

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS - USP

PROJETO DE PESQUISA DE PÓS-DOCTORADO

A PSICOLOGIA TRIPARTITE DE PLATÃO: UMA NOVA LEITURA

Pesquisador: Luiz Eduardo Gonçalves Oliveira Freitas

Supervisor: Roberto Bolzani Filho

INTRODUÇÃO

As reflexões psicológicas de Platão têm sido um dos temas de maior fascínio, influência e – para os intérpretes – contenda. A peça teórica fundamental é a divisão que o filósofo estabelece, na sua obra capital, a *República*, entre o que seriam três partes (ou, a depender do leitor/tradutor, “funções”, “elementos”) da alma. Trata-se da elaboração de um sistema tripartite de motivações que almeja descrever a complexidade inerente à decisão e à ação na vida humana, assim como explicar a formação de diferentes caracteres e modos de vida.

Muitos estudos já apontaram o desenvolvimento da psicologia platônica como um ponto de inflexão na história do pensamento, um momento em que se coloca no centro das discussões filosóficas a própria pessoa e os critérios envolvidos naquilo que impele alguém a agir. Poucas dúvidas restam sobre a influência que Platão teve sobre sistemas psicológicos desenvolvidos posteriormente, incluindo alguns tão recentes e paradigmáticos quanto o freudiano. Ademais, a psicologia de Platão é favorecida por características que permeiam toda a sua filosofia, e articula-se com outros temas de discussão filosófica, como a ética, o conhecimento, o prazer.

Não obstante, o fascínio que a teoria da tripartição da alma exerce é proporcional à sua complexidade e às controvérsias interpretativas que levanta. Os argumentos utilizados para formular e defender a teoria, assim como os exemplos de sua aplicação, são elementos cruciais para compreender não apenas os meandros da psicologia platônica, mas também a medida do comprometimento do filósofo com a sua defesa. Ao longo das últimas décadas, diversos intérpretes formularam suas próprias maneiras de explicar aspectos controversos da tripartição – que

envolvem questões como o que significa dizer que a alma está dividida em partes, assim como a definição sobre o estatuto dessas partes e o modo como se relacionam.

Ao nosso ver, boa parte das interpretações da psicologia platônica, no entanto, esbarram em limitações que acabam por embargar a sua força teórica. De modo geral, nas leituras correntes, ou bem se restringe o alcance da teoria, limitando a capacidade da tripartição de explicar o que está em jogo nos conflitos envolvidos na decisão humana, ou admite-se que, mesmo sendo interessante, a psicologia platônica tem suas incoerências e limitações internas.

O presente projeto é uma tentativa de oferecer uma interpretação inédita da psicologia platônica e da teoria da tripartição da alma que explique satisfatoriamente as suas implicações e coadune os critérios e argumentos mobilizados para a sua demonstração. Ele se baseia em hipóteses de leitura parcialmente desenvolvidas durante doutorado realizado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP pelo pesquisador proponente, que resultou na tese *A vergonha nos Diálogos de Platão* (Freitas, 2023). O aprofundamento na hipótese, a partir da leitura e tradução criteriosa das passagens que estabelecem a divisão da alma em três partes na *República*, assim como o cotejo com outras passagens da obra platônica em que o tema é sugerido, pretende oferecer uma nova visão sobre a tripartição, apresentando-a como uma teoria que concebe a alma em sua estrutura, fundada entre partes efetivamente distintas que, organizadas em uma hierarquia funcional e motivacional, explicam como somos conduzidos em direção a diferentes ações e modos de vida.

JUSTIFICATIVA

Na *República*, Platão estabelece uma divisão da alma em três partes: *logistikon*, *thumos* (ou *thumoeidês*¹) e *epithumêtikon*. Em linhas gerais, a primeira seria a parte “racional”, a partir da qual raciocinamos e aspiramos ao conhecimento. A última, a parte “desiderativa”, pela qual temos desejos/apetites (*epithumiai*) e sentimos fome e sede, por exemplo. Já o *thumos* é responsável pela raiva e pela defesa da honra.

Parece difícil negar que tal divisão, que é não só uma tipificação de partes da alma mas uma classificação de diferentes tipos de motivações, seja fruto da sensibilidade filosófica de Platão

¹ Renaut (2014) faz uma comparação entre as ocorrências dos dois termos. V. também Hobbs (2000, p. 6-7). Para os propósitos deste texto, identifiquei *thumos* e *thumoeidês*.

e da sua observação sobre o comportamento humano. Frequentemente Sócrates menciona dilemas que expressam, por exemplos e situações práticas, a espécie de conflito psíquico envolvido em uma decisão para ilustrar o envolvimento de duas partes da alma em conflito. No entanto, Sócrates estabelece também alguns critérios que pretendem demonstrar, no argumento da *República*, a necessidade de uma divisão efetiva da alma em três partes. Chamaremos tais critérios de princípio dos opostos (PO), princípio de relação (PR) e analogia cidade-alma (ACA).

O primeiro critério, PO, pode ser traduzido literalmente da seguinte forma:

É evidente que o mesmo não visará, ao mesmo tempo, realizar ou sofrer coisas contrárias de acordo com o mesmo e em relação ao mesmo. Por consequência, se descobirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não era o mesmo, mas mais de um. (436b7-c2)²

A abundância de pronomes neutros empresta à formulação um caráter de princípio geral, o que faz com que alguns intérpretes a concebiam como uma versão platônica do princípio de não-contradição. No entanto, ao menos nesta passagem da *República*, é fundamental compreender que o princípio deve ser aplicado ao modo de funcionamento da alma: é ao fazê-lo que Sócrates pretende demonstrar a necessidade de que a alma seja dividida em mais de uma parte, e é precisamente para isso que o princípio é aqui evocado. O princípio postula que seria impossível, por exemplo, que alguém, ao se deparar com uma bebida, hesitasse, visando ao mesmo tempo bebê-la e não bebê-la ou, ao se deparar com uma comida, ficasse em dúvida em relação a comê-la. Mas isso seria impossível somente as nossas motivações tivesse como fonte uma única origem. É a existência de diferentes partes da alma que explica como, diante de uma única situação, podemos visar ou mesmo sequer conceber agir de maneiras distintas. PO estabelece que, para explicar casos em que alguém se vê diante de um dilema desse tipo, é necessário que haja mais de uma parte da alma.

Devido à generalidade da formulação de PO, há também uma certa vagueza sobre como exatamente Platão concebe a sua aplicação ao conflito anímico. Boa parte dos tradutores da *República*, não à toa, opta por substituir alguns dos pronomes neutros pelos termos que seriam os seus referentes³. No entanto, é justamente neste processo de aplicar PO ao caso do conflito na alma

² Tradução minha.

³ Por exemplo, “de acordo com o mesmo (*kata tauton*) e em relação ao mesmo (*pros tauton*)” é traduzido por Shorey como “*in the same respect, in relation to the same thing*”. Já Rocha Pereira traduz: “na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa”.

que reside um dos primeiros nós da controvérsia interpretativa sobre a tripartição – problema, aliás, que boa parte das vezes é ignorado ou subestimado pelos intérpretes.

Um segundo critério é evocado por Sócrates na *República* para provar a necessidade de divisão da alma: o princípio de relação (PR). Antes de estabelecer a divisão da alma, Sócrates se debruça sobre o que seriam as “coisas contrárias” mencionadas na sua formulação de PO para expressar motivações distintas: ele afirma que o querer é o contrário de não querer, não consentir ou não desejar (“*to aboulein kai mê ethelein mêd’epithumein*”, 437c7). Logo em seguida, estabelece um outro critério importante para a tripartição: os apetites, como sede e fome, constituiriam uma parte (“*eidōs*”, 437d3) na alma, conquanto cada apetite seria daquilo pelo qual é naturalmente inclinado (“*autê ge hê epithumia hekaste hautou monon hekastou hou pepuke*”, 437e8-9)⁴. De modo análogo – continua a sua argumentação –, funciona a relação do conhecimento com o seu objeto. O conhecimento (“*epistêmê*”), parte distinta na alma, é conhecimento daquilo que é aprendido (“*mathêmatos autou*”, 438c7-8) ou daquilo ao qual é preciso relacionar o conhecimento (“*ê hotou dê dei theinai tên epistêmên*”, 438c8-9), ou seja, o objeto de conhecimento.

Sócrates faz então uma ressalva sobre essa relação entre partes na alma e objetos: as características que especificam uma coisa em relação às demais coisas – como quando dizemos que *a* é maior que *b*, por exemplo – compõem qualidades adicionais dos objetos, mas elas não mudam, fundamentalmente, a natureza dos objetos, na medida em que são relativas – uma bebida fria é fria em relação a outra bebida quente, por exemplo. Chamamos também o conhecimento de algo específico por um nome específico por um simples fato: em comparação, ele pode diferir do conhecimento de outra coisa na medida em que não compartilha de todas as características. O conhecimento da saúde é em alguma medida diferente do conhecimento da construção de casas, por exemplo. No entanto, o ponto do argumento é que tanto a medicina quanto a arquitetura continuam sendo partes do conhecimento, enquanto categoria objetual geral, e ambas constituem a classe de conhecimento, não tendo alterada a sua natureza. De igual modo acontece com os

⁴ Discordo de Stalley (2007, p. 71), que afirma: “*This point plays no direct part in the argument for the division of the soul*”, e de Lorenz: “*it is unclear what precisely its point is in the context of the argument for tripartition*” (2006, p. 26). Esta parece ser a posição de boa parte das interpretações da tripartição.

apetites⁵: sede seria desejo por bebida, independente de qualidades adicionais desta bebida; fome seria fome por comida, e assim por diante.

Este é o segundo critério que permite a Sócrates separar a alma em partes distintas do modo como faz: cada parte será definida por uma classe de relações através da qual nós nos aproximamos de um tipo de objeto. Afinal, o *logistikon* é a parte através da qual nós aprendemos (“*hôi logizetai*”, 439d3), o *epithumêtikon* a parte através da qual nos alvoroçamos em relação a apetites (“*peri tas allas epithumias eptoêtai*”, 439d6-7) como sexo, fome e sede, e o *thumos* é a parte a partir da qual nos enraivecemos (“*hôi thumoumetha*”, 439e3). Ao especificar as relações das partes com objetos a partir de classes distintas, fica claro que a distinção entre diversas partes e os seus objetos não é entre objetos sensíveis mundanos específicos. Ou seja, as “classes” de objetos das partes designam, antes, traços funcionais ou formais: *o que é desejável* é objeto da parte apetitiva, e *o que é conhecível* é objeto da parte racional, embora tal classificação não implique todas as especificidades, por um lado, em relação ao tipo do prazer ou o tema do conhecimento em questão⁶, ou, por outro, em relação ao objeto do dilema que existe concretamente (é possível sentir sede ao ver um copo de água, assim como é possível querer conhecer o que é a água ou quais são os seus efeitos). A relação entre os objetos e as partes, assim, condicionam a tripartição: Sócrates está dividindo a alma em três partes de acordo com a natureza dos seus objetos, e os objetos das partes devem ser classificados de acordo. Caso não fôssemos capazes de separar os objetos em tipos que definem as relações, teríamos um número tão grande de partes da alma quanto de objetos de desejo⁷. Portanto, é fundamental que os objetos das partes tenham essa intrínseca relação com o modo de funcionamento atribuído a cada parte da alma⁸.

⁵ “Conhecimento” é uma classe de relação, assim como “sede” é uma classe de relação. Curiosamente, Sócrates divide o “apetite” em várias subclasses, o que explica as suas descrições do *epithumêtikon* como “polivalente” (580d-e).

⁶ Para uma leitura semelhante do princípio dos relativos, que o aproxima ao critério utilizado no livro V para definir *dunamai* cognitivas, v. Kamtekar (2008). Não defendo aqui, como Kamtekar (2008), que as partes devam ser identificadas a *dunamai*, embora considere os argumentos de Delcomminette para negar a identificação insuficientes. Em 429b e 430b, por exemplo, a coragem é dita uma *dunamis* da parte intermediária da cidade e da alma – o que aponta tanto que a leitura de *dunamis* na *República* como vocabulário técnico epistêmico é questionável e que as partes têm (ou podem ter) *dunamai* específicas. Sobre o caráter não técnico do conceito de *dunamis* em Platão, v. Cleary (1998).

⁷ Conforme argumenta Renaut (2014, p. 162).

⁸ Contra Delcomminette (2008), cujo argumento visa diferenciar (a) os objetos de desejos das partes e (b) os objetos com os quais elas podem se relacionar. Esse parece ser um pressuposto – um tanto tortuoso, ao meu ver – por trás de algumas interpretações da tripartição. Explicar a especificidade da relação das partes com os seus objetos (vs. a sua relação com qualquer outro objeto) apenas em termos de desejo é insuficiente, e baseia-se em uma leitura equivocada do princípio de relação. A relação dos desejos em relação ao seu objeto é baseada em desejo, é claro, mas a relação da parte racional com o conhecimento não pode ser reduzida ao seu desejo por conhecimento, ao contrário do que sugere também, p. ex., Kahn (1987). Embora, como veremos, a relação também estabeleça na alma uma inclinação

Geralmente esses são vistos como os dois critérios estabelecidos por Sócrates para elaborar a teoria da tripartição da alma. No entanto, é importante observar que não há nada neles dois que limite necessariamente as partes da alma a apenas três. Sequer o princípio de relação classifica com clareza naturezas distintas de todos os objetos formais. É preciso considerar, portanto, que há um terceiro critério em jogo: a analogia cidade-alma. Embora se considere, tradicionalmente, que a analogia é um procedimento que visa estabelecer uma simetria artificial, ela é fundamental pelo menos como “pista” para que Sócrates investigue a possibilidade de que a alma, assim como a cidade, esteja estruturada em três partes. Mais do que isso, no entanto, a analogia nos informa também a respeito do caráter da relação entre partes e todo: assim como na cidade as classes são independentes (no sentido de que possuem existência e características próprias), na alma, as partes são independentes. No entanto, nem na cidade, nem na alma, as partes são completamente autônomas (no sentido em que não se relacionam com as demais) em relação ao todo: o todo, ao contrário, se estabelece a partir da integração e da relação entre partes, mesmo que a organização e a hierarquia entre elas possa variar (i.e., uma ou outra pode estar no comando, ou o caráter da relação entre as partes pode variar entre cooperação e dominação, p.e.).

Ao nosso ver, boa parte das interpretações sobre a tripartição acaba por distorcer ou negligenciar um dos critérios estabelecidos por Sócrates para a tripartição. Isso se deve à aparente dificuldade de coadunar os princípios evocados para demonstrar a existência das três partes da alma. A vagueza da formulação de PO é muitas vezes ignorada, em favor de leituras que pouco detalham como o princípio ilustra o conflito psíquico. Parece haver também certa confusão sobre o papel que PR exerce na demonstração da tripartição, como se este fosse não um critério para explicar a divisão de partes da alma e a relação de cada parte com seus objetos, mas um adendo de menor importância sem relação estrita com o argumento. Já a analogia com a cidade é vista não como critério de divisão, mas como artifício retórico que produz, por acaso, uma tripartição também na alma⁹.

desiderativa, não é possível simplesmente atribuir a cada parte da alma, inclusive as não desejantes, uma função desejante.

⁹ Há, é claro, exceções notáveis. Dedicam-se ao tratamento detalhado do PO, por exemplo, Renaut (2008) e Lorenz (2006). Para uma interpretação de PR que se aproxima à que estamos propondo, ver Kamtekar (2008). A analogia, por fim, é central para a interpretação de Lear (1992) sobre a *República*.

Além disso, para explicar, afinal, como a tripartição funciona, os intérpretes apelam para uma de duas leituras. Na interpretação mais corrente, atribui-se para cada parte da alma características definidoras das demais partes da alma: por exemplo, admite-se que a parte desiderativa possui não apenas a função de desejar, mas também capacidade cognitiva¹⁰. Isso enfraquece a própria necessidade de tripartição das motivações, contradiz um dos critérios estabelecidos por Sócrates (PR), e exige a incorporação de alguns paradoxos, como o que atribui, às partes, características próprias da agência humana e subsequentes subdivisões que explicam subfunções, como se as partes fossem *homunculi* que atuassem dentro do próprio homem.

Uma segunda via de interpretação, por outro lado, enfatiza que Platão trata de diferentes funções ou capacidades da alma¹¹. No entanto, essa via de interpretação, na maioria das vezes, acaba por desidratar a própria função da teoria, que é explicar o conflito psíquico, e leva a dificuldades de analisar a interação entre as diferentes partes anímicas – que, afinal, não podem senão restringir-se à sua função específica.

A proposta deste projeto é oferecer uma interpretação da tripartição que seja capaz de conciliar os diferentes critérios postulados por Sócrates e atribuir um sentido coerente à tripartição enquanto uma teoria da alma.

DESENVOLVIMENTO

A tripartição da alma cumpre várias funções no diálogo. Na economia do argumento do livro IV, talvez sua principal utilidade seja fornecer um sentido para a definição de justiça no âmbito individual: assim como na cidade justa cada classe cumpre a sua função (“*hekastou toutôn to hautôu prattontos en polei*”, 434c7), cada parte também o faz na alma justa. A tripartição, ademais, oferece uma explicação para os conflitos psíquicos, como no caso do fenômeno da *akrasia*, ou da fraqueza da vontade, que ocorre quando alguém, a despeito de querer fazer algo, sucumbe a realizar o seu oposto. Por fim, a tripartição determina os critérios segundo os quais se

¹⁰ Annas (1981, p. 109-153) talvez apresente a versão mais influente e fundamentada da tripartição como teoria dos *homunculi*: “Each part has desires and pleasures, and tries to gain them, sometimes at the expense of the other two; they conflict, agree, and so on. That is, they are feely described in terms that are normally used only of the person as a whole” (Annas, 1981, p. 142). Para defesas mais recentes, ver Lorenz (2006) e Boeri (2010).

¹¹ Ver Stalley (2007) e Kamtekar (2008), por exemplo.

pode estabelecer uma hierarquia moral dos diferentes tipos de caracteres, numa tipologia que é desenvolvida posteriormente, nos livros VIII e IX da *República*.

No livro VIII, depois de analisar o que tornaria uma cidade e um homem justos, Sócrates dedica-se a descrever os vários tipos de homens e cidades imperfeitos. O homem oligárquico – análogo individual ao regime da oligarquia – é descrito nos seguintes termos:

Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono da sua alma aquela parte apetitiva, também amante de dinheiro (*to epithumêtikon te kai to philochrêmaton*), fará dela o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?

– Pois claro que sim!

– Quanto à parte racional (*to logistikon*) e a irascível (*thumoeidês*), julgo eu, senta-os ao chão ao lado daquele rei, de um lado e de outro, reduzindo-os a escravizados, sem deixar aquela (*to men*) calcular nem investigar (*logizesthai oude skopein*) outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, e esta (*to de*) admirar-se com nada nem honrar (*thaumazein kai timan*) nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar (*philotimeisthai*) outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza. (553c5-d8)¹²

Este é apenas um exemplo de como a relação entre as diferentes partes da alma será determinante para esclarecer as descrições dos vários tipos de caracteres de homens (*anthrôpôn eidê tropôn*, 544d7-8), análogos a regimes (*politeiôn*), no livro VIII. Esses tipos são então analisados de acordo com a organização e a hierarquia interna das partes e classes. Em todos os casos, a tripartição serve para explicar a estrutura anímica: uma parte comanda as demais. Estas descrições, embora feitas em outro contexto da discussão da *República*, mantêm a tipologia estabelecida no livro IV intacta, oferecendo-nos detalhes sobre como Platão imagina a dinâmica entre as três partes na alma. Ou seja, elas são preciosas para entender como o autor concebe, na prática, o conflito psíquico e a dinâmica anímica.

No caso do homem oligárquico, que almeja obter dinheiro e riquezas, o *epithumêtikon* não apenas guia a sua alma para determinada direção, contrária à determinada pelo *logistikon*; a parte apetitiva, no comando, subjuga e instrumentaliza *logistikon* e *thumoeidês*, usando as suas funções – descritas aqui, respectivamente, como calcular (“*logizesthai*”) e considerar (“*skopein*”), no caso do *logistikon*, e admirar-se (“*thaumazein*”) e honrar (“*timan*”), no caso do *thumoeidês* – para perseguir os fins almejados e determinados pela parte comandante.

As descrições dos tipos de homens no livro VIII assumem o pressuposto já estabelecido pelo princípio de relação, de que existem objetos de desejo específicos de cada parte da alma –

¹² Trad. de Rocha Pereira, com modificações significativas, justificadas pelos termos entre parênteses.

caso contrário, a estrutura anímica tampouco seria capaz de explicar os diferentes tipos de homens e os fins que perseguem. Conforme a tipologia descrita também no livro IX, o *epithumêtikon* visa comidas, bebidas e dinheiro, o *thumos* visa a honra e a vitória, e o *logistikon* visa o conhecimento. Assim, os tipos de homens são diferenciados de acordo com a parte que domina a sua alma; o homem oligárquico, que objetiva o acúmulo de dinheiro e posses, tem no trono de sua alma o *epithumêtikon*.

Mas o que o domínio de uma parte implica para as outras partes? De acordo com a descrição do homem oligárquico, quando uma parte domina a alma, ela passa a determinar, também, os objetos das demais partes. No caso do homem oligárquico dominado pelo *epithumêtikon* e seu desejo por prazeres e dinheiro, o *logistikon* continua a raciocinar, mas agora calcula com vistas a conseguir mais dinheiro¹³. O *thumos* ainda tem como fim a *timê*, mas agora a *timê* é identificada à forma de vida desejada pelo *epithumêtikon*. Isso significa que a parte dominante instrumentaliza as demais, e essa instrumentalização se dá através da restrição dos objetos com os quais as partes dominadas se relacionam, que passam a ser encarados como meios pelos quais a parte dominante atinge os seus próprios objetos-fins. Essa determinação que a parte dominante faz dos objetos das demais partes apenas delimita o seu escopo de atuação, sem alterar o modo de funcionamento de cada parte ou a natureza da relação que cada uma estabelece com os seus objetos. Em outras palavras, o domínio do *epithumêtikon*, no caso do homem oligárquico, delimita o campo de atuação das demais partes, restringindo-os, dentro da categoria dos objetos possíveis e aplicáveis à sua função, a objetos de um tal tipo que sirvam para alcançar o objeto do *epithumêtikon*.

Voltemos a PR. É porque cada parte vai ter uma relação de natureza distinta, com objetos distintos, que Sócrates não formula o princípio apenas em termos de desejo, que é uma das classes de relação: após tratar das relações de conhecimento, generaliza o princípio para abranger também a relação com os objetos de conhecimento (“*tas epistêmas*”, 438c6). Além disso, adiciona, tanto no caso do desejo quanto no caso do conhecimento, uma cláusula adicional ao princípio, que trata da determinação específica dos objetos de cada natureza: “todas as coisas que têm determinadas qualidades relativamente a um objeto, só por si, apenas consigo se relacionam; se em relação a objetos determinados, tornam-se coisas determinadas” (438d8-e1). Se aplicamos o sentido de PR à alma tripartite, temos que o *logistikon*, a parte através da qual nós raciocinamos ou aprendemos,

¹³ V. também 574d, 590c2-6, para exemplos do modo como o *epithumêtikon* mediatiza o *logistikon*.

não pode se relacionar senão com um objeto de conhecimento ou raciocínio, em relação ao qual passa a ser então determinado, e o desejo não pode se relacionar senão com um objeto de desejo, sejam esses objetos qualificados como forem. A natureza desses objetos, enquanto objetos de relações com partes da alma que têm funções específicas, é determinada em termos puramente formais¹⁴ – passemos a chamar os objetos de partes, portanto, de objetos formais (OF).

Por isso, uma parte que comanda a alma pode determinar ou “tipificar” o conteúdo dos OF com os quais as demais partes da alma se relacionam, sem que esses objetos escapem à categoria formal que têm por natureza, nem se confundem com os objetos formais da parte comandante¹⁵. Isso está previsto em um argumento desenvolvido a partir do princípio da relação, uma cláusula de “não contaminação das qualidades adicionais”, que é muito comumente ignorada ou mal interpretada. Sócrates afirma:

E não digo que o que se relaciona com certo tipo seja semelhante a esse tipo (*hoiôn an êi, toiauta kai estin*), como, por exemplo, que a ciência (*hê epistêmê*) da saúde e da doença (*tôn hugieinôn kai nosôdôn*) seja saudável ou doentia (*hugieinê kai nosôdês*), e a ciência do mal e do bem má ou boa. Mas, uma vez que a ciência já não é ciência em si, mas de um objeto determinado - o qual era saúde e a doença - resultou uma ciência de um tipo (*poia*), e isso fez com que já não se chamasse simplesmente ciência, mas ciência médica, segundo o tipo particular (*tou poiou tinos*) que se tornou (438e1-10)

A atribuição de “qualidades adicionais” a OF que pertencem a classes relacionais como conhecimento ou apetites não faz com que deixem de ser conhecimentos e apetites, a despeito de podermos determiná-los ou qualificá-los mais especificamente. Em outras palavras, a forma de relação não é contaminada com o conteúdo (ou “tipo”) dos OF específicos da relação. Assim, conhecimento tanto da saúde quanto da doença ainda é conhecimento, e este conhecimento não é, em si, “saudável ou doentio”. No entanto, o conhecer tem relação fundamental com o seu OF, *o que pode ser conhecido*, assim como o desejo tem relação fundamental com o objeto que o satisfaz. Isso significa que uma parte da alma, no comando, é capaz de tipificar os OF com os quais as partes subordinadas vão se relacionar a partir da relação com o seu próprio objeto.

¹⁴ Com “objeto formal”, refiro-me ao que Szaif (2007) coloca nos seguintes termos: “A formal object is the type object of a faculty, ability or power that matches its defining function, activity or effect. If we speak of the ability to slap and the ability to caress, their formal objects would be that which is capable of being slapped or that which is capable of being caressed. Of course the same person can be slapped and caressed. The ‘material’ objects, hence, can be the same. But there is still the difference of the formal objects as defined by the kind of power or ability”.

¹⁵ Como já aventado por Kamtekar (2008).

Para conciliar o princípio dos opostos e o princípio de relação, precisamos diferenciar os OF de cada parte da alma – ligados por natureza aos modos de funcionamento e/ou capacidades de cada uma das partes – do objeto concreto (OC) de um dilema qualquer, em relação ao qual um indivíduo precisa decidir como agir. Assim, enquanto PR faz referência à relação entre as partes da alma e os respectivos OF, PO expressa a relação do indivíduo com um OC. A minha proposta de aplicação do PO ao conflito anímico, substituindo as expressões gerais por referentes que dizem respeito à dinâmica psíquica que PO pretende explicar, resultaria em uma formulação como a seguinte:

É evidente que o mesmo agente não visará, ao mesmo tempo e em relação ao mesmo objeto, realizar ou sofrer coisas contrárias a partir da mesma parte da alma. Por consequência, se descobirmos que tal fato ocorre neste caso, ficaremos a saber que não se tratava da mesma parte da alma [que nos leva a visar realizar ou sofrer coisas contrárias, em relação a um objeto], mas mais de uma.

Neste projeto, pretendemos analisar e defender uma nova interpretação da tripartição, que concilia os diferentes critérios estabelecidos por Sócrates. Ela se inspira, em grande medida, na interpretação aventada por Renaut (2014) e parte de algumas hipóteses de leitura desenvolvidas anteriormente (Freitas, 2023). Fundamentalmente, esta interpretação ressalta o aspecto *estrutural* da alma. Cada parte tem uma função específica – o *logistikon* sempre raciocina, o *epithumêtikon* sempre deseja etc. A principal diferença em relação à interpretação tradicional é que se admite, em cada ação, a presença das três partes da alma, operando de maneira estruturada. Assim, em termos de ação, não é preciso aplicar a todas as partes as capacidades cognitiva e desiderante¹⁶: o *logistikon* sempre vai fazer os cálculos e raciocinar, mas ele pode estar subjugado pelos fins do *epithumêtikon*, por exemplo. Em termos de ação, como pretendo demonstrar, a leitura estrutural da tripartição prescinde da necessidade de explicar o “conhecimento de um apetite”, por exemplo, a partir da função cognitiva da parte desiderante.

Ainda que todas as partes se relacionem com os seus respectivos objetos, uma das partes necessariamente comanda a alma, e determina o fim a ser buscado *de acordo com o objeto determinado pelo seu modo de funcionamento*, ao mesmo tempo que as outras duas partes também continuam operando de acordo com os seus modos de funcionamento. O que explica a diferença entre o homem oligárquico e o homem timocrático, por exemplo – ou, se quisermos, entre um

¹⁶ Um dos problemas das interpretações tradicionais da tripartição. V. supra.

filósofo, um amante da honra e um amante do dinheiro, na tipologia do livro IX –, é a parte que comanda a estrutura de cada alma. Em outras palavras, se *logistikon* e *epithumêtikon* operam em cada ação, o que vai determinar a diferença entre a alma de alguém que busca o conhecimento na maior parte do tempo e a alma de alguém que busca satisfazer apetites é a hierarquia entre as diferentes partes/funções na organização estrutural da alma, que vai determinar o modo de vida a ser buscado por um indivíduo, cujas ações vão ser determinadas por certas prioridades. Alguém cuja estrutura anímica é guiada pelo *logistikon* tem como principal objetivo estabelecer relações com objetos de conhecimento, ou seja, adquirir conhecimento. Já alguém que tem a alma dominada pelo *epithumêtikon* tem como fim a satisfação dos apetites.

É preciso não perder de vista, no entanto, uma das funções principais da tripartição: explicar o conflito psíquico. Na passagem do livro VIII mencionada acima, não parece haver conflito: na alma do homem oligárquico, o *epithumêtikon* já venceu as outras duas partes. Mas isso não é surpreendente: caso as partes da alma vivessem constantemente em conflito, não seríamos nunca capazes de, diante da dúvida, tomar a decisão por um curso de ação – seja conhecer, comer ou honrar algo –, mas ficaríamos paralisados. No caso do homem oligárquico, Sócrates descreve um indivíduo em tal estágio que o conflito anímico está estabilizado, o que não implica a ausência de conflito anterior (ou, eventualmente, posterior).

De acordo com a nossa interpretação, cada curso de ação é expressão de uma estrutura funcional das partes, que é comandada por uma das três. Assim, em um dilema, um indivíduo pode se decidir por um curso de ação “a” motivado por uma das partes que, caso esta ação seja tomada, comandaria as demais; pode tomar também uma ação “b”, motivado por outra parte, em que a organização anímica seria diversa, e a alma seria comandada por esta última parte. O dilema, portanto, deve ser explicado como um conflito sobre que parte vai comandar a alma no curso de ação a se seguir, visando o seu próprio fim (ou seja, a realização do seu modo de funcionamento, que se efetiva na aproximação ao seu objeto formal próprio), e não sobre qual parte vai agir, sozinha, em relação ao objeto concreto (OC) do dilema. Em qualquer ação, um indivíduo está em posse de todas as suas funções anímicas (sem as quais ele sequer poderia agir, na medida em que a maioria das ações humanas exigem, por exemplo, um mínimo de capacidade racional), mas uma delas está se sobrepondo às demais. Em outras palavras, durante um conflito psíquico, podemos ter uma competição entre três princípios que nos guiam para relações com OF (ou fins) distintos,

que por sua vez nos levarão a possibilidades de ação distintas: é isto o que caracteriza o próprio dilema. Porém, na ação, essas partes se estruturam em favor do fim determinado pela parte que guia a ação; algum tipo de organização entre as diferentes motivações foi estabelecida, e as partes então passam a funcionar, ainda em relação aos seus objetos, submetidas ao princípio de ação escolhido.

Sócrates afirma, antes de designar o objeto de cada parte da alma no livro IX, que cada parte da alma possui seus próprios prazeres (*hêdonai*), governos (*archai*) e apetites (*epithumiai*, 580d6-8)¹⁷. Trata-se, ao meu ver, de uma metonímia que explica justamente a dinâmica na hierarquia entre as partes. O governo de uma parte da alma põe o agente em determinada direção, e a finalidade do agente é determinada pelo objeto formal da parte comandante durante uma ação. Assim como o *epithumêtikon* é capaz de tipificar os objetos de conhecimento do *logistikon* subordinado, o *logistikon* pode ser capaz de tipificar os objetos de prazer do *epithumêtikon* subordinado¹⁸: o objeto formal de uma parte da alma, então, quando essa parte comanda a alma como um todo, determina o objeto de desejo do agente. Nesse sentido, como afirma Renaut (2014, p. 167), o conflito psíquico pode ser concebido para além de um embate direto entre apenas duas partes da alma que exercem duas funções específicas: como a oposição entre duas estruturas em que as ordenações se dão de acordo com a parte da alma que coordena o seu “princípio de razão” e determina “o conteúdo de pensamento da ação” (ou seja, o modo de agir).

¹⁷ Hobbs (2000, p. 24) oferece uma interpretação parecida, embora não a desenvolva.

¹⁸ A hierarquia poderia explicar como há diferentes tipos de prazeres, mais ou menos legítimos, que satisfazem diferentes tipos de carências, tema que é explorado não apenas na *República*. Em termos cognitivos, isso significa, como coloca Russell (2005, p. 130): “*Pleasure so considered is always to be pleased that such and such is the case. To be pleased in this way is to enjoy something under a description. [...] On Plato’s model of pleasure, people enjoy their way of life on the basis of seeing it as a way of life that gives them what they believe to be worth while in life. On this basis Socrates argues both that those who are not virtuous experience pleasure, and that such people fail to experience the genuine pleasure - the real fulfillment and actualization as a human being - that they think they do*”. Talvez esse ponto, que pode ser derivado da nossa leitura, ajude a explicar a generalização de *epithumia* a outras partes da alma no livro IX: nos casos em que a alma é governada pelo *epithumêtikon*, o que se vê é uma busca por um tipo de desejo não qualificado, que poderíamos designar por *apetites*; nos casos em que o *epithumêtikon* está subjugado, poderíamos entendê-la como a parte da alma que expressa *desejos*, que podem ser qualificados pelas outras partes.

OBJETIVOS

A interpretação acima exposta é a hipótese que motiva a presente proposta de pesquisa. O nosso projeto está voltado para atingir quatro objetivos principais. Em primeiro lugar, (i) pretendemos estabelecer uma revisão bibliográfica detalhada e abrangente das principais interpretações sobre a tripartição da alma em Platão, classificando-as entre as vertentes pontuadas e ressaltando suas divergências mais específicas. Em segundo, (ii) nos voltaremos à análise e tradução das passagens relevantes do texto platônico, lidando com eventuais divergências entre edições e manuscritos, visando estabelecer uma versão que seja consistente e precisa. Em terceiro, (iii) averiguaremos, através de cotejo e discussões, se a nossa hipótese interpretativa é consistente com o texto platônico e se de fato se apresenta como uma leitura mais satisfatória que as existentes para compreender a teoria expressa no texto platônico. Por fim, (iv) investigaremos as consequências da nossa proposta em relação aos demais textos do *corpus platonicum* que lidam com o tema abordado.

PLANO DE PESQUISA

Semestre	Atividade
1	Revisão de bibliografia secundária; análise e classificação das principais interpretações sobre a tripartição da alma.
2	Análise e tradução do texto primário, como foco nas passagens supracitadas da <i>República</i> .
3	Exposição e discussão dos resultados parciais de pesquisa; incorporação de passagens e textos adicionais relevantes.
4	Apresentação dos resultados e produção de publicação científica.

BIBLIOGRAFIA

Edições, comentários e traduções de textos gregos

Adam, J. (2009 [1902]). *The Republic of Plato*. New York: Cambridge University Press.

Allen, R. E. (1984). *The Dialogues of Plato, vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*. Tradução com análise. New Haven: Yale University Press.

Allen, R. E. (1998). *The Dialogues of Plato, Volume 3: Ion, Hippias Minor, Laches, Protagoras*. Tradução com análise. New Haven: Yale University Press.

Almeida, G; Vieira, T. (1997). *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax*. São Paulo: Perspectiva.

Aristófanes (2014). *As rãs / Aristófanes*. Trad., introd. e coment. Maria de Fátima Silva. - 1ª ed. - Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; São Paulo: Annablume

Aristóteles (2000). *Retórica das paixões*. Prefácio Michel Meyer; introdução, notas e tradução do grego Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Aristóteles. *Ética a Nicômacos*. (2001). Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Aristóteles (2017). *Poética*; edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. 2. ed. São Paulo: Editora 34.

Aristotle. (1994 [1926]). *The Nicomachean Ethics*. Loeb Classical Library; with an English translation by H. Rackham. Cambridge, Londres: Harvard University Press.

Burnet, J. (1968). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.

Bury, R. G. (1909) (ed.). *The Symposium of Plato*. Cambridge: W. Heffer and Sons. (Perseus Digital Library).

Cooper, J. M. (ed.). (1997). *Plato – Complete Works*. Cambridge: Hackett.

- Denyer, N. (2008). *Plato, Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodds, E. R. (1959). *Plato. Gorgias: a revised text*. Nova York: Oxford University Press.
- Dorion, A. (2004). *Platon: Charmide, Lysis*. Manchecourt: GF Flammarion.
- Emlyn-Jones, C. (1991). *Plato. Euthyphro*. Editada com introdução, notas e vocabulário. Londres: Bristol Classical Press.
- Homero. *Ilíada*. Trad. e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.
- Homero. *Odisseia*. Trad. e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- Irwin, T. (1979). *Gorgias: Transl. With Notes by Terence Irwin*. Oxford: Clarendon Press.
- Lopes, D. R. N. (2011). *Górgias de Platão*. Tradução, ensaio introdutório e notas. São Paulo: Perspectiva. Fapesp.
- Lopes, D. R. N. (2017). *Protágoras de Platão: obras III*. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes, 1. ed. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- Lopes, R. (2011). Platão. *Timeu-Crítias*. Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.
- Plato. (1930). *The Republic*. Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Platão. (1983). O Sofista. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Abril Cultural (Os Pensadores).
- Platão. (1996). *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 traduzido por Harold North Fowler; introd. W.R.M. Lamb. Londres: Harvard University Press.
- Platão. (2001). *Mênon / Platão*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola.
- Platão. (2001). *A República*. Trad. introd. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

Platão. (2003). *Parmênides*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio. São Paulo: Loyola.

Platão. (2004). *Leis* - Volume I; trad., intr. e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

Platão. (2007). *Critão, Menão, Hípias Maior e outros / Platão*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. 2a ed. Belém: EDUFPA.

Platão. (2011). *Eutidemo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2011.

Platão. (2012). *Filebo*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução, apresentação e notas Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

Platão (2015). *Primeiro Alcibíades / Segundo Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes; editor convidado Plínio Martins Filho; organização Benedito Nunes & Victor Sales Pinheiro; texto grego John Burnet. - Edi. bilíngue - Belém: EDUFPA.

Platão (2016). *Hípias Maior / Hípias Menor*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA.

Platão (2016). *Fedro*. Edição bilíngue; tradução e apresentação de José Cavalcante de Souza; posfácio e notas de José Trindade Santos. São Paulo: Editora 34.

Platão (2016). *O Banquete*. Edição bilíngue; tradução, posfácio e notas de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34.

Platão (2016). *Sobre a mentira (Hípias menor) precedido de Sobre a inspiração poética (Íon)*. Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM.

Platão. (2017). *Apologia de Sócrates precedido de Eutífron (Sobre a piedade) e seguido de Críton (Sobre o Dever)*; introdução, tradução do grego e notas de André Malta. Porto Alegre: L&PM.

Plutarco. *Vidas paralelas*. Trad. Gilson Cesar Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991.

Sophocles. *Ajax*. Editado com introdução e comentário por P. J. Finglass. New York: Cambridge University Press, 2013.

Taylor, C. C. W. (1991). *Plato: Protagoras*. Oxford: Clarendon Press.

Textos secundários

Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. New York: Oxford University Press.

Arruzza, C. (2018). *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: Later Ethics and Politics*. New York: Oxford University Press.

Boeri, M. D. (2010). “¿Por qué el thumós es un ‘aliado’ de la razón en la batalla contra los apetitos irracionales?”. *Rivista di Cultura Classica e Medioevale*, n. 2, p. 289-306, jul./dez. 2010.

Bolzani Filho, R. (2012). *Ensaio sobre Platão*. São Paulo: USP (tese de livre docência).

Brickhouse, T. C.; Smith, N. D. (1994). *Plato's Socrates*. New York: Oxford University Press.

Brickhouse T. C.; Smith, N. D. (2010). *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cleary, J. (1998). “‘Powers that Be’: The Concept of Potency in Plato and Aristotle”. Em: *Méthexis*, v. 11, p. 19-64.

Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press

Cornford, F. M. (1941) (notas). *The Republic of Plato*. Oxford: Clarendon Press.

Delcomminette, S. (2008). “Facultés et parties de l’âme chez Platon”. In: *The Internet Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, p. 1-39.

- Ferrari, G. R. F. (2007). "The Three-Part Soul". In: Ferrari, G. R. F. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 165-201.
- Fine, G. (1990). "Knowledge and Belief in Republic V-VII". In: Everson, S. (ed.), *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 85-115.
- Freitas, L. E. (2023). A vergonha nos *Diálogos* de Platão. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.
- Halliwel S. (1992). "Plato and the Psychology of Drama". In: Zimmermann B. (eds) *Antike Dramentheorien und ihre Rezeption*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Havelock, E. A. (1982 [1963]). *Preface to Plato*. Cambridge; Londres: Harvard University Press.
- Irwin, T. H. (1977). *Plato's Moral Theory*. The Early and Middle Dialogues. New York: Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (1995). *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press.
- Kahn, C. (1987). "Plato's Theory of Desire". In: *The Review of Metaphysics*, v. 41, n. 1, set. 1987, p. 77-103.
- Kahn, C. (1992). "Vlasto's Socrates". In: *Phronesis* v. 37, p. 233-258.
- Kahn, C. (1996). *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamtekar, R. (2008). "The powers of Plato's tripartite psychology". In: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, v. 24, p. 127.
- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lear, J. (1992). "Inside and outside the *Republic*". In: *Phronesis*, v. 37, n. 2, p. 184-215.
- Lorenz, H. (2008). "Plato on the Soul". In: Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.

- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Moline, J. (1981). *Plato's theory of understanding*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Moss, J. (2005). "Shame, Pleasure and the Divided Soul". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford: Carendon.
- Moss, J. (2008). "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul". In: Sedley, D. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. XXXIV. New York: Oxford University Press.
- Moss, Jessica (2021). *Plato's Epistemology: Being and Seeming*. Oxford: University Press.
- Muniz, F. P. (2011). *A potência da aparência: um estudo sobre a sensação e o prazer nos Diálogos de Platão*. São Paulo: Annablume, 2011.
- Nails, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis e Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Nielsen, K. M. (2020). "The tyrant's vice: Pleonexia and lawlessness in Plato's Republic." *Philosophical Perspectives*, v. 33, n. 1.
- Nussbaum, M. (2001). *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Penner, T. "Thought and Desire in Plato" (1971). In: Vlastos, G. *Plato (2 volumes)*. NY, p. 96-118.
- Price, A. W. (1995) *Mental Conflict*. London: Routledge.
- Renaut, O. (2014). *Platón: La Médiation des émotions - L'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Renaut, O. (2018). "Thumos and doxa as intermediates in the Republic". *Plato Journal*, v. 18, p. 71-82.
- Riegel, N. (2014) "Goodness And Beauty In Plato". *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 147-158 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_15

- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. University of Toronto Press.
- Russell, D. (2005). *Plato on pleasure and the good life*. Oxford University Press.
- Santas, G. X. (1979). *Socrates: Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schäfer, C. (org) (2012). *Léxico de Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola.
- Schofield, M. (2006). *Plato: political philosophy*. Oxford University Press.
- Shaw, J. C. (2015). *Plato's Anti-hedonism and the Protagoras*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shorey, P. ([1930] 1994). Introduction and notes. In: Plato. *The Republic* (Loeb Classical Library). Harvard University Press.
- Stalley, R. F. (2007). "Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's Republic". In: Sedley, D. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXXII, verão 2007. New York: Oxford University Press.
- Szaif, J. (2007). "Doxa and Epistêmê as Modes of Acquaintance in *Republic V*". In: *Études platoniciennes*, v. 4, p. 253-272.
- Taylor, C. C. W. (1991) (coment. e notas). *Plato. Protagoras*. Oxford: Clarendon Press.
- Vlastos, G. (1967). "Was Polus Refuted?" In: Graham, D. (ed). *Studies in Greek Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, p. 60-64.
- Vlastos, G. (1982). "The Socratic Elenchus". *The Journal of Philosophy*, v. 79, n. 11, pp. 711-714
- Vlastos, G. (1983). "The Socratic Elenchus." In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. I. Oxford: Clarendon Press, p. 27-58.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wilburn, J. (2015a). *The problem of Alcibiades: Plato on moral education and the Many*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 49. Oxford: Clarendon Press.

Wilburn, J. (2015b). "Courage and the Spirited Part of the Soul in Plato's Republic". *Philosopher's Imprint*, v.15, n. 26.

Wolfsdorf, D. (2002). "Socratic Philosophizing". In: Bussanich, J.; Smith, N. D. *The Bloomsbury Companion to Socrates*. Londres, Nova York: Bloomsbury Publishing.

Woodruff (1976). "Socrates on the Parts of Virtue". In: *Canadian Journal of Philosophy*, Sup. Vol. 2.