

ISSN: 2176–5960



Filósofo *anandros*: normas sociais e crítica à masculinidade tradicional em quatro *ēthē* diferentemente desarmônicos no livro VIII da *República* de Platão

Flora Mangini¹
Universidade Federal de Sergipe (DFL/PPGF/UFS)

RESUMO

Este artigo investiga a relação entre normas sociais e a formação de personalidades (*ēthē*) no livro VIII da *República* de Platão, analisando como o *thumoeides* — a parte da alma sensível à honra (*timē*) e aos códigos sociais — estrutura disposições psicológicas e políticas. Partindo da crítica platônica à internalização acrítica de valores, demonstra-se que o *thumoeides*, embora adaptável a diferentes contextos normativos, tende a reproduzir hierarquias de poder quando não governado pelo *logistikon* (impulso racional). O estudo concentra-se nos quatro *ēthē* degenerados, destacando no *ēthos* timocrático o predomínio do *thumoeides*, cuja análise revela como a construção da virilidade (*andreia*) é central: o timocrata é moldado por uma socialização que associa honra a desempenho “masculino” (guerra, domínio político), enquanto o filósofo, visto como “pouco viril” (*anandros*), é marginalizado por priorizar a razão no lugar de performances de afirmação social. A crítica de Platão à masculinidade tradicional exemplifica como normas de gênero operam enquanto mecanismos de internalização de valores distorcidos. A timocracia e a oligarquia perpetuam uma economia psíquica na qual a autoafirmação está vinculada a estereótipos de gênero (ex.: dureza com escravos, aversão ao “feminino”, que é associado à passividade filosófica). Argumenta-se que a maleabilidade do *thumoeides* revela seu papel central na mediação entre indivíduo e sociedade, mas também sua vulnerabilidade a normas mesmo quando elas não são justas. Conclui-se que, para Platão, a justiça exige o fortalecimento do *logistikon* para evitar que as flutuações das normas sociais perpetuem *ēthē* desarmônicos.

Palavras-chave: *República*; *thumoeides*; normas sociais; formação de personalidade; tripartição da alma; motivo psico-político.

ABSTRACT

This article investigates the relationship between social norms and the formation of personalities (*ēthē*) in Book VIII of Plato’s *Republic*, analyzing how the *thumoeides*—the part of the soul sensitive to honor (*timē*) and social codes—structures psychological and political dispositions.

¹ Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutora em Estudos Gregos pela Sorbonne Université (antiga Paris IV)/Centre Léon Robin. Docente do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: flora.mangini@academico.ufs.br

Based on Plato's critique of the uncritical internalization of values, it is demonstrated that the *thumoeides*, although adaptable to different normative contexts, tends to reproduce power hierarchies when not governed by the *logistikon* (rational impulse). The study focuses on the four degenerate *ēthē*, highlighting in the timocratic *ēthos* the predominance of the *thumoeides*, whose analysis reveals how the construction of virility (*andreia*) is central: the timocrat is shaped by a socialization that associates honor with "masculine" performance (war, political dominance), while the philosopher, seen as "unmanly" (*anandros*), is marginalized for prioritizing reason over performances of social affirmation. Plato's critique of traditional masculinity exemplifies how gender norms operate as mechanisms for internalizing distorted values. Timocracy and oligarchy perpetuate a psychic economy in which self-affirmation is linked to gender stereotypes (e.g., harshness toward slaves, aversion to the "feminine," which is associated with philosophical passivity). It is argued that the malleability of the *thumoeides* reveals its central role in mediating between the individual and society, but also its vulnerability to norms even when they are not just. It is concluded that, for Plato, justice requires the strengthening of *logistikon* to prevent fluctuations in social norms from perpetuating disharmonious *ēthē*.

Keywords: Republic; *thumoeides*; social norms; personality formation; tripartite division of the soul; psycho-political motive.

Na *República* de Platão, um sistema de educação particularmente atento aos modelos de inspiração homérica de *paideia* através da *timē* (*valor compartilhado* ou *honra*) é parte central do diálogo. Esta atenção toma forma não apenas através da crítica direta à poesia mimética (377e-392c; 595a-608b), ou da queixa contra o poder destrutivo de internalizar valores compartilhados por uma comunidade sem que eles sejam realmente benéficos (492b-d); mas também, positivamente, através da conceituação do *thumoeides*, um dos impulsos anímicos descritos por Platão no contexto do que ficou conhecido pela tradição como *motivo da tripartição da alma* (439d ff).

Tò *thumoeides* pode ser descrito como uma faceta da identidade cuja finalidade é a autopreservação², o que, no caso dos seres humanos, implica numa sensibilidade aos códigos sociais. Através dela, Platão constrói então um acesso analítico aos processos de habituação e socialização aos quais um sujeito é submetido quando impulsionado pelo desejo de reconhecimento dentro de um grupo.

Códigos sociais são atitudes de aprovação e desaprovação que tipificam, através de mecanismos tácitos que os seres humanos (enquanto primatas sociais) têm para expressar permissibilidade das ações no seio de uma comunidade. Em outras palavras, atitudes sociais de aprovação e desaprovação que especificam o que deve ser feito e o que não deve ser feito: sejam modelos heróicos ou coisas sutis como expressões faciais, nuances, tonalidade da voz - tudo o que compõe este tipo de aceitabilidade são

² Cf. 441a-b, o *thumoeides* pode ser observado em crianças pequenas e animais.

componentes da sociedade a que somos extraordinariamente sensíveis na infância (quando, por exemplo, adultos fazem uma criança entender que “birra é uma coisa *feia*”), e aos quais continuamos a responder mais ou menos conscientemente durante toda a nossa vida.

Na *República*, a parte da alma que é apresentada como sensível a estes tipos de códigos e prioriza o que ela *julga justo* (οἴηται δίκαιως, 440c4)³ é o *thumoeides*. Isto não significa que ela não se engane, e um dos argumentos centrais que Sócrates avança durante o diálogo será o de que as normais sociais merecem atenção por serem eficientes em organizar os comportamentos coletivos, mas que é “pelo conhecimento que deliberamos bem” (ἐπιστήμη εὖ βουλευόνται, 428b7-8).

Se encontramos uma teoria política na *República*, ela se baseia na análise do caráter fundamentalmente social e intersubjetivo do ser humano, assim como nos conflitos internos que ele gera: um indivíduo precisa se afirmar, mas também ser reconhecido por aqueles ao seu redor; ele deseja a distinção, mas também o vínculo que vem de pertencer a um grupo. Com Platão, aprendemos que o conflito entre esses desejos contraditórios e primordiais está na origem da tensão produtiva que chamamos de vida humana e das ações que ela gera. Mas sem o exame do *logistikón* (o impulso racional da alma), sem o seu fortalecimento e deliberação, podemos nos encontrar à mercê das flutuações nas normas sociais que podem *parecer* justas simplesmente por hábito ou distração.

Isto também se reflete, na *República*, na escolha de Platão de sugerir um paralelismo estrutural entre a cidade e o indivíduo: como as cidades são compostas de pessoas, por um lado, e como cada indivíduo não pode ser compreendido fora de seu contexto cultural e educacional⁴, por outro lado, a atenção aos processos de formação da personalidade (*ēthos*) permite uma série de investigações não apenas sobre o que esperamos da vida, mas também sobre as relações de poder que estão presentes em qualquer tipo de modo de ação - tanto sobre si mesmo quanto sobre os outros.

Este ponto ganha sua maior concretude quando chegamos ao livro VIII do diálogo, em que vemos Sócrates retomar um projeto inicialmente anunciado na transição entre os livros IV e V. Sócrates se propõe a elaborar uma tipologia de *politeiai*

³ 440c1-5: Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὅταν τις οἴηται ἀδικεῖν; οὐχ ὅσω ἂν γενναιότερος ἦ, τοσούτῳ ἦττον δύναται ὀργίζεσθαι καὶ πεινῶν καὶ ῥιγῶν καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου ὄν ἂν οἴηται δίκαιως ταῦτα δρᾶν, καί, ὃ λέγω, οὐκ ἐθέλει πρὸς τοῦτον αὐτοῦ ἐγείρεσθαι ὁ θυμός;

⁴ Cf. 435e

e de personalidades, identificando as principais formas pelas quais as estruturas motivacionais da alma tripartite podem se tornar desordenadas (cf. 445c-449c). Sócrates explica que esta classificação não é exaustiva, uma vez que há infinitas maneiras de nos enganarmos quanto à motivação central das nossas vidas e comunidades, mas ele identifica cinco como disposições claramente reconhecíveis através da interação do *código comum* entre cidade e alma que identificamos anteriormente com a tripartição. Ele diz que outras disposições são possíveis, mas que elas seriam formas intermediárias (como as “dinastias hereditárias, os principados” etc, cf. 544d1-2). Estas cinco devem ser explicadas pelas formas como os diferentes tipos de bens que são priorizados em virtude da natureza dos agentes.

Além disso, a economia da explicação funciona nos dois sentidos: uma análise das estruturas motivacionais da alma tripartite pode nos ajudar a entender os *ēthē* políticos e individuais. Mas eles servem também como ilustrações do modelo da tripartição da alma *aplicado*, por assim dizer, o que esclarece também dúvidas que podemos continuar tendo sobre a natureza psíquica e a maneira como Platão entende a relação entre suas partes. Neste sentido, o *código comum* entre cidade e alma (a tripartição) não só serve como instrumento de análise nos livros finais, mas é também esclarecido por eles.

Afinal, os livros VIII e IX mostram que a alma tripartite, mesmo em uma *politeia* mal ordenada, é significativamente unificável através de normas sociais que determinam a motivação central (seja da *politeia* seja do *indivíduo*) que, por extensão, predominará (*kratein*). Nesse sentido, o *thumoeides* em particular, que predomina apenas na alma e *politeia* timocráticas (cf. 548c), continua, no entanto, desempenhando um papel estruturante nos *ēthē*⁵ seguintes. Pois, uma vez persuadido de que os objetos identificados pela parte predominante têm valor, o *thumoeides* deriva desse valor um conjunto de normas que regem as relações interpessoais e a dinâmica da alma. Vejamos mais de perto como isso acontece em cada caso.

1. Timocracia e timocrata: a finalidade da honra é ser notada

Depois da digressão dos livros V a VII, as imagens da cidade e da personalidade em que o *logistikon* predomina estão finalizadas. No livro VIII, a primeira imagem do

⁵ Plural de *ēthos*, ou se já, conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, o que se aplica tanto no escopo de comunidades quanto no de indivíduos.

que pode acontecer quando os *ēthē* da *politeia* e do indivíduo não são resultantes do domínio do *logistikon* é dada pelos retratos da cidade e da personalidade timocráticas (545c-550c). A timocracia ocupa o segundo lugar na hierarquia dos tipos de cidades. Sócrates diz que, embora seja uma decadência em relação à monarquia, ela é preferível à oligarquia, democracia e tirania. Em 544c, ele diz que a *admirável* (*epainoumene*) cidade timocrática corresponde aos exemplos de Esparta e Creta, e as suas características, partilhadas com o indivíduo correspondente, são o amor ao sucesso e à honra (545a).

Segundo Sócrates, a cidade em que o *logistikon* predominava degenera numa timocracia como resultado de casamentos desequilibrados e do conseqüente declínio do sistema educativo. Numa timocracia, os cidadãos são “educados pela força e não pela persuasão” (οὐχ ὑπὸ πειθοῦς ἀλλ' ὑπὸ βίας πεπαιδευμένοι, 548b7-8), e o treino físico é sobrevalorizado às custas da *mousiké*, em contraste com o equilíbrio ideal entre os dois, recomendado em 410a-12a para permitir o fortalecimento e conseqüente domínio do *logistikon*. O resultado é uma cidade em que o *thumoeides* predomina, 548c3-7:

- Παντάπασιν, ἔφη, λέγεις μεμειγμένην πολιτείαν ἐκ κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ. /- Μέμεικται γάρ, ἦν δ' ἐγώ· διαφανέστατον δ' ἐν αὐτῇ ἔστιν ἓν τι μόνον ὑπὸ τοῦ **θυμοειδοῦς κρατοῦντος, φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι.**

- O governo por ti descrito, observou, é isso mesmo: misto de bens e de males. / - Realmente, lhe falei, verdadeira mistura; porém há um traço que se destaca dos demais, decorrente do **predomínio** (kratountos) do *thumoeides*: a **ambição**, de par com o **apreço às honrarias**.

Nesta cidade em que o *logistikon* não predomina, o valor prioritário do tipo de comando *thumoeidético* passa imediatamente a ser o da validação social. Isso resulta na supervalorização do sucesso, da honra e da guerra, como quantificadores do que tem valor. Os sábios (σοφοῦς, 547e1) parecem ser vistos com desconfiança para governarem, e o que é valorizado socialmente são os tipos *thumoeidéticos e simples* (ἐπὶ δὲ θυμοειδεῖς τε καὶ ἀπλουστέρους, e3), que preferem a guerra ao tempo de paz.

É neste sentido que a emergência da timocracia como o primeiro regime resultante da decadência da *Kallipolis* esclarece a interação entre as várias partes da alma. Mesmo que a timocracia seja dominada por uma motivação *thumoeidética*, ela não surge de uma rebelião do *thumoeides* contra a razão, mas sim de uma mudança na estruturação do

valor como percebido pela classe dominante (cf.545d1-3⁶): o desacordo entre a classe de dirigentes é uma consequência do crescimento do desejo apetitivo entre alguns deles, 547b7-c4:

βιαζομένων δὲ καὶ ἀντιτεινόντων ἀλλήλοις, εἰς μέσον ὁμολόγησαν γῆν μὲν καὶ οἰκίας κατανευμαμένους ἰδιώσασθαι, τοὺς δὲ πρὶν φυλαττομένους ὑπ'αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους τε καὶ τροφείας, δουλωσάμενοι τότε περιοίκους τε καὶ οἰκέτας ἔχοντες, αὐτοὶ πολέμου τε καὶ φυλακῆς αὐτῶν ἐπιμελεῖσθαι.

Depois de se hostilizarem reciprocamente e de recorrerem à violência, acordam por fim em se apropriarem das terras e das casas e em dá-las a particulares, e os que antes eram livres e por eles guardados como amigos e nutridores, agora, subjugados, passam à condição de servos e periecos, enquanto (os governantes da timocracia) se ocupam da guerra e da guarda de todos

A privatização da propriedade para os governantes é descrita por Sócrates como imediatamente destruidora das condições de amizade entre os cidadãos e o cuidado com a nutrição do coletivo. Os demais cidadãos passam a ser subjugados (δουλωσάμενοι, c2) enquanto os governantes desta nova constituição se preocupam prioritariamente com a guerra.

Esta relação íntima entre propriedade e afirmação de si através da guerra não deveria nos surpreender, uma vez que há uma conexão histórica na cultura da reificação da nobreza e prestígio através de presentes e dinheiro.

Este ponto é corroborado pelo fato de que gerações de historiadores mostraram como a ideologia aristocrática da troca de presentes continuou a informar as sociedades arcaicas e clássicas gregas desde os séculos VIII a.C. até ao IV a.C., coexistindo com a monetarização das economias⁷. A noção de honra retratada na *Ilíada*, exemplarmente, é muito materialmente tangível. Embora palavras e opiniões tenham peso, já na abertura do poema somos apresentados à sua trama através de um insulto material, por assim dizer: o conflito entre Agamêmnon e Aquiles é centrado na distribuição de espólios de guerra. Esta questão se transforma no palco para que sua disputa pela superioridade se desenrole. A exigência de Agamêmnon por uma compensação após devolver sua escrava, Criseida, ao pai sob as ordens de Apolo, decorre de sua preocupação em ser o

⁶ “Não é um fato bastante simples que as mudanças de constituição nascem da classe que predomina (πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται), quando entre seus membros há dissídio? E o contrário: quando aquela se mantém coesa, por menor que seja, nunca fica abalada?”

⁷ KURKE (1991), p.93-97

único aqueu sem prêmio (*geras*), o que seria inapropriado dada sua posição como líder da expedição. Ele reforça seu poder ameaçando levar o prêmio de outro se a assembléia não lhe conceder uma compensação.

Mas a reificação de mulheres enquanto marcadoras do prestígio de heróis não é o único indício da cultura material da honra. Isto é tanto mais patente quando nos damos conta de que a *Odisseia* pode ser descrita como o elogio de um herói para quem a sobrevivência e o regresso à sua pátria valem muito pouco sem a acumulação de presentes (aqui a cultura da amizade ritualizada, *xenia*, desempenha um papel importante)⁸.

Odisseu é visivelmente um herói de aquisição. Ele poderia ter chegado a Ítaca após a Guerra de Tróia em um mês e meio⁹, mas viajou pelo mundo durante dez anos, pedindo presentes e hospitalidade a todos os que conheceu. Numa cena do Canto XIX da *Odisseia*, o próprio Odisseu explica este comportamento a Penélope. Neste ponto da história, ele está finalmente em casa, falando com a sua esposa, Penélope, mas disfarçado de mendigo vindo de Creta. Ele diz que teve notícias do marido dela, Odisseu, durante a sua viagem, e explica, Od.19. 282-286:

καί κεν πάλαι ἐνθάδ' ἐνθάδ' Ὀδυσσεὺς
ἦην: ἄλλ' ἄρα οἱ οἱ τό γε κέρδιον κέρδιον εἶσατο θυμῷ,
χρήματ' ἀγυρτάζειν πολλήν ἐπὶ γαῖαν ἰόντι:
ὥς περὶ κέρδεα πολλὰ καταθνητῶν ἀνθρώπων
οἷδ' Ὀδυσσεύς, οὐδ' ἄν τις ἐρίσσειε βροτὸς ἄλλος.

Há tempo, aqui, Odisseu
estaria; mas, vê, isto pareceu-lhe mais **vantajoso** no ânimo
(*thumos*),
bens juntar, percorrendo a extensa terra:
mais que os homens mortais, muita **vantagem**
conhece Odisseu, e mortal algum seria seu rival.¹⁰

Odisseu, de um jeito ainda mais patente do que Aquiles, é caracterizado como alguém que domina o sistema econômico a que pertence. É um aristocrata *paterfamilias*¹¹, proprietário das suas terras, da sua mulher, dos seus escravos e dos seus

⁸ KURKE (1991); CARSON (2002), p.11

⁹ JUDET DE LA COMBE (2017)

¹⁰ Trad. de WERNER (2014)

¹¹ KURKE (1991): "Na economia da Grécia antiga, a troca ia muito além da economia concreta. Como argumentou Pierre Bourdieu, numa sociedade deste tipo devemos aplicar a análise econômica no sentido mais lato possível para compreender todas as trocas e negociações que ocorrem. O dinheiro é apenas um balcão único num sistema em que cada família tenta adquirir o maior stock de honra e prestígio - o que Bourdieu denomina 'capital simbólico'", p.7.

filhos. E nesta sociedade, a reciprocidade entre aristocratas é reconhecida acima de tudo através da troca de presentes. Homens nobres trocam riqueza uns com os outros sob a forma de hospitalidade, banquetes, favores e presentes, a fim de reificar e quantificar o seu estatuto de nobres¹².

Clarificar e separar estas práticas historicamente enraizadas na cultura do seu tempo é o que Platão parece fazer com o seu projeto de organizar a questão na relação entre o indivíduo e a cidade. Para chegar a isto, ele subordina o exame das práticas sociais geralmente consideradas distintivas de uma vida desejável à busca de justiça e felicidade.

No livro VIII, o que está sendo mobilizado, portanto, é o valor das coisas materiais como instrumental, simbólico do poder e validação social que são os valores estruturantes de uma *politeia* dirigida por motivações *thumoeidéticas*. O que deve ser escondido, portanto, é a *avidez* por estes bens e a maneira de desfrutar deles (cf. 548a5-b2). Mas o reconhecimento da propriedade enquanto legítima é entendida por eles como a manifestação visível do prestígio; e os demais cidadãos, instrumentos para acedê-lo (e não mais a finalidade da ação de governar).

Um ponto crucial sobre a timocracia que devemos notar é que, segundo Sócrates, basta não haver mais condições para o predomínio das pessoas que agem e governam baseadas no conhecimento, para as normais sociais baseadas na *pleonexia* (ambição por ter sempre mais) voltarem a informar os seus desejos. Assim, embora a timocracia seja um sistema político intermediário entre o ideal e a oligarquia, e carregue também qualidades de ambos, o seu traço mais notável partilhado com a oligarquia é o seu interesse pelo dinheiro. Os governantes de timocracias se distinguem, porém, porque se preocupam com a maneira como serão julgados pelos outros, o que não será um problema para os governantes de oligarquias.

Isto é ainda mais claro na descrição de Sócrates da personalidade timocrática. Tanto o timocrata quanto o filósofo estão comprometidos com a virtude, mas são as visões diferentes sobre o valor dos bens que separa uma personalidade da outra. O filósofo vê a aprendizagem como o bem mais precioso, tornando-o indiferente a considerações de prestígio ou bens materiais. Mas o timocrata vê a noção puramente internalizada da virtude como insuficiente: ela é *invisível* para os demais. Como o timocrata e a timocracia são primariamente preocupados com a expressão de poder por causa do modo como os outros os vêem, então legitimar a aquisição de manifestações

¹² CARSON (2010)

materiais do seu prestígio (o que é proibido aos governantes da *Kallipolis*) é o que garante que a sua virtude guerreira seja apreciada pelos demais. A legitimação deste desejo de posse material é, no entanto, acompanhada de uma forma de *aidōs* (pudor): eles também não querem ser *vistos* como amantes do dinheiro (daí o segredo que envolve os bens), mas sim que outros os considerem *dignos* de possuir bens (cujo gozo é privado).

De maneira correspondente, a personalidade timocrática é competitiva, ambiciosa, ansiosa por participar nos assuntos públicos e militares. Ela é menos interessada nas artes do que no exercício físico e na caça (549a5-7). Ela valoriza as hierarquias e é reverente às autoridades políticas, mas por razões que diferem da personalidade filosófica: a autoridade é valorizada pela personalidade timocrata como uma finalidade em si mesma, e não porque ela seria baseada no conhecimento (como é a avaliação da personalidade filosófica). Isto tem como consequência que uma personalidade timocrata é excessivamente dura com os escravos (a1-2), possivelmente por causa do seu desprezo por quem tem menos poder.

À medida que envelhece, a personalidade timocrata torna-se cada vez mais avarenta porque a sua natureza de amante do dinheiro fica mais patente (τοῦ φιλοχρημάτου φύσεως, b2), o que revela que a falta da harmonia estabilizadora da razão que é a *mousiké* pode ser mascarada na juventude se ela for socialmente encorajada, mas fica cada vez mais evidente na velhice (quando o papel político do indivíduo na cidade já não é mais tão ativo).

Ainda mais revelador para o nosso argumento é a forma como Sócrates descreve as normas sociais que produzem este caráter. A descrição começa com um pai *agathos* (*patros agathou*, 549c2-3) que vive numa sociedade que não valoriza a busca desinteressada do conhecimento, mas recompensa a autoafirmação e a busca da honra e do poder através de disputas constantes. Num ambiente assim, o homem *agathos* é marginalizado, retira-se para os seus assuntos pessoais e não se importa com a sua reputação (c5-6).

Mas a personalidade é influenciada por todos no *oikos* e pela vida pública, não só pela norma paterna. Não é à toa que, num diálogo que defende a educação paritária das mulheres, a influência da mãe seja enfatizada como igualmente fundamental: irritada pela falta de dinheiro e prestígio social da família, ela diz que o seu marido não é um homem de verdade (é literalmente um não-homem: *anandros*, d6). Os escravos repetem comentários semelhantes: se virem o pai deixar de perseguir alguém que lhe

deve dinheiro ou cometeu qualquer outra falta, dizem ao filho que quando crescer deve ser "mais homem do que o pai" (ἀνὴρ μᾶλλον ἔσται τοῦ τοῦ πατρός, 549e5-550a1).

A capacidade de proteger a própria propriedade é vista, portanto, como signo de um tipo de *virilidade* (o que, num contexto patriarcal, é sinônimo de *autoafirmação*). É relevante notar que a personalidade que se forma neste contexto é influenciada pelo que o seu pai lhe diz, mas é ainda mais marcada pelas suas próprias percepções do desprezo social que seu pai recebe como recompensa. Nesta sociedade, pessoas como o seu pai são consideradas bobas (ἡλιθίου, 550a3); enquanto a autoafirmação e a retaliação ganham elogios e honra (o que o filho do homem *agathos* passa a entender como uma motivação mais central). Assim, mesmo que o filho ouça a recomendação do seu pai de cultivar a sua razão (550b1), ele é ainda mais influenciado pelos valores de afirmação pela honra do resto da cidade e da legitimação da *pleonexia*, uma formação que ele adquiriu observando por si mesmo o comportamento dos demais.

Esta história *arquetípica* mostra inteligentemente como os impulsos *thumoidéticos*, sem o *logistikon* como guia predominante, aderem imediatamente a valores pleonéticos das cidades mal-administradas (οὐκ εὖ πολιτευομένη, c3). Assim como para a timocracia, a honra e o reconhecimento parecem ser perseguidos como se tivessem valor evidente e intrínseco. A mãe da pessoa de personalidade timocrática é retratada como desejando a riqueza porque ela simboliza o prestígio social, o que, de novo, ecoa os relatos históricos que vimos acima, que mostram como a ideologia aristocrática da troca de presentes continuou a informar as sociedades arcaicas e clássicas gregas desde os séculos VIII a.C. até ao IV a.C., coexistindo com a monetarização das economias¹³.

Em outras palavras, o desejo de validação externa encontra no acúmulo de dinheiro, uma forma de ser quantificado. Este mesmo traço aparece na descrição da *politeia* timocrática, através da privatização das posses dos governantes, 548a5-b2:

Ἐπιθυμηταὶ δὲ γε, ἦν δ' ἐγώ, χρημάτων οἱ οἱ τοιοῦτοιῆσονται,
ὥσπερ ἀγρίως ἐν ταῖς ὀλιγαρχίαις, καὶ τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου
τε τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείου
θησαυρούς, οἳ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν, καὶ αὖ περιβόλους
οἰκήσεων, ἀτεχνῶς νεοττιὰς ιδίας, ἐν αἷς ἀναλίσκοντες δαπανῶντο
γυναῖξί γυναιξί τε καὶ οἷς ἐθέλοιεν ἄλλοις ἄλλοις πολὰ ἂν
δαπανῶντο.

¹³ KURKE (1991), p.93-97

Tais homens, disse eu, serão gananciosos pelas riquezas, como o são nos estados oligárquicos. São ferozes adoradores de ouro e prata, e irão honrá-lo na sombra; pois terão ninhos privados e tesouros, onde os manterão escondidos da vista, e casas onde se entrincheirão, como em tantos ninhos privados, e onde gastarão grandes somas de dinheiro em mulheres e em quem quiserem.

Os *ninhos privados* dos governantes da timocracia são, portanto, uma expressão arquitetônica do seu desejo contraditório: eles querem *parecer* não ter o amor pelo dinheiro que secretamente lhes motiva. E, se compararmos esta descrição com a que vimos anteriormente sobre as restrições ao luxo impostas aos guardiões da *Kallípolis* na passagem do livro III ao livro IV (419a), a distância torna-se ainda mais evidente: para os guardiões que Sócrates concebe, o espaço não é dividido entre o público e o privado, deve ser sempre *comum* (416d; 417ab)¹⁴.

Como já tínhamos visto, o pudor faz com que os governantes de uma timocracia procurem esconder o desejo pela prosperidade material, mas quanto mais este tipo de prosperidade é valorizado, mais a força (equiparada com a *virilidade/autoafirmação*) e não a sabedoria, é vista como o caminho para o florescimento (*eudaimonia*). Esta visão da *eudaimonia* como prosperidade leva tanto a personalidade timocrata quanto os governantes da timocracia a priorizarem a aquisição de poder e o predomínio como o objetivo final na vida. O que Sócrates enfatiza aqui, portanto, é que nesta disposição, a tendência ao desejo de predominar é uma aplicação prática do conceito vago de amor à honra, e que se materializa através do acúmulo (mesmo que escondido) de posses.

Isto é palpável também porque, embora o adjetivo *philotimos* (amante da honra) apareça frequentemente neste trecho, como mencionamos acima, ele é usado juntamente com outros termos como *philonikos* (amante da vitória) ou *philarchos* (amante do poder). Isso sugere que o impulso dominante do *thumoeides* é melhor entendido como sendo fascinado pelo predomínio (pois é a melhor maneira de ganhar a atenção de outros). Neste ponto, embora marcadas por diferenças enormes, a timocracia se aproxima da tirania. Afinal, o desejo de se colocar como superior a todos os outros é um dos motivadores da personalidade tirânica (cf. livro IX). A diferença, aqui, é que se a

¹⁴416d "Que nenhum deles possua qualquer propriedade em privado, exceto o estritamente necessário; que nenhum deles tenha uma habitação ou uma adega tão arranjada que todos não possam entrar à vontade".

Com a justificação final: 417ab: "Pelo contrário, assim que eles próprios tiverem adquirido terras privadas, casas e moedas em uso, serão administradores de casas e cultivadores, em vez de tutores, e tornar-se-ão os senhores *hostis*, e não mais os aliados, dos outros cidadãos".

disposição timocrata limita e modula este desejo através de uma preocupação com como os outros vão percebê-lo, a disposição tirânica é marcada pelo excesso caótico que vem de um *erōs* motivado pela intensidade e acúmulo do prazer.

2. *Thumoeides* e o erro de finalidade nos *ēthē* apetitivos

Os arquétipos seguintes à timocracia (*politeiai* e personalidades oligarcas, democráticas e tirânicas) serão variações da relação entre o que é permitido socialmente, que tipo de *kratos* organiza o conjunto e como a motivação pleonética incide sobre os governantes e personalidades em cada um deles quando o *epithumētikon* assume o controle. E é justamente nesta medida que ler a relação alma-cidade através do motivo da tripartição enquanto *código*, um *alfabeto comum* entre *politeiai* e personalidades, produz inteligibilidade mesmo quando as relações internas que uma *politeia* fabrica não são a rigor *proporcionais* à da personalidade correspondente.

O que é curioso sobre o que entrevemos do *thumoeides* nas descrições do livro VIII, portanto, é o quanto ele é adaptável às diferentes normas sociais predominantes. É por isso que, embora a oligarquia e a tirania sejam regimes mais claramente governados pelo *epithumētikon*¹⁵, mesmo nelas o *thumoeides* tem uma função determinante. Mas em cada um ela é diferente porque sua função é redefinida à luz da concepção de excelência humana de cada regime.

Em comparação com a timocracia, como vimos, a nuance da natureza da oligarquia é que, além de se orientar para o acúmulo de riqueza, ela não precisa esconder essa motivação. No caso da personalidade oligárquica, do mesmo modo, sua concepção de honra e de sucesso é estruturada unicamente em termos de acúmulo monetário, então ele se desinteressa completamente por disputas e competições que visam apenas a validação social e não o lucro. Dentro do seu *ēthos*, o *thumoeides* é conduzido (por um *epithumētikon* predominante e ainda mais fortalecido) a só poder admirar e respeitar a riqueza e aqueles que a possuem. O seu orgulho é, então, manifesto exclusivamente pela aquisição de lucro e qualquer coisa que contribua para este objetivo (cf. 553 d4-7).

¹⁵ Tradicionalmente, a parte da alma traduzida por “apetite”; a rigor, ela é o impulso pelo acúmulo.

Esta maleabilidade do *thumoeides*, cujo impulso em direção ao predomínio segundo as normas sociais em voga pode assumir uma ampla variedade de modos de vida, é possível pela atividade na direção do que ele *julga justo* (οἴηται δίκαιως, 440c4)¹⁶. Isto não significa, no entanto, que o *thumoeides* não se engane, uma vez que, segundo Sócrates é só “pelo conhecimento que deliberamos bem”. (ἐπιστήμη εὖ βουλευόνται, 428b7-8). Sem o predomínio do *logistikon*, portanto, o *thumoeides* está fadado a julgar e deliberar mal, sempre consoante às flutuações das normas sociais. Afinal, o conhecimento, como vimos, só é atingível por um *logistikon* fortalecido e predominante.

Isto fica também muito claro na análise da personalidade oligárquica em que, embora o *thumoeides* não seja predominante, ele tem uma função muito distinta: O oligarca é marcado pelo desejo ganancioso de acumular o máximo de riqueza possível para si mesmo, mas o motivo interno que o conduz a acreditar que isso é o melhor que ele pode fazer por si mesmo está no seu sistema de valores, formado à luz de sua identificação do acúmulo de dinheiro com o que tem mais valor. Para que isto fique ainda mais claro, no lugar de acompanhar a sequência que Sócrates enuncia, vejamos a descrição do surgimento da oligarquia e a personalidade do oligarca à luz do que acontece com a democracia e os democratas.

2.1 Oligarquia e democracia: dinheiro como fim / tudo e qualquer coisa como fim

Como vimos acima, embora o *thumoeides* só predomine na alma e na *politeia* timocráticas, ele continua tendo um papel estruturante nos *ēthē* seguintes, identificando objetos particulares como desejáveis e derivando deste valor um conjunto de normas que governam as relações interpessoais. Em outras palavras, o paralelo entre as *politeiai* e os tipos de personalidade é, então, fundamentado em diferentes configurações (resultantes dos arranjos internos a cada um) de princípios motivacionais da *classe/parte* predominante. No caso das *politeiai*, isto se desdobra através da atuação do princípio motivacional predominante determinando o sistema de valores que será estruturante da cidade como um todo.

¹⁶ 440c1-5: Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὅταν τις οἴηται ἀδικεῖν; οὐχ ὅσῳ ἂν γενναίωτερος ἦ, τοσοῦτω ἧττον δύναται ὀργίζεσθαι καὶ πεινῶν καὶ ῥ' ἰγῶν καὶ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν τοιούτων πάσχων ὑπ' ἐκείνου ὄν ἂν οἴηται δίκαιως ταῦτα δρᾶν, καί, ὃ λέγω, οὐκ ἐθέλει πρὸς τοῦτον αὐτοῦ ἐγείρεσθαι ὁ θυμός;

Um caso é, neste sentido, destoante de todos os outros: a democracia é a experiência mais radical de enfraquecimento do *thumoeides*, na medida em que, em todas as demais disposições, há normas sociais predominantes que organizam a ação (seja ela coletiva ou individual). No caso da democracia, ela é descrita como uma *politeia* sem um único princípio estruturante, mas caracterizada exatamente pela variedade e igualdade de autoridade entre todos os valores. Neste caso, o *thumoeides* tem menos convicção sobre o que *julgar justo* (o que, como vimos acima, é a sua função). Disto resulta uma *politeia* e uma personalidade em que os melhores e os piores valores se equivalem, formando uma espécie de relativismo moral permanente que tem como consequência a inabilidade máxima do *thumoeides* em estruturar o conjunto.

Por contraste, vemos o quanto o *thumoeides* está implicado no surgimento da oligarquia e do tipo de personalidade oligárquica, que identificam o acúmulo de riqueza como o bem mais alto e refazem o sistema político à luz das suas próprias prioridades. Assim como a aristocracia e a timocracia, na oligarquia o poder é concentrado por um grupo pequeno que se distinguiu de acordo com a noção de excelência predominante na sociedade.

À diferença da timocracia, no entanto, sua força motriz é a aquisição pura e simples, não mais como símbolo de prestígio, mas como fim em si mesma. A oligarquia é o primeiro regime em que o *epithumētikon* predomina, e em que a sua *pleonexia* pode ter expressão livre, mas isto se dá por causa de uma mudança na norma social: neste regime é permitido o apetite pelo lucro, então os governantes não precisam mais se esconder atrás da fachada da honra, reputação e os demais valores tipicamente *thumoeidéticos*. No indivíduo oligarca, isso se manifesta, correspondentemente, com um *epithumētikon* forte que reconverte o *thumoeides* a se mobilizar apenas pelo acúmulo de dinheiro, como expressão de valor e autoafirmação. Neste ponto específico, a pessoa de personalidade oligárquica é mais parecida com a pessoa de caráter tirânico do que com a de caráter democrático.

As personalidades tirânica e oligárquica se diferenciam, no entanto, na sua relação com o prazer: enquanto o oligarca não consegue gastar o seu dinheiro porque o vê como a sua *finalidade*, e não como *instrumento* para a obtenção de nada (ele reprime seus próprios desejos mais básicos na busca por acumular mais eficientemente a riqueza); a pessoa de caráter tirânico será movida por um *erōs* maníaco, que deseja todos os prazeres mais intensos, caótica e continuamente.

Isto se explica porque a transição da timocracia para a oligarquia não representa apenas uma mudança quantitativa na intensidade relativa do desejo apetitivo e thumoeidético, ela envolve um realinhamento de prioridades. Uma vez que progressivamente a propriedade privada de governantes vai se tornando mais visível e menos escondida, este comportamento vai sendo imitado pelos cidadãos, 550d3-e2:

Οὐκοῦν ὡς μεταβαίνει πρῶτον ἐκ τῆς τιμαρχίας εἰς τὴν ὀλιγαρχίαν, ῥητέον; / Ναί./ Καὶ μὴν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τυφλῶ γε δῆλον ὡς μεταβαίνει./ Πῶς; / Τὸ ταμειῖον, ἦν δ' ἐγώ, ἐκεῖνο ἐκάστω χρυσοῦ πληρούμενον ἀπόλλυσι τὴν τοιαύτην πολιτείαν. πρῶτον μὲν γὰρ δαπάνας αὐτοῖς ἐξευρίσκουσι, καὶ τοὺς νόμους ἐπὶ τοῦτο παράγουσιν, ἀπειθοῦντες αὐτοὶ τε καὶ γυναῖκες αὐτῶν. / Εἰκόσ, ἔφη. / Ἐπειτά γε οἷμαι ἄλλος ἄλλον ὁρῶν καὶ εἰς ζῆλον ἰὼν τὸ πλῆθος τοιοῦτον αὐτῶν ἀπηργάσαντο.

- E agora, será preciso explicar como se dá a mudança da timarquia para a oligarquia ? / - Sim / - Até um cego, lhe disse, perceberia como se opera a transição. / - Como é? / - O tesouro, lhe falei, que todos eles acumulam para uso próprio, acaba por estragar o regime. Para começar, inventam mil maneiras de gastá-lo, torcendo nesse particular as leis, que não obedecem, nem eles nem suas mulheres. / - É bem provável, observou / - Depois, quero crer, olhando cada um para o seu vizinho e procurando imitá-lo, acabam deixando o povo como eles mesmos.

O papel da visibilidade volta com força nesta transição, o que Sócrates enfatiza dizendo que “até um cego” (τυφλῶ, d6) perceberia como ela se dá. Pois o fato mesmo de os governantes não sentirem que precisam mais esconder o seu desejo por acúmulo de dinheiro faz desta nova visibilidade do uso do *kratos* vinculado ao dinheiro um novo fator de normatividade social. O resultado é que mesmo os cidadãos que não têm o *kratos* identificam no acúmulo de dinheiro, um bem. Isto, eles aprendem por imitação (cf. e3, ἄλλος ἄλλον ὁρῶν καὶ εἰς ζῆλον ἰὼν τὸ πλῆθος τοιοῦτον αὐτῶν ἀπηργάσαντο), o que sugere um efeito forte sobre o *thumoeides* desta nova orientação para a excelência presumida (o acúmulo de dinheiro).

Mas se a oligarquia resulta de uma inflamação adicional de desejo apetitivo, estimulado pelos espólios da guerra e da competição atlética, ela é também um produto da desilusão com as falhas da ideologia timocrática. Quando Sócrates explica a gênese da personalidade oligarca, vemos que, assim como o timocrata em formação tomou a

incapacidade do seu pai de se defender e de defender a sua família contra as ameaças das pessoas em volta, a personalidade oligarca em formação vê nas derrotas políticas e legais a comprovação da inadequação das lógicas da guerra.

A questão é que, embora o pai do oligarca em formação (um tipo timocrático) seja capaz de suportar as dificuldades no campo de batalha, ele é inexperiente contra rivais domésticos capazes de mobilizar o poder que é acompanhado do dinheiro. A conclusão que a personalidade oligarca em formação tira é que é a riqueza, e não o domínio físico, que garante proteção e poder efetivos. Esta é a origem da sua escolha da riqueza como motivação central.

Esta origem poderia sugerir que o dinheiro seria, portanto, uma interface para a segurança e poder que vêm associados a ele. Mas ao atribuir ao acúmulo de dinheiro um valor central, o oligarca persegue um objetivo que entra em conflito com os desejos mais básicos de prazer que virão a caracterizar a democracia e a tirania. A singularidade da oligarquia decorre de sua combinação paradoxal de motivação apetitiva com uma estrutura psicológica e política derivada da aristocracia e da timocracia.

A instabilidade desta combinação é revelada na transição para a democracia, onde qualquer noção de excelência ou autoridade legítima desaparece por completo. É assim que Sócrates apresenta o surgimento da democracia inicialmente como uma restauração da relação típica entre os desejos apetitivos básicos e a riqueza, pois o desejo de prazer tem precedência sobre o desejo de acumular dinheiro (o que fica ainda mais claro na transição entre personalidades oligarca e democrata, cf.559b-d). Mas rapidamente os desejos pelos vários prazeres que a riqueza pode proporcionar passam a proliferar incontrolavelmente, resultando em que esses prazeres se tornem o foco principal da busca.

Isto parece ser uma repetição do processo visto na transição para a timocracia e oligarquia, onde uma nova classe de objetos desejados torna-se o padrão de excelência humana, levando a um redirecionamento dos poderes da alma e a uma remodelação das hierarquias sociopolíticas. Mas a noção de prazer como motivação principal da vida rapidamente cria problemas diferentes. Em vez de estabelecer um novo padrão de autoridade, o próprio conceito de autoridade é enfraquecido. Sócrates vê esta liberdade como nada mais do que "anarquia" - a ausência literal de comando e, como vimos acima, a falta de estrutura que o *thumoeides* confere às outras *politeiai* e personalidades.

Se a democracia é, em um sentido importante, mais visivelmente apetitiva do que a oligarquia (na medida em que dá liberdade a todos os desejos), em outro sentido, é menos *puramente* apetitiva, já que os prazeres que persegue não derivam todos do *epithumētikon*. A filosofia, por exemplo, é *um* dos modos de vida que se pode escolher dentro de uma democracia, cujo prazer é mobilizado pelo *logistikon* enquanto ele aprende.

Do mesmo jeito, a anarquia na alma deriva do fato de a pessoa não ter um objeto estável de desejo. Ela é descrita, em vez disso, como a forma “mais bonita de governo. Como manto florido e variegado, com diversidade de costumes” (557c4-5, καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν εἶναι· ὥσπερ ἱμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον), e “cada cidadão organiza a sua vida como bem entende” (b8-10, ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι.)

Finalmente, se tivermos razão em ver cada *ēthos* através da motivação central que leva o seu *thumoeides* a agir em determinada direção (seja no indivíduo ou na comunidade), a democracia é apresentada por Sócrates como a *negação* da escolha por uma única motivação central. A democracia é, nesse sentido, um anti-*ēthos*. O *thumoeides*, nos seus habitantes, fica completamente perdido.

Tanto a monarquia quanto a cidade timocrática são fundadas por uma crença na existência de uma hierarquia social natural na qual o melhor deve governar (sendo que elas propõem respostas diferentes para a questão de quem é o melhor). A oligarquia é organizada através de um grupo seletivo que tem uma monomania (a de ser eficiente em acumular dinheiro), e a tirania, na intensificação caótica dos prazeres e do poder. Já a cidade democrática, assim como a personalidade democrática, não é estruturada por nenhuma motivação particular, mas sim pela liberdade (*eleutherias*, 557b4) para escolher.

No caso da cidade democrática, isso se manifesta na imagem de uma feira de modos de vida, em que cada cidadão escolhe a prioridade que prefere para si. Esta descrição pode curiosamente nos agradar, mas o efeito negativo aqui parece ser o de um individualismo consequente desta falta de cooperação entre os cidadãos, que não se unem para nenhum propósito comum. Já na pessoa de caráter democrático, o seu próprio modo de vida é marcado pela igualdade de valor que ela dá a qualquer motivação que venha a ter.

Em outras palavras, a aristocracia, a timocracia, a oligarquia e mesmo a tirania, todas foram definidas pelo predomínio de uma parte particular da alma, que se determinou o bem mais valoroso e direcionou todos os poderes da alma para ela. Este predomínio ultrapassa o desejo individual e estabelece uma hierarquia sócio-política clara e um padrão unificado para o acesso à honra e ao poder. Cada objeto de desejo poderia servir como uma base para a ordem política ao ser reconhecido como um padrão de excelência humana. Na democracia, no entanto, a abundância de meios (*exousia*, b7) é identificada com a liberdade (cf. b4), o que não só fragmenta e desestabiliza as estruturas motivacionais da alma, mas também torna impossível qualquer reivindicação de autoridade.

Isto cria uma abertura para o surgimento da tirania, cujo governante (seja ele próprio de personalidade tirânica ou não) governa somente através da violência e não de qualquer reivindicação legítima ao poder. A motivação da tirania é, como na democracia, a busca irrestrita pelo prazer. Mas diferentemente da democracia, na tirania o meio para obter prazer é através da subjugação dos outros (*todos os outros*), motivado por um *erōs* incontrolável.

O livro VIII se revela, portanto, uma sequência de histórias de entrelugar, cada *ēthos* sendo a expressão de uma combinação paradoxal entre motivações, medos e aspirações. Tudo parece gradativamente mais fora do lugar. Como anagramas de uma palavra original que vão progressivamente se afastando daquela que tinha sentido.

Referências Bibliográficas

Fonte Primária

HOMERO. *Odisseia*, Trad. de Werner. São Paulo: Cosac&Naify, 2014.

PLATÃO. *Platonis Opera*, J. Burnet (ed.), 5 vol., Oxford: Clarendon Press, (Oxonii, Typographeo Clarendiano)1900- 1910.

_____. *République*. Traduction, introduction et notes Leroux G. Paris: Flammarion, 2002.

_____. *República*. Tradução, introdução e notas Carlos Alberto Nunes. Belém, EdUFPA, 2016.

_____. *The Republic*. Trad. Shorey P. Cambridge, London: Harvard University

Press, 1982-87.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

Fonte Secundária

ADKINS, A. W. H. *Merit and Responsibility*, Oxford, Clarendon Press, 1960.

_____. Honour and Punishment in the Homeric Poems. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 7, p. 23-32, 1960.

_____. *From the Many to the One: a Study of Personality and Views of human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*. London: Constable, 1970.

_____. Homeric Values and Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies*, v. 91, p. 1-14, 1971.

_____. Values, Goals and Emotions in the Iliad. *Classical Philology*, v. 77, n. 4, p. 292-326, 1982.

ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

ANDERSON, W. D., *Ethos and Education in Greek Music*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

ARAÚJO, C., *Cooperative Flourishing in Plato's Republic: A theory of justice*. London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2023.

ARRUZZA, C., *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. New York: Oxford University Press, 2019.

BRANCACCI, A. Filosofia da música na República. In: ARAÚJO, Carolina; HADDAD, Alice Bittencourt (orgs.). *A República de Platão: Companion em homenagem a Maria das Graças de Moraes Augusto*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

CAIRNS, D. L. *Aidōs: the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

_____. *The tripartite soul as metaphor, in Plato and the Power of Images*, Destrée, P. & Edmonds III, R.G. (eds.), *Mnemosyne supplements, Monographs on Greek and Latin Language and Literature*. Leiden-Boston: Brill, 2017. p. 219-237.

_____. *Thymos*. Oxford Classical Dictionary. Retrieved 17 Feb. 2021, from <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8180>, 2019

CALABI, F. *Thymoeides / andreia*, in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol. III, *Libro IV*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, Napoli: Bibliopolis, 1998. p. 187-203.

_____. *Timocrazia*, in M. Vegetti, *Platone, La Repubblica*, vol VI, *Libro VIII-IX*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2005. p. 263-293.

CARSON, A. *Economy of the unlost*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CASWELL, C. P. *A Study of Thumos in Early Greek Epic*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

CHEYNS, A. Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique. *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, v. 61, n. 1, p. 20-86, 1983.

CORNFORD, F. M. Psychology and Social Structure in the Republic of Plato. *The Classical Quarterly*, v. 6, n. 4, p. 246-265, 1912.

_____. The Division of the Soul. *Hibbert Journal*, v. 28, p. 206-219, 1929-1930.

DELCOMMINETTE, S. *Exemple, analogie et paradigme chez Platon*. Apresentado no *Seminaire d'études analogiques*. Paris, 2012.

DESTREE, P. *Poetry, Thumos and Pity in the Republic*. *Plato and the Poets* (eds.) Pierre Destrée & Fritz-Gregor Herrmann, Leiden: Brill, 2011, p.267-281

DIXSAUT, M. *Une politique vraiment conforme à la nature*. In: C. Rowe. *Reading the Statesman*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 1995, p.253-273.

GILL, C. Plato and the Education of Character. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 67, p. 1- 26, 1985.

HALPERIN, D., WINKLER, J. & ZEITLIN, F. *Bien avant la sexualité: L'expérience érotique en Grèce ancienne*. Preface et traduction (dir.) Sandra Boehringer, postface Jean Allouch. Paris: Epel, 2019.

HARRIS, W. V. *Restraining Rage, The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2001.

HARRINSON, E. L. The Origin of Thumoeidès. *Classical Review*, v. 3, p. 138-140, 1953.

_____. Notes on Homeric Psychology. *The Phœnix*, v. 14, n. 2, p. 63-80, 1960.

HELMER, E., *Histoire, politique et pratique aux livres VIII et IX de la République*, in M. Dixsaut (dir.), avec la collaboration d'A. Larivée, *Études sur la République de Platon*, vol.1, *De la justice: éducation, psychologie et politique*. Paris: Vrin, 2005. p. 149-168.

_____. *La part du bronze: Platon et l'économie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.

JUDET DE LA COMBE. *Être Achille ou Ulysse?*. Paris: Bayard, 2017.

KAMTEKAR, R. Speaking with the same voice as reason: personification in Plato's psychology. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 31, p. 167-202, 2006.

_____. Plato on the attribution of conative attitudes. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 88, p. 127-162, 2006.

KOZIAK, B. *Retrieving political emotion: "thumos", Aristotle, and gender*. University Park: The Pennsylvania State University, 2000.

KURKE, L. *The traffic in praise: Pindar and the poetics of social economy*. Ithaca: Cornell UP, 1991.

LORENZ, Hendrik. Desire and Reason in Plato's Republic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 27, p. 83- 116, 2004.

_____. *The Brute within, Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

MOORE, C. *Images of oneself in Plato*, in *Plato and the Power of Images*. In: Destrée, P. & Edmonds III, R.G. (eds.). *Mnemosyne supplements, Monographs on Greek and Latin Language and Literature*. Leiden-Boston: Brill, 2017. p. 88-105.

MOSS, J. Shame, Pleasure and the Divided Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 29, p. 137-170, 2005.

NUSSBAUM, M. C. Shame, separateness, and political unity. A criticism of Plato. In: Rorty (dir.). *Essay on Aristotle Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 395-435.

ONIAN, R. B. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

RABIEH, L. R., *Plato and the virtue of courage*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

RENAUT, O. *Le θυμός dans les Dialogues de Platon: réforme et éducation des émotions*. Thèse de doctorat, Université Paris 1, 2007.

_____. *Platon, la médiation des émotions: l'éducation du thymos dans les dialogues*. Paris: J. Vrin, 2014.

_____. *Political images of the soul, in Plato and the Power of Images*. Destrée, P. & Edmonds III, R.G. (eds.). *Mnemosyne supplements, Monographs on Greek and Latin Language and Literature*. Leiden-Boston: Brill, 2017. p.138-156.

ROHDE, E. *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg: Leipzig, J.C.B. Mohr, 1894. Traduction française: *Psyché : Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance en l'immortalité*. Paris: Les Belles Lettres, 2017.

SINGPURWALLA, R. *The Tripartite Theory of Motivation in Plato's Republic*, *Philosophy Compass Journal*, v. 5, n. 11, p. 880-892, 2010.

_____. Soul Division and Mimesis in Republic X. In: Pierre Destrée & Fritz-Gregor Herrmann (eds.). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill, 2011. p. 283-298.

_____. Why Spirit is the Natural Ally of Reason: Spirit, Reason, and the Fine in Plato's Republic. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 44, p. 41-65, 2013.

STALLEY, R. F. Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements within the Soul. *Phronesis*, v. 20, p. 110-128, 1975.

SULLIVAN, S. D. *Psychological activity in Homer. A study of Phrēn*. Ottawa: Carleton University Press, 1988.

_____. Person and θυμός in Hesiod. *Emerita*, v. 61, n. 1, p.15-40, 1993..

_____. The role of Person and θυμός in Pindar and Bacchylides. *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, v. 71, n. 1, p. 46-68, 1993.

VEGETTI, M. Passioni antiche: l'io collerico. In: S. Vegetti-Finzi (ed.). *Storia delle passioni*. Roma & Bari: Laterza, 1995. p. 39-73.

VERNANT, J.-P. *L'individu, la mort, l'amour: soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1989.

WEISS, R. *Thirst as Desire for Good*. In: C. Bobonich et P. Destrée (eds.). *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*. Leiden, Boston: Brill, 2007. p. 87-100.

WILBURN, J. Is appetite ever "persuaded"?: An alternative reading of Republic 554c-d. *History of Philosophy Quarterly*, v. 3, n. 3, p. 195- 208, 2014.

WILSON, J.R.S. *The Argument of Republic IV. The Philosophical Quarterly*, v. 26, p. 111-124, 1976.

WILLIAMS, B. *Problems of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.