

BEBER OU NÃO BEBER? QUAL É A QUESTÃO? DUAS LEITURAS DE *REPÚBLICA* IV, 439C2-D8

Breno Zuppolini

Universidade Federal de São Paulo

Resumo: Neste artigo, exploro duas leituras possíveis de *República* IV, 439c2-d8, e da tese platônica de que a alma justa é governada pelo seu elemento racional. Meu objetivo é argumentar contra uma interpretação “desiderativa” da passagem, segundo a qual a força motivacional dos desejos racionais dependeria de um conjunto de desejos dados previamente e produzidos independentemente da razão. Como alternativa, proponho uma leitura “cognitivista”, de acordo com a qual os desejos racionais da alma justa têm como origem última um conhecimento sobre a natureza do bem e da felicidade, conhecimento este dotado de sua própria força motivacional. Finalmente, sugiro uma releitura de 439a4-b1, passagem que, à primeira vista, parece em contradição com minha análise de 439c2-d8.

Palavras-chave: Platão, psicologia, justiça, conflito.

Abstract: In this paper, I explore two possible readings of *Republic* IV, 439c2-d8, and of Plato's claim that the just soul is governed by its rational element. My aim is to argue against a “desiderative” interpretation of the passage, according to which the motivational strength of rational desires depends on a set of desires given in advance and produced independently of reason. As an alternative, I advance a “cognitivist” reading according to which the rational desires of the just soul have as its ultimate source a knowledge about the nature of goodness and happiness, with its own motivational force. Finally, I argue for a reinterpretation of 439a4-b1, a passage that, at first sight, seems to contradict my analysis of 439c2-d8.

Keywords: Plato, psychology, justice, conflict.

No livro IV da *República*, Sócrates argumenta que a alma humana se divide em três “partes” ou “elementos”: um elemento “racional” (λογιστικόν), um “apetitivo” (ἐπιθυμητικόν) e outro “impetuoso” ou “irascível” (θυμοειδές). A doutrina da tripartição da alma é uma das etapas da investigação do conceito de justiça (δικαιοσύνη), empreendida no diálogo. Se justiça é uma noção unívoca, deve haver uma definição geral que contemple as suas mais variadas instâncias, dentre as quais se destacam as cidades e os indivíduos. A justiça da cidade, por exemplo, consiste em cada uma de suas classes – a dos artesões, a dos auxiliares e a dos guardiões – desempenhar a função que lhe cabe, de acordo com sua inclinação natural (432b2-434c10). Sócrates, então, procura provar que também a alma humana se divide em três partes, o que lhe permite averiguar se a justiça no indivíduo também consiste em uma divisão harmônica de funções.

A argumentação em prol da tripartição da alma pode ser dividida em duas etapas. A primeira e mais longa delas procura distinguir a parte apetitiva da parte racional (436b9-439d8). A segunda etapa pretende mostrar que há um terceiro elemento, o ímpeto, que não se confunde nem com a razão, nem com o apetite (439e1-441c3).¹ Neste artigo, nos limitaremos à primeira destas etapas, nos concentrando especialmente na seguinte passagem:

[T1] πότερον δὴ φῶμέν τινας ἔστιν ὅτε διψῶντας οὐκ ἐθέλειν πεινᾶ; – καὶ μάλα γ', ἔφη, πολλοὺς καὶ πολλὰκις. – τί οὖν, ἔφην ἐγώ, φαίη τις ἂν τούτων πέρι; οὐκ ἐνεῖναι μὲν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτῶν τὸ κελεῦον, ἐνεῖναι δὲ τὸ κωλύον πεινᾶ, ἄλλο ὄν καὶ κρατοῦν τοῦ κελεύοντος; – ἔμοιγε, ἔφη, δοκεῖ. – ἄρ' οὖν οὐ τὸ μὲν κωλύον τὰ τοιαῦτα ἐγγίγνεται, ὅταν [439δ] ἐγγένηται, ἐκ λογισμοῦ, τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἔλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται; – φαίνεται. – οὐ δὴ ἀλόγως, ἦν δ' ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ὃ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορευόντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἔρᾳ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἐταῖρον [Rep. IV, 439c2–d8; ed. Slings 2003].

Não diríamos que alguns, por vezes, não querem beber mesmo estando com sede? – Certamente, e isto ocorre a muitas pessoas e muitas vezes. – E o que alguém diria sobre elas? Não diria que se encontra em suas almas um elemento que as instiga a beber e outro que as inibe, sendo este último algo distinto e que governa o elemento instigador? – Assim me parece, pelo menos. – Então, acaso não seria este elemento inibidor que surge nestas situações, quando surge, algo que resulta de um raciocínio, enquanto os fatores que conduzem e arrastam essas pessoas se devem a estados passivos e doenças? – Acho que sim. – Não seria sem razão, então, julgarmos se tratar de duas coisas distintas uma da outra, chamando de “racional” o elemento da alma por meio do qual raciocina, e de “irracional” e “apetitivo” aquele elemento por meio do qual a alma sente desejo sexual, fome, sede ou se excita por qualquer outro apetite, e que é parceiro de certas satisfações e prazeres [tradução nossa].

Em T1, Sócrates fornece um exemplo de conflito psicológico para constatar a existência de pelo menos duas partes distintas da alma. Este exemplo, porém, desempenha um segundo papel, ilustrando uma situação em que o elemento racional “governa”, “comanda” ou simplesmente “prevalece” (κρατεῖν) sobre a parte apetitiva (439c8). Ora, a governança da razão é precisamente o que caracteriza a justiça anímica. Na distribuição de funções que confere unidade e harmonia à alma justa, cabe à razão “governar” (ἄρχειν)

¹ O ímpeto é descrito como um tipo de “ira” ou “cólera” (ὄργη, 440a), que se encontra presente até mesmo em crianças e animais (441a-b). Particularmente relevante para a psicologia de Rep. IV é o fato de, por vezes, se manifestar como a indignação moral de um indivíduo contra si ou contra outrem, e.g. a reação de Ulisses diante da promiscuidade das criadas de Penélope em relação aos seus cortejadores (441b-c, cf. HOMERO, *Odisséia*, XX, 1-18), a repulsa de Leônicio diante de seu próprio apetite mórbido pela visão de cadáveres (439e-440a) e, em geral, o remorso de quem comete injustiça e a revolta de quem a sofre (440c-d).

os elementos apetitivo e impetuoso (441e3-5; 442c4-7). Portanto, a interpretação deste exemplo é decisiva para a compreensão não apenas do argumento que T1 integra, mas do projeto investigativo da *República* em seu todo.

O objetivo deste artigo é discutir, à luz do exemplo da sede em T1, dois modelos interpretativos de acordo com os quais a psicologia da justiça de Platão pode ser compreendida. Em um deles, que denominaremos *Leitura Desiderativa*, o conflito entre beber e não beber consiste na oposição entre (I) um apetite puro, sem nenhuma contribuição cognitiva ou instrumental da razão, e (II) um desejo racionalmente orientado, que resulta de processos deliberativos em que o apetite de um agente em uma circunstância pontual é confrontado com a totalidade de seus desejos. A esta interpretação se opõe uma *Leitura Cognitivista*, segundo a qual o conflito relevante se dá entre (i) ações que têm como fonte motivacional última um desejo ou conjunto de desejos adotados independentemente da razão e (ii) ações que têm como fonte motivacional última uma concepção neutra (i.e. de fundamento estritamente cognitivo e racional) acerca da natureza do bem e da boa vida.² Na Seção 1, a seguir, defenderei um pressuposto comum a ambas as Leituras: as “partes” da alma que Platão pretende distinguir em T1 não são faculdades psíquicas, mas aspectos da alma que desempenham o papel de fonte motivacional. Veremos, porém, que estas Leituras se distinguem pela maneira com que contrapõem motivações racionais a motivações apetitivas. Na Seção 2, considero evidências textuais que podem ser mobilizadas em favor da *Leitura Desiderativa*. Na Seção 3, no entanto, rejeito esta interpretação em prol de uma versão específica da *Leitura Cognitivista*. Na Seção 4, respondo a uma objeção motivada por outra passagem que antecede e prepara a discussão em T1. A Seção 5 encerra o artigo com algumas observações conclusivas.

1. “Partes” da Alma como Fontes Motivacionais

As linhas que precedem T1 no argumento haviam estabelecido que um sujeito não pode estar ao mesmo tempo em estados contrários com relação ao mesmo objeto (436b9-c2).³ Seria incorreto afirmar, por exemplo, que um pião

² Para uma distinção semelhante, ver COOPER (1984, 19, n.9).

³ ADAM (1902, p. 246) reconhece esta passagem como a afirmação do Princípio de Não-Contradição. Contudo, a relação relevante explorada no argumento será a de contrariedade, não contradição. Desejo (desejar fazer *x*) e aversão (desejar não fazer *x*) são estados contrários, não contraditórios, i.e. do fato de um agente não desejar fazer *x* não se segue que ele deseje não fazer *x*. Sobre esse ponto, ver SHIELDS (2010, p. 154). IRWIN (1995, p. 154/206) argumenta que o desejo contrário à sede em T1 é de “segunda ordem”, i.e. o desejo de não desejar beber. Porém, na expressão “οὐκ ἐθέλειν πινῆν”, o escopo da negação é ou “ἐθέλειν πινῆν” (e o conflito se dá entre a sede a ausência de um desejo pela bebida) ou simplesmente “πινῆν” (o conflito em questão ocorrendo entre o desejo de beber e o desejo de

que gira em torno de seu próprio eixo encontra-se, ao mesmo tempo e com relação ao mesmo aspecto, parado e em movimento. Neste caso, argumenta Sócrates, devemos notar que o pião possui um eixo e uma circunferência, estando ele em repouso *em relação ao eixo*, mas se movendo *em relação à circunferência*, o que não nos permite lhe atribuir a presença simultânea de estados propriamente contrários (436d4-e5). O mesmo vale para um arqueiro que, ao lançar uma flecha, puxa e empurra o arco simultaneamente, pois ninguém diria que cada uma das mãos está puxando e empurrando o arco ao mesmo tempo: o arqueiro puxa o arco *com uma das mãos* enquanto o empurra *com a outra* (439b8-c1). O exemplo do arqueiro é particularmente esclarecedor, pois o restante do argumento se baseará no seguinte princípio: um sujeito S qualquer não pode manter duas relações opostas com um mesmo objeto O a não ser através de partes distintas P_1 e P_2 (cf. SHIELDS, 2010, p. 152). O objetivo de T1 é fornecer um exemplo de um sujeito S que mantém relações intencionais opostas com respeito a um mesmo objeto O: desejar e rejeitar uma bebida. Suponha que alguém (S), estando com sede, note um copo d'água à sua frente (O), mas tenha informações suficientemente confiáveis para acreditar que água está contaminada. Este conhecimento, então, produzirá um desejo contrário àquele expresso pela sede, o de evitar beber a água. Se o agente experimenta desejos conflitantes, estes devem ser atribuídos a partes distintas de sua alma (P_1 e P_2).⁴

Platão caracteriza a parte racional da alma como responsável por produzir conhecimento e sabedoria (436a9; 441e3-5; 442c5; 580d9) e deliberar sobre o que é bom ou ruim (441c1-2; 442c5-7). Alguém poderia alegar, então, que a distinção platônica entre razão e apetite é mais uma ocorrência da famigerada distinção filosófica entre pensamentos e emoções, ou entre crença e vontade. Platão estaria interessado em distinguir duas faculdades psíquicas: a faculdade do desejo, que nos faz perseguir ou evitar determinadas ações e objetos, e a faculdade da razão, que nos permite produzir crenças sobre fatos, incluindo quais ações e objetos merecem ser perseguidos ou evitados. No entanto, T1 aponta para outra direção. Com vimos, não se trata de distinguir eventos mentais volitivos e de eventos mentais cognitivos, mas de diferenciar tipos de *desejo*, ou para ser mais preciso, tipos de *fonte motivacional* (COOPER,

não beber). Em nenhum dos casos, o conflito seria entre desejar *beber* (desejo de primeira ordem) e desejar *não desejar beber* (desejo de segunda ordem). Se Platão reconhece a existência de desejos de segunda ordem, não parece haver traços deste reconhecimento em T1. Sobre este ponto, ver RUGNITZ (2012, p. 28-32).

⁴ Outro modo de expressar o ponto é alegar, como faz Lorenz (2006, p. 150), que uma mesma alma não pode atuar como sujeito para predicados opostos (desejar e rejeitar a mesma bebida), devendo cada um desses predicados ser atribuído a partes distintas desta alma como seus sujeitos próprios.

1984, p. 8; IRWIN, 1995, p. 205-209; LORENZ, 2006, p. 154; SHIELDS, 2010, p. 167-168): *razão e apetite são como as duas mãos de um arqueiro que movem o arco em direções contrárias.*

O contraste com a ética intelectualista defendida por Sócrates no diálogo *Protágoras* é também iluminador. Segundo ela, é impossível que um agente possua uma crença a respeito do que é melhor para si e, ao mesmo tempo, aja contrariamente a esta crença. Se ações injustas não promovem o bem do agente e, mesmo assim, este as comete, diríamos que sua conduta resulta de uma falha cognitiva.⁵ Já em T1, assim como no restante da *República*, Sócrates não apenas atribui força motivacional aos resultados cognitivos produzidos pela razão, como reconhece a possibilidade de esta força ser superada pela intensidade dos apetites. Se é assim, um agente pode possuir uma concepção acertada do que vem a ser o melhor para si e ainda assim agir contrariamente a ela simplesmente por existir um desejo conflitante que “prevalece” (κρατεῖν) sobre a motivação que ela produz. Contudo, quais são exatamente os tipos de desejo que estão sendo distinguidos em T1? Na seção seguinte, exploraremos a resposta oferecida pelo que chamamos de *Leitura Desiderativa*. Já na Seção 3, procuraremos explicar por que uma interpretação nos termos da *Leitura Cognitivista* é preferível.

2. Explorando a Leitura Desiderativa

Alguém poderia recorrer a Aristóteles para esclarecer o conflito psicológico diagnosticado em T1: “é possível apetite contrariar escolha deliberada, mas não apetite contrariar apetite” (*Ethica Nicomachea*, doravante *EN*, III 2, 1111b16-17). Aristóteles atribui à noção de escolha deliberada (προαίρεσις) um caráter híbrido: trata-se de um “desejo racional” um “raciocínio desejante” (*EN* VI 2, 1139b5-6). Esta escolha é o resultado de uma deliberação (βούλευσις) que pressupõe um fim acolhido pelo desejo (e.g. preservar a saúde) e, a partir deste fim, calcula meios eficazes para a sua realização (e.g. seguir uma dieta pobre em carboidratos). Ao fazê-lo, o processo deliberativo transmite a força desiderativa do fim acolhido no início (e.g. preservar a saúde) para a norma de conduta que produz ao seu término (e.g. seguir uma dieta). Quando isto ocorre, esta norma torna-se προαίρεσις (*EN* III 3, 1113a9-12).⁶

⁵ A esta consequência, como é sabido, estão associadas a negação da incontinência (ἀκρασία, cf. *Protágoras*, 355a-355d) e a unidade da virtude (332a-b), i.e. a tese de que as virtudes são, na verdade, uma única e mesma disposição virtuosa, o conhecimento dos bens e dos males.

⁶ Alguém pode objetar a este quadro alegando que, para Aristóteles, não há deliberação sobre fins (*EN* III 3, 1112b13-14), sendo que a norma de conduta “seguir uma dieta” encontra-se em um nível de generalidade tal que pode ser tomada como “fim” para “meios” mais específicos, como “comer esta

A Leitura Desiderativa atribui um quadro semelhante à psicologia moral de Platão. A razão e as crenças que produz não possuem, *em si mesmas*, força motivacional. Por sua vez, os impulsos corporais que nos levam a buscar o prazer e evitar a dor não carregam, *em si mesmos*, conteúdo cognitivo.⁷ Se é assim, um desejo próprio da parte apetitiva da alma é insensível aos interesses da alma como um todo, inclusive àqueles representados por outros apetites. Por outro lado, a alma justa, governada pelo elemento racional, é também sábia, na medida em que conhece o que é melhor para cada uma de suas partes, assim como o que é melhor para si mesma como um todo (442c4-7; cf. 441e3-5; 428c11-d3). Se é assim, poderíamos dizer que as motivações racionais, ao contrário das apetitivas, não são cegas a outros interesses que o agente possa ter. Ao contrário, resultam da prática de colocar em perspectiva o conjunto de seus desejos e determinar qual a maneira mais eficaz de satisfazer o maior número possível deles, estabelecendo inclusive quais devem ser priorizados em detrimento de outros (cf. IRWIN, 1995, p. 218). Mais do que maximizar, de um ponto de vista estritamente *quantitativo*, a satisfação dos apetites, caberia a razão também determinar, de uma perspectiva *qualitativa*, os tipos de conduta que o indivíduo entenderá como maneiras apropriadas de atender seus desejos concupiscentes.⁸ Assim, a razão (como elemento *determinante*) dará origem a desejos intelectualmente mais complexos e que têm por objeto um modo específico (elemento *determinado*) de satisfazer um apetite genérico (elemento *determinável*): enquanto a parte apetitiva da alma faz com

salada e não aquela lasanha". Porém, o que Aristóteles tem em mente ao negar a deliberação sobre fins (EN III 3, 1112b13ss.) é que cada cálculo deliberativo pressupõe um fim e estabelece o melhor meio de obtê-lo, o que não impede que este meio seja tomado como fim para um *outro* processo deliberativo que procure determinar meios mais específicos. O médico, por exemplo, não delibera, enquanto médico, sobre o fim que caracteriza o seu ofício (promover a saúde de seu paciente). Ademais, há evidências textuais que comprovam que a *προαίρεσις* preserva seu caráter de generalidade. Em EN III 1, 1110b30ss., Aristóteles diz que o tipo de ignorância que torna a ação involuntária é a ignorância das circunstâncias particulares, enquanto a ignorância "genérica" é identificada a uma ignorância na *προαίρεσις*. Em EN III 3, 1113a1-3, o filósofo reafirma que não há deliberação sobre as particularidades dadas no contexto de ação, cabendo à nossa percepção apreendê-las. Sobre isso, ver ANGIONI (2011, p. 310-311). De qualquer modo, não estamos aqui avançando, de modo propositivo, uma interpretação da filosofia prática de Aristóteles, mas apenas nos valendo de uma interpretação possível para ilustrar o que estamos denominando "Leitura Desiderativa".

⁷ Esta afirmação, obviamente, é compatível com o reconhecimento de que funções cognitivas (por vezes, básicas, como a sensação) são acionadas para identificar e adquirir objetos que venham a satisfazer estes impulsos. Assim como, do fato do valor atribuído ao objeto não depender, em última instância, de um juízo racional, não se segue que o apetite não seja reativo ao exercício de faculdades cognitivas como a percepção sensível, que apreende um objeto como capaz de satisfazer uma certa demanda fisiológica. Sobre este ponto, agradeço a Ângelo Antonio Pires de Oliveira pelos comentários.

⁸ Agradeço as sugestões de um parecerista anônimo a respeito deste aspecto qualitativo da atuação da razão na Leitura Desiderativa.

que o indivíduo deseje simplesmente beber e sanar sua sede, a parte racional da alma o faz desejar um tipo particular de bebida, em uma quantidade específica, a ser consumida de determinado modo etc.

Como a *προαίρεσις* aristotélica, os desejos racionais adquirem força motivacional na medida em que resultam de um cálculo deliberativo que pressupõe um conjunto de desejos previamente dados e acolhidos independentemente da razão. Por exemplo, a sede em si mesma é insensível ao fato da água no copo à minha frente estar contaminada (cf. SHIELDS, 2010, p. 155). A razão, por sua vez, é capaz de me informar não apenas que a água está contaminada, mas que a ingestão de substâncias contaminadas é prejudicial à saúde. Ademais, a faculdade racional é o que me permite reconhecer que uma saúde debilitada prejudica a satisfação de outros desejos, como viver uma vida longa ou praticar esportes. Apesar de seu poder motivacional depender de um conjunto de fins previamente dados, os desejos racionais que emergem da consideração holística de nossas volições podem, por vezes, entrar em conflito com apetites pontuais e, se as condições emocionais relevantes estiverem dadas, prevalecer sobre eles.

Uma passagem em especial parece, à primeira vista, uma significativa evidência textual em favor deste quadro interpretativo:

[T2] οὐκοῦν ποιοῦ μέν τις πόματος ποῖόν τι καὶ δίψος, δίψος δ' οὖν αὐτὸ οὔτε πολλοῦ οὔτε ὀλίγου, οὔτε ἀγαθοῦ οὔτε κακοῦ, οὐδ' ἐνὶ λόγῳ ποιοῦ τις, ἀλλ' αὐτοῦ πόματος μόνον αὐτὸ δίψος πέφυκεν; – παντάπασι μὲν οἶν. – τοῦ διψῶντος ἄρα ἢ ψυχῇ, καθ' ὅσον διψῇ, οὐκ ἄλλο [439β] τι βούλεται ἢ πειῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τούτῳ ὀρμᾷ [ed. Slings 2003].

Ora, havendo uma bebida de certo tipo, há também uma sede de certo tipo, e, então, a própria sede não é nem de muita, nem de pouca bebida, nem boa, nem de ruim, nem, em uma palavra, de uma bebida de certo tipo, mas da bebida em si mesma há, naturalmente, apenas a sede em si mesma? – Sim, absolutamente. – Portanto, a alma do sedento, na medida em que tem sede, não deseja outra coisa senão beber, e é isso que anseia e em direção a isso se move [R^{ep.} IV, 439a4-b1; tradução nossa].

Em T2, Platão parece preocupado em caracterizar os desejos da parte apetitiva da alma como urgências fisiológicas puras, sem nenhum conteúdo cognitivo a respeito dos objetos e ações que podem vir a satisfazê-las. Sendo assim, desejos por cerveja ou chocolate quente não seriam apetites neste sentido estrito. Em outras palavras, não seriam “pura” sede, mas sede “com um acréscimo” (437e8), i.e. sede *de cerveja* ou *de chocolate quente*. Como T2 antecede e prepara o argumento apresentado em T1, é possível argumentar que a distinção relevante traçada em T1 se dá entre um apetite puro (beber) e um desejo racionalmente orientado (não beber por tais e tais razões). Sentir sede é desejar consumir uma bebida, pura simplesmente, ao passo que desejar uma

bebida fria no verão ou uma bebida quente no inverno, ainda que pressuponha alguma demanda fisiológica bruta, resulta de informações apreendidas sobre a natureza e estado da bebida, sobre as variantes circunstanciais, assim como a consideração de outras intenções, como a vontade de se esquentar ou de se refrescar (437d7-e6). Semelhantemente, o ato de rejeitar uma bebida por estar ela contaminada está longe de ser uma aversão irrefletida, mas resulta do reconhecimento de seu conteúdo específico e de suas propriedades (como, por exemplo, estar contaminada), além da consideração de outros interesses do agente (como o de preservar a saúde). Com efeito, os apetites puros não se contrapõem uns aos outros por terem objetos distintos: a sede (pura) tem por objeto a bebida (sem “acréscimo”), ao passo que a fome (pura) tem por objeto a comida (sem “acréscimo”). Já desejos racionalmente orientados podem se contrapor a apetites puros, e.g. quando alguém, apesar de sedento, evita beber uma água que sabe estar contaminada.

Enfim, se a distinção relevante em T2, entre apetites puros e desejos racionalmente orientados, é a mesma que caracteriza o conflito em T1, a *Leitura Desiderativa* oferece, a princípio, um quadro interpretativo bem fundamentado para a compreensão da psicologia moral de Platão. Contudo, argumentarei a seguir que, a despeito dessas razões, esta interpretação deve ser rejeitada em prol de uma versão da *Leitura Cognitivista*.

3. Uma Defesa da *Leitura Cognitivista*

Antes de mais nada, é preciso notar que T1 não atribui à parte apetitiva da alma apenas urgências fisiológicas imediatas, como fome, sede e desejo sexual, entendidos como apetites puros, mas também outros desejos (καὶ περὶ τὰς ἄλλας, 439d6-7). Entre estes outros desejos encontram-se volições racionalmente orientadas, com conteúdo cognitivo determinado, às quais Platão também se refere como “apetites” (ἐπιθυμῖαι, 437d7-e6). Ainda são atribuídas a esta parte da alma a vontade mórbida de Leôncio de observar cadáveres (439e5-b7) e até mesmo o desejo por dinheiro (580e5-581a1). Este último exemplo é decisivo. Ao reconhecer o desejo por dinheiro como próprio da parte apetitiva da alma, Platão lista como objetos do apetite não apenas comida, bebida e sexo, mas também os meios ou instrumentos que levam à obtenção destes bens fundamentais, atribuindo à parte apetitiva da alma não apenas os apetites puros, mas todos os desejos que deles derivam (580e2-581a1; cf. 436b1-2). Se é assim, podemos assegurar que o elemento apetitivo da alma inclui desejos produzidos por deliberação racional. Ao ser reconhecido pela razão como um instrumento eficaz para a saciação da fome, da sede e da libido, o dinheiro passa a ser objeto de um desejo próprio da parte apetitiva da alma, o que mais uma vez confirma que esta última inclui não somente o que

vínhamos chamando de “apetites puros”, mas também motivações que outrora descrevíamos como “racionalmente orientadas”.

Este novo cenário nos leva a atentar para um segundo ponto. Platão parece descrever as partes da alma como se cada uma delas possuísse suas próprias preferências e aspirações e se engajasse em seus próprios cálculos instrumentais (437b6-c5; 442a4-b3; 580d9-581b11). Como vimos, a parte apetitiva da alma contém um conjunto de desejos fundamentais e parece ser capaz de estabelecer meios para satisfazê-los, o mesmo valendo para o elemento racional.⁹ Não obstante, a *Leitura Desiderativa* assume que a força motivacional dos desejos racionais deriva de outros desejos acolhidos previamente e independentemente da razão. Todavia, Platão atribui à razão sua própria força motivacional ao reconhecer que alguns desejos humanos resultam simplesmente do fato de serem animais dotados de razão. Entre eles, encontra-se o desejo ou inclinação para aprender e conhecer a verdade (436a9; 580d9; 581b6-11; 581c5). Se o conhecimento e a verdade fossem almejados apenas como instrumentos úteis para buscar o prazer e evitar a dor – i.e. para satisfazer apetites em geral –, Platão deveria descrevê-los como desejados pela parte apetitiva da alma, pois é este o critério que o leva a tomar o dinheiro como objeto de um “apetite”. Ao não o fazer, o filósofo sugere que, apesar de o aprendizado ser útil para a satisfação de apetites, há nos seres humanos uma motivação inata para adquirir conhecimento independentemente de sua utilidade. Esta motivação não depende de um desejo previamente dado que transmita sua força desiderativa a meios formulados por deliberação racional.

Porém, não deixa de ser problemática a afirmação de que o apetite pode se engajar em seu próprio raciocínio instrumental. Esta tese sugere que Platão estaria promovendo uma visão antropomórfica das partes da alma. Estas “partes” seriam, elas mesmas, psicologicamente complexas, pois se comportariam como *homunculi* que travam na alma uma batalha a fim de fazer com que prevaleçam seus interesses particulares. Em outras palavras, se a parte apetitiva da alma fosse capaz de deliberar instrumentalmente, seria preciso lhe atribuir sua própria faculdade racional. Porém, se as partes da alma, que supostamente explicam o comportamento humano, fossem tão complexas quanto aquilo que deveriam esclarecer, qual seria valor explicativo da teoria psicológica avançada em *Rep. IV*?¹⁰ Em outras palavras, esta doutrina parece estar submetida a algum tipo de regresso ao infinito: as partes que explicam o

⁹ Semelhantemente, Platão atribui à parte impetuosa (τὸ θυμοειδὲς) algumas aspirações básicas, como a vitória, a honra e a glória (581a9-b4; 581c5).

¹⁰ A esta dificuldade, ANNAS (1981, p. 142) deu o nome de “Problema *Homunculus*”. Para outras abordagens deste problema e dificuldades semelhantes, ver, por exemplo, PENNER (1971, p. 110); IRWIN (1995, p. 217-218); LORENZ (2004); SHIELDS (2010, p. 161-163).

comportamento (complexo) da alma como um todo teriam seu comportamento (também complexo) explicado por partes ulteriores, que, por sua vez, dependeriam do comportamento de partes ainda mais básicas, e assim indefinidamente. Para ilustrar o ponto, podemos lembrar que Sócrates parece incorrer em um regresso semelhante em um dos seus argumentos contra Trasímaco no livro I (351c6-352d7). Sócrates alega que um grupo de indivíduos (uma gangue de ladrões, por exemplo) não pode praticar injustiça *contra algum outro indivíduo* (ao menos, não de modo eficaz) sem que os membros desse grupo sejam justos *entre si*. Tampouco um indivíduo pode agir injustamente contra um outro indivíduo sem que as partes da sua alma mantenham entre si uma relação de concórdia. O mesmo vale para ações justas: um grupo ou indivíduo não pode agir com justiça com relação a um outro grupo ou indivíduo sem que as suas partes “ajam” com justiça entre si. Em suma, a justiça “externa”, relação de harmonia entre um grupo ou indivíduo e outros grupos ou indivíduos, é parcialmente explicada pela existência de uma justiça “interna”, estado de um todo cujas partes mantêm entre si uma relação de justiça “externa”. Se uma relação de justiça “externa” é sempre explicada por um estado de justiça “interna”, que, por sua vez, é explicada por outra relação de justiça “externa”, e assim indefinidamente, estamos novamente diante de um regresso ao infinito (ver BARNEY, 2006, p.54-55).

Acreditamos que estes problemas resultam mais dos termos com os quais a literatura especializada discute a psicologia platônica do que com a própria doutrina do livro IV da *República*. Embora Platão também se refira aos três aspectos volitivos da alma como “formas” (εἶδη, 435c1; e1) e “tipos” (γέννη, 441c6; 443d3), é significativamente mais comum os intérpretes se referirem a eles como “partes”, cujo correspondente em grego seria “μέρη” (também utilizado em 442b10; c4). Quando alguém utiliza um vocabulário mereológico na linguagem ordinária, sua intenção é frequentemente distinguir componentes discretos de um todo, normalmente um objeto extenso. Como a alma, para Platão, não é extensa ou material, o uso inadvertido deste vocabulário pode levar a conclusões interpretativas que, a nosso ver, são precipitadas. A primeira delas, já descartada na Seção 1, é tomar a teoria platônica da tripartição da alma como distinguindo três faculdades ou funções psíquicas, e não tipos de fonte motivacional. Obviamente, não estamos dizendo que Platão não reconheceu nenhuma distinção entre as faculdades do apetite e da razão. Na realidade, a distinção entre desejos apetitivos e racionais depende dos papéis que estas faculdades desempenham no processo de formação destes desejos. O nosso desafio, porém, é determinar em que

consistem esses papéis e quais são os tipos de motivação que Platão pretende distinguir a partir deles.¹¹

Neste ponto, o uso descuidado do vocabulário mereológico pode levar o leitor a uma segunda precipitação. Ao assumir de saída que as “partes” da alma são componentes heterogêneos entre si, podemos ser levados a analisar T1 como contrastando desejos produzidos por processos mentais totalmente distintos: os apetites seriam produzidos exclusivamente por demandas fisiológico-corporais, pela tendência irrefletida para buscar o prazer e evitar a dor, enquanto os desejos racionais seriam o resultado do exercício de nossas capacidades intelectuais (ainda que pressuponham um fim acolhido previamente). Entretanto, o modo como o livro IV se desenrola a partir de T1 interdita esta linha de leitura. Como vimos, desejos produzidos pelo uso instrumental da razão podem ser atribuídos à “parte” apetitiva da alma: o dinheiro torna-se objeto do apetite na medida em que serve como instrumento, sobretudo (μάλιστα), para a satisfação de desejos relativos ao comer, ao beber e ao sexo (580e2-581a1).¹² Se é assim, nada impede a existência de um conflito entre apetites, como, de fato, o próprio texto da *República* reconhece (554d9-e1).¹³ Imagine, por exemplo, que alguém decida jantar no melhor restaurante da cidade apesar de passar por dificuldades financeiras. É possível, neste caso, que ele deixe de pedir a melhor opção disponível na carta de vinhos sabendo que isto o impedirá de pagar pelo melhor prato do cardápio. Este conflito psicológico não ocorre independentemente de deliberação racional e, não obstante, se dá entre dois desejos da parte apetitiva da alma. Este resultado sugere que o critério decisivo para classificar um desejo como apetitivo ou racional não reside na presença ou não de um cálculo deliberativo na sua produção, mas na *origem última do valor atribuído à ação ou objeto almejado*. São várias as razões, por exemplo, que podem

¹¹ Alguém poderia argumentar que o uso do dativo instrumental em “τὸ μὲν ᾧ λογίζεται λογιστικὸν προσαναγορεύοντες τῆς ψυχῆς” (439d5-6) é suficiente para concluirmos que Sócrates está distinguindo uma faculdade desiderativa de uma faculdade cognitivo-racional. Porém, a razão, ainda que seja o elemento anímico através do qual nós raciocinamos, não deixa de atuar como um fator motivacional, sendo este ponto fundamental para o tipo de contraste que está sendo traçado em T1.

¹² Não obstante, esta alegação é compatível com o dinheiro ser eventualmente desejado pela “parte” racional, desde que seja identificado como um instrumento para a satisfação de um desejo próprio da razão – por exemplo, se for utilizado na aquisição de um livro, cuja leitura contribui para satisfazer o desejo de aprender, que Platão atribui ao elemento racional da alma (436a9; 580d9; 581b6-11; 581c5).

¹³ Como veremos a seguir, esse conflito não deve levar a uma fragmentação da “parte” apetitiva da alma em “subpartes” ulteriores, pois o tipo de conflito que nos permite dividir a alma em “partes” não se dá entre quaisquer tipos de desejo, mas sim entre tipos distintos de fonte motivacional que desempenham o papel de origem última de nossas volições – mais especificamente em T1, entre o impulso inato de buscar o prazer e fugir da dor (responsável pelos desejos da parte apetitiva da alma) e uma concepção neutra sobre a natureza do bem (responsável pelos desejos racionais).

levar alguém a querer parar de fumar. Um entusiasta da alta gastronomia é mais sensível ao fato do fumo prejudicar a apreciação do aroma e sabor das refeições. Se esta é a sua razão determinante, seu desejo de parar de fumar deve ser atribuído à parte apetitiva da alma, já que sua decisão teve como *fonte motivacional fundamental* o prazer proporcionado pela boa comida, a despeito de suas habilidades cognitivas terem sido utilizadas durante o processo deliberativo.

Mas, então, quais desejos devem ser atribuídos ao elemento racional? Em primeiro lugar, devemos lembrar que a filosofia prática de Platão se caracteriza por um realismo moral. O “bem” não consiste simplesmente em um título conferido a qualquer coisa que seja tomado como “fim” por um agente. Ao se comprometer com a Forma do Bem – que, como sabemos, desempenha um papel decisivo na argumentação dos livros V a VII da *República* –, Platão está defendendo que existe um mesmo e único fator em virtude do qual todas as coisas boas são boas (cf. *Eutífron* 6d9-e1; *Ménon* 72c6-d1). Em outras palavras, o bem possui uma natureza que pode ser determinada objetivamente, a despeito de nossas inclinações pessoais. Semelhantemente, a melhor vida que um indivíduo pode ter, aquela vivida na “felicidade” ou *εὐδαιμονία*, não consiste na satisfação do maior número possível dos seus desejos ou aspirações. Assim como Aristóteles, Platão acredita que é possível determinar de modo objetivo qual é a melhor forma de vida que os seres humanos podem levar. Em 352d9-354a9, por exemplo, Sócrates argumenta que um indivíduo é feliz (*εὐδαίμων*) na medida em que se realiza plenamente *enquanto ser humano*, o que significa que a felicidade consiste no exercício virtuoso de atividades como administrar, deliberar, entre outras, as quais constituem a “função” (*ἔργον*) própria da alma humana – esta argumentação, aliás, guarda notável semelhança com o famoso argumento da “função” de Aristóteles em *EN I 7*, 1097b24-1098a18. Se a natureza do bem e do bem viver é cognoscível, e não uma questão de mera opinião ou preferência pessoal, alguém pode desejar parar de fumar não para preservar os prazeres gastronômicos ou para melhorar seu desempenho esportivo, mas por *saber* que fumar é prejudicial à saúde e que a saúde é um bem fundamental para a fruição de uma vida feliz. Neste caso, o agente tem como *fonte motivacional última* não um conjunto de desejos fundamentais previamente dados, mas um *conhecimento* sobre o que o bem e a felicidade são, sendo este o traço característico dos seus desejos “racionais” (ver 505d5-9).

Portanto, a justiça anímica e a governança da razão que a caracteriza ocorrem quando um conhecimento de certo tipo atua como origem última dos desejos próprios da parte racional da alma. Se é assim, nossa interpretação segue o que vínhamos chamando de *Leitura Cognitivista*. Não é nossa

intenção alegar que um conflito entre a parte apetitiva e a parte racional da alma só ocorre em agentes que detém um conhecimento sobre a natureza do bem e da felicidade. Esta alegação teria a consequência indesejável de tornar a incontidência (ou acrasia) um fenômeno que ocorre exclusivamente em agentes dotados de tal conhecimento.¹⁴ Na verdade, para uma Leitura Cognitivista, um conflito entre as partes apetitiva e racional exige apenas alguma concepção “neutra” do bem e da boa vida, e por “neutra” entendemos qualquer concepção formada apenas por meio das faculdades cognitivas do indivíduo, sem influência dos elementos apetitivo e impetuoso. Este modelo interpretativo nos permite explicar em melhores termos em que sentido a alma justa é governada pelo seu elemento racional. Como argumentamos, o conflito motivacional descrito em T1 se dá entre (i) desejos que tem como origem primeira um impulso inato de buscar o prazer e fugir da dor, atribuídos ao elemento apetitivo – desejos estes que podem ou não depender de um uso instrumental da razão – e (ii) desejos que resultam, direta ou indiretamente, de uma concepção “neutra” (nos termos definidos acima) sobre a natureza do bem, atribuídos ao elemento racional. Sendo assim, a razão governa a alma justa quando uma motivação que tem como fonte primeira um conhecimento sobre o bem, a felicidade e os meios que levam à sua promoção prevalece sobre uma motivação que tem como fonte primeira a tendência, de natureza fisiológico-corporal, para buscar o prazer e evitar a dor. Como consequência, aquilo que contava como a governança da razão para a Leitura Desiderativa é, no limite, a prevalência do elemento apetitivo sobre o elemento racional: quando se limita a determinar a maneira mais eficaz de satisfazer desejos formados previamente e independentemente das faculdades racionais do agente, a razão deixa de governar a alma para servir aos interesses do apetite. Mesmo que assuma a tarefa de determinar o conteúdo específico dos desejos concupiscentes, a força motivacional das intenções racionais ainda seria totalmente dependente da força motivacional dos apetites puros a partir dos quais a razão delibera.

São duas as razões mais decisivas para caracterizar ao modo cognitivista a governança da razão na alma justa. A primeira delas é evitar atribuir às partes da alma a mesma constituição psicológica do agente como um todo, produzindo o regresso ao infinito que discutíamos há pouco. Na interpretação que propomos, o fato do desejo por dinheiro pertencer à parte apetitiva da alma não nos obriga a lhe atribuir a sua própria razão instrumental. A complexidade do processo deliberativo que produz o desejo por dinheiro reside na complexidade *do agente*, este sim dotado de capacidades cognitivas e

¹⁴ Agradeço a um parecerista anônimo, que me convidou a esclarecer a questão.

volitivas, e não em uma suposta complexidade das partes de sua alma. Afinal, estas “partes” não são “mini-agentes” com sua própria competência deliberativa, mas *aspectos* da alma responsáveis pela origem última do valor que o agente atribui a seu objeto de desejo.¹⁵ A segunda razão para caracterizar a governança da razão nos termos que propusemos é obter uma versão mais coesa da argumentação da *República* em seu todo, sobretudo no que diz respeito ao papel desempenhando pelo isomorfismo entre cidade e alma. No livro V, o projeto de cidade ideal formulado no diálogo tem de enfrentar três “ondas” críticas. A terceira, a maior e mais perigosa delas (472a4), avança contra a tese de que a Calípolis deve ser governada por filósofos. Esta tese não deve ser ignorada pelos leitores do livro IV. Sócrates traça uma analogia entre cidade e alma por uma razão metodológica específica: a cidade é maior do que a alma e as relações entre as suas três classes constitutivas são mais fáceis de observar do que as conexões entre as partes da alma (368c8-d7; 369a4). Se é assim, explicar por que o elemento racional deve governar a alma envolve recorrer ao modelo da cidade ideal e entender por que o filósofo deve governá-la. A razão que subjaz à terceira “onda” crítica é clara: por que entregar o governo da Calípolis ao filósofo, cuja vida é dedicada à contemplação, e não ao homem de ação (*πρακτικός*) e amante das técnicas (*φιλότεχνος*, 476a10-b2)? A resposta de Sócrates a esta pergunta, como sabemos, é de que apenas o filósofo, que se compromete com a existência das Formas, pode ter conhecimento em sentido estrito, ao passo que o homem de ação é em geral um amante do espetáculo dos sentidos.¹⁶ Para fazer justiça ao papel argumentativo da analogia entre cidade e alma, o defensor da Leitura Desiderativa teria de concluir que o filósofo deve governar por ser capaz de desempenhar o papel de “mediador” de conflitos, i.e. por levar em consideração todos os interesses dos cidadãos e determinar a melhor maneira de realizar o maior número possível deles. Não é essa, porém, a razão que leva Sócrates a eger o filósofo como governante da cidade ideal. O filósofo deve governar por ser um conhecedor das Formas, sobretudo a Forma do Bem, o

¹⁵ Cf. SHIELDS (2010, p. 165-167) e sua noção de “aspectual part”. LORENZ (2004, p. 111-112), também preocupado com o Problema *Homunculus*, oferece uma outra saída: o dinheiro seria valorizado diretamente (e não apenas instrumentalmente) pelo elemento apetitivo da alma por haver um prazer intrínseco ao ganho do lucro. Contudo, a passagem citada pelo autor em favor desta solução (531c10-d3) está longe de ser decisiva. Ademais, a razão que leva Sócrates a classificar o dinheiro como um objeto do apetite é precisamente o fato de servir como um meio para satisfação de outros apetites (580e5-581a1).

¹⁶ Argumentei em ZUPPOLINI (2015) que o conhecimento das Formas é o que permite ao filósofo ter conhecimento também a respeito de fatos particulares relevantes para administração da cidade. Para uma defesa da cognoscibilidade dos objetos sensíveis e uma crítica à assim chamada “Teoria de Dois Mundos”, ver FINE (2003a; 2003b).

que lhe permite pautar suas decisões administrativas com base neste conhecimento. Segundo a Leitura Cognitivista, uma justificativa análoga leva o elemento racional a governar a alma justa: a razão é a sede do conhecimento, o que lhe permite saber o que é melhor para as outras partes da alma e para a alma como um todo (442c4-7; cf. 441e3-5; 428c11-d3; cf. COOPER, 1977).¹⁷

Ainda nos resta enfrentar uma última dificuldade. Nossa interpretação atribuí ao elemento apetitivo da alma não apenas os chamados “apetites puros”, mas também todos os desejos que, embora produzidos por deliberação racional, têm como fonte motivacional última um apetite ou conjunto de apetites, acolhidos independentemente da razão. Contudo, como vimos, a descrição do conflito psicológico em T1 é antecedido por T2, passagem em que Sócrates distingue apetites puros (fome e sede “sem mais”) de desejos com conteúdo cognitivo determinado (fome e sede “com acréscimo”), sugerindo que estes são os tipos de motivação contrastados em T1. Nosso objetivo a seguir, na Seção 4, é justamente fornecer uma análise de T2 que seja compatível com a interpretação que defendemos até aqui.

4. Uma Releitura de *Rep. IV*, 439a4-b1

De fato, a conexão entre T1 e T2 no texto da *República* sugere que o contraste que Sócrates pretende traçar em T1 se dá entre uma sede “sem mais”, que não leva em conta o tipo de bebida que se encontra à disposição do agente, e uma aversão a esta mesma bebida, motivada por algo que o agente sabe a respeito de seu conteúdo específico. Porém, ainda que a distinção traçada em T2 se estenda ao conflito motivacional descrito em T1, nada nos obriga a generalizar e concluir que todos os embates entre desejos apetitivos e desejos racionais ocorram entre apetites simples e desejos complexos com conteúdo cognitivo determinado. Em primeiro lugar, T1 não é claro a respeito do tipo de conhecimento que produziu a aversão à bebida. Pelas razões que alegamos na seção anterior, é improvável que o envolvimento de *qualquer* tipo de conhecimento ou deliberação racional na produção de um desejo seja suficiente para classificá-lo como “racional” em sentido estrito. Ademais, é bem possível que Platão tenha recorrido a uma noção de sede “genérica”, em

¹⁷ Este resultado não implica necessariamente que apenas os filósofos podem ser justos, já que apenas eles teriam conhecimento em sentido estrito. É possível argumentar que o tipo de conhecimento explicativo-causal que depende da apreensão das Formas é distinto de um tipo mais frágil de cognição ao qual outros cidadãos têm acesso e através da qual podem determinar suas ações. Esta cognição pode envolver, por exemplo, a crença verdadeira e justificada de que os filósofos devem governar e de que, portanto, a melhor vida que os cidadãos comuns podem ter consiste no desempenho do papel social que lhes foi atribuído pelo regime ideal. Sobre a natureza deste conhecimento explicativo-causal, que depende de uma apreensão das Formas, ver, por exemplo, FINE (2003a; 2003b) e SCHWAB (2016).

contraposição à sede “específica” ou “com acréscimo”, não porque a sede “específica” não seja um apetite, mas porque a sede “genérica”, sendo totalmente independente da razão, ilustra mais claramente que, no exemplo em questão, um desejo concupiscente é a fonte última do valor atribuído à ação de beber.

Não obstante, acreditamos que Sócrates tenha tido uma segunda e mais significativa razão para introduzir a distinção em T2: alertar seus interlocutores para o fato de que os objetos do desejo não se distinguem apenas extensionalmente, mas intensionalmente, i.e. pela maneira com que são descritos pelo agente. Por exemplo, o desejo de tomar uma cerveja gelada *para matar a sede* não se confunde com o desejo de *se alcoolizar* ou *se refrescar* no calor. Um assaltante pode desejar roubar um pedestre que caminha distraidamente em uma rua deserta sem saber que este pedestre é filho do governador. Se objetos do desejo se distinguem intensionalmente, é perfeitamente consistente afirmar que o criminoso deseja assaltar *o pedestre distraído*, mas que não deseja assaltar *o filho do governador*. Se este é o ponto relevante discutido em T2, Sócrates parece estar preparando o terreno para notar que nossos desejos se individualizam não pelos objetos que acolhem (pois estes podem coincidir), mas pelo modo como descrevem estes objetos, descrições estas que revelam nossas motivações subjacentes.

Se estivermos corretos, o objetivo de Sócrates em T2 não seria limitar, em T1, o uso da expressão “τὸ ἐπιθυμητικόν” aos apetites “puros”, mas nos fazer levar em consideração, ao promover a distinção entre motivações concupiscentes e motivações racionais, o modo intensional com que os desejos se distinguem uns dos outros. Para a “parte” apetitiva da alma, a água contaminada presente no copo é desejada *enquanto substância capaz de matar a sede*. Já para a “parte” racional, a água é rejeitada *enquanto substância nociva à saúde*. A descrição da água que caracteriza a parte apetitiva revela que o desejo em questão tem como origem primeira uma necessidade fisiológica ou uma busca por prazer ou alívio. Já a descrição correspondente à parte racional demonstra que a rejeição da bebida tem como fonte motivacional um conhecimento sobre o efeito desta substância na manutenção da saúde.

Porém, como argumentamos na Seção 3, esta descrição não é suficiente para caracterizar esta motivação como propriamente “racional”. A saúde pode ser desejada, por exemplo, apenas porque uma vida saudável permite uma maior fruição dos prazeres. Nesse caso, o elemento apetitivo estaria “governando” a razão ou “prevalecendo” sobre ela (ao contrário do afirmado em T1), pois o fim último a partir do qual a deliberação racional se inicia é a satisfação de um apetite irrefletido, ao qual a razão serviria apenas instrumentalmente. Para sermos mais precisos, então, seria necessário dizer

que, em uma alma justa, a água contaminada é rejeitada, em última instância, *enquanto substância cuja ingestão é incompatível com o bem viver*, tendo em vista que o agente *sabe* em que consiste, *objetivamente*, a melhor vida que pode ter. Portanto, se o objetivo de T2 é apenas afirmar que o modo como nós descrevemos nossos objetos de desejo revelam a origem do valor que nós lhes atribuímos, não há conflito, mas coerência e continuidade, entre a distinção promovida em T2 e uma interpretação cognitivista de T1.

Conclusão

Argumentamos, neste artigo, que a intenção de Sócrates em T1 não é diferenciar as funções mentais volitivas das cognitivas, mas sim contrastar aspectos da alma que desempenham o papel de fonte motivacional. Defendemos, também, que não basta que um desejo envolva algum conteúdo cognitivo ou resulte de algum cálculo deliberativo para que possa ser classificado como próprio da parte racional da alma. Bens instrumentais que contribuem para a satisfação de apetites, como o dinheiro, são próprios da parte apetitiva da alma a despeito de serem acolhidos pelo agente graças a um raciocínio deliberativo. Na verdade, os desejos propriamente racionais característicos da justiça anímica são aqueles que têm como fonte motivacional última um conhecimento sobre a natureza do bem e da felicidade, ao passo que os desejos apetitivos derivam, direta ou indiretamente, de uma tendência fisiológica e irrefletida para buscar o prazer e fugir da dor. A diferenciação entre apetites puros e desejos racionalmente orientados em T2 não é razão para revermos esta conclusão. Como argumentamos, o objetivo da passagem consiste em notar que os objetos do desejo se distinguem intensionalmente, i.e. na medida em que são descritos de determinado modo pelo agente, descrições estas que revelam as suas motivações subjacentes.¹⁸

Referências

ADAM, J. *The Republic of Plato*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.

ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

¹⁸ Registro aqui minha gratidão a Ângelo Antonio Pires de Oliveira, Gustavo Rafael Bianchi Azevedo Ferreira e Natalia Costa Rugnitz por lerem e comentarem versão prévia deste texto. Agradeço também a dois pareceristas pelas observações lúcidas e construtivas.

- ANGIONI, L. “*Phronesis* e Virtude do Caráter: Comentários a *Ética a Nicômaco VI*”. In: *Dissertatio* 34, 2011, p.303-345.
- BARNEY, R. “Socrates’ Refutation of Trasymachus”. In: SANTAS, G. (ed.) *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, p.44-62, 2010.
- COOPER, J. M. “The Psychology of Justice in Plato”. In: *American Philosophical Quarterly* 14 (2), 1977, p.151-157.
- _____. “Plato’s Theory of Human Motivation”. In: *History of Philosophy Quarterly* 1 (1), 1984, p.3-2.
- FINE, G. “Knowledge and Belief in *Republic V*” In: FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, p.66-85, 2003a.
- _____. “Knowledge and Belief in *Republic V-VII*”. In: FINE, G. *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press, p.85-117, 2003b.
- IRWIN, T. *Plato’s Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- LORENZ, H. “Desire and reason in Plato’s *Republic*”. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 27, 2004, p.83-116.
- _____. “The Analysis of the Soul in Plato’s *Republic*”. In: SANTAS, G. (ed.) *The Blackwell Guide to Plato’s Republic*. Oxford: Blackwell Publishing, p.146-165, 2006.
- PENNER, T. “Thought and Desire in Plato”. In: VLASTOS, G. (ed.). *Plato. A Collection of Critical Essays II: ethics, politics, philosophy of arts, and religion*. London: Palgrave Macmilliam, 1971.
- RUGNITZ, N. C. *Estrutura e dinâmica da psique na filosofia platônica da República*. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2012.
- SCHWAB, W. “Understanding *Epistêmê* in Plato’s *Republic*”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51, 2016, p.41-85.
- SHIELDS, C. “Plato’s divided soul”. In: MCPHERRAN, M. L. *Plato’s Republic. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p.147-170, 2010.
- SLINGS, S.R. (ed.). *Platonis Rempublicam*. Oxonii. E. Typographeo Clarendoniano, 2003.

ZUPPOLINI, B. A. “Copresença de Opostos em *República V*, 478e-480a”. In: *Manuscrito* 38, 2015, p.81-110.

E-mail: baz1289@gmail.com

Recebido: 11/2018

Aprovado: 3/2019