



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

SEDINEI LUIZ LEMES DA SILVA

**A ESTRUTURA DA ALMA E A FORMAÇÃO DO CARÁTER DO TIRANO
NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

**Chapecó
2024**

SEDINEI LUIZ LEMES DA SILVA

**A ESTRUTURA DA ALMA E A FORMAÇÃO DO CARÁTER DO TIRANO
NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Juliano Paccos Caram.

**Chapecó
2024**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

Av. Fernando Machado, 108 E
Centro, Chapecó/SC, Brasil
Caixa Postal 181
CEP 89802-112

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Silva, Sedinei Luiz Lemes da

A estrutura da alma e a formação do caráter do tirano na República de Platão / Sedinei Luiz Lemes da Silva. -- 2024.

70 f.

Orientador: Dr. Juliano Paccos Caram

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2024.

1. Platão. 2. República. 3. Educação. 4. Alma. 5. Caráter tirânico. I. Caram, Juliano Paccos, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

SEDINEI LUIZ LEMES DA SILVA

**A ESTRUTURA DA ALMA E A FORMAÇÃO DO CARÁTER DO TIRANO
NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), para obtenção do título de Mestre
em Filosofia. Defendida em banca examinadora em 07/03/2024.

Aprovada em: 07/03/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Juliano Paccos Caram – UFFS
Presidente da banca/orientador

Prof^a. Dr^a. Jovelina Maria Ramos de Souza (UFPA)
Membro titular externo

Prof. Dr. Marcio Soares (UFFS)
Membro titular interno

Chapecó/SC, 07 de março de 2024

AGRADECIMENTOS

O sentimento de gratidão que carrego desde o início desta jornada chamada mestrado é verdadeiramente imenso. Expresso humildemente minha homenagem ao Ser Supremo, doador da nossa existência e criador do universo. Agradeço profundamente aos meus pais, Pedro Lemes da Silva e Nair Malagutti da Silva, ao meu irmão, Sedimar Lemes da Silva e sua esposa, minha cunhada Tati. Também à minha companheira, meu amor Sandra Solivo, por todo o apoio e compreensão ao longo desta caminhada.

Quero dedicar um especial carinho aos meus queridos filhos, Nicolas Lemes da Silva e Letícia Solivo Lemes da Silva. A presença de vocês é muito importante, pois são a fonte que me impulsiona a seguir em frente, enfrentar desafios e superar todas as dificuldades. Vocês são minha inspiração para ultrapassar as barreiras de uma educação primária e secundária inicialmente difícil e limitada, persistindo até finalmente alcançar, com imensos esforços, os bancos da universidade.

Com imensa alegria, expresso minha profunda gratidão à minha base familiar. O apoio incansável, especialmente na simplicidade de meus pais, mesmo sem entender completamente o que a palavra 'mestrado' realmente significava, foi como âncora que me manteve firme diante dos desafios. Não posso deixar de mencionar os amigos valorosos que iluminaram os caminhos deste projeto desafiador, ajudando-me ao longo do caminho. Agradeço de coração a todos que, de alguma forma, contribuíram para esta conquista.

Quero expressar minha profunda gratidão ao meu professor orientador, Dr. Juliano Paccos Caram, por ter-me guiado e indicado o caminho a percorrer nesta pesquisa. Sinto-me extremamente grato por ter tido a sorte de trabalhar sob sua supervisão, uma oportunidade que entendo como um presente valioso que a vida me proporcionou.

Gostaria também de estender meus agradecimentos à Universidade Federal da Fronteira Sul, *Campus* Chapecó/SC, e a todos os professores do meu curso pela elevada qualidade do ensino oferecido; ao Departamento de Filosofia (PPGFIL) por toda ajuda e a importância de um período de bolsa, fundamental para que prosseguíssemos. Estou verdadeiramente grato por todo o apoio recebido.

Parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si”.

Platão

RESUMO

O presente estudo visa relacionar a estrutura da alma e a formação ou gênese do caráter do homem tirano, demonstrando como a alma humana se configura a partir da educação, conforme exposto em *A República* de Platão. Esta leitura possibilita uma discussão profunda sobre o cidadão e a manifestação de seu caráter no contexto político, sobretudo, a partir das qualidades intrínsecas da alma. Neste caminho, o estudo busca pensar, a partir da perspectiva da educação, em que medida esta interfere no processo de formação deste cidadão, que o torne virtuoso ou vicioso. Em outras palavras, quais mecanismos e estratégias influenciam o processo formativo do ser humano que, por sua vez, manifesta-se de acordo com um caráter tirânico, por exemplo. No Livro IX de *A República*, Sócrates estabelece uma relação entre a formação dos homens e o caráter deles na função política, especialmente, quando se trata do caráter tirânico. Para tanto, o filósofo analisa cuidadosamente como se dá a formação de alguns homens, como aqueles que estão voltados apenas para seus interesses pessoais, e o que motiva esse tipo de caráter. O objetivo é, pois, investigar o que influencia na educação e se torna determinante para o caráter se manifestar como virtuoso ou vicioso, segundo Platão; ou seja, quais os mecanismos e instrumentos existentes no processo de formação que possibilitam que um cidadão se manifeste a partir de um determinado caráter na *pólis*.

Palavras-chave: Platão. *República*. Educação. Alma. Caráter tirânico.

ABSTRACT

This study aims at relate the structure of the soul and the formation or genesis of the tyrannical man's character, demonstrating how the human soul is configured through education, as explained in Plato's Republic. This reading enables an in-depth discussion about the citizen and the manifestation of his character in the political context, especially from the intrinsic qualities of the soul. In this path, the study seeks to think, from the education perspective, to what extent it interferes in the formation process of this citizen, which makes him virtuous or vicious. In other words, what mechanisms and strategies influence the human being's formative process which, in turn, manifests itself, for example, according to a tyrannical character. In Book IX of the Republic, Socrates establishes a relationship between the men's education and their character in the political function, especially when it comes to the tyrannical character. To this end, the philosopher carefully analyzes how the education of some men who are only focused on their personal interests takes place and what motivates this type of character. It is therefore a question of investigating what influences education and becomes determinant for character to manifest itself as virtuous or vicious according to Plato, i.e. what mechanisms and instruments exist in the educational process that enable a citizen to manifest himself as from a certain character in the polis.

Keywords: Plato. Republic. Education. Soul. Tyrannical character.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 PRIMEIRO CAPÍTULO – A NATUREZA E A CONCEPÇÃO DA ALMA NA REPÚBLICA, LIVRO IV	10
1.1 A DIVISÃO DA ALMA NA <i>REPÚBLICA</i> , LIVRO IV	10
1.1.1 As partes ou princípios de ação da alma	13
1.1.2 O princípio desiderativo ou apetitivo	15
1.1.3 O princípio irascível ou impetuoso	17
1.1.4 O princípio racional	19
1.2 A VIRTUDE E O VÍCIO A PARTIR DA ALMA TRIPARTITE	30
1.2.1 A possibilidade do equilíbrio da alma como expressão da virtude	32
1.2.2 A impossibilidade do equilíbrio da alma	33
1.3 CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO	34
2 SEGUNDO CAPÍTULO – A NATUREZA DA TIRANIA NA ALMA	35
2.1 COMO SE FORMA O TIRANO	36
2.2 A GÊNESE DA ALMA TIRÂNICA	41
2.3 A ALMA DISFUNCIONAL DO TIRANO	50
2.4 O TIRANO: ESCRAVO DE SI MESMO	58
2.5 CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO	63
CONCLUSÃO FINAL	64
REFERÊNCIAS	67

INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da civilização grega, a reflexão sobre a alma humana tem sido objeto de intensa análise no discurso filosófico. Esse tema tornou-se o alicerce do pensamento grego, influenciando a compreensão do ser humano e do cidadão, especialmente no que diz respeito à análise das virtudes e dos vícios morais. A formação do caráter, nesse contexto, encontra sua base na alma.

Por isso, é de suma importância investigar as origens do pensamento ocidental, notadamente entre os gregos, como eles inter-relacionaram 'alma', 'educação' e 'virtude', bem como 'vício'. Essas premissas orientadoras oferecem contribuições essenciais à nossa tradição cultural, moldando a maneira como entendemos a influência da educação na expressão moral dos cidadãos.

É preciso considerar alguns aspectos do pensamento grego, especialmente na tradição filosófica órfica, na qual surge a visão de que o ser humano é formado por duas partes distintas: corpo e alma. A alma, considerada a parte mais nobre, abriga as capacidades de sentir e raciocinar, enquanto o corpo, efêmero e transitório, é menos valorizado. A educação, portanto, deveria visar à alma, sendo nela que se aplicam as instruções das leis e os princípios do *ethos* e da civilidade; ao adentrarmos nos diálogos de Platão, percebemos uma análise mais profunda dos valores presentes tanto no corpo quanto na alma, especialmente no que se refere à formação do caráter do cidadão.

Nesse contexto, este estudo se concentra na obra *A República* de Platão, com ênfase na estrutura da alma e na análise do desenvolvimento do caráter, buscando explorar a natureza humana e aprofundar-se nas complexidades desses conceitos por meio da análise do diálogo socrático.

Durante a pesquisa, pretendemos examinar especificamente os elementos da formação do caráter e a dinâmica entre as diferentes partes da alma, conforme descrito por Platão; o filósofo não apenas delinea a estrutura ideal de uma cidade, mas também aprofunda os estudos na *psique* humana, proporcionando uma compreensão mais aprofundada a respeito. Isso inclui a revelação das camadas que compõem a alma e como ela influencia a formação do caráter do cidadão, especialmente, quando submetida à figura de autoridade, como no caso de um tirano.

Para Platão, o afastamento do homem da filosofia, ou seja, da reflexão, da razão, da sabedoria e do bem, fazem-no, inevitavelmente, um homem vicioso, porque

sua alma se corrompe em vícios e é incapaz de gerar justiça e de se habituar ao bem comum.

No Primeiro Capítulo, empreendemos uma análise aprofundada do diálogo entre Sócrates, Glauco e Adimanto, com foco central no conceito de justiça e questionando as definições tradicionais, à medida que visitamos os argumentos apresentados por Sócrates. Especificamente, direcionamos nossa atenção para a constituição da alma como a fundação essencial para o estabelecimento da justiça na *pólis*.

O objetivo principal desta investigação é compreender os mecanismos presentes na educação de *A República* que influenciam sobre o equilíbrio ou o desequilíbrio do corpo e da alma. A partir dessa intenção, buscamos analisar e elucidar como esses fatores impactam a expressão do caráter virtuoso ou do vicioso na *pólis*. Para esse propósito, recorreremos a uma análise aprofundada do texto primário, concentrando-nos especialmente nos Livros IV e IX da *República*. Estes livros abordam a estrutura da alma, a possibilidade de virtude ou vício, e a gênese do caráter tirânico.

No Segundo Capítulo, direcionamos nossa atenção ao Livro IX da *República*, abordando o desequilíbrio entre as partes da alma humana e suas implicações na formação de distintas formas de governo. Nosso enfoque específico é o papel desempenhado por esse desequilíbrio na instauração do caráter e do governo tirânico na sociedade.

É relevante destacar que *A República* é rica em possibilidades de interpretações. Diante disso, concentramos nossos esforços na explicação da estrutura da alma, buscando compreender como ela origina os caracteres, especialmente o do tirano, e como se relacionam a educação, a alma e a forma de governo.

O texto platônico enfatiza o papel crucial da educação no surgimento do caráter, visando à formação de cidadãos comprometidos com o bem comum, ou, quando inadequadamente aplicada, resultando na formação de um caráter tirano prejudicial à *pólis*.

1 PRIMEIRO CAPÍTULO – A NATUREZA E A CONCEPÇÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA*, LIVRO IV

Neste capítulo inaugural, nossa análise se concentra na natureza da alma, conforme delineada nos argumentos de Sócrates no Livro IV da *República* de Platão. Começamos por explorar o conflito essencial estabelecido nos argumentos que envolvem as expressões “ser senhor de si” e “ser escravo de si”. Em seguida, discorreremos acerca da divisão da alma, explicitando os elementos que a compõem e que funcionam como partes da alma ou princípios de ação, como discutiremos adiante. Por fim, buscaremos demonstrar como a formação adequada ou inadequada do caráter é crucial na determinação do agir virtuoso ou vicioso, e como esse agir influencia significativamente na formação do futuro cidadão da *pólis*, assim como em sua maneira de governá-la, a partir de um certo equilíbrio ou desequilíbrio da alma, respectivamente.

Grosso modo, nosso interesse é o de revisitar os argumentos socrático-platônicos acerca da composição da alma e explicá-los, a fim de que possamos discutir, no próximo capítulo, como um jovem cidadão pode se tornar um tirano através de uma educação que provoque desarmonia nestes princípios anímicos.

1.1 A DIVISÃO DA ALMA NA *REPÚBLICA*, LIVRO IV

Nos três primeiros livros da *República*¹, Sócrates concentra sua discussão junto a seus interlocutores acerca do problema e da “verdadeira concepção” de justiça. Chega-se à conclusão de que a justiça somente ocorre na cidade quando cada classe de cidadãos cumpre a função que lhe compete. O termo “função” (*érgon*) torna-se, então, recorrente inclusive no Livro IV, estendendo seu campo de domínio também para a figura da alma. Sócrates argumenta que, assim como na cidade ideal, cada cidadão tem uma função a desempenhar na *pólis*, a fim de que esta se torne verdadeiramente justa, como se depreende abaixo:

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 sabia, devido a outras disposições e qualidades dessas mesmas espécies. – É verdade. – Logo, meu amigo,

¹ A referência à *Republica* de Platão estará identificada nas citações pela abreviação *Rep.*, em itálico, farei sempre referência à obra de Maria Helena da Rocha Pereira.

entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma essas mesmas espécies, merece bem, devido a essas mesmas qualidades, ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade (*Rep.* IV 435b-c).

Ou seja, da mesma maneira como se dá a justiça na *pólis*, também na alma acontece algo similar, a saber: ela parece ser composta por diferentes princípios que possuiriam funções específicas, que poderiam gerar manifestações tais como a coragem, a temperança e a sabedoria, por exemplo.

Na sequência, o filósofo dá mais um passo em sua argumentação:

Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos, por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gémeos deste; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira (*Rep.* IV, 436a-b).

O que se percebe até aqui é a relação feita entre ação e elementos da alma, de modo que compreender, irritar-se ou desejar algo são ações que, de algum modo, estariam relacionadas como esses supostos elementos anímicos, cada qual cumprindo uma função ou ação específica. Esses elementos, que a partir de então chamaremos de “partes” e, mais adiante, de princípios, devem ser inicialmente entendidos como constituintes de uma mesma alma, porém com funcionamentos distintos. Um elemento ou parte racional, por exemplo, seria responsável pela função da sabedoria; outro, pela função da ira; e um terceiro, pelos desejos e demais sensações que podem se manifestar com maior força.

É a presença desses elementos constituintes que pode gerar conflitos internos, inclusive uma desarmonia no interior da própria alma, como uma espécie de disputa interna dentro do mesmo indivíduo. Ao não estarem totalmente em acordo uns com os outros, como veremos a seguir, esses elementos não cumpririam da melhor forma suas funções, para o bem da alma como um todo, dificultando ao cidadão tomar decisões mais adequadas e justas. Mas a isto voltaremos adiante.

Retornando à sequência do argumento socrático, vemos que, entre estes elementos ou partes da alma, existe um que se destaca como o mais nobre e o mais propenso à geração da virtude. Este princípio é guiado pela sabedoria e tem a missão de promover a justiça e a expressão de ações virtuosas. Este é chamado de elemento racional, e tem a função de governar os demais elementos da alma. Isso não quer dizer que os outros princípios não tenham funções importantes. Por exemplo, cabe ao

elemento responsável pelos desejos a função desejar, mas é o elemento racional que, com sua capacidade de avaliação e de discernimento, determina o que deve ser desejado e de que modo deve ser desejado. Este elemento racional deve atuar como orientador da alma, a fim de direcionar as ações do cidadão, buscando um equilíbrio, uma harmonia do todo, a fim de alcançar a verdadeira virtude e sabedoria.

O que vemos, pois, é a importância do elemento racional no comando e na orientação deste equilíbrio da alma, que se exprimiria no conhecimento daquele que se dedica à filosofia, pois, através do governo do racional, buscaria atingir a sabedoria, bem como as melhores formas de desejar, por exemplo.

Esta capacidade de sabedoria distinguiria claramente o filósofo dos demais cidadãos, uma vez que seria mais fácil àquele adquirir tal conhecimento e também tal equilíbrio de si. Enquanto os cidadãos comuns seriam orientados mais facilmente por outros desejos, como aqueles de honra e de glória, ou sucumbiriam às insaciabilidades de suas necessidades, haja vista que suas almas estariam mais submetidas aos elementos desprovidos de razão. O filósofo, de acordo com Sócrates, navegaria com destreza por essas três dimensões da vida, interagindo com cada uma delas: a compreensão, o equilíbrio da ira e o governo de suas paixões e desejos.

Mas retornemos um pouco no argumento do texto. Como pode um ser humano exercer domínio sobre seus desejos, enquanto outro poderia ser simplesmente submetido por eles? Ou, o que é mais intrigante no argumento da *República*: como é possível que dentro de uma mesma alma haja elementos que aparentemente sejam conflituosos?

Até aqui, o que vimos foi que a concepção acerca da natureza humana caracteriza uma alma dividida, revelando conflitos internos, que revelam uma alma aparentemente fragmentada. No entanto, Sócrates propõe um antídoto a essa fragmentação, isto é, caberia à educação tornar-se um caminho essencial para a unificação dessa alma subdividida. Isso culminaria em um ser humano com seus princípios harmonizados, capaz de deixar-se governar pelo elemento racional – que o texto denominará pela expressão “ser senhor de si”; ao passo que uma educação má – ou a falta dela – geraria uma alma tiranizada por outros interesses que não os do racional, e o ser afetado por esta tornar-se-ia “escravo de si” – cujas ações refletiriam um caráter desequilibrado.

Tomado este caminho, torna-se propício observar o que acontece quando somos dirigidos ou governados por uma ou por outra parte da alma. E, ao nos

tornarmos escravos de nós mesmos, quais elementos internos possibilitariam estes movimentos desordenados?

1.1.1 As partes ou princípios de ação da alma

No início do Livro IV da *República*, há uma discussão sobre o problema da subsistência, e se os guardiões podem desfrutar dos bens e luxos da cidade para benefício próprio. A classe dos guardiões reunia aqueles que seriam responsáveis por guardar a *pólis* em segurança, e desta mesma classe sairia o mais apto a governá-la.

Adimanto pergunta a Sócrates, neste contexto:

Que dirás então em tua defesa, ó Sócrates, se alguém afirmar que não tornarás estes homens nada felizes, precisamente por culpa deles, uma vez que a cidade lhes pertence de facto, mas sem que eles usufruam qualquer bem da sua parte (*Rep.* IV 419a).

Sócrates argumenta:

Diremos que não seria nada para admirar, se estes homens fossem muito felizes deste modo, nem de resto tínhamos fundado a cidade com o fito de que esta raça, apenas, fosse especialmente feliz, mas que o fosse, tanto quanto possível, a cidade inteira. Supúnhamos, na verdade, que seria numa cidade desta espécie que se encontraria mais a justiça, e na mais mal organizada que, inversamente, se acharia a injustiça; observando-as, determinaríamos o que há muito estamos a procurar (*Rep.* IV 420b-c).

Sócrates sugere que não seria espantoso se estes guardiões realizassem sua função dentro desta cidade, exercendo o papel que lhes impõem a natureza e a educação, o de serem guardiões e guerreiros diligentes. Nesta ordem, a cidade funcionaria como um todo harmonioso, cabendo a cada parte fazer apenas a sua função específica – neste caso, a classe de guardiões deveria ser preparada para a função de segurança da cidade.

O que também podemos perceber é que Sócrates demonstra sua preocupação com o todo, ao afirmar: “Meu caro amigo, não julgues que devemos pintar os olhos tão lindos que não pareçam olhos, nem as restantes partes, mas considera se, atribuindo a cada uma o que lhe pertence, formamos um todo belo” (*Rep.* IV 420d). O filósofo ressalta, pois, a importância de atribuir a cada parte sua função adequada dentro da cidade, não de forma isolada, mas para que a cidade se torne bela em seu conjunto. Novamente, essa preocupação da totalidade do corpo político aparece no

seguinte trecho: “Bem sabemos como revestir os lavradores com trajes sumptuosos, coroando-os de ouro, e mandando-os lavrar a terra conforme lhes apetecer, é como reclinar os oleiros na devida ordem, junto do fogo” (*Rep.* IV 420d).

O que fica evidente é a preocupação com as partes como partes de um todo, em que cada cidadão deveria cumprir suas tarefas de acordo com sua natureza e habilidades.

Sob essa perspectiva, a intenção de Sócrates é a de estabelecer relações que tenham a capacidade de edificar a *pólis*, de forma que, nesta cidade, todos cumpram a sua função para o bem comum, resultando em uma cidade justa e harmoniosa, onde as diferentes partes funcionem de forma equilibrada.

Ocorre que a estruturação desta cidade pensada por Sócrates carece de sujeitos que tenham qualidades políticas elevadas para promover a gestão de todos os mecanismos políticos, jurídicos, educativos e culturais que não permitam que a associação humana se desfaça pela degeneração dos vícios de interesse estritamente pessoais². Aqui Sócrates dirige o argumento a fim de “modelar” uma cidade, principalmente, no sentido de edificá-la socialmente, da forma mais justa possível; e que, para que fosse a mais feliz, teria que visar ao todo.

O problema para Sócrates, assim como para todos os gregos e também para nós atualmente, guardadas as devidas precauções de anacronismos, é que a vida social não se apresenta como uma natureza dada, com regras prontas e fixas, mas nasce das nossas capacidades de edificar regras, normas, acordos e posturas que efetivamente nos unam para o bem do todo, e não apenas de grupos específicos.

O equilíbrio da *pólis*, buscado por Sócrates, não passa fora de outra senda, senão a da justiça. A cidade feliz e boa que o pensador descreve precisa, necessariamente, que todos os cidadãos sejam potencial e efetivamente justos, visando à coesão do todo. Logo, também haveria a necessidade de que as pessoas pudessem se tornar, a tal ponto, equilibradas, a fim de não buscarem seus próprios interesses individuais, mas agissem – ou, mais estritamente fiel ao texto, funcionassem – como partes para o bem do todo. Porém, somente uma alma organizada pelo elemento racional, ou seja, uma alma verdadeiramente filosófica,

² Sócrates pretende transpor o estudo da política da cidade para a política da alma, dizendo que a cidade deve as suas virtudes às virtudes dos cidadãos (*Rep.* I 345 b-d). A sabedoria dos governantes torna sábia a cidade; significa que a sabedoria da cidade se assemelha à sabedoria humana que a produziu.

pensante, crítica e capaz de se comandar pelo princípio racional, teria condições de alcançar, em melhor medida, o que pode ser compreendido como o justo na cidade.

Tornar uma cidade justa, para Sócrates, carece necessariamente de que as pessoas formem uma comunidade humana (*koinonia*) que tenha as condições de edificar a justiça na cidade, com vista a edificação do bem comum.

Observemos, mais detalhadamente, quais são as partes que compõem a alma e suas devidas funções para a unidade desta.

1.1.2 O princípio desiderativo ou apetitivo

Ao longo do Livro IV da *República*, fica claro ao leitor que Platão, através de Sócrates, descreve a alma como sede, inclusive, dos desejos, não sendo, portanto, o corpo responsável pelo desejar. O corpo, ao contrário, possibilitaria a relação da alma (interior) com os objetos que lhe despertariam necessidades (exterior). Contudo, reside na alma a capacidade de desejar e de ir em direção ao objeto desejado. Logo, torna-se imprescindível discutir, com Sócrates, de que modo o ser humano deseja, e estabelecer uma ordem na alma a fim de evitar exageros e descontroles que possam prejudicá-la, além de causar imensos malefícios à pólis – ainda mais se se tratar de um governante excessivamente desiderativo, como veremos adiante na figura do tirano.

Dentro destes cidadãos, o princípio que comporta, sobretudo, o desejo também é sede de diversas outras paixões, tais como a dor, o prazer, o medo, a fome, a sede, os impulsos sexuais, etc. Analogamente, estas paixões podem ser compreendidas em relação com a cidade. Se a cidade se degenera pelos vícios de seus cidadãos, esses vícios apenas se manifestam na cidade por se exprimirem a partir da alma dos homens também viciosos. Assim, faz-se necessário propor uma educação da alma a fim de bem constituí-la.

A educação deste cidadão se dá na relação recíproca com a cidade, na medida em que a cidade o educa e, ao mesmo tempo, é beneficiada e alimentada pela presença de bons e moderados cidadãos. No aperfeiçoamento dos seus atributos constitutivos, o cidadão devolve à cidade as condições que a tornam mais justa, melhor e mais bela. Acontece que, antes desse “ciclo virtuoso” se criar, é preciso que essa educação seja proposta não como cultivo apenas de si, mas como uma necessidade política.

Observada por este ângulo, é importante frisar que, por outro lado, a cidade também pode prejudicar os cidadãos em sua constituição, pois, se nela houver leis e atitudes injustas, seus cidadãos dificilmente alcançariam as requeridas virtudes.

Sobre a forma como lidamos com as escolhas e, relativamente aos ímpetos que governam nossas faculdades deliberativas, Sócrates nos adverte em relação ao fato de que podemos ter atitudes e efeitos que se opõem entre si, do seguinte modo:

Assentemos nisto ainda com mais rigor, não vá haver controvérsia à medida que avançamos. Se alguém dissesse que um homem parado, mas a mexer as mãos e a cabeça, está, ao mesmo tempo, imóvel e em movimento, julgo que não deveria falar-se assim, mas dizer que uma parte da sua pessoa está imóvel, e outra se mexe. Não é assim – É (Rep. IV 436c-d).

Ao realizar movimentos tão básicos e corriqueiros como estes do exemplo, Sócrates apresenta novamente o conflito inerente no interior do ser humano. Uma parte dele pode estar desejando um determinado objeto ou a execução de uma determinada ação, enquanto outra parte parece estar se recusando a admitir as mesmas intenções.

Logo, Sócrates parece apontar para uma alma subdividida inicialmente em dois elementos ou partes: um racional – que discutiremos adiante – e outro desiderativo ou apetitivo. Contudo, no decorrer do argumento, um terceiro elemento se apresentará, a saber: o irascível, que cumpre com a tarefa de auxiliar as outras partes a se inclinarem em uma direção ou outra, expressando ira, revolta, diante de motivações e atitudes tomadas.

Para Sócrates, o elemento apetitivo (*epitymetikón*) é representado como um elemento primitivo, manifestando-se no homem como componente da natureza, indicando, ao mesmo tempo o que há naturalmente em nós. Nessa esfera se encontram aquelas inclinações em relação às quais não temos o poder de as governar em absoluto. Podemos dizer que essa parte se refere ao que há de instintivo em termos daquilo sobre o qual desejamos. A fome, o sono e a sede, por exemplo, integram o rol desses desejos que podemos governar apenas moderadamente. Em termos práticos, podemos retardar o horário de dormir, ou saciar apenas levemente a fome, mas não temos como negar os efeitos do sono, nem como ignorar os efeitos da sede e da fome em nós.

Há um certo cuidado de Sócrates em não naturalizar demasiadamente esses desejos. Se tomados como naturais e não governáveis por completo, apenas

parcialmente, eles podem abrir precedentes para justificar uma série de imoralidades na esfera da vida social. No entanto, ao admitir a existência desses desejos, Sócrates distingue o apetite de alguma coisa e o apetite em si, do seguinte modo:

Ou, se à sede se adicionar o calor, produz-se o desejo do frio, e se se juntar frio, o do quente? Ou se, devido à presença de sede em grande abundância, esta for grande, causará o desejo de beber em grande quantidade, e, se for pequena, em pequena porção? Porém o ter sede em si jamais será o desejo seja do quer for, senão o da sua natureza, a mera bebida, e, por sua vez o ter fome é-o da comida. Assim, cada desejo em si é apenas o desejo de cada objeto em vista do qual se originou, e o desejo de uma coisa determinada depende desta ou daquela qualidade adicional (Rep. IV 437e).

Em termos objetivos, sede é sempre sede, nunca sede de alguma coisa; fome é sempre fome, nunca fome de um determinado tipo de alimento; de modo semelhante, sono é sempre sono, nunca o desejo de dormir em determinado lugar ou de uma determinada maneira. Pode-se estar com fome e saciá-la com grãos, não dependendo necessariamente da carne da melhor qualidade ou de caviar. Assim como a sede pode ser saciada com água, e não necessariamente com o vinho ou a mais cara das bebidas. Sócrates conclui: “todo o objeto em relação como outros, em determinadas qualidades, está em relação, ao que me parece, com determinado objeto; ao passo que, em si mesmo, só está consigo” (Rep. IV 438b).

Em relação ao próprio objeto, Sócrates argumenta que o desejo em si mesmo deseja algo que está faltando, que pode ser uma necessidade apresentada pelo corpo, mas o desejo em si mesmo não saberá distinguir ou qualificar a medida, não havendo uma garantia de o desejo ser algo bom em si mesmo. O que também pode acontecer é o excesso na satisfação desse desejo, o que deixaria a alma em conflito e seria prejudicial, inclusive, ao corpo. Logo, torna-se necessário limitar esse desejo, torná-lo de fato um desejo qualificado, ou seja, “um desejo de” tal coisa, em tal medida, e realizado de tal modo. Porém, somente o princípio racional, conhecedor da medida, quando em concordância com o princípio desiderativo, poderá realizar esse limite de forma adequada e produtiva, até mesmo para a boa e moderada satisfação do desejo.

1.1.3 O princípio irascível ou impetuoso

Sócrates, ao distinguir na alma a presença dos elementos racional e apetitivo, interroga se não haveria um terceiro gênero, com as seguintes palavras: Por conseguinte – prossegui eu – “vamos distinguir na alma a presença destes dois

elementos. Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza de algum destes dois?” (Rep. IV 439e).

Aqui, devemos lembrar o caso do personagem Leôncio, que teve o desejo de ver os cadáveres mesmo sabendo que não seria agradável, e ainda assim não resistiu, levando seus olhos para a direção de tais cadáveres. Essa ação o fez expressar-se da seguinte forma: “Aqui tendes, gênios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!” (Rep. IV 440a). Logo, é a ira de Leôncio que o faz se repreender diante de tamanho descontrolo de seus apetites.

Isso não significa afirmar que este elemento irascível seja negativo, embora não se tenha uma definição clara, como os outros dois elementos. Trata-se, no texto, de um elemento intermediário, um meio termo entre o racional e apetitivo, que pode se associar ora a um, ora a outro, fortalecendo o comando de um deles.

Então, nem tudo que resulta do princípio irascível pode ser considerado como expressão da alma em conflito, já que este elemento pode associar-se ao racional, o que se apresenta mais indicado na defesa da justiça e a reconhecer ordens, o que é possível perceber neste trecho:

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

A representação do elemento irascível emerge com um dinamismo interno na alma, em direção a um objetivo ou ideal. Essa inclinação pode ser interpretada como uma aspiração, um propósito pessoal definido, mas também pode ser influenciada por fatores aleatórios ou submetida à influência dos demais elementos da alma.

A irascibilidade acompanha o cidadão desde muito cedo, o que é possível identificar pelas próprias ações internas de cada pessoa em seus movimentos existenciais. Estas movimentações de irascibilidade podem, por vezes, estar sendo auxiliadas pelo racional na intenção de se alcançar um bem. Sobre esse tema, Maria Dulce Reis (2009, p. 45-46) também escreve:

O irascível revela-se um terceiro elemento, diferente do apetitivo e diferente do racional, deste sendo auxiliar por natureza, assim como ocorre entre os géne na cidade. Fica acordado (homológetai) entre Sócrates e seus interlocutores que na cidade e na alma de cada um encontram-se as mesmas classes (géne), existindo em número igual.

Podemos compreender ainda mais esta questão nesta passagem em que Sócrates assim se manifesta: “Não é difícil que se mostre [esse elemento]. Até na criança qualquer pessoa pode ver que, mal nascem, são logo cheias de irascibilidade, ao passo que a razão, alguns nunca a alcançam, segundo me parece, e a maioria, só tarde” (*Rep.* IV 441a-b).

Compreende-se que o elemento irascível tem finalidade de opor-se a uma situação seja a favor ou contra, o que faz do irascível um elemento maleável, e sem uma convicção de estar fazendo a coisa certa, diferentemente do elemento racional que considera o que seria o melhor ou o pior, como Sócrates mostra, ao assim se expressar: “É bem claro que Homero imaginou aqui um princípio a repreender o outro: o que raciocinou sobre o que é melhor e o que é pior ao que se irrita sem razão” (*Rep.* IV 441b-c).

Pode-se dizer que cada elemento tem seu comportamento e função, cabendo ao irascível a possibilidade de associar-se a outros elementos, fortalecendo o comando daquele que prepondera na alma: “Portanto, não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e não compete à cólera ser sua súbdita e aliada?” (*Rep.* IV 441e). Sócrates, nesta passagem, afirma que o irascível tem uma viabilidade de auxiliar o racional, o que direcionaria os apetites, como se controlasse este elemento por meio da razão. E completa:

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 (*Rep.* IV 442a-b).

O adequado funcionamento das duas partes, o irascível e o racional, asseguraria não só o benefício do corpo, mas também a boa constituição e equilíbrio da alma, sendo alcançado por meio de uma educação apropriada.

1.1.4 O princípio racional

É com esta finalidade que Sócrates se refere à alma do homem como constituída de partes melhores e outras piores, e ainda mais, que estas possuiriam funções específicas que deveriam ser equilibradas para o bem do todo.

Na sequência de sua análise, o filósofo discute a expressão “ser senhor de si”, nos seguintes termos:

Ora a expressão, “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. (*Rep.* IV 430e-431a).

Ele sustenta que a expressão ser “senhor de si” parece ridícula porque implica que o senhorio de si pressupõe que outras “coisas” em si devam ser subjugadas na mesma pessoa. A expressão parece significar, portanto, que na alma há princípios melhores e outros piores, o que demonstraria que nós não somos uma unidade *per si*, ou seja, que há rupturas, o que permite a Sócrates dividir esta alma em partes ou princípios distintos.

É o que se pode evidenciar na afirmação a seguir:

Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior; chama-se “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, e dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (*Rep.* IV 431a-b).

Quando Sócrates utiliza a expressão “senhor de si”, ele está se referindo ao governo da alma racional sobre as outras partes, evidenciando a capacidade da razão de comandar desejos e demais paixões, o que resultaria em ações justas e virtuosas. Por outro lado, ser escravo de si significa que a parte racional não cumpre sua função de governo e de orientação das demais, e a parte irascível e/ou apetitiva da alma assumiria, então, o controle das ações expressas pela alma.

Significa dizer que, dentro do ser humano, a alma é uma composição de diferentes partes que podem estar em harmonia ou em conflito, gerando uma concordância ou discordância interna, respectivamente. O que pode ser mais bem observado no exemplo apresentado por Sócrates, no qual se discutem duas sensações e as ações que decorrem delas, a saber, a sede e a fome:

Ter sede e ter fome, e os apetites de um modo geral, e bem assim o desejar e o querer – tudo isto, não o incluirias na classe que acabámos de referir? Por exemplo, não dirás sempre que a alma do que deseja procura o objecto dos seus desejos, ou chama a si o que queria que lhe sucedesse, ou ainda, na medida em que queria que qualquer coisa lhe fosse dada, faz sinal de

assentimento, em resposta a si mesma, como a si mesma, como se alguém a interrogasse, na sua procura de o obter? (Rep. IV 437b-c).

Sócrates sugere que a alma, ao desejar algo, empreende uma busca ativa pelo objeto desse desejo, assemelhando-se às ações que realizamos ao saciarmos nossa sede ou fome. Essas ações são impulsionadas pelo desejo de satisfazer tais necessidades. O desejar e o querer não se limitam apenas a necessidades físicas, eles se estendem a aspirações, sejam elas materiais ou imateriais. Quando almejamos algo, a alma inicia um processo de busca, paralelo à procura por água quando sentimos sede.

A interseção entre o desejo, o querer e a ação levanta a questão fundamental sobre o que determina nossas ações e quando alcançamos a possibilidade de sermos senhores de nós mesmos, exercendo controle consciente sobre nossas ações, decisões e aspirações.

Ser senhor de si implica submeter outras coisas ao seu comando, indicando que na alma existem elementos submissos e dominantes, como temos visto. Surge, então, a indagação sobre quem deve direcionar e comandar essa alma. É fundamental observar que Sócrates não busca a supremacia de uma dimensão sobre as outras, mas, sim, o resultado de um equilíbrio. Neste contexto, uma parte mais ponderada deve agir como guia nas ações, inclusive, naquelas relacionadas aos desejos de sede e de fome, conciliando as demais partes da alma.

Comandar a si mesmo implica que o racional governe a alma, sendo esta sua função relativamente às demais partes, e assumindo o comando como parte melhor. Ser senhor de si significaria, portanto, que a parte racional assumiria de fato o comando das ações e decisões, buscando a harmonia e a unidade interna da alma.

Contudo, se a alma não é uma coisa só, como temos explicitado, ela pode desejar coisas em excesso, levando-a ao desequilíbrio. Então, é possível que esta alma venha a ser equilibrada ou desequilibrada, harmônica ou não.

A expressão “ser senhor de si” implica, pois, em ajustes, dos quais Sócrates faz uma constatação de que cabe à parte racional o governo das demais partes, desprovidas naturalmente de razão.

A parte racional, ao governar de forma melhor e mais eficiente – pois é justamente essa a sua capacidade e função –, poderia conduzir a alma como um todo de maneira mais efetiva, assim como uma cidade que é governada por forças capazes

de promover a justiça e a harmonia entre suas partes atingiria mais facilmente a justiça.

Sobre esse aspecto, novamente recorrendo à leitura de Reis (2009), estas instâncias denominadas partes da alma têm o termo “partes” frequentemente usado entre os comentadores do texto de Platão. Apesar de o filósofo utilizar este termo no final do Livro IV, a autora evita o termo “partes”, pois considera que pode trazer a impressão de uma espécie de cisão na alma, o que não parece ser a intenção de Platão. De acordo, portanto, com a autora (p. 32),

É frequente entre os comentadores a referência às “três partes da alma”. Apesar de Platão utilizar o termo “partes” ao final do Livro IV, gostaríamos de evitar a frequente referência a “partes” da alma, pois ela pode trazer a impressão de uma espécie de cisão na alma, o que nos parece não ter sido a intenção de Platão, que parece sim querer distinguir três naturezas e fontes de motivação diferentes no interior da alma. Traduzimos *eide* por “gêneros” no sentido amplo de caráter, conformação, indicando a presença de naturezas ou disposições distintas no interior da alma, e não no sentido de forma inteligível ou ainda de raça (por isso evitamos a tradução por “formas” e por “espécies”).

Ao invés de utilizar “partes”, Reis sugere uma abordagem mais sutil, optando por traduzir a palavra grega *eide* como “princípios”. Ela faz essa escolha para transmitir a ideia de diferentes naturezas ou disposições dentro da alma, sem implicar em uma separação clara e distinta. A partir dessa visão, percebemos que o uso de “princípios” sugere uma diversidade de características na alma, sem a necessidade de interpretar essa diversidade como uma divisão fragmentária.

Além disso, a autora destaca que a tradução de *eide* por “gêneros”, no caso, por “princípios”, refere-se ao sentido amplo de caráter e conformação, indicando a presença de diferentes naturezas e fontes de motivação no interior da alma. Destacamos que essa abordagem enfatiza a complexidade e a variedade intrínseca à natureza da alma, sem reduzi-la a compartimentos separados e distintos.

Portanto, de acordo com Maria Dulce Reis, é mais apropriado interpretar as instâncias mencionadas por Platão como princípios da alma, destacando a diversidade de motivações e características presentes, em vez de enfatizar uma divisão rígida em partes isoladas.

O que podemos perceber na alma do homem são justamente estas manifestações de princípios e a possibilidade de organizá-los, conforme explica Sócrates neste trecho, acerca da virtude da temperança:

A temperança é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos, como quando dizem, não entendo bem de que maneira, “senhor de si”, e empregam outras expressões no género que são como que vestígios desta virtude (*Rep.* IV 430e).

A temperança possui um especial significado na *República*, no que se trata da justiça. *Temperar*³ significa, sobretudo, promover as misturas adequadas de ingredientes para se chegar a um resultado harmônico esperado. É como colocar diferentes substâncias em um mesmo recipiente a fim de atingir um equilíbrio substancial que se pretende. Nesse diálogo, a temperança é vista como uma habilidade de ordenar e controlar, capacidade de governar a si mesmo, uma manifestação de equilíbrio, prudência e discernimento em lidar com os impulsos e desejos. Dessa forma, a temperança é uma ferramenta valiosa na construção de um caráter virtuoso. Ao promover a mistura adequada dos princípios internos, é possível alcançar o equilíbrio interno necessário para cultivar a virtude e justiça.

Além disso, a leitura socrática compara a alma a um campo de batalha, em que vários elementos presentes estariam em choque e precisariam ser harmonizados, temperados.

Para que a alma alcance a virtude, é preciso temperar seus desejos, daqueles em melhor grau e os que devem ser orientados em relação aos desejos exagerados. Essa temperança dos desejos e paixões se daria por meio da razão, equilibrando-os. Trata-se de uma medida, uma espécie de comando, para que os cidadãos, assim organizados em suas almas, possam se contentar com suas necessidades sem exageros, o que influenciaria, no âmbito da cidade, o surgimento da justiça política.

Desse modo, apresenta-se a Sócrates ser necessário pensar a estrutura da alma como condição de satisfação e medida de determinados desejos, que possam ser equilibrados e que funcionem de fato como desejos daquilo que é o melhor para si e para a cidade como um todo.

Sócrates enfatiza a importância fundamental de dedicar a atenção para a formação do cidadão, priorizando o desenvolvimento dos atributos da alma. Para ele, a filosofia deve ser baseada no princípio de que a “alma da cidade” é uma extensão

³ Platão definiu a ‘temperança’ de modo diferente: para ele, era “a amizade e a concordância das partes da alma, existentes quando a parte que comanda e as que obedecem concordam na opinião de que cabe ao princípio racional governar, e assim não se rebelam contra ele”, segundo Platão, isso é temperança tanto para o indivíduo quanto para o estado (*Rep.* IV, 442b *apud* Abbagnano, 2007, p. 944).

da alma dos cidadãos que a compõem. Dessa forma, a saúde da cidade está ligada à capacidade de virtudes, principalmente, em seus governantes. Portanto, para garantir uma cidade saudável, é importante que estes sejam virtuosos e sábios, conduzindo a *pólis* para que não se perca em degeneração e injustiça. Do contrário, uma cidade governada por aqueles cujos vícios dominam suas próprias almas, como no caso do tirano que veremos no próximo capítulo, será corrompida, mergulhada e entregue a disputas por interesses pessoais e pela realização de projetos egoístas.

Em teoria, essa cidade estará propensa a ser injusta. Nessa situação, é preciso instaurar um princípio capaz de direcionar esta funcionalidade interna, algo que esteja na alma como reflexo da estrutura da cidade como um todo.

Portanto, Sócrates propõe a formação da natureza humana como movimentos internos deste cidadão, o que passa a ser discutido com relação à alma e que faz com o cidadão se movimente e aja de forma equilibrada, para o bem da *pólis*. É, pois, de grande importância para Sócrates este modelar de ações, o que vai se desenhar por meio de um conjunto de princípios internos que direcionam nossas ações. Esses podem se manifestar de forma harmoniosa ou conflitante, resultando em uma espécie de disfunção do todo.

Sócrates busca por um elemento que proporcione o equilíbrio entre as paixões e a medida da ação correta. Seu objetivo é que as ações sejam próprias do indivíduo ao qual elas pertençam, como senhor de si mesmo, buscando estabelecer uma harmonia e equilíbrio entre o aspecto racional da alma e os outros princípios.

Do contrário, uma alma dominada pelos desejos poderia levar à escravidão de si mesmo, incapaz de tomar decisões “livres” com relação às próprias necessidades que a tiranizam⁴.

Esta manifestação de elementos em uma alma que, em um momento, se encontra dominada pelo elemento melhor e racional, e, em outro, mostra-se dominada por elementos incapazes de orientar a alma como um todo para o que é melhor, revela-se como uma espécie de tensão, ora para um lado, ora para outro, resultando em um conflito interno inicial no indivíduo. Esse conflito, quando em desequilíbrio, ou seja, em desarmonia dos elementos, faz com que Sócrates admita em seu discurso que as estruturas da alma, ou a própria existência dela como tal, não se fixam sobre estados tranquilos. Antes, exigem um processo de pacificação de seus elementos,

⁴ Veremos propriamente a forma como se dá essa tirania dos desejos e a consequente escravização de si no Segundo Capítulo, por ocasião da explicitação do caráter tirano.

para que, em concordância, atuem de forma uníssona, manifestando ações e desejos pelo que é melhor.

Sócrates explicita um conflito na alma de quem, sedento ou com fome, quando algo nele deseja saciar-se, enquanto a outra parte recusa satisfazer esse impulso. O filósofo segue: “logo, a alma do sequioso, na medida em que sente a sede, não quer outra coisa que não seja beber, é essa a sua aspiração, esse o seu impulso” (*Rep.* IV, 439a-b). Ou seja, algo não poderia ser contrário a ele mesmo, o que é comparado ao exemplo do arqueiro: “Da mesma maneira, julgo eu, que não seria bem dizer que, no archeiro, as mãos dele afastam e puxam o arco ao mesmo tempo, mas sim que uma das mãos afasta, e a outra puxa” (*Rep.* IV, 439b).

Se existe algo que vai contra o desejo de beber água, mesmo diante de uma necessidade, ou seja, a sede, querer aproximar-se da bebida e ao mesmo tempo o desejo de afastar-se, isso se apresenta como uma situação de conflito de desejos, o que resulta em coisas opostas.

Podemos compreender tal situação conflituosa com base nessa passagem em que Sócrates relata o diferente, quando parece haver algo sobre um princípio que se opõe a outro:

– Diremos além disso que há pessoas que, quando têm sede, recusam beber? – Sim, há muitas, que o fazem muitas vezes. Então que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está presente o elemento que impele, mas sim o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele?
 – É o que me parece. – Porventura o elemento que impede tais actos não provém, quando existe, do raciocínio, ao passo que o que impele e arrasta deriva de estados especiais e mórbidos? (*Rep.* IV 439c-d)

O que Sócrates argumenta é que os princípios dentro deste cidadão se manifestam e se comportam como uma necessidade a partir do próprio elemento que se encontra no governo da alma. O que se requer, a partir daí, é uma organização, um ajuste, que interfira no controle destes conflitos e confusões, fazendo com que o cidadão possa agir de modo harmônico como uma unidade integrada da própria alma, manifestando uma ação mais adequada e melhor.

Para promover esse equilíbrio, o elemento racional torna-se fundamental, uma vez que, segundo o texto:

São dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e

sede e esvoaça em volta de outro desejo, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos (*Rep.* IV 439d).

Nesse contexto, com base nas inferências de Sócrates, podemos concluir, inclusive, que os princípios são diferentes em significados e tamanhos, e a relação que eles estabelecem, seja de forma harmônica ou conflituosa, vai resultar em manifestação por meio dos atos exteriorizados pela alma. Significa que o cidadão pratica a ação a partir do princípio que o motiva e o governa.

Portanto, fica evidente no texto que a alma é constituída por princípios distintos. Entre esses princípios, um estaria dotado da capacidade de compreender as coisas de acordo com as potencialidades da alma. Este princípio é o racional (*logistikón*), e tem a habilidade de governar a alma, fazendo uma mediação interna com os outros princípios, resultando em equilíbrio e harmonia. A harmonia destes princípios internos leva à manifestação de virtudes nas ações, o que torna o cidadão conhecido por suas ações equilibradas e justas.

Dentro da compreensão socrática, esse *logistikón* atua com uma faculdade racional ativa, avaliando os desejos e impulsos, e se revela como um princípio orientador na alma humana. De acordo com Reis (2009, p. 41), “a alma não nasce racional, mas torna-se racional”, pelo que a autora ainda nos chama a atenção para o seguinte:

Podemos inferir que o *logistikón* é o elemento que se origina a partir do raciocínio e que nem sempre existe na alma. Já o apetitivo, ou melhor, “aqueles que levam e puxam” e que podem opor-se ao racional, estes surgem através dos estados de paixão e de adoecimento. Não se trata da origem ontológica destes gêneros da alma, mas sim do modo como se apresentam e diferenciam-se (Reis, 2009, p. 41).

Em certas ocasiões, ocorre um desequilíbrio, ou seja, um princípio desprovido de sabedoria dirige a alma para aquilo que não é o mais adequado.

No caso, aqui, o princípio dos desejos se sobressaindo, seria como dizer: ‘eu sabia que não deveria fazer tal ação, mas acabei fazendo, mesmo tendo tal conhecimento’. Mesmo sabendo que não deveria executar tal ação, o princípio racional parece, neste caso, que não tem força o suficiente para se impor ao princípio de desiderativo, que se encontra mais forte e dominante naquele momento, como se algo puxasse a alma como um todo para uma direção específica, e a encaminhasse a realizar tal movimento de saciar seu desejo, independentemente do conhecimento de se seria o mais adequado ou não.

Desse modo, evidencia-se que os impulsos e desejos humanos não possuem, por sua natureza, uma tendência natural e de imediato a se submeterem à razão. No entanto, por meio do processo de educação (*paideia*), busca-se alcançar uma harmonia entre esses elementos. O que Sócrates enfatiza é que o sábio não permite que suas paixões o dominem a ponto de agir em contrariedade ao princípio racional, mas tampouco se torna alguém destituído de paixões. Portanto, quando Sócrates se refere a alguém como escravo de si mesmo, ele está apontando que essa é uma pessoa cuja alma é subjugada pelo desejo e que acaba agindo em oposição àquilo que indica a razão.

A título de exemplo, é possível resgatar mais uma vez a imagem de Leôncio, que surge na sequência 439e-440a do Livro IV da *República*. Ao passar por um vale onde os gregos jogavam os cadáveres fora da cidade, Leôncio sabia que não deveria parar para olhá-los, não porque tal ação fosse proibida, mas porque a imagem era drástica, causadora de repulsa, e em nada acrescentaria a si mesmo. Entretanto, algo mais forte nele o impulsiona a olhar e a saciar seu desejo de curiosidade, enquanto que a razão, ou o princípio racional, logo se deixa vencer. Como consequência, ele é tomado por uma sensação de impotência e de irritação que o faz dizer: “Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espetáculo!” (*Rep.* IV 440a).

Ora, esses elementos podem estar em conflito uns com os outros, o que resulta em uma luta interna, como a de Leôncio consigo mesmo, podendo acontecer de um princípio ser aliado a um outro ou se opondo, o que leva a ações contraditórias em diversas situações. Sendo assim, podemos ainda observar na passagem que diz respeito a Leôncio:

– Também ouvi contar isso. – Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos, como sendo coisas distintas. – De facto, mostra. – Ora já em muitas outras ocasiões sentimos que, quando as paixões forçam o homem contra a sua razão, ele se censura a si mesmo, se irrita com aquilo que, dentro si, o força, e que, como se houvesse dois contendores em luta, a cólera se torna aliada da sua razão. Mas não crio que digas que ela se associa aos desejos, quando, tendo a razão determinando que se devia proceder contra ela, alguma vez te foi possível sentir estas reacções em ti, nem tão-pouco nos outros. – Por Zeus que não! – E então quando uma pessoa julga que comete uma injustiça? Quanto mais nobre for, tanto menos pode encolerizar-se, ainda que passe fome, frio e qualquer outro sofrimento no género, por parte daquele que, segundo ele julga, lhe inflige este tratamento com justiça, e, como digo, não consente em despertar a sua cólera com ele (*Rep.* IV 440a-c).

Os princípios podem atuar em harmonia, enquanto outros podem gerar conflitos internos entre si. Quando um cidadão cultiva valores e virtudes, ele se aproxima mais daquele sujeito cuja alma está orientada por seu princípio racional. Isso lhe confere um maior comando sobre seus impulsos e melhor capacidade de equilibrar sua alma diante de necessidades e de atos de injustiça. Por outro lado, no caso de Leôncio, ele se colocou numa condição de escravo de si mesmo, dominado por um desejo que não o levaria a outro lugar senão ao da ira, por ter tomado consciência da sua incapacidade de conseguir controlar o próprio desejo, e isso o levou a um conflito interno e, conseqüentemente, a ações impulsivas.

Essa ideia também encontramos em Reis (2009, p. 45), quando escreve:

O irascível e o racional são, assim, elementos diferentes, seja porque vêm a ser em momentos diferentes da vida psíquica, seja pelo fato de que aquele que se irrita o faz sem razão, podendo por isto receber a repreensão do elemento racional – este capaz de julgar, de raciocinar sobre o que é melhor e o que é pior.

Em síntese, destaca-se aqui a importância de cultivar a virtude e a busca pelo equilíbrio. Isso requer a educação do cidadão, aquilo que possibilite estruturar a alma para que ela delibere acertadamente, evitando ceder aos desejos sem qualquer intervenção do racional.

Nisso, exige-se um exercício dialético e lógico da razão, um empenho que abrange tanto o corpo quanto a alma. O objetivo é de guiar o cidadão na prática do que é deliberado de maneira crítica.

E quais as conseqüências, no âmbito do governo da *pólis*, desse tipo de cidadão que se tornasse, pela correta educação, “senhor de si mesmo”, através do comando do princípio racional?

Ora, a resposta socrático-platônica, ao longo do Livro IV, demonstra que cabe aos governantes promover aquela unidade entre as classes a ponto de que se instaure a justiça nela. Para isso, eles devem tanto conter o excesso em si quanto na cidade.

Se este guardião legislador – a figura do governante da *República* – consegue que sua alma seja governada pela parte racional, a tal ponto que seus desejos e sua ira, por exemplo, estejam voltados para aquilo que o racional determina, então ele estará preparado para governar a *pólis*.

Logo, não seria nada benéfico que o governante fosse a tal ponto relapso, descuidado ou fraco que, sem poder governar seus próprios desejos, arrogasse para

si o lugar daquele que pretende governar também o corpo político. Impera certa objetividade no ofício do legislador, assim como deve imperar a objetividade em qualquer outra atividade que, formada por certas regras de ação, requerem do seu agente aquela característica de “ser senhor de si mesmo”.

Sendo assim, a alma deve ser organizada para que possamos encontrar a justiça e a harmonia, competindo ao racional julgar e ordenar os demais elementos, e estes, estando organizados, aliados sob o comando do racional não mais se rebelam contra o que o racional julga ser adequado e melhor.

Continuando este assunto, Reis (2009, p. 55) escreve que:

O elemento racional da alma surge, nessa nova concepção, como condição para a ação justa, pois sua natureza- ter capacidade para exercer poder sobre eles (ser “mais forte”) que os demais), ser capaz de possuir a ciência do que convém a cada um e ao conjunto dos três elementos – é um fator determinante para que a justiça se faça na alma e para que então, de posse dela, o homem possa escolher o melhor, possa escolher o melhor, possa exercer sua autonomia, possa agir justamente.

Sócrates almeja que as pessoas tenham a capacidade de autorregular-se, de refletir a partir de si mesmas, e possam se perguntar: ‘Qual a melhor ação a partir de mim em relação à cidade?’, tendo por objetivo formar uma cidade o mais justa possível, uma justiça que não se regularize de fora, mas que venha de dentro do próprio cidadão.

Esta capacidade de raciocinar pode ser usada para não se deixar escravizar por interesses e paixões, em que a alma seria governada pelo elemento racional, e os outros elementos auxiliando em um acordo harmonioso entre eles. Isso nos parece uma tentativa de tornar o elemento racional como sede do governo da alma, e poderíamos afirmar, segundo Sócrates, que o princípio racional seria a referência para qualquer conteúdo.

Também não deixamos de pensar no cidadão que faz escolhas sem escutar a razão, no caso de seguir cegamente os seus apetites sem moderação ou irritar-se o tempo todo, sem ao menos saber por que se irritou, onde o mais adequado seria uma ordenação na busca por melhorar a si mesmo, competindo ao racional fazer esta organização dos elementos internos.

1.2 A VIRTUDE E O VÍCIO A PARTIR DA ALMA TRIPARTITE

Ao descrever como se esboçaria, ainda que em pensamento, uma cidade ideal, onde os cidadãos, divididos em classes distintas (os governantes, os guardiões e os artesãos), viveriam segundo a concepção de uma justiça voltada para o bem comum, o texto da *República* insiste na ideia de “bom funcionamento do todo”.

Para tanto, Sócrates defende a ideia de que o conhecimento, decorrente do princípio racional, em detrimento das paixões, é responsável pela realização daquilo que é bom e justo na *pólis*.

Trata-se de uma compreensão de que a justiça da cidade somente seria possível a partir da educação dos cidadãos, ou seja, a partir da boa constituição de suas almas, evitando que os vícios levem à deterioração tanto de si, quanto da *pólis*.

Sócrates demonstra, na sequência de seus argumentos, como deveria se dar essa cidade ideal, o seu funcionamento, a partir de uma correta educação vinda de dentro do ser humano, e que envolvesse a todos, mostrando caminhos para uma constituição política, um plano de governo para a *pólis*, o melhor possível.

Em contrapartida, a educação funcionaria como atividade capaz de realizar, no âmbito da alma, o equilíbrio necessário para a expressão das virtudes. Sócrates sugere, para tanto, uma reflexão:

– Ora pois atravessámos a nado, com grande custo, este mar de dificuldades, e concordamos perfeitamente que há na cidade e na alma de cada indivíduo as mesmas partes, e em número igual. – É isso. – Logo, não será desde já necessário que o indivíduo seja sábio naquilo mesmo que o é a cidade? – Sem dúvida. – E que naquilo em que o indivíduo é corajoso, e da mesma maneira, assim o seja também a cidade, e que em tudo o mais que à virtude respeita, ambos se comportem do mesmo modo? – É forçoso. – Logo, segundo julgo, ó Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa (*Rep. IV, 441c-d*).

Sócrates destina-se a produzir um desenvolvimento das questões relativas à alma humana, sobretudo, no que se refere aos males que, oriundos de vícios que lhes são próprios, colocam em prejuízo o conjunto da vida cívica, sobretudo, na prática do que é justo e injusto.

O que se pode afirmar é que a prática da justiça e da virtude é crucial para elevar a alma humana, impactando tanto o indivíduo quanto a cidade. Realizar ações justas não apenas melhora a alma individual, mas também é essencial para a ordem da comunidade. Platão sugere que a alma tem o poder de unir diferentes classes

sociais na cidade e integrar as diversas partes dentro de cada pessoa, estabelecendo uma harmonia social e individual.

Sócrates afirma que a virtude depende de um modo de relação entre os três princípios constitutivos da alma: “Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso, julgo eu, em atenção à parte irascível, quando essa parte preserva, em meio de penas e prazeres, as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não” (*Rep.* IV 442b-c). E também entendemos como coragem um ato de cuidar, preservar o caráter de cada cidadão desta cidade que se formou pela boa educação.

Neste mesmo assunto, Reis (2009, p. 50) escreve: “a coragem implica, assim, um modo de relação dos elementos da alma, no qual o par irascível-racional atua sobre o elemento apetitivo”.

No que se refere à organização da cidade ao buscar por sabedoria e felicidade, é responsabilidade da menor parte da alma, que tem a predisposição da natureza em governá-la sabiamente, e o faz com clareza entre o que é melhor e o que é pior. Poucos são aqueles que exercem a função de governar e, ao governarem, devem fazer com que cada parte realize as funções que lhe pertencem, o que é de cada um, o que faz com que todas as partes sejam um único conjunto.

No que diz respeito à virtude da temperança, podemos afirmar, segundo o texto, que a temperança é uma forma de ordenação, ressaltando um sentido de harmonia entre as partes da alma. Podemos confirmar isso na seguinte passagem da obra: “E agora? Não lhe chamamos temperante, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela?” (*Rep.* IV 442c-d).

A prática da justiça, em uma cidade ideal e perfeita, surge como uma espécie de manifestação da verdadeira justiça que se assenta sobre a alma dos homens. “Ora a causa de tudo isto não está em que nele cada elemento executa a sua tarefa própria, quer no que respeita a mandar, quer a obedecer?” (*Rep.* IV 443b). A verdadeira justiça consiste, para Sócrates, na apresentação da justiça que se encontra residente na alma do cidadão, de modo que cada um precisa saber ocupar, no conjunto da cidade, o lugar adequado (justo) de acordo com as capacidades que são inerentes ao grau de qualificação da alma.

Assim, argumenta Sócrates:

Mas depois de ter posto a sua casa em ordem no verdadeiro sentido, de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, exatamente como se fossem três termos numa proporção musical, o mais baixo, o mais alto e o intermediário, e outros quaisquer que acaso existam de permeio, e de os ligar a todos, tornando-os, de muitos que eram, numa perfeita unidade, temperante e harmoniosa, – só então se ocupe (se é que se ocupa) ou da aquisição de riquezas, ou dos cuidados com o corpo, ou de política ou de contratos particulares, entendendo em todos estes casos e chamando justa e bela a ação que mantenha e aperfeiçoe estes hábitos, e apelidando de sabedoria a ciência que preside a esta ação; ao passo que denominará de injusta a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância a opinião que a ela preside (*Rep.* IV 443d-444a).

Há, portanto, uma grande importância em que cada cidadão desempenhe sua função, e como que harmoniosamente se torne um conjunto no qual a cidade possa ser justa, assim também como no interior da alma de cada um. Aos governantes cabe a função de impedir a desordem, o acúmulo de bens, o que por certo atrapalharia a função deles e de cada cidadão no âmbito do bem comum.

Ora, o que se verifica, ao longo do texto do Livro IV, é o insistente apelo ao cuidado de si, ou seja, ao cuidado com a alma e com o processo de aprendizado dela, a fim de formar bons e virtuosos cidadãos, direcionando-os àquilo que realmente é urgente para a edificação da cidade.

1.2.1 A possibilidade do equilíbrio da alma como expressão da virtude

Quando Sócrates subdividiu a alma em três, tornando-a tripartite – como denominamos, ainda que com ênfase não em “partes”, mas em “princípios” motivadores –, o filósofo demonstrou como virtude e vício dependem majoritariamente dessa arquitetura e justaposição entre os elementos que a constituem.

Ao buscar a justiça, Sócrates chama a atenção para a educação da alma, para a harmonia e o equilíbrio dos princípios anímicos e, fundamentalmente, para a necessária submissão dos princípios piores sob a direção e orientação do princípio melhor.

Ora, é pelo ordenamento de si que se evitariam as disfunções dos próprios elementos uns com os outros, o que resultaria em um acordo amigável, relaxaria as tensões dentro de cada cidadão assim educado, tornando-o mais forte e harmonioso, o que impediria conflitos e autoescravização.

Sócrates, na intenção de pensar como se institui uma cidade justa, a mais perfeita e bela possível, dedica um apanhado de argumentos que demonstram a

interdependência deste empreendimento político – claramente esboçado por Platão como autor do diálogo – com a necessária educação de si e da cidade.

Para tanto, haveria a necessidade de uma ciência capaz de unificar e proporcionar tal relação entre cidade justa e cidadãos virtuosos, como sugere Sócrates:

– Existe alguma ciência, na cidade que há pouco fundámos, em alguns dos seus cidadãos, pela qual delibere, não sobre qualquer pormenor que nela se encontre, mas sobre a sua totalidade, sobre a melhor maneira de se comportar consigo mesma e perante as outras cidades? – Existe, sim senhor.
– Qual é ela? Perguntei eu. – E em quem existe? – Essa ciência é a da vigilância – respondeu ele –, e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificámos de guardiões perfeitos (*Rep.* IV 428c-d).

Tanto no âmbito da cidade, quanto no âmbito da alma do cidadão, há a necessidade desta ciência capaz de torná-las, cada qual, equilibradas.

Sendo assim, a pessoa se torna senhora de si, o que não ocorreu com Leôncio, equilibrando seus desejos através da medida proposta pelo racional.

Ora, o melhor governante da cidade e de si mesmo precisa, pois, ser vigilante, capaz de primeiro governar-se a si mesmo, seus atos, mediante o empenho da razão. E saber escolher com sabedoria o que é melhor para a cidade, o que requer estar em harmonia com os elementos internos. Isso se dará pelo exercício da ginástica e da música, e é por meio da boa educação que se vai harmonizar e fortalecer as virtudes, direcionadas pelo racional. Ao conquistar tais atributos, o homem pode ser reconhecido como senhor de si mesmo, alcançando o título de entendimento, capacidade, realização, satisfação e concordância.

1.2.2 A impossibilidade do equilíbrio da alma

Por outro lado, o descuido nesta educação faz com que os elementos se manifestem com força, querendo impor seus desejos exagerados, como se fossem o natural, rotineiro nas ações. Isso prejudica a si mesmo e, conseqüentemente, a cidade. Elementos mal-educados tornam a alma refém, significando que o homem se tornaria progressivamente mais e mais escravo de si mesmo, chegando ao ponto de se tornar tanto tirano quanto tiranizado por si mesmo, como será abordado no próximo capítulo.

Nesse caso, o que parece acontecer é uma luta do homem consigo mesmo, favorecendo um espaço para que a parte maior se manifeste e governe, ou seja, a parte desiderativa, dificultando ou até mesmo impedindo que a parte racional conduza a alma. Desse modo, uma alma, assim tiranizada pelas paixões e desejos, irá se manifestar na pólis também de modo tirânico, na convivência política e no governo da *pólis*.

Visto que agora nessa alma os desejos se sobressaem, e as virtudes tendem a se enfraquecer, os prazeres crescem em intensidade, eventualmente assumem o controle e se tornam insaciáveis. Isso desequilibra a alma, levando o cidadão a desejar uma coisa, mas a agir de forma oposta. Por exemplo, alguém que deseja liberdade acaba se tornando o oposto, pois a falta de uma organização interna o torna escravo de si mesmo, sem alcançar o que deseja.

Por fim, Sócrates compreende que o homem que não consegue se governar, e deixa a parte da alma inferior dominar as mais nobres, torna-se vicioso. Estas mesmas partes entram em conflito e fazem com que ele se manifeste como um ser humano dominado pelos seus apetites, impossibilitando o racional de governar.

1.3 CONCLUSÃO DO PRIMEIRO CAPÍTULO

Neste capítulo, procuramos compreender e explicitar a estrutura e a natureza da alma, conforme descrita no Livro IV. Para tanto, estabelecemos relações entre os princípios racional, apetitivo e irascível, que podem cada qual vir a governar as motivações expressas pela alma. Por outro lado, esta relação entre os princípios possibilita alcançar um equilíbrio ou desequilíbrio de si, e depende da formação que o cidadão recebe, bem como de seu convívio com uma pólis justa ou injusta, que manifestará o caráter e sua forma de governo.

Vimos que a construção da cidade ideal está intimamente ligada à verdadeira concepção de justiça e, esta, ao equilíbrio anímico do cidadão. Ou seja, é necessário o agir em si mesmo, o que quer dizer buscar o equilíbrio das partes da alma, além do não descuido na formação destes cidadãos, de maneira que essas partes estejam em concordância umas com as outras, e desempenhem cada qual a função que lhe compete. O equilíbrio é fundamental na medida certa para o corpo e a alma, pois é dentro do próprio cidadão que ocorrem os ajustes e desajustes, que se exprimem nas concepções de “ser senhor de si” ou “ser escravo de si mesmo”.

2 SEGUNDO CAPÍTULO – A NATUREZA DA TIRANIA NA ALMA

Neste capítulo, a pesquisa se dedica a analisar o estado de desordem da alma, na qual os princípios internos demonstram notável falta de organização. Esta desordem pode se originar no âmbito da família, por uma educação destoante e má, em que os interesses pessoais se sobreporiam àqueles almejados pela cidade ideal.

Se, como vimos no capítulo anterior, a origem da desordem está vinculada à não contenção dos impulsos desiderativos da alma, por decorrência, isso conduziria o cidadão a buscar a realização dos seus desejos e apetites de modo desmedido, sem limites ou apenas de modo interesseiro, prejudicando o todo que é a *pólis*. A partir dessa percepção, *A República* nos permite observar como os princípios da alma devem ser educados mediante o exercício do equilíbrio, gerando temperança (*sophrosýne*)⁵ e a harmonia na busca e na realização dos melhores e mais comedidos desejos. A educação, como vimos anteriormente, torna-se fundamental porque instrui, orienta e pode dar medida às “partes” e às suas intenções.

A ausência desse processo educativo adequado libera a alma para que ela delibere tão somente pelas afecções. A educação, levada a termo pela via do princípio racional da alma humana, tem por finalidade frear e dosar os apetites para que eles não arrastem o homem para as situações adversas. Quando a dimensão racional da alma se interpõe ao princípio apetitivo, esse “fenômeno” explicita um conflito que faz com que a alma entre em disputa entre o desejo que quer somente se satisfazer e a imposição dos limites da razão. No entanto, esse conflito tende a se atenuar, na medida em que se torne habitual à alma deixar-se governar e orientar por seu princípio racional.

Nesse caso, os desejos vão se tornando domesticados, muito embora nunca se tornem, de uma vez por todas, comedidos. Quando, ao contrário, a razão não cumpre sua função de moderar os apetites, por alguma incapacidade ou impossibilidade de realizar tal tarefa, cria-se a permissão para que o princípio apetitivo domine a alma por completo, resultando na busca de desejos e apetites excessivos.

⁵ Para Aristóteles a prática se segue do hábito, e dele se originam as virtudes éticas, responsáveis por conduzir o indivíduo na **moderação** (*sophrosýne*) e nas ações boas, belas e justas. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, e *Ética a Eudemo*.

Uma vez que a alma, que é a sede do discernimento ético e dianoética⁶, não atua para regulamentar os desejos humanos, decorre o desenvolvimento do caráter tirânico. A tirania, nesse sentido, resulta dos apetites e afecções humanas, movidos pelo caráter desejante do sujeito de impor seu modo de ser, pensar, sentir e agir. A ação, nesse caso, não está amparada pelo equilíbrio da razão, demonstrando que ao cidadão carece de limites e do comedimento possível de surgir do equilíbrio de forças entre as esferas da alma racional e apetitiva. A virtude da sabedoria prática (*phrónesis*)⁷, para Platão, consiste portando no comedimento das ações mediante o empenho em cultivar o que é justo, prudente, sensato e razoável.

Visto isso, este capítulo se ocupa do tema da emergência da tirania como possibilidade de governo da *pólis*, a partir do conteúdo da alma que forma o caráter dessa espécie de governante, pelas disposições das partes de sua alma. Exploraremos o surgimento do tirano a partir de sua alma, tendo em vista que suas ações decorrem da incontinência de seus apetites e desejos, como será demonstrado adiante. Buscaremos compreender, de forma mais abrangente, por que aqueles que inicialmente aspiravam à liberdade acabam se tornando prisioneiros de suas próprias paixões e dos desejos, tornando-se escravos de si mesmos e, por conseguinte, escravos no próprio ato de governar.

2.1 COMO SE FORMA O TIRANO

Ao longo do Livro VIII da *República*, em especial, destaca-se a divisão possível dos diversos regimes de governo, buscando compreender de onde se originam.

⁶ A palavra grega, adaptada às línguas modernas, permaneceu quase exclusivamente na expressão “virtudes dianoéticas”, que, para Aristóteles, indica as virtudes próprias da parte intelectual da alma, ao contrário das virtudes éticas ou morais, pertencentes à parte da alma que, embora desprovida de razão, pode em uma certa medida obedecer à razão (ABBAGNANO, 2007, p. 324). A virtude intelectual (dianoética) está relacionada com a aprendizagem, por isso necessita de experiência e tempo, e a virtude ética é produto do hábito, do costume (*éthos*). Nenhuma das formas de virtude ética se constitui em nós por natureza, pois nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito. “Por exemplo, a pedra, que por natureza se move para baixo, não pode ser habituada a mover-se para cima, ainda que alguém tente habituá-la jogando-a dez mil vezes para cima; tampouco o fogo pode ser habituada a mover-se para baixo, nem qualquer outra coisa que por natureza se comporta de determinada maneira pode ser habituada a comportar-se de maneira diferente” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1103a20).

⁷ Spinelli observa que em Platão a educação da *phrónesis* “expressa não o apropriar-se de alguma virtude particular (por exemplo, o ser sensato ou o ser prudente), mas a virtude especial do manejo da inteligência em favor de si mesmo, pela qual o humano se inquieta na busca para si, e consequentemente para os da cercania, de tudo o que é excelente e nobre” (2017, p. 252).

Ao final da argumentação deste livro, Sócrates descreve o homem de alma democrática e a cidade cuja constituição pertence ao governo desses homens: o regime democrático. Quando observada a termo, a descrição do regime democrático que Sócrates faz segue-se de uma intensa crítica ao governo, suas disposições e o modo como gesta e regula o poder na relação com a coletividade. Sócrates argumenta, sobretudo, que “a democracia surge, penso eu, quando após a vitória dos pobres, estes matam uns, expulsam outros, e partilham igualmente com os que restam o governo e as magistraturas, e esses cargos são, na maior parte, tirados à sorte” (*Rep.* VIII 557a).

Fica claro que Platão é um crítico da democracia de sua época e dá a razão para isso, a saber: o poder dado a qualquer um, incompetente ou despreparado para lidar com o bem público, resultaria facilmente na desmedida dos prazeres, levando os governantes e a cidade como um todo à barbárie e à corrupção.

Na sequência do Livro VIII, Sócrates apresenta uma série de motivos que parecem dar à democracia aspecto de ser uma forma adequada de governo. Pelas razões apontadas no texto que negam à democracia a denominação de um regime político virtuoso, Sócrates sugere que os vícios desse regime nascem da liberdade excessiva que os cidadãos gozam em relação às leis e à *pólis*. A liberdade permite o exercício de uma série de desejos supérfluos que, quando não contidos, tendem a arrastar as pessoas, e por decorrência a cidade que elas governam, para a degeneração. O âmbito político se esfacelaria em anarquia, desregramento, corrupção, falsidade e violência, todos atributos oriundos do excesso de liberdade que Sócrates via no regime democrático.

Sócrates observa que a Atenas de seu tempo, em cujo governo a democracia imperava, permitia aos cidadãos pleitos temerários, falta de implicações coletivas e formação de grupos para defender interesses particulares. Ele observa que essas atitudes, recorrentes nas assembleias e nos tribunais, já denunciavam o excesso de liberdade de regimes cujo valor é a democracia. Como dito anteriormente, nos governos em que os homens não têm freios para seus impulsos, tanto interna quanto externamente, esses mesmos homens tendem a cometer atos imprudentes e perversos contra a comunidade e seus membros, exatamente porque movem-se no ardor de satisfazer seus desejos. O tema da liberdade interessa-nos aqui porque, como veremos, o tirano se distingue pelo excesso de liberdade, com o que, como argumenta Sócrates, irá progressivamente se tornando escravo.

É desse senso de liberdade excessiva para realizar todo e qualquer desejo, oriundo dos governos democráticos, segundo Sócrates, que surgirá a figura do tirano. Ser livre, portanto, torna-se problemático à medida que esse estado não visa outra coisa senão à satisfação dos desejos e paixões interesseiros. Sócrates analisa que o homem livre, no ambiente comunitário, seja da casa ou da cidade, tende, inevitavelmente, a produzir anarquia. Por anarquia compreende-se, aqui, a ausência de governo, ou seja, o homem não consegue se governar, movendo-se pelos impulsos e pelas afecções da alma, e muito menos governar sua casa e a própria *pólis*. Afinal, quem não é capaz de governar a si próprio em nada servirá ao governo da *pólis*. Quando colocado nos espaços de poder, não fará outra coisa senão levar as relações políticas, nos mais diversos espaços, ao desgoverno, ou seja, à anarquia.

Para regradar essa incontinência e excesso de liberdade, Sócrates apresenta duas possibilidades: a primeira delas diz do governo das leis. Nesse caso, as normas destinadas ao comando da vida pública precisam estar amparadas por poderes coercitivos capazes de impedir os homens de agir compulsivamente ou movidos pela realização dos apetites. Contudo, quando distante da autoridade que supervisiona o cumprimento da lei, esse mesmo homem pode achar-se em condições de agir à revelia do legislado.

Nesse caso, Sócrates entende que há outro caminho, e que este é mais adequado para conduzir os homens na prática de atos equilibrados, justos e responsáveis: a educação. Ele percebe que a deterioração do caráter inicia já no contexto da educação recebida dos pais, de modo que o excesso de liberdade é o fundamento dos comportamentos de fundo apetitivo. Sócrates sustenta que “o pai habitua-se a ser tanto como o filho e a temer os filhos, e o filho a ser tanto como o pai, e não ter respeito nem receio dos pais, a fim de ser livre” (*Rep.* VIII 563e). A atitude contida nessa descrição pode facilmente ser comparada ao cidadão que, afeito à liberdade, perde o respeito pela autoridade das leis, ao mesmo tempo em que seu princípio racional não o faz encontrar o lugar de adequação no ambiente comum.

Nesse sentido, Sócrates segue afirmando que “o meteco⁸ equipara-se ao cidadão, e o cidadão ao meteco, e do mesmo modo o estrangeiro” (*Rep.* VIII 563a). Essa observação já indica, no âmbito da vida política, que a ausência de uma educação capaz de criar moderação leva aos excessos, abusos e transgressões.

⁸ **Meteco:** nome dado em Atenas aos estrangeiros que haviam fixado residência nesta cidade. In: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/meteco>.

Uma sociedade formada com base nesse tipo de liberdade causará danos significativos na ordem coletiva. Sócrates pondera que os alunos passam a desrespeitar o professor, escravos se entenderem e se igualarem aos seus superiores e, até mesmo, os animais passariam a compor esta lista de igualdades, ao ponto de Sócrates afirmar que “os animais submetidos ao homem são mais livres [...] as cadelas, conforme o provérbio, são como as donas e também os cavalos e burros andam pelas ruas, acostumados a uma liberdade completa e ativa” (*Rep.* VIII 563c). É importante destacar, a essa altura, que Sócrates não está trabalhando na direção de proibir a liberdade, mas advertindo que esta, sem instrução e finalidade, carrega o perigo de se voltar contra a própria comunidade na qual o cidadão está inserido, produzindo inúmeras injustiças e deteriorando a coesão da *pólis*.

Do contrário, da não aceitação de qualquer tipo de lei e de ordem, as pessoas tendem a ficar mais suscetíveis às suas próprias paixões, criando a condição adequada para o surgimento da tirania, como afirma Sócrates neste trecho: “A liberdade em excesso, portanto, não conduz a mais nada que não seja a escravatura em excesso, quer para o indivíduo, quer para o Estado.” (*Rep.* VIII 564a). O tirano, assim, não é necessariamente o homem público, mas aquela força interior, vinculada à parte apetitiva da alma, que não encontrou limites para a sua conduta e seu desejo de liberdade.

A expressão pública do tirano parece ser a manifestação externa de uma potência interna que não foi educada na moderação. O tirano não é apenas aquele que tiraniza o outro, mas ele próprio está submetido a uma força interna que não controla. O tirano não é, substancialmente, o homem, mas está contido nele como uma potência que se manifesta mediante a ausência de temperança e cultivo de si. Tal é a sentença de Sócrates em relação ao surgimento da tirania.

Em outra parte, com a autora Rachel Gazolla (2008, p. 90), encontramos uma reflexão sobre o conceito de tirano que complementa nosso estudo, que inicia por uma pequena pergunta, mas com profundidade de questionamento e explanação:

E o tirano? É um tópos específico em que se alojam a desordem, a desmedida. Parece incongruente que um tirano seja gerado, por natureza, desproporcionado, feio, assimétrico, mas é o que afirma Platão: a tirania e o tirano são “expressões” de um homem ou de uma cidade do que é injusto, feio, mau; então, algo disso tudo deve existir no próprio cosmos em possíveis cálculos gerativos errôneos, apesar da perfeição com que foi fabricado (7). Apesar de a má educação também burilar um tirano por imitação, há os que o são naturalmente, como foi dito.

Como consequência da própria democracia, seguindo esta noção dialética, sugere que “a tirania não se estabeleça a partir de nenhuma outra forma de governo que não seja a democracia, e, julgo eu, que do cúmulo da liberdade é que surge a mais completa e mais selvagem das escravaturas” (*Rep.* VIII 564a). A escravidão à qual Sócrates se refere possui um elemento agravante, quando pensada em termos de se desatrelar dela. A escravidão pela força física encontra seu fim na ruptura das cadeias que amarram a pessoa. Pode-se, assim, afirmar que é uma liberdade mais acessível, pois depende apenas da liberação das amarras físicas. A escravidão em relação à qual Sócrates está se referindo tem um poder ainda maior sobre o cidadão, pois envolve conter uma potência natural manifestada na própria alma.

Como vimos no primeiro capítulo, os apetites possuem funções claras na nossa sobrevivência, e, portanto, não podem nem ser excluídos da vida humana, nem devem ser suplantados. Eles carecem, no entanto, de moderação, de medida exata para que não resultem em injustiças, impiedade e atos sem moderação. Não se trata, desse modo, de cadeias físicas a serem abertas, nem de contenção realizada mediante a força de amarras ou correntes, outrossim, de uma disposição de conter essa potência interna submetendo-a a outra potência interna, que é a força da prudência que nasce da razão. Esse movimento deve ser iniciado logo cedo, e há um papel fundamental da comunidade familiar e social, já na infância, no cultivo do comedimento mediante educação.

Quando essa educação não acontece, ou o sujeito não consegue dominar o princípio dos apetites, então, como sugere Sócrates, do meio do próprio povo, surge um líder que, paulatinamente, ascende à condição de tirano. Isso quer dizer que é, portanto, “evidente que, quando a tirania se origina, é da semente deste ‘protector’, e não de outra, que ela germina” (*Rep.* VIII 565d). De qualquer sorte, a raiz da tirania é vista por Sócrates fixada sobre uma educação incapaz de levar a pessoa ao domínio de si, fica fácil identificar o tirano como “aquele que está à frente do povo e que, apanhando a multidão a obedecer-lhe, não se abstém do sangue dos da sua tribo” (*Rep.* VIII 565e).

De acordo com a estrutura que Sócrates desenvolve da alma, dividindo-a, por um lado, no princípio racional, e de outro no princípio apetitivo, torna-se evidente que o domínio dos apetites sobre a razão resulta em uma desordem na qual a razão vencida cede lugar ao governo dos apetites.

A tirania tende, desse modo, a se impor de forma descontrolada, não apenas no momento em que o apetite venceu a razão, mas como um hábito em que a razão continuamente se vê arrastada pela força liberta dos apetites. Isso só é possível, no entendimento socrático, porque a alma tirânica aproveita-se das condições de liberdade e incontinência existentes nos regimes democráticos, oferecendo aquilo que não dará, mas que encontra acolhida entre os homens. À medida em que alcança o poder, “julgo eu, nas suas relações com inimigos de fora, reconciliar-se com uns e destruir outros, e daquele lado há tranquilidade, primeiro que tudo está sempre a suscitar guerras, a fim de o povo, ter necessidade de um chefe” (*Rep.* VIII 566e).

2.2 A GÊNESE DA ALMA TIRÂNICA

Como vimos, Sócrates considera o governo democrático como ponto de partida para a análise da manifestação do tirano no ser humano. Ele observa que a alma tirânica é caracterizada pelo desejo excessivo, um desejo tão intenso que desequilibra a alma. Isso faz com que o tirano busque constantemente satisfazer seus apetites, o que resulta na degradação de sua alma e, por decorrência, da cidade. Estando as duas esferas – interior e pública – capturadas pela dimensão apetitiva, cada vez mais os homens ficam privados de sua capacidade de governo pessoal, entregando-se aos vícios do excesso e da busca por saciedade, produz-se a tirania. Nessa senda, é pouco provável e muito difícil que os cidadãos se atentem para o que é essencial ou dispensável tanto para si quanto para sua cidade.

Esta análise inicial leva-nos ao Livro IX de *A República*, no qual buscaremos a explicação de Sócrates acerca das características do homem tirano, bem como da gênese de sua alma tiranizada, ou seja, compreender como essa “natureza” se constrói na relação com o regime de governo do qual participa em sua cidade. O filósofo conduzirá essa análise sustentando do seguinte modo: “resta-nos, portanto, analisar o homem tirânico, como se transforma a partir do democrático, e, uma vez originado, qual é o seu carácter, e que espécie de vida leva, se desgraçada ou feliz” (*Rep.* IX, 571a). Em outros termos, acha-se entre os objetivos de Sócrates compreender as forças e disposições internas que formam o caráter desse homem, questionando o que falta em sua educação, uma vez que ninguém nasce como tirano, mas gradualmente se torna em virtude da falta de educação correta.

Para melhor avançarmos em nossa análise, é prudente lembrar o primeiro capítulo, no qual poderemos evidenciar a importância que tem a formação do cidadão na filosofia de Platão. Uma das ideias centrais apresentada por Platão em *A República* é a convicção de que a prevenção dos vícios em uma sociedade está intrinsecamente ligada à formação de bons cidadãos e políticos por meio da educação e da virtude.

Sócrates requer, com sua proposta formativa, que os cidadãos sejam capazes de governar a sua própria vida. Sua formação visa atingir necessariamente o cultivo e a educação das dimensões constitutivas da alma, dos princípios internos, que requerem ser harmonizados e equilibrados para que ações deles decorrentes não tenham outra origem senão do rigor e equilíbrio da razão. Essa memória dos passos que demos até o presente momento permite-nos não apenas reforçar a base já estabelecida para a compreensão do problema da nossa pesquisa, mas também é essencial para a compreensão das ideias que serão exploradas a seguir.

Dessa forma, torna-se necessário apresentar as ideias importantes para a compreensão dos caminhos que a alma faz no seu percurso rumo à tirania e à escravidão de si. Tendo por base o que é descrito logo no início do Livro IX, Sócrates demonstra um claro interesse em analisar os desejos humanos, abordando suas características, quantidades, prazeres necessários e desnecessários, e faz distinções entre os desejos legítimos e ilegítimos, o que se entende como justos e injustos. Ele argumenta que esses desejos injustos podem ser inatos e, para corrigi-los, é fundamental recorrer aos desejos mais virtuosos, apoiados pelas leis e guiados pela razão. Além disso, ele observa que, em certos cidadãos, os desejos melhores podem se intensificar e se multiplicar, enquanto os desejos menos virtuosos podem ser controlados ou reduzidos.

Sócrates argumenta que a falta ou a impotência do princípio racional em governar a alma como um todo gera ações como que se o governante estivesse “adormecido”. Vejamos o que afirma Sócrates:

Daqueles que despertam durante o sono, sempre que dorme a parte da alma que é dotada de razão, cordata e senhora da outra, e quando a parte animal e selvagem, saciada de comida e de bebida, se agita, repudia o sono e procura avançar e satisfazer os seus gostos. Sabes que nessas condições ela ousa fazer tudo, como se estivesse livre e fora de toda a vergonha e reflexão. Não hesita, no seu pensamento, em tentar unir-se à própria mãe, ou a qualquer homem, deus ou animal, em cometer qualquer assassinio, nem em se abster de alimento de espécie alguma. Numa palavra, não há insensatez nem impudor que ela passe adiante. (*Rep.* IX 571c-d).

Ao fazer essa afirmação, Sócrates resgata não apenas a divisão entre os princípios da alma, mas também informa que há uma espécie de contenda entre ambos na alma tirânica. Trata-se de duas capacidades que se acham atreladas entre si, mas que ocupam funções distintas e buscam por finalidades diferentes na constituição humana.

A dimensão apetitiva proveniente da parte desiderativa, conforme evidenciado no Livro IX, ocupa claramente a função de alertar o homem, imediatamente mobilizando-o para a realização de apetites e desejos que ele precisa saciar para garantir sua sobrevivência. Em um primeiro momento, os apetites não aparecem como dotados de perversão, pois sua função na alma é fundamentalmente destinada à sobrevivência e à manutenção da vida.

No entanto, o problema que Sócrates traz à discussão versa exatamente sobre essa questão. Os apetites que primordialmente contribuem com o sustento da vida humana não são maus nem perversos por si mesmos, mas se tornam, à medida que passam a dominar o homem em suas buscas por realizá-los, e realizá-los em desmedida, ou com objetos inadequados. É a falta do limite nas suas realizações que cria o homem imprudente, incontido e ganancioso. Para conter os vícios que se revelam no homem de alma predominantemente apetitiva, carece disciplinar esses apetites.

Para tanto, é a outra dimensão da própria razão, o que chamamos de princípio racional, que poder oferecer a orientação necessária. Tal relação é vista quando observamos a afirmação de Sócrates sugerindo que, quando o princípio racional está adormecido, os apetites da alma se tornam predominantes, agindo sem restrições morais ou reflexões, e isso se traduz em desejos exagerados e descontrolados, que invariavelmente prejudicam a alma. O detrimento, aqui, nada mais é do que a corrupção da alma devido à incontinência, onde a própria razão se vê incapaz de conter, à maneira dos sonhos desmedidos e descontrolados que o indivíduo tem quando a capacidade racional está adormecida.

Não se trata de uma corrupção de caráter externo, mas brota internamente no homem devido à primazia dos desejos sobre a deliberação racional e a reflexão ponderada. Nesse contexto, nota-se também que a ausência desse governo do racional resulta na desordem da própria alma. O excesso de realização dos apetites torna-se, portanto, uma “doença” para a alma, porque leva o homem a empreendimentos cuja realização adentra no universo da temeridade. Em termos

simples, para realizar seus apetites, ele passa a relacionar-se com os demais cidadãos de forma incontinente e violenta, excessiva (com *hybris*), atraindo contra si o desafeto, a ira e a discórdia que afetarão inevitavelmente sua alma.

Então Sócrates, no diálogo, usa dessa análise para demonstrar a importância da razão como aquela que harmoniza a alma, contém os vícios e produz, por decorrência, a vida boa e feliz. É enfática sua afirmação de que a falta da influência do princípio racional leva à corrupção e ao desequilíbrio da alma. Quando a razão está ausente, os princípios mais primitivos têm livre acesso para se manifestar, como ele próprio afirma: “existe em cada um de nós uma espécie de desejo terrível, selvagem e sem leis, mesmo nos poucos de entre nós que parecem ser comedidos. É nos sonhos que o facto se torna evidente” (*Rep.* IX 572b). Com essa afirmação Sócrates abre um extenso leque de possibilidades para pensarmos a origem da maldade do tirano. Ele está nos advertindo que não existe o homem essencialmente bom (o *cidadão de bem*, como muitos nos nossos dias se gabam de ser) porque nasceu naturalmente bom. Mesmo no melhor e mais sensato, prudente e justo dos homens esse desejo terrível, selvagem e sem leis de que Sócrates fala está presente, e pode se manifestar mediante descuido dos princípios internos, à maneira do que ocorre nos sonhos, em que não se têm domínio acerca deles.

Vejamos o que Marques (2011, p. 511) explica nesta parte:

Nessas circunstâncias, em sonho, ou seja, sem o governo da parte que calcula e governa, o indivíduo não tem critérios para decidir com quem vai ter relações eróticas; pode ser com a própria mãe, ou com qualquer outro, deuses, homens ou animais; o mesmo pode ser dito com relação aos impulsos violentos. Tudo depende, é claro, do modo como o indivíduo se prepara para dormir, o que remete a análise psíquica à crítica ética dos modos de agir e viver (571C-D).

Sócrates convida a um olhar profundo sobre a natureza humana, revelando como o desequilíbrio nos desejos e inclinações pode dar origem a um terreno fértil para a manifestação da figura do homem tirano, cuja predominância de apetites o conduz a uma série de inclinações exageradas, à semelhança daquelas manifestadas em sonhos destemperados, como exemplificado acima.

Isso nos permite compreender a transição de um homem democrático, moldado por certos valores e educação, e por certa liberdade excessiva para fazer tudo o que deseja, sem se preocupar com as repercussões negativas de sua ação para o bem comum.

Desse modo, Sócrates discute a necessidade de que os cidadãos deem exemplo aos seus filhos, de modo que aqui já se vê um aspecto importante da formação do caráter das novas gerações. O modo como os cidadãos de Atenas conduziam seus negócios, tanto na vida privada quanto na esfera da política, poderia demonstrar incontinência, desmedida e perversão dos valores.

As instituições que tais cidadãos ocupavam na democracia de sua época, como a assembleia e o tribunal, para além de serem instrumentos governamentais importantes, também eram visados pela sociedade, servindo a ela por meio de seu caráter instrutivo.

Se os cidadãos continuassem a agir de modo excessivo nesses espaços, seguiriam instruindo seus próprios filhos a se tornarem iguais a eles, dando o mesmo exemplo para os demais cidadãos. O projeto restaurador da civilidade que Sócrates pretende para sua cidade inicia seu percurso no interior de cada cidadão, estendendo-a para as novas gerações, e fazendo dele um modo de vida ou costume – um *éthos*⁹ na cidade.

Pensando nesses termos é que Platão argumenta que a degradação das virtudes humanas começou “por um pai econômico, que só se importava com os desejos de fazer fortuna, e que desprezava os não-necessários, originados pelo gosto do divertimento e da ostentação” (*Rep.* IX 572b-c).

Marques (2011, p. 512) assim se manifesta:

Sócrates relembra a gênese do homem democrático: ele surge como intermediário entre duas atitudes, com relação aos desejos: entre os homens simples, que tendem aos excessos, e os homens, como seu pai, que mantêm uma atitude econômica, de modo a usufruir da liberdade, sem ir contra as leis (572C-D). Por força da influência de outros homens, tidos como «mágicos hábeis e fabricantes de tiranos», acaba por surgir na sua alma um tipo de amor (érotá tina), que é guia dos desejos indolentes que tendem a esgotar os recursos disponíveis. Esse amor se define como a expressão de desejos de preenchimento, ou como a busca da satisfação sem limites de certos prazeres (572E-573B); nesses termos é descrito o nascimento do homem tirânico.

⁹ Conforme Spinelli (2017, p. 11), “o que os antigos gregos concebiam por *éthos* aproxima-se do que hoje concebemos por civilidade: uma conduta pautada em parâmetros conviviais de amabilidade, de cortesia, de gentileza e de brandura nas atitudes, nos gestos e nas palavras. Trata-se de qualidades que, no âmbito do comportamento cívico da *póleis*, promoveram uma necessária interação entre o ser bom cidadão e o ser bom homem. Foram igualmente essas qualidades que, no desenvolvimento histórico da filosofia, estimularam os filósofos a formalizar e especificar reflexivamente vínculos de humanidade e de cidadania: vínculos que, enfim, deram origem a um novo modo de conceber o *éthos*, que, por sua vez, e sob parâmetros da idealidade filosófica, operou decisivamente na edificação da civilidade e da paideia grega”. Cf. SPINELLI, Miguel. **Ética e política**: a edificação do *éthos* cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

Sócrates parece estar preocupado com o desequilíbrio da alma, como resultado do tipo de educação que é disseminada na *pólis*. A degeneração da vida cívica, no seu entendimento, tem relação direta com a influência da educação privada na formação do homem. Ela começa no interior do âmbito doméstico, do seio da casa, da influência e instrução que os familiares destinam aos seus filhos, começando, desde então, a corrupção e desequilíbrio entre as dimensões que constituem a alma da criança.

Para este pensador, iniciada no âmbito doméstico e continuada pelos *paidotribe*¹⁰, ou pelo *paidós erastés*¹¹, o menino receberia a instrução e a educação desta alma pela via da moderação e do cultivo, direcionando as atitudes e as maneiras de modo a aprender a se comportar diante das circunstâncias da vida, controlando os limites e prazeres.

Sócrates, nesse sentido, também sugere a possibilidade de reforçar o lugar dos apetites e eles próprios na medida em que o reforço seja incentivado não apenas no ambiente doméstico, mas por aqueles que o cercam.

Ele assinala, então, quanto à pura ampliação do prazer naqueles que são educados via a bajulação e os maus exemplos que tomam o seu entorno, como se pode depreender deste trecho:

Supõe então que um homem desses avançou novamente em anos e tem um filho jovem que, por sua vez, educou nos seus hábitos. – Suponho-o. Supõe, além disso, que sucede com este exatamente o mesmo que com o pai dele; que é levado para toda a espécie de desregramentos, intitulada de suprema liberdade por aqueles que o arrastam; que o pai e os demais familiares prestam auxílio aos seus desejos equilibrados, e os outros aos do lado oposto. Quando estes hábeis magos e fabricantes de tiranos já não esperam dominar o jovem de outra maneira, arranjam modo de criar nele um amor que preside aos desejos ociosos, que querem repartir entre si quanto se lhes depare, uma espécie de zângão enorme e alado – ou julgas que o amor em tais pessoas possa ser qualquer outra coisa? (*Rep.* IX 572d-e-573a).

¹⁰ Trata-se do “professor de ginástica (...): aquele que, de um modo geral, levava a criança, o *país/paidós*, a ganhar vigor, e, ao mesmo tempo, a *gastar (tribé)* o excesso de energia acumulada, e daí a importância da vinculação do médico, do gastrônomo e do *paidotribes*”. Cf. SPINELLI, M. **Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega**. São Paulo: Loyola, 2021, p.72

¹¹ Representa a figura do mestre encarregado de zelar pelo bem-estar e pela inserção dos jovens, a partir da adolescência, no consórcio da vida cívica. O termo *paiderastés* (*país*, infante + *arastés*, o afeiçoado, o amante) expressava uma função educadora de caráter afetivo, importante na instrução cívica dos jovens gregos. Cf. SPINELLI, M. **Ética e política**: a edificação do éthos cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 360.

Entende-se que existe uma grande preocupação com aquelas crianças que estão por desenvolver suas manifestações primárias, como o prazer, a dor. Então, a necessidade da educação destes jovens, o objetivo é que se tenha uma *pólis* justa, equilibrada, com as competências certas para edificar o bem público, “coisa pública” em seu caráter universal, e não apenas a serviço da satisfação dos desejos, interesses e afecções particulares. Atingir esse *status* não depende de outro princípio senão o cultivo da única força vital capaz de fazer prosperá-lo: a razão.

A argumentação de Sócrates sustenta a perspectiva de que os pais desempenham um papel fundamental na formação de seus filhos desde a infância e por toda a juventude. Estes, que receberam educação de seus pais, por sua vez e chegando também eles à idade adulta, transmitem aos filhos os hábitos e costumes que receberam. Se a educação recebida não se funda na limitação dos apetites por meio de contenção e instrução, a educação será caracterizada por desejos e pela liberdade. Sobre esse aspecto, Sócrates argumenta:

Por conseguinte, quando os demais desejos, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingir o máximo e colocam neste zângão o aguilhão do desejo, é então que este protector da alma, escoltado pela loucura, é tomando de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada. (*Rep.* IX 573a-b).

Claramente Sócrates demonstra sua preocupação com a educação recebida pelos jovens, de modo a apontar um conjunto de falhas vinculadas à instrução responsáveis por produzir o caráter degenerado. Quando a educação insufla os desejos e a desmedida, seja por sua liberdade, seja pelo reforço das motivações externas, promovidos pelos pais ou tutores, a temperança acaba sendo expulsa da alma, ou seja, do próprio homem.

O destaque de Sócrates para a importância dos cuidados necessários na educação, enfatizando que ela deve ser sólida e livre de falhas, não representa outra coisa senão o cultivo da moderação, da temperança e do governo de si. Todas essas virtudes só são possíveis mediante uma faculdade, de cujo domínio elas emergem, o princípio racional. Sócrates argumenta ser a formação dos jovens diretamente influenciada pelos hábitos familiares, pois esses jovens seguem os exemplos de seus

antecessores, às vezes tornando-se direcionados para a satisfação dos desejos e ignorando o princípio racional.

A preocupação de Sócrates se destinava não apenas à educação do homem no sentido de criar condições para ele lidar com situações internas e subjetivas que afetam sua vida pessoal. Antes, ela estava inclinada muito mais às demandas que emergiam da vida pública e que inevitavelmente brotavam de um tipo de educação ou da carência dela. Por isso, para o filósofo, a educação deve ser direcionada para a formação do cidadão, buscando permitir o funcionamento harmonioso dos princípios internos da alma, aqueles princípios naturais que definem a natureza humana.

Era preciso corrigir, portanto, o desequilíbrio dessas potências ou partes da alma, resultante da má educação que levava o cidadão a ser dominado pelos apetites. Sob o domínio da parte apetitiva da alma, o cidadão seria arrastado na direção do caráter tirânico. Nesse aspecto, Sócrates assim se manifesta: “E assim é, meu caro, que o homem se torna rigorosamente um tirano, quando, por natureza, ou por hábito, ou pelos dois motivos, se torna ébrio, apaixonado e louco.” (*Rep.* IX 573c).

A respeito desse exato trecho, encontramos no texto de Reis (2009, p. 70-71) a seguinte explicação:

Sócrates compara o homem tirânico ao homem embriagado, ao furioso e ao perturbado, quando “por natureza (*phýsei*), por hábito (*epitedeúmasin*) ou pelos dois motivos torna-se ébrio (*erotikós*) e melancólico (*melagkholikós*). No homem tirânico, éros governa toda a alma. Buscando saciar apetites diversos e terríveis, este homem é capaz de cometer fraudes, violências e uma diversidade de males. As opiniões sobre o que é honesto ou que não é honesto serão dominadas por aquelas recém-libertas da escravidão. Sua alma vive, como em sonho, numa ausência de leis, isto é, de leis internas, o que conduz a atos perversos: “Éros, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda espécie de audácias”.

O diálogo procura, então, explicar o que ocorre quando os jovens não recebem uma educação adequada e são influenciados pelos comportamentos de seus familiares. Especialmente, quando estes valorizam mais o poder e a busca por riquezas do que as virtudes, parece ocorrer um processo no qual os jovens desenvolvem necessidades. Como resultado, eles passam a buscar suprir essa carência através da conquista de objetos pessoais, negligenciando valores fundamentais vinculados à ética em detrimento da satisfação dos desejos.

Isso resulta em uma decadência moral que, conforme o trecho acima, levaria o jovem a um estado de alma chamado por ele de “ébrio”. O “ébrio” parece se referir à entrega às paixões e desejos que deveriam ser controlados, mas não o foram, e que agora agem sobre a pessoa de modo implacável.

A falta de moderação, o excesso de desejos, é, em grande parte, resultado de uma educação deficiente. Esta educação não teria proporcionado o devido equilíbrio na busca da virtude e da sabedoria, mas, sim, levado os jovens em direção às paixões e à satisfação dos desejos de modo essencialmente desmedido.

Essa busca não se dá por outro caminho senão pela transgressão das normas que prescrevem o controle, tanto no âmbito da instrução quanto na esfera da vida pública, o que favorece prazeres materiais e satisfação pessoal, colocando a busca do contentamento pessoal acima dessas regras que normatizam a comunidade.

Em decorrência dessas influências, os jovens desenvolvem uma conduta descontrolada, tornando-se incapazes de agir com moderação e equilíbrio. Conforme Marques (2011, p.509):

O homem torna-se um tirano na medida em que a representação que tem de certos apetites e o modo desenfreado como tenta satisfazê-los levam-no a agir como se fosse uma fera (theríon) que impõe-se a si mesma e ameaça aos outros. Nesse caso, o movimento apetitivo da alma se dá através do excesso, da ambição sem referência e da submissão às demandas do corpo postas como valores primeiros.

Essa situação destaca a importância da orientação familiar ao contribuir para a definição dos limites que devem ser estabelecidos na educação da criança. Por isso, Sócrates parece mostrar que, desde muito cedo, a criança desconhece, por sua própria natureza ainda não ativamente racional, seus próprios limites, dores e prazeres. A educação doméstica desempenharia, pois, desde cedo, o papel de apresentar o universo da norma, e com ele as medidas certas a serem adotadas como modo de vida para esses jovens, uma vez que eles têm condições de observar e ouvir atentamente os exemplos e orientações transmitidos pelos pais.

No entanto, muitas vezes, os princípios que são alimentados não são os melhores, ou seja, aqueles da parte racional da alma. Em vez disso, eles desenvolvem interesses voltados para a satisfação dos apetites pessoais, muitos dos quais surgem de carências. Por isso, a permissividade e a busca por satisfação se vinculam frequentemente com o objetivo de suprir faltas que se impõem em suas vidas, de

acordo com os interesses à sua volta. Essa orientação costumeiramente leva os jovens a desenvolverem ambição por poder e riquezas, o que os leva à desobediência das leis e das normas sociais na busca das satisfações materiais, não para o benefício da *pólis*, mas para seus próprios.

Rachel Gazolla escreve que é necessário usar bem o elemento racional, capaz de discernir virtude de vício:

Ora, a alma tirânica nada discerne e é o contrário da alma que melhor sabe usar do lógismos, a filosófica. Esta é, no dizer de Platão, graciosa, nobre, tem boa medida e clareza (485); a outra não tem conhecimento nem quanto aos bens, nem quanto aos males, e é frutificada por múltiplos desejos que a transtornam sem interrupção. O que é digno de nota é o comando que lhe é imposto por uma espécie de hóspede que nela se aloja, um zangão que toma para si o lugar em que é recebido. Com essa colocação, Platão inova. A alma do tirano é tomada por um ser exigente que impõe desejos de modo a criar ininterrupta carência. Sem o uso do logístico, essa alma não sabe de si e é forçoso que (575a) possuída por um Eros terrível venha a viver com esse hóspede comandante. (2008, p. 91-92).

As influências decorrentes do excesso de desejo e busca por satisfação pessoal prejudicam a capacidade de agir com moderação e equilíbrio. Esta falta de controle impede que o princípio racional tenha um papel ativo na organização dos desejos e paixões, levando a um estado em que essas paixões se tornem incontroláveis na alma desses cidadãos, moldando-os como tiranos.

2.3 A ALMA DISFUNCIONAL DO TIRANO

Ao analisarmos como se forma um tirano, torna-se relevante explorar o estilo de vida que ele adota, como vive e se comporta, conforme Sócrates menciona: “Como nos jogos, és tu que mo vias dizer. – Digo, pois! Calculo que depois disso haverá festas, orgias, festins, concubinas e todos os gozos dessa espécie, naqueles em cujo peito o tirano Eros habita governando toda a sua alma” (*Rep.* IX 573d). O que surge é um governo na alma do tirano, o que Sócrates chama de Eros tirânico, e que agora habita completamente a alma desse cidadão.

Nesse contexto, os desejos são incessantes e se proliferam, levando a uma busca constante para a satisfação de vontades, o que se pode comparar a uma criança que, devido à ausência de limites e orientação em seu desenvolvimento, busca incansavelmente a satisfação de seus apetites. Assim como na infância,

quando recorria a birras e mentiras para obter o que desejava dos pais, agora, na vida adulta, o jovem envolve-se em práticas fraudulentas, em desrespeito das normas e das leis, a fim de satisfazer seus mais corriqueiros e desmedidos desejos: “E quando estiver tudo gasto, acaso não é forçoso que essa massa de desejos violentos que fizeram ninho na sua alma se ponha a gritar, e, como que agrilhado pelos desejos, mas especialmente pelo próprio Eros” (*Rep.* IX 573e).

De acordo com Sócrates, Eros tem o potencial de levar um homem a agir de forma extremamente descontrolada, uma vez que o princípio interno da razão perde sua capacidade de influência. Isso resulta em um comportamento que envolve a prática de atos criminosos, como roubos e corrupção, como se observa nesta passagem:

E no meio de tudo isto, aquelas opiniões que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que antigamente ele tinha, desde a infância, sobre o que é honesto e o que é desonesto, e que eram consideradas justas, são subjugadas pelas que há pouco forma libertas da escravatura, que são a guarda de honra de Eros, e com ele as dominam. Eram opiniões que anteriormente só se expandiam em sonhos durante o sono, quando ele ainda estava sujeito às leis e ao pai, vivendo em regime democrático na sua alma, mas, sob a tirania de Eros, estará sempre, mesmo desperto, como era algumas vezes em sonho, e não cederá perante qualquer crime horrendo, qualquer alimento, qualquer acto; mas Eros, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva, a dos que penetraram nele vindos do exterior, devido às más companhias, e a dos do interior, originários do seu próprio feitio, que soltaram os seus liames e se libertaram. (*Rep.* IX 574d-575a).

Nessa afirmação, Sócrates identifica um conflito interno, o que marca a desestruturação da alma do cidadão, levando-o a agir como tirano. Esse conflito ocorre devido ao predomínio do princípio apetitivo, que se impõe de forma a anular a ação do princípio racional. Se pensarmos a partir do pressuposto da desordem, veremos que seu oposto – a ordem – é a justa medida ou o equilíbrio.

O envolvimento de Eros, nesse contexto da questão, serve para ilustrar a potência sublimada das paixões humanas capazes de arrastar a pessoa para a prática de ações que ela pode, mas tem dificuldade de dominar.

Sob o domínio desse poder, o homem, agora arrastado pelo princípio apetitivo, torna-se incapaz de enxergar qualquer coisa além da satisfação desses apetites e

desejos. O resultado é um conjunto de atitudes prejudiciais tanto para si próprio quanto para o convívio político – pior ainda será se esse jovem se tornar governante da *pólis*.

Podemos estabelecer uma conexão significativa com as ideias apresentadas por Marques (2011, p. 506-507), que assim se manifesta:

O que vai ser mostrado e demonstrado é que o psiquismo tirânico não tem referência de medida para ordenar suas diferenças internas, sendo, por isso, injusto e incapaz de prazer autêntico. Ao não exercer poder sobre si mesmo, acaba por escravizar o outro, não confia nem consegue inspirar confiança, porque não reconhece a igualdade na diferença; por isso, o modo de vida do homem tirânico é incompatível com a amizade verdadeira.

Pode-se interpretar que um tirano é alguém que, além de buscar a satisfação de seus desejos pessoais, busca outros objetivos, como o poder, mesmo que para isso seja necessário recorrer à violência para alcançar uma posição de liderança e evitar a subordinação a outros. Essa dinâmica pode ser comparada à motivação de um jovem que recebe elogios exagerados por se destacar em suas atividades, negligenciando aspectos importantes de seu desenvolvimento, como a valorização da sua superioridade em suas ações.

No entanto, na medida em que este jovem cresce, é possível que comece a acreditar que o ganho pessoal é o aspecto mais relevante, deixando de lado outros princípios fundamentais e mais nobres. Isso pode acontecer porque, em algum momento, ele internalizou a ideia de que ter poder é o mais importante, pois é nesse caminho que ele encontra o que precisa para se destacar como cidadão e satisfazer suas necessidades de sobrevivência. Como resultado, ele começa a planejar esquemas, manipular pessoas e desconsiderar as normas sociais e a justiça em busca de reconhecimento e benefícios pessoais, como desejo de obter cada vez mais poder e riquezas.

É importante notar que o próprio esquema em si parece ser uma estratégia ardilosa produzida pelo desejo de satisfazer as necessidades do próprio tirano. Esse esquema possibilita a esse cidadão, agora desorganizado em si mesmo, avançar em direção aos ganhos individuais, alimentando a inclinação para comportamentos autoritários, manipulativos e desonestos, muitas vezes às custas dos valores éticos e da justiça.

Mais uma vez, Marques (2011, p. 509) escreve a esse respeito:

Eros torna-se tirânico quando ocorre a usurpação da totalidade por uma parte, não só no plano terminológico, mas efetivamente; eros é tirânico, quando uma só dimensão passa a prevalecer sobre as outras, e isso acontece quando os desejos como um todo são representados pelo agente de maneira limitada, mecânica, ou seja, como mera necessidade de preenchimento de um vazio, fazendo com que ele passe a agir de acordo com essa imagem redutora de sua própria *psykhé*.

Exatamente nesse elemento reside um dos principais problemas identificados por Sócrates em Atenas: a preferência pela injustiça. Ele vê sua cidade degenerar porque os homens encontravam mais vantagens em se envolver em atos de injustiças do que na prática da justiça.

Esse problema pode ser observado tanto na *República*, quanto no *Górgias*, obra esta em que Platão registra a tentativa de Sócrates de demonstrar aos sofistas que há maior vantagem na justiça do que na injustiça. A prática da injustiça, para Platão, é vista em ambas as obras como um modo que o cidadão encontra, em suas relações com os outros, de levar vantagem, porém, de se corromper a si mesmo. Evidencia-se, de imediato, uma correlação direta entre o homem injusto com sua tentativa de saciar apetites. Ter mais mediante o logro, usurpação ou ainda fazendo uso de artifícios ardilosos, perversos e violentos já indica que a tirania tem sua origem na concupiscência de uma alma que não foi educada para as virtudes da moderação.

O que também pode ser observado são o desinteresse e enfraquecimento das leis e normas para esse cidadão. A consequência é a inversão dos valores fundamentais, tornando as virtudes cada vez mais difíceis de se expressar, à medida que os desejos assumem o controle da alma. Os princípios individuais tendem a ficar submissos ao princípio apetitivo, que agora orienta as ações desse homem. O cidadão parece não buscar mais nada além da satisfação imediata. Ele se direciona intensamente para o apetite, de modo a deixar claro que os valores importantes passam a ser os desejos supérfluos, em que se busca preencher em um desejo o que falta no outro, criando, assim, um ciclo sem fim pela realização das suas satisfações.

É notável que Sócrates sustenta a ideia de que um tirano só pode se tornar um governante se contar com o apoio da maioria da população. Isso nos leva a inferir que, se uma parcela significativa das pessoas estiver desprovida de uma formação adequada de seus princípios racionais, é provável que escolham alguém que prometa atender de alguma forma seus desejos e apetites. Neste contexto, haveria a escolha de um representante do povo pudesse representar seus interesses, criando o um cenário propício para um tirano. Sócrates assim se manifesta:

Porém, quando num Estado há muitas pessoas desse jaez, e são muitos os que as seguem, e eles se apercebem do seu número, então são esses os que, com a cumplicidade da estupidez do povo, geram um tirano, que será aquele que, dentre todos, albergar na sua alma o tirano maior e mais completo. – É natural, porquanto será o mais dado à tirania. – Então, ou cedem voluntariamente, ou, se a cidade não se submete, da mesma maneira que, outrora, castigava o pai e a mãe, agora tornará a fazê-lo com a pátria, se tiver poder para tanto, trazendo novos companheiros, e sob a sua égide conservara e manterá na escravatura aquela que fora outrora a sua querida “mátria”, com dizem os Cretenses, e que é a sua pátria. E esse será o termo, ao qual chegará a paixão de um home desses. (*Rep.* IX 575c-d).

De acordo com esse argumento, Sócrates destaca como um tirano assume o poder e mantém controle sobre as pessoas. Ele faz isso tanto quanto as pessoas voluntariamente seguiam suas regras como quando desafiavam seus pais, causavam problemas e os castigavam. Agora, elas estão fazendo o mesmo com sua pátria, contando com o apoio dos admiradores, bajuladores, que fazem isso por favores.

Este que agora está no poder precisará constantemente adquirir mais autoridade, mais poder, para se manter, o que o obriga a realizar concessões e acordos que podem agradar a uns, mas desagradar a outros. Isso o torna alvo de ameaças por partes de muitos e o leva a um estado de insegurança, forçando-o a se proteger cada vez mais, inclusive tomando medidas contra seus próprios apoiadores. Isso resulta na intensificação de suas ações tirânicas, se tornando mais perverso, e também o mais desgraçado, o que se assemelha ao que Sócrates destaca nesta citação.

– Mas - prossegui eu – quem for manifestante mais perverso parecerá também o mais desgraçado? E aquele que for tirano mais tempo e com mais severidade, não terá sido na verdade mais profunda e mais longamente infeliz? Embora a multidão seja dada a múltiplos pareceres. – É forçoso que seja assim. - Não é verdade que o homem tirânico é feito à semelhança do Estado tirânico, o democrático da democracia, e os restantes do mesmo modo? – Sem dúvida. E o que um Estado é para outro Estado em virtude e felicidade, o mesmo é um homem para outro homem? (*Rep.* IX 576b-c).

Sócrates compara a relação entre o poder do tirano e o comportamento da cidade que ele governa. Um homem que demonstra uma grande preocupação com a segurança, busca incessantemente mais poder e estabilidade, agradando a alguns e desagradando a outros, inevitavelmente recorrerá a medidas mais opressivas e autoritárias para manter seu controle sobre a *polis*.

No texto de Reis (2009, p. 73), podemos perceber a disposição no tirano assim como na cidade, quando escreve:

As disposições que se encontram na cidade tirânica também podem ser vistas no tirano, ou seja, “que sua alma esteja repleta de uma mentalidade totalmente servil, e que perdeu o senso de liberdade, e que sejam as partes de mais valor que se encontrem escravizadas, e que o comando resida numa parte dominante, que é a mais insuportável e a mais desenfreada”, ou seja, que o governo de sua alma esteja nas mãos do elemento apetitivo, o mais distante da razão e da virtude, e não do elemento racional, o melhor por natureza.

Este tirano frequentemente é conduzido pelo medo, em sua natureza, é fácil perceber que ele é infeliz e desgraçado. Ele vai se tornando um escravo de suas próprias necessidades e desejos, com o desejo comandando sua alma, o que o impede de encontrar um equilíbrio adequado entre o poder e as responsabilidades, com o que se conclui que a cidade tirânica é a mais infeliz.

O mesmo pode ser extraído da argumentação socrática:

Logo, na verdade, e ainda que assim não pareça a alguns, o tirano autêntico é um autêntico escravo, de uma adulação e servilismo extremo, lisonjeador dos piores; incapaz de satisfazer de algum modo os seus desejos, mostra-se muito carecido de quase tudo e pobre de verdade, se alguém souber contemplar a sua alma inteira, toda a vida cheio de medo, carregado de dores convulsivas, se, na realidade, a sua disposição é semelhante à da cidade na qual manda. (*Rep.* IX 579d-e)

Sócrates subverte o problema, mostrando como o homem tiranizado pelas suas paixões, que inicialmente deseja satisfazer todos os seus desejos, torna-se pouco a pouco o mais escravo de todos, o tirano, cheio de medos e de dores. Em razão de sua busca desenfreada por poder e riquezas através dos seus concidadãos, tem suas ações desorganizadas internamente, o que o faz parecer estar constantemente em conflito.

Isso o incapacita para agir com justiça e governar com sabedoria, uma vez que os princípios de sua alma não foram educados e dominam sobre o princípio racional. Como resultado, a razão se torna subjugada pelos apetites. Significa dizer que é importante considerar, uma vez mais, a harmonia dos princípios da alma, o que leva Sócrates a examinar como esses três princípios anímicos aparecem disfuncionais e desorganizados na alma do tirano, pelo que prossegue com sua análise sobre os

desejos mais fortes e até violentos advindos do modo concupiscente do ser humano em relação aos alimentos, às bebidas e ao amor, por exemplo, conforme se segue:

Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto 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: chamámo-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie. – E com razão. – Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a termos uma ideia clara, de cada vez que nos referíssemos a esta parte da alma; e se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo? (*Rep.* IX 580d-e 581a).

Sócrates recorre à nova análise dos três tipos de prazeres decorrentes das motivações dos princípios da alma, quando no governo dela, que se correlacionam com os três tipos de homens, a saber: o filósofo, o ambicioso e o interesseiro. Cada um desses tipos de prazeres está ligado a uma dessas categorias.

Sócrates argumenta que compreender e equilibrar esses prazeres é importante para entender o caminho que leva à virtude, à sabedoria e à felicidade. Ele afirma: “É por isso que dizemos que são também três as principais espécies de homens, filósofo, ambicioso, interesseiro. Exatamente. E três espécies de prazeres, correspondentes a cada uma delas.” (*Rep.* IX 581c). E continua, a partir disso, tratando acerca desses três tipos de homem:

Sabes que, se quisesses perguntar sucessivamente a cada um destes três homens qual destas vidas é mais agradável, cada um elogiaria mais a sua? O interesseiro afirmará que, em comparação com o lucro, o prazer das honrarias ou do saber nada vale, se daí não extrair dinheiro. – É verdade. – E o ambicioso? Não considera o prazer proveniente da riqueza um prazer grosseiro, e o que procede da ciência, se esta não lhe granjear honra, como fumo e frivolidade? – Assim é. – Mas o filósofo, que havemos de supor que ele pensa dos outros prazeres, em comparação com o de conhecer como é a verdade e de gozar sempre de algo de similar enquanto aprende? Não estarão muito longe [do prazer]? E não lhes chamaria realmente necessários, pois não precisa dos outros para nada, se não fossem impostos pela necessidade? – Bem precisamos de estar certos disso, não é assim? – Ora quando se discutem os prazeres de cada uma destas espécies e a própria vida, não para saber qual é a mais bela ou a mais desonesta, nem a pior ou a melhor, mas a mais aprazível e mais isenta de desgostos, como havemos de saber qual deles fala mais verdade? (*Rep.* IX 581c-d-e-582a).

Sócrates observa movimentos na alma que a conduzem em direção a diferentes aspectos, como prazeres, interações sociais e conhecimento. Ele também se depara com uma firme defesa dos interesses individuais de cada cidadão, motivando-os a proteger aquilo que é de seu interesse. Pela razão, Sócrates vai aprofundar o conceito de quem é o melhor homem e como ele pode encontrar a verdadeira felicidade. Assim questiona: “em que devemos basear-nos para julgar bem? Não será na experiência, na vigilância e no raciocínio?” (*Rep.* IX 582a). E continua: “dos três prazeres em causa, o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável, e o homem em que essa parte for a que manda terá a vida mais aprazível? – Como não havia de sê-lo?” (*Rep.* IX 583a)

Sócrates continua a argumentar que o filósofo tem a vida mais agradável, mais experiência e prazer em conhecer, enquanto o interesseiro apenas desfruta dos lucros dos ganhos, honras e prazeres necessários para viver, “ao passo que o interesseiro, se se dedicar a estudar as essências, não é forçoso que prove esse prazer, que saiba como é doce nem tenha disso experiência, nem de resto lhe é nada fácil, ainda que se esforce” (*Rep.* IX 582b). O que diferencia o filósofo é, portanto, a sua sabedoria e experiência, obtendo dessas o maior e o mais verdadeiro prazer, conforme ele afirma: “Por conseguinte, o filósofo difere muito do interesseiro na experiência que tem de um e outro desses prazeres.” (*Rep.* IX 582b).

Ao analisar o caráter ambicioso, Sócrates argumenta sobre se o filósofo teria menos experiência do prazer das honrarias, o que se pode evidenciar nesta parte: “de tal maneira que todos eles têm experiência da natureza do prazer derivado das honras. Porém a natureza do prazer que procede da contemplação do Ser, é impossível a qualquer outro saboreá-la, excepto ao filósofo” (*Rep.* IX 582c).

Com base no argumento de Sócrates, aqueles que dedicam suas vidas à busca do dinheiro não encontrarão verdadeiro conhecimento, da mesma forma que aqueles que idolatram a fama e vivem para obtê-la não serão capazes de alcançar uma vida verdadeiramente fundamentada no conhecimento. Por outro lado, o filósofo, aquele dotado da capacidade de experimentar fama, dinheiro, prazer e conhecimento, possui todas as possibilidades, sente-se seguro em afirmar com confiança o que é verdadeiramente o melhor.

Em teoria, pode-se concluir que Sócrates argumenta sobre a natureza da alma, usando uma analogia que envolve a tripartição da alma em relação aos três tipos de prazeres encontrados nos homens estudados anteriormente. Isso nos leva a

considerar quais princípios podem ser melhores ou piores, influenciando a vida de uma pessoa ou de um governante tirano. Direcionando-se sobre a vida de uma pessoa, um governante tirano. Sócrates sustenta que, por um lado, o caráter de uma pessoa determina suas ações. Por outro lado, o que acontece na alma é crucial, pois é ela que vai influenciar o que significa ser justo, injusto, harmonioso ou conflituooso.

Conforme Marques (2011, p. 514):

Isso significa que cada uma das três partes e também dos três tipos de homens representativos de cada uma são marcados e guiados por valores específicos, que acionam desejos, determinam ações e proporcionam prazeres. Assim como, em cada alma, é um desses elementos que governa, também com relação aos prazeres, é preciso diferenciar e definir o que vale mais para cada tipo psíquico: cada um tem prazer (ou acredita que tem mais prazer) de acordo com o elemento que valoriza e que reforça seu modo de vida (581C).

Diante disso, Sócrates recorre aos argumentos mais aprofundados para analisar o caráter tirânico e sua disfunção. Compreende-se que este caráter tirânico tem as características do homem ambicioso e interesseiro, quando sua alma é governada pelo princípio apetitivo, amiga do dinheiro e do lucro, o que leva sempre a desejar ser o vencedor, aquele que domina e conquista a fama. Este tirano estará sempre em conflito, insaciável em seus apetites, não conseguindo chegar ao conhecimento, tornando-se cada vez mais injusto e infeliz, porque os princípios internos não conseguem harmonizar sua alma devido à constante desordem interna.

2.4 O TIRANO: ESCRAVO DE SI MESMO

Como vimos, Sócrates expressa sua preocupação com aqueles cidadãos que não se preocupam com a boa organização da cidade, mas apenas em seus próprios interesses, como alguém a trilhar o caminho da tirania, buscando impor suas próprias visões e desejos na construção da cidade, negligenciado todas as leis e o bem comum. Isto faz com que Sócrates questione se alguém é realmente capaz de governar uma cidade com justiça se não for capaz de governar a si mesmo.

De acordo com o filósofo, o caráter de um cidadão é fortemente influenciado pelas virtudes e vícios expressos por uma certa organização de sua alma, o que tem impacto significativo em sua conduta e comportamento. Quando a educação falha, os limites não são controlados, o princípio apetitivo da alma pode se sobrepor aos outros

princípios, assumindo o controle e levando o cidadão a um estado tirânico. Isso prejudica não apenas o cidadão, mas também a *pólis*, uma vez que as virtudes não conseguem se manifestar na alma do cidadão, o que também o impede de experimentar os verdadeiros prazeres autênticos e puros.

Sócrates sustenta que o tirano, nesse contexto, não consegue alcançar os verdadeiros prazeres, embora assim o deseje. Falta-lhe tanto o conhecimento necessário, quando quer satisfazer a necessidade do corpo e, para tanto, busca prazeres vazios, muitas vezes percorrendo caminhos dolorosos em sua busca.

Por outro lado, o excesso de violência do tirano no governo da cidade exige que faça alianças para se proteger das ameaças, tendo que, para realizá-las, submeter-se aos desejos de outros que irão proteger a ele e à sua família.

Marques (2011, p. 515) observa a esse respeito:

O que valoriza o lucro não saberia como conhecer a verdade, tal como ela é, nem teria mais experiência do prazer que vem do saber do que o amigo do saber teria do prazer que vem do lucro. Em relação ao valor das honras, o amigo do saber tem mais experiência do prazer de ser honrado do que o amigo das honras tem do prazer derivado do exercício do discernimento reflexivo. O homem que valoriza o conhecimento é o que teria mais experiência de todos os tipos de prazer; ele necessariamente tem que experimentar os outros tipos, para poder compreendê-los, avaliá-los, resignificá-los e ir além deles.

Isso se diferencia com aqueles que buscam o prazer pelo princípio racional: “Repara agora nos prazeres que não se sucedem aos desgostos, na hipótese, talvez, de estarem a supor, no caso presente, que sua origem reside na cessação da dor, para o prazer, e na do prazer, para a dor.” (*Rep.* IX 584b).

Esses prazeres do jovem de natureza filosófica, segundo Sócrates, são puros, não associados a qualquer dor, e derivam do conhecimento: “Esses surgem, efetivamente, de súbito, sem serem precedidos por nenhuma dor, e com umas dimensões espantosas; quando cessam, não deixam atrás de si nenhum sofrimento.” (*Rep.* IX 584b).

Por outro lado, o que se evidencia é que o tirano está iludido pelos falsos prazeres, buscando-os incessantemente na tentativa de aliviar suas dores. No entanto, esses prazeres não o satisfazem verdadeiramente, levando-o a uma busca contínua e insaciável a qualquer custo.

À medida que o tirano se afasta do princípio racional, perde o controle de si mesmo. Esse afastamento resulta em um domínio crescente do apetitivo, prejudicando sua capacidade de manter a organização de si e da *pólis* que governa. Isso, por sua vez, impede que os princípios exerçam suas funções de forma adequada, tornando difícil alcançar o verdadeiro conhecimento do prazer puro.

O tirano, pois, parece se distanciar cada vez mais das virtudes e da justiça. Sua alma começa a representar de forma ilusória valores de acordo com seu próprio critério de pensar e agir, tanto consigo mesmo quanto com a *pólis*.

Os desejos e as paixões são agora buscados frequentemente de maneira egoísta e destrutiva, sem uma capacidade de equilíbrio, pois desconhece a verdade e tem uma visão distorcida, conforme Sócrates assim manifesta:

Aceitas que, na natureza, há um alto, um baixo e um meio? – Aceito, sim. – Achas que alguém que é levado de baixo para o meio julgará outra coisa que não seja que está a ser levado para cima? E aquele que estiver no meio, ao olhar para o sítio de onde partiu, que outra coisa poderá supor senão que está em cima, por não ter visto o cimo autêntico? (*Rep.* IX 584d).

Sócrates faz uma analogia entre o homem tirano e alguém que alcança uma posição elevada, mas sem ter passado pela experiência da verdadeira compreensão. Assim como alguém que é levado de uma posição inferior para uma posição intermediária e, então, para uma posição superior, pode não compreender completamente a verdadeira natureza dessa ascensão, o homem tirano também se encontra em uma posição de poder sem ter adquirido o conhecimento genuíno necessário para exercê-lo de maneira justa e sábia.

Durante sua ascensão ao poder, o homem tirano é moldado por suas próprias ilusões e por uma educação que falhou em proporcionar-lhe uma compreensão profunda da verdade e da justiça. Ele carrega consigo todas as suas falsas crenças e concepções distorcidas, o que o leva a agir de maneira arbitrária e opressiva uma vez que assume o controle. Vejamos o que escreve a respeito Marques (2011), frente a essas ilusões e outras situações distantes do que é verdadeiro na vida do homem tirano:

Por não conhecerem o que é verdadeiro, continua a analogia, os que só conhecem a opinião não têm parâmetros para julgá-la (585A); do mesmo modo, por não conhecerem o prazer, os que só conhecem a dor e o estado intermediário não têm parâmetros para dizer o que são efetivamente. Quando

passam da dor ao que está no meio, pensam estar experimentando o prazer pleno. (Marques, 2011, p. 516).

Sócrates destaca essa situação ao explicar que alguém que é levado do nível mais baixo para o ponto intermediário acreditará que está sendo conduzido para o ponto mais alto. O que também encontramos no texto de Reis (2009, p. 127), nestes termos:

Os que seguem o elemento apetitivo vivem entre os pontos intermediários e baixo “sem jamais ultrapassarem esse limite, erguendo os olhos, ou elevando-se até ao verdadeiro alto, nem se enchendo do que é pelo que é...de modo que não encham com as coisas que são o que deles ‘é’ e o que deles permanece”.

De maneira similar, aquele que se encontra no ponto intermediário presumirá que atingiu o topo quando olha para baixo, tudo porque o princípio que está no comando não consegue vislumbrar a verdadeira elevação. Para esclarecer essa concepção, argumenta Sócrates:

Logo, os que não tem experiência da sabedoria e da virtude, que estão sempre em festas e diversões semelhantes, são levados, ao que parece, para baixo e depois, novamente, até á região intermédia, e por aí andam errantes toda a vida, 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. (*Rep.* IX 586a).

O tirano é caracterizado como alguém cuja a alma está predominantemente orientada pelo princípio apetitivo, com interesses voltados para as festas, prazeres, orgias e comportamentos violentos. Isso o impede de buscar a verdade por meio da razão, tornando-o um escravo da ignorância. Sua incapacidade de adotar condutas virtuosas resulta em uma alma dominada por apetites exagerados, o afastando cada vez mais dos prazeres puros. Essa condição impede a organização adequada para a busca da justiça, uma vez que a falta de educação adequada de seus princípios internos leva a conflitos e desordens.

Por outro lado, alguém cujos princípios internos tenham sido educados de maneira apropriada, com o princípio racional no comando, está em sintonia com a busca da verdade. Isso permite que cada princípio cumpra sua função de forma harmoniosa. Dessa maneira, é possível alcançar os prazeres mais puros, como demonstrado no seguinte trecho:

Logo, 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 colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor quantidade e o mais verdadeiro possível. Exatamente. – Mas quando é uma das outras duas partes que manda, não lhe é dado encontrar o prazer que lhe é próprio, e de mais a mais, força as outras partes a ir em busca de um prazer que lhe é alheio e que não é verdadeiro. (*Rep.* IX 586e-587a).

A justiça não nasce de outro lugar senão das reflexões interiores. Não se trata de uma substância encontrada na natureza. Não é possível vê-la entre as árvores, ou extraí-la do solo; ela resulta da capacidade que os homens têm de pensar seus atos e conformá-los com a dinâmica de uma vida boa, bela e justa no âmbito coletivo.

Nesse caso, a justiça carece do empenho da razão humana em refletir exaustivamente sobre quais são as melhores disposições para as inúmeras possibilidades que cercam os fazeres humanos. Ser justo, então, implica permitir que o elemento superior, ou seja, o mais sábio intelectualmente, esteja em condições de produzir o discernimento. Uma vez que se permita que o princípio racional governe o cidadão, ele estará orientado relativamente às decisões que envolvem as escolhas que o afetam, bem como apto para governar a cidade e os demais cidadãos.

Por fim, fica evidente que a “parte” da alma que busca prazer e governa o tirano está ligada aos desejos mais intensos, e é dela que decorrem injustiça e escravidão. Esses desejos também aprisionam o próprio tirano, submetendo-o aos controles que suas próprias carências lhe impõem. Desprovido de virtudes, a consequência para ele representa menos felicidade. Sua jornada se restringe a seguir o caminho obcecado pela conquista de riquezas, fazendo acordos e conchavos que alimentam seu apetite, mas endossam a corrupção da própria alma.

Marques (2011, p. 522), uma vez mais, contribui para a explicação:

O homem tirânico (tiranizado) é pobre, insaciável, sempre com medo, gemendo, sofrendo, extremamente infeliz (578A). Ao exercer o poder de modo absoluto, e não relativo, ele se torna incapaz de levar em conta a efetividade de outra alma humana, cai na espiral ou armadilha da infelicidade, tornando-se um prisioneiro (desmotérion) da cidade, escravo de si próprio, de seus desejos e prazeres.

Aquele que inicialmente anseia por liberdade para buscar prazeres acaba se tornando escravo de si. Para além disso, caminhará na escravização dos demais ou, então, será dominado por aqueles que podem representar alguma chance de lhe

oferecer as vantagens que seus apetites buscam. Em todos os casos, a falta de equilíbrio e moderação na alma o dominará.

2.5 CONCLUSÃO DO SEGUNDO CAPÍTULO

No desfecho deste segundo e último capítulo, nossa pesquisa mergulhou na análise da natureza da tirania na alma, buscando compreender mais minuciosamente o caráter do homem tirano e a influência que a educação exerceu ou deixou de exercer em sua formação. Ao fracassar na formação, uma desordem na alma se instala, criando uma desarmonia entre o princípio racional e o princípio apetitivo.

De acordo com a pesquisa, revelou-se que um conflito interno atinge a cada cidadão, resultante da influência de uma educação inadequada, que molda seu caráter. Os hábitos incluídos na primeira educação desempenham um papel significativo, transformando-o em um cidadão ambicioso e interesseiro, que coloca cada vez mais seus interesses pessoais acima dos valores éticos e dos interesses da pólis, tornando-se, assim, um tirano.

Nesse contexto, fica evidente que a tirania não se limita apenas ao âmbito político, mas também se manifesta com um estado interno. O tirano não demonstra qualquer tipo de equilíbrio interno, mas, ainda assim, assume o controle da pólis, exercendo funções e organizando estratégias para aqueles que agora governa.

Portanto, conclui-se que a formação do caráter e o equilíbrio interno daqueles que ocupam cargos na pólis são de importância fundamental. É essencial que o princípio racional esteja no comando, possibilitando a organização e harmonia dos demais princípios. Somente quando o cidadão for capaz de direcionar suas ações em harmonia com as virtudes, pode-se pretender alcançar uma pólis justa. No entanto, quando o princípio racional é dominado pelo princípio apetitivo, desprovido de controle e equilíbrio, o cidadão se transforma em um tirano, em nível pessoal, resultando na escravidão interna e também na submissão de todos na pólis sob seu governo.

CONCLUSÃO FINAL

Ao final deste estudo sobre a *República* de Platão, emergem aprendizados valiosos acerca da estrutura da alma humana e da formação do caráter do tirano. Estes elementos revelam-se fundamentais para compreender a visão de Platão sobre a formação da alma, e por conseguinte da *polis*, e o modo de governo tirânico. A análise demonstra que a transição de um homem democrático para um tirano não é meramente uma resultante de influências externas, mas um reflexo do desequilíbrio interno nas diferentes partes ou princípios que constituem sua alma.

A alma humana, conforme explorada em nossa pesquisa, é entendida no livro IV da *República* como podendo assumir diversas conformações que resultariam em caracteres virtuosos ou viciosos. Desse modo, um jovem torna-se tirano na medida em que sua alma deixa-se governar por um princípio incapaz de fazê-lo corretamente. Trata-se do princípio apetitivo ou desiderativo (o *epithymetikon*) que, ao submeter os demais princípios – irascível (*thymoeides*) e racional (*logistikon*) – a seus interesses, acaba por provocar uma disfunção na alma, como vimos. Este processo de desequilíbrio da alma tirânica é profundamente influenciado por fatores presentes tanto nos hábitos e na educação familiar, quanto nos próprios conflitos internos do jovem.

A partir dessa leitura, abra-se um leque significativo de possibilidades para a interpretação não apenas do ser humano, mas também da vinculação de características estritamente constitutivas do homem e também da vida pública. Fica evidente que as diversas esferas que constituem o ser humano são decisivas para as práticas que serão edificadas na vida pública e no governo da *polis*.

Com Platão, aprendemos que os ímpetos da alma e as virtudes emergidas do seu cultivo são indispensáveis para aquilo que resultará na esfera política. A comunidade e seus modos de governo, suas leis e as formas como a *polis* se organizarão não tem outra origem senão no equilíbrio ou no desequilíbrio da alma de quem estará no governo principalmente. Assim, o cultivo de virtudes como bondade, justiça e piedade são imprescindíveis para a construção de uma *polis* harmônica e justa. A falta delas gera tanto, no homem quanto na *polis*, um modo de governo colérico e tirânico.

Pensada por essa perspectiva, nossa tarefa de desbravar o universo do pensamento platônico trouxe-nos importantes contribuições para a esfera da filosofia,

mas não se restringe a ela. Áreas do conhecimento como Psicologia, Antropologia, Ciência Política, Sociologia e Educação encontrarão neste trabalho muitos pontos de diálogo e ilustração. O percurso que fizemos no sentido de compreender elementos da alma (*psyche*) em Platão possibilita compreender o ser humano em diversas áreas.

Em um segundo momento da nossa dissertação, analisamos como a ambição desmedida (*pleonexia*) e a busca sem limites pelo poder são características próprias deste tirano. Uma vez no poder, ele acaba se tornando escravo de seus próprios desejos e paixões, ou seja, sendo governado pelo princípio desiderativo de sua alma acima de qualquer outro motivo melhor e mais virtuoso. O que inicialmente pode parecer um estado de total liberdade afim de viver segundo todo e qualquer desejo e prazer que lhe sobrevenha, acaba pouco a pouco revelando-se como algo que aprisiona o jovem tirano em seus próprios impulsos egoístas, levando-o a tomar decisões prejudiciais tanto a si mesmo, quanto para o bem da *polis* por ele governada.

O estudo revela, na voz do personagem Sócrates, as complexidades da natureza humana, destacando como as inclinações exageradas podem levar ao surgimento da tirania. Este processo não é apenas individual, mas também reflete o ambiente social e político que pode vir a moldar o caráter. A ética platônico-socrático, portanto, lança luz sobre a importância da educação e dos valores na formação do caráter, tanto individual quanto coletivamente.

Tal noção se estende à contemporaneidade com um potencial para entender como surgem as relações de autoritarismo, tanto nas esferas de Estado quanto nas instituições públicas e privadas, na família e na escola. Há uma urgência em nosso tempo por uma educação capaz de promover o cultivo das virtudes que abranjam o cuidado de si e do outro, impulsionada pela capacidade de gerar empatia, solidariedade e justiça social.

A aposta na realização dos apetites pessoais pela sociedade de consumo do nosso tempo tem alimentado de maneira perversa a tese de que é preciso valorizar a si mesmo e encarar o outro como um competidor a ser vencido.

Nesse ponto, observamos uma urgente necessidade de revisão dos valores culturais que regem a formação humana e o caráter necessário para a vida social.

Visto isso, compreendemos que a discussão sobre a alma oferece uma compreensão mais profunda de como paixões e apetites, quando não moderados, podem levar à tirania. Esta dissertação não apenas revela os conceitos platônicos

sobre a alma e a tirania, mas também convida à reflexão sobre as implicações dessas ideias para a ética, o poder e a liderança contemporâneos.

Torna-se evidente que as reflexões de Platão sobre a alma, sobre o caráter e sobre a política mantêm relevância atemporal, oferecendo *insights* valiosos para os desafios éticos e políticos da atualidade. A necessidade de equilíbrio na alma, a importância de educação ética e a compreensão das inclinações humanas transcendem a era de Platão, permanecendo pertinentes na sociedade moderna.

Este trabalho, apesar de seu caráter por vezes ensaístico e por se tratar de um recorte ínfimo da filosofia grega e do *corpus* platônico, pode auxiliar em nossa atual crise educacional, alinhando-se à formação do caráter e à produção de indivíduos equilibrados e responsáveis.

Em suma, esta dissertação visou contribuir para revisitar a filosofia platônica no que tange a discussão da alma e sua repercussão no caráter político de seus cidadãos e governantes, bem como oferecer uma nova perspectiva acerca das questões contemporâneas de ética, educação e política. A obra de Platão não é apenas um artefato histórico, mas uma fonte viva de sabedoria, aplicável às questões morais e políticas do mundo atual.

Tanto no seu tempo quanto agora, seus estudos são carregados de atualidade, já que os problemas humanos e sociais de seu tempo se repetem nos nossos dias, e suas investigações continuam a lançar luz sobre os temas que ainda hoje nos são caros. Fica ainda a lição de que este trabalho não responde definitivamente os problemas que buscamos explorar, mas trata-se de uma contribuição para que novas reflexões ganhem vida no vasto universo do pensamento humano.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ARISTÓTELES. **Ética a Eudemo**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. 4. ed. São Paulo: Edipro, 2014.
- CARAM, Juliano Paccos. **Platão contra o amor platônico**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.
- GAZOLLA, Rachel. A tirania na República – o outro em si mesmo. **Revista Filosofia de la Universidad de Costa Rica**, v. XLVI, n. 117/118, p. 87-93, enero-agosto. 2008. Disponível em: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/filosofia/article/download/7396/7067/10095>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- GOMES, Carlos Humberto. **Platão Leis**. Lisboa: Edições 70, 2004.
- JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 2. ed. RJ: Zahar, 2007.
- MARQUES, Marcelo. P. A encenação do poder tirânico. p. 503- 525. In: PALUMBO, Lídia (A cura di). **Lógon didónai: La filosofia come esercizio del render ragione**. Studi in onore di Giovanni Casertano. Napoli: Loffredo Editore, 2011. 1034 p.
- METECO. In: DICIONÁRIO Priberam *Online* de Português. **Site**. [Priberam Informática, S.A., 2023]. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/meteco>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- MIGLIORI, M.; VALDITARA, L. M. N. **Plato Ethicus**. A filosofia é vida. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- OCHOA, Hugo. O anel de Gíges: a propósito do poder e da impunidade. **Revista Hypnos**, n. 41, p. 134-145, 2018. Disponível em: <https://hypnos.org.br/index.php/hypnos/article/view/560/573>. Acesso em: 1 jul. 2023.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **A República**. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. **Diálogos**: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Carmides, Líside, Eutífrone, Protágoras, Górgias. Tradução Carlos Alberto Nunes: São Paulo: Melhoramentos, 1970.

PLATÃO. **Leis**. Trad. Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

PLATÃO. **O político**. [e-Book]. LeBooks, 2021. 106p. ISBN 6558940140, 9786558940142. (Coleção Filosofia). Disponível em: https://books.google.com.br/books/about/O_POL%C3%8DTICO_Plat%C3%A3o.html?id=pCohEAAAQBAJ&redir_esc=y. Acesso em: 1 jul. 2023.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Antiguidade e Idade Média. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia – Volume I). Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/295589/mod_resource/content/1/Giovanni%20Reale,%20Dario%20Antiseri%20-%20Hist%C3%B3ria%20da%20Filosofia,%20Volume%2001%20-%20cap%206%20.pdf. Acesso em: 1 jul. 2023.

REIS, Maria Dulce. **Psicologia, ética e política**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

SANTOS, José Gabriel Trindade. Tirania e justiça: Platão sobre o abuso do Poder, na *República*. **Filosofia UNISINOS**, v. 20, n. 3, p. 238-245, set./dez., 2019. Disponível em: <https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2019.203.02/60747412>. Acesso em: 1 jul. 2023.

SILVA, José Wilson da. A tripartição da Alma na *República* de Platão. 2011. 138 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós Graduação em Filosofia, USP, São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-22082012-103423/publico/2011_JoseWilsonDaSilva.pdf. Acesso em: 1 jul. 2023.

SPINELLI, Miguel. **Educação e Sexualidade no perímetro cívico da pólis grega**. São Paulo: Edições Loyola, 2021.

SPINELLI, Miguel. **Ética e política**: a edificação do éthos cívico da paideia grega. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais de filosofia grega**. São Paulo: Ucitec, 2013.

VEGETTI, Mario. **A Ética dos Antigos**. Trad. José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Cátedra Unesco Archai).