

José Gabriel Trindade Santos*

O caráter formador da Filosofia na Idade Antiga¹

The formative character of Philosophy in the Old Age

RESUMO

Com esta conferência sobre o *Mênon* e a *República IV*, o meu objetivo é documentar uma profunda mudança na atitude de Platão em relação à Política e aos políticos, rica em consequências, no que toca à sua carreira como intelectual. Atenas pode ter perdido um dirigente, talvez efêmero, mas o mundo ganhou um filósofo para sempre.

Palavras-chave: Platão. Política e políticos. *Mênon*. *República IV*.

ABSTRACT

This conference compares Plato's attitude towards Politics and politicians in the dialogues *Meno* and *Republic IV*. It aims at documenting a profound change of heart affecting his disposition towards the subject, rich in consequences in the shaping of his career as an intellectual. Athens may have lost an occasional leader, but the world gained a philosopher for ever.

Keywords: Plato. Politics and politicians. *Meno*. *Republic IV*.

O caráter formador da filosofia grega clássica é incontestável, abrangendo todas as áreas da cultura e do conhecimento não só na Grécia clássica, mas, ao longo dos tempos, na Cultura ocidental. Das muitas perspectivas pelas quais o tema pode ser abordado, elejo uma: a da formação dos 'conceitos' operatórios das di-

* Doutor em Filosofia, Professor.

¹ Uma versão anterior deste texto foi lida na Primeira Semana de Integração da Filosofia UFC, realizada de 6 a 8 de agosto de 2018 pelo PET Filosofia UFC.

versas 'disciplinas' que abarcam aquilo a que ainda hoje chamamos 'conhecimento' (grande número de termos hoje correntes, traduz conceitos gregos originais).

Contudo, mesmo com esta limitação, a tarefa é gigantesca, pois envolve a exploração das obras de uma tradição de pensadores, cujo registro escrito se inicia por volta do séc. V a. C., abrangendo domínios como os da Epistemologia, Lógica, Filosofia da Linguagem, Cosmologia, Astronomia, Biologia, Física, Psicologia, Ética e Política, não esquecendo a Metafísica. Por essa razão, opto por me fixar pontualmente na temática ético-política e num pensador: Platão.

Platão e a formação dos cidadãos: o *Mênon* e a *República IV*

Preliminar

Para poder avaliar os argumentos a seguir apresentados e entender a natureza dos conflitos neles condensados, há que ter em mente alguns conceitos operatórios que assinalam as diferenças que nos separam do contexto 'político' grego (o termo assinala a referência à 'cidade': *polis*):

Cidade: Concreto dos cidadãos (varões), cujo número, por volta de 340 a. C., Platão limita a 5.040 almas (*Leis V 737c*);

Ética autonômica:

Como, na Cultura grega, faltam um Livro Sagrado e uma hierarquia religiosa, na qual se apoie uma definição objetiva de Bem e de Mal, "cada homem é" [deve se assumir como] "um fim em si mesmo";

Esta ideia acha-se consubstanciada noção então corrente de **Areté** (o termo é geralmente traduzido por "virtude", "excelência", condensando aquilo que justifica o fato de um homem ser - e ser considerado - "bom" (*kalos k'agathos*). A temática é dominante nos diálogos "socráticos" de Platão. Nesse grupo de obras, assume a estatura de uma teoria, sendo definida como "o saber do bem e do mal" (*Cármides 174c*) e contextualizada no sistema ético-político das quatro ou cinco 'virtudes' cardinais gregas: Sabedoria, Coragem, Temperança, Justiça (Piedade: no *Êutifron*).

MÊNON

VIRTUDE E SABER

No *Mênon*, Platão cruza duas problemáticas dominantes nos diálogos "socráticos" com a sua proposta da hipótese: "a virtude é saber" (87c). Depois de um início promissor (87c-89a), o flagrante insucesso da análise da hipótese, na prática, justifica uma revisão do diálogo, apontando o valor documental de dados colhidos no plano dramático para a compreensão de uma das muitas lições que a obra encerra.

Mênon e Ânito perguntam a Sócrates se um homem é bom por nascimento, pelo ensino ou pela prática. Como o filósofo objeta não ser possível responder sem saber o que é "ser bom" (ou "a virtude": *areté*), Mênon aceita investigar com ele o tema.

Inicialmente o jovem não vê dificuldade na empresa. Todavia, incapaz de evitar a refutação das três respostas que apresenta, acusa o filósofo de o "ter enfeitado", com a finalidade de o deixar na aporia. Pondo em causa a metodologia

utilizada, denuncia a impossibilidade de - entre saber e não saber -, alguém conseguir investigar aquilo que "de todo" (*to parapan*) não conhece (79e-80b, d).

Sócrates responde mostrando, em diálogo com um escravo sem instrução, que o estado de *aporia* é benéfico para um investigador, pelo fato de apontar a necessidade de persistir na tentativa de aquisição do saber. Comentando as conclusões atingidas no debate sobre geometria, sustenta que o rapaz tem em si, acerca daquilo que não sabe, opiniões verdadeiras, que, submetidas a repetidos questionamentos, acabarão por proporcionar um conhecimento exato da questão (85c).

Regressando à investigação sobre a virtude, como não foi achada resposta para a pergunta inicial, avança então a hipótese - "a virtude é saber" -, com vista a determinar se é mediante o ensino que alguém se torna bom. Como, porém, na cidade, faltam para esse ensino não só mestres, como homens bons por natureza, o filósofo pede auxílio ao anfitrião *Ânito*, cujo elogio detidamente esboça. Na continuação do seu convite, depois de ter enumerado diversos exemplos das práticas docentes adotadas em diversas áreas, pergunta-lhe se será entre os sofistas que se deve procurar mestres (89e-91b).

O outro nega com veemência que algum ensino se receba de sofistas, sustentando, pelo contrário, a sua tese de que será com qualquer *Ateniense* bem nascido, formado pelos mais velhos, que alguém aprende a ser bom. Todavia, após ter sido confrontado com sucessivos exemplos de pais ilustres que nunca conseguiram que os seus filhos sobressaíssem do vulgo, protesta e, censurando asperamente Sócrates por ser dado a falar mal dos homens, retira-se do debate (91c-94e).

É então altura de o filósofo regressar a *Mênon*. Perante a incapacidade deste de tomar posição sobre os méritos do ensino sofístico, decide fazer algumas concessões. A primeira - que atende aos protestos de *Ânito* - estabelece a paridade entre o saber e a opinião verdadeira. Defende que, com a reserva de não poder ser ensinada, esta poderá permitir que alguns homens se tornem bons (95a-97c).

A segunda concessão, por um lado, confirmando a primazia do saber - a obter, mediante o exercício da reminiscência e descrito como um "cálculo da causa" -, por outro, "salva as aparências da prática política", concedendo a alguns homens, por *dom divino*, a possibilidade de se tornarem bons (97d-100b).

Em síntese, estas duas concessões são capitais de quatro pontos de vista:

1. representam a capitulação do filósofo perante as conveniências do quotidiano político;
2. assinalam a renúncia da filosofia ao envolvimento em questões políticas, nomeadamente no que respeita à conquista do prestígio pessoal;
3. documentam a desistência do filósofo da tarefa de estender o seu projeto formativo aos cidadãos que competem na carreira política.
4. Num plano filosófico, assinalam a manifestação da "opinião verdadeira" no desenvolvimento da epistemologia platônica.

Globalmente, poderão parecer surpreendentes. No entanto, são inteiramente coerentes com a prática do diálogo filosófico até aí documentada. Pois, como o interrogatório do escravo mostrou, embora o objetivo da conversa sobre geometria fosse atingir o saber, mesmo depois de ter encontrado a resposta ao problema que lhe foi posto, o rapaz mais não conseguiu do que formular algumas opiniões verdadeiras.

Já o recurso ao “dom divino”, para justificar que alguns homens se distingam dos demais, podendo ser considerados “bons”, traduz, mais que uma concessão a Ânito, a genuína incapacidade de explicar as razões do sucesso pessoal na vida política.

No entanto, aprofundando a análise do plano dramático, o problema é complicado pela identidade da personagem histórica (foi o principal acusador de Sócrates e alegadamente o responsável pela condenação do filósofo), Por isso, a sua acidentada fortuna política merece referência circunstanciada por diversos autores clássicos e comentadores contemporâneos (G. Vlastos 1995. *Socrates' Accusers*. In *Studies in Greek Philosophy*, 2. D. Graham (ed.), Princeton, p. 19-24).

República IV

Ética e política na cidade ideal

Apesar do insucesso acima documentado, semelhante desencantamento com as vicissitudes da vida política poderá ajudar a explicar a composição da *República*. O confronto com Trasímaco, para quem a justiça é “o interesse do mais forte” (338c) e “um bem alheio” (343c-344c; II 387c), leva à constatação de que no final do Livro I não é possível saber “o que é a justiça” (354b). Por outro lado, no Livro II, o diálogo com Glauco e Adimanto reforça a convicção de que, para encontrar a justiça, há que renunciar a procurá-la em cidades existentes, empreendendo, “pelo discurso” (*tôi logôi*), a fundação de uma cidade, desde sua origem (369c).

Origem e fundação da cidade

A cidade existe para prover as carências dos homens (“o que na natureza humana exige a cidade”: 369b-d). A multiplicação do número de cidadãos, necessária para satisfazer as crescentes necessidades da população, justifica a instauração de um “princípio da divisão das competências” (PDC), em virtude do qual cada um se limite a “fazer o que lhe diz respeito”, “segundo a sua natureza” (369e-370b).

Por isso, como a necessidade de satisfação das carências imediatas leva à “cidade dos porcos” (372d), haverá que confrontar a erupção dos desejos e examinar a “cidade inchada de humores” (372e-373d). Nela se origina a guerra, reclamando a presença do guardião (374d-376d); da função por ele desempenhada derivando a necessidade de encarar globalmente a cidade como uma empresa que provê a educação dos corpos e das almas dos cidadãos (376c ss.).

Formação dos guardiões

Levanta-se então o problema da natureza e formação dos guardiões (IV 419a-421c), se observando que a felicidade deles depende da cidade, como um todo (sempre respeitando o PDC), pois “as outras cidades não são uma, mas muitas” (422e; de acordo com os interesses de cada classe de cidadãos). É esse o motivo pelo qual os guardiões devem assegurar que não se ponha em risco a unidade da cidade por ela crescer demais (422b-d). A arma contra esse vício reside no princípio que garante que cada um execute a tarefa “para que nasceu” (PDC, 423d).

Esta exigência de respeito pela unidade é válida para a própria ordem da cidade, pois, se todo o sistema assenta na instrução e educação ministradas aos cidadãos (423e), delas depende a possibilidade de fundar uma cidade “boa”. Torna-se então necessário buscar o guia fornecido pelas ‘virtudes cardinais’, consensualmente reconhecidas por todos: “sabedoria, coragem, temperança, justiça” (427e).

As virtudes

A sabedoria consiste na “ponderação, que é uma espécie de saber”, permitindo a boa deliberação (428a) sobre “a melhor maneira de [a cidade] se comportar consigo mesma e perante as outras cidades” (428d). Apesar de residir “na mais diminuta classe e sector e na ciência que encerra”, é esta que, pela sua chefia, torna “toda a cidade sábia” (428e).

Paralelamente, embora seja necessária no todo da cidade, a coragem reside nos guardiões como:

“a opinião que se formou em nós, por efeito da lei, graças à educação, sobre as coisas que há a temer e a sua qualidade”. (PLATÃO, 1990,429c-d).

A temperança não se restringe a uma parte da cidade, se assemelhando à harmonia natural e concórdia sobre quem deve governar. Se, por um lado, é uma espécie de ordenação; por outro, consiste também no controle de certos prazeres e desejos por outros.

O problema da justiça

Por fim, o argumento chega à busca da justiça. Segundo o PDC, ela consiste em: “cada um dever ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é mais adequada” (433a).

Em síntese:

[...] se fosse preciso julgar qual destas qualidades, pela sua presença, faz com que a nossa cidade seja boa, seria difícil de distinguir se era a concordância de opiniões dos governantes e dos governados, se a preservação, mantida entre os guerreiros, da opinião legítima acerca do que se deve ou não recear, ou (433d) a sabedoria e vigilância existentes nos chefes, ou se o que a torna mais perfeita é a presença, na criança, na mulher, no escravo, no homem livre, no artífice, no governante, no governado, da noção de que cada um faz o que lhe pertence, e não se mete no que é dos outros.

Virtudes na cidade e no cidadão

Esta força, por ação da qual cada cidadão executa a tarefa que lhe compete, respeitando os seus limites, rivaliza, em comparação com a virtude da cidade, com a sabedoria, temperança e coragem que a caracterizam. Consequentemente, e pelo contrário, a confusão, provocada pelo trânsito destas três classes, de umas (434c) para as outras – governantes, guardiões, agricultores/comerciantes –, será a injustiça. Deve, portanto, cada classe se ocupar das tarefas que lhe dizem respeito, pois isso tornará a cidade justa (434d).

(434e) Em suma, partindo da fundação da melhor cidade possível, sabendo que a justiça estará nela, se for boa, se poderá operar então a transferência, da

Política para a Ética, da cidade para o cidadão. A cidade pareceu justa, quando era composta por três espécies de naturezas, cada uma delas se dedicando à execução da tarefa que lhe era própria, sendo desse modo temperante, corajosa e sábia. Logo, se na alma do cidadão houver estas mesmas afecções, a ele caberá ser tratado pelos mesmos nomes atribuídos à cidade (435c).

Partes da cidade e da alma em conflito

Formulado o “princípio da não-contradição” (PNC), segundo o qual “o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa” (436b), se se constatar que o mesmo se dá com o indivíduo, então se saberá que não havia nele um só princípio (436b-c), mas vários. Conseqüentemente, como (em virtude do PNC) os desejos podem ser contrários, pelo fato de dimanarem de diversas partes da alma (a saber, a “concupiscente”, a “animosa” e a “calculativa”), será desta contrariedade dos desejos que se originam conflitos entre essas partes (437b-442b).

Chega-se deste modo, à formulação do problema que o argumento aspira a resolver: o de que, havendo na alma e na cidade as mesmas três partes, é da possibilidade de resolução dos conflitos entre elas que decorre sobrevivência e integridade da cidade e da alma de cada cidadão.

Neste sentido, como se verá abaixo, coragem na alma é a capacidade de, contra prazeres e dores, seguir o ditame da parte racional; sabedoria, o conhecimento do que é benéfico a cada uma e todas as partes; temperança, a harmonia e concordância de todas elas, sujeitas à razão; justiça, a realização, por cada uma, da função que lhe compete.

Ora nós denominamos um indivíduo de corajoso (442c) 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. E denominamo-lo de sábio em atenção àquela pequena parte pela qual governa o seu interior e fornece essas instruções; parte essa que possui, por sua vez, a ciência do que convém a cada um e a todos em conjunto, dos três elementos da alma. Será temperante, devido à amizade e harmonia desses elementos, quando o governante (442d) e os dois governados concordam em que é a razão que deve governar e não se revoltam contra ela.

Conseqüentemente,

a justiça é, internamente, aquilo que é verdadeiramente o cidadão e o que lhe pertence, sem consentir que qualquer das partes da alma se dedique a tarefas alheias nem que interfiram umas nas outras, mas depois de ter autodomínio, de se organizar, de se tornar amigo de si mesmo, de ter reunido harmoniosamente três elementos diferentes, uma perfeita unidade, temperante e harmoniosa. (443d).

Ao contrário, a injustiça será:

[...] uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, resultando na injustiça, na libertinagem, covardia, ignorância e, de um modo geral, toda a maldade. (444b).

Portanto, a produção de justiça na alma estabelece os seus princípios a partir da relação natural, em virtude da qual cada uma das partes controla e é controlada pelas outras, evitando que injustiça cause a dominação das partes contra a natureza (444d).

Comentários ao argumento

Esta conclusão obriga-nos a dois esclarecimentos. O primeiro é motivado pelos diferentes sentidos atribuídos a 'natureza':

- a) o que orienta cada cidadão para a "tarefa que faz melhor";
- b) o que obriga a aceitar a função e situação social que corresponde à "sua tarefa" (que pode ser um mal: p. ex. 431a-b, 432a).
- c) a harmonia da alma - extensível à cidade - pela qual a parte "calculativa", com o auxílio da "animosa", domina a "concupiscente", realizando a unidade do todo.

A primeira manifestação da 'natureza' ocorre em 370a-c:

"cada um de nós... nasceu... com naturezas diferentes, cada um para a execução da sua tarefa"... .. "E o resultado será mais rico quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras" (PDC).

Este princípio repercute ao longo de todo o argumento. Em 421c, é consentido a "cada classe que participe da felicidade conforme a sua natureza", cada guardião devendo executar a tarefa "para que nasceu" (cf 423d).

A partir de 427e, são sucessivamente introduzidas "as virtudes", referidas às partes da cidade em que residem ("sabedoria" – filósofos; "coragem" – guardiões). O problema complica-se com a análise das virtudes coordenadoras – "temperança" e "justiça" –, que se estendem a toda a cidade (na realidade, cada uma delas se estende ao todo, embora desigualmente). A primeira promove a "harmonia e concórdia" ... "entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores" (431a, 432a). A segunda impõe que "cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natureza é a mais adequada" (433a), "cada um fazendo "o que lhe pertence"" (433d). Pelo contrário, "a confusão e a mudança destas três classes seria o pior dos males" (434b-c; contra 435a).

Finalmente, é operada a transferência "da cidade para o homem" (434e) e, para responder à pergunta – "o que é a justiça?" –, o argumento tem de estabelecer a correspondência da alma humana com a cidade (435b-c, 441c-d). Passa então a contextualizar na alma individual os conflitos que opõem os cidadãos, focando-os na briga entre os 'desejos' fisiológicos e a Razão (439a ss.), cuja função de comando sobre as outras duas partes lhe deve ser por elas concedida (442c-d; neste ponto reside a diferença entre "controlar e ser controlada" e "dominar e ser dominada": 444d, acima e adiante; cf ainda 441a, d-e, para a reafirmação do PDC).

Até que são atingidas as descrições da 'justiça' e da 'injustiça', ambas permeadas pelo contraste do respeito com o desrespeito do PDC (443c-444b), sintetizado na:

“disposição, de acordo com a natureza, dos elementos da alma para dominarem ou serem dominados uns pelos outros, ou, contra a natureza, governar ou ser governado um por outro” (444d).

Conclusão

Esta transformação do conceito operatório de ‘natureza’ ao longo de todo o passo levanta problemas quanto à coerência interna e dúvidas sobre a sua aplicabilidade, justificando a enumeração das conclusões atingidas:

1. Os diálogos “socráticos” expõem os principais problemas da Ética autônoma, para os quais não apresentam soluções, constituindo a Ética como disciplina, e elegendo o *elenchos* como a sua metodologia e a temática da *aretê* como conteúdo;

2. A *República* contextualiza essa temática na estrutura política da cidade. Focando o argumento ético no quadro político, comandado pela noção da “alma tripartida”, insere a autonomia individual na abertura à dimensão potencialmente heteronômica do Bem (VI 505a ss.);

2.1 O postulado da “unidade política” impede a eclosão de conflitos entre as partes da cidade, enquadrando o cidadão na ordem criada pela aplicação do “Princípio da Divisão das Competências” à natureza;

2.2 O princípio da “satisfação das carências” é subsumido pela dialética do ‘desejo’ na síntese psicopolítica que propõe o sistema das ‘virtudes’ como forma de regulação dos ‘conflitos’ entre as partes, mediante o ajustamento da alma individual à cidade, no seu todo.

Todo este plano aparece envolvido num sonho utópico. No entanto, a solução para o problema de como, na prática, poderá funcionar a estrutura global é proporcionada pela aplicação do programa exposto no currículo educativo da cidade, nos Livros VI e especialmente no VII (articulador da tensão entre ‘natureza’ humana e ‘educação’, que desde o início comanda o plano do Livro).

Por essa razão, apesar de o texto sugerir o oposto, a natureza da alma de cada cidadão deve se manifestar gradualmente. Embora Platão o não mencione, o princípio é expresso, no fragmento de Demócrito, DK68B33:

“A natureza e a educação são convergentes, pois a educação transforma o homem e transformando-o constitui a sua natureza”).

Deste modo, é resolvido o problema da imobilidade social, provocado pela naturalização do PDC, e, na prática, determinadas a formação superior e a resultante seleção dos cidadãos (como atesta o passo capital: VI 503e-504a):

[...] precisam de se exercitar em muitas ciências, para ver se são capazes de aguentar estudos superiores ou se sentem receio deles, como aqueles que têm medo nos demais casos.

Aí se augura que só aqueles que, superando a formação básica tradicional, assegurada pela música e pela ginástica (II 376e ss.), abordam com sucesso o currículo de estudos constituído pela aritmética e geometria (VII 524d-525c, 526c-527c), estereometria (527d-528e), astronomia e harmonia (528e-531d), e conse-

quem por fim chegar à dialética (531d-534d), poderão ser acolhidos nas classes superiores, tendo em vista “preservar a cidade e a constituição” (536b).

Se entendermos este projeto como uma proposta dogmática, reforçaremos as muitas contradições que o percorrem, esquecendo a continuada atenção que lhe tem sido dispensada até hoje, suportando ao longo dos tempos o projeto de formação das classes superiores no núcleo da educação no Ocidente.

Pois, só a partir da polêmica sobre “as duas culturas” (C. P. Snow, Londres 1956, 1959, 1963) a vocação política da educação pelas humanidades começa a ser questionada. A partir de então, a crise do humanismo vai se aprofundando, permanecendo hoje de todo indeterminada a sua sobrevivência futura.

Por essa razão - voltando ao tema que motivou este texto -, poderemos perceber como as duas obras aqui comentadas constituem um documento sobre o caráter formador da proposta política de Platão, no qual a História é olhada em sentidos opostos.

Lendo o *Ménon* como um texto confessional, só comparável à descrição, na *Carta VII*, dos acontecimentos que constituem a aventura siracusana do filósofo - reveladora de tantos escândalos no seio da Academia -, podemos nos dar conta da medida da sua desilusão acerca da capacidade de contribuir para a educação da classe política Ateniese.

Mas não é tudo, pois, em contraste com o insucesso a que, no seu tempo, este projeto é votado pelos seus concidadãos, ganha dimensão surpreendente o prolongado efeito formador, conferido à mensagem da *República* no Ocidente, em contextos sociais, políticos e culturais tão diversos, durante tantos séculos, até aos dias hoje.

O fato poderá, ao menos, alimentar a esperança de quantos atualmente rejeitam pelo futuro da Filosofia, mostrando que, uma vez impresso no registro histórico, um bom argumento tem força para sobreviver a reações adversas, mantendo-se vivo e atuante, muito para além dos objetivos formadores, almejados pelas intenções do seu Autor, quando o compôs.

APÊNDICE

Diversidade das categorias do 'desejo': 'necessidade' vs. 'finalidade'

Embora entre no argumento, em 373a-376e, oculto na "ilimitada aquisição dos bens" (373d10), aparecendo como a primeira manifestação da alma na cidade, o debate que qualifica a problemática do 'desejo' estende-se de 437b a 442b.

É iniciado pela manifestação do conflito típico, que opõe a parte concupiscente à Razão ou às outras duas partes da alma. Dominante ao longo do argumento (cf, no *Banquete*, o diálogo com Diotima - 201d-212a - para captar a noção do amor como "desejo das coisas boas": 205d1-2; cf o *Fedro* 253c-256d, para a caracterização do "desejo sexual"), o conflito é resolvido pela imposição do finalismo "racional" às necessidades corpóreas.

Mas a torrente de críticas do desejo atinge o seu momento culminante com a identificação deste com a parte da alma "por natureza mais insaciável de riquezas" (IV 442a), reforçada adiante, numa síntese crítica das espécies "piores" de desejo (IX 580d-581a):

"Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.

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 (581a) os desejos dessa espécie.

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?" (cf *Leis* IX, 869e-870a; XI 918c-d).

Todavia, embora sirva o interesse de Platão, este aviltamento do 'desejo' está longe de representar adequadamente essa afecção, uma vez que ela é susceptível de muitas outras manifestações da *hybris*, algumas das quais envolvendo as outras partes da alma, que se pensaria serem imunes a ela, por exemplo, o desejo de poder e o ascetismo puritânico, dos quais algum platonismo poderá ser acusado (cf a "nobre mentira": *Rep.* III 414b-415d; cf também a censura das narrativas que atribuem falsidades aos deuses, relevante para o despertar da crítica ao processo educativo: 376e-379e).

Referência bibliográfica

PLATÃO. *República*. Introdução (6^a. ed.). Tradução e notas de M. H. da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

Sobre o autor

José Gabriel Trindade Santos

Doutor em Filosofia, Professor Titular da Universidade de Lisboa, Professor visitante da Universidade Federal do Ceará. E-mail: jtrin41@gmail.com

Recebido em 10/8/2018

Aprovado em 15/9/2018

Como referenciar esse artigo

SANTOS, José Gabriel Trindade. O caráter formador da Filosofia na Idade Antiga. *Argumentos: Revista de Filosofia*. Fortaleza, ano 10, n. 20, p. 7-17, jul.-dez. 2018.