UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
DEPARTAMENTO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIS OCTÁVIO DA SILVA CARVALHO

O conceito de enkráteia nos diálogos de Platão: a fortuna de uma controvérsia

SEROPÉDICA
2026

LUIS OCTÁVIO DA SILVA CARVALHO

O conceito de enkráteia nos diálogos de Platão: a fortuna de uma controvérsia

Dissertação apresentada ao PPGFIL da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Área de concentração: Filosofia Antiga e Recepção.

Orientador(a): Dr. Francisco José Dias de Moraes

SEROPÉDICA
2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Carvalho, Luis Octávio da Silva, 1995-
C331c O conceito de enkráteia nos diálogos de Platão: a fortuna de uma controvérsia / Luis Octávio da Silva Carvalho. - Seropédica, 2026.
83 f.

Orientador: Francisco José Dias de Moraes.
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, PPGFIL/Filosofia, 2026.

1. enkráteia. 2. autodomínio. 3. sophrosýne. 4. desenvolvimento. 5. unitariedade. I. Moraes, Francisco José Dias de, 1969-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. PPGFIL/Filosofia III. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a fonte

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PPGFIL

LUIS OCTÁVIO DA SILVA CARVALHO

O conceito de enkráteia nos diálogos de Platão: a fortuna de uma controvérsia

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no PPGFIL-UFRRJ, Área de concentração em Filosofia Antiga e Recepção.

Dissertação aprovada em 11 de agosto de 2026.

BANCA EXAMINADORA:

gov.br Documento assinado digitalmente
FRANCISCO JOSE DIAS DE MORAES
Data: 25/08/2026 13:32:11-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Francisco José Dias de Moraes - Orientador – UFRRJ

gov.br Documento assinado digitalmente
MARIO MOTTA DE ALMEIDA MAXIMO
Data: 25/08/2026 13:26:01-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Mário Motta de Almeida Máximo - Membro interno – UFRRJ

gov.br Documento assinado digitalmente
FELIPE RAMOS GALL
Data: 23/08/2026 16:02:55-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Felipe Ramos Gall - Membro externo – UERJ

Dedico este trabalho à Cintia, meu maior exemplo de autocontrole

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos, primeiramente, à minha companheira Cíntia. Obrigado pelas tantas vezes que me ouviu falar sobre Platão, pelo apoio, escuta e carinho. Sem você, este trabalho nunca viria a ser. Foi na filosofia que nos encontramos, e essa tese é um dos frutos do nosso amor. Você sempre foi e será meu maior exemplo de autocontrole.

Agradeço a meu orientador, Prof. Francisco, pelo apoio, direcionamento, conversas e apontamentos. Obrigado pelas tantas aulas, pois sempre saí delas animado, inspirado e me sentindo apto a estudar mais Filosofia Antiga e compreender nosso passado, desde a primeira aula que assisti de Problemas Metafísicos, há sete anos.

Agradeço o Prof. Mário Máximo. Suas admoestações, tanto no trabalho de conclusão de curso da graduação, como na qualificação de mestrado, foram muito importantes para o desenvolvimento deste trabalho. Sua visão crítica sobre as interpretações comuns de Platão e Aristóteles, quando trazidas nos encontros do grupo de pesquisa *stásis*, me ajudaram a ser mais cauteloso no estudo da Filosofia Antiga.

Agradeço ao Prof. Robinson Guitarrari, que sempre foi muito gentil e atencioso. Suas aulas sobre filosofia da ciência, principalmente as sobre Thomas Kuhn, modificaram o modo pelo qual eu enxergava a história da filosofia.

Agradeço ao meu parceiro Bruno, cuja pesquisa abordava assuntos que perpassavam minha pesquisa. Agradeço pelas conversas, indicações de leitura e compartilhamento de ideias.

Um grande agradecimento em geral para todo o departamento de filosofia, em especial os professores Admar, Eduardo, Rodrigo, cujas aulas eu sempre gostei muito de assistir.

Por último, gostaria de agradecer à UFRRJ, universidade na qual eu aprendi a viver ou, pelo menos, aprender a começar a viver. Foi uma experiência grandiosa não só estudar, como morar e viver tudo de bom que a universidade tinha a oferecer.

“Temptation

Why won’t you leave me alone?

Lurking every corner, everywhere I go

Self-control

Don’t turn your back on me now

When I need you the most

Constant pressure tests my will

My will or my won’t

My self-control escapes from me still”

(Dream Theater)

RESUMO

DA SILVA CARVALHO, Luis Octávio. **O conceito de enkráteia nos diálogos de Platão:** a fortuna de uma controvérsia. 2026. 89. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2026, Dissertação.

A presente pesquisa visa observar o modo pelo qual o termo enkráteia, cujo significado é o autodomínio, surge em duas perspectivas platônicas distintas: a desenvolvimentista e a unitária. Enquanto a primeira assinala o aparecimento do termo e seu desenvolvimento progressivo nos textos, a última indica que ele sempre esteve presente na teoria platônica, independentemente de o vocábulo aparecer explicitamente. Buscamos conciliar as duas perspectivas a fim de mostrar o aspecto central da enkráteia para Platão: seu caráter educativo. A enkráteia se distingue em três níveis, e cada um deles, a seu modo, evidencia os limites e as contribuições de cada perspectiva.

Palavras-chave: enkráteia; autodomínio; sophrosýne; desenvolvimento; unitariedade.

ABSTRACT

DA SILVA CARVALHO, Luis Octávio. **The concept of enkrateia in Plato's dialogues**: The fortune of a controversy. 2026. 89. Dissertation (Master's in Philosophy) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Seropédica, 2026, dissertation.

This research aims to examine the way in which the term enkráteia, whose meaning is self-mastery, emerges within two distinct Platonic perspectives: the developmentalist and the unitarian. While the former traces the appearance of the term and its progressive development throughout the texts, the latter indicates that it was always present in Platonic theory, regardless of whether the word explicitly appears. We seek to reconcile both perspectives in order to show the central aspect of enkráteia for Plato: its educative character. Enkráteia is distinguished into three levels, and each of them, in its own way, evidences the limits and contributions of each perspective.

Keywords: enkrateia; self-mastery; sophrosýne; development; unity.

SUMÁRIO

1. Introdução 10
CAPÍTULO I 12
2. A perspectiva desenvolvimentista: Dorion e a enkráteia 13
2.1. Introdução 14
2.2. Cármides 15
2.3. Górgias 20
2.4. República 25
2.5. As Leis 28
CAPÍTULO II 35
3. A perspectiva unitária: como o homem pode governar a si mesmo 36
3.1. Introdução 37
3.2. Cármides 40
3.3. Górgias 44
3.4. República 47
3.5. Leis 55
CAPÍTULO III 60
4 Entre o desenvolvimento e a unitariedade: A conciliação e os três níveis da enkráteia 61
4.1. Introdução 62
4.2. Acertos e erros 65
4.3. Os três níveis da *enkráteia* 70
4.4. A *enkráteia* como elo 76
5. CONCLUSÕES 79
REFERÊNCIAS 81

1. Introdução

Nietzsche, em seu livro *A Gaia Ciência*, chama atenção para um fenômeno moral importante: o autodomínio. Na seção 305 intitulada homonimamente, o autor adverte que o domínio de si pode causar ao homem uma espécie de irritabilidade exaustiva, fazendo com que este homem se arme tanto externamente quanto internamente a fim de defender seu poder sobre si mesmo. O fenômeno apontado por Nietzsche, embora não exatamente no seu tom interpretativo, inicia-se na Grécia Antiga e era denominado *enkráteia*.

Naqueles tempos — entre o séc VI e IV —, usualmente se usava o termo *enkráteia* em situações que descreviam a relação entre o homem e coisas em seu poder, como escravos ou terras. Isso pode ser atestado, por exemplo, em Tucídides[1] e Heródoto[2]. O termo, formado pela preposição ἐν (em) e pelo substantivo κράτος (força, poder), em sentido literal, designa justamente isso: "estar no poder" ou "ter domínio" sobre algo[3].

Com Sócrates, o termo não deixaria de ter o mesmo sentido, mas passaria a atuar em um campo diferente: a *psyché* humana. Como Sócrates não escreveu nada, Werner Jaeger salienta que foram os discípulos de Sócrates — Platão, Xenofonte e Isócrates — os responsáveis por colocar no núcleo da natureza moral, aquilo que era o domínio de si pautado pelo mestre[4], transformando o termo em um substantivo. Xenofonte, um desses discípulos, deixa claro de que modo a *enkráteia* é importantíssima para a prática das virtudes: é a base de todas elas[5]. *Enkratés*, na perspectiva xenofontiana, é aquele capaz de controlar os prazeres e os apetites de modo a não ser desviado da ação racional, ou como bem fundamenta Jaeger: "equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos"[6].

Entretanto, se para Xenofonte a *enkráteia* é a base da virtude, para Platão o termo sequer aparece nos diálogos iniciais ou socráticos, onde justamente a personagem Sócrates é a mais central para o desenvolvimento dos textos. O sentimento de estranheza se torna ainda maior quando notamos que, no diálogo *Cármides*, que trata da *sophrosýne* — a virtude da temperança —, o termo *enkráteia* e suas possíveis derivações estão completamente ausentes do texto. Julia Annas evidencia em seu artigo sobre o autoconhecimento em Platão[7] que a *sophrosýne* grega

[1] TUCÍDIDES. 5.35,
[2] HERÓDOTO, História 8.49
[3] LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, verbete "ἐγκράτεια".
[4] JAEGER, Werner. 2013, p. 549
[5] XENOFONTE, Memoráveis I, 5, 5-6.
[6] JAEGER, Ibid. p. 549
[7] ANNAS, Julia. 2022, p. 29-76.

combinava autocontrole (*enkráteia*) e autoconhecimento (*gnothi seautón*). A *sophrosýne*, então, contemplava de modo unitário isso que é "estar ciente de si" e não incorrer em excessos. A *enkráteia*, sendo um certo modo de definir a *sophrosýne*, faz com que sua ausência no diálogo seja intrigante.

No primeiro capítulo, visamos fornecer uma resposta à possível ausência do termo nos diálogos socráticos de Platão, ao utilizar como referência a interpretação de Louis-André Dorion, cujo estudo visa compreender e explicar, por meio de uma perspectiva desenvolvimentista, porque o termo está ausente nos diálogos iniciais e em vista do que passaria a ser usado em diálogos posteriores. O trajeto tem como início o diálogo *Cármides*, passa pelo *Górgias* e *República* até chegar nas *Leis*[8].

No segundo capítulo, submetemos a interpretação desenvolvimentista de Dorion ao crivo da crítica unitária. A partir dos trabalhos de Joshua Wilburn, que enxerga em Platão uma continuidade psicológica e moral, e de Charles Kahn, no que diz respeito à unidade da doutrina de Platão, questionamos e problematizamos se a suposta ausência da *enkráteia* no *Cármides* representaria uma mudança na doutrina platônica ou, ao invés disso, poderia ser explicada de outra forma. Veremos como, na perspectiva unitária, a *enkráteia* já estaria implicada na psicologia dos diálogos socráticos, ainda que o termo não apareça propriamente.

O terceiro capítulo, que busca fechar o trajeto, defende que, apesar das divergências entre as perspectivas desenvolvimentista e unitária, pode haver uma conciliação à medida que reconhecemos o aspecto educativo da *enkráteia* e os três níveis nos quais a *enkráteia* opera nos textos platônicos. Em *As Leis*, o autodomínio não se mostra como uma finalidade, mas como um treinamento capaz de fazer com que os cidadãos — mesmo aqueles não habituados à virtude — sigam o fio de ouro da razão (644d-645c). A metáfora das marionetes, a discussão da vitória sobre si e o foco na educação como formação do caráter apontam para a introdução do cidadão em seu papel civil. Diante disso, o autodomínio é visto como importantíssimo para Platão no modo pelo qual o autor pensa a formação dos cidadãos da Magnésia. Tal função educativa leva em consideração tanto aspectos levantados na perspectiva desenvolvimentista, como na perspectiva unitária, pois a *enkráteia* é o treinamento para a harmonia.

[8] É importante salientar que a estratégia prevista se baseia na divisão dos diálogos platônicos em três períodos — iniciais (ou socráticos), intermediários e tardios — que é uma construção da filologia moderna, algo que remonta aos trabalhos de Schleiermacher no início do século XIX e que foi consolidada, a partir de evidências estilísticas, por estudiosos como Lewis Campbell e, posteriormente, por W. D. Ross.

CAPÍTULO I

A perspectiva desenvolvimentista: Dorion e a *enkráteia*

2. A perspectiva desenvolvimentista: Dorion e a enkráteia

RESUMO

Nesse capítulo, perscrutaremos a perspectiva desenvolvimentista traçada por Dorion, em sua tentativa de explicar o desenvolvimento da própria *enkráteia* nos textos de Platão. O trajeto se inicia a partir de uma estranheza relativa ao diálogo *Cármides* que, na visão de Dorion, deveria pelo menos mencionar a *enkráteia*, uma vez que o diálogo trata da virtude da *sophrosýne*. O problema da *dynamis* explicaria a ausência, e o termo viria figurar nos textos de Platão somente a partir do *Górgias*, onde ele aparece no sentido de controle dos prazeres e apetites, com uma possível alma bipartite capaz de resolver o problema da *dynamis*. Na *República* é que o impasse pode ser resolvido definitivamente com a alma tripartite e, nas *Leis*, temos a última palavra de Platão em relação à *enkráteia*, onde o termo assume uma dimensão política e educativa.

Palavras-chave: enkráteia; sophrosýne; autodomínio; desenvolvimento.

2.1. Introdução

Em seu artigo sobre a *enkráteia* em Platão[9], Louis-André Dorion deixa claro que um dos problemas iniciais reside em que, enquanto discípulo de Sócrates, Xenofonte escreveu diálogos socráticos como as *Memoráveis*, nos quais a *enkráteia* é um dos termos centrais no que se refere aos ensinamentos de Sócrates. Nesse texto, temos uma passagem na qual Sócrates diz que a *enkráteia* "é a mais nobre das faculdades que o homem possui" (I, 5.1). Mais adiante, afirma que "o autodomínio é o pilar da virtude" (I, 5.5). Em um encontro com Eutidemo, Sócrates lhe garante que a falta de domínio privaria o homem da sabedoria, sendo esta última o maior dos bens (IV, 5.6). Xenofonte ainda declara que, para Sócrates, o autodomínio era algo importante para quem pretendia praticar o bem (IV, 5.1) e que seu mestre incitava àqueles com quem se relacionava a praticá-lo. Portanto, é admissível aceitar que o termo possui grande importância, tanto para Xenofonte como para o próprio Sócrates.

Além disso, ser *sophron*, que nada mais é do que ter a virtude da *sophrosýne*, chega a se confundir com o autocontrole nas *Memoráveis*. Até porque a *sophrosýne* só é possível uma vez que existe um controle racional dos impulsos não racionais. Não há, também, uma distinção entre a sabedoria (*sophia*) e a sensatez (*sophrosýne*) (III, 9.4). Poderíamos supor, neste caso, uma ausência de categorização adequada por parte de Xenofonte, mas essa não é a questão central aqui. O que deixa Dorion intrigado é a ausência da *enkráteia* nos diálogos iniciais de Platão, que são também tomados como "socráticos"[10], uma vez que, nesses diálogos, Sócrates é a personagem central dos debates. Sendo *Cármides* um diálogo categorizado como socrático, além de que seu tema central é a *sophrosýne*, supor-se-ia pelo menos alguma ocorrência do termo ou alguma palavra de Platão com referência ao controle de si mesmo. No entanto, o que se nota é que, mesmo com seis definições da *sophrosýne* no diálogo, não há nada que diga respeito à *enkráteia*.

Tudo isso nos leva a perguntar: por que Platão não trata da *enkráteia*, principalmente no diálogo que busca definir aquilo que é, de certa forma, uma espécie de controle de si no que se refere ao autoconhecimento? Qual seria o problema que Platão enfrentaria, neste texto, diante do ato de controlar a si mesmo?

---

[9] Dorion, 2006.

[10] Para saber mais sobre os diálogos socráticos: Cf. VLASTOS, Gregory. Socrates: Ironist and Moral Philosopher. Ithaca: Cornell University Press, 1991

2.2. Cármides

É particularmente notável como no diálogo *Cármides* a *sophrosýne* surge no discurso do jovem Cármides de modo a corresponder ao ideal ateniense de virtude cívica, ou seja, ser obediente às autoridades e saber como se comportar educadamente. No entanto, Cármides parece carecer de autoconhecimento (158d), pois se recusa a afirmar sua temperança — para evitar presunção — ou negá-la — a fim de não contradizer os outros. Pois, se conhecesse a si mesmo, afirmaria ou negaria aquilo pelo qual era considerado: sua temperança (*sophrosýne*). Pois ser *sophron* equivale a conhecer a si mesmo.

Ter esse conhecimento de si é, em certa medida, saber o seu lugar no sentido de saber o que lhe cabe. Um médico, por exemplo, não se envolveria na discussão de estratégias militares marítimas, assim como o capitão não se envolveria em assuntos da mais complexa constituição dos órgãos internos. Este autoconhecimento, então, é algo que restringe a pessoa naquilo que é seu saber, aquilo em que reside sua utilidade para a cidade, para a pólis. Deve-se ter respeito pelas autoridades nos assuntos das mais variadas especificidades. Esta noção de autoconhecimento como reconhecimento da própria ignorância é o que destaca Sócrates por dizer saber que nada sabe, como na *Apologia*[11].

Neste diálogo, no qual Sócrates está diante de Cármides — um jovem de beleza singular —, o que mais lhe importa é saber se tal jovem, além de ser belo fisicamente, tem a alma bela. O menino Cármides — segundo Crítias, seu tio — vivia com dores de cabeça e Sócrates se dispõe a ajudá-lo, porém, sem se curvar à beleza do menino[12] exprimindo, em certa medida, um domínio de si. E o remédio que prescreve às dores de cabeça de Cármides só pode ser aplicado ao levar em consideração não só a parte do corpo que dói, mas o corpo todo e, acima de tudo, o corpo não pode ser curado sem antes ter a alma bem cuidada (156b-157a). O que cuidaria da alma seriam os belos argumentos, geradores da *sophrosýne* e da temperança.

Crítias, que ouvia, se intromete na discussão reivindicando justamente a temperança para seu sobrinho (157c-d) e Sócrates de pronto admite que se o menino for mesmo temperante o remédio não seria necessário. Contudo, Sócrates precisa buscar se há bases sólidas desta temperança no garoto, e essas bases só podem ser averiguadas pelo método de questionamento socrático, o qual busca sempre a resposta para a essência daquilo que se pergunta, nesse caso:

---

[11] "Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa." (21d)

[12] NORTH, Helen. 1966, p. 194.

"o que é a *sophrosýne*?". Aquele que pode responder deve ser justamente quem possui tal virtude.

A partir da primeira inquirição, Cármides precisa responder a Sócrates o significado de sua virtude e, quase a contragosto, concede a Sócrates sua primeira definição da *sophrosýne*: "fazer todas as coisas com decência e moderação, andar na rua, conversar e fazer tudo o mais pelo mesmo teor" (159b). Nesse contexto, acaba por defini-la dizendo que é uma espécie de quietude. Na versão que utilizamos de Carlos Alberto Nunes, a tradução da palavra ἡσυχιότης é "moderação", o que causaria confusão no contexto em que a estamos utilizando. Na versão da Loeb Classical Library[13] o termo aparece traduzido do grego para o inglês como "quietness" que no português significa "tranquilidade", "quietude". Algo mais perto daquilo que Sócrates quer indicar quando refuta Cármides tratando de dizer que a *sophrosýne* pode ser também praticada em uma ação rápida ao invés de lenta. No entanto, a tradução por "moderação" não está de todo errada, já que a palavra em grego[14] designa estar em repouso, ou quieto, uma vez que a moderação em Platão permitiria justamente essa quietude na alma, certa tranquilidade no ato de pensar. Porém, nesse caso específico, usaremos a palavra quietude para designar a primeira definição de *sophrosýne* de Cármides.

Sócrates, no entanto, o refuta atestando que o belo nas coisas pode ser alcançado com rapidez, se opondo a quietude considerada, o que faz Cármides formular uma segunda definição: "a temperança faz corar e deixa envergonhados os homens; assim, temperança vem a ser o mesmo que vergonha"[15] (160e). Todavia, essa definição ainda não é suficiente para aplacar o exame de Sócrates, o que faz com que Cármides proponha uma terceira definição que, por acaso, ouviu de alguém: "a temperança consiste em cuidar cada um do que lhe é próprio" (161b). Mesmo que a definição possa parecer esclarecedora, ela se torna problemática, visto que Cármides não consegue sustentar as razões pelas quais se pode dizer que a *sophrosýne* seja o que definiu.

Diante disso, Crítias toma o lugar do jovem na discussão com Sócrates, justamente porque foi ele mesmo que legou a seu sobrinho a definição posta à prova. Com o decorrer do diálogo, Crítias chega a uma quarta definição: "Estou quase a dizer que a temperança consiste justamente no conhecimento de si mesmo, de pleno acordo, nesse particular, com quem inscreveu no templo de Delfos o conhecido preceito." Nesse caso, Crítias se refere a uma das dimensões da *sophrosýne*, o autoconhecimento.

---

[13] PLATO, 1927

[14] LIDDELL; SCOTT, 1996, p. 779

[15] Cármides associa a temperança ao pudor (aidós) e a vergonha.

Em seu estudo sobre o *Cármides*, Walter Schmid chama a atenção para o fato de que as quatro primeiras definições de *sophrosýne* no diálogo dizem respeito à ideia tradicional de moderação dos Gregos na época de Sócrates, sendo tais: 1) um modo de se comportar em público e nas relações pessoais; 2) vergonha, um sentimento em relação ao que se deve fazer ou sentir diante do que pode ser feito; 3) não se intrometer naquilo que não é um assunto próprio como uma forma de entender as funções sociais e papéis exercidos e; 4) um autoconhecimento que fazia parte do culto ao Deus Apolo[16]. Todas as definições anteriormente apontadas concernem a cada um dos aspectos formadores da *sophrosýne* no imaginário do cidadão grego. Todas elas são examinadas por Sócrates e refutadas. Isso não quer dizer, necessariamente, que tudo o que foi proposto esteja incorreto, mas que todas as definições erram ao não atingir a essência do que é a *sophrosýne* e pela incapacidade de sustentação das definições apresentadas. Apenas a última definição, que entende a *sophrosýne* como autoconhecimento sobrevive, visto que Crítias a toma para si (162d) e Sócrates quer levá-la às últimas consequências.

Se Crítias admite que este conhecimento de si existe, por ser conhecimento, deveria ser ele próprio uma ciência. E como toda ciência tem o seu objeto de pesquisa, tal como a aritmética tem os números e suas relações, a medicina tem em vista a saúde etc., qual seria o objeto que a *sophrosýne* se endereça a tratar? Allan Pachinuk acredita que Sócrates sugere, no diálogo, que o conhecimento é algo puramente intencional, pois sempre se dirige a um objeto além de si[17], sendo assim, a *sophrosýne* não poderia ser reflexiva, isto é, ser conhecimento de si mesmo como Crítias supõe. É precisamente nessa passagem que Sócrates discute o que lhe parece ser um perfeito absurdo, a saber: que a *sophrosýne* seja não só conhecimento de si mesmo, mas também conhecimento de outras ciências. Para Sócrates, algo não poderia exercer sua *dynamis* sobre si, assim como o maior não poderia ser maior que si mesmo, pois assim seria maior e menor que si ao mesmo tempo, bem como o mais velho em relação a si mesmo seria, no mesmo instante, mais velho e mais novo que si mesmo (168b-c). Para Dorion, a ausência da *enkráteia* estaria revelando que o presumido controle de si representa um absurdo lógico e, por isso, Platão não teria trabalhado a temperança como controle de si no diálogo. Esse é o problema da reflexividade.

Por outro lado, Helen North desloca a questão supondo que o fato de Platão não aparecer com a definição de "controle de si" como *sophrosýne* nada contribuiria para a discussão da virtude como conhecimento[18]. Algo que é particularmente importante se pensarmos no

[16] SCHMID, Walter T. 1998, p. 21.
[17] PICHANICK, Allan. 2022, p. 48.
[18] NORTH, Helen. op. cit., p. 158: "What he has not done is to refer, even in passing, to the definition of

intelectualismo socrático, nomeadamente, a noção socrática de que virtude é ciência e, portanto, conhecimento. Um homem com o conhecimento sobre algum objeto específico não poderia errar, uma vez que o seu conhecimento bastaria para que a ação decorresse da relação entre aquilo que se faz e aquilo que se sabe. Pachinuk observa que a visão de Crítias sobre a reflexividade do autoconhecimento diz respeito a algo que não se desdobra para além de si, pois o tirano, no geral, — Crítias se torna um tirano no Governo dos Trinta — molda seu mundo de acordo com suas próprias opiniões, desejos e apetites, isto é, gera uma espécie de poder auto-relacionável que não tem objeto algum distinto de si mesmo[19]. Isso representa um ponto de vista que toma o indivíduo como centro, sem a preocupação com as periferias de sua existência. Contrariamente, Sócrates põe em questão a ideia de que a *sophrosýne* pode ser uma virtude que habilita tanto o exame de si próprio quanto o exame dos outros, o que melhoraria a vida nessas dimensões individual e comunitária. Nesse encalço, surge para Dorion a seguinte pergunta: Embora a definição de *sophrosýne* como *enkráteia* não faça jus ao aspecto intelectual e cognitivo, por que Platão teria trazido a calma (159b) e a modéstia (160e), uma vez que as duas não contribuem para a discussão? Por que não refutar os socráticos que dão tamanha importância para a *enkráteia* na ética socrática?[20]

Sobre a calma e a modéstia, Schmid mesmo chama atenção para o fato dessas definições serem particulares do imaginário grego. É comum que Sócrates comece uma conversa com seu interlocutor levando em consideração as definições tidas como populares em sua época, as quais seus interlocutores acreditam serem naturais. No diálogo *Laques*, por exemplo, Sócrates pergunta sobre a coragem (*andreia*) e Laques a define como permanecer em formação e não fugir (190e). Isso reflete justamente o ideal hoplita da Atenas dessa época, da virtude do guerreiro. Nícias dá uma definição mais intelectual, dizendo que a coragem é conhecer o que é temível e o que é encorajador, não só na guerra, mas em todas as demais situações (194e-195a). Embora mais abrangente, a definição leva o diálogo à *aporia*, pois não satisfaz Sócrates. O mesmo ocorre no *Eutífron* quando se tenta definir a piedade quando, logo no início do diálogo, Eutífron se define como o piedoso (5d -e), ao passo que Sócrates diz que um exemplo não define o que ele quer, pois busca àquilo pelo qual tudo mais é piedoso. Do mesmo modo que Eutífron se toma como piedoso, no diálogo *Cármides* o jovem homônimo é tomado como *sophron* não só pelo seu tio, mas como pelos demais.

---

sophrosyne that is most common in the late fifth century and indeed in Plato's own later dialogues: control of the appetites and passions. The reason is clearly that such a definition would not contribute to the purpose of the dialogue – the discuss of virtue as knowledge"

[19] PICHANICK, Ibid., p. 52.

[20] DORION, Ibid. p. 121.

Helen North também indica que a *sophrosýne*, no século VI e anterior a Sócrates e Platão, significava uma moralidade de restrição e comedimento que a pólis demandava[21], em uma época na qual as tragédias áticas emularam o conflito entre a *hybris* (descontrole) e a *sophrosýne*. Logo, controlar a si mesmo era um aspecto político do povo ateniense. Uma vez que é característico dos diálogos socráticos evocar as noções populares dos termos debatidos, por que o controle de si ou a restrição dos desejos não é evocada? A ausência constatada por Dorion é, portanto, bastante significativa.

A partir do que foi mencionado, podemos fazer a seguinte pergunta: seria essa a última palavra de Platão a respeito da temperança como domínio de si ou Platão buscaria, sutilmente, incorporar à *sophrosýne* em sua filosofia como autodomínio posteriormente? Revelará ser importante, no desenvolvimento do pensamento platônico, a ideia da reflexividade principalmente quando levarmos em consideração o livro IV da *República*, contudo, passemos antes para o diálogo *Górgias* para entender o início da transição.

[21] NORTH, Helen. op. cit., p. 150: "By the middle of the sixth century, sophrosyne had been recognized as the characteristic excellence of the Athenian citizen in time of peace [...] Sophrosyne was a term that expressed the all-embracing order and the morality of restraint and limitation which the polis demanded."

2.3. Górgias

O *Górgias*, embora classificado por Ross como um diálogo socrático, é visto por Dorion como um diálogo de transição, no limiar entre o intelectualismo dos primeiros diálogos e a teoria tripartite da alma no Livro IV da *República*[22]. Isto ocorre porque o termo *enkratê* aparece pela primeira vez no *Górgias* no sentido de domínio dos prazeres e apetites em si mesmo. A aparição do termo sugere, para Dorion, que Platão estaria reabilitando a *enkráteia* pelo menos de modo parcial. A ligação entre o aparecimento do termo e sua possível reabilitação é promovida por uma parte do diálogo em que uma possível bipartição da alma é enunciada. Esta bipartição da alma resolveria o aparente problema da reflexividade contido no *Cármides*. Para observarmos como isso se desenvolve, precisamos entender como o diálogo se constitui e o que ele parece trazer de diferente segundo a perspectiva desenvolvimentista.

No diálogo ocorrem embates de Sócrates com três personagens diferentes em momentos distintos: Górgias, Polo e Cálicles. Cada um, de modo progressivo, vai acentuando ainda mais a discussão em torno do que é a retórica e o poder que pode ser exercido pela prática do rétor. A discussão com Górgias é mais respeitosa, enquanto com Polo já ocorre um certo tom de acidez e aversão às inquirições socráticas. No entanto, será no embate entre Sócrates e Cálicles, na última parte do diálogo, que a conversa alcança um tom bélico e esta parte precisamente que nos importa.

O embate travado buscava responder a uma questão que urge a Sócrates principalmente em sua conversa com Polo: "O que é a vida feliz?" (472c). Sócrates está tentando sustentar a sua tese de que sofrer injustiça é melhor do que cometê-la (469c). Para Sócrates, o homem que é verdadeiramente feliz não cometeria injustiças, enquanto o praticante de injustiças seria consequentemente infeliz já que, além da injustiça praticada em relação ao outro, o que ensejaria punição, estaria fazendo mal a si mesmo. A punição surge como um bem ao indivíduo praticante de injustiça e serviria para restabelecer a justiça em sua alma (470a). A questão anterior é iniciada porque Polo defendia a vida do tirano na qual seria "possível fazer na cidade o que lhe parecer, matar, banir e fazer tudo conforme a sua própria opinião" (469c). Sócrates o adverte quanto a isso, atestando que mesmo o tirano não faz aquilo que quer, mas faz aquilo que lhe parece benéfico (468c).

Um mal causado pelo agente é como uma chaga anímica que o acompanha e o caracteriza como injusto diante de si mesmo[23]. O castigo de uma pena visaria um

---

[22] DORION, 2012, p. 33

[23] "Aliás, ao menos eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira , ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias." (482b-c)

restabelecimento da justiça na alma do agente, e esse restabelecer não é nada mais nada menos do que uma purgação, a purificação do mal causado pela injustiça cometida, assim como a medicina purga um mal no corpo. O papel de Sócrates é defender uma vida em que não se comete injustiças por causa dos benefícios que se pode obter assim, mas uma vida em consonância com a própria justiça e com aquilo que acredita ser justo. A justiça em sua alma deve corresponder a justiça em si mesma.

Após Polo não ter mais o que responder e ser tomado pela vergonha, Cálicles adentra a discussão precisamente atacando este ponto socrático: o de que cometer uma injustiça representaria um mal e, caso fosse possível escolher sofrer ou cometer injustiça, seria preferível sofrê-la. Cálicles expressa que sofrer uma injustiça é melhor do que cometê-la somente em vista da fraqueza de um homem que se comporta como um escravo e não pode, com seu próprio poder, "socorrer a si mesmo ou a alguém que zele por ele" (483b). O homem visado por Cálicles é completamente avesso às proposições socráticas:

> O homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que seus próprios apetites dilatem ao máximo e não refreá -los, e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier (491e-492a)

Sua resolução de que os apetites devem ser sempre satisfeitos evidencia a própria força e capacidade do agente em satisfazer seus impulsos. Como sua força não é contida e está fadado a ser forte por natureza, pela sua superioridade em força, acaba por dominar aqueles tidos como mais fracos (490a). Estes homens fracos, segundo Cálicles, em reação, reúnem-se para ditar o que deve ser bom ou ruim. Assim se criam as leis que tem como objetivo último enfraquecer este homem forte por natureza (483e), dizendo que é belo ter posses iguais entre os homens. A igualdade seria uma equalização de forças, uma redução de danos por parte daqueles que seriam eventualmente os mais prejudicados. Essa atitude grupal de defesa, que se formaliza como lei, mascara a verdadeira natureza, que se relaciona com a força e a coragem para satisfazer os próprios impulsos. Quando o homem tem a força para satisfazer esses impulsos, torna-se aquele que tem mais do que os outros. No entanto, se ele tem mais do que os outros, é porque ele *pode*. Novamente, para Sócrates, esse poder parece ter pouco valor. Para entender o que é ser poderoso, na visão socrática, temos que observar uma passagem muito emblemática para o desenvolvimento da *enkráteia* em Platão, pois é nesta passagem que a palavra *enkratê* aparece

pela primeira vez nos diálogos platônicos com um sentido diferente de dominar os outros, pessoas ou coisas[24]:

> Bom homem, desembaraça tuas palavras e dize-me, então, quem são os melhores e superiores e em relação a quê!
> CAL: Mas eu acabei de dizer que são os homens inteligentes nos afazeres da cidade e corajosos. Pois convém que tais homens dominem as cidades, e o justo é que eles possuam mais do que os outros, os dominantes mais que os dominados.
> SÓC: E aí? Mais do que eles mesmos, meu caro? Eles dominam ou são dominados?
> CAL: Como dizes?
> SÓC: Eu pergunto se cada um deles domina a si mesmo; ou ele não deve dominar a si mesmo, mas aos outros?
> CAL: O que designas por "dominar a si mesmo"?
> SÓC: Não é nada complexo, porém é como diz a massa: ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν)" (491c-e)

Para Dorion, esta passagem é profundamente importante, pois, no *Cármides* a *sophrosýne* não é concebida como *enkráteia*, enquanto aqui os dois conceitos estão tão conectados que é quase impossível distingui-los[25]. A posição de Sócrates, também, não diz respeito à opinião da maioria como ele diz[26]. Além de tudo, a ideia de "conter a si mesmo", que Sócrates enuncia, é completamente contrária à ideia da impossibilidade de reflexividade da *dynamis* encontrada no *Cármides*. Tudo isso parece nos levar à seguinte indagação: por que essa noção de "domínio de si", cuja reflexividade apontaria para um absurdo lógico, não é rejeitada aqui?

A questão sobre que tipo de vida é a vida feliz — a melhor vida — neste diálogo é pensada de dois modos distintos e antagônicos: 1) Sócrates sustenta uma vida que preze o domínio de si mesmo, o qual faz com que os prazeres e apetites sejam não suprimidos, mas controlados, de modo que a este homem nada falte, que representaria a vida do filósofo; 2) Cálicles pensa de maneira diversa à maneira socrática, evidenciando aquilo que, para ele, seria a justiça por natureza (483e). Um homem que, com o seu poder, domina os outros e pode dar uma vazão altíssima aos seus apetites e prazeres sem se importar com um *pathos* como a vergonha, ou mesmo com a opinião da massa, que representa a vida do político. Este homem seria o tirano na perspectiva platônica. Na perspectiva calicleana, esta espécie de temperança ou controle de si promovida por Sócrates seria um modo de vida típico do fraco que se limita a invejar o tirano por não conseguir adquirir aquilo que deseja. Pela inveja e ressentimento escravizam os mais fortes a partir do nascimento para os moldarem enfraquecendo suas

[24] DORION, 2012, p. 32
[25] Ibid., p. 38-39
[26] Ibid., p. 38-39

vitalidades. É como se a educação política oprimisse os mais fortes a favor dos mais fracos e que tudo isso fosse realmente visado com essa intenção, seja pelas instituições políticas ou pelos que se dizem virtuosos como Sócrates.

A vida do filósofo que Sócrates defende, a que não busca a satisfação imediata e desmedida de seus prazeres e apetites, aparece justamente para que ele esclareça por meio de uma analogia com as vidas antes propostas como seria a constituição humana, e como o desejo opera nessa visão extremamente hedonista de Cálicles:

> Talvez estejamos realmente mortos, pois uma vez escutei de um sábio que nós, nesse instante, estamos mortos e o corpo [*soma*] é nosso sepulcro [*sema*], e que a parte da alma onde estão os apetites é como se fosse persuadida e se lançasse de um lado ao outro. Pois bem, esse contador de mitos, um homem fino, talvez da Sicília ou da Itália, derivando uma palavra da outra, denominou jarro *[pithon*] essa parte por ser ela persuasiva *[pithanon]* e persuasível; os estultos [*anoêtous*] denominou-os não iniciados *[amuètous],* e a parte da alma dos estultos onde estão os apetites, a parte intemperante e inestancável, figurou-a como um jarro roto devido à sua insaciabilidade. Esse homem mostra, ao contrário de ti, Cálicles, que dentre os habitantes do Hades — do Invisível [*aides*], como ele diz — os não iniciados seriam os mais infelizes, e que guarneceriam de água o jarro roto com um crivo igualmente roto. Pois bem, ele diz, segundo o relato de quem me contou isso, que o crivo é a alma, e figurou como crivo a alma dos homens estultos por ser ela rota, visto que é incapaz de saciar-se devido à incredulidade e ao esquecimento. (493a-c)

A questão sobre a vida feliz ser a do filósofo ou a do tirano converge para as vidas temperante e intemperante. O tirano seria como esse não iniciado, tentando preencher com um crivo furado — que é a alma — um jarro igualmente furado. Disso decorre a natureza insaciável deste homem que nunca se sentiria plenamente satisfeito com suas posses. Contrariamente, Sócrates defende uma vida que busca a saciedade, a plenitude, e, assim, a felicidad e. Nesse caso, a busca tem um fim. Este homem filósofo, temperante, se tivesse vários jarros que pudessem ser preenchidos com vinho, mel, seja o que for, se saciaria na medida em que seus jarros estão com a quantidade suficiente, sem extrapolação (493e). Enquanto isso, o intemperante nunca poderia preencher seus jarros por serem eles esburacados. É como se, estruturalmente, este último nunca pudesse sentir-se satisfeito, à medida que é característico do prazer e de sua própria natureza desejosa ser insaciável. Sua vida é caracterizada pela busca incessante do preenchimento de seus jarros defeituosos. O problema deste homem é estruturalmente anímico.

Contudo, o que é mais importante e digno de nota aqui é a seguinte parte: "...e que a parte da alma onde estão os apetites (*tēs de psuchēs touto en hōi epithumiai eisi*)…". A partir dessa passagem, Dorion estabelece a conexão entre o domínio de si e sua condição de possibilidade. A tradução da seguinte passagem por "partes da alma" denota uma alma que não

é unitária, mas dupla. E para que se resolva o problema da reflexividade, basta acreditar que a alma tem pelo menos duas partes. Sendo assim, o domínio de si corresponderia ao governo de uma parte — que pode ser tida como a parte racional — sobre a parte em que os apetites estão "localizados". Portanto, o uso reflexivo da expressão "domínio de si" seria simplesmente o exercício de uma parte da alma sobre outra e, consequentemente, não há governante e governado sob o mesmo aspecto, mas o domínio de um sobre outro. Isto configura uma possível bipartição da alma que seria, para Dorion, um embrião da teoria tripartite da alma contida na *República*.

Diante de tudo o que foi dito, percebe-se que para Dorion, o *Górgias* não contém a teoria tripartite completa, mas traz uma bipartição da alma — razão contra uma parte desejante — que é suficiente para tornar o autodomínio possível reabilitando, ainda que de modo parcial, a *enkráteia.* A *República*, como veremos, levará esse movimento às suas últimas consequências.

2.4. República

Quando Sócrates determina que o homem deve controlar a si mesmo no diálogo *Górgias* (491c), como muito bem enfatizado por Dorion[27], a expressão domínio de si não parece incorrer em um problema segundo a ideia exposta no Cármides, notadamente, a de que algo não poderia exercer sua *dynamis* sobre si mesmo. Em nenhum momento do diálogo *Górgias* Platão teria oferecido o mesmo desenvolvimento exposto no *Cármides*. Para Dorion, que isso não tenha gerado uma contrariedade para Platão advém de uma discussão que acontece na seguinte passagem do livro IV da *República*:

> — 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, «ser senhor de si», e empregam outras expressões no gênero que são como que vestígios desta virtude. Não é assim?
> — Exactissimamente.
> — Ora a expressão, «ser senhor de si» não é ridícula? Com efeito, quem é senhor de si será também, sem dúvida, escravo de si, e o que é escravo, senhor, porquanto é à mesma pessoa que se faz referência em todos estes casos.
> — Pois não?
> — 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 a isso «ser senhor de si» — o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino. (430e-431b)[28]

O argumento de Dorion sobre a *dynamis* se baseia na admissão de Sócrates da absurdidade da expressão "ser senhor de si mesmo", uma vez que, ao seu ver, aquele que domina a si mesmo também seria dominado por si mesmo, sendo duas coisas ao mesmo tempo, em relação ao mesmo aspecto, assim como vimos no *Cármides*. A diferença é que, agora, Sócrates oferece uma solução direta: a expressão só é compreensível se entendermos que há partes na alma. O domínio não é de si sobre si, mas de uma parte sobre outra. Portanto, o uso reflexivo do autodomínio é justificado pela partição da alma[29].

Cada parte da alma, segundo Cooper[30], diz respeito a um tipo de motivação que remete à vida humana e a seus impulsos; além de tudo, tais motivações são completamente independentes. A parte boa (*logistikon*) tem o impulso de comandar e saber a verdade, enquanto a parte ruim (*epithymetikon*) tem o impulso de saciar os desejos do sexo, da bebida, da comida

---

[27] Ibid., p. 38
[28] PLATÃO. República / Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 9ª ed., 2001.
[29] Dorion, 2012, p. 36-37.
[30] COOPER, John M. "Plato's Theory of Human Motivation". In: History of Philosophy Quarterly 1, no. 1 (1984): 3–21.

e do dinheiro e, por último, temos a parte colérica (*thymoiedes*) que busca a estima tanto de si como dos outros. No caso, para se viver uma vida organizada, a parte boa deve comandar, mas o comando não é um jugo violento. O que comanda o faz porque está alinhado com o que é o melhor, por meio de cálculos racionais, que fazem ver os próprios impulsos concernentes à parte racional sendo executados de modo comedido. Aquele que é comandado o é porque sua capacidade de agir está nublada pelos prazeres da parte ruim da alma. Deste modo, tudo que se mantém sob sua responsabilidade é, com efeito, vacilante. É como se, nessa formulação de Platão, pudéssemos entender o que é a vida de um homem e como ele poderia tornar-se melhor. Mas não é como se a parte ruim tivesse de ser aniquilada, até porque faz parte da própria natureza da alma ter esta parte consigo. O que se deve visar é a educação dos prazeres e apetites que estão localizados nesta parte da alma. Em um banquete, pode-se empanturrar com a fartura de comida e bebida que é servida, porém, sofre-se a consequência de, provavelmente, ficar mal fisicamente por isso. Estar-se-ia comendo pelo prazer de comer coisas saborosas. O pensamento platônico, nesse sentido, preza pelo saber comer e beber respeitando os próprios limites, não por um prejuízo futuro, mas porque é belo ser deste modo. O que se busca é um ordenamento (*kosmos*), por isso se fala em um acorde ou harmonia (430e).

A existência dessas três partes não é postulada de qualquer modo, mas demonstrada por Platão por meio de exemplos que revelam a possibilidade de um conflito interno. O caso de Leôncio (439e-440a) nos esclarece muita coisa: ao ver cadáveres, Leôncio sente, ao mesmo tempo, o desejo de olhar e uma grande repulsa desse mesmo desejo. Se a alma fosse unitária, é possível que esses dois desejos não pudessem ser experimentados ao mesmo tempo. Logo, é preciso que haja nela princípios distintos que conflitam entre si — a razão, por sua vez, repudia o ato de ver cadáveres e a parte apetitiva deseja ver os corpos. O *thymos*, entretanto, manifesta-se na raiva que Leôncio sente de si mesmo quando cede ao apetite, mostrando seu papel como auxiliador natural da razão (440a-b).

Para Dorion, a reabilitação da *enkráteia* na *República* tem um caráter um tanto quanto paradoxal. De certo modo, a tripartição da alma torna o autodomínio possível e necessário para a virtude, porém impede que a *enkráteia* possa ser reconhecida como uma capacidade distinta da alma[31]. Deste modo, quem efetivamente controla os apetites é a razão, auxiliada pelo *thymos*. A *enkráteia* não seria uma outra parte da alma, mas a descrição de um estado, aquele no qual a razão governa. Isso explica porque o termo *enkráteia* é reabilitado, mas ainda assim permanece relativamente raro mesmo nos diálogos intermediários e tardios. Mais adiante, veremos como

[31] Dorion, 2012, p. 50-51

em uma outra perspectiva a ausência da *enkráteia* tanto nos diálogos iniciais como nos intermediários e tardios sujeita-se à mesma ideia de um estado da alma.

Seguindo na análise da leitura de Dorion, um outro aspecto muito importante é a conexão entre a reabilitação da *enkráteia* e o reconhecimento da possibilidade da *akrasía* (falta de controle). Nos diálogos socráticos, como o *Protágoras*, Sócrates sustenta que o conhecimento é invencível e que ninguém age contra o que sabe que é melhor (352b-e). Se o conhecimento é suficiente para a ação correta, a *enkráteia* não tem razão de ser, já que o sábio não precisa controlar-se, pois ele age simplesmente conforme aquilo que sabe. Na *República*, contudo, a descoberta de desejos não racionais, independentes do bem e de seu conhecimento por parte do agente, torna o conflito interno possível[32]. A *akrasía* deixa de ser um sintoma da ignorância humana e passa a ser tomada como a vitória da parte apetitiva sobre a razão. Sob esse novo prisma, a *enkráteia* adquire sua razão de ser: é a condição na qual a razão, auxiliada pelo *thymos*, mantém o controle sobre os apetites, mesmo quando os apetites puxam na direção contrária.

Dorion ainda faz outro levantamento: a partir da *República*, a *sophrosýne* é redefinida a segundo o modelo da *enkráteia*. Não se trata de conceitos independentes, mas de uma reelaboração, pois agora a temperança passa a ser apreendida como o domínio sobre certos prazeres e desejos (430e), isto é, nos termos que antes caracterizavam o autodomínio[33]. A *enkráteia* não é apenas um sinônimo de *sophrosýne*, mas o modo pelo qual a virtude da moderação/temperança pode ser compreendida na praticidade da vida, na formação da *Pólis*.

Com tudo o que foi dito, chegamos à conclusão de que a alma tem três partes e que, portanto, o domínio de si não é exercido sobre si mesmo, mas sobre uma parte da alma por outra. A *enkráteia* é reabilitada, mas de forma parcial, nomeando um estado da alma em que a razão governa, o que não faz dela uma capacidade autônoma. A *sophrosýne*, por sua vez, é redefinida a partir desse modelo. Resta-nos, entretanto, uma questão: a *enkráteia* é suficiente para atingir a virtude da *sophrosýne*? Na próxima seção, na qual trataremos das *Leis*, pretendemos sustentar a ideia de que há duas formas de autodomínio, algo que esclarecerá uma dimensão de autodomínio sem a legitimidade da *sophrosýne*.

[32] Ibid., p. 49
[33] Dorion, 2007, p. 135

2.5. As Leis[34]

Nas *Leis,* a palavra *enkráteia* aparece designando um tipo de postura racional frente aos desejos seguindo a mesma perspectiva da *República*. O termo, aqui, já designa o poder sobre si mesmo, mais especificamente o poder sobre prazeres e apetites, aquilo que chamamos comumente de autodomínio. Na *República*, a *enkráteia* aparece em um sentido psicológico e individual que, embora aborde a relação entre a alma individual e a cidade, recai muito mais sobre o indivíduo. Nas *Leis*, o movimento é essencialmente político e comunal. Dorion atesta que, principalmente no Livro I, há diversos usos da expressão *enkratês*[35], enfatizando uma nova forma de imaginar e abordar o fenômeno: "ser vencido por si mesmo". Ser vencido por si mesmo seria o princípio pelo qual um cidadão poderia corromper-se e, com isso, tornar-se o embrião de uma guerra civil.

Mesmo que não haja referência direta a alma tripartite nas *Leis*, Dorion se apoia em uma continuidade da *República*, principalmente pelo mito das marionetes (644d -645c), que evidencia um conflito constitutivo da alma com uma solução: exercer o autodomínio (*enkráteia*) para regulação e ordenação destas partes. Esta ideia de resolução não teria abandonado Platão mesmo em seu diálogo mais tardio. Nas seções seguintes, veremos como a *enkráteia* atinge seu ponto mais maduro em Platão.

No diálogo, três homens idosos – um cretense, um ateniense e um espartano – discutem "a respeito de leis e formas de governo" (625b). O Ateniense[36] pergunta a Clínias, o cretense, quais foram os motivos pelos quais o legislador criou as leis de seu Estado. O cretense conclui que as leis de sua cidade foram criadas visando à guerra, pois é este o estado natural das relações entre as cidades[37]. Megilo, o espartano, também converge para esse mesmo ponto no tocante às leis de sua cidade. A fala de Clínias e o assentimento de Megilo permitem ao Ateniense explorar se essa relação de conflito se dá somente de cidade para cidade ou se ela ocorre em níveis inferiores, respectivamente, de aldeia para aldeia, de família para família, de homem para homem e de homem para si mesmo. Clínias observa que o Ateniense conduziu o discurso a sua origem: cada indivíduo é, em primeira instância, inimigo de si mesmo. No entanto, esse estado de inimizade pode acabar visto que pode haver um vencedor:

---

[34] A utilização das Leis, no presente estudo, foca precisamente nos Livros I, II e no preâmbulo do Livro V.

[35] Dorion, 2007, p. 135-136.

[36] O Ateniense não é um simples personagem, uma vez que é o mediador do diálogo. De acordo com Gall (2025) há várias interpretações sobre a identidade do Ateniense: Uma delas é considerada pelo desenvolvimentismo que trabalhamos nesse primeiro capítulo. Segundo estes, Sócrates é o porta voz de Platão, até ser substituído definitivamente por Platão nos diálogos tardios. Para saber mais. Cf. Gall, 2025.

[37] "O que a maioria dos homens denomina paz, disso tem apenas o nome, pois em verdade, embora não declarada, é a guerra o estado natural das cidades entre si" (626a).

> Aqui também, forasteiro, a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas é ser alguém vencido por si mesmo; tudo isso indica que dentro de todos nós há um estado permanente de guerra contra si mesmo. (626e)

Esta linguagem, que parece contraditória quando lembramos do problema da reflexividade exposto no *Cármides*, se faz compreensível na medida em que assumimos a tripartição da alma da *República*. O que as *Leis* vêm a acrescentar é uma nova dimensão: a política. A pergunta que se impõe, na verdade, é a seguinte: dado a natureza do conflito interno, como o legislador, que deve pensar na cidade como um todo, pensaria em leis cujas prescrições habilitam uma vida boa para seus cidadãos, interferindo para que a vitória sobre si mesmo possa ser alcançada em cada alma?

O Ateniense, com o objetivo de responder essa pergunta, elabora uma analogia: imagine um juiz que deve interferir numa relação familiar de irmãos, cuja maior parte é injusta e a minoria se revela justa, para julgar imparcialmente o que deve ser feito com eles para alcançar a paz. O melhor juiz, nesse caso, seria um que "encontrando uma família dividida a esse ponto, não somente não sacrificasse nenhum dos seus membros, como reconciliasse todos para sempre, graças às leis por ele estabelecidas, a que todos obedeceriam em perfeita concórdia" (628a). Dessa analogia observa-se que Platão não visava a supressão daqueles que cometem impiedades e injustiças, assim como os apetites não deveriam ser suprimidos, mas mantidos regulados. Esse modo de lidar com a situação promoveria paz em qualquer aspecto político. Enquanto as legislações de Creta e Esparta visavam os aspectos de uma guerra essencialmente externa, o legislador verdadeiramente justo vai na contramão olhando para sua cidade em seu núcleo e promovendo a reconciliação que impede a culminação da pior guerra, a civil (*stásis*). É como se a guerra civil brotasse justamente da falta de unidade que o indivíduo tem, por natureza, em seu âmago. O legislador verdadeiramente preocupado deve mirar, portanto, a tarefa de organizar a cidade prescrevendo harmonizar a alma do cidadão antes de qualquer coisa (443d). Desse modo, a cidade seria purgada daquilo que se coloca como uma mácula: "E como se disséssemos que o corpo doente, após purgado pela medicina, fica em ótimo estado, e não prestássemos a mínima atenção ao organismo, que de nada mais necessitaria" (628e).

O que se busca, no fim das contas, é a virtude da *sophrosýne* que corresponde à ordem na alma. Ela é ignorada pelos legisladores cretenses e espartanos, pois estes se voltam para a guerra externa — acreditando que o inimigo é sempre de caráter exterior — e para a virtude que se correlaciona com esse modo de fazer guerra: a coragem. Esta virtude, por sua vez, não pode ser o princípio pelo qual o legislador prescreve as leis, precisamente porque desse modo estaria atingindo somente uma parte da virtude, não a virtude em sua totalidade (629e). A guerra

interna tem sua origem na constituição da alma do homem, portanto, a origem de preocupação com a virtude deve partir da preocupação com a alma e a resolução de seu conflito interior. Somente assim é possível começar a pensar em virtude e, porventura, em qualquer guerra externa. É da lei interior que deve surgir a preocupação com a pólis em sua inteireza. Visto que este conflito interior no indivíduo é o que causa a *stásis* (guerra civil).

Em vista de ilustrar ainda mais o conflito na alma e ser compreendido pelos seus interlocutores, o Ateniense se utiliza de uma metáfora, a das marionetes:

> — A esse respeito, estabeleçamos o seguinte: imaginemos que cada um de nós, como seres vivos, não passe de um boneco nas mãos dos deuses, que talvez nos tenham formado por divertimento, ou mesmo com a intenção séria, o que escapa à nossa compreensão. Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que no nosso íntimo as referidas paixões se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude. Manda -nos a razão só ceder à tração de um desses fios, sem nunca abandoná-lo, e resistir aos outros. É o fio sagrado e de ouro da razão, que denominamos lei comum da cidade. Os demais fios, por serem de ferro, são duros; este é maleável, porque de ouro, ao passo que os outros se parecem com as mais diferentes substâncias. É preciso que todos cooperem sempre no sentido da mais bela direção, a da lei. E porque a razão é algo belo, porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero de ouro vença os demais. Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude, que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo, tanto com referência à cidade como aos particulares. Estes, ao atingirem o conhecimento da verdade do fio que neles existe, devem viver de acordo com a sua linha de tração; a cidade que tiver recebido de alguma divindade esse conhecimento. ou de pessoa experiente, o elevará à categoria de lei, para pautar, de acordo com ele, tanto a sua própria administração como suas relações com outras cidades. Dessa maneira, faríamos com mais precisão a distinção entre o vício e a virtude. Uma vez esclarecido esse ponto, tornar-se-ia , também, mais evidente e o conceito de educação e os das outras instituições, particularmente no que entende com o costume de beber nos banquetes, que poderá parecer assunto insignificante para com ele gastarmos muitas palavras. (644d-645c)

Um pouco antes de usar a metáfora, o Ateniense já evidencia que as paixões humanas são geradas por dois conselheiros insensatos: o prazer e a dor. E diante desses dois conselheiros há paixões como o medo — em caso de probabilidade de dor — e a confiança — em caso de possibilidade de prazer. Em oposição às paixões citadas está o cálculo que declara quais das paixões são melhores ou piores. A lei de uma cidade deve ser formada tendo como base esse cálculo.

De volta à metáfora, é particularmente interessante como a fala do Ateniense é iniciada. Não cabe ao homem questionar se as coisas são assim ou não. Escapa a nossa compreensão o caso de ser ou não marionetes dos deuses por diversão ou por alguma intenção séria, todavia, atentemo-nos àquilo que sabemos sobre a natureza humana: somos como marionetes puxadas por cordas em variados sentidos e cada uma das cordas tem a sua característica. A razão mesmo

nos orienta a seguir um desses fios, que é o "fio sagrado e de ouro da razão". Devemos tomar cuidado e nos controlar quanto aos outros fios — os quais variam de constituição — que puxam no sentido contrário à razão. O fio de ouro que é maleável, por definição, se mantém firme e inalterável na direção que segue. A razão não muda, portanto a direção do fio consonante com a razão se mantém constante. O que deve mudar é a direção em que os outros fios se postam, visto que numa vida organizada os outros fios devem seguir o controle racional. É preciso que os cidadãos cooperem na direção do fio da razão, na direção da lei como ela deve ser prescrita, não como imperativo externo, mas voltado para a adequação com a própria constituição humana e a natureza do comando racional da melhor parte da alma. Que eles cooperem não significa necessariamente que se tornem virtuosos. Nessa perspectiva, cooperar significa se alinhar às leis da cidade prescritas segundo a razão. Uma criança, por exemplo, não nasce com a virtude ou autocontrole inatos, mas, talvez, com a propensão a adquiri-los. É papel da educação guiar os cidadãos para o cumprimento das leis[38].

A superioridade ou inferioridade de si mesmo, nesse contexto, significa tão somente estar em comunhão com o fio de ouro da razão, pois uma vez que se descobre, seja por uma divindade ou por alguém experiente, a verdade desse fio, é possível tornar-se superior a si mesmo, porque com esse conhecimento torna-se possível seguir o caminho da vida correta. A pessoa que não se domina *é inferior a si mesma porque desconhece sua própria natureza*.

Com tudo o que foi dito, parece que o autocontrole é algo dependente, que não pode ser devidamente articulado de modo preliminar ao conhecimento desse fio. O autocontrole, então, só se torna realizável quando o homem compreende a sua natureza ontológica – isto é, reconhece o fio da razão como princípio ordenador. Poder-se-ia dizer, no entanto, que tal conhecimento bastaria para atingir a virtude?

De certo modo, ter autoconhecimento no contexto em que estamos discutindo seria reconhecer a partir de um mentor experiente ou da experiência de vida a própria natureza de si, ou mais especificamente, a natureza da alma humana. Platão aprofunda ainda mais essa noção de *sophrosýne* ao dizer que ela equivale à obtenção da ordem hierárquica da alma através da condução da razão sobre as outras partes, em uma espécie de harmonia musical.

Quanto ao autocontrole, de modo algum se faz secundário, contudo, está unido ao autoconhecimento necessário para a virtude da moderação. Não há *sophrosýne* que se sustente meramente com autoconhecimento, tampouco *sophrosýne* unicamente revestida de

[38] "Cumpre, agora, expor como devemos proceder para viver a mais bela vida possível. Essa parte não compete à lei, mas ao elogio ou à censura com fins educativos, que deixam mais dóceis os cidadãos e mais dispostos a receber a legislação que lhes quisermos dar" (730b).

autocontrole. Na passagem da *República* anteriormente citada (430e), Platão define a *sophrosýne* como uma forma de ordem e domínio sobre prazeres e apetites. Ao buscar a ordenação, diante da parte melhor ou pior da alma, o agente deve ter em perspectiva qual parte é melhor e qual é pior. Caso contrário, estaria fadado a agir como Leôncio, que sabia d o caráter negativo de sua ação e apesar disso agiu mal pois lhe faltou autocontrole (439e). Inversamente, o oligarca que age controladamente age desse modo por avareza e medo de perder seus bens em razão da ausência de autoconhecimento (554c). Imagine, também, um homem que vai a uma festa domingo à noite e no dia seguinte deve trabalhar de manhã. Se ele exercer algum tipo de controle será pensando estritamente nas más condições que se encontrará no dia seguinte. Outro exemplo seria do homem que não bebe porque precisa dirigir. Apesar de parecer nobre, o ato de não beber envolve o medo de sofrer ou cometer um acidente, ou até mesmo ser parado numa blitz. A centralidade de sua ação e de seu controle diz respeito à prevenção do futuro que pode ou não ser ruim. Esse receio se relaciona ao medo da expectativa que Platão abomina, uma vez que o único medo que deve ser cultivado é o de parecer vil frente aos amigos e familiares (647a).

Esta dinâmica do conhecimento e do controle na ação é explicitada nas *Leis* quando Platão define os motivos da intemperança: "De onde vem – a estar certo o que acabamos de dizer – que ninguém é intemperante por deliberação própria, pois é sempre por ignorância ou por não saber dominar-se, ou por ambas as causas ao mesmo tempo, que a grande maioria dos homens não pratica a temperança" (734b). Nesse caso, temos três modos pelos quais não se alcançaria a *sophrosýne*. O primeiro diz respeito a uma condição epistêmica, enquanto o segundo tem sua causa na falta de hábito e, por fim, o terceiro é incapaz por ambos motivos.

Quando Platão esclarece, nas *Leis*, que é preciso não fugir do prazer, mas aprender a combatê-lo, invoca a bebida na qualidade de teste. Uma bebida, como o vinho, proporciona toda sorte de manifestações da impudência ao tensionar os fios da marionete que é o homem em seus níveis mais elevados. A gradativa perda de si mesmo constitutiva do vinho colocaria o homem em sua maior fragilidade. Seria, portanto, uma atividade catalisadora dessa experiência na qual se prova tanto a coragem como o autocontrole de um homem. Haveria duas formas de se lidar com essa experiência, individualmente ou em grupo (648d). Aquele que gostaria de experimentar sozinho teria medo de ser visto pelos outros fora de seu estado habitual, enquanto o outro degustaria em público por se sentir confiante julgando-se capaz de provar a si mesmo, sabendo que não seria digno de vergonha. Ele confia em si, pois se conhece, e sabe que seu autocontrole está em consonância com o autoconhecimento, o que é confirmado por sua retirada

antes de tomar a última porção que lhe arrasaria. Vai embora antes mesmo dessa porção justamente porque sabe seus limites. Esse é o homem virtuoso para Platão.

No entanto, a função do vinho não se limita a testar a virtuosidade. Ela revela algo fundamental sobre a natureza do autodomínio e seu papel na cidade. Susan Sauvé Meyer, em seu estudo sobre o autodomínio nas *Leis*, nota que o diálogo apresenta duas perspectivas complementares no que tange a vitória sobre si mesmo. Clínias, por um lado, concebe a vitória nos termos de um conflito, como uma guerra interna que precisa ser vencida. Ao passo que o Ateniense sugere um modelo distinto, o da harmonia, no qual a vitória não significa sobrepujar, como no caso em que um juiz interfere em um conflito familiar, mas regular e ordenar as partes[39].

Sem incoerências, esses dois modelos, em verdade, refletem aspectos distintos daquilo que é a função educativa da *enkráteia*. O autodomínio, como conflito, é necessário e parte constitutiva da vida daqueles que ainda não alcançaram a harmonia, pois estes são os cidadãos em formação, cujo aprendizado deve se voltar a resistir aos apelos dos prazeres. O autodomínio como harmonia caracterizaria o homem já educado, onde a razão, em sua alma, governa de tal modo que não há conflito constante com as outras partes. A perpetuidade desse conflito é interrompida pela paz entre as partes que participam do conjunto que é o homem. O conflito, que pode ser pensado também como uma banda de garagem, com o som poluído e indistinto, onde não há conexão e alinhamento entre os integrantes, dá lugar a uma orquestra na qual a razão é o maestro, e tudo segue, em conjunto, um só fio. Este homem harmonioso atingiu a virtude da *sophrosýne*. Seguindo essa perspectiva, Platão pode afirmar, nesse diálogo, que a intemperança tem três causas possíveis: a ignorância, a falta de autodomínio, ou ambos (734b). Tendo em vista as motivações da intemperança, temos os seguintes pontos: 1) O homem ignorante, apesar de ser ignorante, pode ter domínio sobre si pela cultura ou por ensinamentos. Apesar de não ter o conhecimento de seu autodomínio, sua prática leva em consideração leis interiores ou exteriores de como ele deve se portar diante das situações que requerem este domínio de si; 2) O homem não-ignorante, pode não ter autodomínio por uma falha de caráter ou simplesmente pela sua fraqueza em seguir aquilo que acredita ser certo — ao nos atentarmos para o fato de que saber não corresponde a fazer e que o 'saber' deste homem corresponde ao que ele acredita ser bom. 3) O homem que, indistintamente, ignora e, uma vez que não sabe como deve se portar, simplesmente falha em razão de sua ignorância. Assim, nos atentemos ao seguinte: o homem que domina a si mesmo o faz ou em razão de sua cultura e exercícios

[39] MEYER, 2018.

voltados para o autodomínio, ou por ter atingido o estado em que não só o faz por uma lei exterior, mas por algo interior que diz respeito ao paradigma de sua alma harmoniosa. O autodomínio, portanto, seria como um exercício preparatório ou uma disposição estabilizada, e é precisamente nesta função dualista que a *enkráteia* é fundamental para o projeto educativo de Platão contido nas *Leis*, na cidade da Magnésia.

Desse modo, temos o desdobramento final do percurso platônico em torno da *enkráteia*. Se no *Cármides* o autodomínio estava ausente por impossibilidade lógica, e no *Górgias* ele emerge com uma bipartição ainda incipiente da alma, na *República* a tripartição instaura o arcabouço teórico que torna a *enkráteia* completamente possível. Nas *Leis*, contudo, Platão vai ainda mais além: a *enkráteia* deixa de ser apenas um conceito psicológico e se torna um objetivo da educação cívica. A metáfora das marionetes e a instituição dos banquetes como testes de caráter revelam que o autodomínio é, nas *Leis*, uma virtude política e educacional, um treinamento necessário para que os cidadãos possam, na medida de suas capacidades, aproximar-se do ideal de harmonia visado por Platão.

É neste sentido que as *Leis* complementam o desenvolvimento que Dorion identificou nos diálogos anteriores. Helen North também teria declarado que, ao se afastar de Sócrates, Platão se torna bastante interessado em compreender os meios pelos quais se pode controlar o irracional no homem, e que principalmente nas *Leis*, o conceito de *sophrosýne* como autocontrole é fortíssimo[40].

[40] NORTH, 1966, p. 158

CAPÍTULO II

A perspectiva unitária: como o homem pode governar a si mesmo

3. A perspectiva unitária: como o homem pode governar a si mesmo

RESUMO

Nesse capítulo, analisaremos a perspectiva unitária e, a partir dela, desafiaremos algumas afirmações de Dorion sobre o percurso do estabelecimento da noção de *enkráteia* nos diálogos de Platão. Para isso, utilizaremos como apoio os autores Kahn e Wilburn. Uma vez que a perspectiva unitária de Kahn e Wilburn prescreve que a teoria platônica tem uma certa unidade compartilhada entre os textos, a *enkráteia* sempre teve sua razão de ser em Platão, e a sua ausência pode ser explicada como uma estratégia do autor. O trajeto seguirá a mesma estrutura do primeiro capítulo. Desse percurso derivaremos uma pergunta que sempre acompanhou Platão: como o homem pode governar a si mesmo?

Palavras-chave: enkráteia; sophrosýne; autodomínio; unitária.

3.1. Introdução

No capítulo anterior, observamos como a *enkráteia* se desdobra na perspectiva desenvolvimentista, por meio da leitura, principalmente, dos textos de Louis-André Dorion. Nesse contexto e tendo em vista os argumentos e hipóteses apresentadas pelo autor, notamos como o autodomínio teria se desenvolvido nos textos platônicos: uma ausência no *Cármides* por impossibilidade lógica; primeiro aparecimento no *Górgias* com uma teoria incipiente de bipartição da alma; uma fundamentação teórica da alma tripartite na *República* que havia se iniciado na fase anterior; uma finalidade política e educacional nas *Leis*.

A partir deste panorama, podemos fazer as seguintes perguntas: Existe um outro modo pelo qual poderíamos observar o fenômeno da *enkráteia*? Caso sim, como? Qual seria o lugar da *enkráteia* em uma perspectiva que não leva em consideração um amadurecimento do pensamento de Platão? Autores como Charles Kahn e Joshua Wilburn, em seus respectivos trabalhos, colocam sob perspectiva um caráter de unitariedade em todo o *corpus platonicum*. Essa perspectiva, que chamaremos de unitária, crê na possibilidade de que os diálogos de Platão representam a visão total do mundo do autor. Para Kahn, por exemplo, a teoria platônica não se transforma ao longo do tempo, como se cada diálogo representasse o que ele achava de um certo assunto no dado momento em que o escreve[41]. Diante dessa lógica, supomos que a *enkráteia* seja algo que sempre teve sua razão de ser, não importando o texto platônico em questão.

Sobre o caso dos diálogos socráticos, Charles Kahn alerta que a própria divisão dos diálogos em "socráticos" e "intermediários" é pensada por ele como um equívoco interpretativo. Como ele afirma no prefácio de *Plato and the Socratic Dialogue*:

> Como os diálogos são tão diversos, tanto em forma e conteúdo, mesmo grandes estudiosos foram tentados a supor que Platão mudou seu pensamento tão frequentemente como ele muda a apresentação literária de seu pensamento. E a divisão tradicional dos diálogos em iniciais, intermediários, e tardios encoraja essa crença de que pode se traçar o desenvolvimento filosófico de Platão por meio dessas fases sucessivas. Entretanto, essa abordagem desenvolvimentista sistematicamente subestima a astúcia de Platão como um autor.[42] (TRADUÇÃO NOSSA)

Esses diálogos que chamamos de socráticos, como Kahn indica, devem ser lidos prolepticamente — como expressões parciais daquilo que está mais acabado em diálogos como

---

[41] KAHN, 1996, xiv

[42] Since the dialogues are so diverse, both in form and in content, even great scholars have been tempted to suppose that Plato changed his mind as often as he changes the literary presentation of his thought. And the traditional division of the dialogues into early, middle, and late encourages the belief that we can trace Plato's philosophical development through these successive phases. However, this developmental approach systematically underestimates Plato's cunning as an author. (KAHN, 1996, xiv)

o *Fedro* ou a *República*[43]. O que se coloca como diferente nesses textos, sob esta perspectiva, não representa diferentes estágios do pensamento platônico, mas diferentes momentos literários de Platão. Para ele, cada mudança representa um aprofundamento filosófico. Ao contrário da ótica desenvolvimentista, que enxerga em casos assim mudanças na doutrina platônica.

A ideia inicial de Platão, principalmente com os diálogos tidos como socráticos ou intermediários, de acordo com Kahn, seria mais uma espécie de projeto ou "plano literário" para a apresentação de sua visão sobre o mundo para o público[44]. Em seus diálogos tidos como iniciais, haveria uma apresentação de suas ideias e uma abordagem palpável para a sociedade, à medida que, com os diálogos intermediários e tardios, os assuntos vão se afunilando até chegar ao ponto central de Platão: a teoria das Ideias.

No que diz respeito à *enkráteia*, Kahn não estaria nem um pouco preocupado se o termo está ausente no *Cármides*, nem que tenha surgido pela primeira vez no *Górgias*. O que ele nos oferece, ao invés disso, é uma interpretação alternativa, da qual podemos retirar certas afirmações e hipóteses que podem se contrapor, na maioria das vezes, às afirmações de Dorion. A ausência da *enkráteia* no *Cármides*, por exemplo, pode ser explicada como a antecipação de um problema, cujo escopo necessitaria de uma teoria mais encorpada que ainda não havia sido apresentada, nem nos diálogos anteriores, nem no próprio diálogo em questão. Anteriormente, vimos como Helen North mesmo alega que o intuito do diálogo *Cármides* não era explorar o autocontrole, mas discutir sobre a virtude da moderação em um aspecto epistêmico, na qualidade de conhecimento.

Essa leitura unitária, como vimos, prevê consequências diretas para a compreensão do fenômeno da *enkráteia*. O autodomínio não se constitui como um conceito que emerge do desenvolvimento das teorias de Platão, mas sim de uma questão que sempre pareceu acompanhá-lo: dada a natureza humana, como um homem poderia governar a si mesmo? Em um mundo onde a tirania pudesse ser admirável[45], a qual coloca um homem acima de tudo, sendo capaz de matar e roubar para obter o que se quer, ou mesmo para satisfazer os próprios impulsos. Platão teve, em sua vida, exemplos de virtude — como Sócrates — de como um homem deveria ser e agir, segundo a natureza humana. A resposta à pergunta só pode ser alcançada na medida em que se percorre o *corpus platonicum* e o seu desenvolvimento. Isso não ocorreria, na perspectiva unitária, como um amadurecimento de Platão em relação a essa

[43] Ibid., xv

[44] Ibid., xv

[45] No diálogo *Górgias*, Polo acredita que o rétor teria o poder supremo nas cidades. Pois eles, assim como os tiranos, teriam a capacidade de assassinar, roubar e até expulsar da cidade qualquer um se assim desejassem (466b-c).

pergunta, mas sim como o desenvolvimento de um plano que fora traçado desde o início, de uma estratégia.

O papel deste capítulo, em suma, é o de esclarecer como a *enkráteia* se apresenta diante dessa perspectiva unitária, ao dialogar de modo crítico com as hipóteses de Dorion, oferecendo alternativas interpretativas de certas passagens que já observamos — e outras que ainda não abordamos. A trajetória seguirá o mesmo caminho do primeiro capítulo. Passaremos pelos diálogos *Cármides, Górgias, República* e *Leis*.

3.2. Cármides

Vimos que na leitura desenvolvimentista de Dorion, o *Cármides* representa o silêncio de Platão quanto à *enkráteia*. O que nos foi revelado, a partir de sua leitura, foi que o autodomínio não é abordado em vista de sua natureza logicamente absurda: um homem não pode dominar a si mesmo, pois assim estaria sendo, ao mesmo tempo, sendo senhor e escravo de si mesmo. No entanto, ao nos aproximarmos da leitura unitária, vislumbramos um outro aspecto desse diálogo no que diz respeito à *enkráteia*. Charles Kahn, em *Plato and the Socratic Dialogue*, dedica um capítulo inteiro ao *Cármides* precisamente para declarar que o diálogo, longe de ser uma espécie de registro sobre o que Platão achava da *enkráteia* naquele momento, era uma antecipação cuidadosa de doutrinas posteriores[46].

Na visão kahniana, a preocupação vital do *Cármides* seria a de interpretar a temperança (*sophrosýne*) como uma forma benéfica de conhecimento, um tipo de conhecimento que pode fazer com que tudo aquilo que fazemos seja bem feito (*eu prattein*) e que, a partir disso, vive-se uma boa vida[47]. Algo que, inclusive, conecta o diálogo com o *Fédon* e a *República*, onde há discussões e reflexões sobre temas paralelos: o conhecimento, a *technê*, a virtude, e como tudo isso se relaciona entre si.

Uma das peculiaridades do diálogo estaria centrada em uma alegação ambígua, a de que a temperança deve ser "conhecimento do conhecimento" ou "autoconhecimento", e não conhecimento de outra coisa[48]. Para Crítias, defensor dessa alegação, a temperança não é similar às outras ciências, as quais têm um objeto de estudo — como a medicina tem a saúde do corpo, a aritmética tem os números e suas relações. A temperança, para ele, seria a ciência de si mesma e de outras ciências. Assim, seu objeto não é algo particular, externo a si e que lhe diz respeito, mas sim ela mesma.

Ao observar o diálogo de modo geral, Kahn identifica três alegações centrais que estão em jogo. A primeira alegação surge da ideia de que qualquer forma de conhecimento deve ser definida com referência a um tema definido, não definido reflexivamente por referência a si mesmo, algo que é particularmente familiar ao diálogos *Íon* e *Górgias*. Como Sócrates argumenta no *Íon*: "E para cada arte não atribuiu o deus uma determinada atividade, que ela está em condições de conhecer?" (537c). Nesse sentido, o conhecimento é sempre definido por seu objeto específico, não pode ser conhecimento de si mesmo. Quando se trata do *Górgias*, o que acontece é a distinção entre a verdadeira arte (*technê*) e a mera rotina (*empiria*) no que diz

[46] KAHN, 1996, p. 183-184
[47] *Ibid*., p. 183
[48] *Ibid.,* p. 183

respeito à retórica, Sócrates enuncia: "Não afirmo que ela [retórica] é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, consequentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles." (465a). Aqui, a retórica não seria uma ciência justamente por não compreender racionalmente o seu objeto; ao invés disso, seria uma espécie de prática que visa enganar a respeito do que é justo e injusto. Aquilo que Dorion colocava como um problema de reflexividade, tanto em Kahn, como em North aparece como uma discussão sobre a natureza do conhecimento. Quando se trata de uma ciência, a ciência sempre será estudo de um objeto específico, do qual ela possui conhecimento racional. As relações como "maior que si mesmo" ou "mais rápido que si mesmo" são simplesmente uma *epagogê*[49] para evidenciar que esse tipo de relação reflexiva não pode acontecer no campo epistêmico. Como bem pontuamos, esse pensamento de Platão aparece em outros textos.

A segunda alegação identifica que o tipo de conhecimento mais benéfico terá como objeto o bom e o ruim, o que antecipa uma aparente conclusão do *Laches.* Platão estaria, de algum modo, antecipando a tese de que o conhecimento mais benéfico é aquele que toma como objeto o bem e o mal. Nícias, definindo a coragem como "o conhecimento do que inspira medo ou confiança, tanto na guerra e tudo como em tudo o mais" (194e-195a) é levado a reconhecer que tal conhecimento acaba abrangendo todos os males e bens em qualquer momento (199c).

E a terceira, que nos é mais cara, declara que, para que o conhecimento seja completamente benéfico, é necessário que tal conhecimento vise a política[50], antecipando aquilo que pode ser tomado como a tese central da *República*[51]. Essa alegação relaciona o diálogo *Cármides* à *República*. A alusão, em certa medida, não pressupõe um possível desenvolvimento de Platão no que diz respeito aos diálogos, mas sim uma continuidade e conectividade entre esses mesmos diálogos. Isso está presente no *Cármides* precisamente na passagem em que Sócrates descreve uma cidade governada pela temperança: "Assim, ninguém que se apresentasse como piloto, porém, não o fosse, conseguiria enganar-nos, nem médico, nem general; nem nos escaparia qualquer pessoa que pretendesse conhecer alguma coisa, sem, de fato, conhecê-la" (173b). Desse modo, a cidade seria bem governada e a "espécie humana, provida desse modo, viveria mais racionalmente, pois a sabedoria estaria de guarda para não

---

[49] A *epagogê* é uma indução, um modo de concluir um argumento de modo geral a partir de casos particulares.

[50] 520a: "Repara ainda, ó Gláucon, que não causaremos prejuízo aos filósofos que tiverem aparecido entre nós, mas teremos boas razões para lhes apresentar, por os forçarmos a cuidar dos outros e a guardá-los." Aqui, Sócrates alude aos homens que saem da caverna e que, dotados do conhecimento verdadeiro, devem voltar à caverna para governar àqueles que permaneceram lá envoltos em trevas.

[51] KAHN, 1996, p. 183; cf. TSOUNA, 2022, p. 143-145.

permitir que a ignorância viesse insinuar-se como nossa colaboradora" (173c-d). No primeiro capítulo, falamos sobre um artigo de Allan Pichanik que evidencia justamente a discussão que estamos conduzindo. A alegação de Crítias de que a *sophrosýne* é conhecimento de si e de outras ciências, supõe que esse conhecimento seja auto relacionável. Sendo desse modo, seu conhecimento não é orientado a algo que esteja fora do escopo desse conhecimento[52].

> Crítias tem uma resposta à pergunta de Sócrates ('de quê?') sobre o objeto deste autoconhecimento: é 'de' tudo. Mas Sócrates mostrará que esta resposta equivale a dizer que é, na verdade, 'de' nada. Ao tentar ser reflexivo e abrangente, tal conhecimento é impossível, porque Crítias é incapaz de defender a existência de um poder auto-relacionável que não tem objeto distinto de si mesmo (167a -169c). E mesmo que fosse possível, Sócrates mostra que tal conhecimento não traria nenhum benefício ao conhecedor, pois no fim das contas não teria nenhum conteúdo que conhecesse, como o próprio bem, que seria conhecido por algum outro conhecimento (169c-171c).[53] (TRADUÇÃO NOSSA)

A leitura de Pichanick está em consonância direta com a leitura de Kahn. Para o primeiro, que vai um pouco mais além, a noção de temperança sustentada por Crítias se refere ao poder do tirano, que não busca nada além de si mesmo e por isso acaba sendo reflexivo. Enquanto Sócrates está pensando, com a sua ignorância, em uma temperança que vai além de si mesmo, que daria ao temperante a capacidade não só de examinar a si mesmo, mas aos outros.

O problema da reflexividade, embora real, não descarta a *enkráteia* de modo algum. Pelo que observamos, podemos sustentar que, mesmo que a *enkráteia* seja uma das definições de temperança comum ao povo grego na época de Sócrates, sua ausência não representa em si um problema. Na ideia de "plano literário" sustentada por Kahn, podemos imaginar que, uma vez que Platão ainda não havia lançado as estruturas de sua teoria mais complexa, como a teoria tripartite da alma existente na *República*, não há necessidade de a *enkráteia* aparecer.

Para Dorion, o diálogo teria terminado em uma *aporia* que revelava um silêncio muito significativo. Algo que o teria levado a crer que tal silêncio se baseava no problema da *dynamis* e que, nesse momento, Platão ainda não teria pensado em uma solução que pudesse convencer. Kahn, por seu turno, pensa precisamente o contrário, a saber: que tal aporia simboliza um convite para o leitor desavisado, que aos poucos é introduzido em uma viagem, que tem como

---

[52] PICHANIK, 2022, p. 51

[53] Critias does have a reply to Socrates' question ("of what?") concerning the object of this self-knowledge: it is "of" everything. But Socrates will show that this answer is equivalent to saying that it is actually "of" nothing. In its attempt to be reflexive and comprehensive, such a knowledge is impossible, because Critias is unable to defend the existence of a self-relating power that has no object distinct from itself (167a -169c). And even if it were possible, Socrates shows that such a knowledge would be of no benefit to the knower, for it would ultimately have no content that it knows, such as the good itself, which would be known by some other knowledge (169c-171c) (*Ibid*., p. 52)

intuito aprofundá-lo de modo nivelado a uma teoria mais complexa que será apresentada em diálogos posteriores.

A expressão “cuidar do que lhe é próprio” (161b), que aparece no *Cármides*, repercute a definição de justiça na *República* (443c-e). E a justiça, na *República*, está relacionada ao autodomínio (430e-431b). O *Cármides*, de certo modo, estaria apontando para a necessidade de uma alma composta por partes, na qual o autodomínio possa ser exercido?

3.3. Górgias

Ao tomar como ponto de divergência a noção desenvolvimentista de Dorion, percebemos que o diálogo *Górgias* exerce um papel transicional muito importante em sua tese: é um diálogo de transição, que estaria abrindo as portas para a psicologia moral da *República*. Além disso, é onde o termo *enkratês* aparece pela primeira vez com um sentido reflexivo, no sentido de domínio de si como controle dos prazeres e desejos, e no qual uma bipartição incipiente da alma torna o autodomínio passível de ser pensado[54].

Ao nos voltarmos para a leitura de Kahn, podemos considerar que o que Dorion sustenta pode estar correto textualmente, mas não atinge o significado filosófico dessa possível transição[55]. Platão não estaria mudando de ideia sobre a *enkráteia*, ele apenas dá nome a algo que já estava implícito, aprofundando o debate a partir de dificuldades que são apresentadas.

Quando voltamos para o *Cármides* — diálogo que trata da *sophrosýne* (temperança) — , a *enkráteia* não aparece, de acordo com o que vimos, uma vez que não contribuiria para a discussão da virtude como conhecimento. Então, por que no debate interno ao *Górgias* protagonizado por Sócrates e Cálicles, a *enkráteia* aparece com uma relação muito estreita à *sophrosýne*?[56] O que podemos dizer, a partir da leitura de Kahn, é que naquele momento em que se discutia a virtude como conhecimento, a *enkráteia* estava implicada, mas não tinha razão de aparecer de forma direta. Por outro lado, na discussão entre Sócrates e Cálicles, onde o primeiro quer determinar o que o homem deve dominar antes mesmo de pensar em governar os outros, a *enkráteia* aparece justamente porque estamos em um âmbito estritamente político. Isso pode ser atestado por uma observação primária de Kahn quando trata sobre o *Górgias*[57], pois ele revela que esse texto é fundacional para duas áreas da filosofia: ética e teoria política[58].

Quando Sócrates pergunta a Cálicles se o homem superior deve também dominar a si mesmo, e Cálicles rejeita a ideia como própria de um escravo, Sócrates insiste que ser temperante e dominar a si mesmo significa dominar os próprios prazeres e apetites. Para Dorion, esse seria o momento vital no qual a *enkráteia* é reabilitada. O que dá mais força ainda para tal

---

[54] DORION, 2012, p. 33

[55] A transição corresponde ao significado da *enkráteia*, que antes do *Górgias* é utilizada por Platão, mas com um significado diferente de dominar a si mesmo, e sim controlar coisas ou pessoas, como vimos na introdução.

[56] "[...] ser temperante e conter a si mesmo, dominar os seus próprios prazeres e apetites (*sôphrona onta kai enkratê auton heautou, tôn hêdonôn kai epithymiôn archonta tôn en heautôi*) 491d. É notável como ser temperante (*sôphrona onta*) e conter a si mesmo (*enkratê auton heautou*) significam, em conjunto, o que é ser senhor de si mesmo.

[57] KAHN, 1996, p. 125-142

[58] *Ibid*., p. 125

reabilitação, é a possível bipartição da alma — esboçada na imagem dos jarros furados (493a-c) — que resolveria o problema da reflexividade exposto no *Cármides*[59].

Apesar disso, a direção do argumento pode ser tomada diferentemente, principalment e ao pensarmos que o *Górgias* somente está deixando mais claro que a *enkráteia* aparece agora porque foi preciso que ela surgisse. De certo modo, o diálogo *Górgias* opera não somente uma distinção entre a filosofia e a retórica, entre a temperança e a intemperança, entre o poder sobre si mesmo e o poder sobre os outros, mas é uma defesa moral da própria filosofia socrática. Cálicles, inclusive, caçoa de Sócrates e de sua filosofia:

> A filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom e bem reputado. Ademais, tornam -se inexperientes nas leis da cidade, nos discursos que se deve empregar nas relações públicas e privadas, nos prazeres e apetites humanos, e, em suma, tornam-se absolutamente inexperientes nos costumes dos homens. (484c-d)

Para o homem "belo, bom e bem reputado" de Cálicles, a filosofia enfraquece o homem comunal, o homem político. A filosofia traz consigo uma inexperiência no que tange às relações políticas como um todo. Esse personagem hedonista chamado Cálicles, é um dos maiores antagonistas da filosofia socrática: o homem tirano que tem como parâmetro da vida o seu próprio prazer, e que busca o poder sobre os outros. A política, em linhas gerais, é o meio pelo qual se pode exercer isso de modo legal. Por isso a retórica, para Sócrates, parece ser tão lesiva nesse diálogo e ele quer desmascará-la a qualquer custo. Tendo como ponto de origem o rétor Górgias, Cálicles, não é somente um discípulo como Polo, mas é também um rétor profícuo, sendo o ponto culminante e última instância de operação da retórica. É até onde a retórica pode levar um homem que intenta se tornar um mestre nela.

Faz, portanto, bastante sentido que Platão faça surgir nesse diálogo a *enkráteia*, uma das maiores características do seu mestre. Cálicles, confrontando Sócrates, busca a satisfação dos prazeres a qualquer custo e, inclusive, salienta que Sócrates seria de algum modo inexperiente "nos prazeres e apetites humanos". O ideal de Cálicles, contra a virtude de Platão, representa o ideal da *pleonexia*, como Muniz descreve: "A disposição de 'querer sempre cada vez mais', de se apoderar de tudo que, por natureza, lhe parece ser seu"[60].

A imagem dos jarros furados, que Sócrates traz para o diálogo, denota justamente isto: o apetite humano é insaciável, já que "nunca poderiam fornecer contentamento, porque seriam

[59] Dorion, 2012, p. 38-39
[60] Muniz, 2015, p. 85

incapazes de conter qualquer coisa"[61]. A única forma de estancar o apetite humano, e ser capaz de reter algo para conviver de modo verdadeiramente aprazível, segundo a visão socrática, seria o ato de se sentir satisfeito com o suficiente, com aquilo que basta. Poderíamos dizer que o suficiente é relativo, mas é relativo ao humano que utiliza a 'arte da medida' de acordo consigo mesmo.

Que cometer uma injustiça seja antes de tudo prejudicar a si mesmo, é uma das máximas de Sócrates dentro desse diálogo. A injustiça faz mal para a alma do infrator, que deve ser iluminado pela justiça para, ao menos, ser "libertado" desse mal na alma, dessa chaga anímica (477a). E o homem que não comete injustiças é, por consequência, justo. Mas ser justo também não é só não cometer injustiças, até porque assim qualquer ser inanimado poderia ser justo. Ser justo se relaciona com o controle de si mesmo, no sentido de não buscar mais do que se precisa.

O que o *Górgias* faz, em última instância, é continuar o vínculo com os diálogos anteriores, abrindo o espaço para uma teoria mais complexa para falar do autodomínio e das virtudes: justiça, temperança, coragem e sabedoria. Essa teoria vai ser a da alma tripartite na *República*. Distante de ser um diálogo em que Platão anuncia uma nova tese, ele estaria defendendo os princípios mais básicos da moralidade socrática. Pois bem, vamos à *República*.

[61] Ibid., p. 86

3.4. República

No primeiro capítulo, o diálogo *Protágoras* chegou a ser citado brevemente, e sua aparição tinha o objetivo de amparar a hipótese de Dorion sobre a possível conexão entre a reabilitação da *enkráteia* e o reconhecimento da possibilidade da *akrasía*[62]. Agora, é preciso que investiguemos o diálogo mais a fundo. Pois um dos motivos que levou Dorion a reconhecer tal hipótese era o de que, enquanto no *Protágoras* há uma espécie de intelectualismo exacerbado — que ignora o fenômeno da *akrasía* —, na *República* há, pelo contrário, um possível reconhecimento de que a *akrasía* é possível e um rechaçamento do intelectualismo socrático, algo que coincide com a definição da *enkráteia* como *sophrosýne* no Livro IV.

A respeito do intelectualismo no *Protágoras*, onde Sócrates discute sobre a natureza do conhecimento e aquilo que se toma como conhecimento pela maioria, Dorion enxerga precisamente uma contradição quanto ao que Sócrates expressa no *Górgias* e na *República*. Eis a passagem:

> A opinião da maioria sobre o conhecimento é mais ou menos a seguinte: que ele não é forte, nem hegemônico, nem soberano. Tampouco ela pensa que é a mesma coisa que comanda o homem, mas que, frequentemente, mesmo em posse do conhecimento, não é o conhecimento quem o comanda, mas alguma outra coisa, ora a ira, ora o prazer, ora a dor, às vezes o amor, muitas vezes o medo. Ela praticamente considera o conhecimento como se fosse um escravo, arrastado por aí por tudo o mais. Porventura, a sua opinião se coaduna com essa, ou você [Protágoras] crê que o conhecimento é belo e capaz de comandar o homem, e que, se alguém souber o que é bom e o que é mau, não será dominado por nenhuma outra coisa a ponto de praticar algo diferente do que o conhecimento prescrever, sendo a inteligência suficiente para socorrer o homem? (352b-c)

Esta passagem demarca o início de um debate a respeito do que necessariamente venceria o homem em momentos inoportunos. Aquilo que venceria o homem está na constatação, em níveis, entre o que dá mais prazer do que dor. Escolhe-se a dor porque, em casos como o tratamento de uma ferida ou doença, experimentamos a dor seja pelo fato de estarmos feridos e doentes, como também por passarmos por dolorosos tratamentos. As dores, no entanto, se medidas de acordo com o nosso restabelecimento — que gera prazer — revelam-se menores e nos tornamos suscetíveis a elas em vista dessa restauração. No caso do prazer, ao termos em vista a consequência do prazer imediato, em ocorrências como a bebedeira — que pode causar cirrose e outras doenças, além de situações vexatórias — logo nos abstemos deste prazer (354e-356c). Como dissemos, o que está em jogo é a relação de grandeza entre o prazer e a dor. A partir dessa afirmação, Sócrates declara que o que nos é mais importante nesses casos é a arte da medida. E a arte da medida é proporcionada a partir do conhecimento:

> Pois vocês, inclusive, estão de acordo que é por falta de conhecimento que incorrem em

[62] DORION, 2007, p. 129

> erro os que erram na escolha de prazeres e dores — que são as coisas boas e más — e não apenas por falta de conhecimento, mas por falta daquilo que, mais adiante, concordaram que era conhecimento referente à medida. E, decerto, vocês mesmos sabem que a ação incorrida em erro sem conhecimento é praticada por ignorância. Por conseguinte, ser 'vencido pelo prazer' é ignorância, a suprema ignorância, da qual Protágoras, aqui presente, afirma ser médico, assim como Pródico e Hípias. (357d-e)

O que fica claro nessa passagem é que a *akrasía* não é possível, até porque o conhecimento é suficiente — acompanhado da 'arte da medida' — para que o homem efetivamente aja bem. E como a *akrasía* nesse diálogo é tida como inexistente — pois Sócrates não refuta essa tese de que 'ser vencido pelo prazer' é um caso de ignorância —, a *enkráteia* também não tem sua razão de ser, pelo menos nesse escopo. Na cronologia platônica, sendo o *Protágoras* anterior à *República*, soa como se Platão tivesse mudado de ideia completamente. A *República*, para desenvolvimentistas como Dorion, teria sido escrita para corrigir a visão intelectualista contida no *Protágoras*[63].

Joshua Wilburn, em seu artigo *Akrasia and the Rule of Appetite in Plato's Protagoras and Republic*, nos ajuda a confrontar esta noção de que Platão teria mudado de ideia. Seu objetivo é rejeitar a suposição de que Platão teria introduzido a psicologia tripartite para sustentar a *akrasía*. Como ele mesmo afirma, considerar a *akrasía* nunca chegou a ser uma preocupação filosófica central para Platão[64]. O foco da psicologia moral platônica, com efeito, está na noção de comando psíquico (*psychic rule*) e nas diferentes formas pelas quais a razão pode ser corrompida pelos desejos não racionais[65].

A interpretação que Wilburn está combatendo, porém, é bastante difundida e o autor tem noção disso. Autores como Reeve, Lorenz e até o próprio Dorion, como evidenciamos, sustentam que a tripartição da alma foi desenvolvida em resposta às limitações existentes no diálogo *Protágoras*. Reeve, por exemplo, afirma que não se pode duvidar de que Platão desenvolveu a psicologia tripartite em resposta a problemas internos do *Protágoras*[66]. Dorion também acrescenta que, a partir da tripartição da alma contida na *República*, Sócrates reconhece o que ele não parece querer admitir de modo algum no *Protágoras*, isto é, não apenas que pode haver conflito entre a razão e o desejo, mas também que é possível ser vencido pelo desejo[67]. Pela ótica de Wilburn, essas perspectivas precisam ser revistas.

---

[63] Para uma observação dessa leitura, cf. REEVE, 1988, p. 134; DORION, 2012, p. 37-38; LORENZ, 2006, p. 147.
[64] WILBURN, 2014, p. 57
[65] Ibid., p. 58
[66] REEVE, 1988, p. 134, apud WILBURN, 2014, p. 59
[67] DORION, 2012, p. 37-38, apud WILBURN, 2014, p. 59

A fim de sustentar o distanciamento dos desenvolvimentistas, Wilburn nos oferece três razões iniciais para duvidar que a tripartição tenha sido introduzida com o objetivo de explicar a *akrasía*:

1) A tripartição da alma não é necessária para aceitarmos a *akrasía*. Se a preocupação primária de Platão fosse a de descrever o comportamento acrático, uma bipartição da alma já faria esse trabalho. A parte da razão participaria do que é bom, e a parte não racional seria responsável por 'puxar' contrariamente à parte racional, colocando-se no papel de algo ruim. Nesse caso, a terceira parte da alma (*thymos*) teria pouco ou nenhum valor[68].
2) Nos casos em que há ocorrência de conflitos psíquicos, que Sócrates utiliza no livro IV para distinguir entre as três partes, não há nenhuma menção à *akrasía*. No conflito entre a razão e o apetite (439c), ele deixa claro que as pessoas com sede não estão sendo vencidas pelo desejo de beber, o que evidencia que a razão, nesse caso, ainda tem controle. Do mesmo modo, no conflito entre a razão e o espírito, temos o caso de Odisseu que se acalma e espera, com paciência, para não ceder à raiva. Todavia, no caso de Leôncio, que é muitas das vezes citado como um exemplo de *akrasía*, temos algo um pouco mais complicado. Embora Leôncio seja vencido (*kratoumenos*) pelo apetite de olhar os cadáveres, Wilburn acrescenta que não há algo indicando que Leôncio estaria agindo contra o seu julgamento racional. O conflito existente ali seria entre o apetite (*epithymetikon*) e o espírito (*thimoiedes*), não entre o apetite e a razão[69].
3) Se a tripartição tivesse sido introduzida para sustentar a visão popular sobre a *akrasía* que Sócrates teria rejeitado no *Protágoras*, seria natural imaginar que as expressões como "mais fraco que o prazer" (*hêdonês hêttô)* ou "mais fraco que si mesmo" (*hêttô heautou*) surgissem com algum destaque na *República.* Algo que não parece ser o caso, principalmente quando observamos o Livro IV onde se discute a temperança.

Na passagem 430e-431d, na qual Sócrates examina as expressões "mais forte que si mesmo" (*kreittô heautou*) e "mais fraco que si mesmo" (*hêttô heautou*), ele afirma que a moderação (*sophrosýne*) "é uma espécie de ordenação, e ainda o domínio de certos prazeres e desejos (*enkráteia*)" (430e). As expressões que estão usualmente sendo utilizadas pela maioria, ele admite serem "ridículas" (*geloion*) porque implicam que o mesmo indivíduo é, ao mesmo tempo, senhor e escravo de si mesmo. Sócrates, a partir disso, dá outro significado a essas

[68] WILBURN, 2014, p. 59
[69] Ibid., p. 60-62

expressões comuns: “mais forte que si mesmo” significaria, na verdade, que a parte melhor da alma domina a parte pior e “mais fraco que si mesmo”, por sua vez, significa que a parte pior domina a melhor (431a-b)[70].

Wilburn ainda nota que Sócrates não apoia as expressões populares que menciona. Na verdade, ele insiste em dizer que “não sabe o que elas querem dizer” e o que ele faz é se apropriar delas, a fim de reinventá-las para aquilo que quer sustentar depois — a teoria tripartite. No nível do indivíduo, ele usa a linguagem de controle ou domínio (*enkrateia*, *kratein*); em um nível político, ele usa a linguagem de “governar” (*archein*). Este uso de “governar” em paralelo a “controlar” mostra que o tipo de controle envolvido no caso individual deve ser compreendido a partir do modelo de governo[71]. É digno de nota que as expressões “mais forte que si mesmo” e “mais fraco que si mesmo” desaparecem do texto após essa análise. Nos Livros VIII e IX, quando Sócrates descreve os regimes psíquicos viciosos, a linguagem que prevalece é a de governo e escravidão, não a de fraqueza que denomina a *akrasía*. A noção de comando psíquico, atestada por Wilburn, é o que está no âmago da compreensão de Platão do modo pelo qual as três partes se relacionam[72].

Se a *akrasía*, a partir do que foi declarado, não é a preocupação central de Platão, de que modo o apetite pode chegar a dominar a alma? Isto é, de que forma o apetite pode influenciar a ação humana, à revelia do que a razão prescreve? Com o objetivo de explicar isso, Wilburn identifica dois modelos que se complementam no texto platônico: O Modelo da Ignorância e o Modelo Hidráulico.

O Modelo da Ignorância descreve o modo pelo qual os julgamentos racionais podem ser corrompidos. O indivíduo adquire crenças ilusórias sobre o que é bom, e essas crenças são geradas ou influenciadas pela parte apetitiva da alma. Há três locais identificados por Wilburn, nos quais esse modelo aparece: 1) No Livro VIII, o homem oligárquico passa a ser governado pelo apetite não por ser forçado a agir contra seus julgamentos racionais, mas sim porque esses julgamentos já foram completamente distorcidos, pois este homem passa a acreditar que a riqueza é o maior bem[73]. 2) No Livro III, Sócrates explica que as crenças verdadeiras podem ser perdidas de modo involuntário, através de três causas: roubo, compulsão ou magia[74]. A

---

[70] Ibid., p. 63-64.

[71] Ibid., p. 65.

[72] Ibid., p. 66. Wilburn cita Kahn (1996, p. 254-255) e Ferrari (2007, p. 169) em apoio a esta leitura.

[73] “Quanto ao espírito da razão e ao da coragem, julgo eu, senta-os no chão ao lado daquele rei, de um lado e de outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza” (553e).

[74] “Parece-me, por conseguinte, que é preciso observá-los em todas as idades, a ver se se mantêm firmes nesta

influência dos prazeres e das dores age como uma espécie de "magia", corrompendo as crenças que os jovens guardiões haviam internalizado[75]. 3) No Livro VII, Sócrates afirma que os prazeres apetitivos amarram pesos de chumbo à alma arrastando, assim, a visão da razão para baixo, afastando do que é o real. Como Wilburn nota, essas imagens sugerem que os apetites e seus prazeres associados modificam e subvertem a autoridade da razão ao desviar o seu foco daquilo que é o bem[76].

Agora, em relação ao Modelo Hidráulico[77], Sócrates estaria afirmando que, quando os desejos de uma pessoa se inclinam fortemente para algo e para o objeto que está relacionado a esse desejo, há um enfraquecimento geral de outros desejos, como uma corrente que teria sido parcialmente desviada para outro canal. Isso sugere que nossos desejos, especialmente os apetitivos e os racionais, mantêm entre si uma relação de equilíbrio natural. Assim que um se fortalece, o outro necessariamente se enfraquece[78]. O homem que se torna governado pelo apetite não é aquele cuja razão é "vencida" por uma força externa, mas aquele no qual seus desejos racionais foram enfraquecidos pelo fortalecimento dos apetites. Para Wilburn, estes dois modelos se complementam, pois apontam para uma mesma conclusão: a de que a fraqueza da razão não consiste em ser vencida, muitas das vezes, pela força bruta do apetite, mas em ser suscetível a criar falsos julgamentos e desejar as coisas erradas sob a influência de desejos que não são racionais[79].

O que estes dois modelos mostram é que a preocupação de Platão não é a *akrasía*, como o momento em que o agente pratica uma ação contrária ao seu melhor julgamento, mas sim a corrupção do próprio julgamento e do objeto buscado. Ele deixa de mirar o que é bom verdadeiramente, porque coloca alguma outra coisa no lugar do que é verdadeiramente bom. Esta preocupação, segundo Wilburn, está presente também no *Protágoras*. A discussão sobre a 'arte da medida' (356c-357e) já estaria apontando para a necessidade de que as crenças devem ser estabilizadas para que não possam ser corrompidas pelo prazer ou pela dor.

O *Protágoras*, nesse sentido, não é um diálogo que a *República* buscava refutar, mas sim complementar. Uma semente do que é a psicologia tripartite já está lançada no *Protágoras*.

---

doutrina, e se, levados pela impostura ou violência, não se esquecem e abandonam a opinião de que devem fazer o que há de melhor para a cidade" (412e).

[75] Ibid., p. 68-70.

[76] Ibid., p. 71.

[77] "Mas, na verdade, quando os desejos se inclinam com violência para um só objecto, sabemos que, de algum modo, se tornam mais débeis para o resto, como se fossem uma torrente desviada para aquele lado. [...] Se a corrente for em direcção às ciências ou actividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo, se for um filósofo não fingido, mas autêntico?" (485d -e)

[78] Ibid., p. 71-72.

[79] Ibid., p. 72-73.

E essa semente é simplesmente a preocupação com o caráter instável das crenças quando estão sob a influência do prazer e da dor. A *República* não acrescenta o reconhecimento da *akrasía*, porém, acrescenta uma teoria do governo psíquico que explicaria como a razão se fortalece, além de como o *thymos* pode auxiliar a razão a fim de preservar a crença verdadeira diante da influência dos apetites. A *enkráteia*, nesse sentido, não seria uma espécie de freio para os momentos de fraqueza de um homem, mas a designação do estado no qual a razão governa com o auxílio do *thymos*.

Porém, resta uma questão que não abordamos ainda: se a *enkráteia* seria o estado no qual a razão governa, o que seria essa 'razão governante'? Charles Kahn, em seu artigo *Plato's Theory of Desire*, oferece uma resposta que complementa a argumentação de Wilburn previamente abordada. Kahn, neste texto, investiga o modo pelo qual compreendemos a psicologia platônica. Aristóteles teria reconhecido três espécies de desejo: *boulesis*, *thymos* e *epithymia*. Ele os unifica a partir do gênero do desejo em geral, que é a *orexis*. Platão, pelo contrário, não possui a palavra *orexis* em seus textos. Além do mais, na *República* simplesmente "não há o conceito de desejo em contraste com a razão"[80]. Em lugar disso, o que ocorre é uma divisão da própria alma humana que pode ser pensada como uma tripartição do desejo. Sócrates, no Livro IX, afirma o seguinte: "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" (580d). A parte racional não é somente aquilo pelo qual calculamos, mas também é *philomathes* — a parte que ama aprender, que é completamente voltada a saber a verdade de como as coisas são, do amor ao aprendizado, do amor à sabedoria.

O que isso nos leva a crer é que a razão platônica não é puramente uma faculdade do cálculo, com uma certa neutralidade em relação aos desejos. Ela é, antes de tudo, uma forma de desejo, o desejo pelo Bem. Kahn mesmo afirma que nada nos faria aprender a partir da alma se não nos fizesse, também, querer aprender[81]. Dessa unidade entre a razão e o desejo, pressupõe-se que o conhecimento da verdade é, por consequência, um conhecimento de valor. O desejo de saber a verdade se torna, em última instância, o desejo de saber e possuir o Bem[82].

---

[80] KAHN, 1987, p. 81

[81] *Ibid*., p. 81

[82] "Ora aquele bem, que toda a alma procura, e por causa do qual faz tudo, adivinhando-lhe o valor, embora ficando na incerteza e sendo incapaz de apreender ao certo o que é, nem de se apoiar numa crença sólida, como relativamente a outras coisas, motivo por que perde também as outras, no caso de lhe poderem ser úteis…" (505d)

A tripartição, nesta perspectiva, é introduzida no Livro IV por uma distinção entre três princípios: 1) o *philomathes*, o amor do aprendizado e o princípio pelo qual aprendemos; 2) *thimoiedes*, o motivo pelo qual ficamos com raiva ou sentimos orgulho; 3) o *philokrematon*, o princípio do amor ao dinheiro, e pelo qual desejamos os prazeres que envolvem a comida e coisas do gênero[83]. As partes da alma referenciam esses impulsos e desejos. Uma diferença entre eles, situada entre a parte racional e as outras, para Kahn, é que a razão seria o desejo por aquilo que se julga como bom e benéfico[84]. O *logistikon* — a parte racional — opera calculando no melhor ou no pior a ser produzido de um determinado evento, e sua sabedoria consiste na sua capacidade de governar a alma com base na apreensão daquilo que é vantajoso para cada uma das partes da alma e para o todo que diz respeito às três partes[85]. Kahn ainda distingue três níveis pelos quais podemos compreender o governo da razão na alma[86]. Em um primeiro nível, mais fraco, a deliberação racional não tem o papel de fixar os fins a serem perseguidos, mas somente em guiar a ação e o desejo para tais fins. Em um segundo nível, mais forte, a razão determina não só os meios, mas também os fins. Finalmente, em um terceiro nível, o mais forte, a razão governa não somente fixando os fins e guiando a ação até eles, porém, também constitui o objetivo da vida humana através da própria atividade da filosofia:

> Se a razão está apta a governar na alma, irá especificar a vida da virtude (a vida da filosofia) como o bem a ser perseguido. Se não tem sucesso em governar, isso acontece porque foi tão subjugada pelo espírito ou apetite que identifica o bem de modo equivocado. Uma vez que é somente a parte racional que pode formar qualquer concepção do bem, mesmo uma concepção equivocada, a dominação das outras partes tem, como consequência, fazer com que a razão cometa um erro no reconhecimento dos fins a serem buscados. Isso é o que significa para a razão ser escravizada. A razão só pode governar se está iluminada a respeito de seu objeto, isto é, apenas na alma virtuosa. E esse governo pode ser plenamente realizado — como em (3) [no nível mais forte] — somente na vida filosófica. (TRADUÇÃO NOSSA)[87]

De volta a *enkráteia*, o que isso pode significar? Que o autodomínio não seria a supressão do desejo pela razão, mas uma orientação correta dos desejos para seu verdadeiro objeto. O homem que se domina não é este que mata seus apetites — como o homem de Cálicles

---

[83] *Ibid*., p. 82

[84] *Ibid.,* p. 84

[85] "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" (442c)

[86] *Ibid*., p. 88

[87] "If reason is able to rule in the soul, it will specify the life of virtue (the life of philosophy) as the good to be aimed at. If it does not succeed in doing so, that is because it has been so "overpowered" by spirit or appetite that it mis-identifies the good. Since it is only the rational part that can form any conception of the good, even an erroneous conception, the domination of the other parts has the consequence for causing reason to make a mistake in this recognition of the ends to be pursued. That is what it means for reason to be enslaved. Reason can rule only if it is enlightened in regard its object, that is to say only in a virtuous soul. And its rule can be fully realized — as in (3) [the stronger level] — only in the life of philosophy".

no *Górgias* — mas aquele no qual a razão, que deseja o bem, consegue governar as outras partes, uma vez que estas partes foram adequadas e formadas para ouvir a razão. Kahn observa também que haveria elementos cognitivos por toda a parte na alma. O desejo de beber não seria um desejo cego: é preciso que exista um objeto que pode ser tomado como algo bebível e, no mínimo, desejável. Assim como o desejo de ser estimado tem como objetivo uma ação admirável aos olhos dos outros. Diferentemente desses dois casos, é somente no nível da razão (*logistikon*) que o cognitivo pode coincidir com o que é da ordem do desejo[88].

Portanto, se a razão é um desejo, e é estritamente o desejo pelo bem, o que a *República* faz é articular a tese que está no *Protágoras* com mais cuidado. E o que ficou evidenciado é que no *Protágoras* a razão bem orientada segue na direção do bem sem desvios. O perigo de ser mais fraco que si mesmo consiste na ignorância. A *akrasía*, nesse sentido, não é a fraqueza da vontade, mas ela ocorre porque os apetites desvirtuam a razão em função de seu caráter ilusório. A *enkráteia*, nesse sentido, não é um mecanismo para conter a *akrasía*. O que preocupava Platão era a corrupção sistemática do caráter, que é forjado pela alma do agente. Essa é a falha global que, por meio de sua predominância, corrompe toda uma sociedade. A *enkráteia*, também, é o nome do estado no qual a melhor parte governa a pior, e esse governo deve ser compreendido a partir do modelo de comando psíquico, não da luta interior. Além disso, a razão que governa não é neutra de modo algum, pois é orientada por um desejo — o desejo pelo bem. O autodomínio não é uma imposição severa, um sobrepujar da razão sobre as outras partes. É uma orientação de todos os desejos para que eles atinjam o bem. Sobre o *thymos*, que é o aliado natural da razão, seu treinamento é condição para a *enkráteia*. O homem que se domina é aquele cuja parte espirituosa foi educada de um modo em que existe uma defesa dos julgamentos racionais mesmo diante da pressão dos apetites que buscam se saciar imediatamente.

[88] KAHN, *op. cit*., p. 81

3.5. Leis

Na seção anterior, concluímos que a *enkráteia*, segundo a perspectiva unitária no que tange à *República*, é o nome do estado no qual a razão governa com o auxílio do *thymos*, e esse governo é orientado pelo desejo do Bem. O que as *Leis* trazem de novo é a formulação dessa mesma psicologia em um domínio que vai além do indivíduo.

Mesmo assim, não podemos esquecer que, na *República*, o domínio também se estende por toda a cidade, e isso pode ser atestado na passagem em que Sócrates descreve a temperança em uma cidade:

> Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abundância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo. (432a)

A temperança (*sophrosýne)*, nesse sentido, é a harmonia que existe entre os governantes e os governados. Essa harmonia só pode ocorrer na medida em que todas as partes — na alma do indivíduo — e os cidadãos — na cidade como um todo — estão de acordo sobre o modo pelo qual o governo deve seguir o império da razão que, como dissemos, está sendo auxiliada pelo *thymos*. A falha global, que preocupava tanto Platão na visão de Wilburn, dizia respeito à desarmonia geral em uma sociedade. Apesar da ideia ser parecida com a das *Leis*, como veremos — algo que ressalta a continuidade do pensamento platônico — nas *Leis* o aspecto comunitário adquire outras nuances importantíssimas que resvalam no modo como o autodomínio é exercido.

Na *República*, a *enkráteia* é pensada como a condição do filósofo e do guardião, cuja responsabilidade é a de governar a cidade. Os governados, sabendo que estariam em boas mãos, se colocam nessa posição de submissão pelo seu próprio bem. Diferentemente do que ocorre nas *Leis*, que já coloca a *enkráteia* como um princípio da educação cívica. O que para Dorion seria o desdobramento final da *enkráteia* para Platão, para Wilburn seria a aplicação política de uma psicologia que sempre acompanhou o filósofo.

Em *The Political Soul* [89], Wilburn vai retomar e aprofundar a tese que estava, de algum modo, em seu artigo sobre a *akrasía* que tratamos anteriormente: o *thymos* não é apenas o auxiliar da razão, mas é a parte política da alma[90]. Essa afirmação não é auto evidente, mas

[89] WILBURN (2021)
[90] *Ibid*., p. 63

pode ser esclarecida na medida em que tentamos enxergar o *thymos* não só com esse papel auxiliar, porém, apreendendo o que o distingue das duas outras partes.

O *epithymetikon* deseja objetos que dizem respeito a aspectos corporais — comida, bebida, sexo. O *logistikon* deseja o bem e a verdade. O *thymoiedes* deseja a honra, a estima e o reconhecimento, e tais objetos são, de certo modo, inteiramente relacionáveis. Não somos honrados sozinhos. A honra é um aspecto que nos é dado, por uma honraria, que nos é concedido por outra pessoa. A parte espirituosa, então, se orienta a outros porque precisa dos outros para se realizar. A raiva que Leôncio sente, por exemplo, seria uma manifestação do seu *thymos* respondendo ao julgamento do que seria desprezível do ponto de vista da comunidade. A vergonha sentida, nesse aspecto, é o que a dor é para o corpo: o sinal de que algo está fora de lugar.

Mediante isso, o *thymos* é a parte da alma que faz o intermédio entre a *psychê* do indivíduo e a ordem política estabelecida. Quando o Ateniense fala sobre formar cidadãos que seguirão o "fio de ouro da razão" (644d), ele estaria descrevendo, na leitura de Wilburn, o processo de educação do *thymos*. A parte espirituosa da alma deve aprender a associar a estima à conduta racional, que aprende a ter vergonha do que merece vergonha e orgulho do que merece orgulho[91]. O projeto educacional das *Leis* não é um conjunto de restrições externas direcionadas a indivíduos formados, como adultos e etc. É, na verdade, algo que busca cultivar esta parte da alma que tem como natureza a vida em grupo.

Sob a perspectiva da *enkráteia*, a consequência que é gerada aqui não é capturada na dimensão desenvolvimentista. A consequência é a de que o autodomínio não é apenas a harmonia na alma, mas ele se torna possível justamente por meio da parte da alma que só pode realizar-se na vida política. O cidadão que se domina o faz não só por viver em comunidade, mas porque seu *thymos* foi bem educado para responder às leis de sua cidade.

Uma conexão que podemos fazer a fim de explicitar o que vimos na seção anterior, diz respeito aos dois modelos que Wilburn define: o Modelo da Ignorância e o Modelo Hidráulico. Na *República*, o primeiro modelo denota a subversão da razão pelo apetite, não em força, mas pela corrupção dos julgamentos racionais. O homem oligárquico, que é tomado como exemplo, é aquele que passa a crer que a riqueza é o maior dos bens (553c-d). O segundo modelo, o Hidráulico, denota a relação cambiante entre os desejos racionais e apetitivos. Se um lado cresce, o outro enfraquece (485d-e). A partir desses modelos, podemos olhar para a metáfora das marionetes de outro modo.

---

[91] *Ibid*., p. 155-56.

O Ateniense, na metáfora, está descrevendo o ser humano como uma marionete que é puxada por fios em direções que são opostas. Há um fio de ouro, maleável, sagrado, que é o fio da razão. Os demais fios são, porventura, rígidos, de ferro, e representam as paixões. A razão nos orienta a seguir esse fio de ouro e resistir aos outros fios de natureza distinta. "E porque a razão é algo belo, porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero de ouro vença os demais" (645a). Mas o que seriam esses auxiliares? Eles podem ser identificados com o *thymos*[92]. Acontece que, a mesma estrutura descrita na *República* — a parte racional com o suporte da parte espirituosa — reaparece nas *Leis* a partir dessa metáfora. O fio de ouro necessita de apoio porque a razão não tem a força para resistir ao que o apetite demanda. A pressão dos apetites é severa e bruta. O que é capaz de ajudar a razão nesta batalha é essa parte chamada *thymos*, que deseja a estima mais do que qualquer coisa. A partir da educação, essa parte da alma aprende a associar a estima à conduta racional, algo que o Modelo da Ignorância e o Modelo Hidráulico já descreviam de certo modo: a corrupção das crenças e o enfraquecimento dos desejos racionais precisam, para ser combatidos, de uma terceira força capaz de preservar julgamentos corretos — que se direcionam ao bem e seguem o caminho do fio de ouro — sob pressão.

A diferença que pode ser notada, é que na *República* a ênfase é muito maior no indivíduo. Nas *Leis*, diferentemente, a metáfora das marionetes corresponde à cidade em sua totalidade: "Fica, assim, justificada a fábula relativa à virtude, que nos compara a bonecos, ao mesmo tempo que se torna compreensível o que significa ser superior ou inferior a si mesmo, tanto com referência à cidade como aos particulares" (645b). Isso está muito distante de representar uma mudança de doutrina. O que parece representar é uma mudança exigida pelo contexto do diálogo. Os interlocutores estão na posição de legisladores. Eles prescrevem as leis responsáveis pela vida na cidade. Não se trata da formação de filósofos que devem governar, mas de como todos os cidadãos devem agir para viverem em paz tanto consigo mesmos como com os outros. O que importa, nesse sentido, é que o fio de ouro seja seguido. A internalização da lei é um fim para que a harmonia na cidade prospere.

Vimos, no capítulo primeiro, que as *Leis* representam o desdobramento final da *enkráteia* na perspectiva desenvolvimentista. A perspectiva unitária encerra com uma tese complementar, mas distinta. As *Leis* representam uma aplicação mais completa de um princípio

[92] Apesar de conceder que a imagem das marionetes leva em consideração uma alma bipartite, a partir de uma discussão com comentadores que acreditam existir uma mudança no status do *thimoiedes* nas *Leis*, Wilburn sustenta que isso não é argumento para ignorar o espírito e o seu papel na metáfora das marionetes. Cf. Wilburn, 2011, p. 254-61.

que sempre esteve presente. E essa aplicação tem um nome preciso: treinamento para a harmonia.

O que significa dizer que a *enkráteia* é um treinamento? Mesmo Xenofonte, como vimos, teria concedido que a *enkráteia* não é uma das virtudes, mas a condição que as sustenta. Em Platão, vimos que, algumas vezes — como no *Górgias* e *República* — a *sophrosýne* — virtude da temperança — é significada a partir da *enkráteia*. Isso significa que a *enkráteia* é virtude? Não necessariamente. A *enkráteia* é, nesse aspecto, algo que já definimos: um estado que alcança a temperança. Voltando ao Livro V das *Leis*, vimos que a intemperança pode ter três causas: a ignorância, a falta de autodomínio ou ambas coisas (734b). Isso significa que o autodomínio não é, por si só, suficiente para a virtude. Ele é necessário, mas não o bastante. Um cidadão pode dominar seus apetites por medo das consequências — como o oligarca que controla seus gastos por avareza (554c) — e ainda não ser virtuoso. Um cidadão pode, também, seguir certas regras, como a de não cometer adultério, mas a contragosto. Seu *thymos*, nesse caso, o impede de cometer o ato prazeroso por medo da injúria e diminuição de sua estima perante os outros. O autodomínio, para que seja verdadeiramente digno da virtude, é aquele que está unido ao autoconhecimento, ao reconhecimento do fio de ouro como princípio ordenador da natureza humana.

A noção de treinamento ganha seu sentido nas *Leis* como um exercício capaz de preparar o cidadão para o autocontrole. Como no teste do vinho (648d), os banquetes criados pelo legislador, a educação pela música e pela dança. Tudo funciona com o propósito de treinar o cidadão para que ele aprenda, de modo progressivo, a seguir o fio da razão mesmo sob pressão. Não há a pretensão de Platão em criar homens perfeitamente harmoniosos imediatamente. A ideia é fomentar as condições para que a harmonia surja. O conflito, que começa individualmente e se expande até a cidade, é o estado inicial que deve ser resolvido em direção à harmonia.

Susan Sauvé Meyer já havia denotado isso, como vimos no final do capítulo primeiro. Os dois modelos expostos no Livro I das *Leis* colocam o autodomínio como conflito e como harmonia. Esses dois modelos, em verdade, não se contradizem, mas descrevem estágios de um mesmo processo. O cidadão em formação precisa do conflito para aprender a resistir. Enquanto o homem já educado chegou no estado em que a razão governa sem que o conflito seja constante e consistente. A *enkráteia* é o nome do processo de resolução do conflito e do estado no qual o conflito é resolvido. Seu caráter é duplo. Isso acontece porque a *enkráteia* ocorre em situações específicas, como luta, e numa postura adquirida diante dos instintos apetitivos.

O que esse processo confirmou, a partir da leitura desenvolvimentista, é justamente o desenvolvimento da impossibilidade lógica contida no *Cármides* até a incorporação total, no sentido educativo, nas *Leis*. A perspectiva unitária, por outro lado, vê nisso a maior ênfase de Platão num processo ou fenômeno que sempre esteve presente não só nos seus textos, mas em sua vida. A *enkráteia* não é algo meramente individual ou psicológico, mas a condição necessária para a realização de uma cidade que não é somente bem governada, mas que se auto governa. Desde o *Cármides* — quando aparece a visão sobre a cidade governada pela temperança (173b) — até as *Leis* — com a educação de todos os cidadãos da Magnésia —, acompanhamos o trajeto de uma mesma pergunta, a qual Platão sempre tentou resolver. Ampliando a pergunta, poderíamos fazê-la do seguinte modo: como o homem pode governar a si mesmo para, a partir de seu governo, poder governar os outros com legitimidade? Embora distintas, as duas perspectivas analisadas permitem que vejamos aspectos para respondermos a pergunta. Existe uma forma pela qual podemos conciliar essas perspectivas?

CAPÍTULO III

Entre o desenvolvimento e a unitariedade: A conciliação e os três níveis da enkráteia

4 Entre o desenvolvimento e a unitariedade: A conciliação e os três níveis da enkráteia

RESUMO

Neste capítulo, almejamos solucionar a divergência entre os desenvolvimentistas e unitários. Aponta-se os erros e acertos de cada perspectiva e como elas, na verdade, denotam aspectos diferentes em relação à *enkráteia*. Enquanto os desenvolvimentistas rastreiam a solução da pergunta "como o homem pode governar a si mesmo?", os unitaristas revelam a permanência dessa pergunta. A partir desse ponto, é possível definir a *enkráteia*, destacando três níveis pelos quais ela opera e como ela é parte da *sophrosýne* sem ser uma virtude. A *enkráteia* é o que possibilita o caminho para a virtude da moderação.

Palavras-chave: enkráteia; sophrosýne; autodomínio.

4.1. Introdução

Os dois capítulos anteriores seguiram o mesmo trajeto, porém, por caminhos diferentes. No primeiro, buscamos mostrar como a *enkráteia* teria se desenvolvido no corpus platônico e no segundo, como o desenvolvimento contém uma prerrogativa de aprofundamento, não amadurecimento. Poderíamos até dizer que existe um amadurecimento, mas ele não se refere ao Platão autor, mas a um amadurecimento do próprio leitor para que ele seja preparado para o que está por vir.

O leitor atento pode ter percebido que, em certos momentos, a perspectiva desenvolvimentista e unitária conversa entre si, e até mesmo chegam a conclusões semelhantes. Suas premissas, embora não sejam as mesmas, ainda perpassam por um mesmo aspecto. Isso nos traz de volta à pergunta que levantamos no segundo capítulo, que teria acompanhado Platão em toda a sua vida: como o homem pode governar a si mesmo?

No diálogo *Alcibíades*, Sócrates está disposto a guiar o jovem Alcibíades na sua empreitada política. No entanto, cabe a Sócrates impor limites, ao definir que era preciso que seu interlocutor soubesse mais do que achava saber para governar os outros:

> — Podes me dizer algo mais importante do que o justo e o belo e também o bom e o vantajoso?
> — Decerto que não.
> — Porém, sobre isso tu admites oscilar?
> — Sim.
> — E se oscilas, o que dissemos deixa evidente que não apenas desconheces as coisas mais importantes, mas ainda julgas sabê-las sem nem mesmo saber?
> — Arrisca ser assim.
> — Balbucias, Alcibíades! Eu me recuso a nomear a condição que te condiciona. Porém, como estamos a sós, me permitirei falar. Excelente amigo, encontras-te casado com a mais extrema ignorância. O raciocínio te acusa e também tu acusas a ti mesmo. Por isso, lanças-te à política sem sequer ter sido educado. Tampouco te encontras sozinho nessa condição, a comunidade dos que atuam na política te acompanha, com exceção de uns poucos e, talvez, de Péricles, o teu guardião. (118a -b)

Alcibíades acreditava estar pronto para a política. Sócrates garante que ele não está, uma vez que ele não entende o que mais importa. Antes de tudo, ele precisa conhecer a si mesmo. Conhecer-se tem a ver com entender os seus limites. Ao saber dos próprios limites, daí vem o ponto de partida para conseguir o controle de si. Não é à toa que Julia Annas diz que o autodomínio e o autoconhecimento são duas respostas intuitivas para responder à pergunta: o que é a *sophrosýne*?[93] Conhecer-se se relaciona com saber o que se sabe e o que não se sabe. Algo que é completamente comum tanto ao *Alcibíades* quanto ao *Cármides*.

[93] Cf. ANNAS, p. 37

Quando está abordando o mito da auriga e dos dois cavalos no *Fedro* (253c-256e), que divide a alma em três partes, Platão diz o seguinte:

> [...] Ora, se de fato vencerem então as melhores partes do pensamento, conduzindo para a filosofia e um modo de vida regulada, levarão aqui uma vida abençoada e em concórdia, por terem poder sobre si mesmos e costumes ordenados, e por submeterem aquela parte pela qual emerge da alma o vício, enquanto libertam a da virtude. (256a -b)

Se a parte melhor da alma de um homem vence e ele se volta para a filosofia, sua vida se torna boa. Apesar do nível de conflito interior, nesse caso há uma vitória na qual o homem adquire o poder sobre si mesmo, e disso se sucede o estado de virtude. Não se trata de algo meramente desejável, mas de uma configuração de vida em que se atingiu uma espécie de harmonia. O homem, em sua natureza, tem uma parte que o arrasta — como o cavalo ruim (*epithymetikon*) arrasta o auriga (*logistikon*) para baixo — para uma direção que não tem como prescrição a vida moderada. Essa imagem do *Fedro* é somente uma de tantas pelo qual Platão ilustrava a resolução do conflito psíquico da natureza humana.

Ao voltarmos às perspectivas que estamos tratando, veremos que elas respondem de forma afirmativa à mesma pergunta sobre a possibilidade de domínio de si mesmo. Dorion identifica uma espécie de desenvolvimento real, que se dirige a uma solução, mas perde de vista o problema inicial. O problema que está mapeado desde o início, e que Kahn e Wilburn identificam, sugere que a *enkráteia* não surge do nada. O que Dorion sustenta em princípio é: como é possível que alguém se controle sem que isso se torne um absurdo lógico? A solução prescrita enxergava no *Cármides* a ausência, que se torna um esboço de resolução no *Górgias*, até que na *República* há uma certa precisão psicológica da teoria que nas *Leis* vai ser aplicada no contexto geral. Dorion, de certa forma, tem razão sobre o desenvolvimento dos conceitos que respondem à pergunta. A partir de Kahn e Wilburn colocamos a pergunta. O que há de diferente entre eles, de certo modo, é um desacordo no modo pelo qual se explica o processo.

A fim de fazer uma conciliação, este capítulo propõe distinguir três níveis em que a *enkráteia* pode operar em Platão. Esses níveis nos fazem ver que as duas perspectivas não perdem de vista o problema da *enkráteia*. O primeiro nível diz respeito ao exercício, a *enkráteia* como uma prática de resistência, treinamento do *thymos* e uma resposta ao conflito interno. Nesse nível, ela se entende como um caminho, não como o destino. O segundo nível é o estado que descreve uma alma na qual a razão governa harmoniosamente, sem que haja resistência de qualquer outra parte, coincidindo com o estado de virtude da *sophrosýne*. Por fim, o terceiro nível atua de modo educativo, é o princípio da formação cívica que está presente principalment e nas *Leis*. É o que permite ao cidadão seguir o fio de ouro da razão mesmo sem ser um filósofo.

Esses três níveis, muito distantes de contradizer as duas perspectivas, na verdade fazem ver que ambas têm razão. O que acontece é que, por vezes, cada uma das perspectivas pode deixar algo escapar.

4.2. Acertos e erros

Depois de termos analisado as perspectivas, podemos apontar alguns problemas e inconsistências relativas a elas e, ao mesmo tempo, também conceder méritos a cada uma.

No caso dos desenvolvimentistas, pode-se dizer que a ausência do termo *enkráteia* no *Cármides* simboliza mesmo algo bastante significativo. O diálogo tematiza a *sophrosýne*, e o termo não aparece nas seis definições de *sophrosýne* no diálogo, mesmo que a *enkráteia* faça parte da virtude no imaginário grego. Helen North, como vimos no primeiro capítulo, chega a dizer que a definição mais comum de *sophrosýne* no final do século V era precisamente o controle dos apetites, e Platão sequer a exibe no diálogo. Dorion vê nisso um silêncio ensurdecedor, pois parecia estar ali um sinal de que Platão notava um problema que não poderia resolver. Esse problema da reflexividade — como algo poderia exercer sua *dynamis* sobre si mesmo — impedia o autodomínio antes mesmo que ele pudesse ser concebido. Contudo, poderíamos imaginar que, se o autodomínio é impossível, por que o personagem central do diálogo é Sócrates, o exemplo mais cru de autodomínio? Ao invés de seguir com Dorion declarando que a ausência é realmente estranha, podemos inverter a sua afirmação para dizer que a ausência pode ser puramente uma ironia proposital de Platão[94].

Sobre o *Górgias*, é completamente possível pensar nele como um diálogo de transição. A aparição do termo *enkratê* em 491d, em associação à bipartição incipiente da alma na imagem dos jarros furados, não é algo simples, cuja resolução pode ser facilmente elaborada. O diálogo marca um momento em que Platão teria começado a construir a estrutura conceitual que torna o autodomínio tangível e aceitável, de um ponto de vista lógico. A bipartição resolve, de certo modo, o problema da reflexividade, pois não é o homem que domina a si mesmo, mas uma parte da alma que domina a outra. Dorion tem certa razão ao ver nisso um embrião da teoria tripartite.

Ainda temos a conexão entre a reabilitação da *enkráteia* na *República* e o reconhecimento da possibilidade da *akrasía*. No *Protágoras*, o conhecimento é suficiente para a ação correta, e a *akrasía* é inexistente porque o agente, ao saber o que é bom, não age de outro modo. Agir errado é agir com ignorância. Ao contrário disso, na *República* vemos esse intelectualismo ser rechaçado. A tripartição da alma torna o conflito interno não só possível, mas algo constitutivo da natureza do agente. É somente a partir desse reconhecimento que se

[94] Xenofonte mesmo sustentava isso sobre Sócrates nas *Memoráveis*: "E mais estranho me parece ainda que alguns tenham deixado persuadir de que Sócrates corrompia os jovens. Ele! — que, para além de tudo o que já referi, era o homem que mais **domínio tinha sobre os seus próprios desejos,** tanto do sexo, como do estômago; que era também aquele que melhor resistia ao frio, ao calor ou a qualquer outra provação e, ainda, que a si próprio se disciplinara de modo a necessitar apenas do razoável, de forma que possuindo muito pouco com toda a facilidade isso lhe bastava" (Livro I, 2, 1).

pode dizer que a *enkráteia* passa a ter sua razão de ser, pois ela é a condição na qual a razão, com o auxílio do *thymos*, mantém os apetites sob governo mesmo quando os apetites querem seguir em uma direção contrária à razão.

Apesar desses grandes acertos, Dorion parece deixar escapar algo muito importante. A leitura proléptica de Kahn nos faz ver que o *Cármides* não era só um artifício interpretativo. A partir do diálogo, seria possível encontrar evidências que o desenvolvimentismo de Dorion pode ter deixado escapar. No próprio *Cármides*, Sócrates descreve a cidade governada pela temperança em termos nos quais cada cidadão nunca poderia ser enganado por falsos profissionais (173b). Tal passagem aborda um problema que aparece na *República*, o de que um governo deve ter conhecimento real e verdadeiro, não apenas conhecimento baseado na aparência. E se o governo da *República* deve ser exercido por homens *enkratês*, mesmo que o termo não apareça no *Cármides*, a *enkráteia* é uma condição para que ele seja efetivado. Além disso, o vocábulo pode não aparecer, mas a postura que combate os apetites aparece na seguinte passagem:

> [...] Dirigindo-se para o nosso lado, Cármides sentou-se entre mim e Crítias. Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele. E depois de lhe haver dito Crítias que eu era o que conhecia o remédio, ele olhou para mim por maneira indescritível, como quem se dispunha a interrogar-me, vindo a formar um círculo em torno de nós as demais pessoas que se achavam na palestra. Nesse momento, meu grande amigo, olhei para dentro das vestes de Cármides e me senti abrasado e fora de mim. (155c-d)

Nesse momento, Sócrates se controla demonstrando justamente algo pelo qual era tão reconhecido: seu autodomínio. Helen North também deixa isso claro ao dizer que "o fato do *eros* de Sócrates estar, de fato, direcionado ao intelecto de Cármides, ao invés de sua beleza física, é um lembrete constante da *sophrosýne* no sentido popular de autocontrole"[95]. De novo, ao aproximarmos o *Cármides* da *República*, uma das definições de *sophrosýne* do jovem Cármides, a de "cuidar do que lhe é próprio" (161b), é muito parecida com a definição de justiça na *República*. E a justiça está fundamentada precisamente na harmonia entre as partes da alma, que consiste no estado em que a *enkráteia* foi exercida para atingir o controle dos prazeres e apetites.

O diálogo *Cármides* aparentemente enuncia doutrinas que ainda não é capaz de defender com os instrumentos permitidos no contexto do diálogo. Kahn incide sobre este diálogo apostando que a aporia é inteiramente proposital, pois é um convite para o leitor buscar uma solução nos diálogos posteriores. Essa leitura, de certa forma ameniza essa dificuldade

[95] "The fact that Socrates' *erôs* is actually directed towards the intellect of Charmides, rather than towards his physical beauty, is a constraint reminder of sophrosyne in the popular sense of self-control" NORTH, p. 154.

enfrentada por Platão. No *Cármides*, Sócrates não finge saber resolver o problema. Ele mostra, com argumentos minuciosos, que a ideia de Crítias sobre a *sophrosýne* ser autoconhecimento reflexivo é logicamente errada. A aporia é muito pertinente. Porém, isso não basta para dizer que Platão teria mudado radicalmente de posição entre o *Cármides* e a *República*, como Dorion sustentava. Significa que leva-se tempo para construir uma resposta apropriada.

O tratamento dos diálogos como se corrigissem uns aos outros deixa escapar sutilezas do Platão escritor, as quais Kahn incide precisamente na crítica a essa postura desenvolvimentista. Platão não abandona o problema da reflexividade. A resolução do problema é um trajeto percorrido dentro dos próprios diálogos, como aquele que começa da extremidade da teia de uma aranha até o seu ponto central. A partir desta ótica unitarista, Kahn e Wilburn trazem pontos que a perspectiva de Dorion ignora.

Um desses pontos é a permanência do problema. A pergunta "como o homem pode governar a si mesmo?" não nasce na *República*. Ela parece estar presente desde o *Cármides*, mesmo que de modo negativo, ao constatarmos que o autodomínio não é logicamente possível. A definição de Cármides de "cuidar do que lhe é próprio" é muito similar a noção de justiça na *República*[96]. No *Górgias*, pode-se dizer que a pergunta aparece na oposição entre a vida do tirano e a vida do filósofo, entre o homem que se satisfaz de modo pleno e o outro que está sempre em busca de preenchimento. Surge no mito da auriga e dos cavalos alados no *Fedro*. É abordado na teoria da alma tripartite e na descrição dos regimes psíquicos na *República*. E nas *Leis*, na metáfora das marionetes e no projeto educativo da Magnésia. A continuidade do problema não é somente uma tese, mas algo que faz parte do escopo dos textos platônicos.

Em relação ao *thymos*, Wilburn evidencia que a parte espirituosa da alma não é uma descoberta tardia de Platão, inserida na *República* para explicar a *akrasía* e servir como auxiliar da razão. O *thymos*, como auxiliar da razão, aparece de forma funcional antes mesmo de sequer ser nomeado. Por exemplo, no *Górgias*, a vergonha de Polo pode ser vista como uma manifestação do *thymos* respondendo a um julgamento moral. Ele toma o lugar de Górgias na discussão — que saiu do embate com Sócrates envergonhado — e não consegue sobrepujar Sócrates. Perante seus pares e seu mentor, sua vergonha denota seu fracasso moral diante daqueles que estimava. Do mesmo modo, no *Cármides*, a própria modéstia que leva o jovem

[96] "Mas escuta, a ver se eu digo bem. O princípio que de entrada estabelecemos que devia observar-se em todas as circunstâncias, quando fundámos a cidade, esse princípio é, segundo me parece, ou ele ou uma das suas formas, a justi-ça. Ora nós estabelecemos, segundo suponho, e repetimo-lo muitas vezes, se bem te lembras, que cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual a sua natu-reza é mais adequada" (433a).

homônimo a recusar afirmar sua temperança ou negá-la envolve uma certa sensibilidade ao julgamento alheio, algo completamente particular à parte espirituosa.

A perspectiva unitária também parece subestimar o diálogo *As Leis*. Para Wilburn, as *Leis* representam a aplicação prática de uma psicologia que sempre existiu em Platão. Pode-se conceder que essa afirmação está certa, pois a psicologia tripartite continua a operar, e uma das evidências é a metáfora das marionetes. Mas há algo nas *Leis*, no que tange à *enkráteia*, que é completamente novo, pois ela é pensada pela primeira vez como um princípio educativo para todos os cidadãos, incluindo até mesmo os que não são filósofos. Na *República*, o autodomínio é pensado para o guardião e para o filósofo:

> Porque [a temperança] não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tomavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono na mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermédios, no que toca ao bom senso, ou se quiseres, à força, ou se quiseres, à abun-dância, riquezas ou qualquer outra coisa desta espécie. De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a tem-perança é esta concórdia, harmonia, entre os **naturalmente piores** e os **naturalmente melhores**, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade quer num indivíduo. (432a)

Os "naturalmente melhores" são aqueles que devem comandar — que são *enkratês* —, enquanto os "naturalmente piores" são os que devem acreditar na necessidade de serem governados pelos melhores, dada a sua natureza inferior. A harmonia, nesse sentido, corresponde a essa espécie de acordo mútuo. Nas *Leis*, pelo contrário, a *enkráteia* está no horizonte de todo cidadão. Essa diferença não está apenas no escopo, mas é uma concepção completamente diferente. A *enkráteia* deixa de ser somente um estado de virtuosidade, para ser o objetivo de um projeto educativo. Dizer que isso sempre existiu em Platão pode ser um modo de subestimar o que Platão desenvolveu nas *Leis*.

O que fizemos até agora, é concluir algo que nenhuma das perspectivas formula sozinha. Dorion percebe o trajeto dos conceitos com certa precisão. Kahn e Wilburn identificam a permanência de uma pergunta bastante importante. O que devemos reconhecer agora, é que tanto o problema quanto a solução não estão competindo entre si. Eles somente operam em níveis diferentes.

Diante do que foi acertado ou ignorado, podemos conciliar as duas perspectivas a partir da própria pergunta "como o homem pode governar a si mesmo?", que se coloca como um grande problema para Platão. Dorion rastreia o desenvolvimento da solução do problema, enquanto Kahn e Wilburn mostram que esse problema esteve sempre presente. O que distinguimos como problema e solução da pergunta revela o rumo de cada perspectiva diante do que foi exposto. Portanto, o rastro de cada um leva a caminhos distintos, que podem ser

conciliados. É a partir da distinção entre esses caminhos que podemos ir além deles, para articular o que vamos chamar de ‘os três níveis da *enkráteia’*. Esses níveis não são apenas momentos de diálogos, porém, são três modos pelos quais o autodomínio se manifesta e pode ser articulado por Platão.

4.3. Os três níveis da *enkráteia*

Podemos nos fazer uma pergunta referente ao autodomínio: O que Platão quer dizer, exatamente, quando fala em *enkráteia*? O termo aparece em alguns contextos, com funções diferentes, e suas ocorrências ocasionalmente podem gerar alguma confusão. Até porque, como podemos imaginar que todas essas ocorrências designam a mesma coisa?

Por exemplo, um homem que resiste ao apetite de comer desenfreadamente em um banquete está exercendo *enkráteia* em uma situação conflituosa. Um homem que tem a sua alma em harmonia, onde a razão governa sem problemas, também está exercendo *enkráteia* em uma situação que, diferente da primeira, não ocorre conflito. Como pode um termo designar dois estados diferentes, um no qual há conflito, e outro no qual inexiste disputa? Poder-se-ia citar um terceiro estado operando em um nível educativo. Esse caso é voltado para o cidadão da cidade da Magnésia, que está seguindo leis prescritas pelo legislador e sendo treinado para isso, realizando *enkráteia*.

Essas distinções não são, de modo algum, arbitrárias, uma vez que fazem parte dos textos platônicos. Não são, muito menos, níveis atingidos cronologicamente, onde cada diálogo traz uma dimensão da *enkráteia*, até porque ela aparece nas *Leis* nos três níveis. E esses níveis acabam por coexistir nos diálogos. O que muda, entre os diálogos, é algo parecido com que Kahn sustenta ao traçar a unitariedade que consiste em um plano literário. Nesse sentido, o que podemos tomar como diferente nos diálogos é a ênfase dada a cada nível da *enkráteia*.

O primeiro nível é particularmente notável, até porque revela a própria natureza da alma. Lembra muito o autodomínio em Xenofonte, pois consiste numa ascese. Nesse caso, existe um esforço para que se resista ao apetite, e a *enkráteia* não é o fim, mas um caminho. Isto é, a *enkráteia* é o próprio processo de controle. Esse homem, cuja razão tenta resistir aos apetites, ainda não alcançou a harmonia. O conflito não é simplesmente gerado por causas exteriores, mas é algo interno ao agente, porque faz parte da natureza humana. O caráter de um homem é formado a partir do modo pelo qual ele enfrenta esse conflito. E enfrentar esse conflito requer treino, este é o nível da *enkráteia* como prática.

Essa linguagem do conflito particular do primeiro nível é frequente em *As Leis*. O tema que é discutido pelo Ateniense e seus interlocutores no Livro I explicita justamente esse conflito interior. "[...] a vitória sobre si mesmo é a primeira e a mais bela das vitórias, como a pior e a mais vergonhosa das derrotas é ser alguém vencido por si mesmo" (626e). Clínias, que enunciou isso, está descrevendo esse estado de conflito, e ele é ainda mais explícito quando diz logo após que "tudo isso indica que dentro de todos nós há um estado permanente de guerra contra si

mesmo". Se esse estado ocorre dentro do homem, e o que caracteriza a psicologia humana é a sua alma, logo, já se pressupõe que há duas partes na alma que disputam entre si a hegemonia[97].

O teste do vinho nos parece muito ilustrativo nesse nível. Visto que o vinho tensiona os apetites humanos ao extremo, colocando o homem em um estado no qual a maioria não consegue efetivamente se controlar e se coloca em situações lamentáveis e vergonhosas. É possível que um homem que vai ao banquete e consegue retirar-se antes de tomar a dose que lhe arrasaria, age assim porque sabe dos seus limites e, mesmo sob a influência da substância, mantém o controle de si mesmo. Se ele tem sucesso, é porque seu treinamento é suficiente para que, sob pressão, a razão prevaleça. Não se trata aqui de um controle interior previamente atingido, mas o reconhecimento de certos padrões e entendimentos acerca de si mesmo que só podem ser alcançados a partir do exercício da *enkráteia*. Sua vontade de tomar vinho, mesmo ao se retirar, pode ser ainda muito premente, mas ele é treinado para resistir a essa pressão do apetite.

Como já vimos no final do primeiro capítulo, Susan Sauvé Meyer identifica esse modelo do conflito em contraste com o modelo da harmonia. Esses dois modelos coexistem no diálogo. Clínias aborda o autodomínio no registro da guerra interna, enquanto o Ateniense aborda a harmonia, principalmente quando cita o caso do juiz (627b-628a). Esse modelo do conflito é completamente necessário, até porque sem ele a *enkráteia* como treinamento não teria objeto. Como vimos, o estado de conflito é constitutivo do homem, portanto, esse é seu estado inicial. O cidadão que nunca foi colocado à prova não sabe se resiste. Diferentemente dos cidadãos cretenses e espartanos, onde a legislação preza mais pela fuga dos prazeres do que pelo enfrentamento, a Magnésia quer fazer disso algo primordial. Wilburn reflete sobre isso, justamente ao identificar que o *thymos* e seu treinamento é o ponto central do projeto educativo das *Leis*. A parte espirituosa aprende a associar a estima à conduta racional — aprendendo a ter vergonha quando deve e orgulho quando preciso. Esse aprendizado é demorado, e só é possível por meio de exercício contínuo, na exposição dos cidadãos aos apetites e ao conflito com a razão, para que eles possam aprender a resistir a esses apetites. É nesse primeiro nível da *enkráteia* que o treinamento ocorre.

No segundo nível é onde a *enkráteia* e a *sophrosýne* se aproximam de modo a quase se confundirem. Aqui não existe mais a resistência ativa, mas um estado estável no qual a razão governa sem que haja conflito constante. O homem que alcançou esse nível, no banquete e teste do vinho, não se sente inclinado a continuar bebendo vinho quando está em seu limite. Não há

97 Nesse ponto, devemos ignorar a existência de alguma absurdidade lógica, uma vez que isso já foi resolvido.

disputa. A diferença entre esse homem harmonioso e o conflituoso está na disposição diante dos apetites. Um exemplo desse homem sem conflito pode ser visto na imagem dos jarros no *Górgias*(493a-494c). Nessa passagem, temos o *akratês* — que não se satisfaz nunca — e o *enkratês*, cuja satisfação já foi alcançada. O jarro do homem *enkratês* se mantém em um nível no qual ele sempre tem o que precisa. Sua necessidade não ocorre em virtude de alguma ganância, em um sempre querer mais, porém, se mantém no nível do que é necessário para a vida como um todo.

Apesar da ilustração anterior nos servir, é na *República* que o segundo nível pode ser vislumbrado de forma mais contundente. Na tão citada passagem (431a-b), "Mas esta expressão [ser senhor de si] 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'", a *enkráteia* deixa de ser uma ação para tornar-se uma condição. "Ser senhor de si" é o nome dessa condição, desse estado. E é aqui que reina a estabilidade, pois não é a vitória momentânea que se comemora no fim de um dia, mas uma configuração permanente da alma em que a parte melhor governa a pior. No subcapítulo do primeiro capítulo que trata da *República*, vimos que Dorion sugere que a *enkráteia*, nesse diálogo, descreve um estado, não uma capacidade da alma. É precisamente aí que reside o segundo nível.

Apesar disso, devemos falar sobre a relação entre a *enkráteia* e a *sophrosýne*. A relação que se estabelece entre as duas não é uma relação de igualdade, mas de convergência. A *sophrosýne* é a virtude da temperança — o estado alcançado no qual existe harmonia entre as partes da alma e, por extensão, entre os cidadãos da cidade (432a). A *enkráteia* é a descrição desse estado pela perspectiva do regime psíquico, do controle, como vimos a partir da leitura de Wilburn no segundo capítulo. Denota como a alma funciona quando a razão governa, quando o *thymos* está em consonância com o desejo racional pelo bem. A *sophrosýne* é o estado de harmonia que engloba a *enkráteia*, que nada mais é do que o mecanismo que gera esse estado de harmonia. Por isso, na *República*, os dois termos surgem quase como sinônimos. No contexto do *Górgias*, a *enkráteia* também é definida com respeito à *sophrosýne*, e ali isso acontece na mesma perspectiva da *República*. Cálicles é governado pelos apetites, enquanto Sócrates representa o homem *enkratês* por excelência, que atingiu o estado de harmonia da alma.

Ainda na perspectiva da *República*, Kahn fornece uma contribuição que nos é muito útil para entender o papel da *enkráteia*. A razão que governa, no segundo nível, não é uma faculdade neutra que impõe sua vontade sobre os apetites. Ela é, antes de tudo, o desejo pelo bem. O *logistikon* é *philomathes*: ama aprender, ama a verdade, e orienta-se de modo natural para o que é verdadeiro e bom. O governo da razão não é uma imposição bruta porque a razão não busca

a aniquilação dos apetites, mas uma harmonização que coincide com o objeto do desejo racional. E só a razão pode guiar para o que é verdadeiro e belo. Somos humanos, e nisso reside a impossibilidade de destruir os nossos desejos apetitivos, justamente porque precisamos deles para sobreviver. O problema está na quantidade, como no caso dos jarros. O homem que está no segundo nível é, por conseguinte, o homem no qual seus desejos estão ordenados sob as rédeas da razão, para que a alma alcance o melhor para si. É importante salientar que esse nível só pode ser alcançado pelo filósofo ou guardião na perspectiva da *República*.

Diante do primeiro e do segundo nível, poderíamos nos fazer a seguinte pergunta: Seria suficiente que uma cidade fosse governada por homens virtuosos — cujo estado da alma consiste numa harmonia —, enquanto todos os outros cidadãos continuam agindo guiados pelos seus apetites?

> — Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior.
> — Estou a olhar, e acho que dizes a verdade.
> — Ora desejos, prazeres e penas, em grande número e de todas as espécies, seria coisa fácil de encontrar, sobretudo nas crianças, mulheres, criados e nos muitos homens de pouca monta a que chamam livres.
> — Absolutamente.
> — Mas sentimentos simples e moderados, dirigidos pelo raciocínio conjugado com o entendimento e a recta opinião, em pouca gente os encontrarás, e só nos de natureza superior, e formados por uma educação superior.
> — É verdade.
> — Não vês também que na tua cidade os desejos da multidão dos homens de pouca monta são subjugados pelos desejos e pelo bom senso dos que são menos e melhores? (431b-d)

Veja que "nas crianças, mulheres, criados e nos homens de pouca monta" estão todos os apetites responsáveis pelo desvirtuamento da razão. Em geral, a cidade é constituída de pessoas desse gênero. É somente em poucos homens que se encontra a arte da medida e, nesse caso, a temperança no nível do indivíduo. Nesta cidade utópica, os desejos dos homens melhores subjugam os desejos da maioria. Assim, a temperança na cidade é atingida de modo não uniforme, pois nem todos os cidadãos atingiram o controle de seus apetites. O que ocorre é que essa *sophrosýne* coletiva é derivada dos governantes. Mais à frente, Sócrates diz que a temperança não é como a coragem ou a sabedoria, que participam de pontos específicos da cidade, é como uma canção que toda a cidade canta em conjunto. Pode-se dizer, inclusive, "com toda a razão que a temperança é esta concórdia, harmonia, entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores, sobre a questão de saber quem deve comandar, quer na cidade, quer no indivíduo (432a). Os naturalmente melhores são criados com uma educação superior. Mas essa educação dos apetites não parece atingir a massa.

Wilburn, distingue dois tipos de falha da razão na *República*: a falha local e a falha global. A primeira é temporária, uma vez que o indivíduo que inicialmente pode julgar uma ação como errada, muda seu julgamento sob a influência do apetite temporariamente e acaba por realizar esta ação errada de qualquer forma. A falha global já é uma corrupção sistemática e duradoura, onde sob a influência de desejos não racionais o indivíduo adquire crenças falsas sobre o que é bom e molda a sua vida em torno dessas crenças falsas[98]. Para Wilburn, é a falha global que preocupa Platão. E a preocupação pode ser dividida em duas. Em primeiro lugar, a fim de promover a virtude e diminuir o vício, é preciso prevenir e corrigir as falhas globais em um nível muito maior do que as locais. Os sucessos locais da razão, como agir corretamente em uma situação específica, não são suficientes para fazer alguém possuir a virtude. O que importa, em razão disso, é que a alma seja governada pela razão de forma estável e sistemática[99]. Em segundo lugar, os únicos agentes capazes de falhar localmente sob a influência de motivações não racionais são aqueles cujas almas já estão, de alguma forma, governadas pelo apetite. Se isso ocorre, não é *akrasía*, mas um simples efeito do governo psíquico impróprio[100]. É no sentido de corrigir as falhas globais que surge o terceiro nível: A *enkráteia* como princípio educativo.

O surgimento desse nível se dá nas *Leis*, adicionando algo completamente novo à mistura. Não se está, aqui, tentando descrever um exercício individual ou um estado de virtude. Trata-se de responder à pergunta que a *República* deixa em aberto, ao organizar a cidade para criar condições nas quais todo cidadão possa atingir o segundo nível a partir do primeiro. A *enkráteia* passa a ser um princípio educativo, um fundamento essencial que o legislador terá em perspectiva ao criar as instituições da Magnésia. Uma passagem central está em (734a-b), quando o Ateniense está falando sobre o melhor tipo de vida a ser seguido. A vida melhor (temperante) é uma em que os prazeres superam as dores, e tudo é tranquilo e sereno, até mesmo o amor. A vida pior é a do intemperante, que é "exagerada em tudo, com dores e prazeres violentos, desejos intensos e espicaçantes e amores confinantes com a loucura". Ele chega a dizer que a pessoa que escolhe ser feliz não conseguirá viver na intemperança, pois a felicidade está na vida temperante. Disso, ele conclui que "ninguém é intemperante por deliberação própria, pois é sempre por ignorância ou por não saber dominar-se ou por ambas as causas ao mesmo tempo, que a grande maioria dos homens não pratica a temperança". Diante desses dois problemas, o epistêmico e o de hábito, é papel do legislador fornecer meios para a resolução

98 WILBURN, 2014, p. 73.
99 Ibid., p. 74.
100 Ibid., p. 74-75.

deles. A *enkráteia*, no sentido educativo, vai atuar no segundo problema para que o homem diminua a distância entre o saber e o fazer.

Ao voltarmos para a metáfora das marionetes (644d -645c), observamos a formulação mais enfática desse terceiro nível. O Ateniense, na metáfora, está descrevendo a psicologia humana no geral e o papel da lei e da educação diante desta constituição humana. Todos os humanos são como marionetes, e como o fio de ouro não consegue vencer os outros fios de ferro sozinho, precisa de auxiliares. Seus auxiliares, como identificado por Wilburn, correspondem ao *thymós* educado. Pois é a partir dessa parte da alma que se aprende a respeitar as normas de uma comunidade, a sentir vergonha do que é vergonhoso segundo a lei. Assim, é possível fazer a associação com a conduta racional.

O papel do legislador é criar as condições para que esse treinamento ocorra. Os banquetes com o vinho, a música e a dança e as leis são instrumentos educacionais que visam o treinamento do agente. Contudo, elas não geram virtude por si só. É só através do primeiro nível que se pode, com o tempo, atingir o segundo. O terceiro nível da *enkráteia* é, portanto, o modo pelo qual a cidade se organiza para que se crie o primeiro nível e se transicione para o segundo.

Sob esse prisma, tanto a perspectiva desenvolvimentista e unitária, novamente, atingem aspectos diferentes da *enkráteia*. Dorion viu nas *Leis* o desdobramento final da *enkráteia*, e enxerga corretamente nisso a sua função educativa surgindo como algo completamente novo em Platão. Enquanto Wilburn indica que nas *Leis* o que acontece é a aplicação de uma psicologia sempre presente em Platão. Diante dessa estrutura e dos níveis apresentados, pode-se dizer que é aqui que a conciliação atinge o seu auge. O que se vê como desenvolvimento em Dorion também é desenvolvimento em Kahn e Wilburn, mas sob diferentes aspectos.

4.4. A *enkráteia* como elo

Ao longo de todo o capítulo, seguimos um percurso para responder a uma simples pergunta: as perspectivas desenvolvimentista e unitária podem estar, de algum modo, corretas? A resposta foi afirmativa, mas a afirmação distinguiu algo que nenhuma das duas interpretações tinha abordado. Dorion, como vimos, rastreia o desenvolvimento das ferramentas conceituais com as quais Platão articula o problema do autodomínio. De Kahn e Wilburn, derivamos uma permanência da pergunta "como o homem pode controlar a si mesmo?", e sua resposta a partir das mesmas ferramentas. Há vários desacordos entre eles, mas o maior deles, principalment e no que se refere à *enkráteia*, está na distinção entre problema e solução.

A distinção permitiu resolver o aparente impasse entre eles. O problema que diz respeito a como o homem poderia governar a si mesmo é constante nos textos platônicos, como observamos. A pergunta não muda, o que muda são as ferramentas conceituais utilizadas por Platão para responder a pergunta. E como Dorion mesmo evidenciou, a capacidade de resposta de Platão se desenvolve de modo cumulativo.

Os três níveis da *enkráteia* tornam essa estrutura ainda mais precisa. A *enkráteia* não é um conceito homogêneo, pois ela opera como um exercício, como um estado e como um princípio educativo. Os três níveis não estão separados em diálogos e se desenvolvem de modo progressivo, distante disso, eles coexistem nos textos platônicos, principalmente nas *Leis*. Poder-se-ia afirmar que é evidente que seja deste modo, principalmente sob a perspectiva desenvolvimentista, visto que as *Leis* seria o diálogo no qual Platão teria a sua última palavra sobre o tema. No entanto, ao nos debruçarmos sob a perspectiva unitária, percebemos que os níveis do autodomínio sempre estiveram presentes, porém, são abordados em diferentes etapas e com escopos particularmente estratégicos.

No *Cármides*, a discussão que está em pauta diz respeito a *sophrosýne* no escopo do conhecimento. Pode-se dizer que se trata mais de autoconhecimento do que de autodomínio — embora o autodomínio apareça de forma negativa. Sócrates está conversando com Crítias e Cármides, dois homens que participaram do governo dos Trinta. E o que Crítias sustenta nesse diálogo é um conhecimento auto relacionável que prescreve o modo como o tirano se relaciona com o mundo epistemicamente.

Sócrates está lutando contra o seu pior inimigo no *Górgias*, em certo sentido. Pois Cálicles representa o homem que busca dar vazão a seus apetites e isso, para ele, o coloca na posição de poder sobre os outros. Ele representa o tirano que, como no diálogo *Cármides*, é aquele no qual a *sophrosýne* opera em níveis de auto relacionamento, ditando o que é bom e o que é ruim a partir de si mesmo. Nesse contexto político, Sócrates aborda o segundo nível

porque era preciso, principalmente para colocar a vida filosófica em oposição à vida política calicleana, que se vale da retórica para atingir seus objetivos. Sócrates, representando o filósofo, denota o estado de harmonia da alma. Cálicles, pelo contrário, representa o estado no qual os apetites estão no controle do que a razão deveria buscar.

É preciso salientar, ainda, que em diálogos como o *Cármides* e o *Górgias*, Sócrates não está dialogando com amigos, assim como está dialogando na *República* ou como o Ateniense dialoga nas leis com seus interlocutores. No *Cármides,* há um alto nível de tensão entre Sócrates e Crítias, e no *Górgias*, na discussão de Sócrates com Polo e Cálicles.

Sobre a relação entre a *enkráteia* e a sophrosýne, podemos dizer que não são a mesma coisa, até porque a *enkráteia* não é uma virtude. Platão nunca a coloca desse modo. Mesmo Xenofonte já teria indicado isso, dizendo que ela é a base de todas as virtudes, não uma virtude autônoma. Platão afirma isso ao tratá-la como um estado e ao mostrar que ela é necessária, mas não suficiente para a *sophrosýne*. Como o caso do homem oligarca:

> — Acaso não se torna evidente, por este exemplo, que nos outros contratos, em que ganha boa fama por parecer justo, devido a **uma espécie de virtuoso autodomínio**, reprime outros desejos maus que têm, não por os convencer que não é melhor segui-los, nem por os suavizar com argumentos, mas devido à necessidade e ao medo, porque treme pelo resto da sua fortuna?
> — Absolutamente.
> — Mas, por Zeus, meu amigo! Descobrirás, na maioria deles, que, quando se trata de gastar bens alheios, possuem os desejos naturais aos zangões.
> —Em larga escala.
> — Um homem assim não será isento de discussões no seu íntimo, uma vez que não é um só, mas duplo; porém, a maior parte das vezes, os desejos melhores subjugarão os piores.
> — Assim é.
> — Por esse motivo, penso que um homem desses terá um aspecto mais decente do que a maioria; **mas a verdadeira virtude, de uma alma em paz e harmonia consigo mesmo, fugirá para longe dele**. (554c-e)

Veja que este homem oligarca, apesar de parecer virtuoso, não o é verdadeiramente. Seu autodomínio corresponde a minimização de possíveis gastos do seu próprio dinheiro. Aquilo que é vaidade, é evitada por ser lesiva ao seu patrimônio. Não há virtude, apenas um autodomínio no qual a razão está desviada pelo desejo do dinheiro, que corresponde à parte apetitiva da alma.

Há outros casos de uma *enkráteia* sem virtude. Quando Sócrates aborda a temperança que não é a dos filósofos no *Fédon*, ele fala justamente dessa temperança sem virtude:

> — Vejamos agora os que dentre eles são considerados prudentes. Não é uma espécie de desregramento, o princípio de sua temperança? Podemos afirmar enfaticamente que é impossível serem as coisas assim, mas é um fato, contudo, que eles se encontram em situação análoga, na sua ridícula temperança! Porque é pelo fato de temerem ser privados de outros prazeres que cobiçam que se abstêm em face de alguns — porque, afinal, há muitos outros que os dominam. Parece errôneo chamar de desregramento a uma certa continência em face dos prazeres, e todavia é certo que, se esses homens

> suportam o jugo de certos prazeres, é porque dessa forma conseguem dominar alguns outros. Ora, isto concorda com o que acabamos de dizer há pouco. De qualquer modo, é num desregramento que está o princípio de sua temperança! (68e-69a)

No *Fedro*, também temos o discurso de Lísias. O autodomínio de Lísias é praticado por aquele que não é o amante, até porque este último se arrepende de quaisquer favores prestados ao fim do relacionamento com o amado. Para Lísias, "o próprio apaixonado admite que está mais doente do que munido de bom senso, sabe que pensa mal, mas não consegue ter domínio de si" (231d). Aqueles que agem sem se envolver amorosamente com outras pessoas, em sua visão, priorizam a fama porque têm domínios sobre si mesmos. Priorizam, também, relações duradouras e que tragam lucro ao invés de prejuízo. Portanto, seu autodomínio também está no primeiro nível, assim como nos casos anteriores. O controle visa não à virtude, mas algum outro prazer que substitui e converge para o ponto de se tornar um caminho racional.

Em nenhum dos casos anteriores, atingiu-se o segundo nível, porque o que governa a alma nesses casos não é a razão orientada para o bem, mas o medo de perder o que possui ou pode possuir. A *enkráteia* sem autoconhecimento é um controle sem uma direção que beneficiaria a alma. A razão, em Platão, não é frieza, ou pensar à "sangue frio", muito menos calcular ganhos materiais. É o *philomathes* que, como vimos, ama o aprendizado e a verdade.

No entanto, não devemos identificar a *enkráteia* à *sophrosýne*, ainda mais no segundo nível. Pois a *sophrosýne* é o destino da *enkráteia*, a harmonia da alma, a virtude da temperança alcançada. A *enkráteia* é o mecanismo que torna esse destino possível e, além disso, descreve suas características formais. A *sophrosýne*, portanto, é o resultado da *enkráteia* como exercício guiado para o bem. Por isso o terceiro nível aparece como tão importante, pois é ele que configura a cidade para a aproximação dos cidadãos à virtude da *sophrosýne*, sem a exigência de que se chegue lá pelo mesmo caminho.

5. CONCLUSÕES

No início, partimos de uma estranheza que era levantada por Dorion. A ausência da *enkráteia* no *Cármides* era, de fato, significativa, principalmente ao levarmos em consideração o problema da *dynamis*. No entanto, o que pudemos mostrar é que a ausência do termo é justificada pela sua complexidade e pelo contexto do diálogo. A *enkráteia*, para ser devidamente anunciada, precisava de um solo comum do qual pudesse brotar. Ela surge a partir da concepção de uma alma que tenha partes.

E isso só pôde ser devidamente desdobrado a partir do confronto entre os desenvolvimentistas — representados por Dorion — e os unitaristas — representados por Kahn e Wilburn. O que muda entre os desenvolvimentistas e unitaristas, ao pensarmos na *enkráteia*, é o processo pelo qual eles observam o fenômeno. Dorion rastreia a solução para o problema que é derivado da interpretação unitarista sobre como o homem pode governar a si mesmo. O desenvolvimento rastreia a solução, enquanto a unitarista prescreve a recorrência do problema. Contudo, rastrear a solução, na perspectiva unitarista, é visto como o desenvolvimento de um plano literário, uma estratégia de Platão. A perspectiva unitarista, portanto, acerta no que é fundamental, na permanência do problema e na caracterização de Platão como um autor perspicaz, que meticulosamente projeta a solução de um problema que sempre esteve presente em sua filosofia.

O que surgiu dessa conciliação foi a ideia de que a *enkráteia* opera em três níveis na filosofia platônica. Esses níveis, longe de serem completamente separáveis, dizem respeito a aspectos diferentes do termo. O terceiro nível, que é a *enkráteia* como princípio educativo, é o que dá origem ao plano de colocar todos os cidadãos no caminho da *enkráteia*. Nesse caminho, os cidadãos participam do treinamento, que é o primeiro nível da *enkráteia*. E o segundo nível, que é o estado da *sophrosýne*, descreve o modo pelo qual o controle opera em níveis estáveis, na harmonia da alma.

É evidente que algumas coisas fiquem em aberto. No terceiro capítulo falamos brevemente sobre o *Alcibíades*. A *sophrosýne*, como vimos, não somente engloba o autodomínio como também engloba o autoconhecimento. A relação entre autodomínio e autoconhecimento é levemente abordada, mas é um assunto que merece uma abordagem mais detalhada.

Um termo como a *akrasía*, que cruza diretamente com a *enkráteia*, também merecia uma abordagem ímpar. Porém, uma vez que um dos argumentos de Wilburn no qual nos

debruçamos coloca a *akrasía* como algo que não preocupava Platão, não nos aprofundamos mais nesta senda. Outros termos que não foram muito aprofundados foram o *thymos* e o *aidós*, muito importantes para a tese, mas que mereciam uma investigação à parte.

A baixa recorrência da *enkráteia* nos textos platônicos, não significa pouca importância. Quando Platão a nomeia, é uma atitude deliberada, que denota, a cada passagem, um ou mais dos níveis em que ela opera. Quando Platão trata da educação de toda uma cidade e de como as leis devem ser prescritas, com o intuito de orientar os cidadãos para o fio de ouro da razão nas *Leis*, o termo aparece mais vezes e isso é absolutamente proposital. Até porque ele representa o modo pelo qual é possível controlar-se em relação aos prazeres e apetites. O controle dos próprios apetites é essencial para a manutenção de uma cidade, porque o desbalanço entre eles em indivíduos pode gerar situações de desigualdade alarmantes, onde um indivíduo passa a ter muito mais do que outros. O nome dessa ganância, para Platão, é *pleonexia*. É no intuito de combatê-la que os cidadãos devem aprender desde cedo a controlar os próprios prazeres e apetites, estabelecendo a harmonia e impedindo o cerne da pior guerra que pode existir interior à uma cidade, a *stásis*.

REFERÊNCIAS

ANNAS, Julia. **Autoconhecimento nos primeiros diálogos de Platão**. In: PLATÃO. Alcibíades I. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2022, p. 29-76.

BOBONICH, Christopher (ed.). **Plato's Laws: A Critical Guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CARONE, Gabriela Roxana. **Calculating Machines or Leaky Jars? The Moral Psychology of Plato's Gorgias**. In: SEDLEY, David (ed.). Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 26, p. 55-96, 2004.

COOPER, J. M. **Plato's Theory of Human Motivation**. In: History of Philosophy Quarterly 1, no. 1 (1984): 3–21.

DORION, L.-A. **Enkrateia and the partition of the soul in the Gorgias**. In R. Barney, T. Brennan, & C. Brittain (Eds.), Plato and the Divided Self (pp. 33–52). chapter, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

_____. **Plato And Enkrateia**. In: Akrasia in Greek Philosophy. Leiden, The Netherlands: Brill, 2007.

GALL, Felipe. **Quem é o Estrangeiro de Atenas nas Leis de Platão**? O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v.33, n.56, p.153-193, jan. - jun.2025.

KRAUT, Richard. **Ordinary Virtue from the Phaedo to the Laws**. In: BOBONICH, Christopher (ed.). Plato's Laws: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 51-70.

MEYER, Susan Sauvé. **Self-Mastery and Self-Rule in Plato's Laws**. In: David O. Brink, Susan Sauvé Meyer, and Christopher Shields (eds), Virtue, Happiness, Knowledge: Themes from the Work of Gail Fine and Terence Irwin (Oxford, 2018; online edn, Oxford Academic, 23 Aug. 2018).

MUNIZ, Fernando. **Prazeres ilimitados: como transformamos os ideais gregos numa busca obsesiva pela satisfação dos desejos**. 1 ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

PLATÃO. **Alcibíades I ou Conhece-te a ti mesmo**. Tradução, apresentação, guia de leitura e notas de Celso Vieira; introdução de Julia Annas – 1ª ed. – São Paulo: Penguin-Companhia das letras, 2022.

_____. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Cármides** / Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2015.

_____. **Charmides**. Tradução de W.R.M. Lamb. In: Plato: Charmides, Alcibiades I & II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927. (Loeb Classical Library, v. 201).

_____. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011 (Coleção Textos).

_____. **Protágoras**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011. (Coleção Textos).

_____. **Leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Editora da UFPA, 2011.
LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. A Greek-English Lexicon. 9. ed. rev. and augm. throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press, 1996.

NORTH, Helen. Sophrosyne: **Self-knowledge and Self-restraint in Greek Literature**. CORNELL UNIVERSITY PRESS, ITHACA, NEW YORK, 1966.

PICHANICK, Alan. **The Koinon Agathon of Plato's Charmides**. Arete, Lima, v. 34, n. spe, p. 45-57, 2022. DOI: 10.18800/arete.2022.003.

SCHMID, Walter T. **Plato's Charmides and the Socratic Ideal of Rationality**. New York: State University New York Press, 1998.

XENOFONTE. **Memoráveis**. Tradução do Grego, Introdução e Notas por Ana Elias Pinheiro. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 1ª ed., Coimbra: Annablume, 2009.

KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic Dialogue**: The Philosophical Use of a Literary Form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Plato's Theory of Desire**. The Review of Metaphysics, Washington, D.C., v. 41, n. 1, p. 77-103, sept. 1987.

WILBURN, Joshua. **Akrasia and the Rule of Appetite in Plato's Protagoras and Republic**. Journal of Ancient Philosophy, São Paulo, v. 8, p. 57-91, nov. 2014.

_____. **The Political Soul: Plato on Thumos, Spirited Motivation, and the City**. Oxford: Oxford University Press, 2021.