



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUIZA SIMÕES PACHECO

A ALMA EM PLATÃO

Brasília,
2018

LUIZA SIMÕES PACHECO

A ALMA EM PLATÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestre.

Área de concentração: Filosofia Antiga

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Guy Hamelin

Brasília

2018

LUIZA SIMÕES PACHECO

A ALMA EM PLATÃO

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guy Hamelin (Orientador)

Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes

Universidade de Brasília - UnB

Prof. Dr. Marcos Zingano

Universidade de São Paulo - USP

Resumo

O presente trabalho pretende investigar a noção de alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) em Platão, a partir de diferentes diálogos em que esse conceito aparece, especialmente o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. Pretende-se, com essa análise, não apenas apontar as definições de alma que o filósofo apresenta em cada uma dessas obras, mas principalmente estabelecer relações entre os textos, a fim de perceber se há mudanças na noção de alma em Platão ao longo de sua produção. Nesse sentido, no primeiro capítulo desta dissertação, analisa-se questões introdutórias importantes para o estudo dos diálogos, a respeito da cronologia dos mesmos e de influências que a tradição órfica e Homero exerceram na obra platônica. É no segundo capítulo que tem início o exame dos diálogos mesmos, inicialmente pelo *Fédon*, que apresenta uma noção de alma muito ligada a concepções socráticas e a tradições anteriores a Platão. No terceiro capítulo, analisa-se a célebre tese da tripartição da alma, a partir da *República* e do *Fedro*, destacando as diferenças existentes entre os diálogos. O quarto e último capítulo é dedicado ao estudo das *Leis*, do *Timeu* e de um trecho diferente do *Fedro*, visando expor a tese da alma como princípio de todo movimento, bem como a noção da alma do mundo, não mencionadas nas obras anteriormente estudadas. Após analisar os referidos diálogos, relaciona-se todos eles, considerando o tema da alma, a fim de responder ao questionamento inicial, a saber, se é possível defender uma noção unívoca de alma em Platão.

Palavras-chave: Platão; alma; imortalidade; tripartição; movimento; alma do mundo.

Abstract

The present work intends to investigate the notion of soul ($\psi\upsilon\chi\eta$) in Plato, from different dialogues in which this concept appears, especially the *Phaedo*, the *Republic*, the *Phaedrus*, the *Laws* and the *Timaeus*. It is intended, with this analysis, not only to point out the definitions of soul that the philosopher presents in each of these works, but mainly to establish relations between the texts, in order to realize if there are changes in the notion of soul in Plato throughout his production. In this sense, in the first chapter of this dissertation, important introductory questions are analyzed for the study of the dialogues, their chronology and the influences that the Orphic tradition and Homer exercised in the Platonic work. It is in the second chapter that begins the examination of the dialogues, initially by the *Phaedo*, which presents a notion of soul closely linked to Socratic conceptions and traditions prior to Plato. In the third chapter, we analyze the famous thesis of the tripartition of the soul, from the *Republic* and the *Phaedrus*, highlighting the differences between the dialogues. The fourth and last chapter is dedicated to the study of the *Laws*, the *Timaeus*, and of a different passage of the *Phaedrus*, in order to expose the thesis of the soul as the principle of all movement, as well as the notion of the soul of the world, not mentioned in the works previously studied. After analyzing these dialogues, they are all related, considering the theme of the soul, in order to answer the initial questioning, namely, if it is possible to defend a univocal notion of soul in Plato.

Keywords: Plato; soul; immortality; tripartition; movement; soul of the world.

Agradecimentos

Agradeço em primeiro lugar a José Gabriel da Costa, pelo tanto que vem me ensinando, sempre com amor e compreensão. Agradeço também a amizade dos que seguem o mesmo caminho, que me fortalecem e fazem a caminhada mais feliz.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Guy Hamelin, pela leitura atenta e séria deste trabalho, e pela confiança e apoio, possibilitando um processo formativo intenso e proveitoso. Agradeço também ao Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes, que participou das bancas de qualificação e de defesa final, sempre com contribuições importantes para o desenvolvimento do trabalho. Ao Prof. Dr. Marcos Zingano, por ter aceitado fazer parte da banca final, com comentários relevantes ao trabalho, e pelo incentivo dado para que continue trilhando o caminho da pesquisa em filosofia.

Agradeço à CAPES pelo financiamento desta pesquisa, que me possibilitou dedicação e comprometimento ao mestrado. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, com todo seu corpo docente e funcionários, que propiciou um ambiente de estudos e crescimento. Agradeço também aos membros do Grupo de Pesquisa em Filosofia Antiga e Medieval, que, com seus comentários e questionamentos, contribuíram para o aprimoramento desta dissertação. Aos Profs. Drs. Gilson Sobral e Rodolfo Lopes, pelo ensino do tão trabalhoso grego antigo, sem o qual este trabalho não seria o mesmo. Agradeço à Prof^a. Dr^a. Nancy Mangabeira Unger, por me fazer ver a beleza que há no pensamento dos gregos antigos.

Agradeço aos meus pais, Ângela e Jairo, que, mesmo de longe, me dão a certeza de que tenho amor e apoio nas escolhas que faço. À Carol, pelas conversas, risadas e por saber que está sempre ao meu lado. Ao Bruno, pelo amor e companheirismo nessa e em tantas outras jornadas. Agradeço também à Elaine e ao Hélio, pelo carinho com que me acolheram e que continuam dedicando a mim. À Oráida e Parreiras, por terem me adotado como filha caçula, com carinho e amparo em momentos tão necessários, e também pela leitura atenta e correções do trabalho. Ao Nilo Sérgio Diniz, por me ouvir em momentos em que precisei, e pela força que essa escuta me transmitiu.

Aos amigos que fizeram o percurso do mestrado mais leve e a morada em Brasília mais feliz: aos queridos Meriele e João, à Ligier e Felipe, Bianca, Samira, Lauro e Láudio, aos sempre amigos Julyana e Igor, Raíla, Fernanda, Hanna, Marília, Thays, Marina e Paula, e a tantos outros que são queridos a mim, estando longe ou perto.

“Mesmo percorrendo todos os caminhos,
jamais encontrarás os limites da alma, tão
profundo é o seu Logos.”

Heráclito de Éfeso (DK 22 B 45)

Sumário

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 – QUESTÕES PRELIMINARES	15
1.1. Cronologia dos diálogos platônicos	15
1.2. Concepções de alma anteriores a Platão	20
1.2.1. Alma em Homero.....	21
1.2.2. Alma no orfismo	27
CAPÍTULO 2 – A NOÇÃO DE ALMA NO <i>FÉDON</i>	33
2.1. Filosofia como exercício para a morte.....	33
2.2. Provas da imortalidade da alma	36
2.2.1. Argumento dos contrários (70d-72e).....	37
2.2.2. Argumento da reminiscência (72e-77a).....	41
2.2.3. Argumento da afinidade (78c-80e)	47
2.2.4. Objeções de Símias e Cebes (85e-102a).....	50
2.2.5. Argumento final (102b-107b)	55
CAPÍTULO 3 – A NOÇÃO DE ALMA NA <i>REPÚBLICA</i> E NO <i>FEDRO</i>	61
3.1. A alma na <i>República</i>	62
3.1.1. As quatro virtudes cardiais.....	66
3.1.2. A tripartição da alma na <i>República</i>	72
3.1.2.1. Parte racional da alma	77
3.1.2.2. Parte impulsiva ou irascível da alma	79
3.1.2.3. Parte apetitiva ou concupiscente da alma	81
3.2. A alma no <i>Fedro</i>	85
3.2.1. A natureza da alma.....	89
CAPÍTULO 4 – A ALMA COMO PRINCÍPIO DE MOVIMENTO NO <i>FEDRO</i> E NAS <i>LEIS</i> E A ALMA DO MUNDO NO <i>TIMEU</i>	99
4.1. Da imortalidade da alma no <i>Fedro</i>	100
4.2. A alma no livro X das <i>Leis</i>	107
4.3. A alma do mundo e a alma humana na cosmologia do <i>Timeu</i>	121
CONCLUSÃO	138
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	148

INTRODUÇÃO

O tema da alma ($\psi\upsilon\chi\eta$) é central no pensamento platônico. Em diferentes diálogos encontramos discussões a respeito da alma, seja como tema principal, seja como suporte para abordar outras questões. A investigação sobre o conhecimento em Platão, por exemplo, envolve necessariamente a compreensão do papel da alma para o filósofo. Para Dixsaut, estudar a alma em Platão compreende uma tarefa de mão dupla: ao mesmo tempo, tratar da alma implica que se fale de outros temas; assim como outros temas levam à investigação acerca da alma. Segundo a intérprete da obra platônica:

Para Platão, toda realidade é ou modelo, ou imagem – exceto a alma, que não é nem um nem outro. Assim, não há um Diálogo que a ela não se refira, nem uma questão que não a envolva. Fazer abstração disso é tornar todo o problema insolúvel. Não o levar em conta é condenar-se a uma vida insensata: “a alma é nosso bem mais divino e o mais próprio”, mas “nenhum dentre nós honra sua alma como é necessário” (*Leis*, 726 a-727 a). Nela, todas as coisas encontram-se atreladas. Em razão de sua posição, literalmente central, a alma vê sua natureza e suas funções transformarem-se e diversificarem-se em múltiplos contextos. Conseqüentemente, não há em Platão noção mais complexa que a noção de alma. A vida e o pensamento retiram dela seus movimentos; o Mundo, sua coesão; a cidade, sua organização. Tudo converge para ela e tudo se inscreve nela. Ela é o laço interno que impede a psicologia, a ética, a política ou a cosmologia platônicas de constituírem-se em domínios autônomos. Com efeito, todas as categorias utilizadas podem transportar-se de um campo a outro: políticas, elas permitem descobrir as estruturas psíquicas sobre as quais se fundam as virtudes; psicossomáticas, elas se deduzem legitimamente do Mundo, concebido como a união de um corpo e de uma alma. Alma, cidade e Mundo estão tão estreitamente imbricados que cada termo exerce sobre os dois outros um modo de regulação. A alma pode estabelecer nela mesma uma ordem perturbada, contemplando as revoluções regulares do Céu, e é vivendo em uma cidade justa que ela se torna capaz de harmonizar as forças opostas que a compõem. Reciprocamente, uma cidade só é justa se seus cidadãos têm almas justas e somente uma alma inteligente pode perceber a causalidade inteligente operando no mundo sensível.¹

¹ Tradução nossa: “Pour Platon, toute réalité est soit modèle soit image – sauf l’âme qui n’est ni l’un ni l’autre. Or il n’y a pas un Dialogue qui ne s’y réfère, pas une question qui ne l’engage. En faire abstraction, c’est rendre tout problème insoluble; ne pas en prendre soin, c’est se condamner à mener une vie insensée: ‘l’âme est notre bien le plus divin et le plus propre’, mais ‘aucun d’entre nous n’honore comme il le faut son âme’ (*Lois*, 726a-727a). En elle, toutes choses se trouvent nouées. En raison de sa position littéralement centrale, l’âme voit sa nature et ses fonctions se transformer et se diversifier dans de multiples contextes. Il n’y a pas, en conséquence, chez Platon de notion plus complexe que la notion d’âme. La vie et la pensée tirent d’elle leurs mouvements, le Monde sa cohésion, la cité son organisation. Tout converge vers elle et tout s’inscrit en elle. Elle est ce lien interne qui empêche la psychologie, l’éthique, la politique ou la cosmologie platoniciennes de se constituer en domaines autonomes. Toutes les catégories utilisées peuvent en effet se transporter d’un champ à l’autre: politiques, elles permettent de découvrir les structures psychiques sur lesquelles se fondent les vertus;

Também se observa que há diferenças fundamentais entre os diálogos no que diz respeito à alma. A título de exemplo, no *Fédon*, Platão descreve a ψυχή como algo simples, indivisível e imortal. Na *República*, no entanto, nos deparamos com uma noção de alma mais complexa, formada por três partes distintas. Assim, ao buscar a definição da alma em Platão, deve-se levar em conta diferentes obras e a pluralidade de abordagens que existe entre elas. Essa ressalva é importante tendo em vista o objetivo da presente pesquisa: investigar a noção de alma em Platão, a partir de diferentes diálogos em que ela aparece, especialmente o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. Vale ressaltar que, em alguns destes diálogos, a discussão acerca da alma aparece de forma secundária. Nesses casos, nos detemos no exame dos trechos em que o conceito aparece, e não no estudo do texto com um todo. Além disso, realizamos uma interlocução pontual com outras obras, a exemplo do *Mênon* e do *Banquete*. A questão que norteia este trabalho é analisar se é possível sustentar uma noção unívoca de alma em Platão. Como explicar as diferenças entre os textos? Trata-se de uma mesma noção, que é apresentada em momentos distintos de sua obra, ou Platão teria reformulado o que ele entendia ser a ψυχή?

Ao traçar nosso objetivo, encontramos algumas dificuldades. A primeira é, como já mencionamos, a necessidade de estabelecer um recorte sobre quais obras estudar. A forma dialogal em que a obra platônica está organizada é uma segunda dificuldade com a qual nos deparamos², pois, ao estudar filosofia, estamos acostumados a tratados, ensaios, artigos, em suma, a textos nos quais não importa tanto a forma, mas sim a transmissão do conteúdo. Ao pensar em literatura, pelo contrário, a forma aparece como elemento central, sem o qual o conteúdo não se explicita. Em Platão, temos a dificuldade de conciliar estas duas linguagens – a filosófica e a literária. Por um lado, por tratarem-se de textos filosóficos, os diálogos apresentam um conteúdo (filosófico) a ser transmitido. Por outro, enquanto diálogos, os personagens, a trama dos acontecimentos, o local onde se passam, são todos elementos (literários) importantes para que se acompanhe o desenrolar da argumentação e a construção

psychosomatiques, elles se déduisent légitimement à un Monde conçu comme l'union d'un corps et d'un âme. Âme, cité et Monde sont si étroitement imbriqués que chaque terme exerce sur le deux autres un mode de régulation: l'âme peut rétablir en elle un ordre perturbé en contemplant les révolutions régulières du Ciel, et c'est en vivant dans une cité juste qu'elle devient capable d'harmoniser les forces opposées qui la composent. Réciproquement, une cité n'est juste que si ses citoyens ont des âmes justes, et seule une âme intelligente peut percevoir la causalité intelligente à l'oeuvre dans le monde sensible." DIXSAUT, Monique. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 169.

² Com exceção da *Apologia de Sócrates*, que se caracteriza como um monólogo, e das *Cartas*, todas as outras obras que compõem o *corpus* platônico são diálogos.

das posições filosóficas. Soma-se a essa dificuldade o fato de que Platão não aparece como personagem de nenhum de seus diálogos. Como estabelecer sua posição diante dos temas discutidos? Seria Sócrates o porta-voz das concepções platônicas? Caso fosse, como explicar sua mudança de opinião em diferentes diálogos?³

Além disso, outra dificuldade que encontramos ao ler os diálogos diz respeito à periodização dos mesmos. Não existe precisão nas datas nem na sequência em que os diálogos foram escritos e publicados. O que existe é uma estimativa em relação a essas datas e sequência, que nos ajuda a identificar mudanças no pensamento platônico. A cronologia das obras de qualquer filósofo é importante para que se possa acompanhar o desenvolvimento do seu pensamento, identificar se este sofreu mudanças ao longo do tempo e que mudanças são essas. Na obra de Platão, este ponto é especialmente importante porque se observam divergências nas posições defendidas por Sócrates. Como saber o que Platão sustentou primeiro? Quais suas conclusões sobre os temas discutidos? Em suma, como se desenvolveu seu pensamento? O problema da cronologia da obra platônica é especialmente importante para a presente pesquisa, tendo em vista nosso objetivo, isto é, investigar se existe uma noção unívoca de alma em Platão. Nesse sentido, nos filiamos à sequência mais aceita pela tradição de intérpretes, que estabelece o *Fédon*, a *República* e o *Fedro* como sendo anteriores às *Leis* e ao *Timeu*⁴. É nesta sequência que estudamos os diálogos.

No primeiro capítulo deste trabalho, tratamos de duas questões preliminares, introdutórias ao tema da pesquisa. Abordamos, primeiramente, a cronologia dos diálogos, tendo em vista a já mencionada importância dessa questão para a presente pesquisa. Apresentamos três correntes de organização dos diálogos, que se destacaram no estudo da cronologia da obra platônica a partir da modernidade. Apontamos, também, a qual destas

³ A título de exemplo, Kahn aponta divergências entre as posições defendidas em distintos diálogos por Sócrates. “Probably the most dramatic example of such discrepancy is the contrast between the attitudes toward pleasure in the *Gorgias* and in the *Protagoras*. In the *Protagoras* Socrates defends an identity between pleasure and the good which he systematically refutes in the *Gorgias*. Has Plato changed his mind? Or consider the variation in regard to Recollection, where the differences are less dramatic but scarcely less significant. In the *Meno* we have the doctrine of Recollection without metaphysical Forms; in the *Phaedo* we have Recollection with the Forms as objects recollected; in the *Republic* we have the doctrine of Forms without Recollection; in the *Phaedrus* we have both doctrines again”. “Provavelmente o exemplo mais dramático dessa discrepância seja o contraste entre as atitudes em relação ao prazer no *Górgias* e no *Protágoras*. No *Protágoras*, Sócrates defende uma identidade entre prazer e o bem que ele sistematicamente refuta no *Górgias*. Platão mudou de ideia? Ou considerar a variação em relação à Recordação, em que as diferenças são menos dramáticas mas não menos significativas. No *Mênon*, nós temos a doutrina da Recordação sem Formas metafísicas; no *Fédon*, nós temos a Recordação com as Formas como objetos recordados; na *República*, temos a doutrina das Formas sem Recordação; no *Fedro*, temos as duas doutrinas novamente.” Tradução nossa. KAHN, C. “A new interpretation of Plato’s Socratic dialogues”. In: *The Harvard Review of Philosophy*. 5 (1), 1995, pp. 26-35.

⁴ Cf. GUTHRIE, W. *A history of Greek philosophy. Vol. IV: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 69-75.

correntes nos filiamos. Num segundo momento do mesmo capítulo, analisamos concepções de alma anteriores a Platão, a saber, as que Homero e a tradição órfica apresentam. Citamos essas tradições porque Sócrates as menciona no *Fédon*, e elas notadamente influenciam os argumentos que o filósofo desenvolve ao longo do diálogo. Para tanto, analisamos trechos dos poemas homéricos, a *Ilíada* e a *Odisseia*, bem como de textos atribuídos a autores órficos. Nosso objetivo com tal retomada não é apenas expor as definições de alma dessas tradições, mas, principalmente, perceber em que medida elas influenciam o que Platão expõe no *Fédon*.

O segundo capítulo é dedicado ao estudo do *Fédon*. Nessa obra, Platão descreve o último dia de vida de Sócrates, bem como sua derradeira conversa com discípulos e amigos. Apesar de sua complexa estrutura argumentativa, há um tema que se configura como fio condutor do diálogo: a imortalidade da alma. Sócrates comporta-se de modo tranquilo com sua sentença condenatória, que se realizará naquele mesmo dia. Isso é possível, afirma o filósofo, graças à sua convicção de que, após a morte do corpo, a alma continua existindo, por ser imortal e indestrutível. O diálogo se desenvolve na tentativa de Sócrates em provar que a alma é de fato imortal, e que, assim sendo, a filosofia é uma preparação para a morte. Além disso, percebe-se a busca dos personagens pela definição do que seja a alma. No início deste capítulo, examinamos a tese apresentada por Sócrates da filosofia como exercício para a morte. Na sequência, discutimos cada um dos argumentos que o filósofo desenvolve para provar a imortalidade da alma.

No terceiro capítulo, analisamos dois diálogos, a *República* e o *Fedro*⁵. A interlocução entre os dois textos justifica-se pela tese que ambos compartilham: da tripartição da alma. Na *República*, Platão discute, em linhas gerais, a melhor forma de constituir uma cidade justa. Ao longo dessa discussão, que envolve diversos temas, o filósofo aponta a divisão ideal da cidade em três classes sociais: a dos governantes, a dos soldados e a dos artesãos. Para o filósofo, a alma humana apresenta uma divisão interna semelhante à da cidade. Assim, no livro IV, Platão apresenta a tese da *ψυχή* sendo composta de três partes: a racional, responsável por comandar a alma como um todo; a parte impulsiva, responsável pelas emoções e pelo ímpeto da ação, e que, se bem educada, assume a tarefa de ser aliada da razão; e, por fim, a parte apetitiva, ligada aos desejos mais básicos, como alimentação e reprodução, associados à sobrevivência do corpo.

⁵ Vale destacar que o *Fedro* será analisado em dois capítulos deste trabalho. No terceiro capítulo, estudamos o trecho do diálogo em que Sócrates descreve a natureza da alma. No quarto capítulo, examinamos o argumento que o filósofo utiliza para provar a imortalidade da alma.

No *Fedro*, a tripartição da alma é apresentada por meio da famosa imagem do cocheiro e dos cavalos. Nesse diálogo, Sócrates destaca a importância de se investigar a natureza da alma. Essa tarefa, porém, não é acessível à capacidade racional humana, tendo em vista os limites que essa possui. Assim, Sócrates descreve a alma por meio de uma linguagem alegórica, que recorre ao mito: a alma é comparada a uma carruagem guiada por um cocheiro e conduzida por dois cavalos alados. O cocheiro, que comanda a direção da carruagem, representa a parte racional da alma. Cada um dos cavalos, por sua vez, é associado às outras duas partes da alma. O cavalo mais obediente e mais fácil de ser domado é associado à parte impulsiva da alma, aliada da razão. Já o cavalo desobediente, que dificilmente aceita as determinações do cocheiro, representa a parte apetitiva, que demanda mais trabalho à parte superior da ψυχή. Grosso modo, é essa a estrutura da alma apresentada no *Fedro*. É possível perceber como a divisão interna da alma exposta nessas duas obras, a *República* e o *Fedro*, é semelhante, apesar de diferenças em termos de linguagem e construção argumentativa. Assim, como conclusão do terceiro capítulo, destacamos os pontos em comum e as divergências dos dois diálogos no que diz respeito à tese da alma tripartite.

Por fim, no quarto capítulo deste trabalho, nos dedicamos especialmente a três diálogos: o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. No *Fedro*, além da descrição da natureza da alma, sobre a qual tratamos no capítulo anterior, Platão também procura provar que a alma é imortal. Nesse diálogo, um novo argumento é apresentado: a alma é definida como aquilo que é capaz de mover a si mesmo e a outras coisas que se movimentam. Consequentemente, ela é princípio de todo movimento, sendo, portanto, imortal. Caso fosse gerada, deixaria de ser ela mesma princípio. Se fosse passível de destruição, isso representaria o fim de todo movimento. Desta forma, encontramos no *Fedro* uma discussão a respeito da imortalidade da alma que não foi vista em diálogos anteriores.

Definição semelhante da alma é exposta no livro X das *Leis*. Contudo, o contexto no qual essa definição é apresentada difere do que foi visto no *Fedro*. Nas *Leis*, a discussão dos personagens orienta-se pela fundação de uma cidade justa. Nesse intento, cabe ao legislador combater a impiedade, que leva à desobediência das leis. Para convencer os ímpios, o ateniense, protagonista do diálogo, tem de provar a existência dos deuses. É ao longo dessa argumentação que a alma é definida como princípio de movimento. Percebemos, então, como os dois diálogos – o *Fedro* e as *Leis* – apresentam uma definição semelhante de ψυχή.

É importante destacar que a definição da alma como princípio de todo movimento (não só do movimento humano, mas também dos astros, planetas e tudo o mais que existe no

universo e se movimenta) pressupõe uma noção de alma que ultrapassa a esfera humana. Em outras palavras, é difícil pensar que seria a alma dos homens a responsável por movimentar as estrelas, planetas e demais astros. É necessário, portanto, supor uma noção de alma cósmica ou do mundo. É no *Timeu* que essa noção da alma do mundo é desenvolvida de forma detalhada. Assim, nos orientamos, no final deste quarto capítulo, à análise da narrativa cosmológica que Timeu, personagem homônimo, realiza a respeito da criação das almas – cósmica e humana. De acordo com nossa leitura, a definição da alma apresentada no *Fedro* e nas *Leis* se complementa com a narrativa do *Timeu*. É nesse sentido que examinamos as três obras de forma conjunta.

Já mencionamos como nosso objetivo não se resume a simplesmente analisar cada um dos diálogos citados. Antes, pretendemos estudar cada um desses textos como forma de acompanhar o desenvolvimento da noção de alma em Platão. Desta forma, na conclusão deste trabalho, comparamos os diálogos, procurando perceber quais mudanças o filósofo introduz no tocante à noção de ψυχή. Nossa finalidade é concluir se Platão defende uma noção unívoca de alma, ou se as diferenças entre os diálogos são tamanhas a ponto de não ser possível sustentar que existe um conceito único, mas que Platão teria, de fato, reformulado sua concepção de ψυχή ao longo do desenvolvimento de sua obra.

CAPÍTULO 1 – QUESTÕES PRELIMINARES

Neste primeiro capítulo, tratamos de algumas questões preliminares, que orientam a pesquisa acerca da noção de alma em Platão. Primeiramente, apresentamos uma introdução ao problema da cronologia e organização dos diálogos. Essa questão é importante porque analisamos diferentes diálogos, que pertencem a períodos distintos da produção platônica. O *Fédon* e a *República*, por exemplo, ao que tudo indica, são anteriores ao *Timeu* e às *Leis*. Levando isso em conta, e considerando o tema que investigamos, é possível defender que existe uma noção unívoca da alma em Platão? Ou encontramos apenas referências desconexas sobre o tema nos diferentes diálogos? As mudanças que percebemos são conceituais, ou teriam um caráter meramente didático, como pretendem alguns intérpretes? Buscamos responder estas questões ao final do trabalho.

Num segundo momento deste capítulo, tratamos de noções da alma anteriores a Platão, especialmente as formuladas por Homero e pela religião órfica. Essas tradições são mencionadas em diferentes momentos do *Fédon*, diálogo central para esta pesquisa, e é nesse sentido que consideramos importante analisá-las. O que buscamos são pontos em comum e divergências entre as concepções da alma que Homero e o orfismo apresentam e o que mais tarde é formulado por Platão. Em que medida os poemas homéricos e a tradição órfica são influências para Platão no que concerne ao tema que investigamos? É possível traçar alguma continuidade entre estes autores? O que Platão apresenta de novo acerca da noção de alma em seus diálogos? Buscando responder a estas questões, analisamos trechos da *Ilíada* e da *Odisseia*, bem como afirmações atribuídas ao orfismo.

1.1. Cronologia dos diálogos platônicos

Existem poucas informações, tanto nas obras de Platão quanto nas de comentadores, que sirvam de base para estabelecer uma sequência precisa dos diálogos platônicos. A respeito disso, Brandwood aponta, como a única informação externa que parece ser confiável, que as *Leis* seriam o último diálogo escrito por Platão. O mesmo é afirmado por Aristóteles (*Pol.* II 6, 1264b 24-7) e repetido por Diógenes Laércio (3.37) e Olimpodoro (*Prol.* 6.24). Como fontes internas aos diálogos, há algumas referências cruzadas que indicam que o

Crítias foi escrito na sequência do *Timeu* (*Tim.* 20b-c, 27a- b; *Crit.* 107a-b); bem como que a composição do *Sofista* foi anterior em relação ao *Político* (*Soph.* 217a, *Pol.* 257a, 258b)⁶.

Desde a Antiguidade, tentativas de organização dos diálogos foram feitas, a partir das informações acima mencionadas, mesmo que escassas. Press aponta algumas delas: Aristófanes de Bizâncio (257-180 a. C.) organizou-os em trilógicas, apesar de sua lista ser bastante incompleta. Trasilos, personagem controverso, mas que acredita-se ter sido astrólogo e matemático do séc. I a. C., ordenou os diálogos em tetralogias, isto é, em grupos de quatro. Membros da Academia, por seu turno, valeram-se de um método pedagógico para organizar os diálogos, de acordo com o que acreditavam ser a ordem ideal de estudo para se alcançar os objetivos platônicos de sabedoria – iniciavam com *Alcebiades* e concluía com *Timeu* e *Parmênides*⁷.

Diversas outras tentativas de organização dos diálogos foram empreendidas a partir da modernidade⁸. Kahn destaca três correntes majoritárias⁹: a corrente pluralista, defendida principalmente por George Grote (1885)¹⁰, sustenta que não haveria nenhum tipo de dogma nos diálogos de Platão. O filósofo seria um constante investigador, importando-lhe mais levantar perguntas e desenvolver argumentações do que chegar a respostas conclusivas. Cada diálogo seria movido pelos problemas colocados pelos personagens, não havendo respostas definidas previamente para nortear as discussões. De acordo com Kahn, para essa corrente, contradições entre os diálogos não seriam problemáticas¹¹.

A segunda corrente de interpretação mencionada por Kahn, à qual ele se filia, é

⁶ BRANDWOOD, L. *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 1-3.

⁷ PRESS, G. "The state of the question in the study of Plato". In: SMITH, N. D. (ed.). *Plato: Critical Assessments. Vol. IV: Plato's Later Works*. London New York: Routledge, 1998, pp. 17-18. A respeito deste ponto, cf. LOPES, Rodolfo Pais Nunes. *A tensão mythos-logos em Platão*. Tese (Doutorado). 206 f. Universidade de Coimbra: Coimbra, 2014, pp. 71-110; BRANDÃO, Renato Matoso. *A ontologia de Sócrates nos diálogos platônicos: da busca por definições às críticas do Parmênides*. Tese (Doutorado). 311 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas: Rio de Janeiro, 2014, pp. 13-44.

⁸ Guthrie aponta como foram utilizados pela tradição quatro recursos principais para orientar a organização dos diálogos platônicos: 1) a crítica literária, isto é, a análise do progresso literário de Platão ao longo dos diálogos; 2) as considerações filosóficas, que envolvem a análise do conteúdo dos diálogos como instrumento para determinar a sequência de produção destes; 3) os estudos estilométrico e linguístico, que tomam como base a análise de elementos textuais, como termos e expressões, para determinar o ordenamento dos textos; e 4) as evidências externas e referências cruzadas, isto é, a busca de referências de outros autores, bem como de referências internas aos diálogos, que indicassem alguma sequência precisa. GUTHRIE, W. *A history of Greek philosophy. Op. cit.*, pp. 41-54.

⁹ Cf. KAHN. "A new interpretation of Plato's Socratic dialogues". *Op. cit.*, pp. 28-35.

¹⁰ As referências completas de todas as obras mencionadas nesta seção, a respeito da cronologia dos diálogos platônicos, estão devidamente apresentadas ao final do trabalho, nas referências bibliográficas.

¹¹ Cf. KAHN. "A new interpretation of Plato's Socratic dialogues". *Op. cit.*, p. 28.

conhecida como unitarista. Esta propõe que as diferentes posições expressas nos diversos diálogos são, na verdade, modos distintos de apresentar uma só doutrina filosófica, que teria sido preconcebida por Platão desde seus primeiros diálogos e que estaria subjacente em toda a obra. Para os defensores desta corrente, as mudanças aconteceriam como recurso pedagógico, isto é, como forma de explicar de forma mais didática o mesmo conteúdo. Schleiermacher (1836) é considerado o fundador desta linha de interpretação, que assumiu pouca expressão na tradição de estudo da obra platônica, tendo alguns outros autores adeptos, como Burnet (1924), Shorey (1903), Cherniss (1937) e, recentemente, o próprio Kahn (1996) e Fronterotta (2001)¹².

A terceira corrente de que fala Kahn, conhecida como desenvolvimentista, propõe que os diálogos apresentam doutrinas distintas e até mesmo contraditórias entre si. Platão teria modificado suas concepções ao longo do tempo, e estas modificações estariam expressas, como é de se esperar, nos diálogos. Para os autores adeptos desta corrente, o trabalho de um estudioso de Platão consistiria em organizar os diálogos a fim de encontrar tanto o momento em que uma tese é substituída por outra, como o posicionamento final de Platão em relação às questões abordadas. Trata-se de uma análise evolutiva dos textos. O paradigma desenvolvimentista foi o que obteve mais espaço entre os intérpretes, sendo o preponderante na análise atual da obra platônica¹³. Esta corrente teve seu início com Hermann (1839), o primeiro intérprete a considerar um período socrático da obra de Platão e a analisar os diálogos a partir da biografia intelectual do filósofo¹⁴. Outros nomes importantes adeptos desta corrente são autores como Guthrie (1975, 1978), Vlastos (1991) e Griswold (1990).

A corrente desenvolvimentista propõe três fases distintas da obra de Platão – divisão que é, segundo Matoso, um dos poucos consensos entre os intérpretes desenvolvimentistas¹⁵. A primeira fase, chamada socrática, como o nome indica, seria marcada pelo protagonismo de Sócrates nos diálogos. Estes seriam um registro das concepções socráticas, e o papel de Platão, como aluno e discípulo, seria apenas o de registrar as posições de seu mestre, sem ainda apresentar teses próprias. Os diálogos desta fase caracterizam-se também por serem aporéticos, isto é, inconclusivos, marca da filosofia socrática.

A segunda fase, ou média, seria uma espécie de emancipação filosófica de Platão, que

¹² Cf. BRANDÃO. *A ontologia de Sócrates nos diálogos platônicos...* *Op. cit.*, p. 46.

¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 18-49; LOPES. *A tensão mythos-logos em Platão.* *Op. cit.*, pp. 91-109.

¹⁴ KAHN, C. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 39.

¹⁵ Cf. BRANDÃO. *A ontologia de Sócrates nos diálogos platônicos...* *Op. cit.*, p. 27.

teria começado a elaborar suas próprias concepções e teorias. Sócrates seria mantido como personagem dos diálogos, mas teria ocorrido uma inversão de papéis, pois Sócrates apareceria agora como porta-voz da filosofia platônica. O marco da passagem para este segundo momento seria a formulação da Teoria das Ideias, que não estaria, para os defensores desta posição, presente nos diálogos do primeiro período. O *Fédon* e a *República* seriam marcos da fase média.

Em sentido contrário, a corrente unitarista compreende que a Teoria das Ideias já estava presente na argumentação dos primeiros diálogos, uma vez que Platão teria clareza de sua filosofia desde o início de sua produção. Este tópico só não estaria inteiramente desenvolvido neste momento inicial porque os diálogos seguiriam uma ordem de desenvolvimento dos conteúdos atendendo à necessidade pedagógica de transmissão dos temas. De acordo com Kahn, o que aparece nos diálogos socráticos não é a evolução do pensamento platônico, mas sua preocupação em preparar seus leitores para a visão nova e não familiar que ele apresentou gradualmente ao longo de sua obra. Segundo o intérprete: “A filosofia platônica é essencialmente uma visão transcendental da realidade e do lugar da alma humana: uma visão segundo a qual o ‘mundo real’ é um reino invisível que é fonte de todo valor e de toda estrutura racional.”¹⁶

Por fim, na divisão que propõe a corrente desenvolvimentista, o terceiro grupo de diálogos, conhecido como tardio ou de maturidade, seria o momento de revisão das posições apresentadas no período anterior, especialmente da Teoria das Ideias. Os intérpretes desenvolvimentistas defendem que Platão teria admitido os problemas e dificuldades decorrentes das Formas inteligíveis, abordando, nos diálogos finais, além da revisão dos anteriores, outros temas antes não trabalhados. Além disso, neste período tardio, Sócrates teria cada vez menos destaque, a ponto de aparecer em alguns casos como mero ouvinte – como acontece no *Sofista* e no *Político* – e nem aparecer nas *Leis*, este considerado quase unanimemente como último diálogo platônico¹⁷. A classificação dos diálogos em cada uma destas três fases varia de acordo com cada intérprete¹⁸.

¹⁶ Tradução nossa: “Plato's philosophy is essentially an otherworldly view about the nature of reality and the place of the human psyche: a view according to which the ‘real world’ is an invisible realm that is the source of all value and the source of all rational structure.” KAHN. “A new interpretation of Plato’s socratic dialogues”. *Op. cit.*, pp. 30-31.

¹⁷ A partir da afirmação de Aristóteles, repetida por Diógenes Laércio e Olimpíodoro. Cf. BRANDWOOD. *The chronology of Plato's dialogues*. *Op. cit.*, p. 1.

¹⁸ A título de exemplo, a classificação de Guthrie, amplamente aceita pela tradição atual: diálogos do primeiro período: *Apologia de Sócrates*, *Críton*, *Laques*, *Lísis*, *Cármides*, *Éutifron*, *Hípias Menor e Maior*, *Protágoras*, *Górgias* e *Íon*. Diálogos da fase média: *Ménon*, *Fédon*, *República*, *Banquete*, *Fedro*, *Eutídemo*,

No final do século XIX, o surgimento do método estilométrico fez avançar os estudos sobre a cronologia dos diálogos, especialmente para a corrente desenvolvimentista. Em resumo, a estilometria é um método de análise estatística, que envolve a contagem das ocorrências de determinados termos ao longo dos diálogos, as mudanças no estilo da escrita, os ritmos dos textos¹⁹. Quem lança as bases para a estilometria, de forma aparentemente acidental, é Lewis Campbell, que, em *The Sophistes and Politicus of Plato* (1867), ao procurar provar a legitimidade de *Sofista* e *Político*, faz um levantamento estilístico destes diálogos e compara os resultados com o estilo de outros diálogos considerados autênticos.

A partir desta obra, estudos que de fato baseavam-se na contagem de termos, mudanças de estilo dos textos, aparição ou desuso de certas palavras começam a se multiplicar, com o objetivo de solucionar as divergências de ordenamento dos diálogos que eram à época numerosas²⁰. Autores que merecem destaque nesse estudo são Blass (1874), Dittenberger (1881), referência na área, Ritter (1888), Lutoslawski (1897), Raeder (1905), e nomes mais recentes como Ledger (1989) e Brandwood (1990)²¹.

Apesar de ter alcançado poucos consensos depois de séculos de investigações, o estudo da cronologia dos diálogos é importante no sentido de orientar a leitura da obra platônica. Se consideramos três fases distintas da produção platônica, esta divisão nos guiará a buscar diferenças entre as posições sustentadas nos diálogos. Se, em sentido diverso, buscamos uma unidade entre os diálogos, as divergências entre as opiniões de Sócrates, por exemplo, podem ser minimizadas. Este estudo é especialmente importante para a presente pesquisa, já que nos propomos a analisar o mesmo conceito, da *ψυχή*, em diferentes diálogos.

Menéxeno e *Crátilo*. Diálogos da fase de maturidade: *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Timeu*, *Crítias*, *Filebo* e *Leis*. Cf. GUTHRIE. *A history of Greek philosophy*. *Op. cit.*, pp. 69-75. Existem, no entanto, divergências a este respeito.

¹⁹ “Desde meados do século XIX, os críticos avaliaram muitas características do estilo de Platão, incluindo a escolha de palavras (especialmente o uso de partículas), a presença ou ausência de hiato entre as palavras e os ritmos prosódicos (especialmente as combinações de sílabas breves e longas no final das frases). Computando a ocorrência dessas características através dos diálogos, os críticos foram capazes de ordenar os diálogos, baseados na suposição de que as *Leis* são o último. Muitos críticos concordam que o grau de correspondência encontrado entre as diferentes características do estilo sugerem que a ordem resultante possa dizer-nos algo sobre a ordem efetiva de composição dos diálogos.” IRWIN, T. H. “Introdução à Carta VII, de Platão”. In: PLATÃO. *Carta VII*. Introdução Terence H. Irwin; trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 17.

²⁰ “Ritter (1910, p. 230-231) apresenta um quadro comparativo das diversas ordenações propostas por seus antecessores mais prestigiados (...). Como uma rápida consulta à tabela de Ritter revela, a posição atribuída a cada um dos diálogos é extremamente flutuante. (...) O diálogo *Fédon*, por exemplo, recebe as seguintes posições: 9, 17, 7, 24, 11, 21, 22, 16 e 21. Para o *Parmênides* temos: 16, 6, 15, 14, 12, 1, 22, 21, 19, 20. E o mesmo grau de discrepância mantém-se por toda série de diálogos”. Cf. BRANDÃO. *A ontologia de Sócrates nos diálogos platônicos...* *Op. cit.*, p. 29.

²¹ Cf. PRESS, G. *Plato: a guide for the perplexed*. London: Continuum International Publishing Group, 2007, pp. 51-52; GUTHRIE. *A history of Greek philosophy*. *Op. cit.*, pp. 48-52.

Assim, as diferenças que encontramos, seriam elas apenas de caráter didático? Ou teria Platão reformulado sua concepção da alma? Como compreender as diferenças entre os diálogos no que diz respeito ao conceito em estudo?

Por ora, nos filiamos à corrente desenvolvimentista, que propõe a existência de fases distintas da produção platônica. Consideramos que as diferenças encontradas entre os diálogos são significativas a ponto de indicarem de fato mudanças na posição de Platão acerca dos diferentes temas por ele trabalhados. Em relação à noção de alma, sobre a qual nos debruçamos, as distinções entre os diálogos ainda serão investigadas ao longo da pesquisa. Em função disso, adotamos a corrente desenvolvimentista de modo provisório, considerando a possibilidade de revisão dessa posição, tendo em vista os resultados de nossa investigação.

1.2. Concepções de alma anteriores a Platão

No *Fédon*, em determinado momento, o personagem Cebes, respondendo a Sócrates, demonstra seu medo diante da possibilidade da alma dissipar-se como um sopro ou fumaça após a morte do corpo²². Isso coincide com a noção da alma que encontramos nos poemas homéricos. A referência a Homero indica a retomada que Platão realiza da compreensão do poeta, apesar de contrapor-se a ela ao longo do diálogo. No *Fédon* também encontramos, em diferentes momentos, referências a uma antiga tradição, vinculada a homens sábios e a adeptos dos Mistérios²³. Ao que tudo indica, estas citações, mesmo que não diretamente, fazem menção ao orfismo, corrente religiosa presente na Grécia dos séculos VI e V a. C.

Tendo em vista estas referências, consideramos importante analisar, nos próximos dois tópicos, as noções que Homero e a tradição órfica apresentam sobre a alma, a fim de investigar se estas correntes de fato influenciam Platão. Num primeiro momento, investigamos a noção homérica de alma, a partir de trechos da *Ilíada* e da *Odisseia* em que este tema aparece. A compreensão do poeta do que seja a alma distingue-se em muitos pontos da que Platão apresenta em seus diálogos. Apesar disso, serve como referência inequívoca

²² “SÓCRATES: Talvez desde o momento dessa separação, [a alma] se evolue do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça, e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma.” *Phaedo*, 70a. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 1 ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1972, p. 78.

²³ “SÓCRATES: A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios...” *Phaedo*, 62b. *Ibid.*, p. 69. “SÓCRATES: É que, como vês, segundo a expressão dos iniciados nos Mistérios: ‘numerosos são os portadores de tirso, mas poucos os Bacantes.’” *Phaedo*, 69c-d. *Ibid.*, p. 77.

para a produção platônica, notada pelas menções ao poeta que aparecem nos diálogos – no mais das vezes discordando de suas posições.

Num segundo momento, tratamos da compreensão do orfismo a respeito do que seja a alma. As referências a esta tradição no *Fédon* são ainda mais numerosas e aproximam-se das posições que Sócrates defende ao longo do texto. Apesar de não se tratar de uma assimilação, visto que existem diferenças entre as posições de Sócrates e o que sustenta o orfismo, a influência desta corrente para o pensamento platônico é inegável. Buscamos, então, analisar os pontos em comum entre o *Fédon* e o orfismo no que diz respeito à alma, bem como o que Platão inaugura no diálogo.

1.2.1. Alma em Homero

A concepção de alma entre os gregos nunca foi um consenso. Em Homero, encontramos os termos *psyché* (ψυχή) e *sôma* (σῶμα), que significam, a partir do século V a. C., alma e corpo. Porém, o poeta não utiliza apenas estes termos para referir-se à alma e ao corpo. Snell aponta como nos poemas aparecem, além de ψυχή, os vocábulos *thúmos* (θύμος) e *nóos* (νόος) para mencionar a alma²⁴. O primeiro vocábulo tem o sentido de força que mantém o homem vivo, uma função da alma que perdurou na concepção grega posterior, notadamente em Aristóteles. Em Homero, θύμος diz de uma espécie de órgão da alma que suscita emoções, movimento e agitação. Nóος, por seu turno, está associado ao conhecimento, como órgão que percebe as imagens²⁵. Assim, θύμος e νόος seriam, respectivamente, sede da emoção e do intelecto.

O que chama atenção a respeito desses termos em Homero é que os três não indicam uma unidade. Não se trata de três faculdades de uma mesma alma, como vemos em Platão na *República*²⁶. Em Homero, cada termo assinala uma espécie de órgão, não distinto dos órgãos

²⁴ SNELL, B. “O homem na concepção de Homero”. In: *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 8.

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

²⁶ Na *República*, em diferentes momentos, Platão apresenta a conhecida tese da tripartição da alma. No seguinte trecho, por exemplo, a divisão da alma em três partes é explicitada: “SÓCRATES: Mas já é difícil saber se executamos cada acção por efeito do mesmo elemento, ou cada acção por meio de seu elemento, visto que são três (εἰ τῶ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὓσιν ἄλλο ἄλλῳ). Compreendemos (μανθάνομεν), graças a um; irritamo-nos (θυμούμεθα), por outro do que temos em nós (δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν); desejamos (ἐπιθυμοῦμεν), por um terceiro, o que toca aos prazeres (ἡδονῶν) da alimentação, da geração e quantos há gémeos destes; ou então praticamos cada uma destas acções com a alma inteira inteira (ὅλη τῇ ψυχῇ).” *Respublica*, 436a-b. PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação

corpóreos, responsável por uma atividade específica, que funciona autônoma e separadamente em relação aos outros. A esse respeito, Snell afirma:

Poder-se-ia, num primeiro momento, pensar que θυμός e νόος são algo semelhante àquelas partes da alma de que fala Platão. Só que isso pressupõe a unidade da alma, e é exatamente essa unidade que em Homero se ignora. Θύμος, νόος e ψυχή são, por assim dizer, órgãos separados que exercem, cada um por seu turno, uma função particular. Esses órgãos da alma não se distinguem substancialmente dos órgãos do corpo.²⁷

No mesmo sentido, Silva Santos afirma:

Assim como os membros (γυῖα καὶ μέλεα) não [são] concebidos e pensados como partes de um corpo, analogamente ψυχή, θύμος, νόος não são pensados [em Homero] como ‘partes’ de *uma* alma e de *um* espírito (como sucederá posteriormente com Platão): são órgãos e funções diversas e separadas. Consequentemente, não é provável que Homero tenha colocado uma distinção clara entre órgãos que chamaríamos de ‘corporais’ e órgãos ‘espirituais’ ou da alma: *psyché*, *thymós* e *nóos* não se diferenciam substancialmente dos órgãos corporais. São precisamente órgãos do homem.²⁸

Do mesmo modo, o termo σῶμα nos poemas homéricos não designa o que se entende mais tarde como corpo, ou seja, uma unidade articulada dos vários membros e órgãos que compõem o homem. Em Homero, σῶμα diz do cadáver, do corpo morto²⁹. Para se referir ao corpo de alguém vivo, o poeta utiliza vários outros termos. Entre eles, o vocábulo *démas* (δέμας), que tem o sentido de estrutura corporal, seria o que mais se aproxima da ideia de unidade do corpo, o que σῶμα mais tarde indicará. Porém, Snell destaca como δέμας aparece em poucos casos, limitando-se a expressões que denotam relação com outros vivos, como ser grande, ser pequeno, parecer-se com alguém³⁰.

Outros termos usados por Homero para indicar o que entendemos por corpo são *guia*

Calouste Gulbenkian, 2001, p. 191. As três partes a que se refere Sócrates nesse trecho são: a parte racional (τὸ λογιστικόν); a parte impulsiva (τὸ θυμοειδής); e a parte apetitiva ou concupiscível (τὸ ἐπιθυμητικόν). Trata-se de três partes de uma mesma alma.

²⁷ SNELL. “O homem na concepção de Homero”. *Op. cit.*, p. 15.

²⁸ SILVA SANTOS, B. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS 1999, p. 29. Grifos do autor.

²⁹ A esse respeito, Snell afirma: “Já Aristarco observava que a palavra σῶμα (sôma), que mais tarde significará ‘corpo’, jamais se refere, em Homero, aos vivos: σῶμα significa ‘cadáver’. Mas que palavra usa Homero para indicar o corpo?”. SNELL. “O homem na concepção de Homero”. *Op. cit.*, p. 5.

³⁰ *Ibid.*, pp. 5-6.

(γυῖα), *mélea* (μέλεα) e *khros* (χρός). Estes designam, respectivamente, os membros enquanto movidos pelas articulações; os membros enquanto recebem força dos músculos; e a pele³¹. A esse respeito, Snell afirma: “... somente os plurais γυῖα (güia), μέλεα (mélea), etc. permanecem indicando a corporeidade do corpo, visto que χρός é apenas o limite do corpo e δέμας (démas) significa estatura, corporatura.”³² Ainda segundo Snell:

Naturalmente, até mesmo os homens homéricos tiveram um corpo como os gregos da época mais tardia, mas não o sentiam como ‘corpo’, e sim, como um conjunto de membros. (...) corpo, σῶμα (sôma), é uma interpretação tardia do que inicialmente se concebia como μέλη (méle) o γυῖα (güia), como ‘membros’, e, de fato, Homero fala sempre de ágeis pernas, de móveis joelhos, de fortes braços, visto que esses membros representam para ele uma coisa viva.”³³

Diante disso, Snell defende a tese de que em Homero não haveria unidade nem do corpo, nem da alma. O corpo seria uma multiplicidade de membros, órgãos e faculdades não unificados. A alma enquanto ψυχή seria, por seu turno, uma espécie de sombra que poderia ser mencionada somente após separar-se do corpo, e não uma unidade de funções cognitivas ou emocionais. Estas funções seriam designadas pelos termos θύμος e νόος, que só indicariam tais atividades, e não a alma como um todo. A conclusão a que chega Snell é de que faltariam termos para designar a unidade do corpo e da alma em Homero porque o homem homérico não se entendia como unidade, nem corpórea, nem psíquica³⁴.

A respeito da alma enquanto ψυχή, cumpre ainda tratar de algumas de suas características. Como foi mencionado, Homero caracteriza a ψυχή como uma força que mantém as atividades vitais do homem, uma espécie de sopro que o mantém vivo. Após a morte, a alma abandona o corpo, seja escapando pela boca, em sua última respiração, seja pela ferida aberta, sendo enviada ao Hades, enquanto o corpo se deteriora³⁵. Para Homero, depois desse processo, já habitando o Hades, a alma passa a ser mera sombra, *skiá* (σκιά), sem vida

³¹ Segundo Snell: “... não, naturalmente, a pele no sentido anatômico, a pele que se pode destacar e que seria o δέρμα (*dérma*), e sim a pele como superfície do corpo, como invólucro, como portadora da cor, e assim por diante”. *Ibid.*, p. 6.

³² *Ibid.*, p. 6.

³³ *Ibid.*, p. 8.

³⁴ Cf. SNELL. “O homem na concepção de Homero”. *Op. cit.*, pp. 5-22. Apesar das diversas críticas que recebeu, a interpretação de Snell é uma hipótese interessante para explicar a ausência de termos que indiquem a unidade do corpo e da alma nos poemas homéricos. Para ver críticas a essa interpretação, cf. WILLIAMS, B. *Shame and Necessity*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993.

³⁵ “Sobre a ψυχή, diz Homero que ela abandona o homem no momento da morte, que vagueia no Hades, mas nada diz ele de como a ψυχή se comporta no vivente”. SNELL. “O homem na concepção de Homero”. *Op. cit.*, p. 9.

consciente ou atividade mental, uma espécie de fantasma. Silva Santos aponta como após a morte a ψυχή se torna a imagem, no grego, *eídolon* (εἶδωλον), do homem em que vivia³⁶. Nesse sentido, as almas que habitam o Hades não apresentam atividade racional, memória ou qualquer traço de consciência.

Destacamos três passagens representativas da noção homérica de ψυχή. Na *Ilíada*, ao descrever o processo fisiológico da morte, Homero afirma que, quando esta acontece: “... a *psyché* escapa como uma fumaça”³⁷. Na *Odisseia*, o poeta menciona: “Durante a noite apareceu a Aquiles, em sonhos, a *psyché* de Pátroclo, que se manifesta rogando-lhe para apressar a cerimônia do enterro”³⁸. Em outro trecho, quando Odisseu reconhece sua mãe, Anticléia, defunta, tenta abraça-la e não consegue, porque ela, segundo Homero: “... fugia dentre seus braços como uma sombra ou um sonho”³⁹.

Ao analisar estes trechos, um problema aparece: se a alma abandona a atividade racional após a morte, como ela continua a reproduzir as características do homem em que habitava? Nos dois últimos trechos acima citados, Homero faz referência às almas de Pátroclo e de Anticléia como almas individualizadas, que permitem a identificação desses dois personagens. Mas como isso é possível, se a ψυχή deixa de possuir consciência, memória e atividade racional após a separação do corpo? Aparentemente, encontramos duas noções contraditórias indicadas pelo mesmo termo: ψυχή como uma força biológica, impessoal, que sustenta a vida enquanto habita o corpo; e ψυχή como imagem (εἶδωλον), personificada, reproduzindo as características do corpo que antes habitava.

A esse respeito, Jaeger formula uma possível resposta: a alma, enquanto habita a pessoa vivente, é um princípio de vida universal, mas ainda não possui um caráter pessoal; é o mesmo princípio para todos os viventes. Somente ao sair do corpo, após a morte deste, a alma adquire uma “identidade”, é personalizada, já que assume a imagem do defunto. Parece, segundo Jaeger, que o termo *psyché* de fato possuía uma dupla acepção na época de Homero⁴⁰. Nesse sentido, o poeta em poucos casos se refere à *psyché* quando fala de um homem vivo. Na maior parte das vezes, o termo aparece nos poemas para dizer do homem morto ou em estado de semiconsciência, como quando desmaiado ou adormecido. Segundo Silva Santos: “... enquanto o σῶμα está vivo, a *psyché* não dá sinal de existência; portanto, só

³⁶ SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., p. 25.

³⁷ *Ilíada* XXIII, v. 72-74 apud SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., p. 24. Outros trechos do poema que fazem menção à *psyché*: XIV, v. 516-520; XVI, v. 502-596; XXIII, v. 99-104.

³⁸ *Odisseia* VII, v. 328-330 apud SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., p. 24.

³⁹ *Od.* XII, v. 220-229 apud SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., pp. 24-25.

⁴⁰ JAEGER, W. *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*. Paris: Ed. du Cerf, 1966, p. 88 ss.

na morte a *psyché* adquire existência.”⁴¹

Silva Santos aponta outro aspecto da noção homérica de alma que nos chama atenção. Segundo o autor: “... já mesmo nos primeiros versos da *Ilíada*, Homero chama a corporeidade visível do homem como o ‘verdadeiro homem’ em contraposição à sua *psyché*, que é mera sombra, um hálito de vida que escapa do *sôma* com o último alento”⁴². O que define o homem para Homero, portanto, não é sua alma, mas o que representa seu corpo. Isso condiz com o fato de que somente após a morte do corpo a alma assume a imagem da pessoa em que vivia: perecendo o que antes definia o homem, seu corpo, a alma passa a preservar a imagem do antigo vivente. Neste ponto, encontramos uma diferença fundamental entre a noção homérica e a que Platão desenvolve mais tarde. No *Fédon*, Platão sustenta justamente o contrário: essencialmente, o homem é sua alma⁴³.

Outras semelhanças e diferenças podem ser encontradas entre a noção homérica da alma e o que Platão formula mais tarde em seus diálogos. Em primeiro lugar, destacamos a ausência de unidade da alma em Homero. Platão, pelo contrário, sustenta a unidade da alma em diferentes diálogos. No *Fédon*, o filósofo trata da alma sempre enquanto algo uno – é a alma como um todo que, separando-se do corpo, dirige-se para o Hades, de lá retornando para outros corpos⁴⁴. Na *República*, a alma é apresentada como sendo dividida em três partes (a parte racional, a parte impulsiva ou irascível e a parte apetitiva ou concupiscível). Estas, porém, não têm o sentido de partes separadas e extensas, como membros de um corpo. As três partes a que se refere Platão são capacidades, funções ou princípios de ação da alma, como faculdades. A alma continua sendo uma unidade. A respeito desse ponto, Iglésias afirma:

Diferente de Homero, onde fenômenos reconhecidos posteriormente como psíquicos não estão articulados numa unidade e não se distinguem de fenômenos corpóreos, essa distinção é perfeitamente clara já dentro dos diálogos chamados socráticos, onde atividades intelectivas, disposições, e outros fenômenos são reunidos na unidade constituída pela *psukhé*.⁴⁵

⁴¹ SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., p. 25.

⁴² *Ibid.*, pp. 27-28.

⁴³ “SÓCRATES: Não há meio, meus amigos, de convencer Críton de o que eu sou é este Sócrates que se acha presentemente conversando convosco e que regula a ordem de cada um de seus argumentos. Muito ao contrário, está persuadido de que eu sou aquele outro Sócrates cujo cadáver estará daqui a pouco diante de seus olhos. (...) É preciso perder esse temor.” *Phaedo*, 115c-116a. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Op. cit., pp. 129-130.

⁴⁴ No *Fédon*, a tese da tripartição da alma não é nem uma vez mencionada.

⁴⁵ IGLESIAS, M. “Platão: a descoberta da alma”. In: *Boletim do CPA*, n. 5/6, Campinas, 1998, p. 22.

No mesmo sentido, para Homero, o corpo tampouco é uma unidade – é antes uma série de membros e órgãos com funções específicas e não conectadas. Platão, por seu turno, ao mencionar o corpo, o faz sempre em referência a algo uno. No *Fédon*, por exemplo, o filósofo fala do corpo como fonte de paixões, amores, imaginações e outras coisas desse gênero que afastam a alma do conhecimento⁴⁶.

Entre as semelhanças que encontramos entre Homero e Platão está o destino das almas após a morte do corpo. Nos poemas homéricos, após a morte, a alma se encaminha para o Hades, e é justamente lá, como já mencionado, que preserva a imagem da pessoa em que antes habitava. No *Fédon*, Platão também sustenta a tese de que as almas dos mortos vão para o Hades. Diferente de Homero, porém, o filósofo afirma que as almas, após a morte, voltam à vida ocupando outros corpos, processo que se repete indefinidas vezes, de acordo com o tipo de vida que se teve⁴⁷.

Além disso, é significativa a semelhança entre os órgãos da alma de que fala Homero e a tripartição da alma apresentada na *República* por Platão. Nos poemas homéricos, os termos θύμος e νόος, assim como ψυχή, referem-se à alma. Enquanto θύμος está ligado a emoções, sentimentos, bem como ao movimento, νόος tem relação com o conhecimento. Como já mencionado, as três partes da alma na *República* são a parte apetitiva, a impulsiva e a racional. É interessante notar como a parte impulsiva (τὸ θυμοειδής) é associada às emoções e ao ímpeto da ação, assim como o θύμος homérico. Nota-se, inclusive, que os termos usados pelos dois autores se assemelham. Essa proximidade também é visível entre a parte racional da alma em Platão (τὸ λογιστικόν) e o νόος homérico, ambos responsáveis pelo processo de conhecimento.

A retomada da noção homérica da alma é importante para o estudo dos diálogos platônicos, uma vez que notamos como Homero serve de referência para a formulação platônica acerca da alma. Apesar das diferenças destacadas entre os dois autores, os pontos em comum são significativos. Essa interlocução é esperada, considerando que Platão (como qualquer filósofo) sofreu influências dos que lhe antecederam, bem como das crenças

⁴⁶ A título de exemplo: “SÓCRATES: O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim, verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato (φρονήσαι) (...). Vede, pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas...” *Phaedo*, 66c. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, pp. 73-74.

⁴⁷ “SÓCRATES: Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos.” *Phaedo*, 70d. *Ibid.*, p. 79.

tradicionais que faziam parte do repertório religioso e cultural da Grécia do período. É o caso da tradição órfica, corrente religiosa que analisamos na sequência e que também influencia a teoria da alma platônica, especialmente a encontrada no *Fédon*.

1.2.2. Alma no orfismo

O orfismo, corrente religiosa que se vincula a uma tradição de textos e livros sagrados atribuídos a Orfeu, é outra influência fundamental para a noção platônica de alma, principalmente no *Fédon*⁴⁸. Orfeu é um personagem mítico controverso mesmo na Antiguidade, mas a quem se associa a figura de um profeta e líder religioso⁴⁹. Os textos considerados órficos caracterizam-se pelo seu aspecto doutrinal e iniciático, uma vez que cultos e ritos de iniciação também faziam parte da vida do praticante do orfismo⁵⁰. De acordo com Vernant, estes escritos comportam cosmogonias, teogonias e antropogonias heterodoxas à cidade, a suas regras e seus valores⁵¹. Em outros termos, o orfismo apresenta compreensões da realidade distintas daquelas mais aceitas na Grécia dos séculos VI e V a. C. A concepção do que seja a alma, por exemplo – que nos interessa de modo particular –, é diferente da que encontramos nos poemas homéricos. Para a tradição órfica, a alma é uma potência semelhante ao divino (δαίμων), isto é, trata-se de um elemento divino presente no homem mortal. Por possuir essa natureza, a alma tenderia a reencontrar sua fonte. Segundo Vernant:

Esse tipo de homem [o iniciado], o modo de vida que escolhia, suas técnicas de êxtase implicavam a presença, nele, de um elemento sobrenatural,

⁴⁸ Para aprofundar a relação entre Platão e o orfismo, cf. BERNABÉ, A. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012; _____. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2001; _____. “Orfeu y la filosofía”. In: *Hypnos*, São Paulo, n. 27, 2011, pp. 183-204; BRISSON, L. *Orphée et l’Orphisme dans l’Antiquité gréco-romaine*. Paris: Routledge, 1995.

⁴⁹ A respeito de Orfeu, Bernabé afirma que: “... los griegos le suponían a Orfeo tanto la condición de poeta como la de profeta y líder religioso. (...) Pero el Orfeo profeta y líder religioso no era otro que el famoso personaje mítico, del que se decía que era hijo de una Musa, Calíope, y de Eagro, aunque según otras fuentes lo era del propio deus Apolo; que su canto era tan prodigioso que era capaz de seducir a los animales e incluso a seres inanimados, como árboles o rocas; que descendió al Hades a rescatar a su esposa y que, tras su muerte, su cabeza viajó, sin dejar de cantar, sobre su lira hasta llegar a la isla de Lesbos.” Cf. BERNABÉ, A.; CASADESÚS, F. (ed.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Ediciones Akal, 2008, pp. 15-16.

⁵⁰ “Ainda a respeito de Orfeu, Bernabé afirma: A Orfeu, durante toda a Antiguidade, não só foi atribuída a autoria de uma considerável quantidade de obras literárias e filosóficas, mas foi considerado como o fundador de numerosos cultos, entre os quais as chamadas τελεταί, ritos de iniciação que permitiriam alcançar um destino privilegiado no mundo do Além.” BERNABÉ. “Orfeu y la filosofía”. *Op. cit.*, p. 183.

⁵¹ VERNANT, J. P. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 71 ss.

estranho à vida terrestre, de um ser vindo de alhures e em exílio, de uma alma, *psykhé*, que já não seria, como em Homero, uma sombra sem força, um reflexo inconsistente, mas um *daímon*, uma potência aparentada com o divino e impaciente por reencontrá-lo.⁵²

Ao contrário da alma, para o orfismo o corpo seria fonte de impurezas, uma prisão onde a alma, superior, estaria fadada a habitar por determinados períodos de tempo. Essa compreensão do que seja o corpo é especialmente importante para a pesquisa em curso, pois será retomada por Platão. No *Fédon*, Sócrates afirma como o corpo é justamente uma espécie de prisão para a alma⁵³. Porém, em Platão, essa afirmação está associada ao conhecimento, tendo um caráter muito mais epistemológico do que religioso. Para o filósofo, o corpo é prisão no sentido de que provoca enganos, dificultando a aquisição do conhecimento. Quanto mais afastada do sensível, mais a alma é capaz de atingir o verdadeiro conhecimento⁵⁴.

Desse modo, para Platão, é a alma isolada, livre da associação com o corpo, que, pelo pensamento, é capaz de atingir o verdadeiro conhecimento. Enquanto estiver unida ao corpo, estará sujeita a enganos e equívocos, pois o conhecimento obtido através dos sentidos é enganoso e repleto de falhas. Evidentemente, não há momento em que a alma esteja mais separada do corpo senão na morte. Logo, é nesse estado que a alma tem condições de alcançar o verdadeiro conhecimento. Porém, Sócrates retoma a sentença órfica segundo a qual é dever não se libertar a si mesmo da prisão corpórea. O exercício de afastar a alma do corpo deve ser feito, então, durante a vida. O filósofo, aquele que procura verdadeiramente o conhecimento, deve afastar-se o máximo possível dos dados fornecidos pelos sentidos, valorizando a atividade racional como fonte de conhecimento.

Tendo em vista a condição inferior do corpo quando comparado à alma, a relação corpo-alma, que encontramos desde Homero, não é vista pelos órficos como uma boa mistura. Nesse sentido, a purificação (κάθαρσις) é central para o orfismo, pois é somente se

⁵² *Ibid.*, p. 78.

⁵³ “SÓCRATES: É uma espécie de prisão (φρουρῆ) o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo, nem evadir-se.” *Phaedo*, 62b. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁵⁴ O verdadeiro conhecimento, para Platão, está relacionado às Formas ou Ideias (εἶδος). Estas constituem uma instância superior ao plano material, e são a verdadeira realidade. O plano material, por seu turno, é apenas cópia daquele plano inteligível. Assim, o objetivo da verdadeira filosofia é conhecer não as coisas sensíveis, mutáveis e contingentes, mas as Ideias ou Formas, imutáveis e necessárias. Não é possível afastar-se completamente dos sentidos durante a vida, até porque estes têm seu papel no processo de conhecimento. São os sentidos que dão em parte início às investigações. O que é problemático, para Platão, é se limitar aos dados que os sentidos fornecem. O que garante o verdadeiro conhecimento são as atividades ligadas à alma (raciocínio e pensamento), a única capaz de aproximar-se do conhecimento das Ideias. Cf. BRISSON, L. “A prova pela morte: um estudo sobre o *Fédon* de Platão”. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 7, n. 9, 2º sem. 2002, pp. 23-28.

libertando do corpo que a alma pode retornar à sua origem divina. A purificação é o objetivo e o fim da experiência religiosa órfica, e seria alcançada pelos iniciados através da prática de rituais e exercícios específicos. Segundo Jaeger: “Sua purificação [dos iniciados] era através da abstinência de certas coisas como a carne de animais ou através de um ritual prescrito.”⁵⁵

A busca da purificação está diretamente associada à concepção órfica de imortalidade da alma. Sendo a alma imortal, seu destino após a morte é fonte de cuidados com os quais devem se ocupar os iniciados durante a vida. A purificação da alma é, assim, relacionada à preocupação com seu destino após a morte do corpo. Segundo Vernant, a imortalidade da alma e a necessidade de purificação da mesma não eram questões que preocupavam os gregos desse período⁵⁶. Isso é perceptível pela visão que Homero apresenta em seus poemas da alma como uma espécie de sombra, isto é, como algo que, após a morte, já não preserva suas forças. Para o orfismo, pelo contrário, a alma não só sobrevive após a morte do corpo, como é este o estado em que ela está mais pura, porque afastada das influências corpóreas. Alcançar este ponto de separação da alma e do corpo é, desse modo, o objetivo dos iniciados.

É justamente a centralidade da purificação no orfismo que, afastando-o dos cultos oficiais da cidade, como já mencionado, o aproxima da filosofia de Platão. Vernant mostra como a busca individual de salvação, ou seja, a busca pela libertação da alma em relação ao corpo através de rituais e práticas pessoais não fazia parte da religião cívica da Grécia desse período⁵⁷. A respeito disso, o autor afirma: “A religião grega não conheceu o personagem do ‘renunciante’. Foi a filosofia que, ao transpor para seu próprio registro os temas da ascese, da purificação da alma, da imortalidade desta, assumiu essa tarefa.”⁵⁸

Além dos rituais mencionados, para o orfismo, o processo de purificação da alma envolveria um ciclo de retorno da alma à sua condição corpórea. Em outras palavras, a alma ocuparia diferentes corpos, por um número não definido de vezes, antes de alcançar a purificação⁵⁹. Os rituais praticados pelos iniciados seriam uma forma de acelerar esse

⁵⁵ Tradução nossa: “Their purification was through abstinence from certain things such as the flesh of animals or through a prescribed ritual...” JAEGER, W. “The Greek ideas of immortality: the Ingersoll lecture for 1958”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 52, n. 3 (Jul., 1959), p. 144.

⁵⁶ Cf. VERNANT. *Mito e religião na Grécia antiga*. *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 81 ss.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁹ Diferentes autores apontam como os postulados da transmigração e imortalidade da alma são compartilhados pelo orfismo e pitagorismo. O processo de purificação da alma, porém, é distinto para cada uma destas correntes. Como visto, no orfismo a purificação envolve a prática de rituais e cultos específicos. Para o pitagorismo, o homem é capaz de purificar-se através da atividade intelectual (ciência ou filosofia) e da música. A respeito da

processo. Essa tese, da transmigração das almas ou metempsicose, compartilhada pelo pitagorismo, aparece também no *Fédon*. Nesse diálogo, Sócrates indica como a alma, após a morte do corpo, se encaminha ao Hades, de lá retornando outras vezes para a vida. O filósofo ainda aponta como o número de vezes que esse processo acontece muda de acordo com a vida que se levou: aqueles que tiveram uma vida viciosa tendem a retornar mais e em condições piores. Os que, pelo contrário, viveram de forma virtuosa e dedicaram-se à filosofia necessitam de menos retornos e voltam em situações mais favoráveis. Isso é abordado no mito final do diálogo, do Destino das Almas (107c-116a)⁶⁰. A imortalidade e transmigração da alma estão, em Platão, intimamente ligadas à sua teoria moral.

*

* *

Ao que tudo indica, Platão herda as concepções de imortalidade e transmigração das almas do orfismo e pitagorismo. Porém, as diferenças entre estas correntes e o que Platão apresenta são significativas, indicando que o filósofo desenvolveu as influências que recebeu. Não se trata, portanto, de uma continuidade em relação a essas tradições religiosas. Platão expõe não só elementos novos, como também interpretações diferentes a respeito dos mesmos temas.

Em relação à purificação da alma, por exemplo, distinções são notáveis. Para o orfismo, a purificação é central tendo em vista a origem da alma: apenas a alma purificada pode retornar à sua fonte divina. Para Platão, a ascese assume um viés epistemológico: a alma aproxima-se mais do conhecimento verdadeiro quanto mais separada dos sentidos⁶¹. Os exercícios e rituais de purificação presentes no orfismo são substituídos, em Platão, pelo pensamento. Este é, para o filósofo, o modo pelo qual o homem pode alcançar a purificação.

relação entre orfismo e pitagorismo, cf. SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma...* Op. cit., pp. 36-39; CASADIO, G. “La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora”. In: BORGEAUD, P. (ed.). *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genebra: Librairie Droz, 1991, pp. 119-155; BERNABÉ. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Op. cit., pp. 108- 109.

⁶⁰ “SÓCRATES: ... uma vez evidenciado que a alma é imortal, não existirá para ela nenhuma fuga possível a seus males, nenhuma salvação, a não ser tornando-se melhor e mais sábia. A alma, com efeito, nada mais tem consigo, quando chega ao Hades, do que sua formação moral e seu regime de vida – o que, aliás, segundo a tradição, é justamente o que mais vale ou prejudica ao morto, desde o início da viagem que o conduz ao além.” *Phaedo*, 107c-d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Op. cit., p. 121.

⁶¹ Cf. nota 54.

Nas palavras de Sócrates: “E o próprio pensamento (φρόνησις) outra coisa não seja do que um meio de purificação”⁶². Assim, a busca pela purificação no *Fédon* tem estreita relação com a aquisição do verdadeiro conhecimento – que está associado às Formas ou Ideias.

Numa leitura superficial, pode parecer que as referências de Sócrates a elementos do orfismo e pitagorismo correspondem a sua própria concepção sobre a alma. Porém, Gazolla propõe que leiamos tais referências como uma espécie de preâmbulo ao desenvolvimento da teoria platônica da alma, que acontecerá num momento posterior do diálogo. De acordo com a autora:

É no orfismo que a imortalidade da alma se estrutura como o que de mais importante deve ser acreditado, pois nessa crença o homem pode e deve transcender sua limitação corpórea. Esse ponto será retomado por Platão, não no sentido religioso e cronológico-espacial que o orfismo deixa entrever, mas dentro de uma argumentação lógica, onde a transcendência implica na busca da verdade através da ascese contemplativa, quer da perspectiva do conhecimento, quer da perspectiva ético-política.⁶³

Outro ponto importante de ser destacado em relação à tradição órfica é de que ela é responsável, em grande medida, pela inauguração da noção de individualidade em relação à alma. O esforço de purificação, de libertar a alma do corpo, é individual. É cada iniciado que escolhe empenhar-se em buscar a purificação, através das restrições e dos rituais referidos. Aparece, em algum grau, uma consciência pessoal humana, que responsabiliza cada homem por sua própria libertação. Jaeger afirma que, sem esse conceito de purificação, seriam impensáveis as concepções platônica e aristotélica da divindade do espírito e a distinção entre o homem meramente sensível e o seu próprio eu, que constitui sua vocação plena⁶⁴.

Em sentido semelhante, no *Fédon*, Sócrates indica como essencialmente o homem é sua alma⁶⁵. O corpo é um estado passageiro, que se desfaz com a morte. A alma, por seu turno, sendo imortal, é o que permanece após a morte do corpo. Assim, a principal preocupação do homem deve ser com a alma, por ser superior ao corpo e aquilo que resiste à

⁶² *Phaedo*, 69c. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 77.

⁶³ GAZOLLA, R. *Platão: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993, p. 25.

⁶⁴ Cf. JAEGER, W. *Paidéia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 524-536.

⁶⁵ Cf. nota 43.

destruição⁶⁶.

É possível perceber, a partir do que foi dito até aqui, que Sócrates em diversos momentos faz menção a concepções da tradição órfico-pitagórica – a exemplo das noções aqui apontadas, do corpo como prisão, da imortalidade da alma e da importância da sua purificação. Voltamos à nossa escolha interpretativa mencionada anteriormente, baseada na leitura que faz Gazolla, de considerar as referências a essas correntes religiosas de forma paradigmática, ou seja, como meio de introduzir tais temas, o que não significa que coincidam exatamente com o que Platão defende acerca da alma⁶⁷. A este respeito, Gazolla aponta que Sócrates utiliza-se dessas tradições num primeiro momento do diálogo para, segundo a autora: “poder retomar sua fala sobre a alma e o conhecimento humano (...) numa vertente reflexiva contrastante com as noções tradicionais e na qual ela é estabelecida de modo mais complexo.”⁶⁸

Não se trata de negar a influência que o orfismo e o pitagorismo exerceram sobre Platão. Estudar estas correntes é, inclusive, uma maneira de destacar os pontos em comum entre elas e o pensamento platônico. Entendemos, porém, que esta relação não se dá em termos de simples apropriação ou continuidade. Platão acrescenta elementos novos e dá diferentes interpretações aos temas em comum, a exemplo do que vimos acerca da purificação da alma. Nesse sentido, estudar a tradição órfico-pitagórica como introdução ao *Fédon* é importante, mas é essencial destacar o que Platão traz de diferente neste diálogo – o que faremos no próximo capítulo.

⁶⁶ Na *Apologia de Sócrates*, Platão fala sobre a necessidade de ocupar-se mais da alma do que das coisas materiais e relacionadas ao corpo: “SÓCRATES: Nada mais faço do que andar pelas ruas a persuadir-vos, jovens ou velhos, a cuidardes mais da alma do que do corpo e das riquezas, de modo a que vos torneis homens excelentes.” *Apologia Socratis*, 30a-b. PLATÃO. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4 ed. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1983, p. 85.

⁶⁷ GAZOLLA. *Platão: o cosmo, o homem e a cidade... Op. cit.*, p. 20 ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 21.

CAPÍTULO 2 – A NOÇÃO DE ALMA NO *FÉDON*

Neste capítulo, dedicamo-nos à análise do *Fédon*, após o exame das influências que tradições anteriores a Platão exerceram no pensamento do filósofo. Este diálogo é especialmente importante para a presente pesquisa, pois tem como fio condutor o tema da alma. Em toda a discussão entre Sócrates, seus discípulos e amigos, a natureza da alma aparece como questão central, e boa parte do diálogo é dedicada à tentativa de provar a imortalidade da ψυχή, tese defendida por Sócrates já no início do diálogo. Em função disso, empreendemos uma análise mais detalhada do *Fédon* em relação aos outros textos trabalhados, dedicando este segundo capítulo a essa tarefa.

Analisamos, primeiramente, a afirmação de Sócrates de que a filosofia é um exercício para a morte. Como veremos, essa tese orienta a postura do filósofo diante da morte e assume um caráter epistemológico no *Fédon*. Neste diálogo, a morte está associada à aquisição do verdadeiro conhecimento, que é, por sua vez, ligado às Ideias (εἶδος). É nesse sentido que a morte aparece como o objetivo daqueles que se dedicam verdadeiramente à filosofia, pois é o estado em que o homem está mais próximo do verdadeiro conhecimento.

Posteriormente, ainda no segundo capítulo, examinamos os argumentos que Sócrates apresenta para sustentar a tese da imortalidade da alma. Estes, além do objetivo de provar tal tese, cumprem também o papel de caracterizar a natureza da alma. Nesse sentido, os argumentos auxiliam a busca pela definição da alma que Platão empreende no *Fédon*. Quatro argumentos são desenvolvidos na discussão entre Sócrates e seus interlocutores. Analisamos cada um deles, levantando seus pontos problemáticos, bem como suas conclusões.

2.1. Filosofia como exercício para a morte

O *Fédon* tem início com a narrativa do personagem homônimo, expondo o derradeiro dia de vida de Sócrates, e, por conseguinte, sua última discussão com seus discípulos e amigos. No início do diálogo, Sócrates diz que não se aborrece e nem mesmo teme a sentença condenatória que se efetivará naquele dia, isto é, a sentença de morte a que foi condenado. Diante da perplexidade de seus interlocutores com sua reação, tranquila e até mesmo alegre, Sócrates explica que não tem razões para estar irritado e apreensivo, pois acredita que a alma

seja algo imortal e indestrutível, que sobrevive após a morte do corpo⁶⁹. Considerando a alma imortal, o que Sócrates defende é que a filosofia, quando praticada corretamente, consiste num exercício para a morte. Nas palavras do filósofo: “... quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!”⁷⁰.

Símias e Cebes, interlocutores de Sócrates, têm dificuldade em compreender a postura do filósofo. Para eles, a morte é algo que se deve evitar e postergar ao máximo. Cebes, contrapondo Sócrates, levanta a concepção de que os homens são pertença dos deuses. O homem sensato, para Cebes, reconhece que os deuses velam por sua vida, e deveria desejar sempre estar na companhia destes, ou seja, viver o máximo de tempo que lhe fosse possível. Já o homem insensato, sem inteligência, acredita que pode cuidar de si próprio, desprezando a tutela divina. Para Cebes, então, é incompreensível que aquele que se dedica à filosofia aceite de bom grado a morte. Isso seria sinal de falta de inteligência e, o que é ainda pior, de falta de obediência aos deuses.

Diante dessa objeção, com a qual Símias concorda, Sócrates assume a tarefa de defender a tese da filosofia como uma preparação para a morte. O primeiro recurso que utiliza para tanto é a crença de que a alma seja essa espécie de coisa imortal, que sobrevive à morte do corpo. Considerando esta natureza da alma, Sócrates afirma ter a convicção de que o que há depois da morte do corpo é melhor para aqueles que tiveram uma vida virtuosa, caso dos que se dedicaram verdadeiramente à filosofia, do que para aqueles que viveram de forma má⁷¹. Assim, o segundo ponto para sua defesa é a crença de que a alma responde, após a morte do corpo, ao tipo de vida que levou enquanto esteve unida a este.

Neste ponto, é importante indicar que Sócrates pressupõe algumas coisas. Primeiro, o corpo e a alma são distintos. Em segundo lugar, a alma continua a existir mesmo separada do corpo. Além disso, o filósofo define o que seja a morte: “Nada mais que a separação da alma e do corpo”⁷². A vida deve ser, então, o contrário, isto é, o estado em que alma e corpo estão unidos. Sócrates não compreende a morte, portanto, como o fim da existência, depois do que

⁶⁹ De acordo com Sócrates, a alma é: “... antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato não de persistir no Hades...” *Phaedo*, 106e-107a. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 120.

⁷⁰ *Phaedo*, 64a. *Ibid.*, p. 71.

⁷¹ “SÓCRATES: ...não tenho razões para estar irritado. Mas, ao contrário, tenho a firme convicção de que depois da morte há qualquer coisa – qualquer coisa, de resto, que uma antiga tradição diz ser muito melhor para os bons do que para os maus...” *Phaedo*, 63c. *Ibid.*, p. 70.

⁷² *Phaedo*, 64c. *Ibid.*, p. 71.

nada mais existe (como o vulgo julgava à época, vide a objeção de Cebes apontada acima). Quando o filósofo se refere à filosofia como preparação para a morte, está falando dessa morte, desse estado em que a alma existe separada do corpo. Mas por que esse estado é melhor do que a vida? Por que deve ser buscado?

Sócrates observa como o verdadeiro filósofo não se preocupa com questões relacionadas ao corpo, tampouco se dedica a satisfazer os desejos deste. Aquele que é verdadeiramente um filósofo dirige suas preocupações ao que diz respeito à alma, e se dedica ao cuidado desta. No que concerne ao conhecimento, algo parecido acontece. O modo mais seguro de se alcançar o conhecimento é quando a alma está o mais afastada possível da sociedade com os sentidos, de suas interferências. Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: Quando é, pois, que a alma atinge a verdade (τῆς ἀληθείας)? Temos de um lado que, quando ela deseja investigar (σκοπεῖν) com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente.
SÍMIAS: Dizes uma verdade.
SÓC.: Não é, por conseguinte, no ato de raciocinar (λογίζεσθαι), e não de outro modo, que a alma apreende (γίγνεταιί), em parte, a realidade de um ser (τι τῶν ὄντων)?⁷³

No mesmo sentido, em outro ponto, Sócrates afirma:

SÓCRATES: Além disso, por todo o tempo que durar nossa vida, estaremos mais próximos do saber (εἰδέναι), parece-me, quando nos afastarmos o mais possível da sociedade e união com o corpo (μηδὲν ὀμιλῶμεν τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν), salvo em situações de necessidade premente, quando, sobretudo, não estivermos mais contaminados por sua natureza, mas, pelo contrário, nos acharmos puros de seu contato...⁷⁴

Pela definição de morte, não há momento em que a alma esteja mais separada do corpo do que neste estado. É nesse sentido que Sócrates afirma que a filosofia é essencialmente uma preparação para a morte⁷⁵. Quando separada do corpo, a alma pode conhecer sem intermédio dos sentidos, que estão sempre sujeitos a falhas e equívocos⁷⁶. Durante a vida, é impossível à alma investigar sem a interferência do corpo. A condição de estar vivo é justamente a união da

⁷³ *Phaedo*, 65b-c. *Ibid.*, p. 72.

⁷⁴ *Phaedo*, 67a. *Ibid.*, p. 74.

⁷⁵ “SÓCRATES: ...estão se exercitando para a morrer todos aqueles que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia.” *Phaedo*, 67e. *Ibid.*, p. 75.

⁷⁶ Aqui, Sócrates pressupõe que a alma exista separada do corpo mantendo sua atividade racional. O filósofo só explica este ponto no argumento dos contrários, quando volta a tratar disso.

alma e corpo. Logo, o que aquele que busca o verdadeiro conhecimento (o filósofo) deve fazer durante a vida é afastar-se o máximo da sociedade com os sentidos (através das atividades da alma, o raciocínio e o pensamento), mas tendo sempre em vista que seu objetivo é atingir o estado de separação entre alma e corpo, isto é, a morte. Por isso a verdadeira filosofia, para Sócrates, é um preparar-se para tal.

Percebemos, aqui, o caráter epistemológico da tese da filosofia como preparação para a morte. A busca pela separação da alma em relação ao corpo orienta-se pela natureza do verdadeiro conhecimento, que não é alcançado pelos sentidos. Isso se coaduna com a compreensão da filosofia como purificação, abordada no capítulo anterior. Sendo uma preparação para a morte, a filosofia é uma prática ascética, ou seja, de purificação. Além do caráter epistemológico, a tese da filosofia como preparação para a morte também assume um viés moral. Sócrates aponta, não só no *Fédon*, a importância de se cuidar da alma, que é o mesmo que cuidar de si⁷⁷. Assim, a filosofia não se resume a uma atividade intelectual, mas é também um constante cuidar daquilo que é o mais essencial do homem, isto é, sua alma. A busca pela separação da alma em relação ao corpo também é, então, moral: só separando-se do que é causa de males o homem pode purificar-se, tornando-se virtuoso.

2.2. Provas da imortalidade da alma

Para sustentar a tese da filosofia como gênero de vida que prepara o homem para a morte, Platão precisa provar que a alma sobrevive após a morte do corpo. Caso contrário, não haveria sentido na tranquilidade de Sócrates diante da sentença a que foi condenado. Assim, a partir de determinado ponto do diálogo, o filósofo assume a tarefa de provar a imortalidade da alma, através de um longo caminho argumentativo trilhado pela discussão com seus interlocutores⁷⁸. Diferentes argumentos são apresentados com esse objetivo, e analisamos cada um deles na sequência.

⁷⁷ A importância do cuidado de si é abordada principalmente na *Apologia* e no *Alcebiades*. Pierre Hadot tem um estudo clássico a respeito deste assunto. Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

⁷⁸ Pode-se questionar em que medida os argumentos que Sócrates desenvolve no *Fédon* são de fato argumentos, ou apenas exemplos. Do mesmo modo, cabe perguntar se a prova da imortalidade da alma é realmente uma prova. Tendo em vista o perigo de anacronismos ao analisar o diálogo, é importante não considerar os chamados argumentos e a prova da imortalidade da alma a partir do que modernamente entendemos por argumentação e prova. Nos propomos, então, a analisar o texto de Platão, a fim de encontrar as conclusões do filósofo. Isso não nos impede de levantar os pontos problemáticos dos argumentos, o que procuramos fazer ao longo deste capítulo.

Intérpretes do *Fédon* discordam quanto ao número de argumentos apresentados por Sócrates, e sobre quais seriam estes. A leitura mais consensual defende a exposição de quatro argumentos: 1) o argumento dos contrários; 2) o argumento da reminiscência; 3) o argumento da afinidade; e 4) o argumento final⁷⁹. Adotamos essa análise, por ser majoritária, mas consideramos importante apontar que se trata de uma das interpretações possíveis do diálogo.

2.2.1. Argumento dos contrários (70d-72e)

O primeiro argumento que Sócrates apresenta para sustentar a tese da imortalidade da alma é conhecido como argumento dos contrários. Este tem início com o temor que Cebes manifesta diante da possibilidade da alma dissipar-se após a morte do corpo, deixando assim de existir⁸⁰. Sócrates começa sua resposta a Cebes evocando mais uma vez uma concepção órfica, a saber, de que as almas dos mortos se encontram no Hades e que de lá retornam para a vida⁸¹. Se isso de fato for assim, tem-se uma prova de que as almas existem após a morte. É necessário, então, que se investigue se essa visão órfica é verdadeira. O primeiro passo para isso é ampliar o exame, analisando se tudo o que é vivo – não só os homens, como também outros animais e plantas – surge de fato de seu contrário, ou seja, dos mortos.

Para iniciar essa investigação, Sócrates apresenta alguns exemplos. Aponta o caso de algo que se torna maior. É necessário que antes essa coisa tenha sido menor, pois só assim pode aumentar. O mesmo acontece com algo que se torna mais forte: tinha que ser, antes, mais fraco, só assim pode ter se fortalecido. Sócrates procura um princípio que explique a geração de tudo que é contrário, e, a partir dos exemplos dados, o formula do seguinte modo: um “... princípio geral de toda geração (γίγνεται), segundo o qual é das coisas contrárias (τὰ ἐναντία) que nascem as coisas que lhe são contrárias”⁸².

Se um contrário nasce de algo que lhe é contrário, esse processo envolve um

⁷⁹ Autores como Bostock (2002), Brisson (2002), Silva Santos (1999) e Nunes Sobrinho (2007) defendem os quatro argumentos. Há intérpretes, porém, que propõem outra classificação dos argumentos, a exemplo de Sedley (2007).

⁸⁰ “SÓCRATES: Talvez desde o momento dessa separação, [a alma] se evolue do corpo para dissipar-se tal como um sopro ou uma fumaça, e que assim separada e dispersa nada mais seja em parte alguma.” *Phaedo*, 70a. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 78.

⁸¹ “SÓCRATES: Ora, examinemos a questão por este lado: é, em suma, no Hades que estão as almas dos defuntos, ou não? Pois, conforme diz uma antiga tradição nossa conhecida, lá se encontram as almas dos que se foram daqui, e elas novamente, insisto, para cá voltam e renascem dos mortos.” *Phaedo*, 70d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 79.

⁸² *Phaedo*, 71a. *Ibid.*, p. 79.

movimento duplo, isto é, uma dupla geração⁸³. Uma geração vai de um desses opostos ao seu contrário, enquanto a outra, inversamente, vai do segundo para o primeiro. Usando um dos exemplos acima, algo que se torna maior surge de seu estado (anterior) contrário, que era menor. Mas se esse algo diminui, torna-se menor novamente, surgindo do estado (anterior) contrário, que era maior. Entre uma coisa maior e outra menor há, então, dois movimentos ou processos: crescimento e decrescimento.

O mesmo processo de dupla geração acontece com o par de opostos viver e estar morto. Sendo opostos, estes estados geram-se mutuamente. Algo que está morto esteve antes vivo, e surgiu desse estado; e, no sentido oposto, algo que está vivo esteve antes morto e desse estado nasceu. Do mesmo modo que entre algo maior e menor, entre viver e estar morto há um duplo movimento: tudo que está vivo em determinado momento passa a estar morto, e esse processo é “morrer”; em sentido oposto, algo que está morto deve, necessariamente (já que são opostos), voltar a viver, e esse movimento é “reviver” (ἀναβιώσκομαι). Morrer e reviver também são um par de opostos. O que Sócrates procura mostrar com essa argumentação é que existe uma necessidade para o processo de “reviver”. Se o estar morto surge do viver (isso é observável pela natureza, as coisas vivas em algum momento morrem), e se viver e estar morto são opostos, então o oposto tem de existir: que o viver surge do estar morto. Assim, os vivos renasceriam dos mortos.

Segundo Nunes Sobrinho: “A argumentação avançou de uma oposição entre os estados de estar vivo e estar morto para a oposição entre os processos de morrer e reviver”⁸⁴. Se de fato o que revive surge do estado de estar morto, então é verossímil que as almas dos mortos existam em algum lugar (no Hades, como afirma a antiga tradição), e que de lá retornem para a vida, como Sócrates propôs anteriormente. A respeito desse processo, Brisson afirma:

Viver possui um contrário, estar morto. Segundo o princípio de reciprocidade, se um ser torna-se vivo isso será necessariamente após ter estado morto. Ora, tornar-se morto é morrer. Por conseguinte, tornar-se vivo é forçosamente reviver, o que não deve ser tomado no sentido de “viver de novo”, mas, precisamente, no de “continuar a viver de um outro modo”. Em suma, estar vivo e estar morto não devem ser pensados como estados

⁸³ “SÓCRATES: ...entre um e outro contrário não há, em todos os casos, uma vez que são dois, uma dupla geração (δύο γενέσεις); uma que vai de um desses contrários ao seu oposto, enquanto outra, inversamente, vai do segundo para o primeiro?” *Phaedo*, 71a-b. *Ibid.*, p. 79.

⁸⁴ NUNES SOBRINHO, R. G. N. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: UDUFU, 2007, p. 107.

absolutos, porém como momentos de um ciclo em relação ao qual eles são inteiramente relativos. Ora, para esse ciclo continuar indefinidamente, sem que no fim tudo esteja morto e nada viva, é preciso admitir que um ser sobreviva no curso do ciclo do devir: esse ser é a alma.⁸⁵

Brisson aponta como morrer e reviver são correlativos, já que se trata de um par de opostos. Todo par de opostos pressupõe um duplo devir, que vai de um termo oposto ao outro, operando um mesmo percurso, mas em sentido contrário. Assim, as relações entre opostos são reversíveis: algo que está vivo morre, passando para o estado de estar morto; em sentido contrário, algo revive quando passa do estar morto para o estar vivo. Sócrates afirma que é necessário que haja um par de opostos e que exista esse processo de dupla geração, caso contrário, a natureza ficaria manca. Se somente o morrer acontecesse, num dado momento nada mais existiria no mundo. Por isso o processo contrário, de reviver, é necessário. A respeito disso, Sócrates diz:

SÓCRATES: Suponhamos, da mesma forma, meu caro Cebes, que venha a morrer tudo o que participa da vida, e que, uma vez mortos, os seres permaneçam nesse estado, sem reviver. Nesse caso, não será forçoso que tudo no fim esteja morto, e que nada mais viva? Admitamos, com efeito, que o que vive provém de outra coisa que não a morte, e que o que vive, morre; haverá algum modo de evitar que tudo se venha a perder na morte?⁸⁶

No final do argumento, Sócrates afirma que há três coisas que são reais: o reviver, isto é, o fato de que os vivos provêm dos mortos; que as almas dos mortos têm existência; e que a sorte das almas daqueles que viveram bem é melhor do que a dos que viveram de forma má. Os dois primeiros pontos foram desenvolvidos ao longo da construção do argumento. O terceiro ponto, porém, não foi abordado por Sócrates e nenhum de seus interlocutores. Por que as almas daqueles que viveram bem têm sorte melhor do que as dos que viveram de forma má? Qual a implicação moral dos atos praticados em vida? Essas questões só serão abordadas

⁸⁵ BRISSON. “A prova pela morte...”. *Op. cit.*, p. 29.

⁸⁶ *Phaedo*, 72c-d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 81. Sócrates ainda aponta dois exemplos para sustentar a necessidade do par de opostos morrer e reviver. O primeiro exemplo, oriundo da tradição mítica, menciona a figura de Endimião, personagem que foi agraciado por Zeus com um sono e uma mocidade eternos. Sócrates fala do par de opostos adormecer e acordar. Se só houvesse o adormecer, todos acabariam como Endimião, que embarcou num sono eterno, até o ponto em que não houvesse mais ninguém acordado. Assim, é necessário que exista o processo oposto, acordar. No segundo exemplo, Sócrates trata do par de opostos unir-se e separar-se e menciona o pensamento de Anaxágoras. Se só existisse o unir-se, todas as coisas acabariam reunidas, como propunha Anaxágoras ao afirmar: “SÓCRATES: Todas as coisas estavam juntas”. *Phaedo*, 72c. *Ibid.*, p. 81. O processo oposto é, então, necessário, a fim de que as coisas não acabem todas unidas – até porque a realidade mostra que isso não acontece dessa forma.

no final do diálogo, na narrativa do mito escatológico, em que Sócrates fala a respeito do processo de compensação às almas pelas vidas que levaram enquanto estiveram unidas aos corpos.

Outro ponto problemático no argumento dos contrários diz respeito à individualidade da alma. Durante o desenvolvimento do argumento, Sócrates não menciona se a alma que sobrevive após a morte do corpo (e que revive, ocupando outros corpos a cada retorno à condição material) mantém sua memória ou alguma característica individual. Se a memória das vidas anteriores não permanece ligada à alma, como sustentar que a individualidade permanece? O que se conserva como particularidade de cada alma? Ou a individualidade estaria ligada ao estado da alma enquanto unida ao corpo? Se for este o caso, seria difícil sustentar a reminiscência, que é discutida no próximo argumento⁸⁷. Sócrates afirma, em determinado momento, que a alma, mesmo separada do corpo, continua a exercer atividade racional. Nada diz, no entanto, a respeito da memória ou de alguma característica individual que permaneça ligada às almas. Esta questão fica sem solução no diálogo.

Há ainda mais um ponto problemático no argumento dos contrários. Sócrates supõe que morrer e reviver são processos opostos. O filósofo também supõe o que sejam morte e vida, como já mencionado⁸⁸. Morte é a separação da alma e do corpo. A vida, como seu contrário, é o estado em que alma e corpo estão unidos. E é justamente nesse ponto que reside o problema. O corpo morto é independente, isto é, existe sem a alma. O corpo vivo, porém, só é como tal enquanto unido à alma. Para que o corpo nasça, é necessário que ele se una a um elemento a mais, além dele mesmo – a alma. Assim, não se trata de uma oposição entre corpo morto/corpo vivo. A oposição parece ser entre corpo morto/corpo-alma vivo. Os opostos morrer e reviver parecem, na verdade, abarcar três elementos distintos: corpo morto, corpo (vivo) e alma. Sendo assim, no sentido estrito do termo, não pode haver um par de opostos, uma vez que há três elementos em questão.

Sócrates também não trata desse problema. Para o filósofo, o caminho argumentativo que ele e seu interlocutor trilharam até esse ponto é satisfatório para provar que as almas dos mortos existem no Hades e que de lá retornam para a vida⁸⁹. Mesmo assim, Sócrates volta a

⁸⁷ A reminiscência envolve justamente os conhecimentos adquiridos num momento anterior à união da alma com um corpo. Caso a alma não mantenha sua memória, como poderia lembrar do que conheceu antes do momento presente?

⁸⁸ Cf. nota 72.

⁸⁹ “SÓCRATES: Há, pois, acordo entre nós ainda neste ponto: os vivos não provêm menos dos mortos que os mortos dos vivos. Ora, assim sendo, haveria aí, parece, prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida.” *Phaedo*, 72a. PLATÃO. *O*

essa questão, apresentando outro argumento para sustentar a tese da anterioridade da alma em relação ao corpo: o argumento da reminiscência, que será analisado na sequência. O que foi discutido até esse ponto, porém, foi somente a existência da alma antes do corpo. A respeito da imortalidade da alma, pouco foi dito e nada foi comprovado. Esse ponto ainda precisa ser investigado pelos personagens, e será desenvolvido ao longo do diálogo, especialmente nos dois últimos argumentos.

2.2.2. Argumento da reminiscência (72e-77a)

Na sequência do diálogo, Cebes lembra do argumento da reminiscência, segundo o qual aprender é recordar⁹⁰. Se isso de fato for verdadeiro, isto é, se o conhecimento for realmente uma rememoração, então as almas, diz Cebes, têm de existir em algum lugar antes de assumir a forma humana (73a). Sócrates concorda com Cebes. Símiias, no entanto, que também participa da conversa, pede que Sócrates explique melhor esse argumento. Sócrates apresenta dois critérios que definem o que seja uma rememoração: a) para que haja recordação de alguma coisa num momento qualquer é preciso ter sabido antes essa coisa, isto é, deve haver uma sequência temporal; e b) a reminiscência envolve uma percepção sensível, seja ela qual for, que evoca uma imagem de algo distinto do que é percebido pelos sentidos (73c).

A partir disso, Sócrates aponta cinco exemplos que se enquadram na noção de reminiscência, e examina se algum deles prova a imortalidade da alma. O primeiro exemplo é de um amante que, ao ver uma lira, recorda-se de seu amado. Trata-se de duas coisas bastante distintas, um objeto e uma pessoa. No entanto, a percepção sensível do primeiro evoca a lembrança do segundo. Aqui, tem-se um exemplo que se enquadra nos critérios de definição da reminiscência: o amante conheceu antes o amado e a visão da lira é diferente da recordação deste. Porém, o argumento não prova a imortalidade da alma, nem mesmo sua anterioridade

Banquete, Fédon, Sofista, Político. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 81. Muitos intérpretes sustentam que não apenas o argumento dos contrários, mas o conjunto de argumentos do *Fédon* não prova a imortalidade da alma. Stayton, por exemplo, afirma como os três primeiros argumentos não são necessariamente conclusivos, mas são importantes na medida em que dão sustentação para o argumento final, que, para a autora, é mais elaborado que os demais. Cf. STAYTON, J. *The immortality of the soul in Plato's Phaedo*. Philosophy Honors Theses. Paper 2. San Antonio: Trinity University, 2014.

⁹⁰ Referência ao *Mênon*: “SÓCRATES: ... pelo visto, o procurar (ζητεῖν) e o aprender (μανθάνειν) são, no seu total, uma rememoração (ἀνάμνησις).” *Meno*, 81d. PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001, p. 53.

em relação ao corpo, porque, obviamente, o amante conheceu o amado após o nascimento, isto é, após a união da alma com o corpo.

O segundo exemplo é de alguém que vê Símiás e recorda-se de Cebes (que são irmãos). Este exemplo também satisfaz os dois critérios estabelecidos antes, porque para se recordar de Cebes, a pessoa deve tê-lo conhecido antes, e essa recordação é distinta da visão de Símiás. Além disso, esse exemplo tem um grau de sofisticação maior do que o anterior, por relacionar duas coisas mais próximas (dois homens, e não um objeto e um homem). No entanto, assim como o anterior, esse exemplo não prova nem a anterioridade da alma em relação ao corpo, tampouco a imortalidade da alma, porque se trata aqui também de uma rememoração de algo que se conheceu após o nascimento.

O terceiro exemplo é a recordação de um homem a partir de uma pintura de algo, como uma lira ou até mesmo um cavalo. Aqui, há uma dupla associação: a imagem da lira remete à lira enquanto objeto (o mesmo ocorre com a imagem do cavalo e o animal), bem como provoca a recordação de uma pessoa. Esse exemplo, assim como o primeiro, associa de modo eventual dois elementos, pois a imagem de uma lira ou de um cavalo não tem relação necessária com uma pessoa. Além disso, como os exemplos anteriores, a recordação de uma pessoa já conhecida não implica nem a anterioridade da alma em relação ao corpo, nem a sua imortalidade.

O quarto exemplo é de uma pintura de um homem que provoca a recordação de outro homem, como pode acontecer ao visualizar-se uma pintura de Símiás e se recorda de Cebes. Neste caso, a associação é menos arbitrária que as anteriores, já que relaciona a pintura de um homem e outro homem, elementos que têm mais semelhança entre si. Porém, este exemplo, pelo mesmo motivo dos anteriores, não pressupõe a anterioridade da alma, não servindo como prova de sua imortalidade.

Por fim, o quinto exemplo é a recordação de um homem a partir de sua pintura. Aqui, a associação é direta. Reconhecer o homem no quadro significa tê-lo conhecido anteriormente, pois, caso contrário, a associação entre o quadro e a pessoa pintada não aconteceria. Além disso, a conexão entre o quadro e a pessoa se pauta pela semelhança, pois se a imagem pintada no quadro não fosse parecida com a pessoa representada, a rememoração não aconteceria. Apesar disso, este exemplo, como os anteriores, não implica a anterioridade da alma em relação ao corpo. O homem representado no quadro deve ter sido conhecido anteriormente, mas não antes do nascimento.

Todos os exemplos acima mencionados são exemplos de reminiscências, uma vez que atendem aos dois critérios de definição da mesma: o de sequência temporal, porque a percepção sensível que provoca a recordação de algo é sempre posterior ao conhecimento dessa coisa; e o critério que afirma que a percepção sensível que promove a recordação evoca uma imagem distinta da coisa que é percebida. No entanto, como já mencionado, nenhum dos exemplos pressupõe que o conhecimento prévio (que é recordado a partir de uma percepção sensível) tenha ocorrido num momento anterior ao nascimento. Em outras palavras, todos os exemplos envolvem conhecimentos adquiridos após a união da alma com o corpo, não provando, desse modo, a existência da alma antes de seu nascimento em uma forma humana, tampouco sua imortalidade. A anterioridade da alma em relação ao corpo, suposta pelo argumento da reminiscência, ainda não foi comprovada.

Em função disso, Sócrates vai buscar um exemplo que prove a imortalidade da alma. Ao invés de analisar a semelhança, como entre uma pintura de uma pessoa e a própria pessoa, o filósofo questiona-se acerca da igualdade. O que Sócrates busca não é a igualdade percebida pelos sentidos, como, por exemplo, quando vemos duas pedras aparentemente iguais, mas aquilo que torna possível que duas pedras sejam iguais entre si na realidade sensível. Trata-se, então, de uma busca pelo Igual em si mesmo (*αὐτὸ τὸ ἴσον*) (74a-b). A respeito disso, Nunes Sobrinho afirma:

A noção de semelhança decorre da estimativa da aproximação de algo que é comparado com um modelo, o que sugere, por outro lado, que as falhas de uma coisa em relação a outra, que lhe serve de referencial, evidenciam uma inferioridade. A ausência completa de falhas em relação a um modelo é a igualdade, a correspondência perfeita e, por isso, Sócrates retoma o argumento discorrendo sobre a igualdade.⁹¹

A igualdade entre as coisas em muito difere da igualdade em si mesma. Por tratar-se de coisas sensíveis, duas pedras aparentemente iguais com o tempo modificam-se, tornando-se diferentes uma da outra. O Igual em si mesmo, por sua vez, não se modifica nunca, assim como todas as coisas desse gênero. Por não ter vínculo com a sensibilidade, não é passível de modificação, é sempre o mesmo, não podendo ser conhecido pelos sentidos, mas pela atividade racional. É importante ressaltar que a Igualdade em si mesma, assim como outras coisas dessa natureza, dizem respeito a relações matemáticas, que pertencem ao âmbito do

⁹¹ NUNES SOBRINHO. *Platão e a imortalidade... Op. cit.*, p. 116.

inteligível, mas são ontologicamente inferiores às Ideias. Essa hierarquia é exposta por Platão no livro VI da *República*, na conhecida alegoria da linha⁹².

De modo bastante resumido, nessa alegoria, Platão supõe uma linha dividida em duas seções desiguais, uma que representa o plano do visível (τὸ τε τοῦ ὁρωμένου γένους), outra que representa a dimensão inteligível (τοῦ νοουμένου) da realidade (510a). Cada um desses planos tem uma subdivisão interna. No plano sensível, existem as imagens (sombras e reflexos), que dizem respeito ao nível mais baixo de realidade. Os fenômenos do mundo físico, que incluem tudo aquilo que percebemos com os sentidos (objetos inanimados, plantas, animais, outros homens), também pertencem, é claro, ao plano do sensível, mas são ontologicamente superiores às imagens. O contato com as sombras e reflexos dá ocasião à imaginação ou conjectura (εἰκασία). Sobre os objetos sensíveis, alcançamos apenas fé ou crença (πίστις). A soma desses dois níveis de percepção gera a opinião (δόξα). Já no plano inteligível, a subdivisão inclui, por um lado, relações matemáticas e objetos geométricos, a exemplo da relação de igualdade, da figura de um triângulo e outras coisas dessa natureza. Por outro lado, no lugar mais alto da ontologia platônica estão as Ideias ou Formas (εἶδος), realidades imutáveis e eternas. O contato com os objetos matemáticos é feito por meio do pensamento discursivo ou raciocínio (διάνοια). As Ideias são alcançadas, por sua vez, através da compreensão ou inteligência (νοῦς)⁹³. A soma desses dois processos dá origem ao conhecimento (ἐπιστήμη). A leitura que Grube empreende sobre a alegoria da linha é bastante elucidativa. Sobre os processos de conhecimento de cada um dos níveis de realidade, o intérprete afirma:

É interessante pensar por um momento nos processos mentais pelos quais os

⁹² Sobre a seção correspondente ao sensível, Sócrates diz: “Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível; e obterás, no mundo visível, segundo a sua claridade ou obscuridade relativa, uma secção, a das imagens (τὰς εἰκόνας). Chamo imagens, em primeiro lugar, às sombras (σκιάς); seguidamente, aos reflexos (φαντάσματα) nas águas, e àqueles que se formam em todos os corpos compactos, lisos e brilhantes, e a tudo o mais que for do mesmo gênero (...). SÓC.: Supõe agora a outra secção, da qual esta era imagem, a que nos abrange a nós, seres vivos, e a todas as plantas e toda a espécie de artefatos.” Sobre a seção inteligível, Sócrates afirma: “Na parte anterior (da seção sensível), a alma, servindo-se, como se fossem imagens, dos objectos que então eram imitados, é forçada a investigar a partir de hipóteses (ὑποθέσεων), sem poder caminhar para o princípio (ἀρχὴν), mas para a conclusão; ao passo que, na outra parte, a que conduz ao princípio absoluto (ἀρχὴν ἀνυπόθετον), parte da hipótese, e, dispensando as imagens que havia no outro, faz caminho (τὴν μέθοδον) só com o auxílio das ideias (εἶδеси).” *Respublica*, 509d-510b. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 311.

⁹³ “SÓCRATES: Pega agora as quatro operações da alma e aplica-as aos quatro segmentos: no mais elevado, a inteligência (νόησιν), no segundo, o entendimento (διάνοιαν); ao terceiro entrega a fé (πίστιν), e ao último a suposição (εἰκασίαν)...” *Respublica*, 511d-e. *Ibid.*, p. 313.

diferentes graus de realidade são percebidos. A divisão principal (...) está aqui, como em outros lugares, entre a opinião acrítica (δόξα), que se ocupa do mundo dos fenômenos e da função crítica da mente que leva ao conhecimento (νόησις). Quando chegamos às subdivisões, a seção mais baixa contém os objetos de εἰκασία, que geralmente são traduzidos como imaginação, mas é antes o poder de ver as imagens, pois Platão está pensando nisso não tanto como uma faculdade criadora, mas como uma percepção completamente acrítica que nem sequer tenta relacionar uma percepção a outra ou diferenciar entre um objeto e seu reflexo em um espelho. Os próprios fenômenos (...) são os objetos de fé ou crença (πίστις) que, embora em certo sentido correlacionem suas percepções, não os submetem à análise crítica. Em seguida, o conhecimento é subdividido em διάνοια, o poder da análise crítica e lógica, do raciocínio a partir de premissas dadas, e νοῦς, compreensão, que permite ir além das premissas das ciências particulares para a compreensão dos valores absolutos por trás de toda a realidade.”⁹⁴

Apesar das diferenças em termos de apreensão dos quatro níveis de realidade, Sócrates afirma que o processo de pensar nas coisas em si mesmas tem início através das percepções sensíveis. Ver duas pedras que parecem iguais, por exemplo, desperta a atividade de pensar no Igual em si mesmo, sobre o qual temos conhecimento prévio. Segundo Nunes Sobrinho:

A igualdade de duas coisas sensíveis é sempre vinculada a atributos, como as dimensões, e é sempre sujeita a variações, seja porque as coisas mudam no tempo, seja porque os sentidos nunca são precisos. A igualdade em si, ao contrário, é um paradigma imutável, justamente porque está vinculada a uma atividade racional e não à falibilidade dos sentidos, o que evidencia que se trata de um conhecimento diverso, não só daqueles oriundos dos sentidos, mas também das imagens da memória que, anteriormente, não conduziram à evidência da existência da alma anterior ao nascimento.⁹⁵

Ainda segundo o autor:

⁹⁴ Tradução nossa: “It is interesting to dwell for a moment on the mental processes by which the different grades of reality are perceived. The main division (...) is here, as elsewhere, between uncritical belief (δόξα) which is concerned with the phenomenal world and the critical function of the mind which leads to knowledge (νόησις). When we come to the subdivisions the lowest section contains the objects of εἰκασία which is usually translated as imagination, but it is rather the power of seeing images, for Plato is here thinking of it not so much as a creative faculty but rather as a completely uncritical perception which does not even attempt to relate one perception to another or to differentiate between an object and its reflection in a mirror. The phenomena themselves (...) are the objects of faith or belief (πίστις) which, though it does in a sense correlate its perceptions, does not submit them to critical analysis. Then knowledge is subdivided into διάνοια, the power of critical and logical analysis, of reasoning from given premises, and νοῦς, understanding, which enables one to go beyond the premises of particular sciences to the grasping of the absolute values behind all reality.” GRUBE, Georges Maximilien Antonie. *Plato's thought*. Boston: Beacon Press, 1961, p. 27.

⁹⁵ NUNES SOBRINHO. *Platão e a imortalidade... Op. cit.*, p. 116.

A igualdade em si (...) é uma noção universal, sem vínculo com a sensibilidade, é um paradigma imutável que não pode ser adquirido na experiência, que é sempre falível e contingente. A experiência apenas inicia o processo racional que traz à tona o conhecimento prévio da igualdade em si.⁹⁶

O contato com coisas iguais na realidade sensível nos faz pensar na igualdade em si mesma. Mas para que possamos pensar que duas pedras são iguais, segundo Sócrates, temos que ter conhecido o Igual em si mesmo antes de entrarmos em contato com as pedras. É porque conhecemos a Igualdade em si mesma que podemos olhar para duas coisas parecidas na realidade e estabelecer entre elas uma relação de igualdade. As coisas sensíveis proporcionam, então, uma recordação daquilo que já aprendemos: ao vermos duas pedras iguais, lembramo-nos do Igual em si mesmo – e esse processo ocorre com todas as coisas desse gênero, como o Maior em si mesmo, o Menor em si mesmo, etc. (75c-d). Esse processo é também uma reminiscência.

Assim, o que Sócrates propõe é que conhecemos as coisas em si mesmas antes das percepções sensíveis. Porém, começamos a ver, tocar, ouvir, etc. logo quando nascemos. Em que momento, então, conhecemos as coisas em si mesmas? Para essa pergunta, Sócrates aponta duas hipóteses: ou antes do nascimento; ou logo ao nascer. A segunda hipótese implica que, tão logo tivéssemos adquirido o conhecimento, esquecêsemos dele logo em seguida. Consideremos a definição que Sócrates apresenta do saber, como um conhecimento que se adquire e não mais se perde⁹⁷. Como teríamos esquecido o conhecimento adquirido? Isso só seria possível se o conhecimento não tivesse sido obtido de fato. Como não é o caso, já que Sócrates afirma que conhecemos as coisas em si mesmas, então a primeira hipótese parece ser a verdadeira: de que adquirimos este conhecimento antes do nascimento, ou seja, antes da união da alma com o corpo.

Para que a alma pudesse conhecer algo antes do nascimento, é necessário supor que tivesse existido antes de sua união com o corpo, separada deste. E não apenas isso, mas que tivesse existido com capacidade de conhecer, isto é, dotada de pensamento (φρόνησις) (76c). Desse modo, Sócrates conclui o que propôs no início da argumentação: que as almas existem antes do nascimento na forma humana, e que apresentam atividade racional já nesse estado

⁹⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁹⁷ “SÓCRATES: Saber (εἰδέναι), com efeito, consiste nisso: depois de haver adquirido o conhecimento (ἐπιστήμην) de alguma coisa, dispor dele e jamais perde-lo.” *Phaedo*, 75d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 85.

(76e-77a). O argumento da reminiscência – assim como o argumento dos contrários – não garante que a alma continue a existir após a morte do corpo, mas apenas que ela já existia antes do nascimento. O argumento da afinidade, analisado na sequência, procura provar a imortalidade da alma.

2.2.3. Argumento da afinidade (78c-80e)

Após a conclusão do argumento da reminiscência, Símiias diz que está convencido que as almas já existiam antes do nascimento, mas questiona se elas não poderiam dissipar-se após a morte do corpo, deixando de existir (77a-b). Como garantir que as almas sobrevivem após a morte do corpo? Que a alma existe antes de seu nascimento, isso foi discutido nos argumentos anteriores, mas a imortalidade continua como problema, ainda carecendo de prova.

Sócrates começa sua resposta ao questionamento de Símiias evocando as conclusões dos argumentos anteriores, agora como premissas. Supondo a conclusão do argumento dos opostos, de que os vivos provêm dos mortos; e a conclusão do argumento da reminiscência, de que as almas existem antes do nascimento na forma humana; conclui-se que as almas sobrevivem após a morte, e é desse estado que voltam à vida sucessivas vezes. Nas palavras de Sócrates: “Logo, como é que sua existência [da alma], mesmo que se esteja morto, não há de ser necessária, uma vez que ela deve ter uma nova geração?”⁹⁸

Apesar dessa primeira resposta, Sócrates mesmo assume a necessidade de aprofundar a argumentação, a fim de acabar com o temor de Símiias. O filósofo propõe, então, uma divisão entre as coisas que são suscetíveis à decomposição e o tipo de seres com os quais isso não acontece. Depois disso, é preciso investigar qual dos dois é o caso da alma. Se ela pertencer ao grupo de coisas que se decompõem, será destrutível e, portanto, mortal. Caso contrário, se pertencer ao segundo grupo, dos seres que não sofrem decomposição, será imortal.

O passo seguinte na argumentação é uma segunda divisão, agora entre coisas compostas e não-compostas. As primeiras, sendo compostas de diferentes partes, pertencem à classe de coisas que se decompõem, pois podem ter suas partes separadas. As coisas não-compostas, por sua vez, pertencem ao grupo de coisas que não são passíveis de

⁹⁸ *Phaedo*, 77d. *Ibid.*, p. 87.

decomposição, uma vez que são unas.

Sócrates propõe uma terceira divisão: entre as coisas idênticas a si mesmas, invariáveis, que permanecem sempre iguais e se comportam sempre do mesmo modo; e as coisas jamais idênticas a si mesmas, que sofrem mudanças com o tempo, comportando-se ora de uma maneira, ora de outra. As coisas variáveis são compostas, uma vez que sofrem mudanças, entre elas a decomposição. Já as coisas imutáveis, permanecendo sempre iguais, não sofrem nenhum tipo de decomposição, pertencendo por isso à classe dos seres não-compostos.

Nesse ponto, Sócrates lembra das coisas em si mesmas, sobre as quais falou antes, apontando como pertencem ao grupo de seres imutáveis, que permanecem sempre iguais. Sendo assim, também fazem parte da classe de coisas não compostas e, por conseguinte, do que não se dispersa. A respeito das coisas em si mesmas, Sócrates diz:

SÓCRATES: Pode-se admitir que o Igual em si mesmo (αὐτὸ τὸ ἴσον), o Belo em si mesmo (αὐτὸ τὸ καλόν), que cada realidade em si (αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν) o ser (τὸ ὄν) – seja suscetível de uma mudança (μεταβολή) qualquer? Ou acaso cada uma dessas realidades verdadeiras, cuja forma é uma (μονοειδὲς) em si e por si, não se comporta sempre do mesmo modo em sua imutabilidade, sem admitir jamais, em nenhuma parte e em coisa alguma, a menor alteração (ἀλλοίωσιν)?⁹⁹ **VER O GREGO**

As coisas sensíveis, pelo contrário, são mutáveis – isso é facilmente verificável com tudo que existe na natureza. Desse modo, pertencem à classe do que é composto e, como consequência, do que é suscetível à decomposição. O que é sensível é percebido por intermédio dos sentidos. As coisas em si mesmas, porém, e tudo que pertence ao gênero das coisas imutáveis, não podem ser vistas, sendo apreendidas pelo pensamento¹⁰⁰. Isso leva Sócrates a formular uma quarta divisão: entre coisas invisíveis e visíveis. Como pode ser percebido na realidade, as coisas visíveis são mutáveis, compostas e sofrem decomposição. Quanto às coisas invisíveis, o filósofo assume que estas mantêm sempre sua identidade, isto é, são imutáveis e, por conseguinte, não compostas e não passíveis de decomposição.

Prosseguindo na argumentação, Sócrates aponta como somos constituídos de corpo e

⁹⁹ *Phaedo*, 78d. *Ibid.*, pp. 88-89.

¹⁰⁰ “SÓCRATES: Assim, pois, a uns pode tocar, ver ou perceber por intermédio dos sentidos; mas quanto aos outros, os seres que conservam sua identidade, não existe para ti nenhum outro meio de captá-los senão o pensamento refletido (τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ), pois que os seres desse gênero são invisíveis e subtraídos à visão?” *Phaedo*, 79a. *Ibid.*, p. 89.

alma. O corpo assemelha-se mais ao gênero de coisas visíveis, enquanto a alma, ao grupo de coisas invisíveis, já que ao menos os homens não são capazes de vê-la. O corpo, sendo visível, assemelha-se às demais coisas visíveis, ou seja, é apreensível pelos sentidos, mutável e, por conseguinte, passível de decomposição. Já a alma, sendo invisível, tem afinidade com esse gênero de coisas: é imutável, não composta, portanto, não passível de decomposição, e apreensível apenas pelo pensamento (φρόνησις).

Esse ponto é problemático, tendo em vista que a alma é algo ao mesmo tempo invisível e mutável. Sócrates aponta, em diferentes momentos, como a alma se modifica de acordo com aquilo a que ela dirige sua atenção. Nas palavras do filósofo:

SÓCRATES: Não dizíamos, ainda há pouco, que a alma utiliza às vezes o corpo para observar alguma coisa por intermédio da vista, ou do ouvido, ou de outro sentido? Assim, o corpo é um instrumento, quando é por intermédio de algum sentido que se faz o exame da coisa. Então, dizíamos, a alma é arrastada pelo corpo na direção daquilo que jamais guarda a mesma forma; ela mesma se torna inconstante, agitada, e titubeia como se estivesse embriagada: isso, por estar em contato com coisas desse gênero.

(...)

Mas quando, pelo contrário (...) ela examina as coisas por si mesma, quando se lança na direção do que é puro, do que sempre existe, do que nunca morre, do que se comporta sempre do mesmo modo – em virtude de seu parentesco com esses seres puros – é sempre junto deles que a alma vem ocupar o lugar a que lhe dá direito toda realização de sua existência em si mesma e por si mesma (...). Ora, este estado da alma, não é o que chamamos pensamento (φρόνησις)?¹⁰¹

O que Sócrates aponta é que a alma, quando associada aos sentidos, torna-se instável, agitada, inconstante, como são as coisas sensíveis. Quando, pelo contrário, a alma examina as coisas pelo pensamento, sem o intermédio dos sentidos, e investiga aquilo que é imutável – as coisas em si mesmas –, encontra-se em seu estado mais constante. Algo que se comporta ora de um modo, ora de outro, não seria mutável? Como defender, então, que a alma é imutável simplesmente por assemelhar-se às coisas invisíveis? Aparentemente, a imutabilidade da alma está atribuída à sua condição de não decomposição. Apesar de se comportar de modos distintos, a alma continua sempre não composta e não passível de decomposição, como são as coisas em si mesmas.

O ponto aqui é que a alma é mais semelhante, ou seja, tem mais afinidade, com as coisas invisíveis (inteligíveis) do que com as coisas visíveis (sensíveis). Isso não é o mesmo

¹⁰¹ *Phaedo*, 79c-d. *Ibid.*, pp. 89-90.

que dizer que a alma seja uma coisa em si mesma, uma Ideia. A alma, na verdade, é intermediária entre o sensível e as coisas em si mesmas¹⁰². Mas por assemelhar-se mais às coisas invisíveis, por ter mais afinidade com elas, assume os atributos dessas coisas. É não composta. Por isso não é passível de decomposição, sendo apreendida apenas pelo pensamento.

É nesse sentido que Sócrates afirma que a alma, quando unida ao corpo, o governa, assim como uma coisa divina governa algo mortal. Segundo o filósofo:

SÓCRATES: ...a alma se assemelha ao que é divino (τῷ μὲν θειῷ), imortal (ἀθάνατῷ), dotado da capacidade de pensar (νοητῷ), ao que tem uma forma única (μονοειδεῖ), ao que é indissolúvel (ἀδιαλύτῳ) e possui sempre do mesmo modo identidade (ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον): o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano (τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ), mortal (θνητῷ), multiforme (πολυειδεῖ), desprovido de inteligência (ἀνοητῷ), ao que está sujeito a decompor-se (διαλυτῷ), ao que jamais permanece idêntico (μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον).”¹⁰³

Além disso, a divisão entre coisas invisíveis e visíveis merece outra ressalva. Há invisíveis que são perceptíveis pelos sentidos, como uma melodia ou harmonia musical. Como associar, então, os invisíveis às coisas conhecidas pelo pensamento? O que Sócrates parece propor é que apenas os invisíveis que são apreendidos exclusivamente pelo pensamento podem ser associados às coisas em si mesmas. Este é o caso da alma. Apesar de ser mutável, não pode ser conhecida pelos sentidos, apenas pelo pensamento, e por isso assemelha-se mais às coisas em si mesmas.

2.2.4. Objeções de Símiias e Cebes (85e-102a)

Ao final do argumento da afinidade exposto por Sócrates, Símiias e Cebes mantêm ainda o temor diante da possibilidade da alma dissipar-se após a morte do corpo e ter aí o seu

¹⁰² “A alma não é indissolúvel por natureza, como as Formas, pois é passível de mudança e, por essa razão, a alma não pertence nem à classe das coisas compostas, nem à classe das coisas simples. Por determinar sua natureza segundo o objeto de sua escolha, a alma nem é sujeita à dispersão, nem pertence à classe dos seres que excluem essa possibilidade”. NUNES SOBRINHO. *Platão e a imortalidade...* Op. cit., p. 158.

¹⁰³ *Phaedo*, 80a-b. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Op. cit., p. 90.

fim. Cada um apresenta uma objeção à tese da imortalidade da alma defendida por Sócrates. Antes de expor sua objeção, porém, Símiias aponta como não é possível obter um conhecimento claro acerca do tema em discussão, em função da natureza do mesmo (85c). Temas como a imortalidade e o destino da alma não podem ser conhecidos inteiramente através da argumentação, sendo necessário, por isso, um tipo de investigação próprio, que inclui três procedimentos: 1) o processo de aprender (μαθεῖν) com outro; 2) o descobrir (εὑρεῖν) por si mesmo; e 3) se as duas opções anteriores forem insuficientes, buscar nas antigas tradições humanas (ἀνθρωπίνων λόγων) o que houver de melhor e menos contestável, e assumir ao menos momentaneamente isso como verdadeiro.

A escolha entre as antigas tradições acontece, porém, diante da nossa impossibilidade de adotar método mais seguro e superior, que é a explicação através de discursos divinos (λόγου θείου). Os discursos divinos, como as sentenças órficas apresentadas desde o início do diálogo, são, então, aceitos como premissas verdadeiras, mesmo que fundados na crença. É possível perceber como argumentação e crença estão imbricados na construção da prova da imortalidade da alma no *Fédon*.

Após essa observação, Símiias apresenta sua objeção, baseada na analogia da alma com a harmonia produzida por uma lira. A harmonia é invisível, incorpórea, além de ser próxima do que é divino – assemelha-se à natureza da alma. Apesar disso, a harmonia é produzida pela tensão das cordas da lira, que são visíveis, corpóreas, compostas e assemelhadas às coisas mortais. Se a lira deixar de existir, ou se suas cordas forem destruídas, como seria possível à harmonia continuar a existir? Aparentemente, a harmonia, resultado da tensão das cordas da lira, teria de deixar de existir com a destruição desta. Um paralelo pode ser estabelecido com o corpo e a alma. A alma seria a harmonia produzida pela tensão dos elementos que compõem o corpo, elementos opostos como quente e frio, seco e úmido¹⁰⁴. Assim, no momento da morte destes elementos, o resultado de sua tensão, isto é, a alma, também deixaria de existir. De acordo com Nunes Sobrinho:

A refutação de Símiias coloca em questão o problema da predicação. Uma propriedade depende da existência daquilo de que foi predicada. Se a harmonia resulta de um equilíbrio de elementos materiais antagônicos, é predicada desses elementos e, como tal, só existe enquanto eles existirem.

¹⁰⁴ Nunes Sobrinho aponta como Símiias “herda” essa concepção de Filolau, pitagórico que defendia a tese da alma como harmonia dos opostos que compõem o corpo. Cf. NUNES SOBRINHO. *Platão e a imortalidade...* *Op. cit.*, pp. 140-142.

Uma predicação, como a harmonia, é possível somente *enquanto* existir aquilo que suscita o estabelecimento do predicado.¹⁰⁵

Na sequência, Cebes apresenta sua objeção, expressa através da analogia do tecelão. Apesar de ser divina e sobreviver à morte do corpo, a alma seria como um tecelão: este sobrevive aos casacos que fabrica, mas sua força aos poucos cessa, e ele acaba por também deixar de existir (87a-c). O mesmo aconteceria com a alma: esta, apesar de sobreviver a diversas mortes de corpos diferentes que ocupou, teria sua força em algum momento esgotada, deixando de existir. Segundo essa tese, alma seria uma reunião de elementos materiais. Dessa forma, teria características do que é material: seria mortal e destrutível. Mesmo sobrevivendo mais que o corpo, e podendo até mesmo ocupar vários corpos, chegaria um momento em que sua força acabaria, e ela assim deixaria de existir. A alma seria imortal em relação a uma vida junto a determinado corpo, mas não seria indestrutível. O que está em questão com a objeção de Cebes é a possibilidade da alma deixar de existir, isto é, sua mortalidade.

Sócrates começa a responder à objeção de Símiias apontando como seu interlocutor entra em contradição ao concordar com o argumento da reminiscência e ao mesmo tempo sustentar a tese da alma como harmonia. De acordo com a conclusão do argumento da reminiscência, a alma já existia antes do corpo ao qual se une ao nascer. Se fosse, simultaneamente, harmonia dos elementos contrários que compõem o corpo, a alma teria que ser harmonia daquilo que ainda não existia, o que é impossível.

Além dessa resposta, Sócrates desenvolve outra argumentação contra a tese da alma como harmonia. O filósofo e Símiias concordam que uma alma não pode ser mais ou menos alma do que outra. O mesmo acontece com a harmonia. Logo, se a alma for uma harmonia, não poderá ser mais ou menos harmonizada do que outra. Do mesmo modo, a alma não pode participar mais ou menos da harmonia. Considerando a maldade como desarmonia e a virtude como harmonia, uma alma não poderia ser má, já que a desarmonia não poderia participar da harmonia. Isso levaria à conclusão de que todas as almas são boas, ou seja, de que não há ninguém mau no mundo, o que não é verdade.

Além disso, uma harmonia ou qualquer coisa composta, segundo o filósofo, não pode ter qualidades diferentes daquelas que possuem os elementos que a compõem. Do mesmo modo, algo composto não pode sofrer senão aquilo que sofrem as coisas que lhe constituem.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 140. Grifos do autor.

Nesse sentido, uma harmonia não rege suas partes, mas apenas as segue. O que acontece com a alma é exatamente o oposto: em muitos casos, a alma contrapõe-se às vontades e paixões do corpo. Sócrates dá o exemplo de quando alguém tem fome ou sede, mas mesmo assim não come ou bebe nada. Nestes casos, a alma agiu em sentido contrário às vontades do corpo. Se a alma fosse harmonia, jamais poderia ressoar em desacordo com os movimentos das partes que lhe compõem, o que não acontece na realidade. Em sentido contrário, Sócrates afirma como na verdade é a alma quem governa o corpo, já que lhe é superior¹⁰⁶.

Após a argumentação desenvolvida por Sócrates, Símiias afirma estar satisfeito, não concordando mais com a tese de que a alma seja uma harmonia dos elementos que formam o corpo. Resta ainda responder à objeção de Cebes, o que Sócrates faz na sequência. Em sua resposta, o filósofo aborda um ponto importantíssimo para o *Fédon* e para o conjunto de sua obra: a Teoria das Formas ou Ideias. Segundo o filósofo, o que Cebes questiona não é algo sem importância, mas a causa da geração e corrupção de todas as coisas¹⁰⁷. Na tentativa de responder a esta questão, Sócrates aponta como primeiro passo a busca de aprender com outras pessoas, seguindo a divisão que Símiias havia proposto para investigar a alma. Assim, na sua juventude, Sócrates foi instruir-se com aqueles que explicavam a origem de todas as coisas através de causas materiais, como o quente e o frio, o ar, o fogo, ou até mesmo o cérebro¹⁰⁸. Essa investigação partia da sensibilidade para explicar a aquisição do conhecimento – este seria resultado da estabilidade da opinião e memória, que, por sua vez, teriam origem com as sensações. Porém, o que o filósofo aponta é que essa tentativa de explicação fracassou, sendo necessário avançar nessa busca.

Em Anaxágoras, Sócrates encontrou a afirmação de que o espírito (voûç), seria o ordenador e causa de todas as coisas¹⁰⁹. No entanto, ao investigar o que isso significava para Anaxágoras, Sócrates mais uma vez decepcionou-se. Apesar de dizer que o espírito era causa de tudo, Anaxágoras, segundo Sócrates, ia buscar a causa da ordem do universo em outras coisas, como o éter, o ar, a água, e outras coisas desse gênero (98b-c). Seria como dizer que a

¹⁰⁶ Sócrates questiona a Símiias se a alma não seria uma coisa por demais divina para se comparar à harmonia. *Phaedo*, 94e. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 107.

¹⁰⁷ “SÓCRATES: Não é coisa sem importância, Cebes, o que procuras. A causa da geração e da corrupção de todas as coisas, tal é a questão que devemos examinar com cuidado.” *Phaedo*, 95e-96a. *Ibid.*, p. 108.

¹⁰⁸ “SÓCRATES: Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar; ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheiras, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião (μνήμη και δόξα), ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento (ἐπιστήμη).” *Phaedo*, 96b. *Ibid.*, pp. 108-109.

¹⁰⁹ *Phaedo*, 97b-c. *Ibid.*, pp. 109-110.

causa das ações de Sócrates eram não seu espírito, mas seus ossos, tendões, músculos, ou quaisquer outras coisas desta sorte.

Depois dessas duas tentativas fracassadas, que tinham o mesmo fundamento, qual seja, buscar as respostas a partir de outras pessoas, Sócrates assume a tarefa de buscar as respostas por si mesmo, isto é, empreender o segundo passo que Símiias havia proposto, de descobrir por si mesmo. A esse passo o filósofo dá o nome de “segunda navegação” (τὸν δεύτερον πλοῦν)¹¹⁰. Nesse caminho, Sócrates chega à seguinte conclusão: “Refleti que devia buscar refúgio nas ideias (τοὺς λόγους) e procurar nelas a verdade das coisas”¹¹¹. A partir disso, o filósofo considera verdadeiro tudo que se assemelha à razão, e falso tudo o que dela se afasta. Sócrates então constrói o seguinte raciocínio:

SÓCRATES: ...suponho que há um belo, um bom, e um grande em si, e do mesmo modo as demais coisas. Se concordas comigo também admites que isso existe, tenho muita esperança de, por esse modo, explicar-te a causa mencionada e chegar a provar que a alma é imortal.

CEBES: Naturalmente admito que isso existe – confirmou Cebes; – e, agora, faz depressa o que dizes.

SÓC: (...) Para mim é evidente: quando, além do belo em si, existe um outro belo, este é belo porque participa (μετέχει) daquele apenas por isso e por nenhuma outra causa (αἰτία). O mesmo afirmo a propósito de tudo mais.¹¹²

O que Sócrates afirma neste ponto é de suma importância. As coisas sensíveis são o que são não por causa do fogo, éter, ar, ou qualquer outra coisa desse gênero, mas pela Ideia

¹¹⁰ “É preciso que se adote um procedimento diverso, um recurso e um esforço suplementar, nessa investigação. Tal esforço é expresso pela metáfora da “segunda navegação”, o recurso aos remos quando os ventos não são suficientes para impulsionar a embarcação. Um navio, na eventualidade de faltarem os ventos que o impulsionem, deve se valer de outro recurso para chegar ao seu destino final. O processo de impulsão deve ser modificado para que a meta proposta seja cumprida. De maneira análoga, a “segunda navegação” empreendida por Sócrates representa um outro método de se chegar à inteligência da causa...”. NUNES SOBRINHO. *Platão e a imortalidade...* Op. cit., p. 148. A analogia da navegação representa a investigação acerca das causas empreendida por Sócrates. A primeira navegação, isto é, o primeiro passo dado pelo filósofo nessa busca, envolveu as respostas formuladas por outras pessoas, como o vento a guiar a embarcação. Como não foi satisfatória, foi necessário realizar a segunda navegação. Essa envolve os próprios esforços, isto é, o processo de descobrir por si mesmo, como alguém que, não tendo mais o auxílio dos ventos, tem que remar para fazer avançar o barco.

¹¹¹ *Phaedo*, 99e. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Op. cit., p. 112. A tradução de τοὺς λόγους como “ideias” não nos parece adequada, uma vez que neste ponto Sócrates faz menção à atividade racional, isto é, ao emprego do raciocínio, e não ainda às Ideias. Nos parecem mais adequadas as traduções que propõem C. García Gual, como “los conceptos”, e David Gallop, como “theories” (PLATÓN. *Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988, p. 109; PLATO. *Phaedo*. Trad. David Gallop. Oxford: Oxford University Press, 1993, p. 56).

¹¹² *Phaedo*, 100b-c. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Op. cit., p. 113.

da qual participam. Algo belo o é por participar do belo em si; algo bom é como tal porque participa (μετέχει) do bom em si; e assim é com tudo o mais que existe. Sócrates assume as Ideias como causas ontológicas (indiretas) de todas as coisas.

2.2.5. Argumento final (102b-107b)

Admitindo que as Ideias têm existência real e são a causa de tudo o que é material¹¹³, Sócrates passa para o argumento final, ainda na tentativa de provar a imortalidade da alma. A respeito das Ideias, Sócrates afirma que uma coisa em si mesma nunca aceita seu contrário. Assim, a grandeza em si jamais aceita a pequenez em si mesma, pois essa grandeza não pode ser ao mesmo tempo grande e pequena. As Ideias, portanto, nunca aceitam seu contrário. Assim como as Ideias, há coisas que, apesar de não terem o mesmo estatuto destas, tampouco aceitam seu contrário. Nas palavras do filósofo:

SÓCRATES: ...não somente a forma em si mesma (αὐτὸ τὸ εἶδος) tenha direito a seu próprio nome por um tempo eterno, mas que haja ainda aí outra coisa que, embora não sendo a forma propriamente dita, possua todavia o caráter (μορφήν) desta, e isto em virtude da eternidade de sua existência. Todavia, é possível que minhas palavras se tornem mais claras com o seguinte: o ímpar, por exemplo, deve ser chamado sempre por este nome com que o denominamos agora...¹¹⁴

Do mesmo modo que o ímpar é sempre chamado como tal, há coisas que, apesar de não serem o ímpar, devem receber o mesmo nome porque não podem nunca abandonar o ímpar. É o caso, por exemplo, do número três – e de todos os outros números ímpares. O mesmo se dá com o par e os números pares. Apesar de não ser igual ao ímpar, o três participa sempre daquele, e por isso deve ser chamado sempre de três e também de ímpar. Assim, não só o ímpar não aceita seu contrário (o par), mas também o número três. Se o par se aproxima,

¹¹³ “SÓCRATES: ...admitindo a existência real de cada uma das ideias (τῶν λογῶν), e igualmente que os demais objetos, que delas participam, delas também recebem as suas denominações, Sócrates perguntou...” *Phaedo*, 102b. *Ibid.*, p. 115. Nota-se, novamente, como o termo λογῶν é traduzido por ‘ideias’. Aqui, porém, as traduções de Gual (“cada una de las ideas era algo”) e Gallop (“each of the forms existed”) coincidem com a portuguesa, uma vez que nesse trecho de fato Sócrates faz referência às Formas inteligíveis ou Ideias. Cf. PLATÓN. *Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. *Op. cit.*, p. 113; PLATO. *Phaedo*. Trad. David Gallop. *Op. cit.*, p. 59.

¹¹⁴ *Phaedo*, 99e. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 112.

o ímpar ou se afasta, permanecendo o que é, ou é destruído, deixando de ser o que era. O mesmo acontece com o três: se o dois se aproxima, ou o três se afasta, ou deixar de existir como três.

Sócrates usa outros exemplos, como do fogo e da neve. Estes são diferentes do calor e do frio e, no entanto, cada um tem em si uma destas coisas: o fogo tem em si o calor; a neve, o frio. Do mesmo modo que o calor não aceita seu contrário (o frio), o fogo, por conter o calor em si, não aceita o frio; quando este se aproxima, ou se afasta, ou é destruído. A mesma coisa acontece com a neve; apesar de ser diferente do frio, a neve ou se afasta ou é destruída quando o calor (oposto do frio) se aproxima. Sócrates afirma:

SÓCRATES: ...não é somente o contrário que não recebe em si o seu contrário, mas o mesmo acontece também a coisas que, sem serem mutuamente contrárias umas às outras, possuem (ἐπιφέρειν) sempre em si os contrários, e as quais verossimilmente não receberão jamais uma qualidade que seja o contrário da que nelas existe.¹¹⁵

O que Sócrates pretende mostrar com estes exemplos é que não apenas as Ideias não aceitam seus contrários, mas também aquelas coisas que contém em si as Ideias¹¹⁶. Isso é importante na argumentação porque o próximo passo é mostrar que a alma, sendo aquilo que anima o corpo, contém em si a Ideia de vida. Apesar de ser diferente desta, a alma carrega em si tal Ideia. O oposto da vida é a morte. Assim como acontece com o número três, que, apesar de não ser igual ao ímpar, não aceita o par, a alma, contendo em si a Ideia de vida, não pode aceitar a morte (oposto de vida). Ora, o que não admite a morte é imortal. A alma, não admitindo a morte, deve ser então imortal.

Acontece com a alma o mesmo que com os exemplos anteriores dos números, do fogo e da neve. O dois só é dois por participar da dualidade, mas também por conter em si o par¹¹⁷. Do mesmo modo, o fogo só é como tal porque participa da Ideia de fogo, bem como porque

¹¹⁵ *Phaedo*, 105a. *Ibid.*, p. 118.

¹¹⁶ Os verbos que Platão utiliza para indicar conter ou possuir são ἔχειν e ἐπιφέρειν.

¹¹⁷ “SÓCRATES: Não dirias, neste caso, que não encontras outra causa de formar-se o dois a não ser a participação na ideia do dois (διδόχος), e que deve participar dela o que vem a tornar-se dois (δύο), e também que deve participar da ideia de unidade (μονάδος) o que se torna unidade?” *Phaedo*, 101c. *Ibid.*, p. 114. Aqui, encontramos outro problema de tradução. Não há nenhum termo no grego que justifique a tradução por “ideia do dois” ou “ideia de unidade”. A tradução que propõe Gual é de “la dualidad” e “la unidad”. Gallop utiliza os termos “twoness” e “oneness” (PLATÓN. *Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo. *Op. cit.*, p. 111; PLATO. *Phaedo*. Trad. David Gallop. *Op. cit.*, p. 58). Isso é importante porque se trata de objetos matemáticos, que não têm o mesmo estatuto ontológico das Ideias. Adotamos a tradução espanhola para nos referirmos à dualidade.

tem em si o calor. Com a alma se dá o mesmo: a alma é alma por conter em si a vida¹¹⁸. Só assim a alma pode ser aquilo que, entrando num corpo, o anima, isto é, lhe dá vida – e, em sentido contrário, abandonando o corpo, deixa-o sem ânimo, sem vida.

Sócrates aponta como o contrário da vida é a morte. Como a alma contém em si a vida, ela não pode aceitar o seu contrário, a morte. O que não aceita a morte é imortal e, nesse sentido, a alma é imortal. O filósofo indica também como o imortal é indestrutível – caso contrário, seria mortal. Aquilo que contém o imortal, a alma, tem de ser também indestrutível. Assim, quando a morte se aproxima, a alma não pode ser destruída, diferente do que acontece com o número três ou com o fogo e a neve. Nesses casos, quando o oposto se aproxima, estas coisas ou se afastam, permanecendo o que eram, ou são destruídas, deixando de existir. Com a alma a última opção não existe: sendo indestrutível, quando a morte se aproxima, a alma tem apenas a opção de se afastar, encaminhando-se para o Hades, enquanto o corpo perece. O argumento final pretende provar não apenas que a alma é imortal, mas também indestrutível. Nas palavras de Sócrates: “Portanto, se a propósito do que é imortal está provado que também é indestrutível, segue-se que a alma não só é imortal, mas também indestrutível.”¹¹⁹

Mesmo depois de todo o percurso argumentativo trilhado por Sócrates no diálogo, Símiias mantém dúvidas de que a alma possa ter um fim. O personagem afirma que os argumentos apresentados têm consistência lógica e poder de convencimento. Sua ressalva não é racional, mas envolve um tipo de temor, que tem como base a grandeza do tema analisado e a incapacidade humana de tratar racionalmente de tal questão¹²⁰.

Para Brisson, a afirmação de Símiias demarca os limites da argumentação¹²¹. Símiias aceita o caminho argumentativo, mas continua com uma dúvida que recai principalmente sobre a capacidade de se provar questão tão grandiosa como a imortalidade da alma. Seu problema não é com os argumentos construídos, apesar de ter identificado neles alguns problemas – alguns reconhecidos até mesmo por Sócrates. O problema para Símiias diz respeito às limitações da racionalidade e o do discurso. Diante disso, Sócrates precisa de

¹¹⁸ “SÓCRATES: Portanto, a alma, empolgando uma coisa, sempre traz vida para essa coisa? CEBES: Sempre traz vida! SÓC.: Existe um contrário da vida, ou não? CEB.: Existe. SÓC.: Qual é? CEB.: A morte. SÓC.: Não é verdade que a alma jamais aceitará o contrário do que ela sempre traz consigo? CEB.: Decididamente!” *Phaedo*, 105d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 119.

¹¹⁹ *Phaedo*, 106c-d. *Ibid.*, pp. 119-120. No mesmo sentido: “SÓCRATES: Portanto, meu caro Cebes, a alma é antes de tudo uma coisa imortal e indestrutível, e nossas almas de fato hão de persistir no Hades!” *Phaedo*, 106e-107a. *Ibid.*, p. 120.

¹²⁰ “SÍMIAS: Tampouco eu – confessou Símiias – jamais poderia duvidar, após essas demonstrações – mas, apesar disso, devido à magnitude da matéria tratada e por desconfiança em face da fraca natureza humana, acho necessário não confiar na discussão.” *Phaedo*, 107a-b. *Ibid.*, p. 120.

¹²¹ BRISSON. *Orphée et l’Orphisme... Op. cit.*, pp. 61-71.

algum outro recurso, não argumentativo, a fim de acabar com essa dúvida. Caso não consiga, existe o perigo do terror diante da morte – que é iminente. Assim, o filósofo busca a justificação da imortalidade da alma por meio da narrativa mitológica. Trata-se de fundar alguma esperança, não mais através da argumentação, mas pela crença no mito¹²².

A despeito da utilização da linguagem mitológica por parte de Platão, muitos intérpretes consideram que o argumento ou prova final do *Fédon* não é suficiente para provar a imortalidade da alma em termos lógicos. Silva Santos indica como muitos autores entendem esse argumento como: “... um edifício instável, minado de equivocidade, de ambigüidade, de deduções ilegítimas, de sofismas”¹²³. De acordo com nossa leitura, os argumentos elaborados por Sócrates e os demais personagens do *Fédon* não são suficientes, de fato, para provar a imortalidade da alma. Apesar disso, consideramos importante a descrição dos mesmos, tarefa que empreendemos neste capítulo, como forma de entender o desenvolvimento do diálogo. É importante mencionar, porém, que esses argumentos, apesar de não serem suficientes como prova, indicam um desenvolvimento da argumentação elaborada por Sócrates. Os argumentos avançam de exemplos corriqueiros até alcançar a assim chamada Teoria das Ideias. A despeito de suas fragilidades, os argumentos do *Fédon* apresentam, então, um desenvolvimento e uma espécie de evolução intrínseca.

A conclusão do *Fédon* acontece através de uma longa narrativa mitológica, em que Sócrates descreve o destino das almas¹²⁴. O filósofo trata dos tipos de existência que as almas podem ter após a morte do corpo, que variam de acordo com a vida que os homens levaram. Aqueles que viveram de forma má, mais preocupados em satisfazer os prazeres corpóreos, têm um destino trabalhoso, que envolve mais retornos à condição corpórea. Já aqueles que tiveram uma vida dedicada aos cuidados da alma, ao cultivo do pensamento e da racionalidade, estes têm destino mais confortável e, se mantiverem esta atitude em outras

¹²² Diversos intérpretes apontam a recorrência do recurso mitológico em Platão. Em outras palavras, é largamente analisado pelos comentadores da obra platônica o fato de que, em muitos textos, no auge de sua argumentação, Platão recorre ao mito, deixando de lado uma linguagem racional e argumentativa e lançando mão de narrativas mitológicas. A respeito disso, cf. LOPES. *A tensão mythos-logos em Platão. Op. cit.*, pp. 163-180.

¹²³ SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão... Op. cit.*, p. 35. O que Silva Santos pretende mostrar neste artigo é justamente o contrário, que o argumento final é coerente e legítimo. Ele aponta, no entanto, a leitura de intérpretes consagrados sobre o tema, a exemplo de Gallop, Loriaux e Dorter, que defendem a fragilidade do argumento final. Cf. DORTER, Kenneth. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press, 1982; PLATO. *Plato: Phaedo*. Translation by David Gallop. Oxford: Oxford University Press, 1975; PLATON. *Le Phédon de Platon: commentaire et traduction. Vol. II (84b-118a)*. Trad. Robert Loriaux. Namur: Ed. J. Duculot, 1975 *apud* SILVA SANTOS. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão... Op. cit.*, pp. 35-36.

¹²⁴ O mito do Destino das Almas, que se desenvolve de 107c-116a.

vidas, precisarão voltar à condição corpórea menos vezes. Percebemos como as implicações morais da tese da imortalidade da alma são desenvolvidas por Platão, ao menos no *Fédon*, apenas de forma mitológica, e não argumentativa.

Essa narrativa mitológica se coaduna com a tese da filosofia como preparação para a morte, analisada na primeira parte deste capítulo. Considerando o corpo como prisão da alma, é sábio aquele que se afasta ao máximo da sociedade com o corpo, cultivando a racionalidade e a busca da sabedoria. Esse, para Platão, é o verdadeiro filósofo. Assim, aqueles que se dedicam à filosofia são os que, no mito do Destino das Almas, menos vezes precisam voltar à condição material. Vemos, então, como a filosofia é um preparar-se para a morte, isto é, para a separação em relação ao corpo, e como esse deve ser, para Platão, o objetivo dos homens.

A partir do que foi analisado até aqui, é possível delinear a noção de alma que Platão desenvolve no *Fédon*. A alma é descrita como algo distinto do corpo, imortal e que possui unidade, ou seja, que é não-composto e que por isso não sofre decomposição. É, desse modo, algo simples. Por essas características, a alma é senhora em relação ao corpo, sendo capaz de governá-lo – no homem justo e sábio, é exatamente isso que acontece. O *Fédon* é marcado, como apontado ao longo deste capítulo, por uma forte dicotomia entre alma e corpo. Esse é fonte de males, impurezas e equívocos, sendo prejudicial, portanto, não só em termos epistemológicos, mas também éticos. Diante disso, cabe aos homens a tarefa de afastarem ao máximo a alma do corpo, a fim de se orientarem pela busca do verdadeiro conhecimento, que é inteligível; assim como de uma vida virtuosa, que envolve o conhecimento do que é a virtude (ἀρετή). Para Platão, aqueles que conhecem verdadeiramente a virtude são virtuosos, uma vez que as virtudes são saberes.

Para Silva Santos, quando Platão conclui os argumentos sobre a imortalidade da alma, emerge a natureza da mesma. Segundo o intérprete, no *Fédon*, a alma pode ser definida como: “... *um ser afim às Idéias*, fazendo parte desse modo da esfera dos seres não visíveis e não perceptíveis pelo sentidos, ou seja, aqueles seres que permanecem sempre na mesma condição e que, portanto, são sempre idênticos a si mesmos, imutáveis, divinos e incorruptíveis¹²⁵.”

Além disso, é importante destacar como Platão descreve, no *Fédon*, o homem como sinônimo de sua alma. O corpo é apenas uma condição passageira que os homens ocupam. É nesse sentido que a purificação é central nesse diálogo, uma vez que ela garante que a alma não volte mais ao estado corpóreo. Dizendo de outro modo, a alma é aquilo que define

¹²⁵ SILVA SANTOS, Bento. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão...* Op. cit., p. 64. Grifos do autor.

essencialmente o homem, ou seja, o homem é sua alma¹²⁶. Esse ponto é fundamental para a análise que empreendemos nesta pesquisa, já que parece sofrer mudanças em outros diálogos, que analisamos no próximo capítulo.

¹²⁶ Cf. nota 43.

CAPÍTULO 3 – A NOÇÃO DE ALMA NA *REPÚBLICA* E NO *FEDRO*

Neste terceiro capítulo, analisaremos dois diálogos, a *República* e o *Fedro*, que são considerados, por grande parte dos intérpretes da obra platônica, como diálogos da fase média de Platão¹²⁷. Nos dois textos, nos concentramos na leitura dos trechos em que se discute a questão da alma. Novamente, neste capítulo, não queremos simplesmente descrever o que o filósofo define em cada uma dessas obras. Nosso objetivo principal é, a partir dessa descrição, investigar em que medida as definições de alma que encontramos na *República* e no *Fedro* se assemelham e diferenciam entre si e em relação a outros diálogos.

Na primeira parte do capítulo, nos dedicamos à leitura da *República*, especialmente do livro IV, no qual Platão apresenta a tese da tripartição da alma. Naturalmente, outras passagens do diálogo, um dos maiores textos platônicos, serão examinadas, mas sempre como forma de complementar a leitura acerca da $\psi\upsilon\chi\eta$. Em resumo, na *República*, Platão estabelece a tripartição em dois planos distintos, um mais amplo e outro mais restrito. No plano macro, o da cidade, a divisão se dá em termos de classes: há três classes sociais na cidade ideal, cada uma com uma função específica, visando a harmonia entre as três. No plano micro, o da alma, a divisão acontece em termos de “partes” ou funções: a alma é composta de três “partes” distintas. Quando bem educado, o homem tem cada “parte” da alma agindo de acordo com o que lhe é próprio por natureza, tornando o homem equilibrado e justo.

A segunda parte deste capítulo se destina ao estudo do *Fedro*, dando destaque ao segundo discurso de Sócrates (244a-257b). Nesse, o filósofo expõe a famosa alegoria do cocheiro e dos cavalos alados, que apresenta, em linguagem mitológica, a mesma divisão da alma em três partes que encontramos na *República*. Aqui também abordamos outros trechos do diálogo, mas sempre tendo em vista o tema sobre o qual nos debruçamos nesta pesquisa.

Por fim, na conclusão deste capítulo, nos propomos a relacionar os dois diálogos, tanto entre si, apontando suas semelhanças e diferenças; quanto em relação a outras obras de Platão, destacando o que a *República* e o *Fedro* apresentam de novo no pensamento platônico, principalmente em relação ao *Fédon*, analisado no capítulo anterior. Ao estabelecer a tripartição da alma, a *República* e o *Fedro* inauguram uma diferença importante em relação ao *Fédon*, especialmente tendo em vista nosso objetivo de pesquisa, que é investigar as

¹²⁷ A ordenação dos diálogos que consideramos neste trabalho foi mencionada no capítulo 1, que trata da cronologia da obra platônica. Para mais informações, cf. GUTHRIE. *A history of Greek philosophy. Op. cit.*, pp. 69-75.

diferentes abordagens sobre a noção de alma ao longo da obra platônica, a fim de identificar se há mudanças nessa noção. Assim, a questão que levantamos no início deste trabalho, a saber, se é possível pensar em uma noção unívoca de ψυχή no pensamento platônico, reaparece nesse momento da pesquisa. A definição de alma que vimos no *Fédon* é a mesma que encontramos na *República* e no *Fedro*? Se a resposta for negativa, como podemos entender as diferenças que existem entre os diálogos? Pretendemos iluminar essas questões, não necessariamente com respostas definitivas, mas ao menos com a intenção de esclarecer o problema.

3.1. A alma na *República*

Na *República*, encontramos uma questão central que perpassa as diferentes discussões travadas ao longo do diálogo, a saber: o que é a justiça (δικαιοσύνη)? A busca por definições, que caracteriza os diálogos socráticos, volta a aparecer na *República*. Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, nos primeiros diálogos, Platão busca definições a respeito dos temas que são discutidos. No *Cármides*, por exemplo, Sócrates não se contenta com a enumeração de ações temperantes. Ele quer encontrar o que é a temperança em si mesma, isto é, o que faz com que ações temperantes sejam caracterizadas como tal¹²⁸. No entanto, ao mesmo tempo, os diálogos socráticos são marcados pela aporia: não alcançam respostas precisas e conclusivas sobre os temas investigados. Não são poucos os diálogos deste período que terminam sem um consenso entre os personagens sobre o que procuravam definir. É significativo notar, porém, que parece interessar mais a Sócrates justamente o percurso de questionar as noções comumente aceitas, do que chegar a definições precisas¹²⁹.

Especialmente no livro I da *República*, vemos o mesmo movimento de busca de definições, apesar de esse ser considerado um diálogo da fase média da produção platônica.

¹²⁸ A busca por definições é encontrada em diversos diálogos classificados como socráticos, a exemplo da discussão sobre o que seja a justiça, no *Protágoras*; a coragem, no *Laques*; a amizade, no *Lísis*, entre outros exemplos.

¹²⁹ O parto do conhecimento, método socrático conhecido como maiêutica, é apresentado por Sócrates no *Teeteto*, quando o filósofo se descreve como o parteiro: “SÓCRATES: Pois, nesta minha arte de dar à luz, coexistem as outras todas que há na outra arte, diferindo não só no facto de serem homens a dar à luz e não mulheres, mas também no de tomar conta das almas e não dos corpos dos que estão a parir. (...) Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: sou incapaz de produzir saberes. Mas disso já muitos me criticaram, pois faço perguntas aos outros, enquanto eu próprio não presto declarações sobre nada, porque nada tenho de sábio: e o que criticam é verdade. A causa disso é a seguinte: o deus que me obriga a fazer nascer, impediu-me de produzir. *Theaetetus*, 150b-c. PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p. 202.

Sócrates busca definir o que é a justiça. Diferente dos diálogos anteriores, na *República*, o filósofo chega a uma definição. Nesse sentido, Sócrates questiona as concepções de justiça correntes à época, apresentadas por seus interlocutores e que faziam parte do senso comum e da opinião dos moradores da cidade. O que Platão busca, na *República*, é uma definição diferente de justiça, que tenha como fundamento o que ele desenvolve ao longo do diálogo. Grosso modo, a definição de justiça que Platão apresenta nessa obra tem íntima relação com a divisão da cidade e da alma em três partes, como veremos na sequência. Por isso, para Platão, falar de justiça envolve necessariamente falar da alma, da sua estrutura interna e da sua natureza.

Ao longo do livro I, três personagens apresentam o que acreditam ser a justiça: Céfalo, Polemarco, filho de Céfalo, e Trasímaco, um dos maiores sofistas da época¹³⁰. Para Céfalo, ser justo consiste em dizer a verdade em todos os momentos e devolver aquilo que se recebeu de outras pessoas, isto é, não permanecer em posse daquilo que não é seu (331c). Polemarco defende que a justiça é nada mais do que beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos (332d). Já para Trasímaco, a justiça é o que convém ao mais forte, no sentido de que estes, detentores do poder, determinam as leis, cabendo aos mais fracos cumpri-las (338c). Um pouco mais à frente, Trasímaco ainda afirma que a injustiça seria sinônimo de virtude e sabedoria, enquanto a justiça, como seu contrário, corresponderia ao vício e à ignorância (348c-349a).

Sócrates não concorda com as definições apresentadas e questiona todas, justificando que algumas são insuficientes, outras equivocadas. Para Platão, é especialmente importante refutar as afirmações de Trasímaco, quando ele diz que a injustiça é equivalente à virtude e sabedoria. Se Platão concordasse com tal sentença, como defenderia que a justiça é melhor e mais vantajosa? No projeto pedagógico que a *República* representa, Platão sustenta que a educação deve ser orientada no sentido de formar homens justos. A afirmação de Trasímaco, se verdadeira, impossibilita a tese que Platão defende ao longo do diálogo.

Nesse sentido, Platão apresenta um ponto importante, ainda de modo introdutório – essa discussão será aprofundada no livro IV. Cada coisa tem uma função (ἔργον), que realiza com excelência, e há funções da alma que só ela pode realizar. São elas: “... superintender (ἐπιμελεῖσθαι), governar (ἄρχειν), deliberar (βουλευέσθαι) e todos os demais actos da mesma

¹³⁰ “Trasímaco da Calcedônia, retor e sofista que influiu muito no desenvolvimento da retórica. É autor de um manual de retórica que dá instruções sobre como o orador pode suscitar emoções e conseguir um discurso eficaz”. In: Introdução de PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 3.

espécie.”¹³¹. Essas atividades são atribuições da alma e apenas dela. Mas acima de todas essas funções está a de manter o homem e os demais seres vivos como seres animados, que é, entre todas as funções, a que lhe cabe por excelência. Assim, o ἔργον essencial da alma é animar os homens e demais seres mortais, isto é, conceder-lhes vida (ζωή).

Se a alma possui atividades que lhe são próprias, é correto afirmar que ela possui, também, uma excelência (ἀρετή) específica¹³². Essa excelência, Platão afirma, é a justiça (353e). Sendo assim, a injustiça é um vício da alma. Seria possível à alma viver bem seguindo seu vício? Para Sócrates, é óbvio que não. Só um homem de alma justa poderá viver bem, uma vez que viverá de acordo com a virtude da alma. Assim, é a justiça que faz o homem ter uma vida boa (εὖ) e, conseqüentemente, feliz (εὐδαιμονία) (353e-354a). A justiça seria, então, mais vantajosa que a injustiça, pois levaria a uma vida boa e feliz. Sócrates precisa fazer a defesa da justiça, a fim de sustentar que se deve educar os homens para serem justos.

É possível perceber, com essa breve retomada do livro I, como o início da *República* se assemelha aos primeiros diálogos platônicos. No entanto, a *República* apresenta diferenças significativas em relação aos diálogos anteriores. A busca por definições chega a respostas, como já mencionado. No livro IV, Platão apresenta o que compreende por justiça, tanto na cidade, quanto nos homens. Mas o diálogo não se encerra aí. O filósofo avança além da definição, propondo como a justiça pode ser efetivada na cidade, como educar os cidadãos para que sejam justos, qual a divisão ideal da cidade para que seja harmoniosa. O diálogo caminha, portanto, para um tipo de análise propositiva, como um projeto de educação e fundação da cidade ideal.

No livro II, Sócrates ainda rebate a afirmação de Adimanto, que diz que a injustiça seria preferível à justiça¹³³. Nesse livro, no entanto, já percebemos como a discussão muda de tom, avançando ao ponto de dizer o que a justiça não é. Aqui, Platão aponta o caminho argumentativo que trilhará para apresentar sua concepção do que seja a justiça: é necessário, em primeiro lugar, buscar a justiça na cidade, que é maior, para só depois procurá-la no

¹³¹ *Respublica*, 353d. *Ibid.*, p. 49.

¹³² CONFORD, F. M. “Psychology and Social Structure in the Republic of Plato”. In: *The Classical Quarterly*, 1, vol. 6, n. 4, out. 1912, p. 259.

¹³³ “SÓCRATES: Efectivamente, se formos justos, só estaremos livres de castigos por parte dos deuses, mas afastaríamos assim os lucros provenientes da injustiça. Ao passo que, na qualidade de homens injustos, não só teremos lucros como também, se houvermos feito transgressões e cometido faltas, por meio das nossas preces os persuadiremos a deixarem-nos escapar incólumes.” *Respublica*, 366a. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 67.

interior do homem. Para justificar esse percurso, Sócrates lança mão de um exemplo bastante didático:

SÓCRATES: ... devemos conduzir a investigação da mesma forma que o faríamos, se alguém mandasse ler de longe letras pequenas a pessoas de vista fraca, e então alguma delas desse conta de que existiam as mesmas letras em qualquer outra parte, em tamanho maior e numa escala mais ampla. Parecer-lhes-ia, penso eu, um autêntico achado que, depois de lerem primeiro estas, pudessem então observar as menores, a ver se eram a mesma coisa.¹³⁴

O mesmo caminho que Sócrates apresenta no exemplo acima é indicado para a busca da definição da justiça. Ao invés de começar pelo homem, no interior de sua alma, é preferível iniciar a investigação pela cidade, maior e mais fácil de ser visualizada. A imagem das letras, aparentemente banal, levanta um ponto importante da *República*: a semelhança entre alma e cidade. Quando Platão usa a imagem das mesmas letras que apenas mudam em termos de tamanho, é fácil entender que elas sejam semelhantes. Em relação à alma, no entanto, em que sentido ela é semelhante à cidade, mudando apenas em termos de proporção? Trata-se de uma relação de igualdade? Se for o caso, o que essa relação implica? De qualquer modo, antes de responder a qualquer uma dessas questões, o filósofo reafirma que, só depois de encontrar a justiça na cidade, pode-se falar da justiça na alma. Segundo Sócrates:

SÓCRATES: Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor.¹³⁵

Porém, antes de dizer o que é a justiça na cidade, ao longo dos livros II e III, Platão apresenta como deve ser fundada a cidade que considera ser ideal. Indica, então, quais as classes dessa cidade, qual a função de cada uma, como cada uma deve ser educada, entre outras coisas nesse sentido. Não entraremos nessa discussão, que dá por si só outra pesquisa. O que nos interessa é a divisão da cidade, porque só com ela é possível entender o que seja a *δικαιοσύνη*.

¹³⁴ *Respublica*, 368d. *Ibid.*, p. 71.

¹³⁵ *Respublica*, 368e-369a. *Ibid.*, pp. 70-71.

Resumidamente, Platão divide a cidade ideal em três classes sociais: daqueles que conduzem a cidade, os governantes; dos que são responsáveis pela defesa da cidade como um todo, os soldados ou guardiões; e, por fim, a classe dos que produzem artefatos e alimentos para o restante dos cidadãos, os artesãos e produtores de um modo geral. Cada classe deve receber um tipo de educação¹³⁶, que leve em conta as disposições naturais de cada cidadão para suas tarefas específicas – disposições percebidas já desde a infância¹³⁷.

Para Platão, se a cidade foi fundada de fato sobre as bases que ele apresentou, será boa (ἀγαθός). Isso significa que terá as quatro virtudes cardiais, a saber: sabedoria (σοφία), coragem (ἀνδρεία), temperança (σωφροσύνη) e justiça (δικαιοσύνη). Para encontrar a definição da justiça, fio condutor do diálogo, Sócrates propõe que comecem a investigação pelas outras três virtudes. Segundo ele, se as três primeiras virtudes estiverem presentes na cidade, a justiça também estará.

3.1.1. As quatro virtudes cardiais

A primeira das quatro virtudes cardiais que Platão investiga é a sabedoria (σοφία). O filósofo pretende demonstrar em que consiste essa virtude, onde ela pode ser encontrada na cidade e como se caracteriza uma cidade verdadeiramente sábia. No diálogo, Sócrates aponta como existem diversos tipos de ciência ou conhecimento (ἐπιστήμη) na cidade. Os carpinteiros, agricultores e outros profissionais possuem, sem dúvida, conhecimento sobre suas profissões. Porém, não é esse tipo de conhecimento (ἐπιστήμη) que Platão está buscando, mas aquele que faz a cidade ser sábia. Segundo a comentadora Annas:

A sabedoria da cidade (e de modo similar suas outras virtudes) pertence a ela de direito, não sendo redutível à sabedoria de alguns ou mesmo todos os cidadãos. Não é a mera presença de pessoas sábias que a faz [a cidade] sábia, mas sua função – elas governam. Se houvesse pessoas sábias na cidade, mas elas não governassem (como acontece na maioria das sociedades atuais),

¹³⁶ O tema da educação que cada classe deve receber na cidade aparece em diferentes e diversos momentos do diálogo, mas é especialmente encontrado nos livros II, III e IV.

¹³⁷ A respeito disso, é importante ressaltar que a organização da cidade entre as três diferentes classes não é imutável: Platão abre algum espaço, mesmo que pequeno, para mudanças. A título de ilustração, no seguinte trecho, Sócrates afirma que: “... se nascer algum filho inferior aos guardiões, deve ser relegado para as outras classes, e, se nascer um superior das outras, deve ser levado para a dos guardiões...” *Respublica*, 423c-d. *Ibid.*, p. 167.

então a cidade não seria sábia só porque elas o eram. A cidade é sábia porque é estruturada de tal maneira que as pessoas sábias governam.¹³⁸

A ciência que Platão busca se encontra em apenas uma parcela – pequena – da cidade. Sócrates questiona se existe alguma ciência (ἐπιστήμη) que delibere sobre a totalidade da cidade, e não apenas sobre algum pormenor relativo a ela. Nas palavras do filósofo: “Essa ciência é a da vigilância (ἡ φυλακική) (...) e encontra-se naqueles chefes que agora mesmo classificámos de guardiões perfeitos (τελέους φύλακας)”¹³⁹. O que caracteriza uma cidade como sábia, portanto, é o conhecimento de seus governantes, que conduzem a cidade e, justamente por isso, devem ter discernimento para tomar decisões acertadas e benéficas a todos os cidadãos. A esse respeito, Annas afirma que somente os guardiões podem raciocinar de modo a descobrir os interesses de todos, indo além dos interesses próprios¹⁴⁰.

Existem mais carpinteiros, agricultores e artesãos do que governantes na cidade. O que Platão afirma, então, é que, para que uma cidade seja verdadeiramente sábia, não é necessário que todos os seus cidadãos sejam sábios. Basta que aqueles que são responsáveis pela condução da cidade o sejam, porque cabe a eles a direção da mesma, e o conhecimento (ἐπιστήμη) que diz respeito a essa tarefa. Assim, nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: Por conseguinte, é graças à mais diminuta classe e sector, e à ciência (ἐπιστήμη) que encerra, ao que ocupa a sua presidência e chefia (τῷ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι), que uma cidade fundada de acordo com a natureza pode ser toda ela sábia (ὅλη σοφῆ). E é, ao que parece, por natureza extremamente reduzida esta raça (γένος), a quem compete participar desta ciência (τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν), a única dentre todas as ciências que deve chamar-se de sabedoria (μόνην δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφίαν καλεῖσθαι).¹⁴¹

¹³⁸ Tradução nossa: “The city's wisdom (and similarly its other virtues) belongs to it in its own right, and is not reducible to the wisdom of some or all of its citizens. It is not the mere presence of wise people that makes it wise, but their role - they rule. If there were wise people in the city but they did not rule (as is the case in most actual societies) then the city would not be wise merely because they were. The city is wise because it is so structured that the wise people rule...” ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 111.

¹³⁹ *Respublica*, 428d. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 177.

¹⁴⁰ ANNAS. *An introduction to Plato's Republic*. *Op. cit.*, p. 113.

¹⁴¹ *Respublica*, 428d-429a. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, pp. 177-178.

A cidade que possui a sabedoria é descrita, por Sócrates, como: “Ponderada, e sábia de verdade (Εὐβουλον, ἔφη, καὶ τῷ ὄντι σοφὴν)”¹⁴². Encontramos, então, os três pontos que levantamos acima, a saber, o que é a σοφία, onde ela se encontra na cidade e como se caracteriza uma cidade verdadeiramente sábia. A sabedoria é a virtude (ἀρετή) dos governantes da cidade, uma vez que eles são responsáveis por decidir pelo melhor para todos os cidadãos. Desse modo, ela localiza-se na menor classe da cidade, dos guardiões perfeitos, caracterizando-a como ponderada e verdadeiramente sábia.

Descoberta a primeira das quatro virtudes, o filósofo vai em busca das outras três. Passa, desse modo, à investigação da coragem (ἀνδρεία). Platão apresenta uma noção de coragem diferente da que era usual no período. Isso pode ser percebido pela reação de Adimanto, que estranha a definição que Sócrates expõe:

SÓCRATES: Logo, a cidade é corajosa numa de suas partes (Καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ), pelo facto de aí armazenar energia tal que preservará através de todas as vicissitudes a sua opinião sobre as coisas a temer (τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν), que são tais e quais as que o legislador proclamar na educação (παιδείᾳ). Ou não chamas a isto coragem (ἀνδρείαν)?

ADIMANTO: Não entendi completamente o que disseste. Ora diz outra vez.

SÓC.: Afirmando que a coragem é uma espécie de salvação (σωτηρίαν).

ADIM.: Mas que espécie de salvação?

SÓC.: A da opinião que se formou em nós, por efeito da lei (ὑπὸ νόμου), graças à educação, sobre as coisas a temer que existem, e a sua qualidade. Por ‘salvação através de todas as vicissitudes’, entendia eu o facto de uma pessoa a conservar [a opinião sobre o que temer] no meio dos desgostos (λύπαις), dos desejos (ἡδοναῖς), dos prazeres (ἐπιθυμίας) e dos temores (φόβοις), sem a abandonar.¹⁴³

Vemos, então, que Sócrates entende a coragem como uma capacidade de preservar a opinião sobre as coisas a temer, formada por meio da lei e da educação. Cabe aos que defendem a cidade dos perigos (externos e internos) a manutenção dessa opinião. E quem mais deveria ser detentor da coragem se não os responsáveis pela guarda da cidade, os soldados ou guardiões? Na sequência do diálogo, a fim de se fazer mais claro para Adimanto, Sócrates lança mão da conhecida imagem dos tintureiros. Esses, a fim de tingir uma lã de determinada cor, primeiro pintam-na de branco, para só depois aplicar a cor que desejam. Desse modo, a lã pode ser lavada diversas vezes e manterá a coloração desejada. Caso contrário, a lã desbotará com facilidade, logo na primeira lavagem, perdendo rapidamente

¹⁴² *Respublica*, 428d. *Ibid.*, p. 177.

¹⁴³ *Respublica*, 429c-d. *Ibid.*, p. 178.

toda a cor. O mesmo deve acontecer com aqueles que, na cidade ideal de que fala Platão, são os responsáveis pela coragem da cidade, os soldados ou guardiões. Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: Supõe, portanto, que também nós realizámos uma coisa parecida, na medida das nossas forças, quando seleccionámos os guerreiros (στρατιώτας) e os educámos pela música e pela ginástica. Não julgues que planeámos outra coisa que não fosse imbuí-los das leis (τοὺς νόμους) o melhor possível, a fim de que as recebessem como um tinto, para que a sua opinião (ἡ δόξα) se tornasse indelével, que sobre as coisas a temer (περὶ δεινῶν), quer sobre as restantes, devido a terem tido uma natureza e uma educação adequadas (τὴν τε φύσιν καὶ τὴν τροφήν ἐπιτηδείαν).¹⁴⁴

O paralelo entre a lã e os soldados fica claro: a lã deve receber primeiro a base de tinta branca, para que a coloração posterior não desbote facilmente. Do mesmo modo, a educação dos soldados, através da música e da ginástica – tema largamente discutido ao longo dos livros II e III –, deve fixar nos soldados a opinião sobre as coisas a temer, de forma tão sólida que nada retire essa opinião, nem o desejo (ἡδονή), nem o temor (φόβος), nem mesmo o prazer (ἐπιθυμία) – esse último que é, segundo Sócrates, mais eficaz que a soda (430b). Somente preservando essa opinião é que os soldados podem tornar a cidade corajosa.

Restam, ainda, duas virtudes a serem analisadas por Sócrates: a temperança e a justiça. Seguindo o que havia dito antes, Sócrates parte para a investigação da temperança. Nas palavras do filósofo: “A temperança (σωφροσύνη) é uma espécie de ordenação (κόσμος), e ainda o domínio (ἐγκράτεια) de certos prazeres e desejos (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν), como quando dizem (...) ‘ser senhor de si (κρείττω δὴ αὐτοῦ)’¹⁴⁵. No que diz respeito ao homem, trata-se, portanto, de uma harmonia interna da alma, entre as diferentes partes que a compõem. Ainda segundo Sócrates:

SÓCRATES: Mas esta expressão parece-me significar que na alma do homem (τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχήν) há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso ‘senhor de si’ (κρείττω αὐτοῦ) – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação (τροφῆς κακῆς) ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão, censura o facto como coisa vergonhosa, e chama ao homem que

¹⁴⁴ *Respublica*, 429e-430a. *Ibid.*, p. 179.

¹⁴⁵ *Respublica*, 430e. *Ibid.*, p. 181.

se encontra nessa situação de escravo de si mesmo (ἥττω ἑαυτοῦ) e libertino (ἀκόλαστον).¹⁴⁶

A expressão ser “senhor de si” indica justamente uma harmonia no interior da alma: é senhor de si o homem que consegue dominar os desejos e apetites ligados à parte mais baixa da alma, a apetitiva, sendo governado pela parte superior, a racional. No interior de cada homem, então, a temperança significa a ordem (κόσμος) e o domínio (ἐγκράτης), através da razão, de desejos ligados ao sensível. Já no âmbito da cidade, a temperança está ligada principalmente à classe dos artesãos ou produtores, que representam a classe mais baixa entre as três. A cidade será temperante na medida em que os produtores se deixarem ser governados pela classe mais alta, a dos governantes, que é exatamente a responsável pelo comando da comunidade de cidadãos.

Assim, é possível perceber como, no que diz respeito à πόλις, a temperança assume um aspecto mais amplo quando comparada às virtudes da sabedoria e da coragem. Dizendo de outro modo, a sabedoria e a coragem são virtudes associadas, cada uma, a determinada classe de cidadãos. A sabedoria é a virtude dos governantes, enquanto a coragem, dos guardiões. A temperança, por mais que esteja particularmente ligada aos produtores, manifesta-se em todas as classes, uma vez que envolve uma harmonia entre as três classes sociais. Desse modo, como apontamos anteriormente, uma cidade temperante é aquela em que os artesãos são controlados no sentido de deixarem-se governar pelos governantes, que são responsáveis por essa tarefa. Sócrates afirma, a esse respeito:

SÓCRATES: Porque não é como a coragem e a sabedoria, que, existindo cada uma só num lado da cidade, a tornavam, uma sábia, a outra corajosa, que a temperança actua. Esta estende-se completamente por toda a cidade, pondo-os todos a cantar em uníssono a mesma oitava, tanto os mais fracos como os mais fortes, como os intermediários (...). De maneira que poderíamos dizer com toda a razão que a temperança é esta concórdia (ὁμόνοια), harmonia (σωφροσύνη), entre os naturalmente piores e os naturalmente melhores (χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν), sobre a questão de saber quem deve comandar (δεῖ ἄρχειν), quer na cidade quer num indivíduo.¹⁴⁷

¹⁴⁶ *Respublica*, 431a-b. *Ibid.*, p. 181.

¹⁴⁷ *Respublica*, 432a-b. *Ibid.*, p. 183.

Como já mencionado, Platão afirmou que, uma vez encontradas as três virtudes cardiais já analisadas – sabedoria, coragem e temperança –, estaríamos diante da justiça. Mas o que significa essa afirmação? Seria a justiça uma quarta virtude, ou apenas uma relação entre as outras três? Um trecho do diálogo entre Sócrates e Glauco pode ajudar a entender essa questão:

SÓCRATES: Logo, meu amigo, esse princípio pode muito bem ser, de certo modo, a justiça (δικαιοσύνη): o desempenhar cada um a sua tarefa (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν). Sabes em que me baseio?

GLAUCO: Não – respondeu ele –. Diz lá!

SÓC.: Afigura-se-me – expliquei – que o que restava na cidade, daquilo que examinámos – a temperança, a coragem e a sabedoria – era o que dava a todas essas qualidades a força para se constituírem, e, uma vez constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas. Ora nós dissemos que a justiça havia de ser o que restava, se descobríssemos as outras três.¹⁴⁸

Um pouco à frente, Sócrates ainda diz: “... a posse do que pertence a cada um e a execução do que lhe compete constituem a justiça”¹⁴⁹. Assim, a definição de justiça que Platão apresenta na *República* é precisa: justiça é cada um realizar a tarefa que lhe é própria. Em outros termos, é cada um agir de acordo com a sua natureza, sem querer cumprir a tarefa que cabe ao outro. Na cidade, isso se expressa entre as três classes sociais. Cabe à classe dos governantes governar; à dos soldados fazer a defesa da cidade; e à dos artesãos produzir alimentos e artefatos que atendam e mantenham o sustento de todos os cidadãos. A cidade será justa quando cada uma dessas classes cumprir bem a sua função, sem querer assumir tarefas que não sejam suas.

Aqui outro problema se coloca: em que a justiça é diferente da temperança? Vimos que esta última é uma espécie de concordância entre as três classes da cidade sobre o que é melhor para todos os cidadãos. A justiça também não envolve uma dimensão de harmonia entre as três classes? Qual a diferença entre as duas virtudes? De acordo com Conford, podemos pensar essas diferenças nos seguintes termos:

Consideradas como virtudes de um todo composto de diferentes partes, justiça e *sophrosyne* são complementares. A justiça é um princípio de diferenciação e especialização das partes: *sophrosyne* é um princípio de

¹⁴⁸ *Respublica*, 433b-c. *Ibid.*, pp. 185-186.

¹⁴⁹ *Respublica*, 433e-434a. *Ibid.*, pp. 186-187.

concordância, harmonia, unidade. Uma cidade com três classes que tivesse apenas justiça não seria unida: seria um mero agregado de três classes separadas, cada uma fazendo seu próprio trabalho e não interferindo no restante. A justiça, então, mantém as partes distintas; *sophrosyne* é necessária também para mantê-las unidas. Ela é, ou envolve, um senso de solidariedade que liga as três partes umas nas outras e faz com que formem um todo.¹⁵⁰

Assim, para o autor, a justiça possui um sentido de especialização, já que significa que cada classe cumpra sua tarefa, sem que haja necessário envolvimento com as outras classes. A temperança, por sua vez, dá à cidade uma dimensão de unidade. Quando a classe dos artesãos reconhece sua inferioridade no que diz respeito ao governo da cidade, deixando-se ser governada pela classe mais alta, a cidade pode tornar-se temperante. A *σωφροσύνη* envolve, então, não apenas o reconhecimento do papel que cabe a cada classe social, mas também a aceitação de que cada classe cumpra o que lhe é devido. São esses dois processos, de reconhecimento de seu próprio papel e aceitação do papel das outras duas classes, que garantem unidade e coesão à cidade.

3.1.2. A tripartição da alma na *República*

Já mencionamos como Platão entende que a cidade e a alma humana são semelhantes. Nesse sentido, encontrando a justiça na cidade, a encontraríamos também na alma. Platão indica como duas coisas que recebem o mesmo nome são semelhantes, a despeito de diferenças de tamanho entre elas. Uma cidade justa e um homem justo, portanto, mesmo sendo de tamanhos distintos, são semelhantes no que diz respeito à justiça, visto que ambos são ditos “justos”. Apesar da visível fragilidade desse argumento, o filósofo continua seu raciocínio:

¹⁵⁰ Tradução nossa: “Considered as virtues of a whole consisting of distinct parts, Justice and *Sophrosyne* are complementary. Justice is a principle of differentiation and specialization of the parts: *Sophrosyne* is a principle of agreement, harmony, unity. A State with three classes, which had only Justice, would not be united: it would be a mere aggregate of three separate classes, each doing its own work and not interfering with the rest. Justice thus keeps the parts distinct; *Sphrosyne* is needed also to hold them together. It is, or involves, the sense of solidarity which links the three parts to one another and makes them form one whole.” CONFORD. “Psychology and Social Structure...”. *Op. cit.*, p. 248.

SÓCRATES: Ora pois (...) se uma pessoa nomear da mesma maneira uma coisa, quer seja maior ou menor, serão diferentes (ἀνόμοιον), na medida em que são designadas da mesma maneira, ou semelhantes (ὅμοιον)?

GLAUCO: Semelhantes (Ὅμοιον) – respondeu.

SÓC.: Por conseguinte, o homem justo, no que respeita à noção de justiça (τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος), nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela.¹⁵¹

Sócrates aponta como um homem justo em nada difere de uma cidade justa em relação à justiça. Se, na cidade, a justiça define-se como cada classe cumprindo a sua função, na alma, a justiça deve possuir o mesmo sentido. Para que isso seja possível, é necessário, então, que a alma seja composta pelas mesmas “partes” da cidade. Só assim a mesma ordem é possível, tanto no âmbito do coletivo (πόλις), quanto do individual (ψυχή). Nas palavras de Sócrates: “Logo, meu amigo, entenderemos que o indivíduo, que tiver na sua alma estas mesmas espécies (εἶδη), merece bem, devido a essas mesmas qualidades (αὐτὰ πάθη), ser tratado pelos mesmos nomes que a cidade (τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιοῦσθαι τῇ πόλει)”¹⁵².

Sócrates tenta responder, portanto, se a alma humana de fato tem a mesma divisão que foi identificada na cidade, em três gêneros ou “partes”. Aqui, aparece uma questão fundamental: em que sentido Sócrates fala de “partes”? Na cidade, entendemos com mais facilidade que cada classe social é parte de um todo que é a πόλις. Mas como transpor isso para o interior do homem? A alma tem “partes” assim como a cidade? Ou se trata apenas de uma imagem, em sentido figurado?

Diferentes termos gregos são usados para indicar a divisão interna da alma. Delcomminette aponta como o termo “parte” (μέρος) é usado por Platão pela primeira vez no livro IV, aparecendo mais algumas vezes nesse livro, e volta a ser utilizado apenas no livro IX¹⁵³. Já o termo εἶδος, que pode ser traduzido por espécie, gênero, classe, aparece com mais frequência ao longo do livro IV, voltando a ser usado nos livros VI e X. O termo “gênero” (γέννη) também é utilizado algumas vezes no livro IV, mas pouco aparece depois desse momento do diálogo¹⁵⁴.

¹⁵¹ *Respublica*, 435a-b. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 189.

¹⁵² *Respublica*, 435b-c. *Ibid.*, p. 189.

¹⁵³ DELCOMMINETTE, Sylvain. “Facultés et parties de l’âme chez Platon”. In: *The Internet Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, pp. 5-8.

¹⁵⁴ No livro IV, μέρος aparece em 442b, 442c e 444b. Volta a aparecer no livro IX, em 577d, 581a, 586e. Já o termo εἶδος é usado mais vezes no livro IV, em 435c, 435c, 435e, 439e, 439e, 439e, voltando a ser utilizado em outros livros, como no VI, em 504a, e no X, no trecho 595b. RUGNITZ, Natalia. *Estrutura e dinâmica da psique na filosofia platônica da República*. Dissertação (Mestrado). 143 f. Universidade Estadual de Campinas, Instituto

Os termos usados por Platão parecem indicar que é mais apropriado pensar a divisão da alma como espécies ou gêneros ao invés de “partes”. Essa leitura encontra respaldo no léxico platônico. Não se trata de partes no sentido espacial ou temporal. A alma não é dividida em termos físicos. Trata-se, antes, de uma divisão no sentido de *ens ratios*, isto é, racional. Nesse sentido, é preferível entender as partes da alma como capacidades ou princípios que o homem possui. Platão identifica e aponta diferentes capacidades humanas: a primeira, mais básica em termos de contato com o mundo sensível, é o desejo, que está ligado ao corpo físico, como a alimentação, reprodução, e outras coisas dessa natureza. O homem possui também uma capacidade ligada ao ímpeto da ação, que Platão identifica como sendo muito próxima aos sentimentos de ira, raiva, tristeza e alegria. Há, ainda, as capacidades de raciocinar e compreender, por meio das quais o homem conhece o mundo de forma mais elaborada, e que se desenvolvem com o tempo e a educação.

As três “partes” da alma dizem respeito a essas diferentes capacidades humanas. Platão questiona se todas elas são realizadas pela alma inteira, ou se há uma divisão interna da alma, com cada parte responsável por um tipo de capacidade e, conseqüentemente, de ação. É nesse sentido que Sócrates questiona:

SÓCRATES: Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, ou cada ação por meio de seu elemento, visto que são três (εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὓσιν ἄλλο ἄλλῳ). Compreendemos (μανθάνομεν), graças a um; irritamo-nos (θυμούμεθα), por outro do que temos em nós (δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν); desejamos (ἐπιθυμοῦμεν), por um terceiro, o que toca aos prazeres (ἡδονῶν) da alimentação, da geração e quantos há gémeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira (ὅλη τῇ ψυχῇ).¹⁵⁵

Para Platão, trata-se de fato de três elementos ou “partes” distintas, cada uma responsável por certa gama de atividades. São elas: 1) a parte racional (τὸ λογιστικόν), a partir da qual conhecemos. Entre as três, é a capacidade mais elevada; 2) a parte impulsiva ou irascível (τὸ θυμοειδής), intermediária, responsável tanto pelos sentimentos de ira, raiva, alegria e tristeza, como pelo ímpeto da ação; e 3) a parte apetitiva ou concupiscível (τὸ ἐπιθυμητικόν), a partir da qual desejamos, responsável pelas necessidades mais básicas de alimentação e reprodução, associadas à sobrevivência do corpo.

de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2012, p. 43. Notamos também que o termo γένη é utilizado algumas vezes ao longo do livro IV, aparecendo em 432b, 435b, 441a, 443d.

¹⁵⁵ *Respublica*, 436a-b. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 191.

Mas para Platão não basta afirmar que essa divisão interna da alma existe, é necessário buscar provas disso. Na tentativa de provar que são, de fato, essas três capacidades ou elementos distintos que compõem a alma humana, Sócrates traça um caminho argumentativo. Em primeiro lugar, é importante destacar que um mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer contrários na mesma das suas partes e relativamente à mesma coisa (436c). Se isso ocorre, é porque não havia apenas uma parte, mas mais de uma. Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: É evidente que o mesmo (ταὐτόν) sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer (ποιεῖν ἢ πάσχειν) efeitos contrários na mesma de suas partes (κατὰ ταὐτόν) e relativamente à mesma coisa (πρὸς ταὐτόν). Por consequência, se descobrirmos que tal facto ocorre neste caso (ἐν αὐτοῖς ταῦτα), ficaremos a saber que não havia um só elemento (οὐ ταὐτόν), mas mais (ἀλλὰ πλείω).¹⁵⁶

Diferentes intérpretes denominam a impossibilidade de o mesmo sujeito sofrer e agir em sentidos contrários, relativamente à mesma coisa, como “princípio do conflito”. Esse princípio não diz respeito a qualquer tipo de conflito, mas àquele que resulta quando observamos estados opostos na mesma coisa e ao mesmo tempo¹⁵⁷. Sócrates utiliza o exemplo de um homem que está imóvel, mas mexendo os braços. É claro que o homem não estaria parado e se movimentando ao mesmo tempo. Uma parte dele está imóvel, outra está em movimento (436c-d). No mesmo sentido, um pião, quando está girando sobre o mesmo eixo, não está ao mesmo tempo parado e em movimento. Algo nele está fixo, enquanto “outra coisa” se movimenta. O princípio do conflito mostra que, se esse tipo de conflito existe, isso quer dizer que a pessoa não é uma unidade, mas é, em certo sentido, duas – ou mais¹⁵⁸. Para Ferrari, o princípio do conflito não é dito a respeito de qualquer dúvida, mas de uma inclinação em direção a alguma ação e um afastamento dessa mesma ação¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *Respublica*, 436b-c. *Ibid.*, p. 191.

¹⁵⁷ Cf. ANNAS. *An introduction to Plato's Republic*. *Op. cit.*, p. 137; FERRARI, G. R. F. “The three-part soul”. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 171.

¹⁵⁸ Tradução nossa: “He is concerned not with any conflict but with the conflict that results when we observe both of these opposed states in a person at the same time. The Principle of Conflict, as it is best named, shows that if there is such a conflict, then the person is not a unity, but is in a way two.” ANNAS, *An introduction to Plato's Republic*. *Op. cit.*, p. 137.

¹⁵⁹ Tradução nossa: “But let us remind ourselves what it was that the principle of conflict, as subsequently developed, set in opposition to each other: an inclination toward some action and a pulling back from that same action.” FERRARI. “The three-part soul”. *Op. cit.*, p. 171.

Um exemplo do tipo de conflito que interessa a Sócrates é de um homem que sente sede, mas decide não beber nenhum líquido. Deve haver nele algum outro elemento além da sede agindo e, na verdade, é este outro elemento que o dirige naquele momento. Nesse caso, ao mesmo tempo o homem sente um desejo de beber algo, desejo ligado à parte apetitiva da alma, mas pondera, ação atribuída à parte racional da alma, capaz de frear o desejo. A partir disso, Sócrates conclui que há, nesse caso preciso, dois elementos distintos, duas espécies de força ou capacidade dentro do homem, uma de desejar, a outra de raciocinar. Nas palavras do filósofo:

SÓCRATES: Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional (τὸ λογιστικόν) da alma, e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos (ἐπιθυμία), o elemento irracional (ἄλογιστόν) e da concupiscência (τὸ ἐπιθυμητικόν), companheiro de certas satisfações e desejos (πληρώσεών και ἡδονῶν).¹⁶⁰

Porém, além da capacidade de raciocinar e desejar, os homens possuem uma terceira capacidade, intermediária, ligada aos sentimentos, aos impulsos e ao ímpeto da ação. Sócrates questiona, então, se essa seria uma terceira “parte” da alma, ou se estaria ligada a uma sobre as quais nos referimos anteriormente. Para tentar responder a essa dúvida, Sócrates apresenta o exemplo acerca de Leôncio:

SÓCRATES: Uma vez ouvi uma história a que dou crédito. Leôncio, filho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha norte, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carrasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável e se desviava; durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto; por fim, vencido pelo desejo (ἐπιθυμία), abriu muito os olhos e correu em direcção aos cadáveres, exclamando: ‘Aqui tendes, génios do mal, saciai-vos deste belo espectáculo!’

GLAUCO: Também ouvi contar isso

SÓC.: Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera (τὴν ὀργήν) luta contra os desejos (ἐπιθυμίας), como sendo coisas distintas (ὡς ἄλλο ὄν ἄλλῳ).¹⁶¹

Nesse exemplo, Sócrates pretende mostrar como a ira (ὀργή) luta muitas vezes contra os desejos (ἐπιθυμία). Leôncio deseja olhar em direcção aos cadáveres, mas, ao mesmo tempo,

¹⁶⁰ *Respublica*, 439d. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 197.

¹⁶¹ *Respublica*, 439e-440a. *Ibid.*, pp. 197-198.

se irrita com esse desejo, tentando lutar contra ele. Como o homem não pode mover-se em direções contrárias ao mesmo tempo e relativamente à mesma coisa, deve haver aí dois elementos distintos: um que deseja, outro que se irrita e luta contra esse desejo. Esse exemplo, para Sócrates, é suficiente para distinguir essas duas capacidades. Mas ainda resta a distinção em relação à parte racional. Seria esse elemento pelo qual nos irritamos algo distinto da razão, ou apenas uma atribuição dela? Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: Porventura será diferente da razão (ἕτερον ὄν καὶ τούτου), ou uma qualquer das suas formas (ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος), de maneira que haverá na alma, não três, mas dois elementos, o racional e o concupiscível (λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν)? Ou tal como, na cidade, esta se compunha de três classes – a negociante (χρηματιστικόν), a auxiliar (ἐπικουρητικόν) e a deliberativa (βουλευτικόν) – também na alma a terceira servia este elemento irascível (τὸ θυμοειδής), auxiliar do racional por natureza ἐπικουρον τῷ λογιστικῷ φύσει), quando não foi corrompido por uma má educação?
GLAUCO: É forçoso que seja o terceiro (Ἀνάγκη, ἔφη, τρίτον).¹⁶²

Sócrates apresenta, ainda, outro exemplo a fim de explicar a distinção entre as três partes da alma: o exemplo das crianças, que nascem cheias de ira, mas ainda sem fazer uso pleno da razão. A parte racional vai com o tempo se desenvolvendo, mas antes disso já havia um elemento irascível presente nelas. Ele cita, ainda, um verso de Homero: “batendo no peito, censurou o seu coração”¹⁶³. Esse trecho do poeta mostra, segundo Sócrates, a capacidade do homem de, pela razão, repreender, isto é, ir de encontro aos ímpetos do coração. Esses dois exemplos – das crianças e do verso de Homero – ilustram como a capacidade racional e a impetuosidade são diferentes, se tratando, então, de duas partes distintas da alma. Com o exemplo de Leônico, exposto anteriormente, Sócrates demonstrou como a impetuosidade e os desejos são distintos, configurando-se como duas partes da alma. Assim, para o filósofo, está provado como a alma é de fato dividida em três “partes” distintas: a racional, a impulsiva e a apetitiva. Percebemos como se trata, nos limites da escrita platônica, de uma sustentação racional e argumentativa da tese da tripartição. Na sequência, vamos tratar de cada uma das três partes de modo mais detalhado, a fim descrever com um pouco mais de precisão cada uma delas.

3.1.2.1. Parte racional da alma

¹⁶² *Respublica*, 440e-441a. *Ibid.*, p. 199.

¹⁶³ *Respublica*, 441b. *Ibid.*, p. 200.

A parte racional (τὸ λογιστικόν) é responsável pelo comando da alma e, conseqüentemente, do homem como um todo. A ela cabem as funções de governar, administrar, conduzir as outras partes da alma em direção ao verdadeiro conhecimento – busca que orienta uma vida virtuosa. Nas palavras de Sócrates: “... por onde a razão, como uma brisa, nos levar, é por aí que devemos ir”¹⁶⁴. Platão compara a razão ao sentido da visão: o que esta representa no mundo físico, aquela representa no campo do pensamento. A razão corresponde ao “olho da alma” e, nas palavras de Sócrates: “... só através dele [o olho da alma] se avista a verdade (ἀλήθεια)”¹⁶⁵.

É amplamente sabido que o verdadeiro conhecimento para Platão corresponde às Ideias ou Formas (εἶδος), ou seja, às realidades inteligíveis. O mundo sensível se reduz a uma cópia ilusória dessa realidade. O papel da razão é tão importante porque é justamente ela – e, no homem, só ela – a parte da alma capaz de acessar o verdadeiro conhecimento. A razão é capaz de acessar o ser ou essência das coisas (οὐσία), afastando-se das aparências, isto é, do que diz respeito ao mundo sensível. Sobre o mundo sensível, só é possível alcançar opiniões (δόξα), já que as coisas sensíveis têm outro estatuto ontológico, inferior às realidades inteligíveis. Só a razão é capaz de ultrapassar a opinião, atingindo o conhecimento (ἐπιστήμη) das coisas, sem tomar as aparências por verdades. Nesse sentido, a virtude da razão é a sabedoria (σοφία) (523 e ss.).

No final do livro V, encontramos mais elementos para pensar a distinção entre conhecimento e opinião. Platão afirma que a razão é uma capacidade ou poder (δύναμις) e, entre todas as capacidades, a que tem mais força (ἐπρωμένος) (477d). Aqui, δύναμις assume o sentido de capacidade ou poder de atingir o conhecimento – e não qualquer tipo de conhecimento, mas o do ser, isto é, da essência das coisas:

SÓCRATES: A ciência (ἐπιστήμη) sem dúvida que se aplica ao Ser (ἐπὶ τῷ ὄντι), a conhecê-lo no seu comportamento (τὸ ὄν γινῶναι ὡς ἔχει)?

GLAUCO: É.

SÓC.: E a opinião (δόξα), diremos nós, a julgar pelas aparências (δοξάζειν)?

GLA.: Sim.

SÓC.: Mas conhece (γινώσκει) [a opinião] o mesmo que a ciência (ἐπιστήμη)? E pode a mesma coisa ser objecto de conhecimento (γνωστόν) e de opinião (δοξαστόν)? Ou é impossível?

¹⁶⁴ *Respublica*, 394d. *Ibid.*, p. 118.

¹⁶⁵ *Respublica*, 527e. *Ibid.*, p. 337.

GLA.: É impossível, em consequência dos princípios que estabelecemos. Se, na verdade, cada potência (δύναμις) tem o seu objecto, e se as duas – a opinião e a ciência (δόξα τε καὶ ἐπιστήμη) – são potências, sendo cada uma delas diversa, como afirmamos, daqui decorre que a mesma coisa não possa ser objecto de conhecimento e de opinião.¹⁶⁶

A razão está acima da percepção sensível, portanto, justamente em função do tipo de conhecimento que ela é capaz de alcançar. Os sentidos levam a opiniões acerca do mundo sensível; a razão acessa o conhecimento verdadeiro sobre o ser ou essência das coisas – as Ideias. O conhecimento está associado, então, à estabilidade, imutabilidade e eternidade, em oposição à opinião, que se liga ao que é passageiro, contraditório e finito.

Como o comando é tarefa atribuída à parte racional da alma por natureza, a educação dos homens deve ser guiada no sentido de fortalecer essa capacidade, de forma que ela consiga dominar as outras duas partes. Os homens bem educados que conseguem alcançar essa “configuração” interna, isto é, a parte racional no governo da alma, são, segundo Platão, equilibrados e virtuosos. São os filósofos, que se guiam pela busca de conhecimento e, nas palavras de Sócrates, são: “... amadores do espectáculo da verdade (τοὺς τῆς ἀληθείας, ἦν δ’ ἐγώ, φιλοθεάμονας)”¹⁶⁷. Na cidade, a parte racional corresponde à classe dos governantes, superior e responsável pelo comando das outras duas classes, dos guardiões e dos artesãos. Os governantes são responsáveis por conduzir a cidade porque são capazes de pensar no que é bom para todos os cidadãos, e não apenas para eles mesmos.

3.1.2.2. Parte impulsiva ou irascível da alma

A partir da supremacia da razão, as demais partes da alma serão analisadas em comparação com ela. As outras duas partes da alma – impulsiva e apetitiva – são irracionais (ἀλόγιστος, 439d, 441c). Apesar disso, não são iguais e também há, entre elas, uma hierarquia. Nesse momento, analisamos de modo mais aprofundado a parte impulsiva ou irascível da alma (τὸ θυμοειδής).

Para tanto, vamos examinar alguns exemplos apresentados por Platão. Um deles, já mencionado, é o de Leôncio, que luta contra si mesmo para controlar seu ímpeto de olhar em direção a cadáveres que encontram-se numa vala. Por não conseguir controlar a si mesmo,

¹⁶⁶ *Respublica*, 478a-b. *Ibid.*, p. 259.

¹⁶⁷ *Respublica*, 475e. *Ibid.*, p. 255.

Leôncio irrita-se. A fonte dessa raiva, para Platão, é a parte impulsiva da alma – como vimos, esse exemplo levanta justamente a distinção entre a parte racional e a impulsiva. No mesmo sentido, quando alguém sofre uma injustiça ou é castigado imerecidamente, é também a parte impulsiva que reage (440c, 441b). No livro X, Platão aponta que, quando uma desgraça acontece a um indivíduo, se sua parte impulsiva não for apoiada por sua parte racional, para ponderar através raciocínio sobre aquela situação, ele se entrega à tristeza e ao sofrimento. Assim, vemos como a parte impulsiva está ligada também a um tipo de tendência dada às lamentações. Nas palavras de Sócrates, essa parte da alma: “... tem sede de lágrimas e de gemidos em abundância, até se saciar, porque a sua natureza é tal que a leva a ter esses desejos...”¹⁶⁸. Em direção contrária, porém, essa parte da alma também é fonte do riso, isto é, da alegria (606c).

No livro VIII, Platão apresenta alguns traços do homem que é governado pela parte irascível da alma, a parte que, segundo ele, é impetuosa e exaltada (550b). Esse homem gosta do poder e das honras, mas as alcança pelos feitos da guerra e graças à arte bélica, pois não é eloquente; é arrogante, até como forma de compensar a capacidade de governo que lhe falta; ambicioso; soberbo. Quer ser louvado pelas glórias ligadas à guerra, lutando para obter fama, boa reputação, reconhecimento (545a, 549a, 550b). A partir desses exemplos, percebemos como a parte impulsiva da alma está ligada ao que normalmente chamamos de emoções: ira – emoção que a nomeia –, raiva, sentimento de justiça, vergonha, tristeza e alegria.

Um ponto importante a ser destacado é que muitas emoções ligadas à parte irascível passam por “um filtro”, que é a razão. Um homem que tem sua alma bem educada pode, por exemplo, refrear um sentimento súbito de raiva através do uso da razão. Algumas emoções, portanto, passam pelo crivo da racionalidade. Isso indica que a parte impulsiva da alma não diz respeito apenas a um simples conjunto de impulsos, mas envolve um elemento avaliativo.

Para Irwin, as emoções mais ponderadas da parte impulsiva não envolvem uma dependência desta parte em relação à racional¹⁶⁹. Em outros termos, um homem ponderado, que tem sua alma bem educada, não raciocina toda vez antes de agir quando uma emoção lhe acomete. O que o intérprete indica é que a parte impulsiva tem uma relação mais direta com a capacidade racional. Quando bem educado, um homem tem suas emoções ligadas à razão, e assim consegue ter padrões de sentimentos mais estáveis. Um exemplo disso é o sentimento de injustiça. Um homem sente-se injustiçado ou considera que presenciou uma injustiça com

¹⁶⁸ *Respublica*, 606a. *Ibid.*, p. 471.

¹⁶⁹ IRWIN, Terrence. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 203-220.

outro homem, porque tem uma noção racional do que seja a justiça. Nesse caso, emoção e raciocínio caminham juntos. Esse ponto é bem importante na análise que fazemos da alma na *República*. É por essa proximidade com a razão que Platão identifica a parte impulsiva da alma como intermediária entre a razão e os desejos sensíveis. A parte impulsiva não é racional, mas está acima de um mero deixar-se levar por desejos irrefletidos.

A esse respeito, Sócrates afirma que cabe à impetuosidade (θυμοειδής) ser súdita e aliada (441e). Em outro momento, o filósofo diz que a parte impulsiva auxilia a racional, pois tem como tarefa: “... combater (προπολεμοῦν), obedecendo ao comando, e executando com coragem as ordens (τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα)”¹⁷⁰. Esses trechos mostram claramente como a parte impulsiva é aliada da razão, executando o que a racionalidade deliberou. Estabelecendo um paralelo com a cidade, essa parte da alma corresponde à classe dos guardiões que, pela coragem, auxiliam os governantes na boa condução da cidade. É a classe intermediária, entre os produtores e os responsáveis por comandar a πόλις.

Apesar da proximidade entre as partes impulsiva e racional da alma, se o indivíduo não for bem educado, ao invés de aliado, o elemento irascível pode voltar-se contra a razão. Nesses casos, encontramos um sujeito arrogante, soberbo, ávido por reconhecimento e estima dos demais, estando em constante conflito interior. Isso não leva o indivíduo à corrupção total, mas dificulta em muitos sentidos sua busca pelo conhecimento e por uma vida virtuosa. O maior perigo está associado à parte apetitiva, como veremos em seguida.

3.1.2.3. Parte apetitiva ou concupiscente da alma

Por fim, analisamos a parte apetitiva ou concupiscente, τὸ ἐπιθυμητικόν. Ela é irracional como a impulsiva, mas inferior a essa na hierarquia interna da alma. Isso porque a parte apetitiva está ligada, como seu próprio nome sugere, aos apetites mais básicos do homem, aqueles ligados ao corpo, como fome, sede, reprodução, entre outros dessa natureza. Dizer que sejam mais básicos não quer dizer que sejam dispensáveis. Não há dúvidas que essas necessidades básicas devem ser atendidas, por uma questão de sobrevivência. Aparece, inclusive, em diferentes momentos da *República*, a importância de se cuidar do corpo desde

¹⁷⁰ *Respublica*, 442b. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 203.

cedo, através da ginástica, parte fundamental da educação das crianças e jovens. Sobre esse ponto, Peña afirma:

Ademais, já na *República* podemos comprovar que o cuidado com o corpo repercute no benefício da alma, sendo a música e a ginástica, em seus sentidos etimológicos, os elementos básicos da educação dos guardiões e, não nos esqueçamos, alguns deles futuros filósofos e governantes.¹⁷¹

Nesse ponto, há uma diferença fundamental em relação ao *Fédon*. Nesse diálogo, vimos que o corpo é tomado como fonte de males e impurezas. A purificação da alma, objetivo que todos os homens devem buscar, só é possível quando não há contato com o corpo; ele não só dificulta, como impede a purificação. Na *República*, há o início de uma virada, que também encontraremos no *Fedro* e mais ainda em diálogos posteriores, como as *Leis*. O corpo não é visto mais somente como sinônimos de males. Ele faz parte do que chamamos homem e tem um papel importante no processo de conhecimento. Esse ponto será visto com mais profundidade na sequência. Além disso, na *República*, a parte apetitiva, ligada aos desejos físicos, compõe a alma, não podendo, portanto, ser simplesmente excluída.

Apesar dessa mudança que Platão introduz na *República* e no *Fedro*, o corpo e a parte apetitiva da alma continuam sendo inferiores. Eles deixam de ser sinônimos de coisas simplesmente negativas, mas continuam ontologicamente inferiores. Isso porque a parte apetitiva da alma está ligada ao mundo sensível, que é cópia das realidades inteligíveis. A respeito da natureza dessa parte da alma, Platão diz, no livro X:

SÓCRATES: ... quanto à terceira [parte], devido à variedade de formas (πολυειδίαν) que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designámo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscência (ἐπιθυμητικὸν), devido à violência dos desejos (τῆν... ἐπιθυμιῶν) relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamámo-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro (χρημάτων) que se satisfazem os desejos (ἐπιθυμίαι) dessa espécie (αἱ τοιαῦτα).¹⁷²

¹⁷¹ Tradução nossa: “Además, ya en la *República* pudimos comprobar que el cuidado del cuerpo repercute en beneficio del alma, siendo música y gimnasia, en sus sentidos etimológicos, los elementos básicos de la educación de los guardianes y, no lo olvidemos, algunos de ellos futuros filósofos y gobernantes.” PEÑA, Ignacio García. *El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*. Tese (Doutorado). 393 f. Universidade de Salamanca: Salamanca, 2009, p. 189.

¹⁷² *Respublica*, 580d-e. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 426.

Cooper aponta como Platão não é cuidadoso ao definir o que compreende pelos desejos da parte apetitiva¹⁷³. No livro IV, o filósofo definiu a ἐπιθυμία, o desejo em geral, como aquilo que leva o homem a buscar o que é desejado. Essa noção envolve os prazeres da alimentação, da geração e da sede (436b, 437d). Além dessas necessidades mais básicas, facilmente associadas à parte apetitiva da alma, Cooper aponta trechos do diálogo em que a ἐπιθυμία está associada a outras atividades, não tão óbvias. Segundo o intérprete:

Assim, desejos que incorporam modificações dos apetites básicos para sexo, bebida e comida (por exemplo, o desejo de lagosta) são desejos ainda apetitivos; do mesmo modo, desejos físicos que normalmente não seriam chamados de apetites, como o desejo quando é frio de ser aquecido, ou a aversão à dor, contam como apetitivos, assim como os impulsos macabros como os de Leôncio por olhar para corpos mortos. Assim também o amor ao dinheiro e o gosto pelo exercício físico. Algum tipo de gosto por algo como atividade política e se interessar por filosofia.¹⁷⁴

A partir da leitura de Cooper, atividades como o desejo de aquecer-se no frio, o amor pelo dinheiro, mas também pelo exercício físico e até mesmo o interesse pela filosofia, entre outras, são atividades do rol da parte apetitiva da alma. Essa classificação é importante para que se possa entender melhor o que representa essa parte da alma. Ainda segundo a leitura de Cooper, as ações ligadas à parte apetitiva da alma envolvem uma gama de atividades que estão associadas apenas ao corpo, não envolvendo em nada a capacidade racional, diferente das ações da parte impulsiva, que se ligam, de algum modo, à razão. Os desejos da parte concupiscente seriam, então, desejos viscerais, quase incontrolláveis, no sentido de arrastarem o homem como uma avalanche em direção àquilo que é desejado. É nesse sentido que essa parte é perigosa, por ser capaz de transformar o homem em **escravo de si mesmo**.

A parte apetitiva ou concupiscente é a maior parte da alma humana, assim como, na cidade, a classe dos artesãos é a mais numerosa. Em função disso, apesar de não ser a responsável pelo comando racional do homem, é poderosa a ponto de conseguir fazer do

¹⁷³ COOPER, John M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 127-130.

¹⁷⁴ Tradução nossa: "Thus desires that embody modifications of the basic appetites for sex, drink and food (e.g., the desire for lobster) are nonetheless still appetitive desires; likewise physical desires which would not ordinarily be called appetites, such as the desire when cold to be warmed up, or the aversion to pain, count as appetitive, as do ghoulish impulses like Leontius' for looking at dead bodies. So also the love of money and the liking for physical exercise. Some kind of liking for such thing as political activity and dabbling at philosophy also counts." COOPER. *Reason and Emotion... Op. cit.*, p. 127.

homem que a ela se entrega, como mencionamos há pouco, um escravo de si mesmo. Em certo sentido, é a parte mais poderosa da alma (442a, 506b, 588c). Em função disso, cabe às outras duas partes, racional e impulsiva, o papel de controlar os desejos e prazeres, ligados à parte apetitiva. Sócrates diz a esse respeito:

SÓCRATES: E estas duas partes [racional e impulsiva], assim criadas, instruídas e educadas (μαθόντε καὶ παιδευθέντε) de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão-de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos (ἡδονῶν), se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe (γένει) e subverta toda a vida do conjunto.¹⁷⁵

Vimos que a justiça na cidade é garantir que cada classe, ou seja, cada parte da cidade, cumpra a função que lhe é própria. No mesmo sentido, na alma, a justiça é educar o homem de tal modo que cada parte de sua alma aja de acordo com a tarefa que lhe é destinada. À parte racional, cabe o papel de governar o homem, uma vez que é sábia e deve velar pela alma como um todo. É o mesmo papel que cabe aos governantes na cidade. À parte impulsiva ou irascível, cabe a tarefa de ser súdita e aliada da razão (442a), afastando ao máximo o homem dos prazeres e desejos sensíveis. O mesmo acontece com os soldados na cidade. Estes, tendo sido educados sobre o que deve ser temido, zelam pela segurança dos demais cidadãos, apoiando os governantes, responsáveis pela condução da cidade. Já a parte apetitiva é responsável pelas necessidades mais básicas, ligadas à sobrevivência, como alimentação e reprodução. As partes racional e irascível, quando bem educadas, conseguirão dominar a apetitiva, orientando, assim, o homem para uma vida virtuosa – que está ligada à busca pelo conhecimento e ao cultivo da racionalidade¹⁷⁶. Na cidade, a classe dos artesãos, a mais numerosa entre todas, está associada também a atividades básicas, que garantem a sobrevivência dos cidadãos. Não cabe a ela, porém, o comando da cidade. Nesse sentido, ela deve se submeter às ordens da classe dos governantes.

Essa noção individual de justiça que Platão apresenta na *República* é pouco usual, tanto para a época, quanto para nossa noção corrente. Vlastos, a esse respeito, aponta como

¹⁷⁵ *Respublica*, 442a-b. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 201.

¹⁷⁶ “SÓCRATES: ... quando toda a alma obedece à parte filosófica (Τῆ φιλοσόφῳ) e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa (τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι), e colher cada uma os prazeres (τὰς ἡδονὰς) que lhe são próprios, os de melhor qualidade e os mais verdadeiros possíveis.” *Respublica*, 586e-587a. *Ibid.*, p. 438.

estamos acostumados a pensar na justiça como algo que diz respeito à nossa relação com outras pessoas, isto é, a interações entre diferentes homens¹⁷⁷. O que Platão apresenta é que a justiça pode ser encontrada dentro de cada homem, pois diz respeito a uma organização interna da alma humana. Em outras palavras, no plano micro, ou seja, humano, a justiça é uma hierarquia interna, relativa à dimensão psíquica do homem. Já num sentido mais amplo, relativo à cidade, a justiça também está associada a uma hierarquia, agora entre as diferentes classes que compõem a πόλις.

3.2. A alma no *Fedro*

No *Fedro*, Platão também sustenta a tese da tripartição da alma. Nesse diálogo, porém, diferente da *República*, a divisão da alma é apresentada a partir de uma linguagem mitológica. De modo geral, o *Fedro* se orienta pela discussão a respeito do Amor (Ἔρως). Sócrates busca, especialmente na primeira metade do diálogo, definir o que é o Amor e descrever os homens arrebatados por esse sentimento, isto é, os homens apaixonados. A segunda metade da obra se encaminha para uma discussão geral sobre a retórica e a importância da escrita para a comunicação e o ensino. Para Rowe, o *Fedro* pode ser interpretado a partir de dois movimentos distintos¹⁷⁸. O primeiro movimento inclui três discursos: um discurso escrito atribuído a Lísias, mas que é pronunciado por Fedro; e dois discursos proferidos por Sócrates. O segundo movimento do diálogo toma esses discursos como base para empreender a discussão sobre a retórica e a escrita. Analisamos os discursos de Lísias e Sócrates, com ênfase no segundo discurso do filósofo, uma vez que é nesse momento do texto que a discussão sobre a alma tem lugar.

O diálogo tem início com uma caminhada de Fedro, personagem homônimo da obra, após voltar da casa de Lísias, um orador ateniense conhecido à época de Platão¹⁷⁹. Fedro encontra Sócrates no caminho e os dois decidem continuar o percurso em conjunto. Fedro relata, já no início da conversa, que, na casa de Lísias, pôde ouvir à leitura de uma carta

¹⁷⁷ VLASTOS, Gregory. "Justice and psychic harmony in the *Republic*". In: *The Journal of Philosophy*, vol. 166, n. 16, ago., 1969, pp. 507-508.

¹⁷⁸ ROWE, Christopher. "The argument and structure of Plato's *Phaedrus*". In: *The Cambridge Classical Journal*. v. 32, 1986, pp. 106-107.

¹⁷⁹ "Lísias era, como os demais oradores áticos de nomeada, um logógrafo, isto é, uma pessoa que fazia profissão de compor discursos para os outros se defenderem no tribunal". In: Introdução de PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. x.

endereçada a um jovem belo, escrita pelo orador. Na carta, estranhamente, Lísias dizia que se deve louvar e prestar favores aos que não amam, e não aos que amam. Grosso modo, o que Lísias argumentava era que aqueles que amam perdem o controle de si mesmos. Segundo o relato de Fedro, o orador afirmou que: “... os amantes concordam que são mais doentes de espírito do que lúcidos, e que estão cientes da falta de bom senso, da desordem do seu pensamento e da incapacidade de se dominarem”¹⁸⁰. Já os homens que não amam seriam lúcidos, capazes de controlar seus desejos e emoções e, em função disso, seriam mais confiáveis.

Para Sócrates, o discurso de Lísias estava repleto de equívocos. Como resposta, o filósofo profere seu primeiro discurso, a fim de expor a posição correta a respeito do tema, ou seja, se seria preferível louvar e prestar favores aos homens que amam ou aos que não amam. Para alcançar essa resposta, porém, Sócrates aponta que é necessário encontrar, primeiro, a definição do que seja o Amor. Segundo o filósofo, os homens que pesquisam a respeito desse tema perdem-se em sua tarefa justamente por não definirem o que seja Ἔρως. Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: Ora, uma das coisas que escapa à maioria dos homens é a coisa na sua essência (τὴν οὐσίαν ἐκάστου) e, como julgam conhecê-la, jamais chegam a encontrar um ponto de acordo para iniciarem uma pesquisa (σκέψεως) qualquer e, à medida que avançam nessa pesquisa, colhem o devido castigo, pois nem chegam a concordar com eles mesmos, nem com as outras pessoas.¹⁸¹

Assim, em seu primeiro discurso, Sócrates continua sua busca por definições, tarefa que empreende nos diálogos socráticos e no livro I da *República*, como mencionamos anteriormente. Na continuação, o filósofo aponta como em todos os homens existem dois princípios: um, inato, que é o desejo de prazer (ἐπιθυμία ἡδονῶν), e outro, adquirido, que almeja sempre o melhor (ἄριστος). Quando os desejos dominam o homem, arrastando-o para os prazeres físicos, ele é dominado pela desmedida (ὑβρις). É o estado contrário ao domínio da razão, a temperança (σωφροσύνη). Nesse momento do diálogo, Sócrates afirma como é justamente esse estado de dominação dos desejos, quando o indivíduo não controla suas vontades, que recebe o nome de *Eros*:

¹⁸⁰ *Phaedrus*, 231d. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 22.

¹⁸¹ *Phaedrus*, 237c. *Ibid.*, p. 38.

SÓCRATES: O desejo (ἐπιθυμία) que, desprovido de razão (ἄνευ λόγου), atrofia a alma e esmaga o prazer do bem (ἡδονήν), e se dirige exclusivamente para os desejos próprios de sua natureza, cujo único objetivo é a beleza corporal, quando se lança impudicamente sobre ela, comporta-se de tal maneira que se torna irresistível, e é dessa irresistibilidade, dessa força destemperada, que ele recebe a denominação de *Eros* (ἔρως), ou de Amor...¹⁸²

Em seu primeiro discurso, então, Sócrates define o Amor como a origem de coisas más, tais como o desgoverno do homem, a luxúria e outras coisas dessa natureza. Depois de definir o que seja Eros, Platão passa a indagar sobre as vantagens e desvantagens de conceder favores a homens que amam e que não amam, a fim de saber qual dessas atitudes é preferível. Ele levanta alguns pontos: em termos de inteligência (διάνοια), o indivíduo apaixonado não é bom nem para mestre, nem para companheiro, pois ao mesmo tempo subjuga e inveja seu parceiro. Além disso, as boas intenções (εὖνοια) do apaixonado não são desinteressadas, porque não têm por base a amizade, mas sim uma necessidade de satisfazer os desejos físicos. Em resumo, Sócrates diz que é preferível conceder amizade aos não apaixonados, já que esses têm pleno domínio de si mesmos e não agem sob a influência de desejos e de necessidades físicas.

Após pronunciar essas palavras (237b-242d), Sócrates é arrebatado pela percepção de que seu discurso – assim como o de Lísias – foi completamente equivocado. Isso porque o Amor é um deus, filho de Afrodite. Nas palavras do filósofo: “Se o Amor é, como de facto é, um deus, não pode ser origem de coisas más”¹⁸³. Depois de perceber seu erro, Sócrates diz que a única coisa que lhe resta fazer é retratar-se através de uma palinódia¹⁸⁴, isto é, por meio de outro discurso que corrija o que foi afirmado no primeiro, uma espécie de revisão do que disse anteriormente.

¹⁸² *Phaedrus*, 238b-c. *Ibid.*, pp. 39-40. A tradução de Hackforth do mesmo trecho facilita sua compreensão: “SOC.: When irrational desire (ἄνευ λόγου δόξης), pursuing the enjoyment of beauty (ἡδονήν ἀχθεῖσα κάλλους), has gained the mastery over judgment that prompts to right conduct (τὸ ὀρθὸν ὁμώσης), and has acquired from other desires, akin to it, fresh strength to strain towards bodily beauty, that very strength provides it with its name: it is the strong passion called Love (ἂν αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη).” PLATO. *Plato's Phaedrus*. Translation, introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 39.

¹⁸³ *Phaedrus*, 242e. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. *Op. cit.*, p. 50.

¹⁸⁴ A edição portuguesa de Pinharanda Gomes aponta como: “Palinódia significa, à letra, ‘canto diferente, em outro tom’. Também tem o significado de ‘retratação’ – que parece ser o conceito que, do texto, se infere.” *Ibid.*, p. 51, nota.

Antes de analisar o segundo discurso de Sócrates, vale ressaltar a semelhança desse ponto do *Fedro* com o *Banquete*, especialmente com a fala da sacerdotisa Diotima. Ela sustenta que Eros é filho da Pobreza e de Recurso¹⁸⁵ e, por esse motivo, é um intermediário: “Um grande gênio (Δαίμων μέγας) (...); e, com efeito, tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal” (καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαίμόνιον μεταξὺ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ)¹⁸⁶. Assim, no *Banquete*, o Amor é definido como um intermediário: não é nem deus, nem humano, mas um δαίμων. Do mesmo modo é caracterizada a filosofia: só filosofam aqueles que não são sábios, mas também não são ignorantes, ou seja, os que se encontram num ponto médio entre a sabedoria e a ignorância, e por isso buscam a sabedoria¹⁸⁷. Nesse sentido, não só Eros, mas também a atividade filosófica é descrita como intermediária.

Depois de perceber que seu primeiro discurso está equivocado, Sócrates parte para seu segundo discurso (244a-257b), pretendendo mostrar que é preferível conceder favores ao homem apaixonado, em detrimento do não apaixonado. O primeiro discurso só estaria correto, diz Sócrates, “... se a loucura fosse apenas um mal, mas acontece que muitos dos nossos bens nascem da loucura inspirada pelos deuses”¹⁸⁸. Existem três tipos de loucura inspirada pelos deuses. A primeira é a das profetisas e sacerdotisas que, sob efeito da loucura divina, geram grandes benefícios e prestam grandes serviços. A segunda é daqueles que têm o dom de adivinhar o futuro a partir da arte delirante (μανικός), a mais bela das artes. Por fim, a terceira é a dos poetas, inspirados pelas Musas (244a-245c)¹⁸⁹. A loucura inspirada pelos deuses é superior à sabedoria produzida pelos homens, porque é dom divino, recebido daqueles que, para Sócrates, são superiores aos mortais.

¹⁸⁵ “DIOTIMA: Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência (Μήτιδος), Recurso (Πόρος). Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza (Πενία), e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado com o néctar (...) penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho de Recurso, deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. (...) Primeiramente, ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinacões, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida...” *Symposium*, 203b-d. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 35.

¹⁸⁶ *Symposium*, 202b. *Ibid.*, p. 34.

¹⁸⁷ “DIOTIMA: Nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio – pois já é –, assim como se alguém mais é sábio, não filosofa. Nem também os ignorantes filosofam ou desejam ser sábios; pois é nisso mesmo que está o difícil da ignorância, no pensar, quem não é um homem distinto e gentil, nem inteligente, que lhe basta assim. Não deseja portanto quem não imagina ser deficiente naquilo que não pensa lhe ser preciso.” *Symposium*, 204a. *Ibid.*, p. 35.

¹⁸⁸ *Phaedrus*, 244a. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. *Op. cit.*, p. 53.

¹⁸⁹ No diálogo, Sócrates afirma: “Seja quem for que, sem a loucura das Musas, se apresente nos umbrais da Poesia, na convicção de que basta a habilidade para fazer o poeta, esse não passará de um poeta frustrado, e será ofuscado pela arte poética que jorra daquele a quem a loucura possui.” *Phaedrus*, 245a-b. *Ibid.*, p. 56.

No mesmo sentido, Sócrates defende que um homem apaixonado é melhor do que um sensato, porque o primeiro está absorto por uma força divina, isto é, acometido pelo poder de Eros. Segundo o filósofo: “... o amor foi enviado pelos deuses no interesse do amante e do amado”¹⁹⁰. Desse modo, os que recebem dos deuses a graça da loucura divina ou do arrebatamento de Eros têm sorte e prosperidade. Assim, os homens apaixonados são preferíveis aos não apaixonados. Na sequência, Sócrates indica como os dois estados, tanto o da loucura divina, quanto o do Amor, afetam a alma humana. Por esse motivo, Sócrates aponta a necessidade de investigar a natureza da alma, se ela é humana ou divina (245c). Só assim é possível entender melhor como esses dons divinos – a loucura e o Amor – afetam os homens.

3.2.1. A natureza da alma

Para falar da natureza da alma (περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς, 246a), Sócrates diz que seria necessário um discurso divino. Como essa não é uma possibilidade que se apresenta para os homens, resta traçar uma imagem que seja acessível à capacidade humana. Segundo o filósofo: “Caracterizá-la [a alma] daria ensejo a um longo e divino discurso, mas como se trata apenas de oferecer uma breve imagem (ὅ ἢ δὲ ἔοικεν), bastará um discurso humano de menores proporções”¹⁹¹. Aqui, nos deparamos com os limites da racionalidade e do discurso (λόγος). Quando a linguagem racional não consegue explicar determinado assunto, sendo necessária a intervenção de um discurso divino, o que resta aos homens, segundo Platão, é o uso de imagens, alegorias, mitos, a fim de que não cesse a busca pelo conhecimento. Em outras palavras, para aquilo que a racionalidade não alcança, resta o mito. Encontramos isso em diversos outros diálogos, como o *Fédon*, a *República*, o *Timeu*, como visto em outros momentos deste trabalho. No *Fedro*, para falar da natureza da alma, Sócrates lança mão da famosa alegoria do cocheiro e seus dois cavalos alados.

De acordo com essa metáfora, as almas, tanto dos deuses quanto dos homens, são formadas por três partes: uma é representada pelo cocheiro, aquele que domina os cavalos e conduz o veículo; a segunda, associada a um dos cavalos; e a terceira, representada pelo segundo cavalo. A diferença entre mortais e imortais é que os cavalos dos deuses são bons,

¹⁹⁰ *Phaedrus*, 245b. *Ibid.*, p. 56.

¹⁹¹ *Phaedrus*, 246a. *Ibid.*, p. 58.

ambos obedientes, deixando-se guiar pelo cocheiro sem dificuldades. Já os cavalos das almas dos homens são mistos: um é belo e bom, de boa raça, enquanto o outro é precisamente o contrário, de natureza oposta (246b). Um dos cavalos é obediente e disciplinado, sendo facilmente guiado pelo condutor. O outro cavalo, no entanto, é desordeiro, indisciplinado e sempre puxa a carruagem para o lado oposto ao que indica o cocheiro, causando conflitos à condução do veículo. Nas palavras de Sócrates:

SÓCRATES: O primeiro [cavalo], de melhor aspecto, tem um corpo harmonioso e bem lançado, pescoço altivo, focinho arrebitado, pelo branco, olhos negros, desejo de uma glória que faça boa companhia à moderação e à sobriedade. Como é amigo da opinião certa (*ἀληθινῆς δόξης ἐταῖρος*), para ser conduzido, não precisa ser esporeado, pois basta, para o fazer trotar, uma palavra de comando, ou de encorajamento. Por sua vez, o segundo é torto e disforme. Foi criado não sabemos como, tem o pescoço baixo, a nuca amarrada, o focinho achatado, a cor negra, os olhos cinzentos, uma compleição sanguínea. Amigo da soberba e da lascívia, as orelhas muito peludas, não obedece a ordens e a muito custo obedece, depois de castigado com o açoite.¹⁹²

Esse ponto remete diretamente ao que vimos a respeito da *República* na primeira parte deste capítulo. A tripartição da alma exposta na *República* é vista no *Fedro*, com a diferença de que, nesse diálogo, essa tese é apresentada por meio de um mito. O cocheiro, condutor da carruagem, corresponde à parte racional da alma, que é a responsável por guiar os homens em direção ao conhecimento e a uma vida virtuosa. O primeiro cavalo, obediente, representa a parte impulsiva ou irascível da alma. Já o cavalo desobediente corresponde à terceira parte da alma, apetitiva ou concupiscente, que representa as necessidades mais básicas do ser humano, ligadas à alimentação, reprodução e coisas desse gênero. Assim como na *República*, no mito do *Fedro* existe uma hierarquia interna à alma: a parte racional é a superior em relação às demais. A parte impulsiva é intermediária entre a capacidade racional e os apetites físicos. Já a parte apetitiva é a inferior, por ser ligada aos desejos e prazeres sensíveis. Nesse sentido, a parte impulsiva, sendo intermediária, deve atuar como aliada da razão no controle da parte apetitiva da alma.

Cabe destacar que, assim como na *República*, no *Fedro* os conflitos que acometem os homens acontecem no interior de suas almas. A dicotomia tão marcada no *Fédon* entre corpo e alma não é vista mais do mesmo modo nesses dois diálogos posteriores. Sem dúvida, a

¹⁹² *Phaedrus*, 253d-e. *Ibid.*, p. 74.

razão continua sendo a parte mais nobre da alma, que deve não só guiar, como dominar as outras duas partes, especialmente a apetitiva. No entanto, a alma é formada por três partes. O corpo não é considerado algo a ser evitado a ponto de só se alcançar a purificação quando dele separado. O homem virtuoso na *República* e no *Fedro* é aquele que consegue equilibrar os conflitos no interior de sua alma, continuando a ser o homem inteiro que é, composto de corpo e alma.

A definição de mortal que Platão apresenta no *Fedro* corrobora essa leitura. Segundo Sócrates: “É a este conjunto do corpo e da alma, solidamente ajustados um ao outro, que designamos por ser vivo e mortal”¹⁹³. Assim, o homem e todos os outros seres vivos e mortais são o conjunto formado por corpo e alma. No *Fédon*, vimos que Platão definia o homem apenas como sua alma. Essa diferença é fundamental para o que nos propomos a investigar neste trabalho.

Outro ponto da alegoria que merece destaque é o fato de que os dois cavalos são alados. O objetivo das asas é conduzir as coisas para cima, e isso vale para as almas, tanto dos deuses como dos mortais. Nesse momento do diálogo, Platão não traça só uma narrativa sobre a alma. Ele esboça, também, uma imagem cosmológica, isto é, da organização do universo, do papel dos deuses e dos homens nesse conjunto. Existem duas regiões que compõem o cosmos: uma inferior, que corresponde ao mundo sensível, onde habitam os homens encarnados – os conjuntos de corpo e alma – e os demais seres mortais. Mais acima, num lugar mais alto, há a região supra celeste, onde se encontram os deuses, as Ideias e as almas que não estão ligadas a corpos materiais¹⁹⁴. As asas dos cavalos existem porque as almas se locomovem nesses dois planos: ocupam o mundo físico, enquanto encarnadas, mas se deslocam, também, pela região supra celeste. Essa região é, segundo Sócrates:

SÓCRATES: ... a realidade que realmente não tem cor, nem rosto, e se mantém intangível; aquela cuja visão só é proporcionada ao condutor da alma pelo intelecto (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ); aquela que é património do verdadeiro saber, é essa Verdade que ocupa efectivamente aquele lugar (τὸν τόπον). Daqui se infere que o pensamento de um deus se alimenta de inteligência e de sabedoria puras (διάνοια νῶ τε καὶ ἐπιστήμη ἀκηράτω), assim como o pensamento de todas as almas que se dedicam à procura do alimento que mais lhes convém quando, no decorrer do tempo, puderam aperceber-se da realidade, é nesse lugar que as almas encontram a

¹⁹³ *Phaedrus*, 246c. *Ibid.*, p. 59.

¹⁹⁴ É importante ressaltar que quando dizemos “lugar”, não estamos falando de um local físico, com uma localização precisa. Trata-se de lugar num sentido analógico, apenas como forma de indicar a região supra celeste, que tem um sentido ontológico.

possibilidade da contemplação das realidades verdadeiras (τὸ ὄν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τάληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ) (...). Enquanto esse movimento dura, a alma pode contemplar a Justiça em si mesma (αὐτὴν δικαιοσύνην), bem como a Ciência (ἐπιστήμην), pois ela tem na sua frente, sob os seus olhos, um saber que nada tem a ver com este que conhecemos, sujeito às modificações futuras, que se mantém sempre diversificado na diversidade dos objectos aos quais se aplica e aos quais, nesta existência, damos o nome de Seres. Ela é verdadeiramente a Ciência que tem por objecto o Ser dos seres (ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὄντι ὅ ἐστιν ὄν ὄντως ἐπιστήμην οὔσαν).¹⁹⁵

A região supra celeste é, portanto, a região em que as almas podem contemplar as realidades verdadeiras, isto é, as Ideias ou Formas (εἶδος) platônicas, aquilo que permanece sempre igual, sem sofrer modificações do tempo, como acontece com as coisas do plano sensível. O deslocamento nessa região acontece de forma circular: as almas se movimentam em círculos, contemplando as Formas imutáveis e eternas, conhecendo-as na medida em que as veem. Esse movimento circular, porém, só é realizado de forma completa pelos deuses, porque suas almas, por terem os dois cavalos obedientes, conseguem empreender um movimento harmonioso, guiado pelo cocheiro. Mais do que isso, é o deslocamento dos deuses que organiza o universo em suas duas partes. Segundo Sócrates: “O grande capitão do céu, Zeus, ao sair com seu carro alado, é o primeiro a avançar, ordenando todas as coisas e cuidando de tudo. É logo seguido por um exército de deuses e de demônios, repartido por onze seções”¹⁹⁶.

Com os homens não acontece o mesmo. Suas almas, compostas por um cavalo desobediente, enfrentam dificuldades na subida para a região supra celeste. Muitas almas não conseguem nem mesmo chegar a essa região. Por conta da briga dos cavalos, mal começam a subir e já perdem as asas, caindo novamente para o mundo sensível, vendo-se obrigadas a ocupar corpos físicos mais uma vez. Algumas almas, mais próximas de alguns deuses, depois de muito esforço conseguem alcançar a região supra celeste, mas não são capazes de se manter nela e completar a volta, onde contemplariam as Ideias existentes, e também acabam caindo. Essas almas, apesar de avançarem mais do que as primeiras, não conseguem contemplar todas as Ideias, conseguindo apenas vislumbrar algumas dessas realidades (249a-d). Platão afirma que o verdadeiro alimento para as almas são as Ideias, porque o que toda alma busca é o conhecimento. Depois de caírem, porém, resta às almas somente a opinião como alimento, que não as sacia completamente.

¹⁹⁵ *Phaedrus*, 247c-e. *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁶ *Phaedrus*, 246e-247a. *Ibid.*, p. 60.

Considerando que o homem possui em sua alma duas capacidades ou forças, a razão e os desejos físicos, a alma é algo intermediário. Ela possui algo que a liga ao plano físico, ou seja, uma parte associada às necessidades do corpo. Contudo, ao mesmo tempo, a alma é imaterial e tem a capacidade de recordar as Ideias, a realidade suprassensível, que não se conhece pelos sentidos. No *Fedro*, Platão ilustra esse estado intermediário pela capacidade da alma de ascender à região supra celeste. A imagem dos cavalos alados indica isso. A alma, apesar de ocupar corpos físicos, localizados no plano sensível, consegue acessar a região supra celeste, vislumbrando as Formas inteligíveis. Nas palavras de Sócrates: “... a alma é, de entre tudo o que participa do corpóreo, o que, simultaneamente, mais participa da natureza divina”¹⁹⁷. A esse respeito, Peña afirma:

É que a alma, para Platão, não é tanto uma coisa ou uma substância, mas um movimento e uma força ou poder, é κίνησις e δύναμις, capaz de dotar de vida um corpo inerte, a matéria. Assim, pois, a alma é aparentada com o inteligível, mas também se encontra ligada ao sensível, que recebe dela seu movimento. E, enquanto origem e garantia da continuidade do movimento, é inata e imortal (ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον).¹⁹⁸

A capacidade da alma de vislumbrar as Ideias é o que Platão entende por conhecimento. Através da linguagem mitológica, o filósofo indica que, antes de ocupar um corpo físico, toda alma humana contemplou as Ideias na região supra celeste. Porém, depois da queda, quando passa a ocupar corpos físicos, a alma pode apenas recordar as realidades inteligíveis já vistas. Esse processo de recordação é a anamnese (ἀνάμνησις), que vimos no segundo capítulo, ao estudar o *Fédon* e o *Mênon*. De acordo com Sócrates:

SÓCRATES: ... as almas que nunca contemplaram a verdade (τὴν ἀλήθειαν) não podem assumir a forma humana, pelo seguinte motivo: a inteligência humana (ἄνθρωπον συνιέναι) deve exercer-se segundo o que designamos por Ideia (εἶδος), indo desde a multiplicidade das sensações (ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων) para uma unidade cuja abstracção é a verdade racional (εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον). Este acto de abstracção consiste numa recordação

¹⁹⁷ *Phaedrus*, 246d-e. *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁸ Tradução nossa: “Y es que el alma, para Platón, no es tanto una cosa o una sustancia, cuanto un movimiento y una fuerza o poder, es κίνησις y δύναμις, capaz de dotar de vida a un cuerpo inerte, a la materia. Así pues, el alma está emparentada con lo inteligible, pero también se encuentra ligada a lo sensible, que recibe de ella su movimiento. Y, en cuanto origen y garantía de la continuidad del movimiento, es ingénita e inmortal (ἀγέννητόν τε καὶ ἀθάνατον).” PEÑA. *El jardín del alma... Op. cit.*, p. 179.

(ἀνάμνησις) das verdades eternas contempladas (ἐκεῖνων ἃ ποτ' εἶδεν) pela alma no momento em que se integrava no séquito de um deus...”¹⁹⁹

De acordo com o mito do *Fedro*, todas as almas humanas passaram pela região supra celeste, onde se contempla a verdade, as Ideias eternas e imutáveis. Caso contrário, não poderiam estar em corpos humanos, uma vez que elas ocupam corpos na medida em que caem dessa região mais alta. Mas nem todas as almas recordam as Ideias vislumbradas, enquanto algumas recordam com mais facilidade. A partir disso, vemos como a alma é mais antiga que o corpo. Isso é necessário para que a teoria da reminiscência seja possível, já que a alma só pode recordar daquilo que já viu em algum momento. A anterioridade da alma em relação ao corpo aparece também no *Fédon* e no *Mênnon*, como visto no segundo capítulo deste trabalho.

A Ideia que se recorda com mais facilidade e frequência é a da Beleza. Ver algo belo na natureza lembra a Beleza em si mesma, localizada no plano supra celeste. Esse é o motivo da importância de *Eros*: o Amor faz com que o amante veja no seu amado a beleza, recordando-se da Forma do Belo. Nesse sentido, Platão classifica o Amor como um quarto tipo de loucura divina. E por isso, respondendo ao questionamento inicial, o homem que ama é “preferível” ao que não ama, porque o primeiro vê no amado a beleza, conseguindo, a partir daí, recordar da Beleza em si mesma.

*

* *

A partir do que foi visto até aqui, merece destaque em relação à tese da tripartição da alma na *República* e no *Fedro* o fato de que essa divisão inaugura um conflito no interior da alma, diferente do que foi visto no *Fédon*. Nesse diálogo, Platão opõe radicalmente a alma em relação ao corpo: esse é causa de enganos e equívocos e está associado a males, dificultando o

¹⁹⁹ *Phaedrus*, 249b-c. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. *Op. cit.*, p. 65. Essa tradução tem um ponto bastante problemático. O termo “abstração” não aparece no original grego em nenhum momento. Em função disso, analisamos a tradução espanhola de Lledó Iñigo do mesmo trecho: “Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es; por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.” PLATÓN. *Diálogos: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual; M. Martínez Hernández; E. Lledó Iñigo. *Op. cit.*, pp. 351-352.

processo de purificação da alma. Além disso, é a razão que consegue acessar o verdadeiro conhecimento, e, mais uma vez, o corpo dificulta o acesso a esse tipo de saber. Considerando o contexto do diálogo, isto é, o último dia de vida de Sócrates, a purificação assume papel central no *Fédon*. Nessa obra, então, a alma é descrita como algo simples, uno, sem divisões ou conflitos internos: ela representa a atividade racional, a única responsável pela purificação do homem. Em suma, a alma é sinônimo da razão.

Já na *República* e no *Fedro* encontramos, em certo sentido, uma complexidade maior na noção de alma. Os conflitos acontecem no interior da alma: ela é composta pela razão, mas também por emoções e desejos ligados ao corpo físico. Ao mesmo tempo, então, um indivíduo pode sentir sede (um desejo ligado à parte apetitiva), mas escolher, por meio da atividade racional, não ingerir nenhum líquido. Atribuir os desejos e apetites físicos à alma não quer dizer que ela tenha algum atributo sensível, ou alguma de suas partes seja material. A alma é uma entidade imaterial, mais próxima de uma potência (δύναμις) do que de qualquer coisa material. Mas ela possui a capacidade de desejar, que está ligada ao corpo, isto é, ao âmbito sensível do homem. A leitura de Grube pode deixar esse ponto mais claro:

A diferença é que enquanto o *Fédon* (e os pitagóricos) fala de três tipos diferentes de *homens*, na *República* e no *Fedro* esses passam a ser três *partes de uma mesma alma*. É certo que também no *Fédon* o filósofo tem que dominar suas paixões, mas estas não constituem uma parte de sua alma. Ao estender o significado de ψυχή, incluindo nela tais paixões e desejos, Platão se aproxima da noção de conflito interior da alma ou mente individual, passo de enorme valor, que será utilizado amplamente na *República* e em outras obras. (...) Longe de ser uma ‘visão primitiva’, isso é muito avançado; uma das coisas mais surpreendentemente modernas dentro da filosofia platônica é precisamente essa descoberta da importância do conflito na mente.²⁰⁰

O que Platão inaugura na *República* e no *Fedro* é, portanto, a possibilidade de existirem elementos irracionais no interior da alma – que deixa de ser, então, apenas racional. A hierarquia entre as partes da alma, bem como entre a realidade inteligível e suas cópias

²⁰⁰ Tradução nossa: “The difference is that whereas the *Phaedo* (and the Pythagoreans) speaks of three different types of *men*, in the *Republic* and the *Phaedrus* these become three *parts of the same soul*. It is true that also in the *Phaedo* the philosopher has to overcome his passions, but these are not part of his soul. By extending the meaning of ψυχή to include these passions and desires, Plato is brought to the notion of conflict within the individual mind or soul, a most valuable step and one of which he makes full use in the *Republic* and elsewhere. (...) Far from being a ‘primitive view’, this is very advanced; one of the most startlingly modern things in Platonic philosophy is just this discovery of the importance of conflict in the mind.” GRUBE. *Plato’s thought*. *Op. cit.*, p. 133.

sensíveis, continua existindo. Cada parte da alma tem seu estatuto ontológico, e a respeito desse ponto Platão aparentemente não muda de ideia ao longo de toda sua obra. O elemento novo na *República* e no *Fedro* é que passa a ser mais importante quem governa a alma, e não mais sua composição. O homem justo é aquele que tem a parte racional controlando as outras duas partes da alma e conduzindo o homem em busca do conhecimento das Formas imutáveis e eternas. Isso não significa que o homem deve afastar-se ao máximo dos elementos impulsivo e apetitivo de sua alma. Eles compõem a totalidade do que é a *ψυχή*. O que deve ser buscado por aqueles que almejam alcançar o conhecimento e a justiça é dominar esses elementos por meio da razão. O mesmo vale para a cidade: a cidade que pretende ser justa e harmoniosa, projeto da *República*, deve ser governada pela classe superior de cidadãos, os governantes, responsáveis pela condução da cidade e pelo domínio dos guardiões e produtores. Mas essas duas últimas classes são importantes porque compõem a cidade, não devendo ser excluídas, apenas controladas.

Tendo em vista a tripartição da alma, Platão indica que cada parte da *ψυχή* tem seus prazeres específicos, que lhe são próprios. Nesse sentido, quando se mantém a harmonia da alma, com cada elemento cumprindo a função que lhe é própria, não faz sentido rechaçar os prazeres e desejos, ligados à parte apetitiva da alma. No livro IX da *República*, Sócrates afirma:

SÓCRATES: Logo, quando toda a alma obedece à parte filosófica e não se revolta contra nenhuma parte, é-lhe possível cumprir em tudo as suas funções e ser justa, e colher cada uma os prazeres que lhe são próprios, os de melhor qualidade e o mais verdadeiro possível.²⁰¹

A respeito disso, Peña afirma:

Portanto, prazeres e desejos não são já, em absoluto, contrários à natureza humana nem às suas aspirações de conhecimento, mas sim um componente da complexidade humana, cuja contribuição resulta também fundamental para a saúde e a felicidade da mesma.²⁰²

²⁰¹ *Respublica*, 586e-587a. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 438.

²⁰² Tradução nossa: “Por lo tanto, placeres y deseos no son ya, en absoluto, contrarios a la naturaleza humana ni a sus aspiraciones de conocimiento, sino un componente más de la compleja humana, cuya contribución resulta también fundamental para la salud y la felicidad de la misma.” PEÑA. *El jardín del alma... Op. cit.*, p. 184.

Não só há espaço para a parte apetitiva dentro da alma, como Platão afirma que cada parte tem seus prazeres correspondentes. O prazer da parte racional da alma é alcançar o conhecimento verdadeiro, isto é, das realidades inteligíveis. Cabe, então, ao homem que tem sua alma em harmonia, satisfazer aos desejos de cada uma das partes da ψυχή. Além disso, cada parte tem uma virtude. A esse respeito, Cooper aponta:

Todos sabem que na *República* Platão avança a teoria de que a alma tem três partes (...) (razão, espírito e apetite, como elas são normalmente chamadas em inglês). Utilizando essa teoria ele constrói um relato das virtudes humanas: cada uma das três partes da alma tem seu próprio papel na vida humana e a virtude, para nós, consiste em que cada um desempenhe plenamente seu papel e em harmonia com os outros. Assim, a virtude humana tomada como um todo, de acordo com a *República*, é uma inter-relação complexa entre os três elementos psicológicos separados, cada um dos quais tem sua própria contribuição indispensável a ser feita.²⁰³

Há diferentes leituras sobre as mudanças entre o *Fédon*, a *República* e o *Fedro* no que diz respeito à alma²⁰⁴. Uma hipótese é a de que, no *Fédon*, o mais importante seria defender a imortalidade da alma, em função da proximidade da morte de Sócrates. Não seria relevante, naquele momento, aprofundar a discussão sobre a estrutura interna da alma, nem mesmo definir com tanta precisão o que é a ψυχή. Um dos argumentos para provar a imortalidade da alma nesse diálogo, inclusive, tem como base a simplicidade da alma – só pode sofrer decomposição aquilo que tem partes, o que não é o caso da alma no *Fédon*. Na *República* e no *Fedro*, porém, como a morte de Sócrates já não seria um problema, outras questões passariam a ter importância. A partir disso, então, Platão poderia ter elaborado mais sua teoria da alma, procurando definir a alma com mais precisão, o que inclui a descrição de sua estrutura interna, de suas capacidades e disposições.

²⁰³ Tradução nossa: “Everyone knows that in the *Republic* Plato advances the theory that the soul has three (...) parts (reason, spirit and appetite, as they are usually called in English). Using this theory he constructs an account of the human virtues: each of the three parts of the soul has its own special role to play in a human being’s life, and virtue, for us, consists in each of them playing its own role fully and in harmony with the others. Thus human virtue taken as a whole, according to the *Republic*, is a complex interrelationship among three separate psychological elements, each of which has its own indispensable contribution to make.” COOPER. *Reason and emotion... Op. cit.*, p. 118.

²⁰⁴ Vale mencionar a leitura de Grube a respeito desse ponto. Tradução nossa: “Ao estender o significado de ψυχή, incluindo nela (...) paixões e desejos, Platão se aproxima da noção de conflito interior da alma ou mente individual, passo de enorme valor, que será utilizado amplamente na *República* e em outras obras.” “By extending the meaning of ψυχή to include (...) passions and desires, Plato is brought to the notion of conflict within the individual mind or soul, a most valuable step and one of which he makes full use in the *Republic* and elsewhere.” GRUBE. *Plato’s thought. Op. cit.*, p. 133. Cf. nota 200.

De acordo com essa leitura, na *República* e no *Fedro*, Platão teria de enfrentar outros problemas, como, por exemplo, o de explicar como é possível que alguém sinta sede mas escolha não beber água. O desejo aponta para uma direção; a razão, para outra. Como sustentar essa possibilidade com a alma simples do *Fédon*? Assim, uma leitura que nos parece plausível é a de que Platão teria, num primeiro momento, apresentado uma formulação mais simples da alma, visando responder às questões que se colocavam no *Fédon*. Em outros diálogos, especialmente nos dois que analisamos neste capítulo, outros problemas entraram no horizonte, exigindo uma teoria da alma mais elaborada, que considerasse outros elementos antes não avaliados. Isso explica as mudanças da *República* e do *Fedro* em relação ao *Fédon*, especialmente a tese da tripartição da alma e suas decorrências, como a sustentação de que cada parte da alma possui seus próprios prazeres e virtudes.

De acordo com essa leitura, isto é, de que Platão teria ao longo de sua obra elaborado a teoria da alma, investigamos, a partir desse ponto, outros dois diálogos, as *Leis* e o *Timeu*. Esses dois textos são importantes na medida em que apresentam uma noção de alma ainda mais elaborada quando comparada à *República* e ao *Fedro*. Nas *Leis*, encontramos uma noção de alma como princípio de movimento, tanto no homem, quanto no universo. Essa noção implica o fato de que a alma não se resume ao âmbito humano, como foi visto até aqui. Nas *Leis* e no *Timeu*, Platão trata da alma como aquilo que garante movimento aos corpos celestes, aos animais e também aos homens. Assim, nos deparamos com uma concepção de alma mais ampla. É o que pretendemos investigar no próximo capítulo, que se configura como o capítulo final deste trabalho.

CAPÍTULO 4 – A ALMA COMO PRINCÍPIO DE MOVIMENTO NO *FEDRO* E NAS *LEIS* E A ALMA DO MUNDO NO *TIMEU*

Neste quarto e último capítulo, analisamos especialmente três diálogos: o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. A respeito do *Fedro*, já expusemos, no capítulo anterior, a descrição que Sócrates realiza da alma humana, comparando-a com uma carruagem guiada por um cocheiro e dois cavalos alados. Essa metáfora é utilizada por Sócrates para falar da natureza da alma, que, de acordo com o filósofo, não pode ser descrita por meio de uma linguagem racional. Além de tratar da natureza da ψυχή, Sócrates aponta a necessidade de se provar sua imortalidade. O argumento da imortalidade da alma no *Fedro* é desenvolvido num parágrafo longo e complexo, em que o filósofo procura provar, racionalmente, que a alma é imortal. Aqui, Sócrates define a alma como aquilo que é capaz de mover a si mesmo e, por isso, é princípio de movimento, tanto do seu, como das demais coisas que se movem. Nos deparamos com uma descrição da alma diferente do que vimos nos diálogos estudados até agora. É esse ponto, tratado no trecho que vai de 245c-246a, que nos interessa especialmente neste capítulo.

A mesma descrição da alma como princípio do movimento é exposta por Platão no livro X das *Leis*, a partir da fala do protagonista do diálogo, um ateniense de quem não se sabe o nome. Nessa obra, porém, a definição da alma aparece em um contexto bastante distinto em relação ao *Fedro*. Nas *Leis*, Platão não pretende provar a imortalidade da alma, mas, antes, a existência dos deuses. Isso é importante para a condução da cidade, tendo em vista que a descrença nos deuses provoca a impiedade, que leva, por seu turno, à desobediência das leis. Os ímpios devem, desse modo, ser duramente combatidos pelo legislador que visa conduzir a cidade em direção à harmonia e à justiça – discussão central nesse diálogo.

Ainda analisamos, neste capítulo, alguns trechos do *Timeu*, diálogo em que personagem homônimo descreve a criação do mundo por parte do demiurgo. Nessa obra, Platão apresenta duas dimensões da alma: uma alma cósmica, também chamada de alma do mundo; e a alma humana. Nosso objetivo não é examinar em detalhes a narrativa desenvolvida nesse diálogo, até mesmo porque ela abre possibilidades de discussões que vão além de nosso recorte de pesquisa. Interessa-nos sobretudo o discurso que Timeu elabora sobre esses dois níveis da alma.

A respeito da alma do mundo, chama atenção o fato de que, no *Fedro* e nas *Leis*, Platão está, ao que tudo indica, falando também da alma num sentido cósmico. No entanto, é apenas no *Timeu* que o filósofo faz referência direta a essa dimensão da alma. Analisamos, então, a narrativa de *Timeu* sobre a criação da alma do mundo, com o objetivo de compará-la com os outros dois diálogos estudados neste capítulo, o *Fedro* e as *Leis*. No que diz respeito à alma humana no *Timeu*, encontramos a tese da tripartição da alma, vista na *República* e no *Fedro*. Porém, no *Timeu*, algumas diferenças importantes são introduzidas. No mesmo sentido, pretendemos analisar a tese da alma tripartite exposta no *Timeu*, a fim de compará-la, num segundo momento, com o texto da *República* e do *Fedro*, já estudados no terceiro capítulo.

4.1. Da imortalidade da alma no *Fedro*

Como vimos no capítulo anterior, no *Fedro*, Sócrates pretende mostrar como é preferível aproximar-se dos homens arrebatados por *Eros* do que dos homens sensatos. Para isso, é preciso conhecer a natureza da alma humana, a fim de entender de que modo o amor a afeta. Já apresentamos a narrativa mitológica que Sócrates lança mão para caracterizar a $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, comparando-a com uma carruagem guiada por um cocheiro e conduzida por dois cavalos alados. Além de descrever a natureza da alma, Sócrates afirma ser necessário demonstrar sua imortalidade. Nesse diálogo, o argumento da imortalidade da alma é baseado no movimento – argumento que não foi citado no *Fédon*, no rol de argumentos que Sócrates apresentou para fazer a mesma defesa. A respeito da prova que encontramos no *Fedro*, o comentarista Demos afirma:

O parágrafo sobre a alma no *Fedro* (...) é longo, extremamente complicado, extremamente compacto e extremamente difícil; ele não parece se encaixar no restante do diálogo (...). É claro que a discussão sobre a alma ocupa uma grande parte desse diálogo, mas, enquanto geralmente a linguagem é retórica e poética, e, ainda mais, na forma de um diálogo, nesse parágrafo a linguagem é expositiva, sem o dar e receber da forma de diálogo, e é totalmente técnica em termos de estilo. Além disso, a doutrina exposta é restrita a esse parágrafo, pois aqui Platão fala da alma como um princípio geral do movimento.²⁰⁵

²⁰⁵ Tradução nossa: “The paragraph on the soul in the *Phaedrus* (...) is long, extremely involved, extremely compact and extremely difficult; it does not seem to fit the rest of the dialogue (...). Of course, the discussion

O parágrafo a que se refere Demos é o trecho no qual Sócrates inicia a argumentação sobre a imortalidade da alma. Segundo o filósofo, a alma é imortal por ser aquilo que é capaz de mover a si mesma. Em suas palavras:

SÓCRATES: ... a alma é imortal (Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος), pois aquilo que se move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento (κινήσεως) corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo (τὸ αὐτὸ κινεῖν) não deixará de mover-se e, sendo assim, constitui também fonte de movimento (ἀρχὴ κινήσεως) para as outras coisas que se movem.²⁰⁶

A tradução desse trecho é motivo de inúmeras discussões entre os intérpretes do diálogo platônico. Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος significa que toda a alma é imortal ou que todas as almas que existem são imortais? Apesar da diferença ser pequena em termos linguísticos, a diferença conceitual é grande. No primeiro caso, Platão estaria dizendo que a alma inteira é imortal, e não apenas uma de suas partes. A segunda leitura entende que todas as almas existentes são imortais, sem especificar se é a alma inteira ou apenas uma das partes²⁰⁷. Se a primeira posição for correta, há uma contradição entre diferentes diálogos: se no *Fedro* Platão afirma que toda a alma é imortal, no *Timeu* o filósofo defende que apenas a parte racional da alma o é. A segunda leitura, entretanto, não levanta maiores dificuldades. Ao afirmar que toda a alma é imortal, Platão parece fazer referência não apenas à alma humana, mas também à alma do mundo. Em diferentes diálogos, alguns analisados neste trabalho, esse é justamente o objetivo do filósofo: demonstrar que a alma é imortal. Assim, nos filiamos à segunda leitura, isto é, de que nesse trecho Platão afirma que todas as almas são imortais, uma vez que essa posição não encontra contradições internas aos diálogos.

about the soul occupies a very large part of this dialogue; but, whereas generally the language is rhetorical and poetical, and, moreover, in the form of a dialogue, in our paragraph the language is expository, without the give and take of the dialogue form, and it is altogether technical in style. Moreover, the doctrine expounded is unique to this paragraph, for here Plato talks of the soul as a general principle of motion.” DEMOS, Raphael. “Plato’s Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, n. 2, abr. 1968, p. 134.

²⁰⁶ *Phaedrus*, 245c-d. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. *Op. cit.*, p. 57.

²⁰⁷ Há diferentes leituras e posições a respeito desse trecho. Para mais detalhes sobre elas, cf. GRISWOLD, Charles L. *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 84–85; PLATO. *Plato’s Phaedrus*. Translation, introduction and commentary by Reginald Hackforth. *Op. cit.*, p. 64; DEMOS, Raphael. “Plato’s Doctrine of the Psyche...” *Op. cit.*, pp. 134-135.

Pode-se deduzir, a partir do mesmo trecho citado, que Platão indica a existência de duas causas do movimento: daquilo que move a si mesmo e a outras coisas; e daquilo que não é capaz de mover a si mesmo, mas somente a outras coisas. O primeiro tipo de movimento diz respeito à origem de todo movimento, ou seja, não só dos homens, mas também de tudo que há no κόσμος e se movimenta. Só aquilo que consegue colocar a si mesmo em movimento pode promover a mesma transformação em outras coisas. Esse princípio de movimento é a alma. Já para as coisas que não movem a si mesmas, mas apenas a outras, o fim de seu movimento corresponde ao fim de sua existência, uma vez que, quando a fonte externa de movimento não mais existir, elas não serão capazes de movimentar a si mesmas. Demos classifica esse segundo tipo de causa de movimento como uma causa transmissiva ou instrumental. Segundo o autor:

Nosso parágrafo estabeleceu uma classificação dupla das coisas (que é repetida em maior detalhe nas *Leis*), por referência a dois tipos de causas do movimento. Um tipo, enquanto coloca outras coisas em movimento, é posto ele mesmo em movimento por outras coisas; o outro grupo abrange aquelas causas de movimento que não são movidas (pelos outros). Além disso, está implícito que o primeiro grupo *só* pode mover outras coisas em virtude do fato de eles mesmos serem movidos. (Veja-se também as *Leis* 894b 9). Assim, eles podem ser designados como causas transmissivas, na medida em que meramente transmitem um movimento que receberam mas não geraram. Este grupo certamente se refere à classe das coisas inanimadas, que funcionam apenas como causas instrumentais. O outro grupo define a classe das almas; de fato, Platão diz explicitamente que a definição (*logos*) da psyche é que ela é auto movente (τὸ αὐτὸ κινεῖν, 246a 1). Assim, a alma é definida como uma fonte originária de movimento, de fato, de todo movimento; é a causa do movimento tanto dela mesma quanto de outras coisas.²⁰⁸

Na leitura de Demos, quando Platão faz referência àquelas coisas que não são capazes de mover a si mesmas, ele está mencionando as coisas inanimadas, que são movidas por outras e meramente **transmitem um movimento que receberam mas não geraram**.

²⁰⁸ Tradução nossa: “Our paragraph established a dual classification of things (and one repeated in greater detail in the *Laws*), by reference to two sorts of causes of motion. One sort, while setting other things in motion is itself set in motion by other things; the other group embraces those causes of motion which are unmoved (by others). Furthermore, it is implied that the first group can move other things *only* by virtue of the fact that they are themselves moved. (See also *Laws* 894 b 9). Thus, they may be designated as transmissive causes, in that they merely impart a motion which they have received but not generated. This group surely refers to the class of inanimate things, which operate as no more than instrumental causes. The other group defines the class of souls; indeed Plato explicitly says that the definition (*logos*) of the psyche is that it is self-moving (τὸ αὐτὸ κινεῖν, 246a 1). Thus, the soul is defined as an originative source of motion, indeed of all motion; it is the cause of motion both in itself and of other things.” *Ibid.*, p. 135. Grifos do autor.

Somente aquilo que é causa de seu próprio movimento pode imprimir movimento a outras coisas indefinidamente, e esta causa de movimento são as almas – Demos usa o termo no plural porque, para ele, Platão não faz referência somente à alma humana, mas, ao que tudo indica, diz também da ψυχή cósmica, a respeito da qual falaremos na sequência deste capítulo.²⁰⁹

A partir da classificação dessas duas causas de movimento (daquilo que move a si mesmo e a outras coisas e daquilo que não move a si mesmo, mas apenas a outras coisas), Platão avança em sua argumentação, sustentando que aquilo que é princípio de movimento deve ser: a) não gerado e b) imortal²¹⁰. Nesse ponto, encontramos um problema a respeito do qual Platão não apresenta solução: existe uma distinção entre imortalidade e eternidade. O que é imortal tem início, isto é, foi gerado, mas não tem fim. O que é eterno, porém, não foi nem gerado, nem tem fim. Se a alma de fato não tiver sido gerada, isso implica que ela é não só imortal, mas também eterna. Sócrates não trata desse ponto no *Fedro*, mas ele volta a aparecer no *Timeu*, onde retomaremos a discussão. A respeito da não geração da alma, Platão indica que, se o princípio de movimento tivesse um início determinado, deixaria de ser ele mesmo princípio, e o início do movimento passaria a ser atribuído para aquilo que o moveu. Nos deparamos com o conhecido problema de encontrar o início de todo movimento: se a busca por esse princípio não chegar a um ponto determinado, a atribuição de inícios anteriores ocorrerá *ad infinitum*. A afirmação de que a alma é não gerada (246a) insere-se, assim, no argumento de que a alma é princípio (ἀρχή) de todo movimento.

A respeito do segundo ponto, isto é, sobre a imortalidade da alma (246a), deve-se levar em conta que, sendo capaz de mover a si mesma, a alma é fonte de seu próprio movimento, mas também de tudo o mais que se move. Platão defende que, se esse princípio de movimento deixasse de existir, tudo o mais deixaria de se mover, o que corresponderia, conseqüentemente, ao fim da existência²¹¹. O que não mais se movimenta cessa de existir, porque o movimento está ligado à vida. Desse modo, para Platão, a não geração e a

²⁰⁹ Isso fica claro no seguinte trecho: tradução nossa: “Neste parágrafo, a alma é estabelecida como um princípio cosmológico, operando não apenas nos seres vivos da Terra, mas em todos os corpos celestes; é a fonte de movimento também no mundo inanimado. Em suma, opera em todo o cosmos, onde quer que a mudança seja encontrada.” “In this paragraph the soul is established as a cosmological principle, operating not only in living beings on the earth, but in all heavenly bodies; it is the source of motion also in the inanimate world. In short, it operates throughout the cosmos, wherever change is encountered.” *Ibid.*, p. 135.

²¹⁰ “SÓCRATES: O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é incriada e imortal (ἀγέννητόν καὶ ἀθάνατον ψυχή)”. *Phaedrus*, 246a. PLATÃO. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. *Op. cit.*, p. 57.

²¹¹ Esse é outro ponto problemático. Há possibilidade de o princípio do movimento deixar de existir mas suas conseqüências continuarem. O fim do movimento do princípio do movimento não equivale, portanto, ao fim de todo movimento. Mas Platão não menciona esse problema no *Fedro*.

imortalidade da alma são conseqüências necessárias da afirmação de que ela é princípio de todo movimento. A esse respeito, Sócrates diz:

SÓCRATES: Ora, um princípio constitui algo inato (ἀρχὴ δὲ ἀγένητον), pois é a partir de um princípio que necessariamente assume existência tudo aquilo que existe, ao passo que o princípio não provém de alguma coisa, pois, se começasse a ser partindo de qualquer outra fonte, não seria princípio. Por outro lado, como não proveio de uma geração, não se encontra sujeito à corrupção (ἀδιάφθορον) (...). Podemos então concluir que o princípio do movimento é o que a si mesmo se move e por isso não pode ser anulado, nem pode ter começado a existir, pois, de outra maneira, todo o universo, todas as gerações parariam e jamais poderiam voltar a ser movidas a encontrar um ponto de partida para a existência.²¹²

Percebemos, pelo exposto até aqui, como Platão, no *Fedro*, sustenta que isso que move a si mesmo e que é origem do movimento é precisamente a alma. Os corpos que são movidos por um agente externo que não eles mesmos são inanimados, porque não têm o movimento dentro de si mesmos, precisam de algo que vem de fora e que dê início ao seu movimento. No sentido contrário, aquele que é movido a partir de dentro de si mesmo é animado, já que tem em si a fonte de seu movimento. A natureza da alma é justamente a de conceder movimento e vida àquilo em que habita. Nesse sentido, a ψυχή é animada e princípio do movimento de tudo aquilo que se move. Em outras palavras, de acordo com Sócrates:

SÓCRATES: Agora que foi demonstrada a imortalidade do que se move por si mesmo, não haverá qualquer escrúpulo em afirmar que essa é exactamente a essência da alma (ψυχῆς οὐσίαν), que o seu caráter é precisamente este. Com efeito, todos os corpos movidos por um agente exterior são inanimados, enquanto o corpo movido de dentro é animado, pois que ele é o movimento e natureza da alma. O que se move a si mesmo não pode ser outra coisa senão a alma, de onde se segue necessariamente que a alma é incriada e imortal (ἀγένητόν καὶ ἀθάνατον ψυχή).²¹³

Como pontuamos anteriormente, considerando a alma como princípio de todo movimento que existe, parece pouco provável que Platão esteja se referindo à alma humana. Seria insensato pensar que é a alma humana a responsável pelos movimentos dos astros, dos

²¹² *Phaedrus*, 245d-e. *Ibid.*, p. 57.

²¹³ *Phaedrus*, 245e-246a. *Ibid.*, pp. 57-58.

outros animais, bem como de tudo o mais que se movimenta no κόσμος. Assim, só faz sentido compreender a alma como ἀρχή de todo movimento se ela for tomada numa dimensão mais ampla, isto é, cósmica – ou do mundo. Contudo, Platão não menciona, em nenhum momento do *Fedro*, a existência da alma do mundo, que seria responsável pela movimentação dos planetas, estrelas, enfim, de todo o universo. Tampouco no livro X das *Leis* essa concepção é exposta. Somente no *Timeu* Platão trata diretamente da alma do mundo – em função disso, na análise que empreendemos desse diálogo, ao final deste capítulo, voltamos a esse ponto.

Em resumo, é essa estrutura argumentativa que Platão apresenta no *Fedro* para sustentar a tese da imortalidade da alma. Vale analisar uma vez mais a leitura que Demos faz a respeito do parágrafo do diálogo que analisamos (245c-246a):

A alma é um *arche* do movimento (245d 1) e como tal é indestrutível. Pois se a *arche* do movimento fosse destruída, então tudo o que vem a ser seria reduzido à imobilidade – o mundo seria minado. Do nosso parágrafo no *Fedro*, aprendemos que a alma é a causa de todo movimento, incluindo o movimento nela mesma (a alma como auto movente). Também aprendemos que a alma não é gerada (ἀγένητον). Que a alma não é gerada é declarada como parte da proposição de que a alma é um princípio.²¹⁴

No segundo capítulo deste trabalho, analisamos de forma detalhada os argumentos que Platão expôs no *Fédon* para sustentar a imortalidade da alma. Não é o caso de retomá-los aqui. Cabe, porém, nesse momento da pesquisa, estabelecer alguns pontos de encontro entre esses dois diálogos. O argumento que encontramos no *Fedro*, ligado ao movimento, não apareceu em nenhum momento no diálogo anterior – volta a aparecer nas *Leis*, obra que será analisada na sequência. Apesar disso, é possível traçar alguns paralelos entre o *Fédon* e o *Fedro* no tocante à imortalidade da alma. A esse respeito, vale citar a leitura de Peña, que afirma:

Se no *Fédon* encontramos vários argumentos de raiz claramente pitagórica, agora devemos acudir de novo a um fragmento de Alcmeão para descobrir a origem do argumento sobre a imortalidade da alma baseado no movimento:

²¹⁴ Tradução nossa: “The soul is an *arche* of motion (245d 1) and as such is indestructible. For were the *arche* of motion to be destroyed, then everything that comes to be would be reduced to immobility--the world would be mined. (...) From our paragraph in the *Phaedrus*, we have learned that the soul is the cause of all motion, including the motion in itself (the soul as self-moving). We have also learned that the soul is ungenerated (ἀγένητον). That the soul is ungenerated is stated as part of the proposition that the soul is an *arche*.” DEMOS. “Plato’s Doctrine of the Psyche...” *Op. cit.*, pp. 135-136.

‘Alcmeão pensa que a alma é uma natureza que se move a si mesma, com movimento eterno e que, por essa razão, é imortal e semelhante aos deuses’ (DK 24 A 12).²¹⁵

Outro especialista, Cherniss, também menciona que a concepção da alma, da qual depende o argumento da imortalidade no *Fedro*, é normalmente atribuída a Alcmeão²¹⁶. O que Peña aponta no trecho acima citado é que é possível encontrar influências pitagóricas e pré-socráticas tanto no *Fédon*, como no *Fedro*. No primeiro diálogo, vimos como a definição do que seja a alma está fortemente ligada às concepções órficas e pitagóricas da superioridade da alma em relação ao corpo, do domínio da razão em relação aos sentidos e da transmigração das almas. No *Fedro*, o argumento da imortalidade da alma baseado no movimento tem fortes semelhanças, como apontam Peña e Cherniss, com um fragmento atribuído a Alcmeão, um médico e discípulo de Pitágoras, que viveu no século V a. C. Apesar de Platão não fazer referências diretas a Alcmeão no *Fedro*, a influência deste parece ser inegável no argumento construído nesse diálogo. Além disso, a busca pela origem (ἀρχή) de todas as coisas, que marca o pensamento pré-socrático de um modo geral, aparece nessa obra, na medida em que Platão localiza na alma a origem de todo movimento (ἀρχὴ κινήσεως), ou seja, tanto do seu, como das demais coisas que se movem.

Outro ponto levantado por Peña que merece destaque diz respeito não mais à semelhança do que encontramos no *Fedro* com teorias anteriores, mas com uma noção aristotélica. O argumento da imortalidade da alma que Platão apresenta no *Fedro* se aproxima da concepção do primeiro motor imóvel de Aristóteles – ao menos em relação à alma do mundo. É claro que há diferenças consideráveis entre os dois. A primeira e talvez mais óbvia é a de que o primeiro motor aristotélico é imóvel, enquanto a alma não é – vimos que Platão afirma que a alma move a si mesma. Um segundo ponto de divergência pode estar no desenvolvimento de cada uma das explicações. Sem dúvidas, a teoria do primeiro motor aristotélico é muito mais elaborada conceitualmente do que o argumento apresentado por Platão. Outras diferenças importantes podem ser levantadas. Porém, como não se trata de

²¹⁵ Tradução nossa: “Si en el *Fedón* encontramos varios argumentos de raigambre claramente pitagórica, ahora debemos acudir de nuevo a un fragmento de Alcmeón para descubrir el origen del argumento sobre la inmortalidad del alma basado en el movimiento: “*Alcmeón piensa que el alma es una naturaleza que se mueve a sí misma, con movimiento eterno y que, por esta razón, es inmortal y semejante a los dioses*” (DK 24 A 12).” PEÑA. *El jardín del alma... Op. cit.*, p. 178.

²¹⁶ “The conception of soul on which depends the argument for immortality in the *Phaedrus* is frequently ascribed to the influence of Alcmaeon...” CHERNISS, Harold. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy. Vol. I.* Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944, p. 434, n. 369.

nosso objeto de estudo, apenas mencionamos essa proximidade, mas não cabe aprofundá-la nesse momento.

Até aqui, analisamos o argumento que Platão expôs no *Fedro* na tentativa de provar a imortalidade da alma. Passamos agora para a análise das *Leis*, em que o filósofo apresenta argumento bem parecido com esse, mas num contexto bastante distinto. No *Fedro*, a prova da imortalidade da alma assume papel central na descrição da alma. Por outro lado, nas *Leis*, a definição da alma como princípio do movimento aparece na tentativa de provar a existência dos deuses, importante para a condução da cidade por parte do legislador. Partimos, portanto, para a análise desse diálogo.

4.2. A alma no livro X das *Leis*

As *Leis* são o último e também mais longo diálogo de Platão. Apesar disso, a obra foi por muito tempo negligenciada pelos estudiosos do pensamento platônico, por ser considerada pouco filosófica e profunda. Surpreende, de fato, a organização do diálogo. Platão propõe verdadeiras normativas legais para lidar com situações aparentemente banais, como a regulamentação do matrimônio, a posse e distribuição de terras entre os cidadãos, direitos testamentários, entre outros assuntos dessa natureza. Muitos intérpretes chegaram a considerar, inclusive, as *Leis* como um mero manual pragmático de legislação e jurisprudência, produto de um autor resignado e senil, que não teria cunho filosófico, tampouco utilidade no conjunto da obra platônica, especialmente quando confrontado com a *República*²¹⁷. No entanto, a partir de alguns estudos mais recentes, a importância das *Leis* passou a ser revista. Atualmente, a leitura predominante a respeito da obra é a de que se trata de um texto maduro de filosofia política, resultado de um exercício sério e minucioso de Platão de pensar soluções para os problemas da πόλις.

O cerne das *Leis* é a constituição de uma cidade justa, o que aproxima em muitos aspectos esse diálogo à *República*. Platão trata de assuntos já abordados em sua obra anterior, como a educação mais adequada às crianças e jovens, o papel das mulheres na cidade, entre outros. Porém, nas *Leis*, encontramos um projeto de cidade, pode-se dizer, mais pragmático. Platão propõe, aqui, leis que regulamentem como deve ser conduzida a comunidade dos

²¹⁷ Oliveira aponta alguns intérpretes que sustentam essa leitura das *Leis*. Cf. OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado). 311 f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2006, pp. 41-42.

cidadãos, principalmente no que diz respeito às punições que devem receber aqueles que agem contra os interesses coletivos. Em meio às ricas e complexas discussões que o filósofo empreende ao longo do diálogo, um ponto se destaca: a natureza essencialmente divina das leis. Essas são tidas como provenientes de um princípio transcendente e superior à vontade dos homens. De acordo com Oliveira:

Trata-se da concepção da natureza essencialmente divina da lei e, portanto, da proposição do caráter fundamentalmente teológico do *nómos* que deve governar o funcionamento da vida cívica. Com efeito, em um dado momento do diálogo, o Estrangeiro de Atenas, principal personagem da obra, apresenta-nos a lei como uma imitação ou reflexo da razão no seio da cidade, mais precisamente como uma distribuição derivada de uma determinação do intelecto (*dianomé tou noû*). Ora, esse governo da razão através da lei coincide, para o Estrangeiro de Atenas, com o governo do próprio deus, porquanto, segundo ele, a razão é o que há de mais divino e imortal em nós, de forma que a sua imitação através do *nómos* é, assim, a imitação de um modelo divino.²¹⁸

O projeto político das *Leis* pode ser entendido, desse modo, como uma espécie de teocracia, num sentido preciso do termo: política e religião se entrelaçam de maneira essencial para o bom funcionamento da cidade. O diálogo é travado em Creta, entre três personagens: um ateniense de quem não se sabe o nome, a quem chamam de estrangeiro, o cretense Clínias e o espartano Megilo. Os três caminham em direção à caverna e templo de Zeus. No trajeto, o ateniense conversa e orienta os outros dois personagens sobre o melhor modo de fundar uma cidade, tarefa que eles empreenderão em breve. A ambientação do diálogo já indica a importância do aspecto religioso para a fundação de uma cidade. Os três primeiros livros do diálogo sugerem os princípios básicos que todo sistema de lei deve possuir. Os livros IV e V apresentam várias questões preliminares para a legislação, e é nos livros VII a XII que o ateniense descreve, com detalhes, uma constituição para a cidade que querem fundar²¹⁹. Em função do tema desta pesquisa, não analisaremos profundamente o diálogo. Nos interessa o que Platão aponta a respeito da alma no livro X.

Em meio à formulação das normas que devem conduzir a cidade, realizada ao longo dos livros VII e XII das *Leis*, no livro X, Platão trata de um ponto sobre o qual o legislador deve olhar com especial atenção: o combate à impiedade no âmbito da πόλις. De acordo com

²¹⁸ OLIVEIRA, Richard Romeiro. “Política, teologia e filosofia nas *Leis* de Platão”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007, p. 337.

²¹⁹ STALLEY, R. F. *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, p. 2.

o ateniense, protagonista do diálogo, a impiedade é causa de incontáveis males à cidade, uma vez que incentiva a desobediência às leis. É no âmbito dessa discussão que o personagem procura provar a existência dos deuses, a fim de persuadir os ímpios. Nesse esforço, o ateniense expõe a definição da alma como princípio de todo movimento, em consonância com o que foi apontado no *Fedro*. É essa discussão, portanto, que abordamos a partir deste ponto.

De acordo com Brisson: “... para Platão, (...) impiedade e o não respeito da lei equivalem-se. A piedade favorece a obediência às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda legislação”²²⁰. A crença nos deuses e o respeito à religião cívica são, para Platão, fundamentais para a manutenção da harmonia e unidade da cidade. Desse modo, é papel do legislador manter os cidadãos crentes e tementes aos deuses, visando o bem coletivo. O que Platão discute no livro X é justamente como tratar os casos em que se desobedece o princípio da crença nos deuses; como persuadir ou punir aqueles cidadãos ímpios, em sua maioria jovens, que não foram convencidos nem pelas narrativas míticas ouvidas desde a infância, nem pelos rituais e cultos praticados por seus pais nas festas religiosas, nem mesmo pelo argumento de que a maioria dos homens, sobretudo os mais velhos, creem nos deuses (887c-e).

A crença nos deuses, para além de questões individuais, relacionadas à salvação da alma – assunto que Platão aborda no final do livro X (909a) –, assume, então, uma dimensão coletiva. O papel do legislador de educar os cidadãos desde crianças a acreditar nos deuses é fundamental para a preservação da paz na cidade. A primeira medida a ser tomada nesses casos é a tentativa de persuasão dos ímpios, por meio de argumentos e provas racionais da existência dos deuses. Trata-se de um preâmbulo ou prelúdio ao texto da lei²²¹. Em outros termos, deve-se buscar convencer os ímpios através do diálogo pacífico. Se essa medida não for suficiente, só então a lei deve ser cumprida – e Platão estabelece, no final do livro X, punições e penalidades severas para esses casos (907e-910d).

No entanto, para convencer esses cidadãos, primeiro é preciso entender por que surge a impiedade, quais suas origens. Há três causas principais. A primeira causa da impiedade é a própria descrença na existência dos deuses. Outras duas fontes de impiedade são a crença de

²²⁰ BRISSON, Luc. “A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão”. Trad. Cláudio William Veloso. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003, p. 30.

²²¹ “O ATENIENSE: ... se a persuasão (πειρῶ) puder ser empregada nessas matérias mesmo no menor grau, nenhum legislador que seja minimamente digno deste nome deverá jamais se dar por cansado, devendo, sim, como dizem, ‘não deixar nada sem ser dito’ a fim de reforçar a doutrina antiga da existência dos deuses...” *Leges*, 890d. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. 2 ed. Bauru, São Paulo: Edipro, 2010, p. 405.

que os deuses existem, mas são indiferentes aos assuntos humanos, e a de que os deuses seriam subornáveis por meio de oferendas e orações. Isso pode ser percebido no seguinte trecho do diálogo, a partir da fala do estrangeiro:

O ATENIENSE: ... ninguém que acredite, como é prescrito pela lei, na existência dos deuses jamais cometeu uma ação ímpia voluntariamente ou proferiu uma palavra criminosa; aquele que assim agiu só pode tê-lo feito movido por uma ou outra destas três convicções: não acredita no que eu afirmei [que os deuses existem], acredita nos deuses mas não que estes se importem com os seres humanos ou acredita que os deuses são fáceis de serem conquistados quando subornados por oferendas e orações.²²²

Platão trata inicialmente das causas que levam os jovens a não acreditar na existência dos deuses. Não se trata apenas da uma intemperança em relação aos prazeres e apetites, que os faz buscar uma vida ímpia. Existe uma tradição de textos atenienses, os mais antigos escritos em versos e os mais modernos em prosa, que são verdadeiros promotores do ateísmo. Os primeiros, escritos em verso, são as narrativas mitológicas dos poetas, especialmente Hesíodo e Homero, que Platão já criticou duramente na *República* (nos livros I e II). Mas a esses autores o filósofo afirma que se deve preservar algum respeito, em função de sua antiguidade. Os textos mais perigosos são os de autores modernos, escritos em prosa. Para Brisson²²³, Platão faz referência, aqui, tanto aos filósofos pré-socráticos, conhecidos como fisiólogos, quanto a alguns de seus seguidores, como é o caso de Arquelaus²²⁴, discípulo de Anaxágoras, que se insere numa corrente de pensamento materialista. Nas palavras do ateniense:

O ATENIENSE: São mais as novas doutrinas dos nossos sábios modernos que nos é imperioso apontar como responsáveis como causa dos males. Pois o resultado dos argumentos de tais pessoas é o seguinte: que quando tu e eu tentamos provar a existência dos deuses apontando para esses mesmos objetos, a saber, o Sol, a Lua, os astros e a Terra como exemplos de deuses e seres divinos, as pessoas que foram convertidas por esses sábios sustentarão que essas coisas são simplesmente terra e pedra, incapazes de prestar a menor atenção aos assuntos humanos e que essas nossas crenças são sutilmente forjadas com argumentos para se tornarem plausíveis.²²⁵

²²² *Leges*, 885b. *Ibid.*, p. 397.

²²³ BRISSON. “A religião como fundamento da reflexão...” *Op. cit.*, p. 34.

²²⁴ Arquelaus viveu no séc. V a. C. e foi discípulo de Anaxágoras. Foi um filósofo da natureza e, no campo ético, próximo a uma leitura que, modernamente, chamamos de relativista.

²²⁵ *Leges*, 886d-e. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 388.

Para esses autores modernos, como Platão os denomina, as causas de todas as coisas que existem e existirão são a natureza (φύσις), o acaso (τύχη) e a arte (τέχνη) (888e). Trata-se de uma ignorância que se faz passar por sabedoria, porque eles invertem a origem da geração e corrupção de todas as coisas, atribuindo-a a elementos que na realidade são secundários. Vamos explicar melhor esse ponto. Esses autores estabelecem como causa de todas as coisas em primeiro lugar a natureza e o acaso. Os quatro elementos cosmológicos – terra, água, fogo e ar – existiriam por natureza e seriam privados de vida²²⁶. Seria pela combinação *casual* desses elementos que surgiriam todas as coisas que existem no universo, inclusive os astros. Assim, os corpos celestes seriam apenas agregados de terra e pedra, sem vida ou natureza divina. O mesmo aconteceria com tudo o mais que existe no κόσμος; não passaria de um mero aglomerado aleatório dos quatro elementos primordiais. Para Oliveira:

... o grande risco do ateísmo está nas conseqüências práticas e políticas em que ele finalmente desemboca – o convencionalismo e o imoralismo, resultantes ambos de uma doutrina naturalista que, concebendo a ordem cósmica como um jogo de forças puramente mecânicas e desprovidas de qualquer desígnio inteligente, cinde radicalmente o reino da natureza (*physis*), onde impera o acaso (*tykhe*), e o reino das normas humanas (*nómoi*), meros produtos do engenho humano.²²⁷

Num segundo momento, a partir da manipulação das coisas já existentes pelos homens, isto é, por meio da arte, surgiriam as coisas menores, simulacros da realidade originada da natureza e do acaso. Todas as artes seriam, desse modo, fruto da atividade humana, criadas e mortais, assim como os produtos que delas derivam, classificados como artefatos (889a). Com a política não seria diferente; ela é vista, por esses autores, como uma arte resultante de convenções humanas, sem nenhum lastro divino ou valores imutáveis. A respeito disso, é muito esclarecedora a leitura que faz o intérprete Nunes Sobrinho:

Essa concepção convencionalista da política implica que a crença nos deuses passa a ser uma invenção útil para a imposição de certas leis. As

²²⁶ Na *Metafísica*, Aristóteles também menciona o fato de que os filósofos pré-socráticos consideravam os princípios de todas as coisas como materiais, notadamente os quatro elementos primordiais: “A maioria dos que primeiro filosofaram pensou que os únicos princípios de todas as coisas eram os na forma da matéria (ἐν ὅλης εἶδει)”. ARISTÓTELES. *Metafísica* A 983b6 ss. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

²²⁷ OLIVEIRA. “Política, teologia e filosofia nas *Leis...*” *Op. cit.*, p. 344.

características particulares e consuetudinárias de cada povo exigem, para a imposição das leis, a necessidade do temor das conseqüências da infração. Daí a pertinência de deuses e de *éthos* peculiares a cada cidade, a cada povo. Os deuses existem na medida em que são meios de reforçar a imposição positiva das leis. Nesse sentido, a religião existe apenas para manter a força no âmbito da justiça. O mecanicismo de um *kósmos* sem vida implica, simultaneamente, o relativismo antropológico dos valores. A conseqüência final desse relativismo redundava no fato de que a justiça não existe por necessidade e natureza, ou seja, não existe de maneira universal e absoluta. Ao contrário, ela é fruto da opinião, sujeita a permanente contestação e mudanças segundo os ventos das circunstâncias. Se não há uma noção unívoca da justiça, tampouco pode haver valores imutáveis. A moral de situação, defendida por uma certa sofística, conduz à dominação pela força e pela violência e denota a lei do mais forte. Tais são as implicações implícitas na impiedade e na correspondente naturalização do *kósmos* (889e-890e).²²⁸

A ontologia platônica, que é largamente conhecida e foi mencionada no capítulo anterior, envolve necessariamente a existência de valores imutáveis, universais e absolutos: as Formas ou Ideias, que são o que há de real no mundo e a única possibilidade de verdadeiro conhecimento para os homens. Ao defender que tudo se organiza pelo acaso, a concepção materialista da natureza impossibilita a existência de realidades imutáveis que organizem o sensível. No mesmo sentido, no campo ético e político, essa corrente de pensamento sustenta que não existe uma noção unívoca de justiça. Essa posição acarreta uma postura convencionalista, pois a justiça passa a ser definida coletivamente. Para Platão, isso abre espaço para uma condução política autoritária, baseada na lei do mais forte. Assim, a concepção materialista é inaceitável para o filósofo, tanto em termos ontológicos, quanto políticos. A posição platônica passou a ser largamente contestada, especialmente a partir da modernidade. Considera-se justamente o contrário do que o filósofo defende, isto é, que aquilo que é decidido coletivamente é que garante democracia e menos autoritarismo. Apesar de não concordarmos com a posição platônica, o que pretendemos neste momento do trabalho é analisar o que Platão sustenta.

A partir da leitura de Platão, o principal erro dos autores pré-socráticos está, então, na atribuição equivocada da causalidade do primeiro princípio, como mencionamos anteriormente. O que eles entendem como causas primeiras de toda geração e corrupção são, na verdade, causas secundárias²²⁹. Desse modo, a verdadeira causa do ateísmo é intelectual,

²²⁸ NUNES SOBRINHO. “Inteligência e psyché...” *Op. cit.*, p. 108.

²²⁹ “O ATENIENSE: O que é para todas as coisas sem exceção a causa primeira de sua geração e destruição (πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἰτίον) é aquilo que essas doutrinas (dos pré-socráticos), que constituíram alma ímpias, declararam ter se produzido não primeiramente, mas posteriormente, sendo que do que é o elemento ulterior, eles fizeram o elemento primário. E devido a isso eles caíram em erro com relação à verdadeira natureza

pois envolve uma opinião equivocada acerca das origens de todas as coisas. É em função disso que um preâmbulo à lei, que procure convencer racionalmente os ateus, tem lugar nas tarefas do legislador. Para Platão, as causas primeiras não podem ser os quatro elementos, pois a alma é anterior às coisas materiais. Se os quatro elementos são posteriores à alma, não podem ser a origem de todas as coisas. De acordo com o filósofo, a origem de todo movimento e transformação no κόσμος, bem como de todos os processos de geração e corrupção, é a alma, pois é de sua natureza ser geradora de movimento. Para provar essa afirmação, Platão precisa demonstrar que de fato a alma é anterior aos corpos e a tudo que é material. Nas palavras do ateniense:

O ATENIENSE: Relativamente à alma, meu amigo, quase todas as pessoas parecem ignorar qual seja sua real natureza (ὄν) e potência (δύναμιν), ignorância que não se restringe a outros fatos a seu respeito, mas que se refere especialmente à sua origem (γενέσεως) – de como é uma das primeiras existências e anterior a todos os corpos, e que é ela mais do que qualquer outra coisa o que governa todas as alterações e modificações do corpo (μεταβολῆς τε καὶ αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει). E se é esta realmente a situação, não deverão ser as coisas que têm afinidade com a alma necessariamente anteriores (do ponto de vista da origem) às coisas que se referem ao corpo, percebendo-se que a alma é mais velha que o corpo?²³⁰

Não só a alma, mas tudo que lhe diz respeito, como a opinião (δόξα), a previsão (ἐπιμέλεια), o pensamento (νοῦς), a arte (τέχνη) e a lei (νόμος) são anteriores às coisas materiais, sejam elas duras ou moles, pesadas ou leves, quentes ou frias²³¹. Mas essa anterioridade ainda não foi provada. Para tanto, o filósofo traça um caminho argumentativo que envolve a noção de movimento²³². Platão classifica todos os seres em dois gêneros: das coisas que existem em repouso e das que se movimentam. Depois disso, o filósofo estabelece uma hierarquia entre todos os tipos de movimento existentes, que são dez. Os dois principais movimentos são: em primeiro lugar, aquele que é capaz de mover a si mesmo e a outros corpos; em segundo lugar, o movimento que é capaz de mover outros corpos, mas não a si mesmo. A partir desses dois, Platão classifica os demais, porque é pela interação entre os corpos em movimento que resultam os outros oito tipos de movimento. São eles: 1) o

da existência divina.” *Leges*, 891e. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 407.

²³⁰ *Leges*, 892a-b. *Ibid.*, 407.

²³¹ *Leges*, 892b. *Ibid.*, p. 407.

²³² Demos aponta como Platão utiliza de forma indiscriminada os termos mudança (μεταβολή) e movimento (κίνησις). Cf. DEMOS. “Plato’s doctrine of the psyche...” *Op. cit.*, p. 136.

movimento circular ou de rotação (περιφορά), que se realiza em um só lugar e sobre si mesmo; 2) o movimento que se desloca incessantemente de um ponto a outro no espaço (μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον ἀεὶ τόπον), isto é, o deslocamento (φορά); 3) a combinação (συγκρίσεις); 4) a separação (διάκρισις); 5) o crescimento (αὔξησις); 6) a diminuição ou decréscimo (φθίσις); 7) a geração (γένεσις); e 8) a corrupção (φθορά) (893b-894b).

Como visto, os outros oito tipos de movimento existem a partir da interação de corpos em movimento. Isso significa que existem no âmbito do devir. Dizendo de outro modo, a partir de encontros ou choques entre corpos em movimento podem ocorrer acréscimos, decréscimos, transformações, combinações ou mesmo destruições dos objetos que já existem. Mas para que qualquer um desses aconteça, é necessário que haja um primeiro movimento, que retire os corpos do repouso e instaure um movimento inicial. Isso só pode ser feito por aquele tipo de movimento que é capaz de mover outros corpos e também a si mesmo²³³. De acordo com o protagonista das *Leis*:

O ATENIENSE: ... quando descobrimos uma coisa mudando outra, e esta, por sua vez, uma outra, e assim por diante – destas coisas encontraremos uma que seja a causa primeira da mudança (πρῶτον μεταβάλλον)? Como poderá uma coisa que é movida por outra jamais ser ela mesma a primeira das coisas que causa mudança? É impossível. Mas quando uma coisa que moveu a si mesma transforma uma outra coisa, e esta uma terceira, e assim o movimento se propaga progressivamente através de milhares e milhares de coisas, a sequência completa de seus movimentos deve proceder de uma fonte primária (ἀρχή), que dificilmente pode deixar de ser a transformação produzida pelo movimento que gera a si mesmo (ἢ αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή).²³⁴

Considerando que o movimento que move a si mesmo é o ponto de partida de todos os movimentos e o primeiro a surgir nas coisas em repouso e a existir nas coisas em movimento (895b), então ele tem, necessariamente, de ser o primeiro e mais antigo de todos os movimentos, isto é, anterior em relação aos demais. Assim, para Platão, o princípio do

²³³ Segundo Naddaf, nesse momento do diálogo tem início o “argumento cosmológico” da prova da existência dos deuses. Esse argumento consiste na defesa de que deve existir um primeiro movimento, que coloque a si mesmo em movimento e a partir disso movimento outros corpos, para que não haja uma regressão ao infinito em busca do movimento inicial. O argumento cosmológico se estende, na leitura de Naddaf, até 896d. Mas ele não é suficiente para provar a existência dos deuses. É necessário, então, um segundo argumento, o “físico-teleológico”, na terminologia do autor, que sustenta que a alma pode inclinar-se tanto ao mal quanto ao bem. O que orienta a alma ao bem é o intelecto, e só ele pode governar o universo, uma vez que esse se orienta para o bem. Cf. NADDAF, G. *L'origine et l'évolution du concept grec de phusis*. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992, p. 493.

²³⁴ *Leges*, 894e-895a. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 411.

movimento, aquilo que é capaz de mover a si mesmo e a outros corpos, só pode ser a alma, uma vez que ela é anterior a tudo de material que existe²³⁵. A respeito disso, diz Brisson:

Tudo o que se move é posto em movimento por um outro ser. Ora, é preciso que haja um ser que possa pôr em movimento a si mesmo sem ter sido posto em movimento por um outro, sob pena de proceder ao infinito. Esse ser é precisamente a alma, princípio automotor de todo movimento. Enquanto os ateus (os filósofos pré-socráticos) acreditam que a causa do movimento se encontre nos quatro elementos, Platão julga que ela resida na alma. Assim, demonstrando a anterioridade da alma em relação ao corpo, estabelecemos que a alma é justamente a causa primeira buscada, pelo menos no universo.²³⁶

Mesmo na hipótese de que esse primeiro movimento se manifestasse numa coisa material, ou seja, numa coisa terrestre, aquosa ou ígnea, seria dito dessa coisa que ela é viva, isto é, dotada de vida. Só algo vivo poderia manifestar qualquer tipo de movimento. Nesse ponto, Platão levanta uma questão que aparece em outros diálogos, especialmente no *Fédon*, como vimos no segundo capítulo deste trabalho: o que faz com que os seres vivos sejam chamados como tal é o fato de possuírem alma (*Phaedo*, 105a-b). É a alma, portanto, que confere vida aos seres. Na hipótese de algo material produzir o primeiro movimento, o que seria responsável por tal processo, a coisa material, ou a alma que nela reside? Para Platão, está claro que o princípio de vida, aquilo que pode fazer com que qualquer coisa apresente movimento, só pode ser a alma.

Aqui, Platão faz uma observação: pode-se falar dos objetos a partir de três pontos de vista. O primeiro ponto de vista é a coisa mesma (ἡ οὐσία); o segundo, sua definição (ὁ λόγος); e o terceiro, seu nome (τὸ ὄνομα) (895d). Alma é o nome do que, por definição, é capaz de mover a si mesmo (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν) (896a). Nunes Sobrinho afirma que:

Por ser princípio primeiro de movimento e, ao mesmo tempo, princípio e causa da vida, a alma também é a causa e o princípio primeiro da geração e

²³⁵ É importante mencionar como a relação entre a alma e o corpo em Platão é uma questão problemática, que não encontra repostas definitivas ao longo da obra do filósofo. Como a alma, inteligível, influencia o corpo, que é material? Como se dá essa relação? Apesar das diversas discussões a respeito da alma, algumas das quais apresentamos neste trabalho, Platão não responde de forma conclusiva o problema da relação entre alma e corpo. Para uma discussão mais aprofundada sobre esse ponto, cf. FREDE, Dorothea; REIS, Burkhard (ed.). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. 2 ed. Berlin; New York: University of Hamburg Press, 2007, pp. 145-205.

²³⁶ BRISSON. “A religião como fundamento da reflexão...” *Op. cit.*, p. 36.

corrupção de todos os seres, dos passados, dos presentes e dos que estão por vir. Ela é a causa das mudanças e transformações que configuram o devir da natureza.

Como princípio primeiro do movimento e do devir, a alma é o mais antigo dos seres (896a-c). Os seres que recebem passivamente o movimento de outros não têm alma, ou seja, não têm vida. Em consequência, a alma existe antes do corpo e o corpo só existe posteriormente à alma e se submete à sua ação. Isso implica ainda, que as propriedades da alma existem antes das propriedades dos corpos²³⁷.

Assim, para Platão: “... a alma é de todas as coisas a mais antiga, já que é o princípio primeiro do movimento (ψυχή τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως)”²³⁸. Sendo causa de todas as coisas que existem no κόσμος, a alma é causa tanto das coisas boas como das más – coisas belas e disformes, justas e injustas e de todos os opostos. Por isso, deve haver pelo menos dois tipos de alma, uma que produz o bem e a que produz seu contrário²³⁹. Para Platão, o princípio que garante bondade e excelência à alma é o intelecto (νοῦς). Assim, no homem, será boa a alma que se deixar guiar pela atividade racional; no κόσμος, será boa aquela que se deixar guiar pela direção racional do intelecto divino, isto é, do demiurgo (897b).

Além disso, se a alma é princípio de todo movimento, é ela quem dirige os movimentos dos corpos celestes. Platão questiona, então, qual das duas almas governa os céus, a alma boa, que se deixa influenciar pelo intelecto, ou a alma má, que se deixa guiar pela desrazão. É possível responder a essa questão observando os movimentos dos astros: se seus movimentos forem ordenados, pode-se concluir que é a alma boa que os governa. Se, ao contrário, seus cursos forem desordenados e sem regularidade, então será a alma má em seu

²³⁷ NUNES SOBRINHO. “Inteligência e psyché...”. *Op. cit.*, p. 110.

²³⁸ *Leges*, 896b. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 413.

²³⁹ Existe uma vasta discussão entre os intérpretes das *Leis* se Platão fala da existência de duas almas cósmicas, uma boa e outra má, ou se faz referência às inclinações pelas quais a alma pode se deixar influenciar, tanto para o bem, quanto para seu oposto. Para conhecer uma bibliografia a respeito dessa discussão, cf. a tradução espanhola das *Leis*: PLATÓN. *Diálogos: IX: Leyes (Libros VII-XII)*. Trad. Francisco Lisi. Madri: Ed. Gredos, 1999, pp. 210-211, nota 52. Me agrada a leitura de Brisson sobre esse ponto: “A alma é neutra e, por conseguinte, ela pode ser boa ou má, conforme as circunstâncias, enquanto a divindade deve por definição (cf. *Resp.* II e III) ser boa em todas as circunstâncias. Desse modo, é preciso determinar qual faculdade garantirá, de maneira permanente, a bondade à alma. Essa faculdade é o intelecto (*noûs*) que, na ordem da natureza, a do mundo visível, se manifesta pela harmonia que ela instaura e mantém.” (BRISSON. “A religião como fundamento da reflexão...” *Op. cit.*, p. 36). Para Brisson, portanto, a alma é neutra, podendo se deixar influenciar tanto por coisas ruins, como por coisas boas. Por isso a educação da alma é tão importante desde a infância, a fim de que se oriente as crianças para o uso correto da razão, que é responsável pelo governo da alma como um todo. O papel da educação na condução ideal da cidade aparece tanto na *República*, especialmente nos livros I e II, quanto nas *Leis*.

comando. Mas essa afirmação levanta outro problema: saber qual a natureza do movimento do intelecto²⁴⁰. Para Oliveira:

... saber com rigor qual é a natureza do movimento próprio ao intelecto (*he toû noû kînesis*) é algo difícil (*khalepón*), uma vez que o intelecto não é um objeto tangível, cujas operações pudessem ser percebidas pelos olhos humanos. Na verdade, diz o Estrangeiro, tentar apreender a natureza do intelecto com os sentidos seria como tentar olhar o sol diretamente “e, em pleno meio-dia, cair na mais completa escuridão”. Por causa disso, ele é obrigado então a admitir que, visto que o intelecto não é diretamente acessível à percepção, é preciso, pois, recorrer a uma imagem ou ícone (*eikón*) que, de alguma forma, nos forneça uma exemplificação adequada da natureza de seus movimentos.²⁴¹

A imagem ou ícone a que se refere Oliveira, e que o ateniense apresenta no diálogo, é a do movimento circular, isto é, aquele que se realiza no mesmo local e sobre si mesmo. Segundo o protagonista do diálogo: “... aquele que se move num único lugar tem necessariamente que se mover sempre em torno de um algum centro, sendo uma cópia de esferas gigantes, e (...) é esse o que mais se aproxima e se assemelha ao movimento rotativo do intelecto...”²⁴². Platão faz referência, aqui, dentre os dez movimentos existentes, ao movimento de rotação. É esse que mais se aproxima do movimento do intelecto, por ser o mais regular e uniforme em relação aos demais.²⁴³

A observação astronômica nos mostra como as trajetórias dos astros se configuram precisamente por movimentos circulares. Portanto, basta observar a dinâmica do céu para, novamente segundo Oliveira, perceber que: “... as revoluções descritas pelos astros no espaço cósmico são da mesma natureza que os movimentos do intelecto e que, portanto, a alma que governa o universo (...) só pode ser a alma melhor e divina”²⁴⁴. Porém, é importante ressaltar que Platão não está falando de qualquer observação celeste. À primeira vista, os movimentos

²⁴⁰ Aqui tem início a prova física-teleológica da existência dos deuses, de acordo com Naddaf, como mencionado anteriormente. Cf. NADDAF. *L'origine et l'évolution...* *Op. cit.*, p. 493.

²⁴¹ OLIVEIRA. “Política, teologia e filosofia nas *Leis...*” *Op. cit.*, p. 358.

²⁴² *Leges*, 898a. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 416. O movimento oposto a esse é, segundo o estrangeiro: “Por outro lado, não será o movimento que nunca é uniforme ou regular, ou no mesmo lugar, ou em torno, ou em relação às mesmas coisas, não se movendo num único ponto nem em qualquer ordem ou sistema ou regra – não será esse movimento aparentado à absoluta desrazão?” *Leges*, 898b. *Ibid.*, pp. 416-417.

²⁴³ De acordo com Oliveira: “... esse movimento é o que mais se aproxima do movimento da inteligência porque é o movimento que, dentre todos, apresenta a maior estabilidade, regularidade e fixidez; em suma, poderíamos dizer, porque é o movimento que, conservando o máximo de identidade e unidade possíveis, mais se aproxima da imobilidade”. OLIVEIRA. “Política, teologia e filosofia nas *Leis...*” *Op. cit.*, p. 358.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 359.

dos astros parecem ser irregulares. É necessário que se observe os céus com frequência, a fim de perceber que as trajetórias dos planetas são constantes e definidas. Também no *Timeu*, ao mencionar os tipos de movimento, Platão define o movimento rotacional como o mais harmônico e ordenado dentre os demais existentes.²⁴⁵ A partir da observação dos astros, o ateniense afirma, então, que:

O ATENIENSE: ... estamos na iminência de afirmar que todo o curso e movimento do céu e de tudo que ele contém detêm um movimento semelhante (ὁμοίαν) ao movimento (κινήσει), à revolução (περιφορᾷ) e aos raciocínios (λογισμοῖς) do intelecto (νοῦ) e procedermos de maneira idêntica, claramente teremos que afirmar que a melhor alma governa a totalidade do universo e o conduz em seu curso, que é do tipo descrito [e perfeito como ela].²⁴⁶

Assim, para Platão, é a alma boa que de fato governa os céus, de acordo com o intelecto divino. Depois dessa demonstração, o filósofo questiona se haveria uma única alma, responsável por mover todos os corpos celestes em seu conjunto, ou se é possível pensar em uma alma para cada astro. Independentemente de serem uma ou mais almas, ou mesmo do modo como a interação com os corpos materiais aconteça²⁴⁷, Platão defende que só é possível pensar nos astros enquanto divindades. Nas palavras do ateniense:

O ATENIENSE: No que diz respeito a todos os astros e a Lua, e no que tange aos anos, meses e todas as estações o que nos caberia fazer senão essa mesma afirmativa, a saber, que já que ficou demonstrado que são todos movidos por uma ou mais almas, que são dotadas de todas as virtudes, declararemos que essas almas são deuses, seja porque alojadas nos corpos, como seres vivos que são, organizam todo o céu, seja porque atuam de qualquer outra forma que se o queira. Será possível encontrar alguém que admita essa causalidade e, todavia, negue que ‘tudo está repleto de deuses’?²⁴⁸

²⁴⁵ *Timaeus*, 34a. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004, p. 72.

²⁴⁶ *Leges*, 897c. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, p. 415.

²⁴⁷ Esse é um ponto bastante problemático na teoria da alma de Platão. Como acontece a interação das almas com os corpos – sejam eles de homens, demais seres vivos ou dos astros? No livro X, Platão fala de três maneiras possíveis para a interação entre as almas e os corpos celestes: “O ATENIENSE: Ou que existindo dentro desse corpo esférico visível o dirige tal como a alma em nós move para um lugar ou outro, ou que obtendo ela mesma um corpo de fogo ou ar, como alguns o sustentam, atua como um corpo que impulsiona forçosamente um outro corpo, ou, em terceiro lugar, sendo ela mesma vazia de corpo, mas dotada de outras potências excepcionalmente prodigiosas, conduz o corpo.” *Leges*, 898e-899a. *Ibid.*, pp. 417-418. Longe de resolver a questão, o trecho acima apenas indica em quais termos Platão apresentou o problema.

²⁴⁸ *Leges*, 899b. *Ibid.*, p. 418.

O que defende Platão é que, independentemente do modo como as almas movimentem os corpos celestes – seja uma alma dentro de cada astro, ou uma alma que reja todos em conjunto, ou mesmo de algum modo **prodigioso** –, deve-se concluir que **tudo está repleto de deuses**²⁴⁹. Para o filósofo, não é possível que alguém aceite a afirmação de que os astros se movimentam de acordo com o intelecto divino e não reconheça, como consequência, que se está a falar de divindades. Vemos, então, como Platão apresentou duas provas para alcançar o objetivo traçado no livro X, isto é, de demonstrar a existência dos deuses. No livro XII, o estrangeiro retoma essa argumentação, falando a respeito das duas provas:

O ATENIENSE: Uma (das duas provas) é a que asseveramos acerca da alma, ou seja, que ela é a mais antiga e mais divina de todas as coisas cujo movimento, quando desenvolvido em *mudança* (γένεσις) produz uma fonte incessante de *ser* (οὐσίαν), e a outra é o que asseveramos no que concerne à ordenação dos movimentos dos astros e todos os demais corpos sob o controle do intelecto (νοῦς), organizador do universo (πάν), pois por pouco que se observe diferentemente de uma maneira descuidada e amadorística, jamais foi o ser humano tão natamente (sic) desprovido do senso do divino a ponto de não experimentar o oposto daquilo que é a expectativa da maioria dos indivíduos humanos, que imaginam que aqueles que estudam esses objetos na astronomia e demais artes correlatas necessárias se tornam ateus pela observação, *supõem eles*, de que todas as coisas vêm a ser devido a forças necessárias, e não devido à energia mental da vontade divina que colima o cumprimento do bem (διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελουμένων).²⁵⁰

Um pouco mais à frente no livro XII, Platão ainda retoma esse ponto. Na fala do ateniense:

O ATENIENSE: É impossível a qualquer ser humano mortal tornar-se continuamente temente aos deuses se ele não compreender as duas verdades que agora formulamos, a saber, que a alma é a mais anterior de todas as coisas que participam da geração, e que é imortal (ἀθάνατόν) e comanda todos os corpos. Acresça-se a isto, como o afirmamos reiteradamente, que é necessário que se compreenda também a razão (νοῦν) que comanda o que existe entre os astros (...), aplicando-a harmoniosamente às instituições e normas da ética.²⁵¹

²⁴⁹ Sentença atribuída a Tales de Mileto. Cf. BORNHEIM, Gerd. A. *Os filósofos pré-socráticos*. 2 ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1977.

²⁵⁰ *Leges*, 966d-967a. *Ibid.*, p. 508. Grifos do tradutor.

²⁵¹ *Leges*, 967d-e. *Ibid.*, p. 509.

Percebemos, pelo que foi dito até aqui, como o movimento da razão e dos corpos celestes se assemelham, e é também esse movimento que Platão acredita ser necessário empreender na πόλις, a partir da formulação de leis baseadas em princípios divinos. Nas próprias palavras do protagonista do diálogo, deve-se aplicar a razão que comanda o que existe entre os astros às **instituições e normas da ética**. Assim, o mesmo ordenamento, que é estável e regular, encontra-se na alma humana, em sua capacidade racional; no universo, no movimento dos astros; e pode e deve existir na cidade, cabendo ao legislador a tarefa de executá-lo.²⁵²

O ateniense, Clíncias e Megilo continuam o diálogo, buscando as outras duas fontes de impiedade, a saber, a crença de que os deuses existem, mas não se interessam por assuntos humanos; bem como a concepção de que as divindades seriam subornáveis por meio de oferendas e orações. Como esses dois pontos não tratam da questão da alma, não faremos nada mais além de mencioná-los. O que nos interessa no livro X das *Leis* não é propriamente a discussão a respeito da existência dos deuses, tampouco sobre as medidas que o legislador deve tomar contra a impiedade. É importante para esta pesquisa a definição que Platão apresenta da alma: aquilo que é capaz de mover a si mesmo. Sendo capaz de tanto, a alma deve ser princípio de todo movimento. Isso se justifica pela necessidade lógica de um primeiro movimento que dê início a uma cadeia causal de movimentos subsequentes. Avançando na leitura do texto, percebemos como se trata de um princípio de movimento não só para os homens, que são dotados de alma, mas também para os astros e para tudo o mais que existe no κόσμος: coisas justas e injustas, boas e más, de todos os movimentos a alma é causa. Percebemos como Platão trata, aqui, da alma em dois níveis distintos, apesar de não mencioná-los diretamente: a alma humana e a ψυχή cósmica, que ordena os movimentos dos corpos celestes.

A distinção entre esses dois níveis da alma aparece claramente no *Timeu*, diálogo dedicado à narrativa da formação do mundo, isto é, de sua cosmologia. Nesse texto, Platão descreve os processos de criação da alma do mundo e das almas dos homens, num mito detalhado e bastante complexo. Na sequência deste trabalho, analisamos essa obra, com um recorte para os trechos do diálogo em que Platão aborda a questão da alma.

²⁵² Nunes Sobrinho aponta como essa relação entre o cosmos, a cidade e a alma humana indica uma influência pitagórica. Para os pitagóricos, existe uma ordem matemática, baseada em proporções numéricas da música, que rege os movimentos celestes. Trata-se de uma ordem divina e regrada que, nas palavras do autor: "... perpassa, ao mesmo tempo, a cosmogonia e a constituição das leis da *Polis*." NUNES SOBRINHO. "Inteligência e psykhé..." *Op. cit.*, p. 111.

4.3. A alma do mundo e a alma humana na cosmologia do *Timeu*

O *Timeu* é considerado um diálogo da maturidade de Platão, notadamente, uma das últimas obras do filósofo. Participam do diálogo cinco personagens: Sócrates, Timeu, Crítias, Hermócrates e Aminandro – esse último só aparece nas páginas iniciais do diálogo. No início do texto, Crítias narra o mito de Atlântida. No entanto, nos interessa os trechos em que Timeu, personagem homônimo, dá início à sua narrativa cosmológica, que ocupa o restante do diálogo (27d e seguintes). Em sua intervenção, Timeu descreve o processo de criação do mundo e de tudo que há nele: deuses, astros, homens, animais e até mesmo plantas. Nas palavras do personagem, acerca de coisas relativas aos deuses e à geração do universo, não é possível aos homens apresentar argumentos coerentes e exatos, mas apenas um tipo de discurso verossímil (μυθός) (29c-d). Nesse sentido, a narrativa inteira de Timeu é exposta por meio de uma linguagem alegórica, própria do mito, fato que levou muitos intérpretes do diálogo a questionar a veracidade de suas afirmações e até mesmo a validade da obra como um todo. Como em outros diálogos em que Platão utiliza um discurso mitológico, nós adotamos a postura de analisar a sequência do texto, nos trechos que interessam a essa pesquisa, procurando perceber quais posições o filósofo defende em meio à linguagem mitológica.

No início de sua narrativa, Timeu estabelece uma distinção central do pensamento platônico e que é fundamental para o desenrolar desse diálogo:

TIMEU: Em minha opinião, temos de começar por distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre (τί τὸ ὄν αἰεί), e não tem geração (γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον), e aquilo que se gera sempre (τί τὸ γινόμενον μὲν αἰεί), e nunca é (ὄν δὲ οὐδέποτε)? O primeiro pode ser apreendido pelo pensamento (νοήσει), acompanhado pelo raciocínio (λόγου), uma vez que é sempre desta maneira (αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν); enquanto o segundo pode ser opinado pela opinião, acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio (δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου), uma vez que se gera e se corrompe (γινόμενον καὶ ἀπολλύμενον), nunca sendo realmente (ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν). Ora, tudo aquilo que é gerado é necessariamente gerado por uma causa (ὑπ' αἰτίου).²⁵³

A distinção apresentada por Timeu é entre aquilo que é (τί τὸ ὄν), ou seja, que é sempre o mesmo, imutável, que não tem geração, sendo passível de ser apreendido pelo

²⁵³ *Timaeus*, 27d-28a. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, p. 65.

pensamento e raciocínio; e aquilo que tem geração e corrupção e que, por esse motivo, ora se comporta de um modo, ora de outro, não sendo nunca (ὄν δὲ οὐδέποτε), podendo ser apreendido apenas pela opinião, desprovida de raciocínio. Encontramos, aqui, a célebre diferença entre o que pertence ao âmbito do inteligível e o que diz respeito ao domínio do sensível. Quanto às primeiras coisas, Timeu está claramente falando daquilo que é eterno e imutável, ou seja, as Formas ou Ideias. Por outro lado, em relação àquilo que é gerado, o personagem se refere às coisas sensíveis, que nunca são de fato, por encontrarem-se em constante mudança. Essa distinção, que é abordada em outros diálogos, é fundamental para o desenvolvimento do *Timeu*, pois é justamente ela que presidirá a produção do demiurgo.

Como o discurso de Timeu se orienta no sentido de narrar a criação do mundo, antes de iniciar essa descrição, o personagem questiona em qual categoria de coisas o mundo se insere, ou seja, se ele está entre as coisas que foram geradas ou se ele sempre existiu. Em outras palavras, sua interrogação busca responder se o mundo é eterno ou teve um início. Considerando que o mundo é visível, tangível e tem corpo, pertence ao âmbito do sensível. Tudo aquilo que é sensível foi gerado. Assim, Timeu afirma que o mundo teve um início, uma geração. Em suas palavras:

TIMEU: Quanto ao conjunto do céu (οὐρανός) – ou mundo ordenado (κόσμος), ou outro nome que seja mais adequado dar-lhe, pois assim lhe chamaremos²⁵⁴ –, temos que investigar em primeiro lugar (...): se sempre existiu, sem ter tido um princípio de geração, ou se foi gerado (ἢ γέγονεν), tendo principiado a partir de um certo princípio (ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος). Foi gerado (γέγονεν); porque é visível e tangível e tem corpo (ὄρατός γὰρ ἄπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων); e todas as coisas que são desta maneira são sensoriáveis (αἰσθητά); e as coisas sensoriáveis, que são apreensíveis pela opinião (δόξη), que acompanha a sensação (αἰσθήσεως), são geradas e, como dissemos, têm uma geração (γινόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη).²⁵⁵

Tudo aquilo que foi gerado tem necessariamente que ter sido gerado por uma causa (αἰτία). O próximo passo de Timeu é, então, buscar qual a causa da origem do mundo ordenado (κόσμος). O personagem aponta como descobrir o criador do universo é tarefa por demais grandiosa, com a qual devem se ocupar mais à frente. Antes disso, é necessário

²⁵⁴ Vale ressaltar que Timeu utiliza os termos céu, οὐρανός; mundo ordenado, κόσμος; e universo, πᾶν, como sinônimos, para indicar isso que ele considera ser o mundo: “TIMEU: ... um ser vivo dotado de alma e pensamento (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον)...” *Timaeus*, 30b. *Ibid.*, p. 68. Nós também utilizaremos, ao longo da análise do texto, os termos como sinônimos.

²⁵⁵ *Timaeus*, 28b-c. *Ibid.*, p. 66.

investigar a partir de qual paradigma (παράδειγμα) o produtor do κόσμος o criou. Em suas palavras: “... se foi a partir daquilo que é idêntico e igual a si mesmo (τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχον), ou a partir daquilo que foi gerado (τὸ γεγονός)”²⁵⁶. Levando em conta que, segundo Timeu, o mundo é a mais bela de todas as coisas que foram geradas e o demiurgo a melhor de todas as causas (ὁ δ’ ἄριστος τῶν αἰτίων) (29a), o mundo só pode ter sido gerado a partir do modelo que é idêntico e igual a si mesmo, isto é, uma Forma ou Ideia.

Mais adiante (30b), Timeu define o mundo como um ser vivo dotado de alma e de pensamento (ζῶον ἔμφυχον ἔννοον)²⁵⁷. Considerando que o mundo é ele mesmo uma criatura viva, ele deve ter sido criado a partir de um paradigma que abarque em si todos os seres vivos. Segundo Vlastos, a Ideia à qual Timeu se refere aqui é a Ideia de Criatura Viva. De acordo com o intérprete, essa noção apresentada no *Timeu* instaura uma cosmologia teológica. Contrapondo-se aos fisiólogos, que explicavam a formação do mundo a partir de elementos materiais, como vimos no tópico das *Leis*, Platão pretende inaugurar uma cosmologia que se orienta pela ação de um deus ou, em outros termos, de um princípio inteligente. Para Vlastos: “Ele [Platão] se propõe a descrever a origem do cosmos como obra de um deus que toma a matéria em um estado caótico e a molda à semelhança de um modelo ideal, a Ideia Platônica de Criatura Viva (30c)”²⁵⁸. De acordo com Timeu:

TIMEU: ... à semelhança de que ser vivo constituiu o mundo aquele que o constituiu? (...) Efectivamente, este ser vivo envolve e contém em si mesmo todos os seres vivos providos de pensamento (νοητὰ ζῶα), da mesma maneira que este mundo ordenado nos contém, a nós e a todas as outras criaturas visíveis. E assim, como queria torna-lo semelhante ao mais belo de todos os seres providos de pensamento (τῶν νοουμένων), o mais perfeito de entre todos os seres, o deus constituiu um ser vivo único e visível (ζῶον ἐν ὁρατόν), que tem no interior de si mesmo todos os seres vivos que são por natureza afins dele.²⁵⁹

²⁵⁶ *Timaeus*, 29a. *Ibid.*, p. 66.

²⁵⁷ No *Filebo*, encontramos a mesma definição da alma: “SÓCRATES: O nosso corpo, será que afirmamos que tem uma alma? PROTARCO. É claro que afirmamos. SÓC.: De onde a teria tomado, meu caro Protarco, se o corpo do universo não fosse animado, possuindo as mesmas e ainda mais belas coisas que o nosso? SÓC.: Bem (...), seguindo aquele argumento anterior, que seguidas vezes enunciamos, que no universo há (...) uma causa não inferior, ordenando belamente e coordenando os anos, as estações e os meses, que poderia ser chamada, com todo direito, de sabedoria e de inteligência (σοφία καὶ νοῦς).” *Philebus*, 30a-c. PLATÃO. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012, p. 83.

²⁵⁸ VLASTOS, Gregory. *O universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1987, p. 26.

²⁵⁹ *Timaeus*, 30c-31a. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, pp. 68-69.

A Ideia de Criatura Viva agrega em si todas as formas de seres vivos existentes. No plano sensível, o mundo ordenado é aquilo que abarca em si todas as criaturas vivas. É importante lembrar que nesse contexto, quando Platão fala de κόσμος, ele está se referindo não apenas à Terra, mas ao universo, com tudo que nele existe: os planetas, as estrelas fixas, os seres vivos que habitam a Terra. Assim, o mundo é um correspondente físico da Ideia de Criatura Viva. Isso faz sentido quando se lê que o demiurgo quis criar o mundo mais belo e mais perfeito entre os seres vivos. No mesmo sentido, Conford diz a esse respeito:

O mundo visível foi declarado como sendo uma criatura viva feita à semelhança de um original eterno. Este modelo é agora melhor descrito. Ele só pode ser o ideal de Criatura Viva no mundo das Formas, não sendo identificado com nenhuma espécie de ser animado, mas abrangendo os tipos ideais de todas essas espécies, ‘todas as criaturas vivas inteligíveis’.²⁶⁰

Timeu não descreve com precisão a figura do demiurgo (δημιουργός). Indica, no entanto, que esse é produtor (ποιητής) e pai (πατήρ) do universo (28c), e, como vimos, é **a melhor de todas as causas**. Para Brisson, o termo ποιητής faz referência a dois aspectos do demiurgo: um aspecto prático e, ao mesmo tempo, um teórico. Nas palavras do intérprete:

Por um lado, com efeito, o termo ποιητής faz referência ao aspecto prático do demiurgo, já que implica numa operação da ordem do ποιεῖν, isto é, da ordem do trabalho artesanal. Além disso, o mesmo termo faz também referência, de certa forma, ao aspecto teórico do demiurgo, pois o trabalho artesanal não é compreendido senão sendo dirigido por um modelo.²⁶¹

No que diz respeito ao lado prático do demiurgo, ele se assemelha a um produtor ou artesão. Isso acontece na medida em que o demiurgo não cria o material a partir do qual

²⁶⁰ Tradução nossa: “The visible world has been declared to be a living creature made after the likeness of an eternal original. This model is now further described. It can only be the ideal Living Creature in the world of Forms, not to be identified with any species of animate being, but embracing the ideal types of all such species, ‘all the intelligible living creatures.’” CONFORD, Francis MacDonald. *Plato’s cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p. 39.

²⁶¹ Tradução nossa: “D’une part, en effet, le terme ποιητής fait référence à l’aspect pratique du démiurge, puis qu’il implique une opération de l’ordre du ποιεῖν, c’est-à-dire de l’ordre du travail artisanal. En outre, ce même terme fait aussi référence, d’une certaine façon, à l’aspect théorique du démiurge, puisque le travail artisanal ne se comprend que comme dirigé par un modèle”. BRISSON, Luc. *Le Même et l’Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998, p. 31.

constituirá o mundo, mas apenas ordena uma matéria prima já existente, como veremos na sequência. Em sentido teórico, o demiurgo é produtor porque se espelha no paradigma da Criatura Viva para empreender sua tarefa de geração do κόσμος.

Na sequência do texto, Timeu busca qual a causa que levou o demiurgo a criar o mundo. Segundo o personagem, porque o demiurgo é bom, é livre de inveja, e quis criar algo que fosse semelhante a ele²⁶². Nas palavras do personagem:

TIMEU: Indiquemos então a causa (αἰτίαν) pela qual aquele que constituiu a gênese e o universo (γένεσιν καὶ τὸ πᾶν) os constituiu. Ele era bom (ἀγαθός), e naquele que é bom não se gera em momento algum inveja (φθόνος) alguma, relativamente a coisa alguma. Sendo desprovido de inveja, quis que todas as coisas geradas fossem o mais possível semelhantes a ele (ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ).²⁶³

Na continuação, Timeu descreve a criação do corpo e da alma do κόσμος por parte do demiurgo (31b). A descrição empreendida pelo personagem é longa e complexa, e tem início com a constituição do corpo do mundo:

TIMEU: De facto, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má; e assim, tomando tudo quanto era visível, que era desprovido de repouso, mas se movia contra as regras e de forma desordenada (πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), conduziu-o da desordem para a ordem, considerando que esta é de todas as maneiras melhor do que aquela. (...) assim, pois, tendo reflectido, descobriu que, a partir das coisas visíveis por natureza, não poderia produzir um todo desprovido de pensamento (ἀνόητον) que fosse mais belo do que um todo provido de pensamento (νοῦν), e ainda que é impossível que o pensamento se gere em alguma coisa separada da alma. Através deste raciocínio, introduziu o pensamento na alma e a alma no corpo, constituindo o universo (τὸ πᾶν), e desta maneira produziu uma obra que é a mais bela e melhor por natureza. Assim, pois, de acordo com o argumento verossímil, temos de dizer que este mundo ordenado, que é verdadeiramente um ser vivo, provido de alma e de pensamento (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον), foi gerado por efeito da providência do deus (πρόνοιαν τοῦ θεοῦ).²⁶⁴

²⁶² Conford aponta como a definição do demiurgo desprovido de inveja que Platão elabora no *Timeu* é contrastante com a religiosidade tradicional grega, que entendia os deuses como seres tomados por paixões e sentimentos como a raiva, ira, inveja e outros dessa natureza. Cf. CONFORD. *Plato's cosmology...* *Op. cit.*, p. 34. Vlastos também trata desse ponto. Cf. VLASTOS. *O universo de Platão*. *Op. cit.*, pp. 27-29.

²⁶³ *Timaeus*, 29d-e. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, pp. 65-66.

²⁶⁴ *Timaeus*, 30a-c. *Ibid.*, p. 68.

De acordo com Timeu, o demiurgo tomou as coisas visíveis que já existiam e se moviam de forma desordenada, conduzindo-as à ordem. Esse ordenamento está diretamente relacionado à introdução do pensamento (νοῦς). Percebendo que algo dotado de pensamento é mais belo que algo que não o possui, o demiurgo introduziu o pensamento no mundo. Mas como o pensamento só pode existir na alma e essa, por sua vez, num corpo, o demiurgo seguiu essa ordem: inseriu o pensamento na alma e a alma no corpo. Com isso, foi criado, segundo as palavras de Timeu: “... este mundo ordenado, que é verdadeiramente um ser vivo, provido de alma e de pensamento (τὸν κόσμον ζῶον ἔμφυχον ἔννουν)”.²⁶⁵

No trecho citado, nos chama atenção o fato de que o demiurgo tomou as coisas visíveis que já existiam, conduzindo-as à ordem. De que coisas visíveis está falando Timeu? Considerando que o demiurgo criou o mundo ordenado, tanto seu corpo quanto sua alma, como poderia existir algo material antes da criação? Na sequência do diálogo, entendemos que Timeu está fazendo referência aos quatro elementos:

TIMEU: Ora, é necessário que aquilo que foi gerado seja corpóreo, isto é, visível e tangível; porém, nada pode tornar-se visível separado do fogo (πυρὸς), nem tangível sem algo sólido, nem sólido sem terra (γῆς). Foi por isso que, quando começou a constituir o corpo do universo, o deus o fez a partir do fogo e da terra. Mas não é possível que apenas duas coisas sejam constituídas de forma bela, sem uma terceira; porque é necessário introduzir entre ambas um elo que as ligue; e o mais belo dos elos é aquele que produz a maior unidade em si próprio e nos termos que une; e é a proporção matemática que por natureza leva a cabo este efeito de forma mais bela. (...) Ora, se o corpo do universo tivesse sido gerado como uma superfície plana, desprovida de qualquer profundidade, um único termo médio teria sido suficiente para unir a si próprio os termos que o acompanham; porém, era conveniente que ele fosse um sólido; e, para harmonizar os sólidos, nunca basta um termo médio, são sempre necessários dois. Desta maneira, o deus colocou no meio, entre o fogo e a terra, a água (ὔδωρ) e o ar (ἀέρα), tendo introduzido entre eles, na medida do possível, a mesma proporção...²⁶⁶

Resumidamente, para criar o corpo do mundo, foram necessários inicialmente o fogo e a terra. Segundo Timeu, nada que é visível pode ser formado sem o fogo, e nada tangível pode ser produzido sem a terra. Mas entre os dois é necessário um elemento intermediário, que os unifique. Além disso, para que o mundo não seja simplesmente plano, mas tenha profundidade, deve haver um segundo elemento intermediário. Os dois elementos

²⁶⁵ *Timaeus*, 30b. *Ibid.*, pp. 68.

²⁶⁶ *Timaeus*, 31b-32b. *Ibid.*, pp. 69-70.

intermediários são a água e o ar. Timeu aponta, ainda, como o demiurgo utilizou a mesma proporção de cada um dos elementos, harmonizando-os numa unidade, o corpo do mundo (31b-d).

Os elementos já existiam, então, antes da criação do corpo do mundo? Se a resposta for positiva, qual seria o papel do demiurgo: de criador do corpo do mundo, ou apenas de organizador do que já existia de forma desordenada? Esse ponto gerou muitas polêmicas entre os intérpretes do diálogo platônico. A leitura que nos parece mais plausível é a de que Platão está fazendo referência, aqui, aos elementos enquanto princípios da matéria, mas que existiam antes de forma desordenada. Só seria possível falar de terra, água, fogo e ar depois da organização que o demiurgo lhes imprimiu. Antes, seriam apenas princípios desses elementos, mesmo que materiais, mas sem forma definida²⁶⁷. O mesmo acontece com o corpo do mundo. Só seria possível falar em corpo depois da alma ter-lhe impresso tanto uma forma (esférica), quanto um movimento (rotacional). Em outras palavras, parece que Platão compreende o corpo apenas como aquela matéria ordenada pela alma²⁶⁸. Isso fica claro num momento posterior do texto, em que Timeu afirma:

TIMEU: Com efeito, antes de isto acontecer (o demiurgo organizar a matéria prima), todas estas coisas eram sem proporção e sem medida (*ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*); e, quando foi empreendida a organização do universo (*κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν*), primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, embora possuindo alguns vestígios de si próprios, estavam totalmente dispostos como é verossímil que estejam todas as coisas quando deus está ausente de alguma coisa; e, sendo eles assim por natureza, começou a configurá-los por meio de Formas (*εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς*) e de números.²⁶⁹

Na sequência, o demiurgo deu ao corpo do mundo a forma (*σχῆμα*) mais conveniente, a saber, a esférica. De acordo com Timeu:

²⁶⁷ O papel de ordenador dos quatro elementos aparece em outros trechos do diálogo, a exemplo de 30a, 53a-b, 56c, 69b-c. Em 69b-c, Timeu afirma: "... estando estas coisas desordenadas, o deus introduziu em cada uma delas uma proporção (*συμμετρίας*), de cada uma consigo mesma e umas com as outras, tantas e em quantas era possível serem proporcionais e análogas. Porque até então não participavam de nenhuma delas [da proporção e analogia], a não ser por acaso, nem nenhuma delas era absolutamente digna de receber os nomes que lhes são actualmente dados, como fogo e água e qualquer dos restantes. Mas começou por ordenar todas estas coisas, e depois, a partir delas, formou o universo, um único ser vivo (*ζῶον*), que contém em si todos os seres vivos, mortais e imortais." *Timaeus*, 69b-c. *Ibid.*, p. 124.

²⁶⁸ José Trindade dos Santos afirma a esse respeito: "Parece então que Platão quer sugerir que só será possível falar de 'corpo' (*vide* 34b) *depois de* a alma o ter constituído como tal, por um lado, dando-lhe o contorno que permite definir-lhe uma forma, limitando-o, por outro, dando-lhe vida, movimento, finalidade." In: Introdução de PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, p. 24. Grifos do autor.

²⁶⁹ *Timaeus*, 53a-b. *Ibid.*, p. 100.

TIMEU: ... efectivamente, a forma (σχῆμα) conveniente ao ser vivo que deve envolver dentro de si todos os seres vivos é aquela que compreende em si mesma todas as formas possíveis; foi por isso que, fazendo-o girar, lhe conferiu a forma redonda, a forma esférica (σφαιροειδές), na qual a distância do centro a todos os pontos da periferia é sempre a mesma, a mais perfeita de todas as formas...²⁷⁰

Em termos de movimento, Timeu indica que o demiurgo atribuiu ao mundo aquele que, dentre os sete movimentos²⁷¹, mais diz respeito à mente e ao pensamento (νοῦν καὶ φρόνησιν): o movimento rotacional. Foi nesse sentido que o deus fez o mundo girar em círculos sobre si mesmo (περιαγαγὼν αὐτό), rodando sempre no mesmo lugar; privando-o, ainda, de todos os outros seis movimentos, que são inconstantes (34a). Timeu não menciona quais são esses outros seis movimentos. No entanto, esse ponto do diálogo se assemelha em muito ao que vimos nas *Leis* a respeito dos movimentos existentes. Aparentemente, também no *Timeu* Platão está a falar da rotação como superior a movimentos como a geração, corrupção, deslocamento e outros dessa natureza.²⁷²

Depois de narrar a criação do corpo do mundo, sua forma e tipo de movimento, Timeu aponta como o demiurgo colocou, no centro do mundo, a alma: “E no meio dele [corpo do mundo] colocou a alma, e estendeu-a por todo o corpo, e mesmo para além dele, envolvendo-o com ela.”²⁷³ Assim, o personagem passa a narrar a criação da alma do mundo, num trecho que é, segundo tradutores e intérpretes, um dos mais difíceis de todo o diálogo.²⁷⁴

Para criar a alma do κόσμος, o demiurgo empregou a mistura da substância (ἡ οὐσία) indivisível, que é sempre igual, com a substância divisível, relacionada aos corpos sensíveis. A partir dessas duas substâncias, criou uma terceira, de natureza mista, isto é, intermediária. No mesmo sentido, o demiurgo misturou o Mesmo (ὁ αὐτός) indivisível e o Mesmo divisível, compondo um Mesmo intermediário. Procedeu de modo similar em relação ao Outro (ὁ ἕτερος): misturou o Outro indivisível com o Outro divisível, criando um Outro misto. Mesclando os três compostos intermediários – da substância, do Mesmo e do Outro –, formou

²⁷⁰ *Timaeus*, 33b. *Ibid.*, p. 71.

²⁷¹ Vale ressaltar que no *Timeu* Platão menciona apenas sete tipos de movimento existentes. Já nas *Leis*, o filósofo aponta oito tipos de movimento. Cf. pp. 111-112 deste trabalho.

²⁷² Cf. *Leges*, 893b-894b. PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. *Op. cit.*, pp. 409-410.

²⁷³ *Timaeus*, 34b. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, p. 72.

²⁷⁴ Conford, ao traduzir e comentar o *Timeu*, afirma que se trata, de fato, de uma das sentenças mais obscuras de todo o diálogo. Cf. CONFORD. *Plato's cosmology...* *Op. cit.*, p. 59.

uma unidade, que dividiu segundo proporções harmônicas. Por fim, o demiurgo tomou esse todo e distribuiu-o em quantas porções achou necessário, cada uma com a mistura da substância, do Mesmo e do Outro. Nas palavras de Timeu:

TIMEU: ... entre a substância indivisível e que se conduz sempre da mesma maneira (τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας) e a substância divisível que se gera nos corpos (περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς), a partir destas duas constituiu uma terceira forma de substância (οὐσίας εἶδος), misturando-as (συνκεράσατο). E de novo, constituiu uma substância a partir da natureza do Mesmo (τῆς ταῦτοῦ φύσεως) e da natureza do Outro (τοῦ ἑτέρου), e segundo estas, entre aquilo que nelas é indivisível e aquilo que é divisível pelos corpos. E, tomando estas três entidades (τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα), constituiu-as numa única forma (ιδέαν), ajustando à força a natureza do Outro, que resiste à mistura, à natureza do Mesmo (τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν σθναρμόττων βίᾳ). Misturando-as com a substância (μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας), formou uma unidade a partir desses três elementos, e em seguida distribuiu este todo em tantas porções quantas convinha, sendo cada uma delas uma mistura de Mesmo, de Outro e de substância (ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταῦτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην).²⁷⁵

Conford, ao analisar esse trecho do diálogo, propõe que se divida a sentença em três partes:

A sentença divide-se em três cláusulas: (1) A primeira descreve a composição, a partir da Existência indivisível e imutável e da Existência divisível que se origina na região do corpo, de um terceiro tipo de Existência intermediária entre elas. Este tipo intermediário de Existência é um dos três ingredientes na mistura final da última cláusula. (2) A segunda cláusula afirma que o Demiurgo procedeu com o mesmo princípio (κατὰ ταῦτά) também no caso do Mesmo e do Diferente. Como havia dois tipos de Existência, o indivisível e o divisível, assim o Mesmo e o Diferente têm cada um dos dois tipos correspondentes, descritos como ‘aquele tipo deles que é indivisível, e o tipo que é divisível nos corpos’ (τὸ ἀμερές αὐτῶν καὶ τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν). Consequentemente, como antes, o Demiurgo fez um terceiro tipo intermediário do Mesmo (e novamente do Diferente), composto dos tipos indivisíveis e divisíveis do Mesmo (e do Diferente). Esses tipos intermediários do Mesmo e do Diferente são o segundo e terceiro ingredientes da mistura final. (3) Finalmente, tomando os três ingredientes, o Demiurgo mistura todos eles em uma unidade.²⁷⁶

²⁷⁵ *Timaeus*, 35a-b. PLATÃO. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. *Op. cit.*, p. 73.

²⁷⁶ Tradução nossa: “The sentence falls into three clauses: (1) The first describes the compounding, out of indivisible, unchanging Existence and the divisible Existence which becomes in the region of the bodily, of a third kind of Existence intermediate between them. This intermediate sort of Existence is one of the three ingredients in the final mixture of the last clause. (2) The second clause states that the Demiurge proceeded on the same principle (κατὰ ταῦτά) also in the case of Sameness and in that of Difference. As there were two kinds

Não estamos nos propondo a analisar e discutir todos os aspectos da complexa cosmologia platônica, cuja tradução e compreensão geraram inúmeras polêmicas, desde a Antiguidade até os intérpretes contemporâneos. A respeito da narrativa de criação do κόσμος, nos interessa sobretudo investigar a natureza da alma. Parece-nos evidente que a descrição da origem da alma do mundo tem o propósito de evidenciar que a alma tem uma natureza intermediária, já que é constituída pelos intermediários da substância, do Mesmo e do Outro. Não pertence, portanto, nem à esfera das Ideias inteligíveis, tampouco ao âmbito dos objetos sensíveis. Assim, a alma cósmica consegue estabelecer uma ponte entre esses dois planos ontológicos. De acordo com a leitura de Vlastos:

Platão cria agora um dos seus dogmas mais duradouros, a saber, de que a alma se estende pelos dois domínios distintos de sua ontologia – o das Formas abstratas, por um lado, que constitui o mundo do Ser eterno, e o das coisas sensíveis, por outro lado, que constitui o sempre mutável mundo do Vir-a-Ser. A alma tem uma perna em cada um destes domínios. No pensamento racional, cujos objetos são Formas puras, ela tem contato com o mundo do Ser. Na percepção dos sentidos, cujos objetos são coisas em mudança, ela tem contato com o mundo do Vir-a-Ser. Platão, portanto, descreve a criação da alma como uma mistura do Ser e do Vir-a-Ser.²⁷⁷

Ainda de acordo com a interpretação de Vlastos, a alma cósmica criada pelo demiurgo não possui nem matéria física (fogo, terra, água ou ar), nem propriedades da matéria física, como peso, densidade, temperatura. A única propriedade da matéria que a alma detém é o movimento: a alma pode mover-se. Mas há uma diferença fundamental entre o tipo de movimento da alma e o dos objetos materiais. Somente a alma é capaz de mover a si mesma. A matéria física, por seu turno, é inerte: só se move quando algo externo lhe imprime movimento. Nas palavras do intérprete: “... ao criar a alma, o Demiurgo faz algo que terá grandes consequências físicas: o movimento autogerado da Alma do Mundo e das almas das estrelas será responsável por todos os movimentos nos céus...”²⁷⁸. Assim, para Vlastos,

of Existence, the indivisible and the divisible, so Sameness and Difference have each two corresponding kinds, described as ‘that kind of them which is indivisible, and the kind that is divisible in bodies’ (τὸ ἀμερὲς αὐτῶν καὶ τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν). Accordingly, as before, the Demiurge made a third intermediate kind of Sameness (and again of Difference), composed of the indivisible and divisible kinds of Sameness (and of Difference). These intermediate kinds of Sameness and of Difference are the second and third ingredients in the final mixture. (3) Finally, taking the three ingredients, the Demiurge mixes them all into a unity.” CONFORD. *Plato’s cosmology...* *Op. cit.*, pp. 60-61.

²⁷⁷ VLASTOS. *O universo de Platão*. *Op. cit.*, pp. 29-30.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 30.

mesmo que Platão não mencione diretamente aqui no *Timeu* a capacidade da alma de mover a si mesma, essa noção está implícita no diálogo. Essa também é a leitura que realiza Cherniss a respeito do *Timeu*. Para o intérprete:

Quando ele [Platão] escreveu o diálogo, ele deve ter acreditado que a alma era auto movimento. Isso é certo, não apenas porque essa doutrina é enunciada no anterior *Fedro* (245c-246a...), bem como nas *Leis* posteriores (895e-896a), mas porque no próprio *Timeu* (46d-e) Platão distingue a causalidade da alma como primária da causalidade secundária das coisas que, sendo postas em movimento por alguma outra coisa, necessariamente colocam outras coisas em movimento, uma distinção que só pode significar que a causalidade primária é a de auto movimento, como é explicitamente declarado na classificação paralela do *Fedro* (245c 5-9) e das *Leis* (895c, 897a). No entanto, mesmo que nesta passagem do *Timeu* Platão não fale abertamente de auto movimento, nem o discuta em nenhum lugar do diálogo, contudo, há várias expressões que são sugestões ou lembretes velados disso.²⁷⁹

Para Cherniss, a razão pela qual Platão não teria mencionado o auto movimento da alma no *Timeu* é muito simples: se o fizesse, a narrativa da criação do mundo por parte do demiurgo perderia o sentido. Em outros termos, se foi o demiurgo quem criou a alma do mundo, imprimindo-lhe movimento a partir dos círculos do Mesmo e do Outro, como seria a alma a responsável por gerar seu próprio movimento? Essa leitura corrobora a tese defendida por Cherniss de que a narrativa do *Timeu* não deve ser tomada de forma literal²⁸⁰.

Seguindo a leitura de Vlastos e Cherniss, para nós, apesar de não encontrarmos no *Timeu* expressões que indicam o auto movimento da alma, como vemos no *Fedro* e nas *Leis*, há indicações suficientes ao longo do diálogo de que essa é concepção em relação à alma que Platão tinha ao escrever o *Timeu*. É a alma do mundo que imprime movimento ao corpo do mundo. No mesmo sentido, como veremos na sequência do texto, é a alma humana que garante movimento aos homens, tanto num sentido teórico, na busca pelo conhecimento, quanto num sentido físico, ou seja, ligado às movimentações do corpo.

²⁷⁹ Tradução nossa: “When he wrote the dialogue he must have believed the soul to be self-motion. This is certain, not merely because that doctrine is enunciated in the earlier *Phaedrus* (245c-246a...) as well as in the later *Laws* (895e-896a) but because in the *Timaeus* itself (46d-e) Plato distinguishes the causality of soul as primary from the secondary causality of things which, being set in motion by something else, of necessity set other things in motion, a distinction which can only mean that the primary causality is that of self-motion as is explicitly stated in the parallel classification of the *Phaedrus* (245c 5-9) and the *Laws* (895b, 897a). Yet even in this passage of the *Timaeus* Plato does not openly speak of self-motion, nor does he discuss it anywhere in the dialogue, although there are several expressions which are hints or veiled reminders of it.” CHERNISS. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Op. cit., p. 428.

²⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 429-432.

Na ordem da narrativa do *Timeu*, a criação do corpo do mundo antecede à da alma. Contudo, o protagonista do diálogo adverte que essa não é a ordem real dos acontecimentos, mas reflete apenas os limites da racionalidade e do discurso humanos. Na realidade, Timeu afirma que a alma é anterior (πρότερος) e mais velha (πρεσβύτερος) que o corpo, porque algo mais novo não pode governar um mais velho.²⁸¹ Na sequência, o personagem resume os processos de criação do corpo e da alma do mundo, a fim de que sua narrativa cosmológica continue:

TIMEU: Uma vez gerada por completo a constituição da alma, de acordo com a mente (νοῦν) daquele que a constituiu, este passou a construir dentro da alma tudo aquilo que tem forma corporal e, juntando o meio de uma ao meio do outro [da alma e do corpo], ajustou-os; e assim, a alma, estendendo-se em todas as direções, desde o meio até à extremidade do céu, e envolvendo-o de fora num círculo, e ela mesma girando em si mesma, deu início a um começo divino de vida incessante e dotada de pensamento (θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου), que durará pelos tempos sem fim (πρὸς σύμπαντα χρόνον). E assim foram gerados, por um lado, o corpo visível do céu (σῶμα ὀρατὸν οὐρανοῦ), e por outro, a alma invisível (αὐτὴ δὲ ἀόρατος), que participa da racionalidade (λογισμοῦ) e da harmonia (ἀρμονίας).²⁸²

Tanto os astros, assim como os deuses tradicionais, que conhecemos como deuses homéricos, foram criados pelo demiurgo. Timeu fala, em seguida, dessas divindades, das que giram à volta de um eixo e são visíveis (planetas) e das que só aparecem quando querem (deuses homéricos) (41a). No entanto, depois de narrar a criação dessas divindades e do universo, composto de corpo e alma, Timeu sugere que o κόσμος não estava completo. Coube, assim, aos deuses criados pelo demiurgo a tarefa de gerar os homens e demais seres vivos mortais, a fim de completar a geração. Então, depois de narrar a criação do κόσμος por parte do demiurgo, Timeu narra a criação dos homens, empreendida pelos deuses intermediários. O personagem imagina uma fala do demiurgo direcionada a essas divindades:

TIMEU: Deuses dos deuses, dos quais sou o pai e o demiurgo... (θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ) (...). Restam três espécies mortais, que não foram

²⁸¹ “TIMEU: Quanto à alma, embora empreendamos falar dela agora, depois do corpo, não foi por essa ordem que o deus os produziu, como se ela fosse mais nova – pois, ao constituí-los, não podia permitir que o mais novo fosse governado pelo mais velho. (...) Mas o deus fez a alma primeira e anterior (προτέραν καὶ πρεσβύτεραν) ao corpo, quer quanto à gênese (γενέσει), quer quanto à excelência (ἀρετῇ), a fim de que ela o dominasse e governasse (δεσπότιν καὶ ἄρχουσαν).” *Timaeus*, 34b-c. *Ibid.*, p. 73.

²⁸² *Timaeus*, 36d-37a. *Ibid.*, pp. 74-75.

geradas; se estas não forem geradas, o céu ficará inacabado (...). Porém, se fossem geradas por mim e participassem na vida através de mim, seriam iguais aos deuses; a fim, pois, de que sejam mortais e de que o universo seja realmente um todo, empenhai-vos, de acordo com a vossa natureza, na produção (δημιουργίαν) dos seres vivos, imitando o meu poder quando de vossa geração. Quanto à parte deles que é conveniente ser homônima dos imortais (αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμώνυμον), a parte a que chamamos divina (θεῖον λεγόμενον) e que vai à frente daqueles que, de entre eles, querem ser justos e ser sempre como vós, serei eu a dar-lha, eu que a semeiei e a fiz nascer. Quanto ao resto, entrelaçando o mortal com o imortal, formai e gerai seres vivos, fazei-os crescer, dando-lhes alimentos, e, quando se tiverem consumido, recebei-os de novo.²⁸³

As espécies mortais a que se refere Timeu nesse trecho são os seres vivos que ocupam a Terra, tanto os aquáticos, quanto os terrestres e os aéreos. O demiurgo não poderia ter gerado as espécies mortais de seres vivos, pois, se isso acontecesse, esses se assemelhariam aos deuses, também criados por ele. Assim, a tarefa de gerar os seres vivos mortais deve ser responsabilidade dos deuses intermediários, para que se mantenha a hierarquia entre 1. o demiurgo; 2. os deuses intermediários; e 3. os homens e demais criaturas vivas mortais. Além disso, caso o demiurgo houvesse criado os homens, a existência do mal seria a ele atribuída. Mas como Timeu afirma que o deus é bom e desprovido de inveja (29d), ele não pode ser a causa do mal. Ele deve transferir, então, a função de criação dos seres mortais para outras divindades, a fim de que não se lhe impute o mal existente no mundo.

No trecho citado anteriormente, encontramos uma questão fundamental na análise que empreendemos do diálogo: a tese da tripartição da alma, analisada no terceiro capítulo deste trabalho, também é exposta no *Timeu*. O personagem aponta como a parte divina da alma humana, que vai à frente dos homens, isto é, os conduz, é criada pelo demiurgo. Timeu se refere, aqui, à parte racional da alma, a única que, por ser gerada pelo demiurgo, é imortal. As outras duas partes da alma, a saber, a impulsiva e a apetitiva, são criadas pelos deuses intermediários e, portanto, são mortais.

Outro ponto que merece destaque é que, no *Timeu*, Platão não só conserva a tese da tripartição da alma, mas acrescenta algo novo: cada uma das partes da alma localiza-se em alguma região do corpo. Desse modo, na descrição realizada por Timeu, o personagem indica como a parte racional da alma, a única imortal, porque criada pelo demiurgo, localiza-se na parte mais alta do corpo humano, isto é, a cabeça. Além de ser a mais alta, a cabeça também

²⁸³ *Timaeus*, 41a-d. *Ibid.*, pp. 82-83.

se destaca por assumir a mesma forma (σχήμα) do corpo do mundo – que, como vimos, é a forma mais perfeita entre todas que existem (33b). De acordo com Timeu:

TIMEU: Imitando a figura do todo, que é redonda, prenderam (os deuses) os circuitos divinos, que são dois, dentro de um corpo esférico (σφαιρειδὲς σῶμα), aquele a que agora chamamos cabeça (κεφαλὴν), que é a parte mais divina, que domina (δεσποτοῦν) sobre todas as partes que há em nós; e à qual os deuses deram a totalidade do corpo, como seu servo, unindo-a a ele (...). E assim, (...), deram-lhe o corpo como veículo (ὄχημα) e meio de adequada deslocação.²⁸⁴

No mesmo sentido, as outras duas partes da alma encontram-se alojadas em regiões distintas do corpo. Por terem sido engendradas pelos deuses intermediários, são mortais e inferiores em relação à parte racional. Mas também no *Timeu*, Platão estabelece uma hierarquia entre as duas partes inferiores da alma: a parte impulsiva é melhor quando comparada à apetitiva. Assim, a parte impulsiva da alma, apesar de ter de ficar separada da cabeça, localiza-se mais perto dela, a saber, na região do tórax. Nas palavras de Timeu:

TIMEU: E foi por estas razões que, receando manchar o gênero divino, e dado que não tinham necessidade absoluta de o fazer, instalaram (os deuses) o gênero mortal (τὸ θνητόν) noutra morada do corpo separada daquela, construindo um istmo e um limite para distanciar a cabeça do peito, e colocando o pescoço entre os dois, à laia de separação; e dentro do peito, também chamado tórax, instalaram o gênero mortal da alma (τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος). E como uma parte dessa é melhor por natureza e outra pior, de novo construíram uma divisória na cavidade do tórax (...), e colocaram entre elas, como barreira, o diafragma. Assim, instalaram a parte da alma que participa da coragem e da paixão (τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ), e que é amante da vitória, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que pudesse dar ouvidas à razão e, de acordo com ela, conter pela força o gênero dos apetites, sempre que estes se recusassem a deixar-se persuadir voluntariamente pelas ordens e a razão emanadas do alto da cidadela.²⁸⁵

A parte apetitiva da alma, por ser a mais baixa entre as três e a mais difícil de ser domada, teve de ficar separada da parte impulsiva e o mais distante possível da parte racional. Por isso, foi instalada na região do abdômen, tendo o diafragma como divisória entre essa parte do corpo e o tórax. Timeu aponta, na sequência, como a parte apetitiva da alma é

²⁸⁴ *Timaeus*, 44d. *Ibid.*, p. 87.

²⁸⁵ *Timaeus*, 69d-70a. *Ibid.*, pp. 124-125.

necessária para a manutenção da vida do gênero mortal. Assim, a despeito de ser inferior, essa parte da alma é essencial para que os homens existam como tal:

TIMEU: Quanto à parte apetitiva da alma (ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς), relativa aos alimentos sólidos e líquidos e a todas aquelas necessidades que o corpo tem por natureza, instalaram-na no espaço entre o diafragma e o limite do umbigo, construindo em todo este espaço uma espécie de manjedoura para o alimento do corpo; e foi aí que prenderam esta parte da alma, qual criatura selvagem que era necessário prender e alimentar, para que pudesse existir um gênero mortal. Assim, pois, a fim de que permanecesse junto da manjedoura e ficasse instalada o mais longe possível da parte deliberativa (τοῦ βουλευομένου), gerando nela o mínimo de tumulto e ruído, para que essa parte superior pudesse deliberar (βουλεύεσθαι) em paz acerca de tudo aquilo que diz respeito ao conjunto e a cada parte, foi por estas razões que lhe atribuíram esta posição.²⁸⁶

A partir dos trechos citados, destacamos alguns pontos a respeito do *Timeu*. Em primeiro lugar, chama atenção o fato de que, nesse diálogo, Platão mantém a tese da tripartição da alma, defendida na *República* e no *Fedro*, identificando nos homens três capacidades distintas. A primeira, a capacidade racional, é superior em comparação às outras duas e envolve a deliberação (βουλεύεσθαι) e o governo (δεσπότης) do homem como um todo. A segunda capacidade, ligada à parte impulsiva da alma, participa da coragem (ἀνδρεία) e da paixão (θυμός), e, em termos hierárquicos, é intermediária entre as outras duas. Por fim, a terceira capacidade da alma humana, associada à parte apetitiva, diz respeito às necessidades e desejos mais básicos do homem, como a alimentação e reprodução, que são essenciais para a preservação da vida.

Outro ponto que merece destaque é o fato de que Platão abriga cada uma dessas partes da alma em regiões distintas do corpo. Como vimos, a parte racional da alma localiza-se na cabeça, por ser a parte mais alta e mais perfeita de todo o corpo humano. A parte impulsiva encontra-se no peito, na região do tórax, separada da cabeça apenas pelo pescoço. Já a parte apetitiva da alma deve ficar o mais afastada possível da racional, sendo alojada no abdômen, tendo o diafragma como divisória entre essa região e o tórax.

Para nós, parece evidente que a alma humana é descrita como algo intermediário entre o domínio sensível, do corpo, e o inteligível, das Formas abstratas, assim como a alma do mundo. De fato, se é a alma aquilo que no homem é responsável por acessar o conhecimento,

²⁸⁶ *Timaeus*, 70d-71a. *Ibid.*, p. 126.

ela deve possuir uma natureza mediana entre esses dois planos ontológicos, a fim de que o homem, que vive no domínio do sensível, acesse o conhecimento, que pertence ao âmbito do inteligível. Esse caráter intermediário da alma é reforçado na medida em que a alma é composta de uma parte imortal e outras duas mortais. Em outras palavras, as partes da alma responsáveis pelas funções do corpo perecem quando esse se desfaz. Já a parte associada ao domínio do inteligível permanece mesmo após a morte do corpo. Só a razão (νοῦς), capaz de conhecer as Ideias, é imortal.

Essa noção se coaduna com a tese da alma como princípio de movimento. Sendo de natureza intermediária, a alma é fonte tanto dos movimentos anímicos, quanto dos corpóreos. Ao tratar da origem da alma do mundo, vimos como a concepção da alma como aquilo que é capaz de mover a si mesmo, apesar de não ser diretamente mencionada no *Timeu*, condiz com o que Platão expõe a respeito desse ponto. Aparentemente, a noção da alma como princípio de movimento pode ser reconhecida nos dois planos da alma que o filósofo menciona no *Timeu*: tanto a alma cósmica, que movimenta todo o universo; quanto a alma humana, responsável pelos movimentos de cada um dos homens.

*

* *

Em suma, neste último capítulo, analisamos três diálogos: o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. Nosso objetivo não é realizar um estudo pormenorizado de cada uma dessas obras – aliás, tarefa que seria impraticável em apenas uma dissertação. Antes, em um primeiro momento, temos como foco a análise dos trechos em que Platão trata da alma em cada um desses textos. A partir disso, nosso objetivo é compará-los, buscando pontos de encontro e de divergência entre eles.

Nesse sentido, percebemos como uma mesma definição de alma é apresentada no argumento da imortalidade da alma no *Fedro* e no livro X das *Leis*. Nesses textos, a alma é definida como aquilo que é capaz de mover a si mesmo. Em decorrência dessa definição, Platão afirma, nos dois diálogos, que a ψυχή é não gerada e é imortal. Vimos também como isso diz respeito não apenas à alma humana, mas também à alma num sentido cósmico – apesar dessa referência não aparecer de forma direta nos diálogos.

Esse ponto nos levou à análise do *Timeu*. É precisamente nessa obra que Platão fala a respeito da alma do mundo. Essa assume um sentido mais amplo e complexo quando comparada à alma humana. A alma do mundo foi criada pelo demiurgo, sendo responsável por atribuir movimento à matéria do mundo, ordenada pelo deus. Vimos como, nesse ponto, há uma aparente contradição entre o *Timeu*, o *Fedro* e as *Leis*. Nesses dois últimos textos, o argumento da alma como princípio do movimento leva à conclusão, como afirmamos há pouco, de que ela é imortal. No *Timeu*, porém, a alma é descrita como obra do demiurgo, ou seja, como tendo sido gerada por ele. Apontamos uma tentativa de resposta a esse problema. Aparentemente, no *Timeu*, Platão descreve a criação da alma do mundo – bem como da alma humana – tendo em vista a necessidade de sustentar a narrativa cosmológica do diálogo. Isso não implica, porém, que se considere essa descrição de forma literal.

Além disso, vimos como o *Timeu*, mantendo a estrutura tríplice da alma humana exposta na *República* e no *Fedro*, inaugura uma diferença significativa em relação a esses dois diálogos: apenas uma parte da alma é imortal. As outras duas, como vimos, dizem respeito a funções corpóreas e são mortais. Isso significa que, após a morte do corpo, é apenas a parte racional da alma que permanece existindo. Na *República*, não encontramos nenhuma menção a esse respeito. No *Fedro* tampouco, de acordo com nossa leitura do trecho em que Sócrates afirma que toda alma é imortal (245c)²⁸⁷. Trata-se de uma contradição entre os diálogos? Para nós, de fato, parece haver um problema quando se compara os diálogos, uma vez que em dois deles, na *República* e no *Fedro*, a imortalidade das três partes da alma não é mencionada, diferente do *Timeu*. Porém, uma possibilidade de se pensar essa questão é a de que Platão teria postulado a imortalidade apenas da parte racional da alma no *Timeu* como forma de reforçar sua natureza intermediária (entre as Ideias e o sensível), tese que é essencial para a narrativa que o diálogo apresenta.

Outra distinção importante entre o *Timeu*, a *República* e o *Fedro* é o fato de que, no primeiro, Platão localiza cada uma das partes da alma em uma região precisa do corpo. A parte racional se encontra na cabeça; a impulsiva, no tórax; enquanto a apetitiva, no abdômen. A parte racional, por ser imortal e superior às outras duas, deve ficar separada delas. Essa é a função do pescoço e do diafragma. O primeiro é responsável por distanciar a parte racional da parte impulsiva da alma. Já o diafragma separa a parte apetitiva das outras duas, deixando essa que é a parte mais baixa da alma o mais distante possível das demais.

²⁸⁷ Já apontamos, na primeira parte deste capítulo, como o trecho mencionado do *Fedro* é motivo de dúvidas entre os intérpretes do diálogo. Indicamos também nossa posição interpretativa a esse respeito, isto é, de que adotamos a posição que entende que Platão afirma que todas as almas são imortais.

CONCLUSÃO

No presente trabalho, nos propusemos a analisar a noção de alma em Platão a partir dos seguintes diálogos: o *Fédon*, a *República*, o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. É importante ressaltar que não estudamos inteiramente cada uma dessas obras, tarefa que não seria de modo algum exequível dados os limites desta pesquisa. Estabelecemos um recorte a partir de nosso tema de investigação: o que, em cada um desses diálogos, Platão formula e apresenta a respeito da noção de $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. Cabe mencionar, também, que em determinados momentos do texto estabelecemos relações com outros diálogos platônicos, a exemplo do *Mênon* e do *Banquete*, mas sempre de forma muito pontual. Tendo isso em vista, analisamos apenas um desses textos em sua totalidade, a saber, o *Fédon*, uma vez que, nele, a discussão sobre a alma ocupa quase toda a sua extensão. Das outras obras, como dissemos, selecionamos trechos específicos: da *República*, trabalhamos especialmente o livro IV. Do *Fedro*, analisamos principalmente o segundo discurso de Sócrates. A respeito das *Leis*, nos detivemos especialmente no livro X. Por fim, quanto ao *Timeu*, examinamos a narrativa do personagem homônimo sobre a criação das almas do mundo e humana.

Porém, nosso objetivo principal não é o de simplesmente analisar o que Platão apresenta em cada uma dessas obras a respeito da alma. Esse foi um primeiro passo da pesquisa, como forma de auxiliar a alcançar nosso objetivo central, a saber, o de perceber se é possível delimitar uma noção única de alma no *corpus* platônico. Em outros termos, examinamos se há uma noção comum de alma nos diferentes diálogos, ou se Platão teria repensado e redefinido o que entendia por $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$. Nesse sentido, depois de analisar cada um dos textos selecionados, buscamos, neste momento do trabalho, relaciona-los, a fim de comparar as noções apresentadas em cada um, investigando se há contradições ou pontos em comum entre eles.

Em função do nosso objetivo de pesquisa, a análise da cronologia dos diálogos platônicos se fez fundamental. Estudamos diferentes obras, consideradas como pertencentes a períodos diferentes da produção de Platão. Por conta disso, foi preciso determinar em qual sequência analisaríamos os diálogos. Como apontamos no primeiro capítulo, seguimos a ordem mais aceita pela tradição atual de intérpretes: analisamos primeiro o *Fédon*; na sequência, a *República* e o *Fedro*. Os três são classificados como diálogos da fase média da produção platônica. Depois disso, levando em conta a abordagem que adotamos neste

trabalho, invertemos a ordem, estudando primeiro as *Leis* e depois o *Timeu*, apesar de o primeiro ser quase unanimemente tido como o último diálogo de Platão. Traçamos esse quadro, é bom lembrar, na tentativa de perceber se ao longo dessas obras é possível encontrar uma noção unívoca de alma.

Em geral, considera-se que os primeiros diálogos de Platão, também conhecidos como diálogos socráticos ou de juventude, sofrem forte influência das concepções de Sócrates, nos mais diversos temas discutidos por ele e seus discípulos, sobretudo, éticos. Apesar de não termos analisado nenhum dos diálogos de juventude neste trabalho, mencionamos, no primeiro capítulo, a influência que Sócrates exerceu sobre a obra platônica. Com a noção de alma não é diferente. Os primeiros diálogos apresentam um retrato da noção socrática de alma. Nesses textos, alma é vista como algo simples, sem divisões ou conflitos internos. Além disso, é compreendida como aquilo que define o homem. Em outros termos, o homem é sua alma. Por esse motivo, ela demanda cuidados e deve ser sempre vista como objeto de aperfeiçoamento.

O *Fédon*, apesar de ser classificado como um diálogo da fase média do *corpus* platônico, conserva em muitos sentidos a noção socrática da alma. Como vimos no segundo capítulo deste trabalho, no *Fédon*, Platão descreve a alma como sendo simples, desprovida de conflitos internos. A simplicidade da alma nesse diálogo é central a ponto de servir de base para um dos argumentos que Platão apresenta para provar sua imortalidade. O chamado argumento da afinidade, examinado detalhadamente no segundo capítulo, aponta justamente a não composição da ψυχή²⁸⁸. De modo resumido, a alma, por ser imaterial, é não composta. Por ser não composta, tampouco é passível de decomposição. Como decorrência, não sofrendo decomposição, a alma é indestrutível e, portanto, imortal (78b-c).

Além disso, no *Fédon*, a ψυχή é identificada com a atividade racional, sendo capaz, assim, de acessar o verdadeiro conhecimento (ἐπιστήμη). Esse diz respeito ao âmbito do inteligível, ou seja, daquilo que é imutável, as Formas ou Ideias. O corpo, pelo contrário, por pertencer inteiramente ao âmbito do sensível, não consegue apreender o que permanece sempre igual, formulando apenas opiniões (δόξα) a respeito do mundo. Encontramos a célebre distinção platônica entre aquilo que é verdadeiramente e o que ora se apresenta de um modo, ora de outro, não sendo nunca. Está em jogo, do mesmo modo, a distinção entre conhecimento e opinião, que aparece em diversos diálogos. Somente a alma, intermediária entre esses dois

²⁸⁸ Cf. pp. 46-49.

planos ontológicos, é capaz de atingir o conhecimento das realidades imutáveis. Levando isso em conta, o corpo não só não auxilia, como atrapalha a busca pelo conhecimento – que, para Platão, é sinônimo de sabedoria e de uma vida virtuosa.

É nesse sentido que Platão caracteriza o corpo como prisão da alma. Nesse contexto, é imperioso que os homens busquem a purificação da ψυχή, que só é possível através do máximo distanciamento em relação ao corpo e tudo que lhe diz respeito. Vimos como Platão apresenta a morte como algo positivo; só quando a alma está totalmente afastada do corpo é que ela pode de fato atingir o conhecimento. Como isso não é possível enquanto a alma habitar um corpo, o que os homens devem buscar ao longo da vida é afastarem-se ao máximo da sociedade com o sensível (67a).

A noção de alma que Platão apresenta no *Fédon*, portanto, é de algo simples, ou seja, não composto. Consequentemente, a alma não é passível de sofrer decomposição, ou, em outras palavras, é indestrutível e imortal. Além disso, ela assemelha-se à razão, sendo soberana em relação ao corpo, que é mutável, composto e destrutível. Nas palavras de Sócrates: “... a alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo identidade...”²⁸⁹. É possível perceber como, nesse diálogo, Platão se refere apenas à alma humana.

Na *República*, analisada no terceiro capítulo deste trabalho, encontramos uma diferença fundamental em relação ao *Fédon* no que diz respeito à natureza da alma: aqui, a ψυχή é composta de três partes ou elementos – a parte racional (τὸ λογιστικόν), a impulsiva (τὸ θυμοειδής) e a apetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν) (436a). A tripartição da alma é postulada a partir do princípio de não contradição: algo não pode, ao mesmo tempo e em relação ao mesmo objeto, exercer e sofrer ações contrárias. Platão apresenta, como foi visto no terceiro capítulo, o exemplo de um homem que sente sede, mas decide não beber água. Nessa situação, duas forças contrárias estão agindo nesse sujeito ao mesmo tempo: um desejo, que lhe impulsiona a buscar algo para beber; e uma ponderação, que, na direção oposta, lhe recomenda não fazê-lo, seja por qual for a razão. Se a alma fosse simples, não-composta, ela estaria, ao mesmo tempo, exercendo e sofrendo ações em sentidos contrários. Assim, nos parece que Platão percebe a necessidade de instaurar uma divisão no interior da alma. Não é a alma como um todo que se movimenta em sentidos opostos. Uma de suas partes a impulsiona

²⁸⁹ *Phaedo*, 80a. PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. *Op. cit.*, p. 90.

para um sentido; outra parte, para o sentido oposto. A composição ou divisão da alma é necessária, portanto, para que se obedeça ao princípio de não contradição.

Na *República*, vimos como a tripartição da alma é elaborada em meio a uma discussão a respeito da constituição da cidade ideal. Platão estabelece um paralelo estreito entre o homem e a cidade. A mesma configuração da πόλις, que deve ser dividida em três classes sociais, é encontrada na alma humana, que se divide em três partes. No mesmo sentido, as definições de justiça na cidade e no homem são equivalentes. No âmbito da comunidade, a justiça significa que cada classe de cidadãos cumpra a função que lhe é própria. Na alma, a justiça é alcançada quando cada parte exerce o que lhe cabe: à parte racional, o governo; à parte impulsiva, a ação e o auxílio à razão; à apetitiva, o atendimento às necessidades básicas, ligadas à sobrevivência do corpo físico, obedecendo às ordens da parte superior da alma.

A tese da tripartição da alma também é abordada em outros diálogos. No terceiro capítulo deste trabalho, vimos como Platão também menciona essa tese no *Fedro*, a partir da célebre alegoria do cocheiro e dos cavalos (253d-e). Nessa obra, em seu discurso, Sócrates aponta a necessidade de investigar a natureza da alma. Como essa é uma tarefa que ultrapassa a capacidade racional humana, ele a executa por meio do emprego de uma linguagem alegórica. Assim, Sócrates compara a alma com uma carruagem guiada por um cocheiro e dois cavalos alados. O cocheiro, responsável por conduzir a carruagem – não para qualquer lugar, mas para o alto, em direção às Ideias –, representa a parte racional da alma, que tem a função de comandar a alma como um todo. Já os cavalos representam as outras duas partes da ψυχή. Um dos cavalos simboliza a parte impulsiva. É o mais obediente entre os dois e, sendo bem educado, atende de bom grado às determinações da parte superior. O outro cavalo, porém, desobediente e indisciplinado, é associado à parte apetitiva da alma.

No *Timeu*, também encontramos a tese da tripartição da alma. Nesse diálogo, porém, algumas diferenças importantes em relação à *República* e ao *Fedro* são delimitadas. Em sua narrativa cosmológica, Timeu, personagem protagonista do diálogo, aponta que a alma humana é composta das mesmas três partes: a racional, a impulsiva e a apetitiva. No entanto, dessas três, apenas a parte racional é imortal. As outras duas partes da alma são mortais (θνητός) (72d). O demiurgo, criador da alma e do corpo do mundo (κόσμος), foi quem criou a parte racional da alma humana, uma vez que essa é aquilo que de divino há nos homens. Entretanto, o demiurgo não poderia ter criado os homens em sua totalidade. Se o fizesse, eles se assemelhariam às demais obras do criador: o mundo ordenado, os astros e os demais deuses – os deuses da tradição homérica, identificados como intermediários. A criação do corpo

humano, bem como de suas faculdades anímicas mais baixas, deve ter sido obra dos deuses intermediários. Assim, são eles os responsáveis pela criação das outras duas partes da alma humana, que são mortais. Essa distinção é fundamental na estrutura do *Timeu*, pois só assim o demiurgo pode não ser responsabilizado pela existência do mal, como apontamos no quarto capítulo.

A distinção entre partes mortais e imortais da alma humana não aparece na *República*, tampouco no *Fedro*, de acordo com nossa interpretação. Já indicamos, no quarto capítulo, a polêmica que existe em torno do trecho do diálogo em que Sócrates afirma que toda alma é imortal (Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος) (245c-d). A divergência entre intérpretes é no sentido de questionar se Platão estaria afirmando que todas as almas existentes são imortais, ou se toda a alma, em sua totalidade, é imortal. Apontamos também a leitura que preferimos adotar, isto é, de que todas as almas são imortais. Essa posição não se contradiz com o que o filósofo afirma mais tarde no *Timeu*, isto é, de que apenas a parte racional da alma é imortal.

Outro ponto que merece destaque é que, no *Timeu*, Platão localiza as partes da alma em regiões do corpo. Dizendo de outro modo, ao narrar a criação da alma humana, Timeu indica os lugares do corpo onde cada uma das partes da alma se encontra. A parte racional, fabricada pelo demiurgo, localiza-se na cabeça, uma vez que esta é a parte superior do corpo e, além disso, a que mais se assemelha à forma esférica do mundo, que, entre todas as formas existentes, é a mais perfeita (44d). A parte impulsiva, por sua vez, encontra-se no peito ou tórax (70a). Essa parte da alma fica mais próxima à cabeça, por obedecer com mais facilidade às ordens da razão, podendo ser, se bem educada, sua aliada²⁹⁰. Assim, é apenas o pescoço que separa a parte racional da impulsiva. Já a parte apetitiva é instalada no espaço entre o diafragma e o umbigo, isto é, na região do abdômen (70d-e). Ela deve ficar mais afastada da parte racional, por ser mais difícil de ser dominada, a fim de que não atrapalhe as deliberações da parte superior da alma (71a). A localização precisa de cada parte da alma no corpo só é mencionada no *Timeu*, não aparecendo em nenhum momento na *República* ou no *Fedro*.

Apesar das distinções entre os diálogos no que se refere à tripartição da alma, é importante mencionar a relevância dessa concepção no quadro que buscamos traçar. A tese da alma tripartite inaugura a possibilidade de conflitos no interior da alma. A noção da alma simples que encontramos no *Fédon* não assegura essa possibilidade. A alma simples, por ser sinônimo da atividade racional, direciona-se inteiramente à busca do conhecimento. O que a

²⁹⁰ O papel de aliada da razão atribuído à parte impulsiva da alma também é mencionado na *República*, em 441e. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. *Op. cit.*, p. 201.

atrapalha é o corpo, que pertence ao âmbito do sensível e está sujeito às instabilidades desse domínio. A noção da alma simples conduz, portanto, à dicotomia entre corpo e alma. Com a tese da tripartição da alma, os conflitos não se resumem mais ao corpo. Dentro da própria alma existem partes que devem ser domadas, por se deixarem levar com muita facilidade pelos prazeres e incertezas ligadas ao sensível. Com isso, o corpo deixa de ser um problema em si mesmo. Passa a ser imperiosa a educação da alma, a fim de que ela seja governada, desde cedo, por sua melhor parte, a razão, e não mais o afastamento completo da sociedade com o corpo, como é afirmado no *Fédon*.

Com a tese da tripartição da alma, Platão instaura a possibilidade do conflito em seu interior, criando também uma hierarquia interna à ψυχή: a parte racional é superior em relação às partes impulsiva e apetitiva. Entre essas duas, porém, também há uma hierarquização: a parte impulsiva é intermediária, sendo a apetitiva a parte inferior entre as três. Com isso, os desejos mais baixos, ligados à atenção das necessidades básicas do corpo, não têm sua origem apenas no corpo: originam-se no interior da alma. O corpo passa a não ser mais visto apenas como fonte de males, mas também como uma parte necessária para a sobrevivência do homem. Parece-nos, portanto, que a tese da tripartição da alma representa um desenvolvimento da noção de alma platônica. Em outras palavras, a alma simples apresentada no *Fédon* é aprimorada, cedendo lugar a uma concepção mais complexa, de uma alma que tem, internamente, divisões e conflitos.

Outra diferença fundamental entre os diálogos e que, para nós, também indica um desenvolvimento do conceito de alma em Platão é a prova da imortalidade da alma que o filósofo apresenta no *Fedro*. Nesse diálogo, depois de caracterizar a natureza da alma, Sócrates fala que é importante provar sua imortalidade. O argumento que o personagem apresenta aqui, porém, é diferente de todos os que foram elaborados no *Fédon*. No *Fedro*, a alma passa a ser definida como aquilo que move a si mesmo (245c). Platão estabelece uma distinção entre dois tipos de movimento existentes: daquilo que é capaz de mover a si mesmo e a outras coisas; e daquilo que não move a si mesmo, mas somente a outras coisas. O primeiro diz respeito ao princípio (ἀρχή) de todo movimento, uma vez que só o que move a si mesmo pode colocar outras coisas em movimento. O segundo, por sua vez, indica aquelas coisas que não movem a si mesmas, mas que são movidas por outras e podem, a partir desse ponto, apenas transmitir movimento a outros objetos, de modo mecânico. Para Platão, isso que é capaz de mover a si mesmo e que, portanto, é origem de todo movimento, só pode ser a alma, já que ela é o que concede vida aos seres.

Sendo definida como origem de movimento, a alma não pode ter sido gerada. Se fosse o caso, ela deixaria de ser princípio. É o conhecido problema da necessidade de postular um início, a fim que a busca por princípios não ocorra *ad infinitum*. No mesmo sentido, a alma não pode ser destruída, pois seu fim corresponderia à cessação de todo movimento e, conseqüentemente, de toda forma de vida. Assim, o argumento da imortalidade da alma no *Fedro* postula que, por ser origem de todo movimento existente, a alma é não gerada (ἀγέννητός) e imortal (ἀθάνατος) (246a).

Nas *Leis*, considerado o último diálogo de Platão, encontramos a mesma definição da alma, ou seja, como aquilo que é capaz de mover a si mesmo (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν) (896a), sendo, conseqüentemente, princípio de todo movimento. O contexto em que a definição é apresentada é bem diferente quando comparado ao do *Fedro*. Nas *Leis*, o personagem principal, um ateniense de quem não se fala o nome, pretende provar a existência dos deuses, a fim de combater a impiedade na cidade. É nesse contexto, muito mais político do que o diálogo anterior, que a definição da alma é apresentada. Apesar dos contextos distintos, importa para nós o fato de que as duas obras apresentam a mesma definição de ψυχή.

Nesses dois diálogos, ao falar da alma como origem de todo movimento, fica claro que Platão não está se referindo apenas à alma humana. Seria pouco provável e muito difícil defender que é a alma do homem que comanda os movimentos dos planetas e das estrelas. Embora Platão não mencione diretamente em nenhum momento dos dois textos a alma do mundo, tudo indica que ele está se referindo a ela quando define a alma como ἀρχή de todo movimento. Só uma alma cósmica seria capaz de mover os astros. Por não encontrarmos referência direta a essa noção da alma do mundo no *Fedro* e nas *Leis*, partimos para a análise do *Timeu*, obra na qual Platão menciona esse conceito.

É no *Timeu*, portanto, que encontramos referência direta à alma do mundo. A narrativa de criação da alma cósmica é longa e complexa. Mencionamos esse processo no quarto capítulo deste trabalho, de forma resumida. Para nós, o que interessa a respeito da narrativa cosmológica desse diálogo é o fato de que o κόσμος foi criado pelo demiurgo a fim de que houvesse, no mundo sensível, um correspondente à Ideia de Criatura Viva, que existe no plano inteligível. Essa Ideia envolve e contém em si todas as formas de seres vivos existentes providos de pensamento (30c). No mundo sensível, o que agrega todos os seres vivos é justamente o κόσμος ou mundo ordenado, formado à semelhança dessa Ideia. É nesse sentido que o mundo é definido como um ser vivo dotado de alma e pensamento (30b).

Timeu começa sua narrativa da criação do κόσμος pela formação do corpo do mundo. Na sequência, descreve a criação da alma cósmica. No entanto, o personagem mesmo aponta como essa sequência não corresponde à ordem real dos acontecimentos, mas retrata apenas uma limitação da linguagem humana. A alma não poderia ser posterior ao corpo, já que um mais velho não poderia ser governado ou causado por um mais novo. Nesse sentido, de acordo com Timeu, o demiurgo criou primeiro a alma, instaurando-a no centro do corpo do mundo (34b). A partir disso, tem início o movimento do κόσμος. Apesar de não haver, ao longo do *Timeu*, nenhuma menção à alma como princípio do movimento, apontamos como alguns intérpretes compreendem que é essa a noção de alma que Platão desenvolve no diálogo. Para autores como Vlastos e Cherniss, quando Platão insere a alma no centro do corpo do mundo e é isso que lhe garante movimento, o filósofo está tratando da alma como aquilo que imprime movimento à matéria²⁹¹. Essa afirmação se coaduna com a compreensão da alma como aquilo que garante vida às coisas materiais.

Percebemos, portanto, um ponto em comum importante para nossa análise entre o *Fedro*, as *Leis* e o *Timeu*. A tese da alma como princípio do movimento só se sustenta na medida em que abarca uma noção mais ampla de ψυχή, ou seja, a alma do mundo. Essa noção, apesar de não ser mencionada no *Fedro* e nas *Leis*, é apresentada no *Timeu*. E no *Timeu* vimos como a noção de alma do mundo envolve, implicitamente, uma compreensão dela como aquilo que garante movimento à matéria, isto é, como princípio de movimento. De acordo com nossa interpretação, esses três diálogos se complementam no que diz respeito tanto à definição da alma como princípio do movimento, quanto à noção da alma do mundo.

Ao mesmo tempo, porém, nos deparamos com uma distinção fundamental entre essas obras. No *Fedro* e nas *Leis*, a definição da alma como princípio do movimento leva à conclusão de que ela não teve um início, ou seja, é não gerada. Já no *Timeu*, encontramos justamente o contrário. As almas, tanto a do mundo quanto as humanas, são geradas. A primeira, a alma do mundo, pelo demiurgo. A alma humana, por sua vez, teve uma de suas partes criadas pelo demiurgo, e as outras duas pelos deuses gerados por ele, os deuses intermediários. De todo modo, em ambos os casos, Platão descreve a alma como tendo sido criada. Aparentemente, há uma contradição entre os textos.

Indicamos no último capítulo deste trabalho como alguns intérpretes procuram solucionar esse impasse questionando a literalidade da narrativa mitológica do *Timeu*.

²⁹¹ Cf. VLASTOS. *O universo de Platão. Op. cit.*, pp. 29-30; CHERNISS. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Op. cit.*, p. 428 ss.

Justamente por se tratar de uma narrativa dessa natureza, que o personagem mesmo define como um discurso verossímil (29d), alguns comentadores propõem que não se leia o diálogo de forma literal. A criação das almas não precisaria ser, portanto, lida como um processo que de fato teve curso, mas como uma espécie de analogia, a fim de associar o demiurgo à inteligência que governa o universo²⁹². De acordo com nossa interpretação, no entanto, se trata de uma divergência entre os diálogos.

Em suma, independentemente da resolução que se proponha a esse problema, para nós, é importante perceber os pontos em comum e as distinções entre os textos. Assim, chegamos ao final desta pesquisa com a conclusão de que a definição de alma sofre mudanças ao longo do *corpus* platônico. De acordo com nossa leitura, portanto, Platão aprimora a noção de alma, não de forma sistemática, mas buscando resolver conflitos e contradições que suas formulações iniciais provocaram. Nesse sentido, a alma simples do *Fédon* não permite que conflitos se deem em seu interior, levando, conseqüentemente, a uma dicotomia entre corpo e alma que por si só gera inúmeros problemas. É bastante plausível pensar que, na *República* e no *Fedro*, Platão teria estabelecido a tripartição da alma como tentativa de resolver essa dificuldade. Com a tese da alma tripartite, os conflitos passam a ser instalados no interior da $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, não estando mais associados exclusivamente ao corpo. No entanto, com a defesa da tripartição da alma, outros problemas se colocam. Mencionamos, por exemplo, a dificuldade de afirmar se todas as partes da alma seriam imortais, ou apenas uma delas.

Para nós, outro indicativo de que Platão aprimorou a noção de alma ao longo de sua obra é a definição que o filósofo apresenta no *Fedro* e nas *Leis*. A alma como aquilo que é capaz de mover a si mesmo amplia a concepção de alma para além do domínio humano. Dizendo de outro modo, a consequência da definição de que a alma é isso que move a si mesmo é a de que ela é o princípio de todo movimento. Platão não pode estar falando simplesmente da alma humana. Deve haver um sentido mais amplo, de uma alma que seja capaz de iniciar os movimentos não só dos homens, mas também dos corpos celestes, animais e tudo o mais que há no universo. Aparece, então, a noção de alma do mundo, descrita especialmente no *Timeu*, como vimos no quarto capítulo, que não foi mencionada nos primeiros diálogos. Apontamos também como Platão menciona essa noção em outros diálogos, como é o caso do *Filebo*, mas que, em função da extensão desta pesquisa, não analisamos.

²⁹² Cf. CHERNISS. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. *Op. cit.*, pp. 423 ss.; CONFORD. *Plato's cosmology*. *Op. cit.*, pp. 23-27.

Assim, as diferenças que identificamos entre os diálogos analisados no tocante à alma nos parecem elementos suficientes para concluir que Platão de fato modifica sua noção de ψυχή ao longo de sua produção intelectual. É claro que nossa investigação poderia se estender por diversas outras obras, nas quais o filósofo também trata desse assunto. Como afirma Monique Dixsaut, não há um diálogo platônico em que o tema da alma não apareça²⁹³. Também está claro, para nós, que investigar a noção de alma em Platão é uma tarefa árdua, que nos coloca diante de imprecisões, mudanças e aparentes contradições, que talvez pudessem ser melhor examinadas à luz de outros diálogos. Em função dos limites desta pesquisa, porém, estabelecemos um recorte, selecionando alguns dos textos que consideramos mais importantes para tratar desse tópico.

²⁹³ DIXSAUT. *Platón: le désir de comprendre. Op. cit.*, p. 169.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos antigos

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

HOMERO. *Ilíada. Vol I*. Trad. Haroldo de Campos. 4 ed. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Ilíada. Vol II*. Trad. Haroldo de Campos. 4 ed. São Paulo: Arx, 2002.

_____. *Odisseia*. Ed. bilíngue. Tradução, posfácio e notas Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 9 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. Coleção os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. 2 ed. Bauru, São Paulo: Edipro, 2010.

_____. *Carta VII*. Introdução Terence H. Irwin; trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4 ed. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1983.

_____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. *Fedro ou da beleza*. Trad. de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Filebo*. Trad. Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

_____. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. 1 ed. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1972.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Timeu*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

_____. *Timeu, Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

PLATO. *Complete Works*. Edited, with introduction and notes by John M. Cooper. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Trad. Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

_____. *Phaedo*. Trad. David Gallop. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*. Translation and commentary by Francis MacDonald Conford. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

_____. *Plato: Phaedo*. Translation by David Gallop. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____. *Plato's Phaedo*. Translation and commentary by David Bostock. Oxford: Oxford University Press, 2002.

_____. *Plato's Phaedrus*. Translation, introduction and commentary by Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

PLATON. *Le Phédon de Platon: commentaire et traduction. Vol. I (57a-84b)*. Trad. Robert Loriaux. Namur: Ed. J. Duculot, 1969.

_____. *Le Phédon de Platon: commentaire et traduction. Vol. II (84b-118a)*. Trad. Robert Loriaux. Namur: Ed. J. Duculot, 1975.

PLATÓN. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández e E. Lledó Iñigo. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

_____. *Diálogos IV: República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Ed. Gredos, 1988.

_____. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Trad. Maria Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Ed. Gredos, 1992.

_____. *Diálogos IX: Leyes (Libros I-VI)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Ed. Gredos, 1999.

_____. *Diálogos IX: Leyes (Libros VII-XII)*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Ed. Gredos, 1999.

Fontes secundárias

ADAM, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963.

ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Trad. Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. *Platón y el orfismo: diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada Editores, 2001.

_____. “Orfeu y la filosofía”. In: *Hypnos*, São Paulo, n. 27, 2011, pp. 183-204.

_____.; CASADESÚS, Francesc. (ed.) *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*. Madrid: Ediciones Akal, 2008.

BLASS, Friedrich. *Die Attische Beredsamkeit II*. Teubner, Leipzig, 1874.

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

BORNHEIM, Gerd. A. *Os filósofos pré-socráticos*. 2 ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1977.

BRANDÃO, Renato Matoso. *A ontologia de Sócrates nos diálogos platônicos: da busca por definições às críticas do Parmênides*. Tese (Doutorado). 311 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas: Rio de Janeiro, 2014.

BRANDWOOD, Leonard. *The chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BRISSON, Luc. “A prova pela morte: um estudo sobre o *Fédon* de Platão”. In: *Hypnos*, São Paulo, ano 7, n. 9, 2º sem. 2002, pp. 9-38.

_____. “A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão”. Trad. Cláudio William Veloso. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 107, jun. 2003, pp. 24-38.

- _____. *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.
- _____. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*. Paris: Routledge, 1995.
- BURGER, Ronna. *Plato's Phaedrus: a defense of a philosophic art of writing*. Alabama: The University of Alabama Press, 1980.
- _____. *The Phaedo: a platonic labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- BURKERT, Walter. *Lore and science in ancient pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- BURNET, John. *Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*. Ed. with notes by J. Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1924.
- CAMPBELL, Lewis. *The Sophists and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon Press, 1867.
- CARONE, Gabriela Roxana. *Plato's cosmology and it's ethical dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- CASADIO, Giovanni. "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora". In: BORGEAUD, P. (ed.). *Orphisme et Orphée: en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genebra: Librairie Droz, 1991, pp. 119-155.
- CASERTANO, Giovanni. *Uma introdução à República de Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- CHERNISS, Harold. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. 1*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.
- _____. "Review of Buchmann". In: *The American Journal of Philology*, vol. 58, 1937, pp. 497-500.
- _____. "The philosophical economy of the Theory of Ideas". In: *The American Journal of Philology*, vol. 57, n. 4, 1936, pp. 445-456.
- CONFORD, Francis MacDonald. *Plato's cosmology: The Timaeus of Plato*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

- _____. “Psychology and Social Structure in the *Republic* of Plato”. In: *The Classical Quarterly*, 1, vol. 6, n. 4, out. 1912, pp. 246-265.
- COOPER, John M. *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- CROSS, Robert Craigie; WOOZLEY, Anthony Douglas. *Plato's Republic: A philosophical commentary*. London: The MacMillan Press, 1994.
- DELCOMMINETTE, Sylvain. “Facultés et parties de l'âme chez Platon”. In: *The Internet Journal of the International Plato Society*, n. 8, 2008, pp. 1-41.
- DEMOS, Raphael. “Plato's Doctrine of the Psyche as a Self-Moving Motion”. In: *Journal of the History of Philosophy*, vol. 6, n. 2, abr. 1968, pp. 133-146.
- DITTENBERGER. *Sprachliche Kriterien für die chronologie des platonischen dialoge*. Hermes, vol. XVI, 1881, pp. 321-345.
- DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Trad. Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- _____; CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa (ed.). *Léctures de Platon*. Paris: Ellipses, 2013.
- DORTER, Kenneth. *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.
- FERRARI, Giovanni R. F. *Listening to the Cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge Classical Studies. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. “The three-part soul”. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 165-201.
- FREDE, Dorothea; REIS, Burkhard (ed.). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. 2 ed. Berlin; New York: University of Hamburg Press, 2007.
- FRONTEROTTA, Francesco. ΜΕΘΕΞΙΣ: *La Teoria platonica delle Idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi Giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola Normale Superiore, 2001.

GAZOLLA, Rachel. “Platão e a cidade justa: poetas ilusionistas e potências da alma”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 116, dez. 2007, pp. 399-415.

_____. *Platão: o cosmo, o homem, e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

GERSON, Lloyd. “A note on tripartition and immortality in Plato”. In: *Apeiron*, Clayton, Victoria, 20, 1987, pp. 81-96.

GILL, Christopher. “Plato on falsehood – not fiction”. In: *Lies and fiction in the ancient world*. GILL, Christopher; WISEMAN, T. P. (ed.). Exeter: University of Exeter Press, 1993, pp. 38-87.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2010.

GRISWOLD, Charles L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1996.

_____. “Unifying Plato. Charles Kahn on Platonic prolepsis”. In: *Ancient Philosophy*, 10 (2), 1990, pp. 243-262.

GROTE, George. *Plato and the other companions of Sokrates*. Vol. I. London: Aberdeen University Press, 1885.

GRUBE, Georges Maximilien Antonie. *Plato's thought*. Boston: Beacon Press, 1961.

GUTHRIE, William Chamber. *A history of Greek philosophy. Vol. IV: Plato: the man and his dialogues: earlier period*. Oxford: Oxford University Press, 1975.

_____. *A history of Greek philosophy. Vol. V: The later Plato and the Academy*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

_____. “Plato's Views on the Nature of the Soul”. In: VLASTOS, Gregory. *Modern Studies in Philosophy: Plato: A Collection of Critical Essays. Vol. II: Ethics, Politics, and Philosophy of Art and Religion*. Princeton: The MacMillan Press, 1971, pp. 230-246.

_____. “Plato's Theism”. In: ALLEN, Reginald A. *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1967, pp. 439-447.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

HERMANN, Karl Friedrich. *Geschichte und System der Platonischen Philosophie*. Heidelberg: Akademische Verlagshandlung von C. F. Winter, 1839.

IGLESIAS, Maura. “A unidade do Livro X e sua ligação com os demais livros da República”. In: XAVIER, Dennys Garcia; CORNELLI, Gabrielle. (org.). *A República de Platão: outros olhares*. São Paulo: Loyola, 2011, pp. 209-219.

_____. “Platão: a descoberta da alma”. In: *Boletim do CPA*, n. 5/6, Campinas, 1998, pp. 13-60.

IRWIN, Terrence. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

JAEGER, Werner. *A la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*. Paris: Ed. du Cerf, 1966.

_____. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. “The Greek ideas of immortality: the Ingersoll lecture for 1958”. In: *The Harvard Theological Review*, vol. 52, n. 3, jul. 1959, pp. 135-147.

JOHANSEN, Thomas. “Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*.” In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n. 19, 2000, pp. 87-111.

KAHN, Charles. “A new interpretation of Plato's Socratic dialogues”. In: *The Harvard Review of Philosophy*. 5 (1), 1995.

_____. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *Plato and the Socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LEDGER, Gerard R. *Recounting Plato*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

LEROUX, Georges. “La tripartition de l'âme politique et éthique de l'âme dans le livre IV”. In: *Études sur la République de Platon*, sur la direction Monique Dixsaut. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.

LISI, Francisco. “A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica”. Trad. André Yasbek. In: *Hypnos*, São Paulo, 10, 14, 2005, pp. 57-69.

LOPES, Rodolfo Pais Nunes. *A tensão mythos-logos em Platão*. Tese (Doutorado). 206 f. Universidade de Coimbra: Coimbra, 2014.

LUTOSLAWSKI, Wincenty. *The origin and growth of Plato's logic: with an account of Plato's style and of the chronology of his writings*. London: Longmans, Grenn and Co., 1897.

MOHR, Richard D. *The platonic cosmology*. Leiden: E. J. Brill, 1985.

MONTENEGRO, Maria A. de Paiva. “Peri physeos psyches: sobre a natureza da alma no *Fedro* de Platão”. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n. 122, dez. 2010, pp. 441-457.

NADDAF, Gerard. *L'origine et l'evolution du concept grec de phusis*. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1992.

NICHOLSON, Graeme. *Plato's Phaedrus: The philosophy of love*. Purdue University Press: West Lafayette, 1998.

NUNES SOBRINHO, Rubens Garcia. “Inteligência e psykhé: a epistemologia de Platão”. In: *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 21, n. 42, jul./dez. 2007, pp. 89-117.

_____. *Platão e a imortalidade: mito e argumentação no Fédon*. Uberlândia: UDUFU, 2007.

OLIVEIRA, Richard Romeiro. *Demiurgia política: as relações entre a razão e a cidade nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado). 311 f. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Belo Horizonte, 2006.

_____. “Política, teologia e filosofia nas *Leis* de Platão”. In: *Síntese*, Belo Horizonte, v. 34, n. 110, 2007, pp. 335-361.

PEÑA, Ignacio García. *El jardín del alma: Mito, Eros y escritura en el Fedro de Platón*. Tese (Doutorado). 393 f. Universidade de Salamanca: Salamanca, 2009.

PINHEIRO, Marcus Reis. *Experiência vital e filosofia platônica*. Tese (Doutorado). 196 f. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Centro de Teologia e Ciências Humanas: Rio de Janeiro, 2004.

PRESS, Gerald. *Plato: a guide for the perplexed*. London: Continuum International Publishing Group, 2007.

_____. “The state of the question in the study of Plato”. In: SMITH, N. D. (ed.). *Plato: Critical Assessments. Vol. IV: Plato's Later Works*. London; New York: Routledge, 1998, pp. 309-332.

- RAEDER, Hans. *Platons Philosophische Entwicklung*. Leipzig: Teubner, 1905.
- REALE, Giovanni. *Corpo, alma e saúde – o conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- RITTER, Constantin. *Neue Untersuchungen Über Platon*. München, 1888.
- ROBIN, Léon. *Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
- ROBINSON, James V. “The tripartite soul in the *Timaeus*”. In: *Phronesis*, Assen, 35, 1990, pp. 103-110.
- ROBINSON, Thomas. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- RODHE, Erwin. *Psyche: the cult of souls and belief in immortality among the Greeks*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd., 1925.
- ROWE, Christopher. “The argument and structure of Plato’s *Phaedrus*”. In: *The Cambridge Classical Journal*. Cambridge, v. 32, 1986, pp. 106-125.
- RUGNITZ, Natalia. *Estrutura e dinâmica da psique na filosofia platônica da República*. Dissertação (Mestrado). 143 f. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas: Campinas, 2012.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: alma, cidade, cosmo. Tomo III*. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas. Tomo II*. São Paulo: Loyola, 2008.
- SAUNDERS, Trevor J. “The structure of the soul and the state in Plato’s *Laws*”. In: *Eranos*, 60, 1962, pp. 37-55.
- SCHLEIERMACHER. *Introduction to the dialogues of Plato*. Translated by Willian Dobson. Cambridge: Cambridge University Press, 1836.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- SEDLEY, David. “An introduction to Plato’s Theory of Forms”. In: *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, pp. 3-22.

_____. “Three kinds of Platonic immortality”. In: FREDE, Dorothea; REIS, Burkhard (ed.). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. 2 ed. Berlin; New York: University of Hamburg Press, 2007, pp. 145-161.

SHOREY, Paul. *The unity of Plato's thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1903.

SILVA SANTOS, Bento. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão: coerência e legitimidade do argumento final (102a-107b)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____. “O homem na concepção de Homero”. In: *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001.

STALLEY, Richard F. *An introduction to Plato's Laws*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

STAYTON, Julie. *The immortality of the soul in Plato's Phaedo*. Philosophy Honors Theses. Paper 2. San Antonio: Trinity University, 2014.

TAYLOR, Alfred Edward. *Plato: the man and his work*. London: Methuen & Co. Ltd., 1926.

VEGETTI, Mario. *Platón*. Madrid: Ed. Gredos, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

_____. *Mito e religião na Grécia antiga*. Trad. Joana Angélica D' Ávila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VLASTOS, Gregory. “Justice and psychic harmony in the *Republic*”. In: *The Journal of Philosophy*, vol. 166, n. 16, ago., 1969, pp. 505-521.

_____. *O universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1987.

_____. *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, Ellen (ed.). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books, 2001.

WILLIAMS, Bernard. *Shame and necessity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1993.

WOODS, Michael. *Plato's division of the soul*. Proceedings of the British Academy, LXXIII, 1987.