

DESEJO E RESTAURAÇÃO NOS LIVROS IV E IX DA REPÚBLICA DE PLATÃO: THYMÓS E HESYCHÍA COMO INTERMEDIÁRIOS*

DESIRE AND RESTORATION IN PLATO'S REPUBLIC BOOKS IV AND IX: THYMÓS AND HESYCHÍA AS INTERMEDIARIES

Rodolfo José Rocha Rachid

<http://orcid.org/0000-0001-7207-2909>

rodolfoforachid@usp.br

Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

RESUMO Neste artigo pretendo demonstrar como as concepções de thymós e hesychía, respectivamente descritas em República, Livros IV e IX, revelam a importância da definição de *tó metaxú*. Na primeira seção, analisarei o estatuto epistemológico de *Θυμός*, concebido como uma função intermediária da alma, à medida que pode ser reconhecido como uma posição mediana entre as funções racional e desiderativa da alma cognoscitiva. Na segunda seção, examinarei a noção estratégica de *ἡσυχία* como uma condição psicológica que estipula a cessação do prazer; assim como da dor; pela qual o agente desconhece essas afecções conspícuas. Em ambos os casos, Platão desenvolve a noção de *metaxú* como um dispositivo epistemológico que ou produz um julgamento

* Artigo submetido em: 22/09/2024. Aprovado em: 09/07/2026.

errôneo referente às sensações ou aprimora a decisão moral calculativa como uma recomendação da razão. Meu propósito neste texto é escrutinar o liame inextricável entre prazer e cognição, ἡδονή e ἐπιστήμη, originado da teoria tripartite da alma no Livro IV e da fenomenologia das constituições nos Livros VIII e IX, a fim de demonstrar a relevância epistemológica de τό metaxú.

Palavras-chave: *Thymós. Hesychía. Metaxú. Pólis. Psyché.*

ABSTRACT *In this paper I demonstrate how the conceptions of thymós and hesychía, described respectively in Republic IV and IX, reveal the importance of the definition of τό metaxú. In the first section, I analyze the epistemological status of θυμός, conceived as an intermediate function of the soul insofar as it can be recognized as occupying an intermediate position between the rational and appetitive functions of the cognitive soul. In the second section, I examine the strategic notion of ἡσυχία, a psychological condition that allows for the cessation of both pleasure and pain. In both the case of thymós and that of hesychía, Plato develops the notion of metaxú as a conceptual device that either delivers a mistaken judgement concerning sensations or improves calculative moral decision-making as reason's recommendation. My aim in this paper is to scrutinize the inextricable interplay between pleasure and cognition, ἡδονή e ἐπιστήμη, in order to demonstrate the epistemological relevance of τό metaxú. To this end, the paper discusses the tripartite theory of soul put forward in Republic IV, and the phenomenology of constitutions in Republic VIII-IX.*

Keywords: *Thymós. Hesychía. Metaxú. Pólis. Psyché.*

Introdução

No quadro da fenomenologia das constituições, descrita nos Livros VIII e IX da *República*, evidenciada no discurso sobre o aparecer dos regimes constitucionais, provocado pela dissensão do corpo político, o termo *metaxú*, atestado em R 583 c, adquire função estratégica para se entender o nexo entre a gênese efetiva dos prazeres e dores e suas implicações epistemológicas assim como ontológicas. A *hesychía*, entendida como intermediária entre prazer e dor, estado no qual o agente compreende equivocadamente o prazer como ausência de dor e esta como privação daquele, permite a Platão definir o liame entre prazer e cognição, *hedoné* e *epistémé*, à medida que o reconhecimento pela alma das afecções tanto prazerosas quanto nefandas depende de sua

apreensão rememorativa e mnemônica que já as experimentara previamente¹, cuja exposição pormenorizada nos *Diálogos* se dará no *Filebo*, mas que o Livro IX prenuncia a fim de demarcar a prevalência ontológica da alma em face do corpo. A relação que se estabelece, portanto, entre as afecções advenientes dos prazeres e dores na alma cognoscitiva e o modo pelo qual o agente os compreende no Livro IX, a partir da noção de *hesychia*, acentua a relevância gnosiológica de *tó metaxú* como o intermediário.

Torna-se evidente que a referência a *hesychia*, incorporada no domínio dos intermediários, como a *dóxa* em *República*, V, Eros no *Banquete* e a *aisthesis* no *Teeteto*, e entendida como condição de quietude entre prazer e dor, não é arbitrária, já que se articula à concepção do *thymós* como *tó metaxú* no Livro IV. Tanto no plano da psicologia ética, adstrita à conspícua alma tripartite, quanto na descrição da gênese efetiva dos prazeres, a noção de intermediário não é um mero *pendant* das funções da alma nem dos mecanismos das sensações, mas é fundamental para se compreender as determinações ontológicas, epistemológicas, fenomenológicas, ensejadas no *corpus* platônico, correlatas (i) ao intermediário entre o ser puro e o não ser absoluto; (ii) ao intermediário entre conhecimento e ignorância, atestados na *República*; e (iii) ao fenômeno da percepção adveniente do liame entre o percipiente e o percebido no *Teeteto*. Penso, assim, que a concepção de *thymoeidés* só pode ser plenamente compreendida à luz da relevância gnosiológica de *tó metaxú*, uma vez que o *thymós* não tem, como forma específica da alma, nem uma dimensão cognitiva nem desiderativa², porém funciona como um intermediário, aliando-se ou ao *logistikón* ou ao *epithymetikón*.

Minha análise compreende *thymós* articulado aos exemplos supracitados, pensando-os a partir da crítica do presumível dualismo platônico, separando em âmbitos ontológicos contraditórios essência e aparência, razão e desejo, inteligência e sensação, corporeidade e alma, de modo que *tó metaxú* aparece como um dispositivo conceitual e terminológico que realiza a mediação do sensível ao inteligível, liame que, não se confundindo com seus polos, os

1 As implicações gnosiológicas da teoria tripartite da alma, evidenciadas no modo de funcionamento de cada uma de suas partes e definidas no Livro IV d'A *República*, retêm elementos importantes da teoria da alma rememora, ou seja, capaz de reminiscência, como o primado da memória para aferir o reconhecimento anímico das sensações corpóreas, entendendo-as como prazerosas ou dolorosas no Livro IX. Charles Kahn ressalta o perspectivismo da escrita platônica ao privilegiar, em determinado diálogo, uma abordagem teórica em relação à outra, sem, contudo, implicar sua possível exclusão. A leitura e interpretação do texto do filósofo ateniense devem considerar os aspectos relevantes para cada modo de exposição, compreendendo-os à luz da perspectiva conceitual desenvolvida no diálogo específico que, no caso d'A *República*, se trata de entender o vínculo da alma com a forma de organização do espaço político. Cf. Kahn (2003, p. 299). V. Kahn (2012, p. 160).

2 V. Renaut (2014, p. 170); Bobonich (2002, p. 219).

correlaciona a fim de ascender ao conhecimento, identificado à *epistème* e ao *lógiston* em *República*, IV e V, assim como descender ao irracional, cujos pares antitéticos são a *agnoía* e ao *epithymetikhón*. Em *R* 439 e 1–2, Sócrates profere o estatuto epistemológico do intermediário, pelo qual visa mobilizar as disposições psicológicas ou racionais ou apetitivas do agente, influenciando em seu ato decisório.

1 O estatuto intermediário de *thymós* e a antropologia política platônica

República, IV, propõe uma antropologia política, pela qual Platão desenvolve sua homologia estrutural entre os constituintes tanto anímicos, relativos à tripartição da alma, quanto cidadãos, correlatos aos gêneros de cidadãos existentes na *pólis* com suas funções análogas, especificamente os magistrados, os auxiliares e os comerciantes, *R*. 441 a 1–2. Preceituando a parte intermediária da alma, por meio da qual mediatiza as relações desiderativas entre o agente e o desiderato, porquanto o *thymós* pode ser ou aliado da razão ou ensinar a alma no irracional, Platão formula o *metaxú* como dispositivo epistemológico a fim de evidenciar o conflito psíquico entre a razão e o desejo. A citada homologia estrutural é inquirida por Sócrates em *R*. 435 e 1–3, sendo necessário que homologuemos haver em cada um de nós as mesmas espécies (*tà autà eíde*) existentes na cidade, porque agimos não por uma única espécie, mas por três, (i) aprendemos por algum (*manthánomen mèn hetéroî*); (ii) irritamo-nos por outro que há em nós (*thumoúmetha dè álloi tòn en hemîn*); e (iii) desejamos por um terceiro (*epithymoúmen dáu trítoi tini*) concernente aos prazeres da nutrição, da geração e de seus correlatos, *R*. 436 a 8–b 1, acentuando a relevância de se pensar cada espécie específica em relação a seu desiderato próprio. Do mesmo modo que deve haver o consenso do corpo político, discernido em *R*. 441 a 1–2, é necessário também que a alma realize a concórdia entre suas partes, respeitando suas funções definidas. Meu propósito é circunscrever o *thymós*, correlacionando-o à noção de *tò metaxú*, demonstrando que a função intermediária da alma, não obstante não ser redutível à função calculativa racional nem à função desiderativa apetitiva no Livro IV, deve ser pensada mediante sua capacidade própria, vinculada à educação dos guardiões, com seu prazer específico, identificado no Livro IX ao *philótimos*.

A emergência da noção psíquica do *thymós* revela a acuidade platônica de evitar no plano da cidade o dissenso do corpo político. Há dois elementos distintos entre si: de um lado, um pelo qual a alma raciocina (*tò mèn logízetai tês psychês*) denominamos o racional (*logistikón*) e, de outro, aquele pelo qual ela ama, tem fome, sede, é arrastado por todos os outros desejos denominamos

o irracional (*alogistón*) e desiderativo (*epithymetikón*), companheiro de certas satisfações e de certos prazeres, *R.* 439 d 3–8. Tendo discernido esses dois aspectos na alma (*dúo eíde³ en psychē*), a ira (*tò dè toû thymou*) pelo qual encolerizamos (*hôi thymoúmetha*)⁴ é um terceiro”, *R.* 439 e 1–2; de forma que “a ira (*tòn thymòn*) devém a aliada da razão (*symmachon toî lôgoi*), *R.* 440 b 2”. Sócrates preconiza que “em nossa cidade, os auxiliares ficariam submetidos aos chefes assim como os cães a seus pastores”, reafirmando o estatuto subordinado do *thymoeidēs* ao *logistikón*. A analogia existente entre, de um lado, os cães e seus pastores e, de outro, os auxiliares e magistrados é reiterada na assertiva socrática de que quando há uma sedição na alma (*en têi psychēs stásei*) o *thymós* empunha armas em favor da razão (*títhesthai tà hópla pròs tò logistikón*), *R.* 440 e 3–4, demonstrando a forte conotação marcial atribuída à função intermediária da alma, que tanto pode sucumbir aos ditames do desejo por uma má educação, *R.* 441 a 3, quanto devir a aliada da razão.

Para Olivier Renaut (2014, p. 162), o *logistikón*, o *epithymetikón* e o *thymós* são funções de uma estrutura intencional hierarquizada, em que cada um age e padece de modo específico. Cada função da alma compreende um aspecto específico de ação e paixão, entendendo-se *eíde*, em 439 e 1, não como formas inteligíveis, mas como aspectos correlatos a funções operatórias, de modo que a função racional visa calcular e deliberar, o *thymós* se vincula às afecções relativas aos valores e, por sua vez, a função desiderativa liga de modo imanente o agente àquilo que ele deseja. A alma é uma estrutura trifuncional e intencional, cujas ações e paixões decorrem não tanto, para Renaut, de suas funções específicas, mas das “diferentes combinações de estruturas psíquicas potenciais”⁵.

Assim como na *pólis* há três gêneros, os comerciantes (*chrematistikón*), os auxiliares (*epikouretikón*) e os magistrados (*bouleutikón*), na alma, do mesmo modo, há um terceiro, o irascível (*tò thymoeidēs*), sendo o auxiliar por natureza do racional (*epikouron òn toî logistikoî phýsei*) quando não foi corrompido

3 V. Hobbs (2000, p. 33). Angela Hobbs preconiza que o termo *meros* é empregado assim como *eidos* (espécie), *genos* (gênero), frases tanto com dativo quanto com *kata* mais acusativo.

4 Segundo Renaut (2014, p. 163), Platão emprega o dativo para “insistir no fato de que o elemento designado é, sobretudo, o princípio de ação, dotado de sua *δύναμις* própria em vez de instrumento do agente”. Bernard Williams, por sua vez, recusa a homologia estrutural entre os gêneros cidadãos e anímicos, fundada, sobretudo, nas proposições (i) uma cidade é *δίκαιος* se e somente se os homens forem justos; e (ii) um elemento da cidade é *λογιστικόν*, *θυμοειδές* ou então *ἐπιθυμητικόν* se e somente se seus homens respectivamente assim o forem, considerando-a contraditória, pois não se pode inferir se uma cidade é justa, havendo o predomínio de grupos sociais ligados à função desiderativa (Williams, 1999, p. 257). Julgo que a correspondência entre a *pólis* e a *psychē* se dá pelo modo de funcionamento de suas funções correlatas implicadas na estrutura funcional anímica, e não pela superveniência de um grupo social a outro.

5 V. Renaut, 2014, p. 167; Freitas, 2023, p. 157.

pela má nutrição (*hypò kakês trophês*), R. 441 a 1–3. Na cidade (*en pólei*), há as mesmas partes (*géne*) que há na alma (*teí psycheí*) de cada um e são iguais em número, R. 441 c 4–6. As mesmas razões explicam que a cidade e o indivíduo sejam sábios, corajosos e justos e em tudo que é concernente à virtude, “devem estar na mesma situação (*kai tâlla pánta pròs aretèn hosáutos amphótera ékhein*)”, R. 441 d 1. Segundo Sócrates, pertence ao racional dominar (*tôi mèn logistikôi árchein*), sendo sábio e protegendo toda a alma, enquanto o irascível é o seu subordinado e aliado, havendo uma homologia, de um lado, entre a miscibilidade de música e ginástica (*mousikês kai gymnastikês krásis*), R. 441 e 8–9, promovendo a concórdia recíproca, e, de outro, entre os mencionados gêneros anímicos a fim de comandarem o elemento desiderativo, que constitui a maior parte. Tendo denominado corajoso aquele cuja parte irascível preserva mediante dores e prazeres os preceitos racionais, denomina-se sábio quem cuja pequena parte tem a ciência concordante às três espécies da alma, harmonizando-as em conjunto, R. 442 c 7–8.

No Livro IV d’*A República*, o *thymós* se apresenta como aspecto definidor, seja para a função anímica racional, seja para sua função desiderativa. Não obstante, cada parte da alma tem uma função específica, analisada no Livro IX, determinando pela prevalência de cada uma delas o *éthos* do agente, relativo (i) ao *philósophos*; (ii) ao *philótimos*; e (iii) ao *philokérdes*, a estrutura anímica manifesta um conflito psíquico, em que o intermediário desempenha um papel preponderante para a reta consecução do cálculo racional ou para a realização do desiderato⁶. Pertence à propriedade do *thymós* sua natureza ambivalente, ao mesmo tempo corajosa e irascível, diligente e colérica, haja vista sua analogia cognoscitiva no Livro V com a *dóxa*, intermediária entre a *epistème* e a *agnoía*, de modo que a presumível inconsistência terminológica do *thymoeidês*, devido sua ambiguidade, devém da equívoca aplicação do princípio da identidade na *démarche* platônica⁷.

6 Renaut diferencia três acepções próprias de *thymós*: (i) o intervalo entre a razão e o desejo, realizando ações e paixões ambivalentes, correlatas a estados colérico ou vergonhoso, acentuando a função intermediária; (ii) o polo mediano entre dois extremos, porque a personalidade timoeidética, não sendo o padrão de ação virtuosa, corporifica o comportamento honesto; e (iii) o auxiliar (*epikouros*) da razão, R. 441 a 2–3. V. Renaut (2018, p. 73).

7 A ausência de uma definição unívoca do θυμοειδής é assinalada por Julia Annas, entendendo-o como o modo pelo qual o agente experimenta suas afecções, conspicuamente descritas no conflito anímico de Leôncio, filho de Aglaíon (R. 439e–440a). A passagem é paradigmática ao estabelecer a natureza específica de intermediário do *thymós*, suscitando no referido personagem afecções conflituosas vinculadas à vergonha e ao senso de decoro, à medida que, de acordo com o relato socrático, Leôncio, tendo regressado do Pireu, percebendo que havia cadáveres jazidos perto do carrasco, teve um grande desejo de vê-los, concomitante que isso lhe era insuportável e se desviava (*háma mèn ideín epithymoi, háma dé audyscherainon kai apotrepoi heautôn*). Durante certo tempo, lutou consigo mesmo, velando o rosto, mas, por fim, subjugado pelo desejo (*kratouménos d’oûn hypò tês epithymias*), abriu bem os olhos, correndo em direção aos cadáveres. Para a helenista, tais

Georges Leroux (2005, p. 134) defende a análise da alma tripartite mediante uma metapsicologia, entendida como “a invenção da tópica da alma na história do pensamento: é a noção própria de uma tópica que é atualizada, sobre um horizonte político determinado. Platão propõe, para Leroux (2005, p. 124), “uma análise de psicologia moral, procedendo da estrutura da alma à estrutura das virtudes”, de modo que esse método serve de princípio heurístico para a definição de justiça, compreendendo o motivo psicopolítico inseparável do projeto em conjunto da *República*⁸. A anuência do referido método, defendendo o nexo entre os modos de funcionamento da *pólis* e os da *psyché*, pode ser evidenciada na imagem da *stásis* na alma, *R.* 440 e 6, cujo dissenso demonstra tanto a degenerescência dos regimes constitucionais quanto o recrudescimento da cólera.

O conflito anímico pressupõe, portanto, a unidade indivisa da *psyché*, cujo análogo metodológico é a unidade indivisível da *pólis*, ausente de sedições, respeitando-se a análise socrática de subsumir o menor, a compleição da alma, no maior, a formação da cidade, assim como a propriedade compósita dessa unidade natural pressuposta, cujas funções psíquicas são deduzidas, pelo método, das funções políticas. Conformam-se no texto platônico um movimento lexical que designa as operações anímicas ora por *mére*, ora por *eidé*, ora por *géne*, entendendo-se *génos* como o termo afirmativo da homologia estrutural entre a alma e a cidade, porque *génos* implica os grupos sociais. Angela Hobbs ressalta que *méros* ou *morion* não sugerem o requerido senso dos tipos diversos e potencialmente conflituosos de comportamentos que precisam ser harmonizados, ao passo que “*génos* permite a noção necessária de tipos diferentes de comportamento”⁹.

A referência a *génos* para explicitar a tripartição da alma remete à diferenciação das funções sociais no âmbito da *pólis*, uma vez que não se trata de uma mera correspondência entre estados de alma e indivíduos, mas de funções anímicas e funções políticas, posicionando o *thymoeidés* como o elemento por excelência que efetua a mediação entre as virtudes cidadinas, descritas no Livro III, e sua possível manutenção ou degeneração, devido a seu funcionamento na estrutura trifuncional. Para Renaut (2014, p. 285), a estratégia argumentativa e retórica que consiste em comparar a alma individual e a cidade visa à “contaminação das esferas política e individual, a fim de que

manifestações de motivações ligadas a sentimentos inferiores podem, pelo treinamento correto dos desejos, devir em sentimentos nobres, *R.* 441e – 442a; V. Annas (1981, p. 127–28).

8 Leroux, 2005, p. 143; V. Bolzani, 2022, p. 81.

9 V. Hobbs (2000, p. 35).

a norma política possa passar de uma a outra de modo contínuo num jogo de interiorização e exteriorização da norma por intermédio do *thymós*”.

Por conseguinte, o *thymós* se reveste de muitos significados, podendo reforçar o lado destro da alma como o aliado da razão ou seu lado sinistro, sucumbindo à irascibilidade. A análise do conceito de função intermediária, se elaborada unicamente sobre o registro da psicologia, apresenta dificuldades específicas, pois tanto Platão o fala como uma forma de ardor físico, próprio à coragem guerreira, quanto o associa ao escândalo moral, aproximando-o da cólera, da indignação. “A tradução unívoca do termo parece impossível, tanto o espectro de significações no plano psicológico se evidencia, de modo que o único modo de realizar uma interpretação coerente é concebê-lo como uma função política”¹⁰.

John Cooper interpreta a tese da alma tripartite mediante uma teoria da motivação humana, na qual o *θυμός* exerce a função relevante, porque é o gênero desiderativo da autoestima e da competitividade, formas inatas motivacionais do homem, distintas dos apetites e da razão (Cooper, 1999, p. 206). Para o autor, o *thymoeidés* se diferencia do *epithymetikón*, pois esse não contempla o valor da estima perante a sociedade, tampouco o da autoestima, aferidas nos exemplos conspícuos de Odisseu e Leôncio, assim como diverge do *logistikón*, devido a sua constituição autorreferente, ou seja, o elemento racional deseja o bem exclusivo, ausente de inclinações¹¹. Reconhecendo tanto a competitividade quanto a autoestima como qualidades intrínsecas à função intermediária, Cooper ressalta, assim como Leroux, a conotação política do *thymós*, à medida que a sua prevalência na estrutura trifuncional anímica é característica de quem exerce funções militares, políticas e atléticas (Cooper, 1999, p. 203). Nos referidos exemplos de Odisseu e de Leôncio, atestam-se a proeminência da *time*, da estima, como constitutiva do elemento timoeidético; o herói argivo exorta sua honra em face do ultraje perpetrado pelos pretendentes de Penélope e pelas amas, quando, batendo no peito, censurou seu coração, refreando sua vindicta, pois, se efetivamente os punisse, infringiria, segundo Cooper, os preceitos reais, enquanto Leôncio, regressando do Pireu, exproba seu ato incontinente e também impulsivo de contemplar os insepultos¹².

10 Leroux (2005, p. 142).

11 Cooper (1999, p. 205).

12 Cooper preceitua uma diferença fundamental no comportamento dos mencionados agentes, pois no ato decisório do personagem homérico o *thymós* age adverso à recomendação racional, ao passo que na ação do filho de Aglaion o *logistikón* subordina o *thymoeidés*, revelando a ignomínia de sua incontinência (Cooper, 1999, p. 203). Freitas, divergindo da interpretação de Cooper, interpreta a decisão motivacional de Odisseu, enfatizando o designio racional de seu ato, pelo qual sujeita a função intermediária. Cf. Freitas, 2023, p. 138. V. Annas (1981, p. 127).

Hendrik Lorenz retoma a conspícua referência a Odisseu na *República*, analisando-a em seu registro no *Fédon* mediante a tese da alma harmonia, preconizada pelo pitagórico Símiias que a entende como compósita. Se a mesma passagem na *República* revela, circunscrita à teoria da alma tripartite, o estatuto moral do *thymós*, no *Fédon* expõe a contraposição entre os apetites localizados no corpóreo e a alma não compósita¹³. No *Fédon*, a alma e as essências são, por um lado, devido a sua natureza congênere, realidades idênticas a si mesmas (*aei katà tautà*), imutáveis (*hosaútōs échēi*) e incompósitas (*tà axýntheta*), enquanto as percepções e as coisas percebidas, por outro, não são idênticas a si mesmas (*medèpote katà tautà*), sendo mutáveis (*tà állot'állos*) e compósitas (*syntheta*) (*Phd.* 78 c). Pelo argumento da afinidade ontológica, a alma pertence ao mesmo gênero das ideias, sendo ingênita e incorrupta, não admitindo a composição. Lorenz compreende, todavia, a alma na *República* como compósita, porquanto é constituída de partes, sendo, por esse raciocínio, sujeita à decomposição (Lorenz, 2006, p. 37). Para ele, uma alternativa acurada a fim de preservar o postulado da imortalidade anímica no âmago da teoria tripartite consiste na preservação, separando-se do corpo, apenas do *logistikón*, removendo tanto o *epithymetikon* quanto o *thymoeidēs*, os quais obstaríam a sua incorruptibilidade¹⁴.

Tanto a teoria da alma remêmora, i.e., da alma portadora de reminiscência, quanto a teoria tripartite psíquica são modos específicos de exposição, implicando *démarches* dialéticas distintas; esta se relaciona à análise do conflito anímico com sua estrutura trifuncional, em que cada gênero tem sua função definida, enquanto aquela no *Mênon* e *Fédon* se liga ao problema da gênese do conhecimento, em oposição à perspectiva sofística, para quem a virtude é ensinável¹⁵.

Platão retoma, no plano psicológico, a correlação das virtudes cardinais necessárias à correta consecução da *aristopoliteia*. Assim como em *R.* 427 existe o recenseamento dos quatro atributos constituintes da *pólis* excelsa, relativos ao corajoso, temperante, justo e sábio, há em *R.* 442 b 10 a descrição dessas qualidades na alma particular e seu consequente modo de funcionamento, de modo que o *thymós* se apresenta como dispositivo epistemológico fundamental para assegurar a harmonia e concórdia das partes constitutivas psicológicas. Das

13 Lorenz (2006, p. 37).

14 Lorenz (2006, p. 37). Para Kahn, ambas as teorias constituem perspectivas diferentes em torno da unidade do pensamento platônico. V. Kahn (2012, p. 160).

15 Se a gênese do esquecimento (*léthēs génesin*) é o êxodo da memória (*mnēmes éxodos*), *Phlb.* 33c, conforme se atesta em *Filebo*, a geração do conhecimento, na preceptiva do aprendizado como anamnese (*mathésis anámnēsis*), se baseia na capacidade psíquica de rememorar o saber pré-natal. Cf. Delcomminette, 2010, p. 7.

virtudes supracitadas, a temperança engendra a justa articulação da estrutura anímica, porque se chama o temperante (*sóphrona*), por causa da amizade e concórdia (*têi philíai kai symphoníai*) entre as partes, quando o dominante (*tó árchon*) e os dominados (*tò archoméno*) anuem ser o racional (*tò logistikòn*) que deve dominar (*deîn árchein*), não lhe sublevando (*mè stasiádzosin autôi*), R. 442 c 10 – d 2¹⁶.

Da *symphonia* promovida pela *sophrosýne*, aduz-se o acordo mútuo entre os gêneros sociais implicados na formação da *aristopoliteía*, havendo a analogia recíproca entre as funções anímicas e as funções exercidas no âmbito da *pólis*, “cujo ponto nevrálgico é o *thymós*” (Renaut, 2014, p. 288), o qual tanto pode se subordinar às deliberações racionais quanto se aliar aos impulsos desiderativos, sendo necessário entendê-lo em relação à temperança, identificada como virtude cardinal cidadina, promovendo o acordo e a harmonia da tecedura do corpo político. Para John Cooper, cada virtude controla determinados aspectos da compleição psíquica em geral, sendo responsável pela ação específica. Se a *sophia*, entendida como o conhecimento do melhor para cada uma das três partes, pertence ao *logistikón*¹⁷, a *andreía* é, de acordo com o autor, a virtude específica da segunda parte da alma¹⁸. Reconhecido seu vínculo com o *thymoeidés*, a coragem se revelará a virtude integradora de toda ação. Tanto a σοφία quanto a ἀνδρεία determinam o particularismo moral de cada gênero anímico, porquanto a essas virtudes se associam suas partes ou espécies específicas da alma.

Em *República*, 427 d, há o momento de transição na progressão do diálogo, marcando a cesura entre a fundação da cidade e o aprofundamento do método psicopolítico, de modo que Platão propõe analisar as virtudes da cidade. “É evidente que ela é sábia (*sophé*) e corajosa (*andreía*), temperante (*sóphon*) e

16 Sobre a relevância da *sophrosýne* para se pensar a unidade compósita tanto da *pólis* quanto da *psyché*. Cf. Bolzani (2022, p. 83). A temperança produz o reto agenciamento moral para o consenso da estrutura trifuncional. A temperança mantém a coalescência do corpo social assim como do compósito orgânico, de sorte que, no esquema da fenomenologia das constituições, é o *thymós*, devido à prevalência do lado sinistro sobre o destro, que provoca o dissenso dos regimes políticos. Se a temperança é a virtude cardinal que assegura a harmonia dos cidadãos, condição da unidade consensual da *pólis*, o *thymós* é “a única função anímica que tem uma vocação social e política, contrariamente à razão ou à função desiderativa, cuja autonomia na vida psíquica é evidente” (Renaut, 2014, p. 287). V. Bobonich, 2002, p. 43.

17 Sobre a prevalência da sabedoria em relação a outras virtudes cardeais como a temperança, coragem e justiça, V. Zingano (2007, 65, 68). Para Zingano, há certa identidade intensional entre as virtudes, porquanto o saber exprimido na sabedoria é exatamente aquele que se encontra na coragem, na justiça e na temperança, havendo uma dependência causal entre elas, evidenciada no *Protágoras* mediante a tese da bicondicionalidade, de modo que a doutrina platônica das virtudes ínsita na *República* “distingue-se da socrática em certos pontos, mas parece herdar de Sócrates pelo menos a tese forte da unidade em função de uma certa identidade, tese que é formulada não somente no *Protágoras*, mas também em outros diálogos socráticos” (Zingano, 2007, p. 66).

18 Cooper, 1999a, p. 110.

justa (*dikaía*)”, R. 427 e 8, de modo que a primeira a se mostrar claramente é a sabedoria, uma vez que é judiciosa (*eúboulos*), R. 428 b. Platão faz da *euboulía* o saber particular de quem se ocupa da constituição política, pois o homem sábio é *eúboulos* na *pólis*, havendo uma ciência “na cidade que não delibera sobre algo (*en têi pólei tinòs bouleúetai*), mas sobre a cidade como um todo (*hyper autês hóles*), R. 428 c 11”, ciência de quem mantém a guarda (*he phylakiké*), existindo naqueles governantes (*en toutois tois árchousin*), guardiães perfeitos (*teléous phýlakas*), R. 428 d 6, cuja ciência é judiciosa e realmente sábia (*eúboulon kai tõi ónti sophèn*), R. 428 d 10. Das virtudes cardinais, a definição de coragem é estratégica para se pensar a função intermediária do *thymós* como condição para o reto funcionamento do corpo político. Segundo Sócrates, “a cidade é corajosa (*andreía pólis*) em certa parte de si mesma porquanto possui um poder (*échein dýnamin toiaúten*) em si que preservará, em todas as circunstâncias, a opinião concernente às coisas temíveis (*tèn perì tòn deinòn dóxan*), sendo tais e quais que o legislador designou (*nomothétes paréngellen*) na educação (*em têi paideíai*)” R. 429 b 8 – c 3.

A salvaguarda da *euboulía* devém da perfeita adequação do *thymós* aos preceitos racionais, mantendo a sabedoria na *pólis*. Conforme Renaut (2014, p. 193), “o análogo psíquico dos auxiliares da cidade, o *thymós*, não forma o julgamento cognitivo, mas se apraz unicamente de lhe preservar”, enfatizando o *metaxú* como dispositivo epistemológico a fim de assegurar os preceitos nomotéticos, aquiescendo, destarte, à função racional nos casos em que a coragem deve se impor para o consenso do corpo político. O *eúboulos* não é apenas quem detém a ciência judiciosa advinda da *sophía*, mas também a coragem, definida como um tipo de preservação (*soterían*), R. 429 c 5, referente à opinião originada por causa da lei (*hypò nóμου*) mediante a educação (*dià tês paideías*) sobre os temíveis e suas qualidades, R. 429 c 7–8, porque ela a preserva nas dores e prazeres, nos desejos e temores, sem jamais rejeitá-la. Assim como o *thymós*, a *dóxa* é concebida no Livro V como um *metaxú* entre a ignorância e a ciência (*metaxù agnoías te kai epistémes*), R. 477 b 1–2, sendo constitutivos, como termos inextricáveis, da definição socrática de *andreía*, precavendo o agente sobre o que deve ser temido.

O Livro IV prepara a psicologia das ações necessária ao desenvolvimento da fenomenologia das constituições, escrutinada nos Livros VIII e IX. Se os atos decisórios do *eúboulos* decorrem da reta opinião, preservada pela coragem por meio da educação, a correta opinião (*tèn orthèn dóxan*) sobre aqueles temas, advinda sem educação (*áneu paideías*), é própria das bestas e dos escravos, R. 430 b 5–7. Platão demonstra como o *thymós*, intermediário aliado da razão, deve ser pensado *pari passu* com a reta opinião mediada pela *paideía*. Das

virtudes cardinais, a coragem mantém tanto os elementos legiferantes quanto educativos necessários à harmonia civil, cujas ausências irrompem o dissenso social. Há na correlação entre *dóxa* e *andreia* como dispositivos intermediários conexos ao *thymós* o vínculo entre, de um lado, ontologia e epistemologia e, de outro, ética e política.

A temperança é o acordo (*xumphoníai*) e harmonia (*harmoníai*), R. 430 e 2, de modo que a temperança é ordem e domínio de certos prazeres e desejos (*kósmos poutis he sophrosýne estin kai hedonôn tinon kai epithymiôn enkráteia*), R. 430 e 5¹⁹, ao passo que a justiça é cada um possuir o que é seu e realizar o que lhe cabe (*dikaíosýne he tou oikeíou te kai heautoû héxis te kai práxeis*), R. 433 e 9. A justiça consiste na regra ou princípio de especialização funcional, pela qual a genealogia da cidade fundamenta a tripartição dos grupos sociais e a distribuição das responsabilidades, de sorte que Platão atribui à justiça dois princípios para as outras virtudes, sendo a causa do conjunto das *aretai*, das quais ela é o poder (*dýnamis*) e, ao mesmo tempo, a condição de sua preservação (*sotería*) na *pólis*. O domínio, *enkráteia*, dos desejos e prazeres, relativo à temperança, permite ao agente ser “senhor de si” (*kreítto autoû*), R. 431 e 7–8. No plano das virtudes cidadinas, a *sophía* se refere à virtude dos magistrados e a *andreia* à dos auxiliares, enquanto a *sophrosýne* realiza o liame entre ambas, haja vista que, no plano das virtudes psíquicas, há na alma do homem temperante a parte melhor que domina a parte pior, prevenindo a função intermediária de não incidir no deletério, cuja consequência material é a corrupção política. Repercute na teoria tripartite da alma o tema precípua do domínio de si, circunscrito à noção de *enkráteia*, entendendo-a como condição de preservação da *symphonía* política, em que o *logistikón* e o *thymoeidés* regem o *epithymetikón*, havendo a primazia da ordem e do domínio, conforme o ditame socrático, de certos prazeres e desejos.

A superveniência do elemento desiderativo sobre o racional perpetrado pela ação irascível do *thymós* e o enfraquecimento da moderação civil são, na medida em que a *sophrosýne* retém a harmonia civil, causas da degenerescência dos regimes constitucionais, cuja finalidade degradada é a tirania, havendo o predomínio dos desejos vis e dos prazeres falsos na nefanda condução da *pólis*. Os Livros VIII e IX apresentam a etiologia da corrupção das formas políticas, expondo o nexa evidente entre prazer e cognição, *hedoné* e *epistémé*. A análise nos referidos livros deslinda o modo pelo qual a estrutura anímica trifuncional opera com seus respectivos desideratos, procedendo por um rigoroso método

19 Moss (2005, p. 154). Sobre a definição de *sophrosýne* como *enkráteia*, de modo a compreender a moderação civil como autodomínio, correlacionando-a ao *thymós*, Cf. Renaut (2014, p. 297).

descritivo que põe em relevo o *thymós* como dispositivo epistemológico e político que, se acompanhado da reta opinião, preserva a tecedura social, evitando seu decaimento.

Se a constituição aristocrática é boa, as outras são defeituosas. Das constituições restantes (*tôn dê loipôn politeiôn*), há quatro formas (*téttara eíde*) que merecem ser examinadas e os homens que a elas se assemelham, a fim de que, tendo-os examinado a todos e tendo homologado sobre o melhor e pior homem (*tôn áriston kai tôn kákiston ándra*), R. 544 a 5–6, examina-se se o melhor é o mais feliz (*ho áristos eudaimonéstatos*), R. 544 a 6, e o pior o mais infeliz (*ho kákistos athliótatos*), R. 544 a 7, ou se o contrário. Se são cinco as formas da cidade (*tà tôn póleon pénte*), também as disposições de alma dos indivíduos (*hai tôn idiotôn kataskeuai tês psychês*) são cinco R. 544 e 3-4. Depois de examinar a justiça na cidade, é preciso examiná-la no homem, pois da mesma forma que se examina os caracteres nas constituições (*erxámetha en taís politeiais próteron skopeîn tà éthe*) ante os indivíduos (*tois idiótai*), como sendo o mais evidente (*hos enargésteron ón*), do mesmo modo é preciso escrutinar a constituição ambiciosa (*tèn philótimon politeían*) e, não tendo outro nome para nomeá-la, deve-se chamá-la ou timocracia (*timokratían*) ou timarquia (*timarchían*), R. 545 b 3-6.

Tendo anuído que a timocracia advém da aristocracia, Sócrates reconhece “que toda constituição se modifica por causa daqueles que exercem os princípios (*hóti pása politeía metabállei ex autoû tou échontos tás archás*), quando a discórdia é engendrada neles próprios (*hótan en autô touítoi stásis engénetai*), R. 545 d 1–2”. “É evidente que (a timarquia) tendo imitado a constituição anterior (*tà mèn mimésetai tèn protéran politeían*) assim como a oligárquica (*tà dê tèn óligarchían*) tem algo de próprio, R. 547 d”, sendo uma constituição mista, havendo um aspecto conspícuo “devido o domínio do irascível (*hypò tou thymoeidoûs kratoûntos*), o amor pela contenda e a filotimia (*philonikíai kai philotímiai*), R. 548 c 4–6”. “Nesse momento, o jovem ouvindo e vendo tudo, ouvindo as palavras do pai e vendo de perto suas ocupações em relação à dos outros, é atraído por ambos os lados, de um lado, pelo pai (*toû mèn patròs autoû*), regando e nutrindo o racional na alma (*tò logistikòn en têi psychêi ardóntos te kai aixóntos*) e, de outro, por aqueles outros o desiderativo e o irascível (*epithymetikón kai tò thumoeidés*)” R. 550 a 4 – 550 b 1.

Para cada regime constitucional há, de acordo com Hitz, um *télos* dominante, cuja finalidade exprime a motivação específica de cada *éthos*, de modo que o fim exclusivo do timocrata é a honra ante o bem, restringindo os amantes do saber e o bem do domínio político bem como os excluindo dos

assuntos públicos²⁰. Por que a timocracia é eleita a primeira forma de governo intermediária entre a *aristopolitéia* e as constituições degeneradas? A noção de *metaxú* aparece como dispositivo pertinente à psicologia moral, expressando não apenas a relevância gnosiológica, referente à *dóxa*, mas também ética e política, pois o *éthos* timocrático demonstra a propriedade ambivalente do intermediário, ora ensinando o racional derivado do elemento pátrio ora sua contraparte irascível.

A *pólis* é dividida em três formas (*pólis diéiretai katà tría eíde*), R. 580 d 2–3, do mesmo modo a alma de cada um é dividida em três partes (*psyché henòs hekástou trichêi*), R. 580 d 3–4. Havendo três partes (*triôn ónton trittai*), parece a Sócrates haver também prazeres para cada particular concernente à forma específica (*kai hedonai moi phainontai henòs hekástou mia idía*), assim como desejos e princípios (*epithymiai te hosautos kai archai*), R. 580 d 6–7²¹. Há uma parte pela qual o homem aprende (*tò mén hoi manthánei*) e há outra pela qual se encoleriza (*tò dè hoi thymoútai*), R. 580 d 9–10. “O irascível (*tò thymoeidès*) aspira à dominação (*tò krateîn*), à vitória (*nikân*) e à boa reputação (*eudokimeîn*), R. 581 a 9–10, sendo nomeado amigo da vitória (*philónikon*) e amigo da honra (*philótimon*), R. 581 b 2–3. Segundo Renaut (2014, p. 164), “a hipótese das funções da alma visa mostrar que, na ação, o indivíduo unifica o objeto ou o fim de sua ação em conformidade com a função que detém o comando de sua estrutura psíquica, pois na ação uma função específica comanda todas as outras”.

No esquema dos gêneros dos homens, de acordo com Renaut (2014, p. 164), somente o filósofo pode se precaver de toda forma de conflito psicológico, porquanto “o valor de cada objeto é determinado pela única função capaz de reconhecer seu valor real: a razão”. “Os três principais gêneros de homens (*anthrópon tà prôta trittà géne*) são o filósofo (*philósophon*), o amigo da vitória (*philónikon*) e o amigo do lucro (*philokerdès*), R. 581 c 3–4, assim como há três formas de prazeres (*hedonón tría eíde*), R. 581c 6”²². A análise dos desejos e prazeres próprios a cada uma das funções no Livro IX não visa, de acordo com Renaut (2014, p. 165), substituir a primeira designação (*logistikón, thymoeidès e epithymetikón*), mas de especificá-la, “adotando o ponto de vista sinótico do desejo que permite considerar as três funções, vinculando-as à dinâmica para o Bem”. Assim como a primeira designação ressalta as funções da alma, a

20 Hitz (2010, p. 110).

21 Se em *República*, IV, as funções da alma se vinculam a suas formas (*eíde*), R. 439 e 1, correlatas aos gêneros de atividades análogas, R. 441 a 1–3, no Livro IX correspondem às espécies específicas de prazeres. Cf. Renaut (2014, p. 165).

22 Hobbs (2000, p. 24).

segunda prescreve as modalidades do desejo, cuja organização, para o helenista, decorre da estrutura intencional²³.

2 O estatuto de *hesychía*

Na análise da etiologia dos prazeres, discriminada no Livro IX, depois da exposição da fenomenologia das constituições e de seus respectivos caracteres, a noção de *hesychía* revela-se central para se pensar o nexos entre prazer e cognição, *hedoné* e *epistémē*, evidenciando o estatuto epistemológico de *metaxú* como estado de indeterminação perceptiva e, por conseguinte, cognitiva. Minha hipótese hermenêutica visa articular a referida noção à concepção psicológica do *thymós*, aduzindo novos elementos para compreendê-la.

Em *República*, IX 583 b, afere-se o estatuto ontológico e epistemológico de *tó metaxú* como o intermediário entre o prazer e a dor. Em R IX 583 c 2–4, a dor é o contrário do prazer (*enantíon lúpen hedonêi*), porém há algo em que nem se rejubila nem se padece (*tò méte chaírein méte lupeísthai eínai ti*), R. 583 c 5, considerado como intermediário entre os polos emotivos. Em relação ao intermediário entre ambos (*metaxú toútoín amphoín*), há no meio uma quietude da alma referente a eles (*en mésoi ón hesychían tinà perì taúta tēs psychēs*), R. 583 c 7–8²⁴, de modo que, quando os homens padecem (*hótan lupóntai*), elogiam como o mais prazeroso (*enkomiádsousin hos hédiston*) não o rejubilar (*ou tò chaírein*), mas o não padecer (*tò mè lupeísthai*) e a quietude (*hesychían*), R. 583 d 7–9. A quietude (*hesychía*) devém, portanto, algo doce e igualmente agradável (*hedù ísos kai agaptetòn*), R. 583 d 10–11, e, do mesmo modo, quando alguém cessa de rejubilar-se (*hótan paúsetai chaíron*) a quietude do prazer (*he tēs hedonēs hesychía*) será padecimento (*luperòn*), R. 583 e 1–2. Por esse raciocínio, Sócrates aduz que a quietude (*tèn hesychían*) no intermediário entre um e outro (*metaxú amphotéron*) será, decerto, ambos, dor e prazer (*lúpe te kai hedoné*), R. 583 e 4–5.

Não obstante, não é possível que o que não é um nem outro venham a ser ambos, R. 583 e 7. O prazer e a dor, devindo na alma (*tó hedù en psychēi gignómenon kai tò luperòn*), são ambos um movimento (*kínēsis tis amphotéro*), R. 583 e 9–10. Se o vulgo entende a quietude (*hesychía*) ora como prazer ora como dor, Sócrates infere que esse estado não pode ser identificado à ausência de dor nem à cessação do prazer, sendo um intermediário entre os

23 V. Renaut, 2014, p.166. John Cooper demonstra também como o Livro IX articula as partes da alma a seus desideratos próprios, evidenciando o sentido platônico lato e o estrito de *epithymía*. Cf. Cooper (1999, p. 190).

24 Leroux, 2004, p. 710.

polos, demonstrando que a gênese efetiva dos prazeres decorre de sua reta apreensão na alma, colimando o vínculo inextricável entre *hedoné* e *epistéme*. O *bíos hedonéos*, a vida prazerosa, depende da relação estabelecida entre a *hesychía* e a *kínesis*, entre a quietude e o movimento. Prazer e cognição remetem a movimentos de alma, havendo prazeres e dores antecipados, cuja análise pormenorizada ocorrerá no *Filebo*²⁵.

Preconizando que as sensações prazerosas e dolorosas são uma espécie de movimento e determinando haver prazeres, assim como dores antecipados, a *démarche* dialética evidencia que a gênese das *hedonai* depende do primado do reconhecimento psíquico, porque a alma retém pela memória as afecções pretéritas, definindo, pois, uma *kínesis* que vincula a corporeidade à estrutura anímica, na qual o *thymós* exerce função primordial de intermediar a relação conflituosa entre razão e desejo, entre o *logistikón* e o *epithymetikón*. Sócrates considera a anamnese quando a alma, tendo antes experimentado afecções por meio do corpo, retendo-as mnemonicamente, rememora-as sem o auxílio corpóreo. No *Filebo* se demonstram que nem o prazer nem o desejo são autárquicos, porque dependem conjuntamente das percepções corporais e das afecções psíquicas. Não há, assim, desejo exclusivamente corpóreo, porquanto o impulso do agente tende para a afecção contrária à percebida pelo corpo. O impulso, conduzindo-se para as afecções contrárias, já que desejamos beber quando sentimos sede, manifesta que há a memória desses *pathémata* na alma do ser. O impulso, o desejo e o princípio de todo vivente (*tèn hormèn kai epithymían kai tèn archèn tou zôou pantôs*) pertencem conjuntamente à alma, *Phlb.* 35 d. Se o prazer é uma afecção psíquica, inferimos que, devido a uma dolorosa afecção, rememoramos prazeres que, surgindo, cessariam o padecimento, de modo que há *hedonai* anímicas antecipadas em relação à corporeidade. Se a alma é considerada o desiderato dos estados contrários corpóreos, o corpo é o gênero sitiante das afecções dolorosas e prazerosas.

Quando a natureza jubilosa é restabelecida, sua restauração é prazer. A vida isenta de dor e prazeres assemelham-se à vida divina, havendo três espécies de vida, a do prazer, a da dor ou aquela da completa ausência dessas afecções, reportada no Livro IX à *hesýchia*. Sócrates propõe no *Filebo* a hipótese de que se se isentar da dor não é o mesmo que se aprazer? Seria o mais jubiloso de tudo usufruir toda a vida sem dor? *Phlb.* 43 d. Os êmulos do hedonismo defendem

25 Rachid (2012, p. 11). A via da corrupção e da reparação remete às espécies de dor e prazer, originadas das afecções corporais. Mas residem na alma mesma, por intermédio da antecipação das afecções, a esperança prazerosa e confiante e a aflição temerosa e dolorosa, havendo outra espécie de prazer e dor, nascida por antecipação na própria alma, princípio autárquico e intelectual, separada do corpo. Os prazeres e as dores se originam previamente na natureza da própria alma autônoma.

que a vida feliz não reside na hegemonia do prazer, mas na isenção da dor, na quietude, porquanto a vida média (*mésos bíos*) não poderia devir nem prazerosa tampouco dolorosa, sendo ausente tanto de prazer quanto de dor. Os inimigos de Filebo, personagem homônimo defensor da primazia do hedonismo, são, para Sócrates, hábeis oradores (*deinoùs legoménous*) da natureza, afirmando não haver absolutamente prazeres, vaticinando a não hegemonia do prazer não devido uma arte, mas por uma nobre natureza, rejeitando o poder do prazer (*tèn tês hedonès dýnamín*), não o considerando saudável, de sorte que a sua arte da sedução (*tò epapogòn*) não é, para estes, prazer, mas charlatanismo (*tò goêteuma*), *Phlb.* 44 c. A tese dos inimigos de Filebo não corresponde à definida por Sócrates no diálogo homônimo, manifesta na comprovação da vida feliz (*bíos eudáimon*) oriunda da mistura de prazer e sabedoria, não sendo capazes de contemplar no reto uso de prazeres nenhuma forma de positividade, inaptos para compreender, assim como seus antagonistas hedonistas, o liame entre gênese e essência²⁶.

Os prazeres misturados às dores se originam ora dos corpos e nos próprios corpos, ora da própria alma e na alma, havendo dores misturados a prazeres, advenientes do corpo e da alma e cujo conjunto se denominam ora prazeres ora dores. Porém, cólera, temor, saudade, lamentação, amor, ciúme, inveja e congêneres constituem dores da própria alma, *Phlb.* 47 e. Sócrates preconiza que homens engenhosos, referindo-se aos hedonistas, empenham-se em mostrar que o prazer sempre é gênese (*aeì génesis estin*) e não é absolutamente essência (*ousía dè ouk ésti tò parápan*), *Phlb.* 53 c. Há, não obstante, dois gêneros de seres, o que é em si e por si (*tò mèn autò kath' autó*) e o que tende sempre para outro (*tò d' aeì ephiémenon álloú*), *Phlb.* 53 d. O primeiro, na preceptiva socrática, é, por natureza, sempre o mais venerável, sendo autárquico e autônomo, enquanto o outro é inferior àquele, sendo-lhe subordinado, de forma que Sócrates utiliza a imagem da paixão erótica a fim de demonstrar a relação ontológica entre gênese e essência e o primado dessa última sobre o prazer.

Se pensarmos na díade gênese e essência, qual é em vista do fim e qual é o próprio fim? A gênese visa à essência (*tèn génesin ousías héneka*) ou a essência visa à gênese (*tèn ousían genéseos héneka*)? *Phlb.* 54 a. Se o prazer é gênese, ele surge necessariamente almejando a essência, *Phlb.* 54 c, pertencendo à outra parte que à parte do Bem (*tèn toú agathou moíran*), *Phlb.* 54 d. Se o prazer é, portanto, gênese e a geração admite seu contrário, é preciso reconhecê-lo também pela corrupção, promovendo ou a harmonia ou o dissenso tanto no

corpo individual quanto, no que tange ao Livro IX, no corpo político. Sócrates infere que o prazer não é nem autárquico nem perfeito, não sendo congênere à verdade, porque o intelecto e a sabedoria mais lhe assemelham, participando da forma do vencedor (*tê tou nikòntos idéa*), *Phlb.* 67 a, referente à forma do Bem.

Pensar a teoria tripartite da alma com sua estrutura funcional por meio de uma determinação específica de seus prazeres permite a Platão, no Livro IX, discriminar os desideratos próprios de cada gênero anímico e seus consequentes efeitos benfazejos ou deletérios no corpo político. A análise do advento dos desejos correlatos a suas funções psíquicas específicas evoca o escrutínio das opiniões, assim como dos prazeres verdadeiros e falsos no *Filebo*, porquanto se trata de examinar qual dentre as *hedonai* participa da natureza em conformidade com as virtudes cardinais propostas no Livro II, seja o ser puro, seja a ideia do Bem. Preceituando a *hesychía* como intermediária entre prazer e dor, estados aparentemente contraditórios, Platão retoma a imagem topológica da caverna, recuperando a via ascensional da anábase e a descensional da catábase, a fim de demonstrar a equivocidade das sensações corpóreas para a correta definição das afecções ou prazerosas ou nefandas, privilegiando a capacidade psíquica para determinar os reais estados afetivos de prazer e dor. Portanto, a *hesychía* assim como o *thymós* desempenham funções estratégicas da alma, sendo entendidos como dispositivos conceituais gnosiológicos que tanto podem induzi-la para o conhecimento quanto para a ignorância, análogos à *dóxa*, âmbito no Livro V entre o ser puro imiscido e o não ser absoluto.

Sócrates infere no Livro IX que “há, na natureza, o alto, o baixo e o meio (*en têi phýsei eínai tò mèn áno, tò dé káto, tò dé méson*)”, *R.* 584 d 4–5. Alguém, dirigindo-se do baixo para o meio, supõe dirigir-se para uma região que não o alto, assim como, sitiado no meio, pensará estar no alto, pois não contemplou o alto verdadeiro (*mè heorakóta tò alethós áno*), de modo que todas essas impressões (*taúta páschoi pánta*) advêm da inexperiência do que é verdadeiramente alto (*tò mè émpeiros tou alethinós áno*), *R.* 584 d 10–12. Examinando o mecanismo das sensações, Platão emprega imagens topológicas a fim de vincular o escrutínio da *aisthésis* ao rito ascensional da alma da catábase para a anábase, detalhado no Livro VII. A descrição topológica do alto, baixo e meio nos reporta à equivocidade no Livro VII dos habitantes da caverna, que, confundindo o real com o verossímil, o verdadeiro com a imagem, supõem estar na realidade, mas residem no território umbrático, de forma que a *hesychía* a interliga aos múltiplos domínios do saber, pautados pela lógica de oposição complementar.

Reconhecem-se nos mecanismos das sensações na alma e no modo pelo qual o agente as compreende uma formulação platônica análoga à recepção

acústica pelo espectador dos discursos proferidos nas Assembleias, manifestos em *eidóla legómena*, imagens faladas, pois tanto no plano do *lógos* quanto no da *aisthesis* se impõe o território da equivocidade verossímil, no qual o agente sente e pensa de modo equivocado, confundindo, no âmbito especioso da parença, relativo à *dóxa* assim como à *hesychia*, dor e prazer, justo e injusto. Há uma homologia estrutural entre os homens inexperientes da verdade (*ápeiroi aletheias*), tendo opiniões insanas (*mè hygieis dóxas*) sobre uma multiplicidade de coisas, assim como em relação ao prazer e à dor (*prós te hedonén kai lúpen*) e ao intermediário entre ambos (*tò metaxù toúton*), R. 584 e 7–9, de modo que, quando suportam a dor, julgam realmente sofrer, mas quando da dor atingem o intermediário (*apò lúpes epì tò metaxú*), julgam veementemente que alcançaram a plenitude do prazer (*pròs plerósei te kai hedonêi*), R. 585 a 1–3.

Evidenciando a correlação epistemológica entre opiniões e prazeres falsos, Sócrates expõe a relevância de *tò metaxú* como o intermediário entre o vazio e a repleção e, por conseguinte, entre o conhecimento e a ignorância, aduzindo que a passagem do vazio ao pleno é aferida nos movimentos corpóreos bem como nos anímicos. “Assim como a fome, a sede (*peîna kai dípsa*) e congêneres são um vazio do estado corpóreo, a ignorância e a insensatez (*ágnoia kai aphrosýne*) são um vazio do estado de alma (*kenótes tês perì psychèn héxeos*)”, R. 585 b 3–4²⁷, de modo que Sócrates indaga qual dos dois gêneros participa mais da essência pura (*katharás ousías metéchein*); o gênero do pão e da bebida, da carne e de todos os alimentos (*sympáses throphês*) ou a espécie da opinião verdadeira (*tò dóxes te alethoús eîdos*), da ciência e da inteligência (*epistêmes kai noû*) e de todas as virtudes conjuntamente (*xullébden páses aretés*), R. 585 b11– 585 c1²⁸. Do mesmo modo, o que se mantém sempre idêntico a si mesmo (*tò toû aeì homoíou echómenon*), imortal (*athanátou*) e verdadeiro (*aletheias*) tem mais ser (*mállon eînai*) do que não é de forma alguma semelhante (*tò medépote homoíou*) e mortal (*thenetoû*)? R. 585 c 1–5. Assim, o que sempre é semelhante (*tò toû aeì homoíou*) e a *epistême* participam mais da essência do que o dessemelhante (*aeì anomoíou*), R. 585 c 6–7.

Prescrevendo a ontologia dos prazeres, Sócrates demonstra haver prazeres mais verdadeiros que outros, participando tanto da verdade (*aletheias*) quanto da essência (*ousías*), R. 585 c 10–12, de modo que os gêneros concernentes à

27 Muniz, 2011, p. 291.

28 Sylvain Delcomminette examina em R. IX 585 b11 o nexo iniludível entre *ousia* e *epistême*, à medida que “entre as coisas que participam mais da essência pura (*katharás ousías metéchein*, R. 585 b11) são citadas indistintamente, pertencendo ao mesmo gênero (*eîdos*), a opinião verdadeira (*dóxa alethés*), a ciência (*epistême*) e a inteligência (*noûs*)” (Delcomminette, 2008, p. 105), de modo que se atesta uma afinidade entre *ousia* e verdade, previamente aferida em R. VII 525 c6.

terapia do corpo (*tà perì tèn toû sómatos therapeían géne*) participam menos da verdade e da essência (*hêttōn aletheías te kai ousías metéchei*) do que os gêneros relativos à terapia da alma (*tōn genōn tōn perì tèn tēs psychēs therapeían*), R. 585 d 1–3. O que se preenche dos mais reais (*tō tōn mállon ónton pleróūmenon*) e é em si mesmo mais ser real (*autò mállon òn óntos*) é mais preenchido em relação àqueles menos reais (*tō tōn hêttōn ónton*) e do que é em si mesmo menos ser (*autò hêttōn ón*), R. 585 d 7–9. Sócrates propugna por intermédio de uma fisiologia dos prazeres a gradação ontológica das *hedonai*, de forma que o que se preenche mais realmente e dos seres mais reais rejubila-se mais realmente e verdadeiramente (*óntos te kai alethestéros chaírein*) do prazer verdadeiro (*hedonēi aletheî*), R. 585 d 11–585 e 1. A hierarquia dos prazeres nos remete efetivamente ao Livro V concernente à circunscrição da figura do filósofo e à sua oposição aos muitos amantes de espetáculos, à filodoxia e à doxosofia, reconhecendo na *areté* a via de acesso privilegiado às afecções prazerosas reais. Configura-se um estudo sobre o ser, cujo entendimento se realiza “*pari passu*” à constituição do método psicopolítico, uma vez que a gênese dos regimes constitucionais deriva do maior ou menor grau de afastamento do ser real, do *óntos ón*.

Assim, os inexperientes de sabedoria e virtude (*phronéseos kai aretēs ápeiroi*), convivendo em festividades, descendem para o ífero até retornarem novamente ao intermediário (*pálin pròs tò metaxú*), de modo que, mantendo-se erráticos durante a vida (*planóntai dià bíou*), não o superam nem sobrelevam o olhar ou se elevam para o verdadeiramente alto (*pròs tò alethós áno*), tampouco são preenchidos realmente do ser (*toû óntos*) nem degustam do prazer sólido e puro (*bebaíou te kai katharás hedonēs*), R. 586 a 1–7. Nesse esquema topológico que remete ao *descensos ad inferos* do Livro VII, aqueles que, convertendo os olhos para baixo e inclinados para a terra, convivem com os prazeres misturados às dores (*hedonais memeigménais lúpais*), simulacros de prazer verdadeiro (*eidólois tēs alethoús hedonēs*), R. 586 b 7–8. O intermediário aparece como o *tópos* privilegiado, pelo qual induz tanto às afecções impuras, ocasionadas pela miscibilidade das *hedonai*, restringindo o agente à catábase, quanto aos desejos reais, em que há a contemplação verdadeira do ser imiscido, conduzindo-o à anábase, territórios respectivamente meôntico e ôntico. O entendimento, portanto, da função gnosiológica do *thymós* se articula ao estatuto de *tó metaxú*, cujo exemplo precípua no Livro IX é a *hesychía*, âmbito intermediário entre a dor e o prazer, estado de indeterminação, no qual o agente reconhece na alma sensações contrárias. Tanto o *thymós*, referente à estima e à reputação, quanto a *hesychía* estão inextricavelmente ligados ao campo da

parecença, da verossimilhança, ao modo pelo qual as paixões repercutem na estrutura anímica, carreando o conflito psíquico.

Segundo Bobonich (2002, p. 352), cada parte da alma tem o seu prazer específico, consistindo na repleção de sua respectiva falta natural, de forma que a *hedoné* da parte racional advém do preenchimento anímico do conhecimento das formas, não reconhecendo nela os prazeres sensórios, ao passo que a *hedoné* da parte desiderativa depende da repleção corpórea de alimentos, bebida e sexo²⁹. Na *démarche* proposta do Livro VII, não obstante, a função epistemológica do olho corpóreo é compreendida em sua homologia estrutural com a do olho anímico, porque este apreende o que é em si, ausente de metabolismo, enquanto aquele se detém no transiente e mutável. Não se trata de desmerecer o estatuto gnosiológico da visão, mas de subsumi-lo ao primado epistemológico da intelecção, entendendo-o nos limites da crítica platônica à identidade entre *aisthesis* e *epistémē*. Os prazeres advenientes de repleções corpóreas, conforme Bobonich (2004, p. 370), são *prima facie* irrefletidos, cuja consecução se realiza de modo imediato, ausente de elaborado processo, visando almejar algum bem. Preconizando a *hedoné* como um movimento de alma, cuja perfectibilidade se dá no nível da cognição, instaurando a função estratégica da memória e da reminiscência para o reto discernimento dos prazeres verdadeiros, Platão classifica as *epithymiaí* em conformidade aos três gêneros integrantes do corpo político.

A análise da fenomenologia das constituições e de seus caracteres correlatos aprofunda no plano político assim como no psicológico o núcleo central ontológico e epistemológico formulado nos Livros VI e VII, evidenciando a homologia estrutural entre as virtudes cidadinas e as virtudes psíquicas. No Livro IX, deslinda-se a corrupção da função intermediária, porque “a respeito da parte irascível (*perì tò thymoeidès*) se observa o mesmo, à medida que alguém perfaz (*diaprátetai*) pela inveja por causa do amor às honras (*phtónoi dià philotimían*), pela violência devido à ambição (*bíai dià philonikían*), pelo ímpeto por causa da impertinência (*thymôi dià dyskolían*), percorrendo sem cálculo nem inteligência (*áneu logismou te kai nou*) a repleção da honra, da vitória e do ímpeto (*plesmonèn times te kai níkēs kai thymou*)”, R. 586 c6, 586 d. “Quando toda a alma acompanha a parte filosófica e não se rebela (*mé stasiazouíses*), cada parte da alma realiza o que lhe cabe e é justo”, R. 586 e4. O *thymós* exerce como intermediário papel preponderante para o direcionamento

29 Bobonich (2002, p. 353).

das *epithymiaí*, podendo recrudescer ou a parte apetitiva da alma ou sua parte calculativa racional.

Na psicologia das ações, detalhada inicialmente em *R.* 435 e 1–5 pela homologia estrutural entre os gêneros cidadãos e os anímicos, Platão mobiliza a correlação entre a estrutura trifuncional psíquica e seus respectivos desejos. Platão formula um nexu iniludível entre prazer e cognição, à medida que tanto o *logistikón* no Livro IV quanto o *philósophos* no Livro IX participam efetivamente do ser real. A participação de ambos no maior grau ontológico perfaz as qualidades constituintes do filósofo como o reto condutor da *aristopoliteia*. Priorizando a ontologia como télos e não como *causa sui* do método psicopolítico, o Livro IX deslinda o modo pelo qual as funções sociais são definidas por suas respectivas espécies de prazer, assim como por suas participações ou não na *epistème*, determinando seja a gênese, seja a corrupção dos regimes constitucionais. Estabelecido o primado epistemológico da alma racional em relação à corporeidade, referente no Livro IV à teoria tripartite da alma e nos Livros VIII e IX à fenomenologia das constituições, Sócrates infere que as espécies da opinião verdadeira, da ciência e da inteligência participam efetivamente da essência pura, *R.* 585 b 11–12.

Considerações finais

A análise do estatuto epistemológico do *thymós* e da função intermediária da *hesychia* deriva da relevância gnosiológica de *tó metaxú*, de modo que, rejeitando o pretenso dualismo metafísico que cinde os domínios da essência e aparência, razão e desejo em termos antitéticos contraditórios, o intermediário funciona como um dispositivo terminológico e conceitual para compreender o modo pelo qual o agente efetua seu ato decisório assim como reconhece suas afecções. Visei demonstrar a importância do referido conceito para o entendimento da psicologia ética atestada na *República*, acentuando o liame entre prazer e cognição por intermédio de uma reavaliação do intelectualismo socrático. Configura-se no Livro IV uma teoria psicológica que, sem se referir à concepção de alma remêmora, discernida no *Fédon* como a alma capaz de reminiscência, pensa a *psyché* mediante uma estrutura trifuncional, na qual se dá a ver o conflito anímico entre a função calculativa racional e a função desiderativa apetitiva.

Reconstituindo a gênese da degenerescência dos regimes constitucionais na *pólis* e seus efeitos deletérios na alma do cidadão, torna-se preciso investigar os mecanismos das sensações e a formação dos prazeres advenientes, de modo que o aparecimento das *epithymiaí* e das *hedonai* na estrutura anímica

decorre do afastamento ou não dos graus de conhecimento, da verdade e do ser. Estabelecendo os três gêneros de desejos, próprios ao *philósophos*, ao *philótimos* e ao *philokérdes*, Platão define a homologia ontológica estrutural entre a harmonia (i) na *pólis*, (ii) na *psyché* e (iii) na *epithymía*. Reconhece-se ao longo da exposição que o elemento determinante para assegurar a harmonia dos gêneros citados, evidenciada (i) na educação dos guardiões, (ii) no aprimoramento da função calculativa racional e (iii) na educação dos desejos, é o intermediário, dispositivo epistêmico que tanto pode promover o consenso entre as partes quanto sua nefanda dissensão, ressaltando a dimensão gnosiológica do *metaxú*, termo estratégico no *corpus* platônico, lugar privilegiado entre o conhecimento e a ignorância, a opinião e a intelecção, o ser e o não ser, o divino e o mortal, assim como o nexos entre os diversos saberes, ontológico e ético, psicológico e político, epistemológico e cultural, entendendo-se por culto a interpelação do divino pelo humano.

A análise da gênese efetiva dos prazeres implica que a *dýnamis* cognitiva do agente deve reconhecer entre, de um lado, as *hedonai*, plenas de ser, que participam efetivamente da realidade, compreendida por Platão como o maior grau de participação no gênero ôntico, e, de outro, aqueles adstritos ao elemento baixo, relativos à ávida repleção dos desejos corpóreos, prazeres que, por sua natureza descensional, recrudescem, por intermédio da filotimia, identificada à parte intermediária da alma, a filodoxia, misturando-se com as volições impuras, obstando a via ascensional da verdade e do conhecimento. As referências, portanto, (i) ao alto, (ii) ao baixo e (iii) ao meio, identificado à *hesychía*, exprimindo os estados pelos quais o agente experimenta as sensações de prazer e dor, se vinculam iniludivelmente no Livro IX (i) ao lugar inteligível, (ii) ao território umbrático da caverna e (iii) ao lugar sensível.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editor responsável:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- ANNAS, J. “An Introduction to Plato’s Republic”. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- BOBONICH, C. “Plato’s Utopia Recast, His later Ethics and Politics”. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- BOLZANI FILHO, R. “Temperança e Justiça na Cidade e na Alma”. *Revista Phoënix*, Vol. 28, Nr. 2, 2022, pp. 80-100.
- BURNET, J. “Platonis. Opera”. Oxford, Oxford University Press, 1903.
- COOPER, J. “Plato’s Theory of Human Motivation”. In: G. Fine (ed.), 1999, pp. 186-206.
- COOPER, J. “Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory”. Princeton: Princeton University Press, 1999a.
- DELCOMMINETTE, S. “Les emplois d’ousia chez Platon”. In: A. Motte & P. Somville (eds.), 2008, pp. 101–11.
- DIXSAUT, M. (ed.). “Études sur la République de Platon. 1. De la justice”. Paris: Jean Vrin, 2005.
- DIXSAUT, M. (ed.). “Études sur la République de Platon. 2. De la science, du Bien, des mythes”. Paris: Jean Vrin, 2005.
- FINE, G. (ed.). “Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul”. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FINK, J. L. (ed.). “The development of dialectic from Plato to Aristotle”. Cambridge University Press, 2012.
- FREITAS, L. E. “A vergonha nos Diálogos de Platão”. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2023.
- HITZ, Z. “Degenerate regimes in Plato’s Republic”. In: Mark L. McPherran (ed.), 2010, pp. 103–31.
- HOBBS, A. “Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good”. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KAHN, C. H. On the philosophical autonomy of a platonic dialogue: the case of recollection. In: Ann N. Michelini (ed.), 2003, pp. 299–312.
- KAHN, C. H. The philosophical importance of the dialogue form of Plato. In: Jakob L. Fink (ed.), 2012, pp. 158–73.
- LEROUX, G. La tripartition de l’âme. Politique et Éthique de l’âme dans le livre IV. In: M. Dixsaut (ed.), 2005, pp. 123–47.
- LEROUX, G. “Platon. La République”. Traduction et présentation. Paris: Flammarion, 2004.
- LORENZ, H. “The Brute Within, Appetitive Desire in Plato and Aristotle”. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- MCPHERRAN, M. L. (ed.). “Plato’s Republic, A Critical Guide”. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MICHELINI, A. N. (ed.). “Plato as author, The Rhetoric of Philosophy”. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- MIÉ, F. “Dialéctica, Predicación y Metafísica en Platón, Investigaciones sobre el Sofista y los Diálogos tardíos”. Córdoba: Ediciones del Copista, 2004.

- MOSS, J. “Shame, Pleasure, and the Divided Soul”. In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. V. 29. Oxford: OUP, 2005, pp. 137–70.
- MOTTE, A., SOMVILLE, P. (ed.). “Ousia dans la Philosophie Grecque, Des origines à Aristote”. Louvain-La-Neuve: Éditions Peeters, 2008.
- MUNIZ, F. “A potência da aparência, um estudo sobre o prazer e a sensação nos Diálogos de Platão”. São Paulo: Annablume Clássica, 2011.
- MUNIZ, F. Platão, “Filebo”. Tradução, apresentação e notas. São Paulo: Edições Loyola; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2015.
- RACHID, R. “A bela ordem incorpórea no *Filebo* de Platão”. *TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia da Unesp*, Vol. 35, Nr. 2, 2012, pp. 330.
- RACHID, R. “Sobre o conceito platônico de *tó metaxú*: teoria da percepção e experiência cultural”. *Revista Archai*, Nr. 33, 2023, pp. 1–34.
- RENAUT, O. “Platon, La Médiation des Émotions, L’éducation du thymos dans les dialogues”. Paris: Librairie Philosophique Jean Vrin, 2014.
- RENAUT, O. “Thumos and Doxa as intermediates in the Republic”. The Internet journal of the International Plato Society. 2018, Vol. 18, pp. 71–82.
- ROWE, C. “Les parties de l’Âme et le Désir du Bien dans la République”. In: M. Dixsaut (ed.), 2005, pp. 209–23.
- WILLIAMS, B. “The Analogy of City and Soul in Plato’s *Republic*”. In: G. Fine (ed.), 1999, pp. 255–64.
- ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. 2a ed. São Paulo: Paulus & Discurso Editorial, 2007.