

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**O LUGAR DA “ACRASIA” NA REPÚBLICA DE PLATÃO**

**ZORAIDA MARIA LOPES FEITOSA**

Teresina, 26 de dezembro de 2011

## JUSTIFICATIVA:

Ao enfatizarmos a ética de Platão, necessariamente temos que invocar a figura de Sócrates como o grande mestre e protagonista de suas teses. Sócrates, em sua antropologia, enaltece o homem e o define essencialmente como alma, diz que por natureza a alma é boa porque é divina, logo a finalidade do homem é ser bom, é seguir a bondade da alma. No entanto, o homem é também constituído por um corpo, *locus* de todos os desejos mundanos, conforme consta o *Fédon* (83a – 84 a) e *Timeu* (42 a-d), porém no *Filebo*(35d), Platão coloca a tese de que os vícios são excessos da alma. Essa dualidade corpo/alma suscita conflitos de interesses. A alma aspira nostalgicamente ao sublime, voltar à sua origem, enquanto o corpo deseja as paixões mundanas. Nesse conflito nem sempre sai ganhando aquilo que a alma deseja, mesmo porque para a filosofia socrático-platônica, a alma precisa passar por etapas de rememoração do saber que foi perdido, quando teve que se prender a um corpo. O saber é algo que deve ser reconstruído paulatinamente, com um esforço muito grande da alma, pois o caminho da retidão é aquele que consegue se firmar perante as tentações e paixões que o corpo clama para si.

Sócrates afirma no *Protágoras* (352 b-c) que o conhecimento é algo tão grandioso e belo que é capaz de comandar o homem, conduzi-lo a discernir entre o bem e o mal, de tal maneira que, o sujeito que adquirir a noção do bem não se deixa dominar pelo mal, só faz o que ordena o saber, que é bem. Protágoras concorda com essa afirmação e Sócrates, ainda no mesmo diálogo, também afirma a existência de alguns tipos humanos, provavelmente a maioria, que possuem conhecimento daquilo que é o melhor a ser feito, mas não o fazem, ao contrário, escolhem o inverso, isto é, aquilo que muitas vezes pode prejudicá-los, alegando não optarem pelo

que é melhor porque estão sendo dominados pelos prazeres ou pelas paixões (352 e). No entanto, para o velho Sócrates, aquele que age deixando-se conduzir pelos prazeres só pode ser considerado escravo e não senhor de si mesmo. Por essa discussão, o que podemos concluir neste trecho do *Protágoras* é que Sócrates descreve o homem acrático, desencadeando o início de uma discussão sobre a *acrasia*, embora negue a sua existência nos argumentos seguintes do diálogo, como veremos a seguir.

O termo *acrasia* nas obras platônicas aparece de forma polissêmica. Na perspectiva socrática a *acrasia* é algo impossível de acontecer quando se é virtuoso. Se virtude é sinônimo de conhecimento, então só os ignorantes possuem uma vontade fraca. Para analisarmos esse argumento teremos que nos reportar aos diálogos socráticos que são construídos da primeira fase de Platão. Neles, o filósofo sofre uma influência das teses socráticas no que se refere à virtude como boa e benéfica em si mesma porque tem o saber como algo norteador. Para Sócrates, o saber é suficiente para garantir a boa conduta da alma, mas Platão não concorda que o saber seja suficiente, é só uma virtude e não a síntese de todas elas.

O saber é necessário, como afirmava Platão, para o agir correto, pois pressupõe a razão como guia, mas não é suficiente para impedir a má vontade de se manifestar como transgressão, mostrando em *A República* (436 b-c) que é discordante de Sócrates no que tange ao saber ser suficiente para a retidão do homem.

A *acrasia* é o desgoverno da alma, a falta de controle perante os desejos das paixões que conduzem o homem para o caminho do erro, por isso Sócrates afirma que aquele que opta pelo erro é o ignorante ou escravo, porque não sabe conduzir-se a si mesmo. Ao que parece, Sócrates não consegue aceitar a *acrasia* como um tipo de fraqueza do conhecimento,

para ele, o conhecimento é soberano, é somente por ele que o homem pode dirigir-se ao caminho do bem. É impossível pensar que uma pessoa aja de forma diferente daquilo que realmente pensa do bem, como afirma o próprio Sócrates: *a respeito da natureza dessa condição denominada “ser vencido pelos prazeres”, e que os leva a não fazer o melhor, apesar de o conhecerem. É possível que se lhe disséssemos: amigos, estais enganados; não dizeis a verdade!* (Prot. 353 a).

No fim do argumento, Sócrates, não acreditando na possibilidade da existência da *akrasia*, demonstra que, para a pessoa não correr o risco de agir contra as suas convicções, é necessário o conhecimento das medidas ou da “justa medida”. Deve-se estudar o excesso, a falta ou a igualdade entre as coisas que são agradáveis e as coisas desagradáveis. O ato de metrificar, pesar e ponderar é considerado ciência e arte. *Aquele que erra na escolha dos prazeres, erra por falta de conhecimento, não de conhecimento em geral, mas daquele que admitistes como sendo o conhecimento da medida* (Prot.357 e). Por conseguinte, ser ignorante é ser inferior a si mesmo, enquanto ser sábio é alguém que sabe dominar-se.

Toda a moral socrática parte desse pressuposto: o homem deve dominar pela razão, pelo conhecimento, as paixões mundanas, pois quem conhece não erra, o erro é produto da ignorância. Aquele que quer o caminho da retidão deve cultivar as virtudes, porque virtude é ciência. Considerando que a razão é a essência do homem, é dever de cada um o cuidado de si.

Alguns comentadores<sup>1</sup> interpretam o suposto intelectualismo socrático como uma teoria da motivação. Sócrates coloca um *telos* para o agir humano, porque toda finalidade de um bem viver é encontrar a

---

<sup>1</sup> BRICKHOUSE, C. Thomas and SMITH D. Nicholas. *Socrates on Akrasia, Knowledge and the Power of Appearance*, in: *Akrasia in Greek Philosophy*, P.12

felicidade, contudo, a felicidade não significa um estado de torpor passageiro, é a conquista ou resgate que o homem tem da sua própria essência, que em última instância é a sua racionalidade. Sem a prática dos desejos racionais, o homem vai à busca da falsa ideia de felicidade que as paixões podem provocar. Muitos homens tendem a buscar o prazer para se sentir felizes. É nessa busca desenfreada que eles se equivocam, porque aliado a todo prazer existe uma dor. No entanto, por natureza o homem sempre busca o agradável e ao mesmo tempo tenta se afastar da dor, pois dor e felicidade são duas coisas incompatíveis.

Ainda com relação ao tema da motivação, outra questão é também colocada por Devereux<sup>2</sup>. Diz ele que é possível ao homem, na visão socrática, ter conhecimento e ao mesmo tempo desejos não racionais. Evidentemente, o conhecimento é mais forte, tem o poder de influenciar mais decisivamente as ações para o bem, mas o conhecimento não impede de se ter desejos não racionais e ser impelido por eles a agir contrariamente à crença do bem. É possível até que a ação boa seja motivada por tais desejos, cuja origem é *epitimeica*. O autor refere-se ao *Laques* (193 a-d) cuja passagem diz que ser corajoso é ter o conhecimento do bem e do mal, no entanto, a coragem requer também os impulsos emotivos que se configuram muitas vezes como imprudência, persistência e outros que, se forem racionalizados, podem ser imprescindíveis à ação corajosa e, por isso mesmo, podem ser considerados motivação virtuosa. O conhecimento moral, todavia é ainda para Sócrates fundamental, necessário e suficiente para a virtude.

Para concluirmos a parte da *acrasia* socrática no *Laques*, é necessário destacar na primeira parte do diálogo, a discussão de Sócrates com o próprio Laques quando é demonstrada a tese do elemento não

---

<sup>2</sup> DEVEREUX, D. T. *The Unity of Virtues in Plato's Protagora and Laches*, P. 777

cognitivo como algo que participa da ideia de coragem, o que leva à conclusão de que o conhecimento é apenas necessário, mas não suficiente para a ação boa e virtuosa. A definição de coragem requer, além do conhecimento do bem e do mal, componentes que também a definem tanto quanto o próprio conhecimento. O texto se refere à persistência, mas a persistência por si só não é um bem, é necessário que seja guiada pela razão. Ora, se existe na definição da coragem uma qualidade diferente e até mesmo antagônica ao conhecimento, significa dizer que existe um elemento não cognitivo que participa da ideia de coragem, implicando que o conhecimento, embora necessário, não é suficiente para evitar a *acrasia* ou não é suficiente para a efetivação da virtude. Na última parte, entretanto, Sócrates não compartilha mais dessa posição, sua conversa com Nícias leva à conclusão de que o conhecimento é suficiente para a efetivação do bem, conseqüentemente, essa última posição reforça a forte tese do intelectualismo socrático<sup>3</sup>.

Platão e Aristóteles discordam da postura socrática, principalmente Aristóteles o acusa de intelectualista por mostrar que o conhecimento não é suficiente para evitar a *acrasia*. Diz Aristóteles que, embora importante, o conhecimento não pode ser considerado suficiente para a virtude. Sócrates estava equivocado, segundo o estagirita, ao pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria prática (...), por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou princípios racionais, pois a todas elas considerava como forma de conhecimento científico, enquanto nós pensamos que elas envolvem um princípio racional...<sup>4</sup>. Para Aristóteles existem pessoas que são motivadas pelos apetites, mas não se deixam dominar por eles, tais pessoas são denominadas encráticas, e outras que,

---

<sup>3</sup> Ibid., P.778

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1144 b25

mesmo sabendo que estão sendo motivadas pelos apetites se deixam conduzir por eles, tais pessoas são denominadas acráticas.

Platão debruçou-se sobre o tema da *acrasia* em vários diálogos, dentre eles evidenciaremos o *Górgias*, que menciona a questão do autocontrole (*enkrateia*) como condição para uma alma temperante, *não se trata de nada abstruso, a esse respeito penso como todo mundo: ser temperante e dono de si mesmo é dominar em si próprio os prazeres e os apetites* (491-b) e complementa com o *Protágoras* afirmando que o contrário disso é: *se os homens não agem com temperança, agem, então, com insensatez ou loucura, visto que quando agem loucamente não agem retamente, portanto não agem com temperança* (332b). No *Górgias* não há a admissão da *acrasia* em hipótese nenhuma. Por intermédio de Sócrates, Platão demonstra que só se pode desejar o bem. O mal ou os intermediários não podem ser desejados quando se conhece o bem, como afirma o próprio Sócrates: *...só queremos o bem, conforme afirmaste; o que não é nem bom nem mau não queremos; como também não queremos o que é mau...*(468 c).

No *Protágoras*, o tema da *acrasia* está relacionado à questão do hedonismo, no entanto, não é perceptível um hedonismo ao modo *stricto sensu*. A introdução ao tema do prazer, segundo Martínez<sup>5</sup> acontece por uma necessidade de Sócrates ao pretender destruir os argumentos dos sofistas, em especial Protágoras. Este, ao discutir sobre a unidade das virtudes afirma que três delas são semelhantes, exceto a coragem (348 e 349 a-d), pois é a única que não precisa do saber para evidenciar-se como virtude. Em face disso, Sócrates sai em defesa da coragem ao tratá-la como uma forma de conhecimento. Para desenvolver seu argumento ele introduz

---

<sup>5</sup> MARTÍNEZ, Tomás Calvo. *Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique*, in: *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*, P. 40

a questão do hedonismo, forçando os sofistas a admitirem o prazer como o bem. Martinez afirma que a estratégia socrática de introduzir o hedonismo serve como uma premissa essencial na identificação da coragem com o saber. A premissa maior é identificar o prazer como um bem e não como o mal, essa é uma premissa hedonista que Sócrates quer que seu interlocutor admita para que ele possa sustentar que tudo o que é bom e belo é agradável, prazeroso. A coragem é boa e bela, portanto é agradável, ela não é bela e boa porque é agradável, ao contrário, é agradável porque é bela e boa. O prazer não é o critério último da coragem, nem Sócrates defende o prazer nele mesmo, como é peculiar ao hedonismo, logo não é pertinente afirmar que Sócrates é um hedonista, ao menos no sentido estrito.

Agir com loucura ou insensatez é agir de forma acrática. Ao afirmar isso, Platão em diálogos posteriores ao *Górgias* e *Protágoras*, começa a reconhecer, diferentemente de Sócrates, que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para os homens agirem com sensatez. Assim, coloca em xeque o intelectualismo socrático ao admitir a possibilidade de haver na alma um elemento não cognitivo. O elemento não cognitivo que representa o impulso às paixões é bem pertinente à justificativa do Estado como extensão da alma. Veremos essa questão em seguida, já que podemos perceber que muitas outras que envolvem a *acrasia* e a ciência ficam sem respostas nos diálogos da primeira fase, ditos socráticos. Neles, Sócrates ao identificar conhecimento com virtude, não explicita a constituição desse conhecimento, até mesmo porque não há a aceitação da *acrasia* nessas obras. Nessa primeira fase de Platão, os diálogos refletiam uma visão intelectualista de Sócrates. Sua concepção sobre as virtudes tem como objetivo identificá-las com o conhecimento: virtude=ciência. Se confrontarmos os diálogos da primeira fase com os da fase de maturidade,

como é o exemplo de *A República*, é possível percebermos essa transformação.

Ao que parece, a fase socrático-platônica ainda é um pensamento em elaboração, deixando muitas lacunas que serão desenvolvidas e fundamentadas na segunda fase, considerada propriamente platônica.

Em *A República* na qual Platão mostra uma visão diferente daquela dos diálogos socráticos, nela podemos perceber, por exemplo, a noção de justiça como uma virtude genuína, e por isso considerada um bem em si mesma, e a injustiça, ao contrário, como um mal em si mesma.

Para Platão, não é possível a inclinação para a justiça e para a injustiça na mesma alma, quando o homem recebe um treinamento educativo. Aquele que foi treinado e educado para ser justo não pode cometer a *acrasia* na cidade ideal, especialmente porque a harmonia das classes é consequência da função que cada um deverá exercer na cidade. Se a alma divide-se em três partes e cada uma delas possui um papel bem definido na constituição do todo do homem, então cada parte deve agir numa perspectiva de ação convencionalmente justa, porque os desejos que cada parte possui produziram as ações específicas e justas destinadas a cada uma.

A justificação para a divisão da alma se dá porque cada uma delas possui uma motivação própria que remete a um princípio de oposição entre si. A parte apetitiva ligada aos desejos, parece não ter uma ligação direta com a racionalidade. A alma irascível, parte intermediária, distingue-se dos desejos, por participar da vontade racional, mas ainda assim pode ligar-se tanto à razão quanto à parte epitimeica. A parte legisladora também tem a sua motivação própria, que é legislar com a razão e o bem. Portanto, toda

essa divergência de interesses nos leva a pensar que a oposição entre elas se dê em função de que cada parte possui uma “vontade” própria.

Isso se reflete na diversidade de comportamentos entre as pessoas, ou seja, um sujeito possui diferentes propriedades que marcam as partes ou tipos de si mesmo. Em alguns momentos age de forma racional, em outros age passionalmente com a ira e com desejos do agradável. É especialmente por causa desta diversidade de comportamentos que Platão distribui a cada parte uma função específica que visa ao equilíbrio do próprio sujeito e também da cidade. E é por esse trabalho que Platão se diferencia da postura intelectualista socrática.

A tripartição da alma é uma maneira que Platão encontrou para justificar a ausência de uma *acrasia* radical na alma encarnada, o que seria plenamente possível se houvesse somente a bipartição. Com a alma dividida somente em duas partes o conflito seria inconciliável, logo, a ideia de uma intermediação (*θύμος*) serve como um caminho possível à unidade. A alma irascível intermedia os extremos entre o saber e a ignorância, razão e apetites, conforme pensa Martínez nesta passagem: *o segundo Platão insiste sobre a importância do governo de si por vezes identificado ao reinado da razão tendo o apoio do thymós*<sup>6</sup>.

Portanto, uma das tarefas de Platão em *A República* é demonstrar mediante o discurso sofístico que, ao tentarem provar que ser injusto é melhor que ser justo, na realidade é melhor ser convencionalmente justo. Isso significa que deve haver na alma a harmonia e o equilíbrio destinados à ordem interior, conseqüentemente isso irá se expandir no espaço público. Para promover o bem para todos é necessário que o homem aprenda a

---

<sup>6</sup> Ibid. P. 53 – *Le second Platon insiste sur l'importance de la maîtrise de soi, celle-ci toutefois derechef identifiée a um règne de la raison, moyennant le soutien escompté du thumos.*

governar a alma com saber, para que cada parte realize aquilo que lhe é devido, logo o âmbito político será um reflexo dessa harmonia interior.

## 2. REFERENCIAL TEÓRICO:

A abordagem acerca da *acrasia* em Platão tem o propósito de fazer comparações a partir de algumas obras que se diferenciam quanto ao exame do tema. No *Górgias* é possível perceber uma discussão intelectualista de Sócrates em prol da negação de uma existência da *acrasia* na alma divina. O exemplo é citado quando o filósofo se refere aos políticos que agem como tiranos, ou seja, o político ruim, tirânico é consequência da ignorância, da não capacidade de distinguir o bem do mal, porque não tem o devido conhecimento do bem. Por conseguinte, o diálogo em algumas passagens defende a punição, o castigo para aqueles que se mostram irracionais ou acráticos, como mostra a passagem:

E enquanto for má, por mostrar-se irracional, incontinente, injusta e ímpia, não será preciso refreá-la em seus apetites(...), só consentindo fazer o que que possa deixá-la melhor? E refreá-la nos seus apetites não será castigá-la? Pois, o castigo é melhor para a alma do que a incontinência, como antes sustentavas (505 b).

O que dá a sustentação à punição no *Górgias* é a possibilidade de educar a alma apetitiva quando a razão não o faz de forma espontânea. O castigo tem como objetivo educar, fazer com que as pessoas se tornem melhores, caiam em si mediante as ações que conduzem às injustiças. Ao dialogar com Polus sobre a questão da punição como algo necessário em

algumas situações, Sócrates irá divergir de seu interlocutor, ambos têm percepções diferentes a respeito do valor da punição. Polus vê a punição como algo desnecessário, pois leva a pessoa ao sofrimento, Sócrates, ao contrário, a vê como algo necessário, em algumas circunstâncias, porque pode melhorar as atitudes das pessoas. Sócrates quer com isso também demonstrar que é melhor sofrer injustiças do que praticá-las (473 a). Com isso podemos inferir que é melhor sofrer um castigo do que praticá-lo, e assim, quem sofre injustiça tende mais a ser justo.

O argumento socrático segue a linha educativa, isto é, todo aquele que é punido por alguma falha cometida *sofre o que é bom* (477 a) e tira vantagens disso. A vantagem, diz Sócrates é o fato da punição tornar a alma melhor, ela cura a alma como se fosse um tratamento médico, o paciente cura-se da sua injustiça (doença). E assim o filósofo compara a justiça com a medicina, dizendo que: *a economia livra da pobreza; a medicina da doença, o castigo livra da intemperança e da injustiça, pois a justiça atua como a medicina da maldade* (477 a – 478d).

Diferente do *Górgias*, *A República* não dá espaço para o castigo, nela Platão reconsidera que algumas pessoas tendem naturalmente para agir segundo os seus desejos, portanto tendem naturalmente a cometer mais injustiças (*pleonexia*) que boas ações, por isso a alternativa é uma educação não punitiva, mas racionalizada, planejada de tal forma que se possa tirar proveito dos desejos acráticos dessas pessoas. Ao invés de aplicar punições, a educação planejada tenta tirar proveito da inclinação aos desejos naturais e os lapida para o bem. Isto acontece na ordem das classes, isto é, Platão, divide a cidade ideal em classes hierárquicas seguindo o modelo da divisão da alma, em que cada parte deve agir direcionando-se a ações convencionalmente justas porque os desejos que cada parte possui produziram as ações específicas destinadas a cada uma.

A parte apetitiva produz os desejos mais básicos de cada ser, a parte irascível produz, além da ira, os desejos de honra, riqueza e política. A parte racional deseja o conhecimento e a verdade (Rep. 580 d). A alma racional é destinada à promoção da harmonia entre as outras, porque se encarrega de governá-las com saber e educação. Isto significa que esta parte deve conhecer e promover o que cada uma deve executar como bem para si e para o todo, ou seja, quando cada uma executa o que convém, então se evidencia a justiça como algo espontâneo, sem necessidade de artifícios, castigos ou punições.

Essa é a diferença entre duas concepções que têm direções opostas, mesmo que ambas sejam identificadas como pedagógicas. Embora o *Górgias* não tenha uma referência direta ao tema da *acrasia*, no entanto as referências acima demonstram que o diálogo começa a aflorar uma discussão em torno do tema, assim como o da divisão da alma que inicia no *Górgias* quando Cálicles previamente faz a defesa de uma ideia hedonista e Sócrates a rejeita, refutando com os seguintes argumentos: a) a porção da alma em que **residem os desejos** é facilmente sugestionável e conduzida de um lado para o outro...b) E a porção da alma dos não iniciados em que se localizam as paixões, justamente por ser incontentável e nada reter, Sócrates comparou a um tonel furado que nunca revela saciedade (493 a-b).

Por isso, é necessário frisar que o diálogo será tratado de forma anterior *A República*, como uma obra que introduz a discussão da divisão da alma e da *acrasia*, mas todas as temáticas serão desenvolvidas principalmente em *A República*.

O que deve ser ressaltado nesse tema é o fato de Platão dizer que é possível o homem tirar proveito dos elementos não cognitivos, pois estes fazem parte da sua constituição natural. Contudo, esse proveito só pode

acontecer sob a condição de que tais elementos não deem vazão a *acrasia*. Para isso, é necessário que sejam governados com prudência e sabedoria.

### 3. OBJETIVOS

#### a) GERAL:

Investigar o conceito de *acrasia* na *República*, observando o lugar e o sentido que o conceito toma no respectivo diálogo e comparativamente em outras obras.

#### b) ESPECÍFICOS:

- Analisar o problema das paixões e a forma como elas possibilitam o aparecimento da *acrasia*;

- Mostrar a dualidade entre corpo e alma e a relação dicotômica que se configura num embate entre desejo e vontade;
- Mostrar que a *acrasia* tem o seu lugar devido na cidade ideal de Platão.

#### 4 – METODOLOGIA

Nossa investigação seguirá os procedimentos já classicamente utilizados na pesquisa de caráter hermenêutica. Num primeiro momento nossa preocupação será fazer uma análise da noção de *acrasia*, tendo como referência o diálogo *A República*. No entanto, a análise partirá de uma relação entre obras anteriores *A República*, como o *Górgias* e posteriores tais como as *Leis*.

Em cada obra procuraremos comprovar em que contexto Platão emprega o conceito de *acrasia* e concomitantemente como o filósofo o relaciona entre as obras destacadas. E finalmente, a partir das análises estruturais identificaremos qual é o lugar pertinente e a importância que a *acrasia* teria no projeto maior da cidade ideal.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

ADAM, James. *The Republic of plato*, Vol.I London: Ed. Cambridge University Press, 1963.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, Col. Os Pensadores, trad. Leonel Vallando e Gerd Bornhein, São Paulo: Nova Cultura, 1998.

BOBONICH, Christopher e DESTRÉE, Pierre. *Akrasia in greek phylosophy: from Socrates to Plotinus*, edited by Christopher Bobonich and Pierre Destrée, Boston: Brill, 2007.

DEVEREUX, D. T. *The Unity of Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, in: *The Philosophical Review*, Vol.101, nº , october, 1992.

FEREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue the Objects of Socratic Inquiry*, in: IRWIN, T. *Socrates Contemporaries*, Vol. II, Garland Publishing Classical Philosophy, New York&London, 1995.

IRWIN, Terence. *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*, New York: Ed.Clarendon Press Oxford, 1995.

LEFEBVRE, René, TORDESILLAS, Alonso. *Faiblesse de la Volonté et Maitrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: Ed. PU Rennes, 2009.

MARTÍNEZ, Tomás Calvo. *Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique*, in: LEFEBVRE, René, TORDESILLAS, Alonso. *Faiblesse de la Volonté et Maitrise de Soi: doctrines antiques, perspectives contemporaines*. Rennes: Ed. PU Rennes, 2009.

PLATÃO, *Górgias*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed. UFPA, 2002.

\_\_\_\_\_, *Laques*, Obras Completas, 2ª ed. Madri,1993.

\_\_\_\_\_, *Protágoras*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Belém: Ed. UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_, *República*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes,  
Belém: Ed. UFPA, 2000.

SHOREY, Paul. *The Idea of Good in Plato's Republic*, in: *Selected papers*,  
vol II, New York: Ed. Publishing, 1980.

VEGETTI, Mario. *Guida ala lettura dela Repubblica di Platone*, Roma:  
Ed. Laterza, 1999.