanto, por princípio, independentes dos sujeitos que as pensam. Isto é importante, porquanto cabe a filosofia capacitar o pensamento a apreensão destes valores eternos. Ora, esta capacitação não pode prescindir da linguagem (*λέγειν*) utilizada no filosofar.

Neste sentido o domínio de si mesmo embora ocorra no interior da *ψυχή* encontra-se também submetido ao imperativo de persuadir a si mesmo. Portanto, da linguagem que é endereçada ao pensamento. É esta, fundamentalmente, que irá criar novas crenças e nova conduta que se assemelhem ao inteligível mais perfeito<sup>276</sup>.

Também no diálogo *Górgias* aparece importante distinção apresentada por Sócrates de que o útil pode ser desagradável e, ao agradável prejudicial e inútil. Exatamente como a retórica sem o discurso próprio da filosofia. Esta proposição não é aceita por “Cálicles” que, conforme (*Górgias*, 495 e) toma como sendo equivalentes o bom e o agradável, ao desconsiderar que possa haver coisas agradáveis que não são necessariamente boas.

<sup>276</sup> Na *Carta VII* encontram-se argumentos caros as “*agrapha dogmata*”, porquanto, (mas mesmo assim a estes argumentos nos referenciamos, pois acredita-se que assim como a questão socrática possui pontos insolúveis, este pode-se também caracterizar como mais um elemento longe de ser plenamente esclarecido), pois que trata-se da autoria ou não de Platão a referida *Carta VII*, e a possibilidade ou não de ensinar/estudar filosofia mediante textos escritos, ou mesmo se é possível falar de certas coisas (filosóficas) e serem estas conhecíveis. Vamos ao argumento (341 b-c): “Eis o que tenho de explicar acerca de todos que escreveram e hão de escrever, quanto dizem saber acerca daquilo de que ocupo, tanto os que me ouviram a mim, como a outro, como ainda os que encontraram por si. Não é possível, na minha opinião, que tenham compreendido nada do assunto. Não há obra minha escrita sobre ele, nem jamais poderá haver. Pois, de modo algum se pode falar disso, como de outras disciplinas. ” Sobre este argumento propõe IRWIN (2008, p. 89, nota 21): “Esta é a Tese da Inexpressabilidade [...] Parece-nos que a frase pode ser lida de duas maneiras. No sentido forte, sustenta a impossibilidade de exprimir por palavras – e não apenas escritos – uma tese filosófica. No sentido fraco, agregado a cláusula final, defende apenas que não se pode falar de filosofia, *como das outras disciplinas*. ” Aqui, sem dúvida, existe verdadeiro mistério sobre estes dizeres, pois se de fato, Platão, como assere Irwin está a ponderar sobre a filosofia, nem a escrita e nem a oralidade poderia inferir assertivas que fossem essencialmente filosóficas.

Sócrates argumenta o exato contrário, pois certos prazeres (agradáveis e inúteis) viciam e aprisionam a *ψυχή*, logo, são não bons e geradores de infelicidade<sup>277</sup>. Neste propósito, Grube (1987, p. 295-296) tem razão quando assevera que o “principal ponto de ataque de Sócrates, é que a oratória, tal como se pratica, tem o objetivo do prazer [...] e deveria o objetivo ser mais elevado.”

É notável que o discurso produzido na filosofia, com muita frequência, pressupõe o contrário do sugerido por Cálicles, por mais estranho que isto possa parecer. Porque o discurso da filosofia comumente ocasiona desprazer, ao menos no sentido de prazer ao que Cálicles se referenciava, isto é, necessariamente vinculado ao agradável.

Assim a linguagem filosófica é fortemente desagradável porquanto conduz os sujeitos a obrigação de refutarem a si próprios assumindo a ignorância de si mesmos. O que se evidenciou nos capítulos precedentes em que o amor excessivo de si mesmo, somado a ignorância e a inveja levaram a morte de Sócrates e, ainda, a prisão de Platão.

Paradoxalmente a retórica quando não filosófica (neste sentido que o termo *parrhesía* filosófica parece importante e coerente), livra de muitos perigos, porque em princípio ela é dirigida com a clara intenção ser agradável, de oferecer prazer a quem se dispõe a escuta, como por exemplo parece ser o caso da poesia e das tragédias<sup>278</sup>.

Do que se segue que Sócrates se houvesse utilizado de recursos puramente retóricos ou sofisticos, provavelmente alcançar-se-ia o objetivo de persuadir aos seus julgadores, livrando-se da morte, do exílio, ou de qualquer outra penalidade perante o Tribunal.

<sup>277</sup> Posicionamento fortemente contrário encontra-se em Nietzsche. Em sua obra o *Crepúsculo dos Ídolos*, parágrafo 11, encontra-se: “Sócrates foi um mal-entendido; a inteira moral-da-melhoria, também a cristã, foi um mal-entendido... A luz do dia mais crua, a racionalidade a todo preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instinto, oferecendo resistência aos instintos era, ela mesma, apenas uma doença, uma outra doença – e de modo nenhum um caminho de retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’, à felicidade... Ter de combater os instintos – eis a fórmula para a *décadence*: enquanto a vida se intensifica, felicidade é igual a instinto.”

<sup>278</sup> Aristóteles infere na *Poética* (1450 a 32.16-22) sobre a noção de “tragédia”: “O elemento mais importante é a trama dos fatos, pois a tragédia não é imitação de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [e infelicidade; mas felicidade] ou infelicidade, reside na ação, não uma qualidade. Ora, os homens possuem tal ou tal qualidade conformemente ao caráter, mas são bem ou mal-aventurados pelas ações que praticam. Daqui se segue que, na tragédia, não agem as personagens para imitar caracteres, mas assumem caracteres para efetuar certas ações; por isso as ações e o mito constituem a finalidade da tragédia, e a finalidade é de tudo o que mais importa.” Platão não concordaria com a negação do aspecto imitativo da tragédia, inclusive, seria esta uma imitação da imitação, pois trabalha com sentimentos e emoções que não correspondem à perfeição das Formas. No diálogo *Sofista* (265 a-b) encontra-se a seguinte assertiva quando do objetivo de caracterizar o sofista: “Já que ele está incluído na arte mimética, é evidentemente necessário, em primeiro lugar, dividir em dois a própria arte da produção. Pois a imitação é, na verdade, uma espécie de produção; uma produção de imagens, certamente, e não das próprias realidades.” Neste propósito, também a sofística ou o discurso sofisticado, assim como o discurso poético ou trágico são imitações que apenas produzem semelhanças com o realmente verdadeiro.

Porém como consta na *Apologia* se assim agisse, negar-se-ia a própria filosofia (30 d-c): “Por isso, atenienses, vos direi; quer obedeceis a Ânito quer não; quer me absolvais ou não, ficai certos de que jamais procederei de outra maneira, ainda que tenha de morrer mil vezes. ”

Por conseguinte, a filosofia enquanto atividade do pensamento que orienta a ação, frequentemente põe em risco aos que a praticam verdadeiramente (como diria Platão), eis o elemento parresiasta do filósofo. Evidente tornam-se as assertivas em que o filósofo não deve temer a morte, e nem por causa desta evitar de fazer o que lhe compete, o que lhe causará muitos embates<sup>279</sup>.

O uso não filosófico da retórica é de forma magistral utilizado pela sofística. Sobre este ponto considera MacIntyre (1998, p. 24): “Os sofistas partem de uma situação em que o requisito prévio de uma carreira social afortunada, como o êxito nos locais públicos da cidade, na assembleia e nos tribunais, é dependente do êxito para convencer e agradar<sup>280</sup>. ” Evidente que este uso da retórica no discurso sofisticado não é *parresiástico* e, portanto, não conduz ao saber e nem a formação moral e político dos ouvintes.

Em seu contrário, isto é, no uso filosófico da retórica, o discurso é epistêmico, ético e político, porquanto conduz ao mais verdadeiro, ao saber e a virtude. Na utilização apenas retórica o objetivo constitui-se no simples convencimento e adulação (*κολακείαν*), sendo assim simples rotina e simulacro da política, conforme nos aponta o diálogo *Górgias* (463 b-d):

Em conjunto, dou-lhe o nome de adulação. A meu ver, essa prática compreende várias modalidades, uma das quais é a culinária, que passa, realmente, por ser arte, mas que eu considero tal, pois nada mais é do que empirismo (*ἐμπειρία*) e rotina. Como partes da mesma, incluo também a retórica, o gosto da indumentária e a sofística (*σοφιστικήν*): quatro partes com quatro campos diferentes de atividade<sup>281</sup>.

Do que se segue que retórica assim como a sofística são somente o resultado de práticas cotidianas, rotineiras, em que a ação não obedece a razão e a moral. Portanto, constituindo-se como cópia imperfeita, não pode a retórica atingir o conhecimento verdadeiro condizente aos objetos reais e, ao conhecimento que o homem deve formar/construir/exercitar acerca de si mesmo.

<sup>279</sup> Isto remete a certa assertiva dita alhures de Martin L. King Jr: “Se um homem não descobriu nada pelo qual morreria, não está pronto para viver. ” Sócrates e Platão parece haverem ter descoberto o motivo.

<sup>280</sup> E prossegue MACINTYRE. (Ibidem, p. 25): “Atuar bem como homem em uma cidade-estado é ter êxito como cidadão. Tem êxito como cidadão é impressionar na Assembleia e nos tribunais. E para ter êxito, é necessário adaptar-se as convenções dominantes sobre o justo, o reto e o conveniente. ”

<sup>281</sup> No texto grego, 463 a 7: *καλῶ δὲ αὐτοῦ* (463 b 1-6): *ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακείαν. ταύτης μοι δοκεῖ τῆς ἐπιτηδεύσεως πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα μόρια εἶναι, ἐν δὲ καὶ ἡ ὀψοποιική: ὃ δοκεῖ μὲν εἶναι τέχνη, ὡς δὲ ὁ ἐμὸς λόγος, οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή. ταύτης μόριον καὶ τὴν ῥητορικὴν ἐγὼ καλῶ καὶ τὴν γε κομμωτικὴν καὶ τὴν σοφιστικὴν, τέτταρα ταῦτα μόρια ἐπὶ τέτταρσιν πράγμασιν.*

Na verdade, a retórica e a sofística são sérios impeditivos a necessária formação/configuração do domínio que o homem deve ter sobre si mesmo, no controle e vigilância sobre as suas tendências negativas e inferiores a existirem em sua *ψυχή*.

Assim, ainda de acordo com o argumento acima referido do diálogo *Górgias*, Sócrates ao dividir a adulação em quatro partes: indumentária, culinária, retórica e sofística. Todas em comum além de serem partes de *κολακείαν*, também objetivam (Cfr. 464 e -465 a): “apenas o prazer sem preocupar-se com o bem. Nego que seja arte; não passa de uma rotina, pois não tem a menor noção dos meios a que recorre, nem de que natureza possam ser, como não sabe explicar a causa deles todos. Não dou o nome de arte ao que carece de razão<sup>282</sup>. ”

Concorde a tais argumentos tem-se o prazer de ver (indumentária), o prazer de degustar (culinária), o prazer de ouvir (retórica) e o prazer de bem falar e persuadir (sofística)<sup>283</sup>. Ora, o conhecimento verdadeiro, exercício do pensamento não está desprovido de prazer, conforme ajuizado precedentemente, mas é um prazer de gênero superior, e este, nenhum dos elementos da adulação podem alcançar.

Ademais, o argumento do diálogo nega que seja arte (*τέχνην*), pois não pode haver arte sem o uso da racionalidade e sem o conhecimento das causas. E estas, como demonstrado, não podem ser o resultado da percepção sensorial. E as quatro atividades que compõem a adulação (464 d): “não se preocupam com os interesses superiores do homem, mas valem-se do prazer como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia<sup>284</sup>. ”

Este é justamente o cerne do problema, porquanto, embora pareça ser mais importante do que é realmente, é a própria tendência natural da *ψυχή* da maioria dos homens que invertem o valor dos objetos. Como bem evidencia-se no seguinte argumento do diálogo *Leis* (732 e): “São mais conformes aos prazeres, as dores e aos desejos; a eles estão forçosamente ligados todos os seres mortais e, por assim dizer, atados pelos mais fortes laços<sup>285</sup>. ”

<sup>282</sup> No texto grego, 464 e 1- 2: *πονηρῶν, ὁ ἰατρὸς ἢ ὁ ὀσοποιός, λιμῶ ἂν ἀποθανεῖν τὸν ἰατρὸν. κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημι (464 a 2-6): τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἅττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα.*

<sup>283</sup> Fala-se em retórica e retórica sofística, porque a retórica possui suas particularidades que não são necessariamente sofísticas. A sofística se apropria do que chamaríamos de má retórica, Górgias, famoso sofista, se apresenta como professor de retórica no diálogo homônimo de Platão. No diálogo *Fedro* (266 d; 267 e) encontram-se referências as regras da retórica que estaria presente em muitos livros, tais como: o preâmbulo, a exposição, as provas, as probabilidades e a recapitulação. Nota-se no diálogo *Leis* que Platão destaca a importância dos preâmbulos, mediante a preparação persuasiva dos cidadãos às leis que devem ser aplicadas.

<sup>284</sup> No texto grego, 464 d 1-3: *καὶ τοῦ μὲν βελτίστου οὐδὲν φροντίζει, τῷ δὲ αἰεὶ ἡδίστῳ θηρεύεται τὴν ἄνοιαν καὶ ἐξαπατᾷ, ὥστε δοκεῖ πλείστου ἀξία εἶναι.*

<sup>285</sup> No texto grego, 732 e 3-7: *ἔστιν δὴ φύσει ἀνθρώπειον μάλιστα ἡδοναὶ καὶ λῦπαι καὶ ἐπιθυμίαι, ἐξ ὧν ἀνάγκη τὸ θνητὸν πᾶν ζῶον ἀτεχνῶς οἷον ἐξηρητῆσθαι τε καὶ ἐκκρεμάμενον εἶναι σπουδαῖς ταῖς μεγίσταις:*

Portanto, a retórica e o uso que a sofística faz desta possuem como aliada natural, esta inferioridade existente no interior da *ψυχή* humana. É evidente pois, que a utilização discursiva da filosofia tende a desagradar aos homens, embora seja efetivamente endereçada ao seu bem.

As sentenças dos diálogos *Górgias* e *Leis* se entrelaçam na medida em que a maioria dos homens não dominam a si mesmos, isto é, não fazem preponderar a sua natureza superior, racional e virtuosa, semelhante ao divino. Logo, os apetites e os prazeres vinculados a estes, governam as ações e formam crenças, valores e costumes eminentemente falseados.

#### 4.2 O DOMÍNIO DE SI MESMO COMO CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DE SI

Os discursos, quando fruto do exercício do pensamento filosófico, carregam consigo responsabilidades epistêmicas, educacionais, políticas e morais. Sua prática são causa frequente de incômodos, o que originam uma espécie de “mal-estar” causado mediante o fundamento de sua própria linguagem.

Os filósofos expõem-se ao perigo e ao risco de serem perseguidos, caluniados e mesmo sofrendores de penas, em consequência deste dizer a verdade, na busca de novas fundamentações que implicam necessariamente novas formas de ser e proceder. Tal característica própria da filosofia a colocam-na em confronto com hábitos e costumes condizentes com a tradição<sup>286</sup>.

O filósofo, assim, coloca-se a si próprio à margem do que a maioria elege como sendo o melhor, o agradável, o prazeroso e o necessário.

Estas questões pensadas em uma particularidade mais política demonstram que a utilização da retórica, em si mesma, como do uso que desta faz a sofística, conduz inevitavelmente à demagogia ou mesmo a tirania, se, neste último caso o tirano fosse guiado apenas pelos prazeres e desejos menores, ligados exclusivamente a satisfação de seus apetites.

Portanto é com razão que Sócrates afirma (*Górgias*, 459 a) que o orador possui vantagens perante a multidão ignorante, pois, logo os convence saber mais do que um especialista que domina algum saber em específico. Todavia é um saber aparente que no rigor da definição não é saber.

<sup>286</sup> Resultado semelhante parece chegar MCINTYRE (1998, p. 12): “A filosofia pode ser subversiva para os modos estabelecidos de conduta.”

Concorde o argumentativo tomado acima, o orador (retórico ou sofista), acaba por ocasionar um grande mal, pois incute na multidão crenças falsas e afasta-a ainda mais da verdade, da virtude e do saber<sup>287</sup>.

O raciocínio justifica-se claramente na própria história em que o discurso retórico isento da direção filosófica da verdade, do saber e da virtude, ao anular o pensamento inteligente e reflexivo, e, em consequência, produzindo-se a má subjugação das multidões porquanto fundamentada na ignorância e nos desejos.

Como na lenda das sereias que embora sejam, as vozes de sua melodia perfeitas e encantadoras, possuem como objetivo aprisionar a alma dos homens que as escutam.

No diálogo *Protágoras*, Sócrates já exorta a Hipócrates sobre o perigo de entregar a sua alma: “àqueles chamados de sofistas, que ele nem mesmo sabia o que de fato eram (312 c): “Ora, se ignoras isso, também não poderás saber a quem entregas tua alma, nem se é para teu bem ou para teu mal<sup>288</sup>. ” Logo, não poderia ser diferente ajuizar a não-equivalência entre a sofística e a filosofia.

E, como consta no *Górgias*, a não-equivalência entre retórica e filosofia, crença e conhecimento, conforme ao seguinte (455 a)<sup>289</sup>: “Então, ao que parece, a retórica é obreira da persuasão que promove a crença, não do conhecimento, relativo ao justo e o injusto? ”

Consoante também ao diálogo *Górgias*, Cálicles defende o seguinte argumento que manifesta os objetivos da retórica (e no uso que a sofística faz desta) e, serve para revelar a diferença existente entre a prática política ordinária e a prática política do ponto de vista da filosofia, eis o argumento (452 d-e)<sup>290</sup>:

Que é de fato, o maior bem, Sócrates, e a causa não apenas de deixar livres os homens em suas próprias pessoas, como também de torna-los aptos para dominar os outros em suas respectivas cidades [...] O fato de por meio da palavra poderem convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico teu escravo, e do pedótriba teu escravo, tornando-se manifesto que o tal economista não acumula riquezas para si próprio, mas para ti, que sabes falar e convencer as multidões.

<sup>287</sup> Esta é, justamente, a posição de “Górgias”, no diálogo homônimo (456 c-d) quando ajuíza: “[...] Pois não há assunto sobre que ele não possa discorrer com maior força e persuasão diante do público do que qualquer profissional. Tal é a natureza e a força da arte da retórica. ”

<sup>288</sup> No texto grego, 312 c 1-4: *θεραπεῦσαι ἀνδρί, ὡς φης, σοφιστῆ: ὅτι δέ ποτε ὁ σοφιστής ἐστίν, θαυμάζοιμ' ἂν εἰ οἴσθα. καίτοι εἰ τοῦτ' ἀγνοεῖς, οὐδὲ ὅτ' παραδίδως τὴν ψυχὴν οἴσθα, οὐτ' εἰ ἀγαθῶ οὐτ' εἰ κακῶ πράγματι.*

<sup>289</sup> No texto grego, 454 e 11: *ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς εἰσικεν, πειθοῦς (454 a 1-2): δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἄδικον.*

<sup>290</sup> No texto grego, 452 d: *ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκράτης, τῇ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω. 452 e: ὁ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ συλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς σύλλογος γίγηται. καίτοι ἐν ταύτῃ τῇ δυνάμει δοῦλον μὲν ἔξεις τὸν ἰατρὸν, δοῦλον δὲ τὸν παιδοτρίβην: ὁ δὲ χρηματιστῆς οὗτος ἄλλῳ ἀναφανήσεται χρηματιζόμενος καὶ οὐχ αὐτῶ, ἀλλὰ σοὶ τῶ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειν τὰ πλήθη.*

Cálicles submete diferentes níveis da vida humana ao bem falar. Assim, a retórica em seu entendimento, em sua capacidade de persuadir torna a quem dela se utiliza, o maior favorecido na vida pública e privada.

Conforme demonstrado, consoante a este mesmo diálogo, a retórica objetiva agradar aos ouvintes e a sofística ao convencimento, no que é possível inferir conforme pensa Cálicles, que a retórica em uso sofisticado, além de agradar (bajular) aos ouvintes tornando-os dóceis os conduz conforme os objetivos a que convém<sup>291</sup>.

Portanto, as consequências do uso da linguagem na expressão do pensamento que objetiva somente convencer ou agradar, ou ambos, trazem malefícios a todo o conjunto político da comunidade, pois intercede na vida pública e em cuja interferência abstrai qualquer formação moral ou valor de verdade das proposições.

Do que se segue que a filosofia se opõe a este uso do *λόγος* e, naturalmente se coloca em rivalidade a própria formação política tanto dos governantes como dos governados.

E ao invés de tornar livres aos homens pela retórica, como a entende Cálicles, dar-se-á o exato contrário, o indivíduo torna-se aprisionado em seus efeitos devastadores, porquanto passa a crer que sabe o que não sabe e, ainda, irá considerar que a refutação é extremamente ofensiva não adquirindo o entendimento de quanto seu efeito é positivo a *ψυχή*.

Homens assim jamais poderiam consoante o pensamento de Platão, ocupar cargos públicos, pois seus discursos objetivariam somente a interesses egoísticos de seu próprio caráter que inevitavelmente estariam submetidos aos seus apetites não racionais e não condizentes com a virtude.

Encontra-se mediante a sugerida interpretação, útil colaboração de Rogue (2005, p.21) no que se segue:

[...] Só o *logos* pode dizer o ser. Sócrates tem de combater uma ilusão tenaz em seus interlocutores. Cada um, sabendo falar, imagina, por consequência, que sabe. Mas não é este o caso. Saber falar não é suficiente; é preciso bem falar e, sobretudo, saber malograr as aparências de verdade dos discursos daqueles que apenas falarão bem.

Ou seja, falar bem em sentido persuasivo não é e não pode ser considerado como equivalente de falar a verdade (*ἀληθὲς λέγειν*). E a expressão da verdade apenas pode encontrar

<sup>291</sup> Consoante ao que infere GRUBE (1987, p. 326-27): “Em primeiro lugar a oratória deveria se basear na psicologia [...] Os retóricos e demais artistas perdem de vista o objetivo moral de seu ofício, e seu único objetivo passa a ser o prazer dos seus ouvintes.”



consonância com o uso proposto pela linguagem filosófica em procura da fundamentação primeira da virtude, da política e do conhecimento<sup>292</sup>.

Compreende-se assim a ironia de Sócrates quando este ajuíza a Polo (*Górgias*, 448 e): “Do que Polo falou, tornou-se evidente que ele se tem dedicado mais a arte retórica do que à da conversação<sup>293</sup>. ”

Ademais, Sócrates defende o argumento de que os longos discursos retóricos servem como empecilho à conversação (*διαλέγεσθαι*) filosófica, pois que anula quase que integralmente, o uso da pergunta, tornando-se um entrave ao raciocínio dialético. Pois este deve ser o tipo de método de raciocínio a orientar o movimento do pensamento<sup>294</sup>.

No uso do método de raciocínio dialético, por princípio, os debatedores devem alegrar-se em serem refutados (*ἐλεγχθέντων*), porquanto propicia a abertura necessário, como sugestionado a formação de crenças verdadeiras justificadas e, e isto é fundamental, a purificação da *ψυχή*, viabilizando assim o caminho para o conhecimento, o cuidado e o domínio de si. Sobre o caráter positivo da refutação encontra-se *Górgias* (458 a-b):

[Incluo-me] entre as pessoas que tem prazer em serem refutadas, no caso de afirmarem alguma inverdade, e prazer também em refutar os outros, se não estiver certo, do mesmo modo, o que disserem, e que tanto se alegram com serem refutadas como em refutarem. Do meu lado, considero ser preferível ser refutado, por ser mais vantajoso ver-se alguém livre do maior dos males, do que livra dele outra pessoa. No meu modo de pensar, não há nada e tão nocivas consequências para o homem como admitir opinião (*δόξα*) errônea sobre o assunto com que nos ocupamos. Se me declarares que tu [*Górgias*] também

<sup>292</sup> Também em *Rogue* encontra-se, infere-se, uma aproximação com o trabalho dialógico de Sócrates a propor a todo instante a união entre o *logos* e a ética e, portanto uma crítica a sofística por esta desconsiderar esta relação necessária, entende-se a toda filosofia, ao menos com critério de certeza, a toda filosofia antiga. O que, em grande medida, aproxima nesta interpretação, daquela inferência aristotélica demonstrada do conceito do sofista como distanciado em seu discurso, de todo e qualquer propósito moral. Assere o autor (2005, p. 19): “No fundamento do procedimento do Sócrates dos primeiros diálogos há, esta constatação da neutralidade inaceitável do *logos* [...] A filosofia advém pelo escândalo da neutralidade da linguagem, ao dar a si mesma como ideal uma linguagem em si mesma normativa, que realiza novamente a união perdida do ético e do discurso. ” Considerando possíveis diferenças entre o Sócrates histórico e Platão, esta, com certeza, não é uma destas.

<sup>293</sup> No texto, *Fedro*, 448 d 6-9: *οὐκ, εἰ αὐτῷ γε σοὶ βουλομένῳ ἐστὶν ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ πολὺ ἂν ἥδιον σέ. δηλὸς γάρ μοι πᾶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι*. O mesmo sentido equivalente aparece também no diálogo *Protágoras* (334 c-d), Sócrates de forma cômica e irônica, assere, logo depois de Protágoras ter proferido seu discurso e ser aplaudido pelos ouvintes: “Protágoras, sou um sujeito de memória muito fraca; se alguém me dirige um discurso longo, fico incapaz de acompanhar o assunto em debate. Como agora: se eu, porventura, fosse surdo, e tu quisesses conversar comigo, terias de convir que era preciso falar mais alto do que com outras pessoas. O mesmo se passa neste instante: como vieste encontrar um indivíduo esquecido, aperta um tanto tuas respostas e deixa-as mais curtas, caso queiras que te acompanhe. ”

<sup>294</sup> Lê-se na *República* (533 c-d): “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 bárbaro em que está atolada e eleva-os às alturas [...] ” No texto grego, 533 c 7-8: *οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν* 533 d 1-4 *ἵνα βεβαιώσῃται, καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἔλκει καὶ ἀνάγει ἄνω, συνερίθους καὶ συμπεριγαγοῖς χρωμένη αἰς διήλομεν τέχναις*:

és assim, poderemos conversar; mas se fores de parecer que convém ficarmos por aqui, demos por terminado o assunto e suspendamos o colóquio<sup>295</sup>.

É relevante Sócrates considerar prazeroso a ocorrência da refutação. Porquanto isto corresponde a sair da simples opinião, rompendo com o malefício de ter-se crenças falsas que somente prejudicam a *ψυχή* enquanto inteligência e condutora da ação moral e, da mesma forma, da conduta política.

Considerando-se válido o argumento que ajuíza ser o pensamento e discurso o mesmo, conforme a seguinte asserção do diálogo *Sofista* (263 e): “Pensamento e discurso são, pois, a mesma coisa, salvo que é ao diálogo interior e silencioso da alma consigo mesma, que chamamos pensamento (no texto, ao contrário de outros diálogos, o termo equivalente para pensamento é *διάνοια*)<sup>296</sup>.”

Se o pensamento é diálogo interior consigo, o mesmo princípio deve orientar a expressão do pensamento, ou seja, o diálogo deve ser a maneira escolhida para filosofar e apresentar os discursos filosóficos.

Ainda no diálogo *Sofista* (263 e – 264 b) encontram-se relevantes argumentos sobre a relação entre pensamento e discurso:

Sabemos, além disso, que há, no discurso, o seguinte [...] Afirmação e negação. Quando, pois, se dá na alma, em pensamento, silenciosamente, haverá outra palavra para designá-lo além de opinião? Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, este estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra? Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com discurso, algumas delas sejam algumas vezes, falsas<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> No texto grego, 458 a 3-8: τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἴ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἴ τις τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων: μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἡγοῦμαι, ὅσπερ μεῖζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα (458 b 1-3): ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὧν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῆς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα: εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρῆναι ἔαν, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

<sup>296</sup> No texto grego, 263 e 3-5: οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταύτόν: πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;

<sup>297</sup> No texto grego, 263 e 10: καὶ μὴν ἐν λόγοις γε αὐτῶν ἴσμεν ἐνὸν (263 e 12): φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν. (264 a 1-2): ὅταν οὖν τοῦτο ἐν ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅτι προσείπης αὐτό; (264 a 4-6): τί δ' ὅταν μὴ καθ' αὐτὸ ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῆ τι, τὸ τοιοῦτον αὐτὸ πάθος ἄρ' οἶόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν; (264 a 8-9): οὐκοῦν ἐπεὶ λόγος ἀληθῆς ἦν καὶ ψευδῆς, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, (264 b 1-3): δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεῦται, “φαίνεται” δὲ ὁ λέγομεν σύμμειζις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῶν λόγων συγγενῶν ὄντων ψευδῆ [τε] αὐτῶν ἔνια καὶ ἐνίστε εἶναι.

Por conseguinte, conforme ao argumento exposto no *Sofista* o pensamento é uma espécie de diálogo consigo, onde existe o exercício dialético entre o negar e a afirmação. O método de raciocínio dialético-filosófico ao utilizar-se de perguntas e respostas, impõe a *ψυχή* condições para resoluções teóricas, porém também práticas, o que demanda em consequência pensar sobre os fundamentos e os resultados do pensamento e das ações.

Neste propósito não se deixará enganar mediante as semelhanças, como a que há entre o lobo e o cão. Pois, o pensamento habituado ao exame de si próprio e a aceitação não revoltosa das necessárias refutações, não será facilmente ludibriado pelos ornamentos retóricos e pelos sofismas.

T. Szlezák (2005, p.62) ao analisar o *telos* da comunicação pondera:

A meta da comunicação do conhecimento é ‘clareza e certeza’ [...] Essa meta só pode ser alcançada por meio do *logos* vivo da oralidade, mas, como Platão entende o *logos* escrito como imagem (*eidolon*) do oral (*Fedro*, 276 a 8-9), a escrita também deve, em último termo, visar à mesma meta, ainda que jamais a possa alcançar.

A partir da sugerida interpretação de Szlezák compreende-se o uso intencional do diálogo como o modo escolhido propositadamente para a expressão da filosofia platônica. Infere-se que a palavra falada sempre dispõe da possibilidade de abertura, de perguntas, e do necessário espaço para o contraditório.

A forma dialogal (oral ou escrita) viabiliza a utilização do raciocinante método dialético de Platão. A própria dialética (*διαλεκτική*)<sup>298</sup> é uma prática dialógica. O helenista francês Jean Brun (1994, p. 159) corrobora com a argumentação acima quando infere:

A virtude do diálogo é insubstituível, pois implica a presença de dois seres que procuram comunicar; Sócrates desconfiou da escrita na qual vê um simples meio de provocar a lembrança, mas não àquilo capaz de substituir a reminiscência [...] não se interroga um livro, mas interroga-se um homem. Assim, a escrita, primeira técnica da comunicação surge a Sócrates não como aquilo que reúne os homens uns com os outros, mas como aquilo que os afasta com a sua pretensão de substituir o *Logos*.

Embora Szlezák alerte que a escrita, mesmo dialógica, embora tente captar “o *logos* vivo da oralidade nunca o pode alcançar de forma plena”<sup>299</sup>.

<sup>298</sup> Para GOLDSCHMIDT, V. (2002, p 9-10): “São 5 as etapas que caracterizam a *dialética*: a Imagem, que é o ponto de partida a partir das coisas sensíveis, atua-se na elaboração das hipóteses; a Definição que corresponde as qualidades do objeto investigado, onde temos a busca da hipótese-definição; a essência que corresponde a ascensão de hipótese a hipótese até o princípio de tudo; até chegar a ciência perfeita que corresponde ao Bem.”

<sup>299</sup> Assere GADAMER, H. (2002, p. 429): “O diálogo socrático de cunho platônico é sem dúvida um gênero muito especial de conversação, conduzida por um interlocutor e seguida pelo outro, queira ou não [...] nele não se refutam as palavras, mas a alma do outro. O diálogo socrático não é nenhum jogo esotérico de disfarces para ocultar um

Porém, conforme a interpretação do autor, as “doutrinas não-escritas” estão anunciadas no próprio diálogo platônico, o que lhe serve de justificação, para de sua parte, apoiar tal eixo de interpretação dos *Diálogos*<sup>300</sup>, mas de maneira interna (como ponto de partida) aos próprios diálogos, e não somente através de fontes externas<sup>301</sup>.

A questão pertinente é que Platão escreve. Eis um fato incontestável, e neste sentido sugere-se que a forma dialógica é insubstituível para interpretar a Platão. Portanto, nesta análise do texto, tem-se a persistente crítica ao uso que os sofistas apresentam da retórica.

Do que se segue que não está habilitado a orientar o pensamento do outro se não orienta satisfatoriamente o seu próprio e, da mesma forma, como ensinar a virtude se não a procuram verdadeiramente? Assim, expõe-se no *Fedro* (269 b-c) o seguinte argumento:

Esses homens, em virtude da sua incapacidade para discernir, limitaram-se aos conhecimentos básicos sobre a arte, julgando ter aprendido a própria retórica [assim como aquele que soubesse afinar uma corda, julgasse ser conhecedor da harmonia, cfr. 268 e]. Assim ensinam aos outros, estando convencidos de que formam oradores perfeitos, e pensam que os seus

saber mais fundamental. É a verdadeira realização da anamnesis, da recordação pensante, a única recordação possível para a alma decaída na finitude do corpóreo e que realiza como conversação. ”

<sup>300</sup> Conforme o autor (SZLEZÁK, 2005, p. 185): “Os diálogos devem ser lidos como fragmentos da filosofia de Platão que apontam para além de si mesmos. ” Da mesma forma considera-se coerente o que diz Hans Krämer, sobre certo argumento de REALE (apêndice, 2004, p. 545): “Portanto, conclui Reale, a explicação na sua forma mais alta, ou seja, na forma em que deveria ser desenvolvida no projetado filósofo, deveria ficar no âmbito da oralidade e do não-escrito: o filósofo só pode ser essencialmente um ‘escrito na alma’ (*Fedro* 276 a), realizado de maneira efetiva desse modo e não num diálogo literário. ” Ora, é evidente que a escrita verdadeira deve ser feita na alma, pois que se trata de uma conversão e de uma ascense e, por isso, não é apenas racional, mas também místico e espiritual. Mas isso anula o texto dialógico? O que este oferece ao filósofo? Crê-se que não. E, conforme entendemos, Reale, Krämer e Szlezák consentiriam com esta argumentação.

<sup>301</sup> Conforme a argumentação demonstrada, assere BRISSON, L. (2003, p. 94): “Por não ser uma imitação do discurso vivo (que antes de ser proferido oralmente, é escrito na alma), o discurso escrito apresenta algumas carências que são também outros tantos inconvenientes: 1) ele não pode escolher seus destinatários; 2) ele não pode responder às questões que se gostaria de lhe propor; 3) e sobretudo ele não pode defender-se sem a assistência daquele que o compôs. Em definitivo, a escrita apresenta uma única vantagem, a de facilitar a memorização, pois ela permite uma conservação, por assim dizer, perpétua da informação, ‘independentemente’ da intervenção de uma memória individual. Mas jamais a escrita poderá substituir a verdadeira memória e, sobretudo a reminiscência em que consiste, na alma humana, o conhecimento inteligível [...] não é porque alguém possui nas estantes de sua biblioteca todos os livros escritos sobre a teoria da relatividade que ele compreende alguma coisa sobre a relatividade. ” Seria pura especulação afirmar que devido a esta desconfiança do discurso escrito, Sócrates recusara-se a escrever, mas não seria absurdo. Porém, como considerar-se esta mesma questão a Platão que escreveu uma extensa obra? O que então justificaria o uso claro e extensivo da escrita? E mais, haveria no discurso não-escrito, conteúdo específicos ao grupo esotérico? Platão ainda seria mais pitagórico do que se supõe? Estas e outras questões levaram a muitos seguidores de Schleiermacher, e ele próprio, a desconsiderar a questão da existência de doutrinas esotéricas, aos iniciados, frequentadores da Academia. Neste sentido tudo estaria contido nos próprios diálogos. Difícil desconsiderar a propositiva de Schleiermacher, embora, os argumentos de Szlezák sejam extremamente consistentes e difíceis de refutar. Todavia, a extensão da produção platônica em forma dialógica não pode ser desconsiderada, como efetivamente uma eficiente maneira de transmitir, via escritura, o discurso produzido da filosofia, tornando assim equivalentes a fala e a forma dialógica. Parece ser esta a interpretação de FOUCAULT, M. (2010, p. 299) sobre o *Fedro*, propõe: “Platão não coloca, em absoluto, de um lado, o que seria o discurso oral (o logos) e, de outro, o discurso escrito. Cumpre observar que, ao longo do texto, ao longo de essa quarta parte [do *Fedro*], a palavra logos se refere ora ao discurso escrito, ora ao discurso oral, ora ao discurso que não se determina se é escrito ou oral. ” Cabe ainda a pergunta: Teria Platão pressentido intuitivamente a função forte da escrita nas sociedades vindouras?

discípulos devem procurar falar sobre qualquer tema, sempre de modo persuasivo<sup>302</sup>.

Existe uma relação necessária entre linguagem filosófica e método de raciocínio dialético, uma não prescinde da outra para Platão. E, como o objetivo dos discursos filosóficos são a formação/transformação da *ψυχή*, deve ter em conta a existência de diferentes tipos de alma. Por conseguinte, os diferentes tipos de discursos devem tornarem-se equivalentes aos diferentes tipos de alma. Assim adverte Sócrates no *Fedro* (271 b):

[...] torna-se necessário estabelecer uma revisão das relações causais, estabelecendo a correspondência entre cada gênero e ensinando, a seguir, qual a espécie de discurso necessário para persuadir cada alma, apontar a causalidade desse fato e os motivos porque umas almas se deixam convencer por um gênero determinado, e, outras, se mantêm alheias às tentativas de persuasão<sup>303</sup>.

Este argumento do *Fedro* carrega consigo a questão demonstrada anteriormente sobre os empecilhos que inviabilizam a realização do domínio de si mesmo. Porquanto o alcance deste domínio será medido conforme a natureza preponderante a existir na *ψυχή*. Contudo, como ajuizado, a ninguém há empecilho deste senhorio de si mesmo no sentido de que todos têm por sua origem, divina, a potência existente para dominar-se.

E o mesmo se segue a formação/configuração das diferentes virtudes, que em verdade são unas, mas variadas em suas manifestações conforme o “momento” existencial que cada qual se encontra e consoante a educação recebida.

<sup>302</sup> No texto grego, 269 b 4-8: “ὁ Φαῖδρέ τε καὶ Σώκρατες, οὐ χρὴ χαλεπαίνειν ἀλλὰ συγγινώσκειν, εἴ τινες μὴ ἐπιστάμενοι διαλέγεσθαι ἀδύνατοι ἐγένοντο ὀρίσασθαι τί ποτ' ἔστιν ῥητορικὴ, ἐκ δὲ τούτου τοῦ πάθους τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα ἔχοντες ῥητορικὴν ᾗθησαν (269 c 1-5): ἠύρηκέναι, καὶ ταῦτα δὴ διδάσκοντες ἄλλους ἡγοῦνται σφισιν τελέως ῥητορικὴν δεδιδάχθαι, τὸ δὲ ἕκαστα τούτων πιθανῶς λέγειν τε καὶ τὸ ὅλον συνίστασθαι, οὐδὲν ἔργον <ὄν>, αὐτοὺς δεῖν παρ' ἑαυτῶν τοὺς μαθητὰς σφῶν πορίζεσθαι ἐν τοῖς λόγοις”.

<sup>303</sup> No texto grego, 271 b 1-4: τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δέισι πάσας αἰτίας, προσαρμότων ἕκαστον ἐκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὖσα ὑφ' οἷον λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ. O argumento contribui para explicar as retenções de saber que existe em cada diálogo. Incluindo-se a particularidade dos diálogos iniciais, cujos argumentos textuais são aporéticos, ou seja, a negativa da conclusão definitiva. Porquanto, muito ainda seria acrescentado para superar este uso. Consoante a este raciocínio corrobora MCCOY (2010, p. 167) oferecendo como exemplo o diálogo *Teeteto*: “O resultado do *Teeteto* não é uma simples *aporia* [acreditamos que nenhuma *aporia* nos diálogos platônicos é uma simples *aporia*]: eles aprenderam muito sobre a natureza do conhecimento chegando à compreensão do que ele não é. *Teeteto*, por exemplo, agora entende que o julgamento é um elemento importante do pensamento e que a percepção por si só não dá conta. Contudo, Sócrates também afirma que nem ele nem *Teeteto* têm conhecimento completo de todo o conhecimento. Eles são como os estudantes do exemplo de Sócrates: às vezes vão bem nas aulas, às vezes são um passo equivocado.” O entre colchetes na citação é autoria nossa.

Assim pode ser mais premente a alguns falar-lhes da coragem, a outros da temperança, a outro tanto da justiça e assim sucessivamente. Afinal não se pode ensinar a um estudante primário algum conteúdo específico da Universidade<sup>304</sup>.

E este é o ponto, ou seja, a preocupação filosófica de ensinar verdadeiramente a *ψυχή* a melhor conduzir-se na existência de maneira independente da função que esta desempenhe no conjunto.

Cada individualidade ao contribuir de maneira o mais eficaz possível ter-se-á garantida a harmonia do conjunto. Crê-se que toda a divisão social que Platão desenvolve em sua teoria de Estado, seja na *República*, nas *Leis* ou mesmo nas questões do *Político* tem por fundamento o princípio de cada qual possui o dever de fazer o seu melhor na elaboração/construção de um Estado mais perfeito possível em que vigore a racionalidade, a virtude e leis que assegurem a harmonia da comunidade política.

Porém nada disto torna-se viável sem a correta utilização do *λόγος*. Para tanto fora primordial a Platão entrar em combate com a retórica, a sofística e, também com a poesia e a mitologia e religião tradicionais.

Platão se aproveita do existente ao mundo grego para aí incluir novos fundamentos. Em consequência tornar-se imperativo oferecer proposições positivas que se fundamentassem em novos princípios.

Neste propósito a elaboração da teoria da *ψυχή* com as questões pertinentes a esta, tais como, a imortalidade, a *παιδεία*, a divisão social e política do Estado, o discurso e o saber pertinentes a filosofia, os vícios e as virtudes, a purificação, o diálogo.

<sup>304</sup> Em sentido aproximado encontra-se no *Fedro* (271 d; 272b): “Tendo em vista que a função do discurso consiste na arte de conduzir as almas, na arte da psicagogia, quem pretende tornar-se um orador de talento deve conhecer quantas são as formas existentes na alma. Ora, há muitas espécies de homens, o que os leva a possuir caracteres diferentes. Uma vez estes caracteres discriminados, cumpre discriminar as variedades dos discursos. Há homens que serão persuadidos, inclusivamente às suas convicções, enquanto outros há que se manterão impermeáveis à influência desses discursos. O orador que tenha refletido o suficiente sobre estas determinações deve discernir com rapidez, na vida prática, o momento apropriado para utilizar uma ou outras formas de discurso, ter o faro muito apurado, para seguir a pista mais conveniente. De outra maneira, nunca chegará a saber mais do que sábia, quando ainda frequentava a escola. Mas, quando se encontrar em condições de saber qual a espécie de discurso adequado a persuadir qualquer homem, quando, posto em frente de um indivíduo, for capaz de dizer para si mesmo: ‘eis o homem, eis a natureza que os mestres desprezaram; agora que se encontra na minha presença, eis que vou utilizar o discurso apropriado para o persuadir da maneira conveniente’ – quando, dizia eu, reunir todas estas condições, quando souber o momento em que deve calar-se e o momento em que deve intervir, quando souber fazer uso correto do estilo conciso, do estilo piedoso, capaz de provocar e veemente indignação, ou de qualquer outra forma de discurso, sabendo distinguir o oportuno do inoportuno, nesse momento a arte atingiu a beleza e a perfeição. Até a esse momento, não!”

Do que se segue que se o domínio de si mesmo sendo o domínio da própria *ψυχή* sobre ela mesma, perpassa a inevitabilidade de persuadir-se a si sobre o saber necessário que propicia uma conduta ético-existencial condizente com a espiritualidade.

A filosofia de Platão é em essência esta relação o espiritual, no exato sentido que Hadot oferece a esta espiritualidade. Os exercícios espirituais da filosofia platônica nada mais são que veículos para justamente viabilizar este vínculo entre o homem e deus. Entre o sensível e o inteligível, entre as virtudes e a unidade.

Somente a *ψυχή* que realiza plenamente a *ἐγκράτεια* é digna de exercer o poder político. Contudo, como se sugere, mediante a interpretação da própria escatologia de Platão, cada um a seu turno logrará esta potência superior a existir na individualidade de cada pessoa humana.

Porém, esta condição não abstrai a necessidade de propor mecanismos que promovam o aperfeiçoamento de si.

É válido asserir que o próprio filósofo, enquanto tal, não está no último degrau que aproxima o homem do divino, como é possível apreender do seguinte argumento do *Banquete* (204 b): Assim, o Deus do amor, Eros, aparece como imagem dos filósofos e como imagem do pensar filosófico. Por isso, Diotima ajuíza: “é assim que Eros é necessariamente filósofo. Mas enquanto filósofo, encontra-se entre um sábio e um não-sábio.”

É possível inferir que se o objetivo último de todo filósofo é tornar-se sábio, logo, deve ser de todo homem comum tornar-se filósofo<sup>305</sup>.

Aprender a conhecer sua *ψυχή* mesma para então saber aplicar o cuidado que a ela se deve impor, submeter-se a correta *παιδεία*, submeter-se a punições justas e ponderadas quando estas se fazem necessárias são exercícios que viabilizam a *ψυχή* saber diferenciar os discursos que a elevam dos discursos que a aprisionam em seus apetites e crenças falsas.

Estes são os meios que propiciam a *ψυχή* ter o governo de si própria. Se este é o objetivo de Platão como se ajuíza que o seja a partir das inferências referendadas da *Carta VII*, este fim é fundamentalmente político em suas duas dimensões: na atividade de quem governa e na atividade de quem é governado.

Do que se segue que o domínio de si mesmo é eminentemente um modelo ético-existencial fundamentada em um novo modo de ser e conduzir-se.

<sup>305</sup> BRISSON, L. (2010, p. 41) ajuíza que: “Quando os sucessores de Platão, a começar por Aristóteles, conceberam a filosofia como forma de plenitude e a vida do filósofo como autossuficiente, eles renunciaram à filosofia de Platão.”

## 5 A ALEGORIA DA CAVERNA EM DETRIMENTO A TESE PROPOSTA

Como evidencia-se ao longo desta tese, os objetivos e a própria temática proposta não se preocupa, ao menos formalmente, da teoria política de Platão, se assim é possível exprimir-se.

Antes, trata-se sobre a preparação dos filósofos (*ἐγκράτεια*) ou dos que realmente filosofam e se direcionam para “ir” a política. E da mesma forma da demonstração que o domínio de si “necessário a cada dia” é essencialmente político, no sentido de que a vida (no mundo grego) se realiza na *πόλις*, ou seja, o indivíduo humano pressupõe sempre uma inter-relação com a comunidade na qual pertença e, isto mesmo contribui em definitivo para que o homem seja efetivamente humano.

Irremediável, portanto, que a vida política é sobretudo a vida humana em que a existência ordinária implica necessariamente fundamentos éticos que devem constituir as experiências de maneira independente de sua condição econômica e social (e familiar).

Nestes propósitos, o presente capítulo, o último desta pesquisa, apresenta-se mais como um adendo em que o tema escolhido para completar este estudo repousa em uma das passagens mais conhecidas de Platão: A “Alegoria da Caverna”.

Acredita-se que esta última análise corresponde ao que fora proposto inicialmente e desenvolvido nos capítulos precedentes.

A Alegoria da Caverna constitui-se em uma das passagens mais conhecida dos diálogos de Platão. Mesmo aos leigos, ao menos ter “ouvido falar” parece ser algo comum e universal. Aos especialistas, múltiplas interpretações são apresentadas ao longo da História da Filosofia.

Em verdade, todo o estudioso de Platão iniciante ou avançado, é frequentemente estimulado a discorrer sobre este texto que compõe o Livro VII do diálogo *República*. Assim, de forma singela e despreziosa, propõe-se uma interpretação que esteja em consonância a tese proposta.

A Alegoria da Caverna consta no início Livro VII da *República* entre as marcações 514 a – 519 b<sup>306</sup>.

<sup>306</sup> Na interpretação proposta acredita-se não ser necessário descrever os pormenores da narrativa que compõem a Alegoria da Caverna, o faremos na medida da necessidade relacional aos objetivos do texto.



Tem-se presente e exposto o “dualismo” platônico, elemento característico dos diálogos do período mediano<sup>307</sup>. Platão apresenta a existência de dois mundos que se relacionam entre si: o “mundo sensível” ou sensorial e o “mundo suprassensível” ou inteligível.

A realidade inteligível<sup>308</sup> ou suprassensível corresponderia a uma realidade mais perfeita, portanto, de semelhança mais aproximada ao divino e em consequência ao Bem. Pode-se considerar o seguinte: realidade sensível, realidade inteligível e o Bem, este último, estaria mesmo para além de qualquer das Ideias que formam o Inteligível<sup>309</sup>.

Conforme estes juízos considerar uma plena divisão entre duas realidades não parece suficiente, o que condiz com a proposta de interpretar Platão e sua filosofia como não-dualista e sim triádica<sup>310</sup>.

Para David Ross (1976, p. 40) o que Platão reivindica para o bem é torna-lo objeto de desejo. Os homens podem desejar coisas que não são boas, mas elas pensam que o são, então, deve-se ter claro o que é o bem verdadeiro, assim o desejo mais profundo, irá ter uma correspondência ao supremo bem<sup>311</sup>.

Prosseguindo neste raciocínio de Ross<sup>312</sup> o Bem não é o Demiurgo, encontrando-se além deste, cuja contemplação lhe serve de primeiro modelo ao ordenamento da realidade sensível<sup>313</sup>.

<sup>307</sup> Lembramos da assertiva de REIS, M. (2007p. 384) anteriormente referendada, em cuja interpretação a filosofia de Platão não é dualista, mas triádica, pressupondo uma integração entre o que é, a alma cósmica e o que devém. Parte de seu argumento repousa como ajuizado na negação de um “mundo das Ideias”. Embora precedentemente tenhamos concordado com esta interpretação, toma-se a liberdade de nos utilizarmos de uma interpretação mais tradicional para tentar êxito ao proposto, todavia, traços desta interpretação sugerida estará presente. Assim acredita-se na formação de uma compreensão mais particular e original.

<sup>308</sup> Consideramos o termo realidade mais coerente que o termo mundo. Isto, porém, não significa que há duas realidades iguais no sentido de não distinguíveis uma a outra.

<sup>309</sup> Reforça-se o argumento de Reis, embora, também o modificamos. Substituindo assim o conceito de Alma Cósmica pelo Bem.

<sup>310</sup> Conforme nota 278 desta tese. Ver também capítulo 2.

<sup>311</sup> Pondera ROSS, D. (1976, p. 40): “*What Plato has so far vindicated for the good is supremacy in one particular respect, as an object of desire. Men may desire things are not good, but only if they believe them to be good, and the deeper object of their desire is that which is good.*” Também para Ross (Ibidem, p.43-44), não é válida a identificação, adotada em muitos intérpretes, da Ideia do bem com Deus. Conforme Ross esta é uma leitura errônea, feita a partir da influência do neoplatonismo. O leitor irá perceber que, seguiremos este sentido oferecido por Ross, que é também o mesmo de Reale. No diálogo *Crítion* (48 b) tem-se o seguinte: é válida “a afirmação de que o bem, o belo e o justo são uma e a mesma coisa.” O diálogo *República* rompe com esta equivalência em relação ao bem, oferecendo a este uma significabilidade ontológica especial. DEVEREUX (2011, p. 304) em comentário sobre Goldschmidt, mediante a questão do *agathon* assere: “Para Goldschmidt a única forma idêntica a si mesma é o Bem. As demais necessitam de certa relação necessária.” Neste sentido ainda contribui ROBIN (1970, p. 36-37) referindo-se à Alegoria da Caverna: “Como não podemos falar do Bem como ele é, em si mesmo, então – diz Platão – deveremos simbolizá-lo mediante uma realidade de função análoga, o Sol, cuja relação com o mundo sensível é, efetivamente, idêntica à do Bem com o mundo inteligível. Assim, a moral de Platão, tão perfeitamente racional em muitos aspectos, ao desenvolver-se no concreto, é, no fundo, uma moral mística, já que o princípio, ao qual acaba por referir-se à apreciação da conduta, corresponde a uma necessidade do pensamento, mas é, por definição, superior a toda inteligibilidade definida.”

<sup>312</sup> Ver nota precedente.

<sup>313</sup> Para GOLDSCHMIDT, V. (1970, p. 57): “O Deus de Platão não cria com matéria; é porque encontra a matéria que ele a ordena [...] é preciso insistir sobre sua ação puramente ordenadora.”

A primeira questão que aparece textualmente é: existe uma caverna (*σπηλαιώδει*) que serve de habitação. Logo, em seu interior indivíduos a habitam.

Em certa medida é possível colocar a suposição de que Platão apresenta um raciocínio de analogia, porquanto, há de fato um período específico em que os homens (hominídeos) habitam em cavernas no sentido físico-existencial<sup>314</sup>.

No sentido análogo sugerido existiria da mesma forma uma caverna que o homem habitaria, só que em sentido não-físico, pois esta caverna que lhes servem de habitação corresponde ao interior do próprio homem. A permanência neste local é direta consequência de suas crenças, formada na falta de uma verdadeira *παιδεία*.

Mediante os argumentos de Sócrates existe um imperativo: sair da caverna. Para viabilizar este fim é necessário libertar-se dos grilhões que mantêm os indivíduos cativos presos a correntes.

Sugere-se mediante a interpretação proposta (o uso de analogia por Platão entre a caverna física e não-física) que as correntes que os prendem em verdade não são físicas, mas, se equivalem as suas “visões” particulares na forma como percebem a realidade então existente para eles.

Os prisioneiros não podem olhar para outra direção e, isto significa que estão presos a suas certezas e convicções, ou seja, as suas crenças. Como anteriormente afirmado aquele que se prende as suas crenças não as colocando a prova, não pode lograr o êxito de saírem do erro e superarem a ignorância.

Então inicia-se o segundo momento da argumentação como consta no texto do diálogo: um dos prisioneiros é libertado<sup>315</sup>. Mas quem o liberta? Não é difícil de supor que é o filósofo. Então, portanto, há alguém que já não está preso a grilhões e vive “fora” do que se denomina caverna.

Quanto ao recém libertado propõe-se que para este há o seu primeiro momento filosófico, no sentido de que quando este indivíduo vê, verdadeiramente, ascende ao estado mental de admirar (*θαυμάζω*)<sup>316</sup>. Mas este processo não é rápido, ao contrário, é realizado de maneira gradual.

<sup>314</sup> Até que ponto os gregos disso sabiam?

<sup>315</sup> Conforme destaca José Trindade Santos (2008, p. 87): “A saída para o exterior [da Caverna] não pode deixar de significar o acesso às Formas.” Da mesma forma, argumenta que o sentido geral da Alegoria da Caverna “possui um sentido inesperado e pouco notado aos comentadores, este sentido é à educação como transformadora da natureza humana” (Ibidem, p. 87, nota 60).

<sup>316</sup> Consoante ao *Teeteto* (155 d): “A admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a filosofia.”

Neste processo psíquico de admiração o novo o homem começa a pensar sobre o seu próprio pensamento, sobre o que vê e sobre o que são os objetos que o circundam, sobretudo, inicia a pensar o que ele mesmo é como partícipe deste conjunto, então, portanto, o homem dá início ao filosofar.

Contudo este novo marco existencial traz consigo *τό πάθος*, é como no parto em que da comodidade e segurança do ventre materno o ser sofre ao impacto de uma nova realidade profundamente assustadora porque desconhecida e não habitual ao que se estava acostumado, mas, ainda assim indubitavelmente instigante e desafiadora.

A medida em que ocorre uma familiarização e se aprimora o entendimento ao que antes era inusitado e pavoroso. O indivíduo agora liberto, colocado forçosamente ao exercício que ilumina o seu pensamento e viabiliza o uso pleno e correto de sua inteligência e racionalidade, compreende agora, que além do que pode ser percebido pelos sentidos que compõem a percepção de seu corpo, pode ele, no uso de sua inteligência, característica primordial de sua *ψυχή*<sup>317</sup> chegar a contemplações (teorização/*θεωρία*) verdadeiras sobre a realidade.

Trata-se, portanto, de uma ascensão do pensamento ao mais verdadeiro, o que equivale a ascensão da própria *ψυχή* humana. O indivíduo liberto compreende que a inteligência posta em exercício supera aos seus sentidos sensórios, embora estes sirvam de início, como estimulação primária ao seu pensar, nada mais.

Até este momento o liberto iniciou-se a cuidar de si mesmo mediante o apelo interior de conhecer não apenas uma realidade que o circunda, mas a saber sobre si mesmo como partícipe de todo um conjunto que o circunscreve. De si mesmo compreende o conjunto e à medida que mais se conhece mais conhece o conjunto que o integra.

A partir deste ponto no diálogo aparece uma nova necessidade: Sócrates argumenta que é imperativo ao liberto retornar à sua antiga habitação no interior da caverna e promover a libertação dos que lá ainda se encontram prisioneiros.

Sabe o liberto sobre o risco iminente a existir neste ato de retorno a sua antiga morada, porquanto, sabe ele de antemão que os que lá se encontram não lhe darão crédito, e o mais grave, devido ao seu estado de profundo apego as suas crenças poderão tornar-se violentos como defesa às suas convicções.

E a própria ação de encolerizar-se demonstra que ali, na interioridade daqueles prisioneiros não se encontra presente a racionalidade.

<sup>317</sup> Concorde ao capítulo 1 deste trabalho.

Porém, este homem agora liberto filosofa e descobrira o motivo ao qual é válido morrer, porquanto descobrira o sentido para o qual deve viver. Ele não teme a morte porque domina a si mesmo em seus apetites<sup>318</sup>. O liberto não mais ignora o motivo pelo qual vive, isto é, sabendo, deve agora oferecer condições para que outros saibam e libertem-se da ignorância das falsas crenças. Exatamente como com ele se fez.

Da mesma forma o liberto não nutre o excessivo amor por si mesmo e compreende que não é o seu corpo o bem mais precioso, mas sua *ψυχή*, expressão de sua inteligência e pensamento iluminado na luz do verdadeiro saber.

O retorno indica a manifestação ético-existencial do filósofo<sup>319</sup>. O saber que possui não é para si, sabe ele que deve compartilhar o que sabe, nesta partilha, retornar manifesta a preocupação que o filósofo possui sobre os outros, assim sendo, o seu ato ético-existencial é profundamente político<sup>320</sup>.

No correspondente contexto histórico da Grécia de Platão, a política tradicional encontra-se fortemente vinculada ao uso da palavra. Como ajuizado precedentemente o melhor uso da linguagem (*λέγειν*) manifesta o melhor uso do pensamento. Logo, a linguagem não pode expressar o que não se pensa.

Deve-se assim pensar filosoficamente (com inteligência/*έννοια*) porquanto o discurso da filosofia sempre se direciona para o mais verdadeiro e a *σοφία*. Do que se segue que não basta apenas pensar, e isto é importante, pois deve-se saber como pensar e em que pensar. Nisto evidencia-se a função crucial da *παιδεία* e dos discursos que caracterizam a filosofia.

O liberto filósofo-político que retorna é o parresiasta que ao não temer a morte assume o compromisso público para conduzir e dizer a verdade (*ψυχαγωγία*) mesmo que suas palavras o levem a morte inevitável<sup>321</sup>.

<sup>318</sup> Neste sentido apresenta-se um raciocínio plenamente oposto ao argumento de “Cebes”, no *Fédon*, 62 e: “Donde infiro, “Sócrates”, precisamente o contrário do que dizias a pouco e penso que os sábios se afligiriam ao morrer e os loucos ficariam contentes.” No texto grego, 62 e 4-7: *καίτοι οὕτως, ὁ Σώκρατες, τὸναντίον εἶναι εἰκὸς ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγετο: τοὺς μὲν γὰρ φρονίμους ἀγανακτεῖν ἀποθνήσκοντας πρέπει, τοὺς δὲ ἄφρονας χαίρειν.*

<sup>319</sup> Para VAZ, L. (2000, p. 95-96): “Só no retorno (à Caverna) dessa contemplação, o *ethos* histórico é reencontrado para ser remodelado segundo o modelo ideal.”

<sup>320</sup> Corroborar nesta interpretação REALE, G. (2007, p. 299): “Este ‘retorno’ é, indubitavelmente, o retorno do filósofo-político, o qual, se estivesse apenas seu desejo, ficaria a contemplar a verdade; mas, ao invés, superando tal desejo, desce para tentar salvar também os outros (o verdadeiro político, segundo Platão, não ama o mando e o poder, mas usa mando e poder como serviço à Cidade, em vista da atuação do Bem.”

<sup>321</sup> Encontra-se em REALE, G. (2007, p. 299) interpretação semelhante: “Eis o que Platão pretende dizer: ai de quem rasga as ilusões que envolvem os homens! Eles não toleram as verdades que subvertem os seus cómodos sistemas de vida fundados sobre as aparências e sobre a parte mais fugidia do ser, e temem as verdades que invocam a totalidade do ser e o eterno; quem lhes traz uma mensagem de verdade ontologicamente revolucionária pode ser condenado à morte como um charlatão! Assim aconteceu com Sócrates, o ‘único político verdadeiro’ da Grécia, como Platão o chama, e assim foi e será ou poderá ser para quem quer se apresente ‘político’ em sentido universal.”

É justo ainda considerar que ao retornar, o liberto, inspirado pelo bem deseja a felicidade daqueles que se encontram prisioneiros, porquanto sabe que enquanto assim permanecerem jamais poderão alcançar a *εὐδαιμονία*.

Como ajuíza Cornford (1969, p. 17): “A felicidade consiste no esforço para atingir a virtude moral, ainda que o preço seja a pobreza, o sofrimento e até a morte. Não devemos desejar o bem com o fim de sermos felizes, somos felizes por desejarmos o bem.”

E como desejar o bem ou o melhor se não há saber sobre o que o bem ou o melhor é? Neste sentido nota-se o quão fundamental é a utilização que a filosofia faz da retórica. Deve-se convencer acerca de uma realidade que está além do até então conhecido e considerado real e verdadeiro.

Contudo este convencimento externo na expressão verdadeira do *λόγος*, somente será efetivamente realizável, havendo no interior de cada *ψυχή* a persuasão de si mesma e, para tanto, inevitável torna-se auto refutação que implica o abandono completo de crenças até então tomadas como verdadeiras.

As crenças falsas, a ignorância, a pior delas que é pensar saber o que não se sabe é real empecilho para atingir-se a saúde na *ψυχή* e a *εὐδαιμονία*. Sobre esta última encontra-se no *Górgias* (478 c): “É que a felicidade, ao que parece, não consiste em livrar-se alguém dos males, mas em conservar-se de todo livre deles<sup>322</sup>?”

Neste argumento lê-se uma forte exigência de Sócrates quanto a conquista da felicidade na *ψυχή*. Pois quem teria a *ψυχή* livre de todos os seus males? Contudo no argumento seguinte (478 d-e) Sócrates diminui a exigência e torna mais universalmente aplicável a felicidade quando ajuíza: “Felicíssima, por conseguinte, é a pessoa isenta de vício na alma, pois ser isso o maior dos males. Em segundo lugar, vem a pessoa que ficou livre do vício<sup>323</sup>.”

Logo, a qualquer pessoa é factível livrar-se dos vícios e conduzir-se em seu oposto, a virtude, e assim ser feliz. Mas esta felicidade não pode ser simples equivalência a realização pessoal, pois se assim o fosse: - Por que o filósofo teria retornado?

Eis um ponto fundamental ao que fora proposto nesta tese: a demonstração de que Platão possui imensa preocupação com a formação em geral dos indivíduos. O filósofo retornara ao interior da caverna para libertar a quem se encontrava cativo, e isto é muito significativo, porquanto não bastava ser filósofo e viver seguramente da contemplação verdadeira, justamente por ser filósofo ele retorna.

<sup>322</sup> No texto grego, 478 c 8-9: *οὐ γὰρ τοῦτ' ἦν εὐδαιμονία, ὡς ἔοικε, κακοῦ ἀπαλλαγὴ, ἀλλὰ τὴν ἀρχὴν μηδὲ κτήσις.*

<sup>323</sup> No texto grego, 478 d: *εὐδαιμονέστατος μὲν ἄρα ὁ μὴ ἔχων κακίαν ἐν ψυχῇ, ἐπειδὴ τοῦτο (478 e 1): μέγιστον τῶν κακῶν ἐφάνη.*

Tal raciocínio permite uma aproximação com a *Carta VII* quando se tem o juízo de que para “ir” a política é imperativo governar a si mesmo. Neste sentido aquele que retorna a caverna possui claramente o domínio de si, por isso é filósofo e por isso retorna, porquanto a sua preocupação é epistêmica, moral e educacional ou em uma palavra: sua preocupação é política.

Exata correlação a estes argumentos encontra-se na seguinte inferência que Sócrates apresenta a Gláucon (*República* 519 e - 520 a), logo após o término da Alegoria da Caverna:

Esqueceste-te novamente, meu amigo, que à lei não importa que uma classe qualquer da cidade passe excepcionalmente bem, mas procura que isso aconteça à totalidade dos cidadãos, harmonizando-os pela persuasão ou pela coação, e fazendo com que partilhem uns com os outros do auxílio que casa um deles possa prestar à comunidade; ao criar homens deste na cidade, a lei não o faz para deixar que cada um se volte para a atividade que lhe aprouver, mas para tirar partido dele para a união da cidade<sup>324</sup>.

Este argumento da república claramente evidencia que Platão sempre pensa de maneira política, ou seja, no conjunto da comunidade, diante desta interpretação não basta que os governantes sejam filósofos ou filosofem, mas que cada individualidade desempenhe as suas funções o melhor possível ao bom funcionamento do conjunto.

Da mesma forma como não há realização ou felicidade verdadeira se somente esta for endereçada a alguns poucos. Neste propósito tem-se significativo argumento ajuizado no diálogo *Leis* (636 e):

Agir dentro dos limites da justa medida será uma grande felicidade para a cidade, para o indivíduo ou para qualquer outro ser vivo, contudo, se procedermos com insensatez, muito para além daqueles limites estabelecidos pela justa medida, redundará, então, tudo isso num modo de vida totalmente diverso<sup>325</sup>.

Como precedentemente demonstrado a justa medida vincula-se a medida perfeita da divindade. Ora, ninguém mais apto do que o filósofo para concretizar na realidade (histórica) a política (aproximada a Ideal)<sup>326</sup>.

<sup>324</sup> No texto grego, 519 e: *ἐπελάθου, ἦν δ' ἐγώ, πάλιν, ὃ φίλε, ὅτι νόμος οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἔν τι γένος ἐν πόλει διαφερόντως εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλη τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐγγενέσθαι, συναρμότων τοὺς πολίτας πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μεταδιδόνα 520 1-4: ἀλλήλοισ τῆς ὠφελίας ἦν ἂν ἕκαστοι τὸ κοινὸν δυνατοὶ ὧσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτοὺς ἐμποιῶν τοιοῦτους ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφιῆ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρηῆται αὐτοὺς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως.*

<sup>325</sup> No texto grego, 636 e 1-3: *δεῖ καὶ ὅποτε καὶ ὅποσον εὐδαιμονεῖ, καὶ πόλις ὁμοίως καὶ ιδιώτης καὶ ζῶον ἅπαν, ὃ δ' ἀνεπιστημόνως ἅμα καὶ ἐκτὸς τῶν καιρῶν τάναντία ἂν ἐκεῖνον ζῶῃ.*

<sup>326</sup> Como evidencia-se no seguinte argumento encontrado no Livro V da *República* e, que também se coaduna com a referência acima em destaque das *Leis* (636 e). Eis o argumento (*Rep.*, 473 c-e): “Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê

A seu turno todos deverão realizar tanto a saída da Caverna como o seu imprescindível retorno, porquanto, sempre haverá prisioneiros e, da mesma forma sempre haverá filósofos<sup>327</sup>.

O retorno do liberto, então como filósofo-político, ou seja, como filósofo-rei ou rei-filósofo, concretiza a ação ético-político-existencial daquele que tendo governado a si próprio na unidade de sua *ψυχή* sabe que deve governar aos outros.

Este governo de si mesmo, quando aplicado ao conjunto, implica na construção/formação ético-existencial de todos os membros da *πόλις* para que cada qual possa viver o melhor possível no uso da virtude e da razão.

Do que se conclui, efetivamente, que para haver o justo, ponderado e bom governo sobre os outros deve-se primordialmente aprender a ter o domínio de si mesmo.

esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forme impedidas forçosamente de o fazer, não haverá tréguas dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública. ” No texto grego, 473 c 11: *ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν* (473 d): *ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, καὶ τοῦτο εἰς ταῦτόν συμπέση, δύναμις τε πολιτικὴ καὶ φιλοσοφία, τῶν δὲ νῦν πορευομένων χωρὶς ἐφ' ἐκάτερον αἱ πολλαὶ φύσεις ἐξ ἀνάγκης ἀποκλεισθῶσιν, οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα, ὃ φίλε Γλαῦκων, ταῖς πόλεσι, δοκῶ δ' οὐδὲ τῶ ἀνθρωπίνῳ γένει, (473 e 1-5): οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φηῖ τε εἰς τὸ δυνατόν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἦν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν. ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν ὃ ἐμοὶ πάλαι ὄκνον ἐντίθησι λέγειν, ὀρῶντι ὡς πολὺ παρὰ δόξαν ῥηθήσεται: χαλεπὸν γὰρ ἰδεῖν ὅτι οὐκ ἂν ἄλλη τις εὐδαιμονήσειεν οὔτε ἰδίᾳ οὔτε δημοσίᾳ.*

<sup>327</sup> Para BOCAJUVA (2014, p.13): “É justamente o que essa visão a partir da integração tem a dizer que os acorrentados, sempre apenas com um olhar parcial, não compreendem. Será que hoje é diferente disso? Nos parece que esse mito descreve a verdade a respeito da liberdade enquanto processo fundamental de formação, isto é, de educação do homem e sua relação com o verdadeiro conhecimento. Como Platão mesmo faz Sócrates dizer no fim do mito, esse processo não é algo que se introduz no homem, pois nele já se encontra, mas é da responsabilidade de cada um desenvolvê-lo.”

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há na contemporaneidade uma manifesta intenção na produção e formação de indivíduos em que crenças e valores, possam estar colocadas aos interesses do sistema capitalista e da sociedade de consumo. Jogadas em uma espécie de tabuleiro existencial, estão peças cruciais, para promoverem um tipo de domesticação sociocultural que abranja o maior número possível de pessoas ao redor do mundo globalizado.

Neste sentido não estão apenas os ininterruptos lançamentos da indústria da tecnologia e da informação. Mas também os mecanismos de educação que devem fundamentar as crenças e os valores de uma mentalidade cultural e, que devem sempre prevalecer, na população mundial massificada.

Evidentemente, conforme o uso de certas diretrizes muito específicas de dominação e alienação dos sujeitos na manipulação exercida na publicidade, na mídia, e mesmo em pesquisas científicas patrocinadas por grandes redes mundiais, cujo único interesse, é a permanente arrecadação de extensos fins lucrativos.

Corretamente o psiquiatra e psicanalista Joel Birman (2000, p. 189), expõe argumentos que contribuem a compreensão sobre a constituição da sociedade “pós-moderna”, ou seja, da formação da sociedade contemporânea, infere o autor:

Ser e parecer se identificam absolutamente no discurso narcísico do espetáculo, sendo aquele o pressuposto ontológico dessa interpretação da sociabilidade. Pela subversão das hierarquias entre verdadeiro e falso, original e cópias, a sociabilidade narcísica é antiplatônica por excelência. Com isso, o que o sujeito perde em interioridade ganha em exterioridade, de maneira que aquele é marcadamente autocentrado.

Conforme o argumento (no viés psicanalítico) de Birman o que marca ontologicamente o sujeito pós-moderno é justamente a sua condição narcísica. Ou seja, a cultura do narcisismo forma uma sociedade onde o sujeito centrado fortemente no culto do “belo eu”, considera o outro apenas enquanto possibilidade de gozo e usufruto, em simples procura para satisfazer todos os seus desejos de acordo com a cultura do espetáculo<sup>328</sup>.

Mediante tais argumentos o ser e o parecer se identificam plenamente, o que faz surgir, de acordo com a argumentação de Birman (2000, p. 189-190):

A exaltação do sujeito-fora-de-si, este, antes tido pela tradição filosófica como estereótipo da loucura, agora, passa a ocupar um lugar privilegiado porque se identifica com a sociedade do espetáculo, não importa o que se é, mas sim, o

<sup>328</sup> Birman sua utiliza, para desdobrar seus argumentos, da obra de Debord, G. *La Société du spectacle*. Paris, Gallimard, 1994. E também: Lasch, C. *The Culture of Narcissism*. Nova York, Warner Basic Books, 1979.



que se parece ser conforme os valores vigentes do narcisismo na sociedade ‘pós-moderna’.

Neste sentido, prossegue o autor, o sujeito dentro-de-si não define mais o ser do sujeito e, “por isso mesmo as noções de alteridade e intersubjetividade se esvaziam e tendem ao silêncio na sociedade narcísica do espetáculo”. Logo, ao privilegiar o exterior o indivíduo perde-se de si mesmo. Apesar de autocentrado em si, existe um esvaziamento do ser mesmo do sujeito.

Infere-se que uma das consequências deste “modo de ser” é a anulação de formas de vida opcionais a uma massificação comportamental dominante. Demonstrado está, que na Antiguidade, entre o período de Sócrates e às escolas helenísticas, haviam inúmeras ofertas de formas de vida que eram essencialmente filosóficas. Tal tradição perdeu-se.

Na contemporaneidade, a filosofia é comumente vista, como somente uma área de estudo em que pesa a preparação de uma formação profissional, que objetiva ora a pesquisa, ora à docência, ou a ambas.

Porém, crê-se ainda possível considerar a filosofia algo mais, ou seja, não somente um estudo que desenvolva certas habilidades cognitivas-intelectuais, mas também como possibilidade de formas existenciais ou modos de manifestação de ser que, não necessariamente, correspondam aos anseios postulados pelo tipo de sociedade predominante de atualidade sócio-histórico-cultural.

Neste sentido, a filosofia se constituiria como uma oferta de ruptura. De certo modo tudo o que rompe sugere uma fissura, uma lacuna, é nesta que se pode instaurar um novo modelo de vida. A partir de certa crise de “si” manifesta no imperativo de renovação e de mudança, talvez se abra o espaço para surgir a admiração filosófica.

Ao desiludir-se, o homem sairia da ilusão criada por sua própria inteligência mau direcionada. Então começaria a realmente a pensar e escolher o que realmente é significativo para si mesmo e para a comunidade na qual participa, assim, libertando-se de seu excessivo amor de si mesmo, conforme a terminologia de Platão, tornar-se-ia útil não somente a si próprio, mas fundamentalmente a comunidade na qual participa e que deve contribuir.

O “si” para Platão nunca é expressão egoística do psiquismo, mesmo que o seja expressão comum nas individualidades, em que as tendências da concupiscência demonstram-se predominantes. O “si” em Platão, embora seja fruto de uma construção interna na formação do melhor da própria *ψυχή* não abstrai o “outro”. A construção do “si” forma-se na prática dialética da filosofia, em que a forma dialógica é um exercício de transformação, de

espiritualização, portanto, de cuidado. O objetivo é a formação/configuração de um existencial ético-político fundamentado no conceito primordial de *ψυχή*.

Partindo-se da crença tomada como verdadeira de que há uma *ψυχή* como individualidade humana e, esta sofre imensos conflitos psíquicos-morais, é imprescindível impor a si próprio o domínio sobre si próprio. Havendo, como há, uma *ψυχή* em que domine não a racionalidade, não a virtude, mas a força, a ambição pelo poder e pela conquista de honras e glórias se, tal estado interior tomar o poder político, seja este de um homem ou de um grupo, a consequência será a ruína do Estado. Do que se segue que o bíos político fundamenta-se na moralidade, e o domínio de si expressa justamente este domínio moral que os indivíduos devem impor a si mesmos.

A própria legislação, que se abordou precedentemente, principalmente na temática do castigo, que antes do diálogo *Leis* já consta do contexto do diálogo *Górgias*, demonstra a necessidade de impor, seja por força de lei, que os indivíduos se submetam ao melhor de si quando esta possibilidade se encontra impedida, pelas forças operantes da “faculdade” concupiscente.

A tese dos reis filósofos, na *República*, ou a formação do Conselho Noturno, no diálogo *Leis*, opera uma lógica, por vez difícil de ser corretamente compreendida na atualidade democrática, em que esta forma de governo, ao contrário de suas considerações na Antiguidade, apresenta-se como a melhor. Acredita-se que ambas sugestões de Platão nada mais são que a defesa de um ideal em que os mais “sábios” ocupem o governo e façam as leis de uma comunidade política.

O rebelde, o é mais das vezes por ignorância e não por maldade. Então a exemplo do pai que guia o filho, o sábio deve guiar o incauto. E havendo persistência no erro ou na maldade a punição deve ser severa, contudo, jamais injusta. Pois, em Platão, jamais pode-se abstrair a teleologia moral do Bem. Logo, quem melhor compreende o Bem, é a este que devemos nos submeter, seja no aconselhamento privado, seja na forma da lei.

A expressão “filosofia como forma de vida” é uma forte proposição. Escolheu-se-lha porquanto manifesta uma objetiva identidade com a filosofia na Antiguidade. Aplicando-lhe o sentido em Platão, desmistifica-se o rigor de excessivo intelectualismo a existir no platonismo.

O “modo de vida”, longe de diminuir o rigor filosófico racional do filósofo ateniense, sugere haver neste uma formação típica no mundo antigo, a formação espiritual do homem. Como asserido ao longo deste trabalho, há sempre no exercício de filosofar algo que se revela de extraordinária relevância: a profunda necessidade de formar na *ψυχή* forças que

correspondam ao melhor do homem, em outras palavras que manifestem a perfectibilidade do divino e da teleologia moral do Bem.

Portanto, o conceito de filosofia como modo de vida referenciado a partir dos estudos de Pierre Hadot, mostrou-se crucial na evidenciação de que a filosofia na Antiguidade, não pode somente ser compreendida como construção específica de uma teoria, em sentido restrito de formação meramente intelectual, mas de formação moral e psíquica, ou seja, a partir da noção de homem como ser existencial que possui um *telos*, uma significação que se coloca para além do perceptual corpóreo.

É preciso ainda convir que o conceito de “exercícios espirituais”, também se coadunam perfeitamente a filosofia de Platão, porquanto o platonismo é uma preparação para a morte, conforme se encontra no contexto do diálogo intermédio *Fédon*. Ou seja, tudo o que abrange a existência corpórea do homem não corresponde ao que é primordial ao próprio homem, porquanto, como se evidencia no próprio conceito central de *ψυχή*, é para o inteligível que o homem deve movimentar-se em seus esforços sobre si e em sua formação.

Contudo, o homem não domina a si mesmo para fugir do mundo e, nisto destaca-se as proposições da *Carta VII*. O domínio de si mesmo é uma formação para dar-se o enfrentamento correto ao mundo, de colocar-se de maneira virtuosa nas relações cívicas que forma a *pólis*.

Poder-se-ia sugerir, ainda haver de certo modo, a filosofia como sendo uma forma de vida, porquanto esta sua caracterização é intrínseca a sua própria atividade. Se assim o é, a filosofia não seria somente um saber que indaga e forma conceitos sobre o mundo, o homem e as coisas, mas seria também um saber que transforma o “eu” mesmo dos indivíduos, colocando-os assim em consonância com a ordem universal. E também, sugerindo a possibilidade de ter-se responsabilidade com os acontecimentos que ocorrem devido à ação humana no curso dos acontecimentos.

Desde que se considere a filosofia como exercício do pensamento que pensa o próprio ato de pensar não se pode negar a sua característica de crítica, de refutação e análise, de indagação e compreensão do mundo, das coisas e de si mesmo.

Platão recusaria, mediante o que a sugerida compreensão de seus escritos, a “sociedade do espetáculo”, de consumo e de “cultura narcísica”. Primeiro, porque o fundamental é o ser das coisas e não como estas se parecem. Da mesma forma em que é preciso saber o que fazemos com as coisas que conhecemos. E mais, como utilizamos na vida prática o que se conhece pela vida teórica. Porquanto não é somente a valoração do conhecimento em si mesmo, mas o que fazemos com este conhecimento para a melhora da comunidade em que se vive. Do que se segue que o retorno a Caverna é tão crucial quando a sua saída.

Também não é a riqueza material que deve ser mote das ações humanas, porém é a virtude que deve ser o fundamento das ações. Se as virtudes devem formar-se na interioridade de cada pessoa, a sua aquisição é fortemente espiritual, porquanto dá-se na educação do pensamento e no uso apropriado e ético, da inteligência, nunca prescindindo do elemento formativo do inteligível.

Assim a filosofia de Platão não se coaduna com o materialismo ou niilismo. Há fortemente uma defesa do homem espiritual submetido a princípios cosmológicos e teológicos. Neste sentido a fundamentação ética de Platão não se encontra no homem em si mesmo, mas deve o homem formar/configurar em si o que está além dele mesmo, o Bem e a perfectibilidade divina.

Dominar a si próprio é dominar a vontade inferior que corresponde aos desejos e apetites existentes na natureza humana. Neste sentido, Platão é intelectualista ao defender a necessária superioridade da razão sobre os desejos, todavia, não se furtando aos prazeres puros, pois que este compõe o natural superior do homem. O domínio de si mesmo corresponde a um exercício interior de purificação e catarse, constituindo-se como exercício espiritual que se coaduna com a faculdade racional. Por sua vez, sendo a inteligência o uso que se faz da própria razão e sendo também uma excelência da *ψυχή*, o domínio de si é antecipa e promove a vida ética, isto é, virtuosa.

Para se desenvolver esta excelência própria do homem é fundamental saber o que é a *ψυχή* e saber como se deve educa-la. Neste propósito deve-se ter cuidado e atenção tanto a educação proposta como o uso que se faz dos discursos, pois que estes devem embelezar a *ψυχή*, configurando esta, de acordo com o justo e com o belo, com o bom e a temperança.

Para aquele que atinge tal estado interior de domínio de si mesmo, deve este encontrar-se em convívio com os outros, para que também estes atinjam este estado interno que corresponde a felicidade e a harmonia que deve prevalecer em todos os homens e no Estado.

Nisto se verifica a filosofia grega de Platão. Não é, portanto, uma ascese “oriental” em que uma elite se isola da comunidade. A relação intersubjetiva é fundamental para o êxito da proposta. Trata-se no fundo de vida política, porquanto, não vive o homem sozinho, precisa ele da Cidade, da vida em comum<sup>329</sup>.

<sup>329</sup> Faz-se referência ao termo, “*Filosofia em comum*”, que serve de título a obra de TIBURI, M. (2010). Apresenta a autora o seguinte argumento que se coaduna com os argumentos expostos (Ibidem, p. 148): “A filosofia era em seu início mais que um desejo de saber: ela existia como circunstância do ‘estar junto’ de homens que compartilhavam o mesmo ideal da contemplação. Hoje a filosofia também pode ser o encontro entre amigos que buscam o ideal comum do conhecimento. A filosofia é algo ‘em comum’ desde os seus primórdios.”

A transformação de si mesmo jamais abstrai a unidade do conjunto. Neste sentido que o domínio de si mesmo, embora deva prevalecer na faculdade superior do homem, não exclui as demais faculdades, apenas lhe garante a devida harmonia. Do contrário, a quantos males o homem estaria exposto mediante o controle da intemperança e da ambição?

A quantas enfermidades sujeitaria o homem a sua *ψυχή* se não se dedicasse a efetiva conquista da *ἐγκράτεια*?

Por isso acredita-se que o domínio de si mesmo tem duas dimensões de realização: a dimensão essencialmente filosófica, porquanto prepara a ida a política; e a dimensão comum direcionada aos homens comuns. Todavia, somando-se a tese da imortalidade da *ψυχή* que não pode ser ignorada e, não o foi nesta pesquisa, todos a seu turno realizarão o pleno domínio de si. Do contrário, este exercício espiritual teria diminuído seu vigor e sua necessidade.

Platão não pensa a vida humana enquanto somente corporeidade, não poderíamos nós, portanto, fazê-lo. Assim deve o homem a cada dia dominar-se em suas más tendências. Para tanto é preciso saber que as tem, e, nisto está o imprescindível papel dos discursos.

A filosofia é discursiva em sua própria essência e, deve mediante a sua linguagem, converter a *ψυχή* dos homens ao mais verdadeiro. Pois se o home se engana nas semelhanças e nas opiniões sem justificação como haveria ele de dominar-se? Dominar-se em quê?

A tese apresentara como proposta de pesquisa evidenciar o quanto é significativo para a filosofia platônica o conceito de *ἐγκράτεια*, para tanto apresentou-se como este é formado na *παιδεία* e no uso apropriado do *λόγος*.

Porquanto, ninguém que não fora corretamente educado mediante a correta utilização dos discursos, pode chegar à conclusão de que é imperativo dominar a si mesmo. Logo, é imperativo convencer a si próprio, mediante uma integração entre pensamento e linguagem. Pois: - Como e por que se submeter a algo, muitas vezes não agradável, embora bom, se não estamos convencidos da importância do que fazemos?

O próprio Platão teve o seu condutor neste sentido: Sócrates. Possivelmente fora na convivência com Sócrates que Platão absorvera que era necessário conhecer a si mesmo e saber cuidar de sua *ψυχή*. Por isso, também se afirma que o domínio de si mesmo é o corolário teórico-prático do cuidado (*θεραπεία*) e do conhecimento de si (*γνώθι αὐτόν*). Estes exercícios espirituais são propedêuticos aquele.

Em essência, o cuidado de si mesmo é um princípio fundamentalmente ético. O conhecimento de si, a rigor, determina-se como conceito epistêmico. Enquanto o domínio de si mesmo, congrega, em si próprio, estas duas fundamentações porquanto é exercício ético que intenciona o governo sobre as tendências inferiores da *ψυχή* e, também epistêmico pois,

somente atinge o domínio de si mesmo quem sabe que é preciso dominar a si. Também se evidenciara a existência de certos vícios que tiram ao homem a possibilidade de dominar-se e de ser feliz, porquanto harmônico em si próprio.

Imprescindível, portanto, submeter a *ψυχή* a refutação de si próprio em suas falsas crenças. O orgulhoso, aquele que dedica a si mesmo um amor excessivo, os invejosos, não podem realizar esta refutação, porquanto, se encontram presos a própria ignorância de se serem sabedores.

Como evidenciado a partir de particular sentença diálogo *Leis* a educação é educação para a virtude. Logo, trata-se de educar a *ψυχή*, isto é, de formar nesta as virtudes necessárias para a melhor ação. A melhor ação condiz com as virtudes e as virtudes condizem com o pensamento iluminado pelo Bem.

Assim o próprio pensamento é uma virtude como asserido no *Alcibíades Primeiro*. Não no sentido de ser uma virtude moral, mas no sentido de ser uma excelência da *ψυχή*. Todavia, as virtudes cardeais para Platão: a temperança, a justiça, a sabedoria e a coragem, também são excelências, embora estas também morais e, não somente intelectual como o pensamento.

Contudo, todas as virtudes ou excelências devem ser formadas na interioridade de cada *ψυχή*, que, por sua vez, devem apreendê-las da realidade destas, em si mesmas existentes no inteligível e, na divindade.

A cada vício moral se opõe uma virtude moral. Neste propósito o domínio de si mesmo é uma excelência que deve ser formada na *ψυχή*. Quanto mais purificada a *ψυχή* mais será realizável o domínio de si, e mais condizente com o bom, o justo e a temperança serão as suas ações. Pois, enquanto a *ψυχή* do homem for dominada por seus desejos e apetites desmedidos, enquanto as suas ações e sua maneira de pensar serem fundamentadas no amor excessivo de si, na inveja e na crença de saber o que não sabe, a inteligência, virtude própria da *ψυχή*, será causadora de verdadeiros males, porquanto subjugada a concupiscência.

Assim, torna-se coerente a questão: - Quantas tragédias seriam evitadas se de posse de si mesmo o homem se encontrasse?

Resulta do que precede que, individualidades assim formadas serão incompatíveis a formação do Estado justo e a formação da necessária semelhança com que há de divino. O domínio de si mesmo em Platão constitui-se como conceito teórico amplo que, em si mesmo, é uma potência da faculdade superior da *ψυχή* e, por isso mesmo, é uma virtude e uma purificação de si, sendo assim um exercício espiritual por excelência.

O objetivo prático, ao qual se propõe, é sempre a melhor conduta ético-existencial humanamente possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Diálogos de Platão:

**Filebo.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introd., Apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

**Carta VII.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introd., Terence H. Irwin. Trad., José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

**A República.** Introd., Trad., e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

**Leis.** Trad., Introd., e notas de Carlos Humberto Gomes. v. 1. Portugal: Edições 70, 2004.

**Teeteto; Crátilo.** Trad., Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Pará: Universidade Federal do Pará, 2001.

**Ménon.** Trad., e notas de Ernesto Rodrigues Gomes. Lisboa: Edições Colibri, 1998.

**Diálogos: Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor.** Trad., Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Pará: Universidade Federal do Pará, 2001.

**Diálogos (I-VIII).** Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

**Fedro.** Trad., Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 1989.

**Leis e Epínomis.** Trad., Carlos Alberto Nunes. v. XII – XIII. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980.

**O primeiro Alcibíades.** Trad., Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.

**Fédon.** Trad., Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1972.

**Diálogos: Sofista e Político.** Trad., Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

**Diálogos: Apologia de Sócrates, Críton, Laques, Cármides, Lísias, Eutífron, Protágoras, Górgias.** Trad., Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

**Plato in Twelve Volumes**, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1969

**Plato in Twelve Volumes**, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; Introduction by W.R.M. Lamb, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1966.

**Plato in Twelve Volumes**, Vol. 8 translated by W.R.M. Lamb., Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1955.

**Platonis Opera**, ed. John Burnet, Oxford University Press, 1903.

Obras gerais:

ALBERT, K. **Platonismo: caminho e essência do filosofar ocidental**. Trad., Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

ANNAS, J. **Platonic Ethics: Old and New**. U.S.A: Cornell University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. **Platão**. Trad., márcio de Paula S. Hack. Porto Alegre: L&PM, 2012.

BENTO, XVI. **Fé, razão e universidade. Recordações e reflexões**. [Discurso do Santo Padre aos representantes do mundo científico e cultural da Baviera na aula Magna da Universidade de Regensburg]. Terça-feira, 12 de setembro de 2006.

BERGSON, H. **Las dos fuentes de la moral y de la religión**. Estudio preliminar y traducción de Jamie de Salas y José Atencia. Madrid, Editorial Tecnos, S.A, 1996.

BEZERRA, Marcelo Rocha. A nova concepção da *arete* de Sócrates nos diálogos platônicos: *Apologia*, *Crítón* e *Ménon* em relação à da tradição grega. In: **Meio século de Filosofia: anais do VI Congresso Brasileiro de Filosofia (de 06 a 11 de setembro de 1999)**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 2005.

BOCAYUVA, I. **A atualidade dos mitos presentes na obra de Platão**. *Archai*, n. 13, jul.dez, 2014.

BRAGUE, R. **O tempo em Platão e Aristóteles**. Trad., Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

BRISSON, L. PRADEAU, J. F. **As Leis de Platão**. Trad., Nicolás Nyimi. Revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

BRISSON, L. **Leituras de Platão**. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BRUN, J. **Sócrates, Platão, Aristóteles**. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994.

CARONE, G. R. **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. Trad., Edson Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

CASTELNÉRAC, B. **O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética**. Trad., Luiz Alves Eva. Dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 4, n. 2, p.39-59, outubro, 2007.

CHÂTELET, F. **Uma História da Razão: entrevistas com Émile Noël**. Prefácio de Jean-Toussaint Desanti. Trad., Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CORNELLI, G; COELHO, M. **“Quem não é geômetra não entre”**. *Geometria, Filosofia e Platonismo*. Kriterion, Belo Horizonte, n. 116, DEZ/2007.



CORNFORD, F. M. **Estudos de Filosofia Antiga: Sócrates, Platão e Aristóteles**. Trad., Maria Angelina Ródo. Portugal: Atlântida editora, 1969.

COULANGES, F. **A Cidade Antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Trad., Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009. (Coleção a obra-prima de cada autor; 2)

DEVEREUX, D. A unidade das virtudes. In: BENSON, H. H. [et al.] **Platão**. Trad., Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2001.

DODDS, E.R. Plato and the irrational soul. In: VLASTOS, G. **Plato: a collection of critical essays**, 1978.

FILHO, G. P. (2014) **Virtude e conhecimento em As Leis**. *Archai*, n. 12, jan. - jun., p. 97-106  
DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_10](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_10)

FOUCAULT, M. **O Governo de si e dos outros**. Curso no Collège de France (1982-1983). Trad., Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FREIRE, S. J. Antônio. **O Pensamento de Platão**. Braga, Portugal: Livraria Cruz, 1967.

GADAMER, H-G. **Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 4. ed. Trad., de Flávio Paulo Menrer. Revisão de tradução Ênio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Verdade e Método II: complementos e índice**. Trad., Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **El Inicio de la filosofía occidental: lecciones compiladas por Vittorio De Cesare**. Trad., Ramón Alfonso Díez. Barcelo: Ediciones Paidós Ibérica, 1995.

GALLO, S. **Deleuze e a Educação**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GAZOLLA, R. **Considerações sobre a psyché no livro VII da República de Platão: o phronésai do logístico**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 49, n. 4, dezembro. 2004.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.

GRAU, N. **Notas sobre la Antropología Platónica**. México, Tucumán, 1968. (Cuadernos de Humanitas, n. 30).

GRUBE, G. M. A. **El pensamiento de Platón**. Trad., Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.

GUTIÉRREZ, R. **El retorno a la caverna y el conocimiento de sí mesmo**. *HYPNOS*, São Paulo, n. 29, 2º semestre, 2012.

HADOT, P. **Ejercicios espirituales y filosofía antigua**. Prefacio de Arnold I. Davidson. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, S. A., 2006.

\_\_\_\_\_. **La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson.** Traducción de María Cucurella Miquel. Barcelona, Madrid: Alpha Decay, 2009.

\_\_\_\_\_. **O que é a Filosofia Antiga?** 2. ed. Trad., Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Elogio da Filosofia Antiga.** Aula inaugural da cadeira de história do pensamento helenístico e romano, pronunciada no Collège de France, na sexta-feira, 18 de fevereiro de 1983. Trad., Flávio Fontenelle Loque [et al.] São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Leituras Filosóficas).

HÖSLE, V. **Interpretar Platão.** Trad., Antonio Cellomar Pinto de Lima. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do Homem grego.** Trad., Artur M. Parreira. Revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIPMAN, M. **A Filosofia vai à escola.** Trad., Maria Elice de Brzezinski Prestes e Lucia Silva Kremer. São Paulo: Summus, 1990.

KOHAN, W. O. **Filosofia: o paradoxo de aprender e ensinar.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Ensino de Filosofia)

\_\_\_\_\_. **Educação e Pesquisa,** São Paulo, v.29, n.1, p. 11-26, jan. /jun. 2003.

KRAUT, R. Egoism, Love, and Political Office in Plato. In: IRWIN, T. (Ed.) **Plato's Ethics.** New York, Cornell University, 1995.

LAËRTIO, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.** Trad., Introd., e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora universidade de Brasília, 1988. (Coleção Biblioteca Clássica UnB).

MAcINTYRE, A. **Historia de la ética.** Traducción, Roberto Juan Walton. España: Ediciones Paidós Ibérica, S.A

MESQUITA, A. P. **A natureza da Ideia Platônica: a propósito de duas passagens.** *Philophica*, n.10, Novembro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Rer Platão: ensaio sobre a teoria das ideias.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1995.

McCOY, M. **Platão e a Retórica de Filósofos e Sofistas.** Trad., Livia Oushiro. São Paulo: Madras, 2010.

MILLER, JR. Fred. D. A alma platônica. In: BENSON, H. H. [et al.] **Platão.** Trad., Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2001.

PAVIANI, J. **Filosofia e Método em Platão.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. (Coleção Filosofia 132)

PRIOR, W, J. O Problema socrático. In: BENSON, H. H. [et al.] **Platão**. Trad., Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2001.

RABUSKE, E. **Antropologia Filosófica**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das ‘Doutrinas não-escritas’**. Trad., Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Platão**. Trad., Henrique Cláudio de Lima Vaz; Marcelo Perine. Nova edição corrigida. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. **O Saber dos Antigos: terapia para os tempos atuais**. Trad., Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

REIS, M. **Por uma nova interpretação das doutrinas escritas: a filosofia de Platão é triádica**. Kriterion: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, n. 116, Julho/Dez, 2007.

ROBIN, Léon. **A Moral Antiga**. Trad., João Morais Barbosa. Porto, Portugal: Edições Despertar, 1970 (Coleção Humanitas).

ROBINSON, T. M. **A Psicologia de Platão**. Trad., Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ROGUE, C. **Compreender Platão**. Trad., Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

ROSS, D. **Plato's theory of Ideas**. Connecticut, U.S.A: Greenwood Press, 1976.

ROWE, C. **Introducción a la ética griega**. Trad., Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

ROVIGHI, S. **História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel**. Trad., Marcos Bagno; Silvana C. Leite. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

RUIZ, C. B. **A filosofia como forma de vida (II): Michel Foucault, o cuidado de si e o governo de si (enkrateia)**. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Disponível em: [http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=5965&secao=466](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5965&secao=466), acesso em 09 de junho de 2015.

RUSSELL, Bertrand. **Os Problemas da Filosofia**. Trad., Introd., e notas, Desidério Murcho. Portugal: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. **História da Filosofia Universal**. Livro Primeiro. Trad., de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

SANTOS, J. T. **Para Ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

SÉNECA, L. A. **Cartas a Lucílio**. Trad., Pref., e notas de J. A. Segurado e Campos. 2. ed. Lisboa, Portugal: Calouste Gulbenkian, 2004.

\_\_\_\_\_. **Obras. Da tranquilidade da Alma** [et al.]. Trad., e estudo introdutório de G. D. Leoni. 3. ed. São Paulo: Atena Editora, 1961.

SPINELLI, M. (2014) **A aretê filosófica de Platão sobreposta à do éthos tradicional da cultura grega**. *Archai*, n. 12, jan. - jun., p. 169-181 DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_17](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_17)

\_\_\_\_\_. **Filósofos Pré-Socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003. (Coleção Filosofia 81)

STEIN, E. **Compreender em vez de fundamentar: a hermenêutica filosófica de Gadamer**. *Veritas*, v. 47. n. 1, Março, 2002.

\_\_\_\_\_. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia – 40).

SZLEZÁK, T. A. **Platão e a escritura da Filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico**. Trad., Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ler Platão**. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TALES, de Mileto [et al.] In: **Os Pré-Socráticos: Fragmentos, Doxografia e Comentários**. Trad., José Cavalcante de Souza, Ernildo Stein [et al.]. São Paulo: Editora Nova cultural, 2000.

TRABATTONI, F. **Platão**. Trad., Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010. (Coleção Archai: as origens do pensamento ocidental, 2).

VAZ, L. **Antropologia Filosófica I**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História**. São Paulo: edições Loyola, 2001. (Coleção Filosofia – 52)

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2000. (Coleção Filosofia – 81).

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética Filosófica 1**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. (Coleção Filosofia – 47).

VLASTOS, G. **O Universo de Platão**. Trad. Maria Luíza Monteiro Salles. Brasília; UNB, 1987.

VILHENA, M. V. **O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão**. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

WILLIAMS, B. **Platão: a invenção da filosofia**. Trad., Irley Fernandes Franco. São Paulo: UNESP, 2000.

Obras consultadas:

BARKER, E. **Teoria Política Grega**. Trad., Sérgio Bath. Brasília: UNB, 1978.

BIRMAN, J. **Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de Filosofia**. Trad., Desidério Murcho [et al.]. Consultoria da edição brasileira de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

DENT, N.J.H. **Dicionário Rousseau**. Trad., Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DESCARTES, R. **Discurso do Método. Meditações** [et al.]. Trad., J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Introd., Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção os Pensadores, XV).

DUHOY, J. J. **Epicteto e a sabedoria estoica**. Trad., Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

FOLSCHIED, D; WUNENBURGER, J-Jacques. **Metodologia Filosófica**. Trad., de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, M. **A Hermenêutica do sujeito**. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Trad., Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Trad., Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

GOBRY, I. **Vocabulário grego da filosofia**. Trad., Ivone c. Benedetti. ver., Jacira de Freitas. Caracteres gregos e transliteração do grego Zelia de Almeida Cardoso. São Paulo: Martins fontes, 2007.

LIMA-CIRNE, C. **Sobre a Contradição**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. (Coleção Filosofia 6)

MANIATOGLOU, M. da Piedade F. **Dicionário grego-português, português-grego**. Porto, Portugal: Porto editora, 2008.

OLIVEIRA, A. **Os fundamentos históricos e filosóficos do método hermenêutico da Escola de Tübingen**. Synesis, v. 3, n. 1, 2011.

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Prefácio de Miguel Baptista Pereira. Trad., Beatriz Rodrigues Barbosa. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

ROUSSEAU, J. **O Contrato Social**. [E outros escritos]. Introd., Trad., e notas de Rolando Roque da Silva. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.

SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Trad., Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

TIBURI, M. **Filosofia em Comum: para ler-junto**. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2010.

VERNANT, J. P. **As Origens do Pensamento Grego**. 11. ed. Trad., Isis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

ZILLES, Urbano. **A Imortalidade da alma em Platão e Plotino**. *Veritas*, Porto Alegre, v. 48, n.4, dezembro. 2003.