

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

MARIA DULCE REIS

**TRIPARTIÇÃO E UNIDADE
DA *PSYKHÉ* NO *TIMEU* E
NAS *LEIS* DE PLATÃO**

Belo Horizonte-MG

2007

MARIA DULCE REIS

**TRIPARTIÇÃO E UNIDADE
DA *PSYKHÉ* NO *TIMEU* E NAS *LEIS*
DE PLATÃO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: História da Filosofia

Orientador: Dr. Marcelo Pimenta Marques

**Belo Horizonte-MG
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

Fev. 2007

TRIPARTIÇÃO E UNIDADE DA *PSYKHÉ* NO *TIMEU* E NAS LEIS DE PLATÃO

Tese defendida e aprovada com a nota 100, indicada para publicação e para seleção ao prêmio CAPES de Teses, pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Dr. Marcelo Pimenta Marques (Orientador) – FAFICH/UFMG

Dr. Marcelo Perine (Examinador) – PUC-SP

Dr. Fernando Muniz (Examinador) – UF-Fluminense

Dr. Jacyntho Lins Brandão (Examinador) – FALE/UFMG

Dra. Miriam Campolina Diniz Peixoto (Examinador) – FAFICH/UFMG

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 02 de fevereiro de 2007.

Justo é dedicar esta tese
a todos estes mestres e amigos
que colaboraram comigo
nesta travessia
por um mar de dificuldades.

Injusto seria, contudo, não reconhecer
que sem um deles, particularmente,
eu não teria ultrapassado
a primeira página...

Portanto, a estes amigos
e, especialmente,
a *Jacyntho Lins Brandão*,
que me fez “escre-ver”...
quando isso me parecia
absolutamente impossível.

AGRADECIMENTOS

Feliz aquele que tem verdadeiros mestres... Palavras são pouco para dizer o quanto muitos deles me ajudaram. Uma dívida impagável, sinal de meu eterno reconhecimento e amizade.

Como foi importante o incentivo do Pe. Lima Vaz, o quanto isso me levou a persistir; as suas palavras, os seus textos, o seu caminho árduo. O quanto jogou luzes e abriu caminhos para cada um de nós, que tiveram ou não contato com ele, com a chama de sua alma...

Com o Prof. Marcelo Pimenta Marques, há quanto tempo venho aprendendo, em cada um de seus cursos sobre Platão, de tal forma a provocar em mim e em tantos outros esse irresistível e “belo vício”, que é o do estudo do texto platônico; um aprendizado de semestres, de anos, não de um momento só. Discernir, separar, diferenciar conceitos, enfrentar o texto de Platão e o dos comentadores, deixar-se surpreender com os Diálogos prazerosamente, isso nos foi sempre transmitido, ainda que “sem o querer” (tentando ser neutro...). Correr atrás de seus cursos e de suas orientações foi consequência disso. Reinvidicar freqüentemente por mais encontros e protestar contra o excesso de liberdade concedida em relação à tese ocorreram exatamente por eu confiar e desejar sempre a sua palavra. O quanto foi importante a sua leitura crítica dos capítulos, as sugestões sobre cada página, os textos e livros cedidos (Robinson, Brisson e tantos outros), a revisão de várias passagens e da tese como um todo. Por todos esses motivos, a Marcelo todo meu reconhecimento e gratidão.

Quantas vezes e de tantas formas recebi a ajuda da Profa. Miriam Campolina... Com seu incentivo e apoio, textos e discussões, mil vezes “buscando-me de volta” quando o desânimo tomava conta, motivando, provocando debates, dando sugestões. O quanto esses

momentos fizeram-me enxergar meu próprio trabalho de outra maneira, provocando várias mudanças no texto, o quanto deram frutos, estimulando-me a seguir em frente. O quanto essa mulher-filósofa é “dez” em vários sentidos, na visão sinóptica, no raciocínio, no rigor, no critério e cuidado com o trabalho de pesquisa filosófica – o “saber procurar”, que me ensinou ainda em minha iniciação científica. Sua leitura cuidadosa da versão da tese para o exame de qualificação, as sugestões e as observações agudas, feitas a cada página, foram fundamentais para o aprimoramento e a correção da versão final. À Miriam, minha eterna gratidão, por seu incentivo, exemplo, atenção e colaboração.

Que privilégio obtivemos com a colaboração do Prof. Jacyntho Lins Brandão, tanto no mestrado como no doutorado, na leitura do texto grego delimitado para esses trabalhos, dedicando-nos muito de seu tempo, atenção e sabedoria. Qualquer nome seria muito pouco para dizer de sua contribuição e seu gesto. Como foi importante para o desenvolvimento destas pesquisas ouvir sua leitura, sua interpretação, debater alguns desenlaces do texto, o que Platão teria querido dizer... Quanta paciência teve em me socorrer, alguém que nunca foi boa aluna em grego... O quanto os dois trabalhos foram enriquecidos por sua sensibilidade e genialidade, pois sua contribuição jogou luzes sobre o texto platônico, sobre as hipóteses iniciais, permitindo uma melhor compreensão das passagens sobre a tripartição da alma (tanto na *República*, como no *Timeu* e nas *Leis*) e melhor fundamentação da argumentação, abrindo caminho para cada interpretação e para a redação de cada um dos capítulos, motivos pelos quais seremos sempre profundamente gratos a ele. E, pessoalmente, o quanto toda essa sua contribuição e apoio foram decisivos nos primeiros semestres da tese, em que me deparei com vários impasses e inúmeras razões para abandoná-la. Por tanto, Jacyntho foi “musa”... “inspirador” do que vi e escrevi.

Agradeço também a todos os autores que, através de seus textos, contribuíram para o nosso trabalho, bem como ao Prof. Marcelo Perine, por sua leitura, questões e sugestões.

Enfim, minha gratidão a esse filósofo, cujas palavras têm até hoje efeito curativo sobre nossas almas, por ter-nos deixado um pensamento de tamanho valor, fertilidade, genialidade, radicalidade e originalidade: Platão.

À Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMIG), pelo financiamento a esta pesquisa por cinco semestres, o que foi fundamental para sua realização. Ao Departamento de Filosofia da UFMG, pelo estímulo constante à pesquisa, pela qualidade de seus cursos, professores e funcionários. À Biblioteca da FAFICH e da FALE e a seus funcionários. À Biblioteca do Centro de Estudos Superiores (CES/ISI). À Universidade Federal de Minas Gerais, pública, livre e, o que foi decisivo para minha formação, gratuita. Aos professores que contribuíram decisivamente para esta pesquisa, com a aquisição de textos no exterior: Antônio Orlando Dourado Lopes, Cláudio William Veloso e Luciana Romeri, Marcelo Pimenta Marques, Míriam Campolina Diniz Peixoto, por tamanha disponibilidade e contribuição; aos vários colegas que auxiliaram igualmente com livros ou textos, agradeço pelo apoio e incentivo, em especial a Hermes, por seus livros. À Magda Barbosa Taranto, pela revisão da tese. A Pe. Márcio Paiva e Pe. João Nogueira Pereira, da PUCMINAS, pelo acolhimento e apoio.

À minha mãe, Zélia, pelo zelo de sempre... pela companhia, paciência, força e amor. A meu pai, Telésforo, pela “alma boa e bela”, doce, alegre e pacífica, que foi e “é”. A meus irmãos e suas famílias, pelo quanto representam para mim. Particularmente a Liliho, pelas leituras e debates sobre os textos de Platão, aliviando momentos inertes.

Agradeço muitíssimo e particularmente àqueles que me acolheram neste percurso, cuidando de meu “todo corpo e alma” – sem os quais, sem dúvida, eu não teria realizado esta tese e, sobretudo, uma necessária reconstrução de mim mesma: Paulo Marcelo Lessa, Fátima Lúcia de Oliveira, Antônio Luiz da Costa, Rodrigo Santiago, Cristina Vilhena.

Ao que chamamos Deus, a qualquer nome excedendo, agradeço por estes amigos, pelo que aprendi e por ter concluído este trabalho.

"Se Febo não tivesse feito Platão nascer na Grécia,
como teria ele curado as almas dos homens
através das letras?"

καὶ πῶς εἰ μὴ Φοῖβος ἀν' Ἑλλάδα φῦσε Πλάτωνα,
ψυχὰς ἀνθρώπων γράμμασιν ἠκέσατο;

Diógenes Laércio, *Vidas*. III 45

RESUMO

A presente tese defende a presença da teoria platônica da tripartição da *psykhé* (postulada em *República IV*) no *Timeu* e nas *Leis*, como base da teoria ético-política nesses três Diálogos, pois os três gêneros da alma são reconhecidos como princípios de ação, sua formação correta como geradora da virtude na alma e na cidade, sua má educação como causa do estado interno de injustiça e fonte potencial do mal moral. O trabalho aborda a relação dos três gêneros da alma entre si, da *psykhé* humana com a *psykhé* cósmica, com o corpo humano, com o agir ético-político. Quanto ao *Timeu*, defende a *psykhé* cósmica como uma terceira espécie de *ousía*, uma distinção entre o *logistikón* e o princípio imortal da alma humana, a presença de uma unidade triádica do composto corpo-alma, seu desequilíbrio como fonte das doenças da alma e sua educação como terapia. Quanto às *Leis*, defende as seguintes posições: a tripartição da alma como subjacente à proposição das três causas de nossas faltas, à redefinição de injustiça na alma, à classificação e tratamentos dos crimes, aos preâmbulos e penalidades das leis, à compreensão do caráter e modo de agir do homem mau; uma reconsideração e mudança na afirmação do paradigma socrático do mal in consentido, devido ao reconhecimento do mal consentido; a virtude, o vício, o querer (*boúlesis*) e a liberdade como estados internos de uma *psykhé* triádica. Identifica a fonte do mal moral nas relações (educação e interação) dos homens entre si; e relações de mediação triádicas como constitutivas da realidade na filosofia de Platão.

Palavras-chave: Filosofia grega. Platão. Psicologia. Ética. Política. Alma.

RÉSUMÉ

La thèse soutient que la théorie platonicienne de la tripartition de la *psykhé*, postulée en *République* IV, est maintenue dans le *Timée* et dans les *Lois*, étant la base de la théorie éthique et politique de ces dialogues. Les trois genres de l'âme doivent être reconnus comme des principes d'action et, d'une façon générale, la formation droite de ces genres doit être comprise comme étant la source de la vertu dans l'âme et dans la cité. Par contre, sa mauvaise éducation est la cause de l'état interne d'injustice et source potentielle du mal moral. Finalement, on envisage les rapports des trois genres de l'âme entre eux, de la *psykhé* humaine avec la *psykhé* cosmique, avec le corps humain et l'agir éthique et politique. Quant au *Timée*, on soutient les positions suivantes: que la *psykhé* cosmique est une troisième espèce d'*ousia*, qu'il y a une distinction entre le *logistikon* et le principe immortel de l'âme humaine, qu'on doit reconnaître l'unité triadique du composé corps-âme, que les maladies de l'âme sont dues au déséquilibre de ce composé et que son éducation est une thérapie. Quant aux *Lois*, on soutient les positions suivantes: que la tripartition de l'âme est toujours sous-jacente à la proposition des trois causes de nos fautes, à la redéfinition de l'injustice dans l'âme, à la classification et aux traitements des crimes, aux prologues et aux pénalités des lois, à la compréhension du caractère et de la façon d'agir de l'homme méchant. On soutient, encore, qu'il y a un changement dans l'affirmation du paradigme socratique, dû à la reconnaissance du mal consenti, que la vertu, le vice, le vouloir (*boúlesis*) et la liberté sont des états internes d'une *psykhé* triadique et on retrouve la source du mal moral dans les relations (éducation et interaction) des hommes entre eux. Finalement, on comprend les rapports des médiations triadiques comme étant constitutifs de la réalité dans la philosophie de Platon, en générale.

Palavras-chave: Philosophie grecque. Platon. Psychologie. Éthique. Politique. Âme.

SUMÁRIO

| | |
|--|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 15 |
| PARTE 1 – A TRIPARTIÇÃO DA <i>PSYKHÉ</i> RETOMADA NO <i>TIMEU</i>..... | 47 |
| <u>CAPÍTULO 1 – A alma humana no contexto da cosmologia platônica.....</u> | <u>47</u> |
| 1.1 Introdução..... | 47 |
| 1.2 A concepção filosófica da <i>psykhé</i> cósmica (35a-35b; 36d-37c)..... | 52 |
| 1.3 A alma humana em sua relação com a cosmologia e a alma cósmica (41c-44c)..... | 72 |
| 1.3.1 A alma humana faz parte das espécies de viventes mortais (41c-e) | 72 |
| 1.3.2 A alma humana (encarnada) possui um princípio imortal “limitado” e um princípio mortal “em ação” – a retomada da tripartição (42a-44c) | 75 |
| 1.4 Conclusão..... | 88 |
| <u>CAPÍTULO 2 – A “tripartição” da alma humana: corpo e alma, virtude e vício</u> | <u>92</u> |
| 2.1 Introdução..... | 92 |
| 2.2 Alma, corpo, unidade e tripartição..... | 95 |
| 2.2.1 A construção da espécie mortal da alma no corpo e suas propriedades (69c-d)..... | 95 |
| 2.2.2 Unidade e tripartição do composto “alma-corpo” humano (69e-73c)..... | 101 |
| 2.2.2.1 O divino e o mortal no composto “alma-corpo” (69d-70a)..... | 101 |
| 2.2.2.2 A inserção da alma na medula (73b-d): unidade alma-corpo..... | 104 |
| 2.2.2.3. A alma e a tríade encéfalo – coração/pulmão – fígado/intestinos (70a-73d)..... | 107 |
| 2.3 As doenças da alma e a tripartição – saúde e doença, virtude e vício..... | 122 |
| 2.3.1 A perspectiva da doença como desequilíbrio interno à alma e entre corpo e alma (86b-87b)..... | 122 |
| 2.3.1.1 As doenças da alma – definição, espécies, causas, sintomas, prevenção. | 122 |
| 2.3.2 A perspectiva da doença como desproporção interna na alma e entre corpo e alma (87c-88b)..... | 136 |
| 2.3.2.1 As desproporções, sintomas, tratamento..... | 136 |
| 2.4 Conclusão..... | 142 |

| | |
|---|------------|
| PARTE 2 – A TRIPARTIÇÃO DA <i>PSYKHÉ</i> IMPLÍCITA NAS <i>LEIS</i>..... | 146 |
| <u>CAPÍTULO 3 – A tripartição e as injustiças na alma.....</u> | <u>146</u> |
| 3.1 Introdução..... | 146 |
| 3.2 A virtude e a educação da alma (livros I, II e VII)..... | 149 |
| 3.3 O vício ou as injustiças na alma (livro IX)..... | 159 |
| 3.3.1. Introdução ao livro IX..... | 159 |
| 3.3.2 As três causas de nossas faltas (859c6-864c8)..... | 166 |
| 3.3.2.1 Parte I: O justo e o belo; o inconstituido e o constituido..... | 167 |
| 3.3.2.2 Parte II: Injustiça e dano; as três causas de nossas faltas..... | 176 |
| 3.4 Conclusão..... | 210 |
| <u>CAPÍTULO 4 – A tripartição e os crimes contra o indivíduo, os deuses e a cidade.....</u> | <u>214</u> |
| 4.1 Introdução..... | 214 |
| 4.2 Os crimes ou injustiças contra um indivíduo particular (864c9-882c4)..... | 218 |
| 4.2.1 Os crimes do apetitivo..... | 218 |
| 4.2.1.1 Assassinatos consentidos e deliberados (869e-874b)..... | 218 |
| 4.2.1.2 Agressões e mutilações por agressões deliberadas (876e-878b)..... | 220 |
| 4.2.2 Os crimes do irascível..... | 223 |
| 4.2.2.1 Assassinatos pela cólera (866d-869d)..... | 223 |
| 4.2.2.2 Agressões pela cólera ou pelo medo (878b-879a)..... | 226 |
| 4.2.2.3 Ultrajes (879b-882c)..... | 228 |
| 4.2.3 Os crimes do racional..... | 229 |
| 4.2.3.1 Assassinatos inconstituidos (865a-866d)..... | 229 |
| 4.2.3.2 Agressões inconstituidas (879a-879b)..... | 230 |
| 4.3 Os crimes ou injustiças contra os deuses e contra a cidade (853d5-857b4)... | 231 |
| 4.3.1 O crime do apetitivo..... | 231 |
| 4.3.1.1 Roubo de Templos (853d-854b; 864d-e)..... | 231 |
| 4.3.2 Os crimes do irascível..... | 234 |
| 4.3.2.1 Conspiração contra as leis por um grupo (856b-857a; 864d-e)..... | 234 |
| 4.3.2.2 Traição às leis por uma autoridade do governo (856b-c; 864d-e)..... | 236 |
| 4.3.3 O crime do racional..... | 237 |
| 4.3.3.1 O ateísmo (L.X 886b s.)..... | 237 |

| | |
|---|-----|
| 4.4 A <i>amathía</i> dos ateus: a alma cósmica (livro X)..... | 247 |
| 4.5 Vício e virtude, o querer e a liberdade: a unidade da <i>psykhé</i> | 256 |
| 4.6 Conclusão..... | 267 |
| | |
| CONCLUSÃO..... | 272 |
| | |
| REFERÊNCIAS..... | 294 |
| | |
| APÊNDICES (A, B, C, D, E) | 305 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho situa-se entre os campos da antropologia e da ética platônicas, ambas inseridas na complexidade da filosofia de Platão, ligadas intimamente à sua ontologia, política, epistemologia e cosmologia. Apresenta-se como continuidade de nossa pesquisa de mestrado, que versou sobre a “teoria da tripartição da *psykhé*” postulada por Platão na *República* e cujo objetivo foi o de compreender o predomínio do elemento racional da *psykhé*, o *logistikón*, como condição para a realização da ação justa, conforme se apresenta nos livros IV e IX da *República* de Platão, após abordarmos a significação da noção de *psykhé* em alguns momentos significativos do pensamento pré-platônico (pitagorismo, Heráclito e o Sócrates dos primeiros Diálogos), assim como nos Diálogos de maturidade *Fédon* e *Fedro*.

De nossa dissertação de mestrado surgiram, dentre diversas conclusões iniciais a respeito da teoria da tripartição da alma em Platão, muitas questões a serem investigadas em outra pesquisa, o que deu origem ao nosso projeto de doutoramento e ao presente trabalho. Entre essas questões, a mais imediata e primária (pois gerou todas as outras que fomos investigando no decorrer dos capítulos da tese) foi a seguinte: a teoria da tripartição da *psykhé* permanece presente e com a mesma importância na teoria ético-política de Platão nos Diálogos tardios?

Nesse sentido, a presente tese teve como objetivos: investigar a relação entre a teoria da tripartição da *psykhé* e a teoria ético-política de Platão, nos Diálogos tardios *Timeu* e *Leis*¹, e demonstrar que a teoria da tripartição da *psykhé* mantém-se como

¹ Há dificuldades quanto à periodicização dos Diálogos de Platão, discutidas pela literatura, sobretudo após 1950, como aponta Brisson em sua tradução e comentários ao *Timeu / Crítias* (1992). Adotamos a posição de

pressuposto fundamental da teoria ético-política de Platão em seus últimos Diálogos, visto que os três gêneros da *psykhé* continuam sendo considerados a fonte (causa */aitía*) do agir ético-político, bem como a ausência ou presença de sua educação, responsável pelo vício */kakía* ou a virtude */areté*.

No decorrer de nossas investigações e da redação dos capítulos da tese, o próprio texto do *Timeu* e das *Leis* conduziu-nos a buscar sustentar ao menos mais duas hipóteses: a primeira é a de que a teoria platônica da tripartição da alma é a chave de compreensão da relação corpo-alma no *Timeu* (o que chamamos de “tripartição do composto corpo-alma”), bem como dos sintomas presentes nas “doenças da alma” apresentadas nessa obra; a segunda é a de que a teoria da tripartição da alma está na base de toda a legislação proposta nas *Leis* (isto é, dos preâmbulos, da divisão dos crimes e das penalidades, que envolvem uma proposta de cura segundo a parte da alma afetada) e, por esse motivo, tal teoria mostra-se também como a chave de compreensão dessa legislação (e não apenas da teoria ético-política presente na *República*, decorrente das concepções de virtude e vício como um modo de relação entre os três gêneros da alma).

Na redação de nossas pesquisas (dissertação e tese), traduzimos *psykhé* por “alma” e os três gêneros da alma, algumas vezes, por “partes” da alma, unicamente para permitir mais facilidade de redação, leitura e pronúncia do texto, pois Platão raramente refere-se a “partes” e, freqüentemente, utiliza *eíde* para mencionar os três princípios do psiquismo humano. Veremos, oportunamente, que Platão é extremamente flexível quanto ao vocabulário que utiliza para referir-se a esses três elementos, sobretudo no *Timeu* e nas *Leis*. Não podemos exigir desse filósofo a preocupação (que é nossa) com uma terminologia única para as disposições internas da alma e tal ausência não compromete a concepção de *psykhé* platônica. Devemos esclarecer também que traduzimos *eíde* por

Brisson (1992, p.340-341) quanto a tomar o *Timeu* e *As Leis* como textos posteriores ao *Político*, considerando este último como posterior à *República*.

“gêneros” com a intenção de destacar o sentido amplo de caráter, conformação, indicando a presença de diferentes disposições no interior da alma e não no sentido de “raça” ou mesmo de Forma inteligível (por esse motivo evitamos traduzir os *eide* da alma por “formas”).

A íntima inter-relação entre os três gêneros, o alto grau de complexidade de cada um deles e o pressuposto platônico de que a *psykhé* é incorpórea são características suficientes, a nosso ver, para impedir a compreensão do apetitivo, do irascível e do racional como partes estanques e para reivindicarmos outra terminologia para a “tripartição” da alma, embora essa expressão apresente aquelas mesmas facilidades mencionadas e seja utilizada por todos os comentadores da psicologia de Platão. Contudo, não é fácil encontrarmos um termo único em português que substitua “tripartição” e com o qual possamos apresentá-la como uma “unidade diferenciada e em constante inter-relação”, motivo pelo qual, na redação do presente texto, mantivemos “tripartição da alma” como terminologia para dizer respeito àquela teoria da *psykhé* apresentada por Platão na *República* IV.

Visto que utilizaremos nossa leitura da *República* como instrumento de interpretação das afirmações a respeito da *psykhé* presentes no *Timeu* e nas *Leis*, devemos, nesta introdução, transmitir quais foram as principais conclusões de nosso primeiro trabalho (mestrado) e que o leitor deve ter em mente para que possa compreender nossa investigação atual e as discussões sobre os três gêneros da alma no *Timeu* e nas *Leis*.

Platão não foi o primeiro a referir-se à *psykhé* como algo dotado da capacidade de pensar, sentir, decidir (antecedem-no a poesia lírica e pensadores como Heráclito e Demócrito), sendo que, já antes dele, fazia parte da cultura grega a distinção entre alma e corpo, presente, sobretudo, no orfismo e no pitagorismo, que inseriram na cultura grega a concepção de que algo de natureza divina e imortal encontrava-se dentro do homem: sua

psykhé. Entretanto, é Platão quem vai pela primeira vez realizar um original e complexo estudo teórico do psiquismo humano, em meio à discussão ético-política da *República*, identificando e investigando o papel de suas diversas (e conflitantes) atividades e capacidades, elaborando uma *teoria da psykhé*.

Nos Diálogos de maturidade *Fédon*, *Fedro* e *República*, encontramos algumas características comuns no que se refere à *psykhé*, como a tentativa de demonstrar sua imortalidade, a presença da teoria da reminiscência e a defesa da primazia dos bens da alma em relação aos do corpo. Mas podemos perceber algumas diferenças quanto ao modo como Platão aborda a questão da alma nesses Diálogos. No *Fédon*, a alma é caracterizada como unida ao corpo, fonte de perturbação para a mesma, devendo afastar-se do que é corpóreo para que possa atingir a verdade pelo ato de raciocinar */logítzethai* (65a-d) ou de pensar */dianoeísthai* (66a). Assim, o *Fédon* aborda o que há de racional na alma, propondo que a *psykhé* deva investigar “em si e por si” para que possa se manifestar a ela aquilo que é puro, uno, imutável, aquilo que “é realmente” (65a-d; 67b-d; 82d; 83b). Desse modo, a alma é tratada como “simples”, pois não há menção a uma “tripartição”, embora possamos sugerir a presença de seu esboço no mito escatológico final.

No *Fedro*, Platão busca qual seria a natureza */phýseos* da alma pela observação de seus atos e afecções (245c s.), concluindo que ela é *automotora*, fonte de movimento e vida para os seres gerados, princípio indestrutível e ingênito de movimento, sendo essa a sua definição */lógon* (245e). Ao colocar em questão qual seria a forma */idéa* da alma, tanto a humana como a divina, tal “assunto divino” é abordado através de um mito, no qual a alma é vista como uma unidade triádica, uma parrelha de cavalos alados, dirigida por um cocheiro, unidos por uma *dýnamis* (246a s.). Segundo essa narrativa, as almas humanas têm dificuldade de contemplar os seres “em si” na região supraceleste, pois elas são “perturbadas pelos cavalos” (248a), ficando limitadas à opinião. É necessário tornar dócil o

“cavalo turbulento” a fim de resolver tal conflito interno, de modo que ambos os cavalos acompanhem o cocheiro (256b-e). Não se trata de uma Forma inteligível referente à alma, mas de sua conformação, sua estrutura triádica.

Na *República*, não mais por um recurso mítico, e sim por meio de um discurso explicativo, Platão postula o problema da tripartição² – se há elementos distintos ou não na alma e se as ações são resultantes de uma ou várias determinações – e demonstra que aprendemos, irritamo-nos e temos apetites com / em elementos distintos (IV 436a-b). Os três gêneros da alma – o apetitivo, o irascível, o racional – são três fontes de motivação para a ação e a relação que estabelecem entre si (que depende de uma educação apropriada) vai determinar a presença (ou não) das virtudes na alma e a ação virtuosa. Tal concepção da *psykhé* significa que não só a razão, mas também a desrazão, a irracionalidade, estará presente na própria alma e que não é mais o corpo a grande fonte de perturbação para a alma, mas seus próprios elementos irracionais: o apetitivo e o irascível. Para que a alma apreenda as Formas inteligíveis, é necessário um difícil percurso, o de sua ascense pela dialética. Só a alma do filósofo, através do *logistikón*, pode obter o conhecimento do Ser (o saber iluminado pela verdade). Essas diferenças de perspectiva mostram que a concepção platônica de *psykhé* sofre mudanças ao longo dessas três obras, o que não significa que sejam excludentes. Mostram também ser a alma a grande fonte de motivação para a ação.

² Quanto à teoria da tripartição da alma ser postulada na *República* IV, parece haver consenso entre os comentadores (BRÈS, 1968, p.95, n.14; ROBINSON, 1970, p.41). Segundo Robinson (1970, p.39), alguns autores encontram a origem e inspiração de tal teoria platônica na doutrina das *Três Vidas* (STOCKS; TAYLOR *apud* ROBINSON, 1970) que, por sua vez, é considerada como sendo de origem pitagórica (BURNET; STOCKS; TAYLOR *apud* ROBINSON, 1970). Enquanto Burnet e Taylor (*apud* ROBINSON, 1970) consideram que a teoria da tripartição é extraída da ética popular, outros autores sustentam que a alma tripartite é uma visão defendida por Platão, tratando-se de uma análise psicológica com significação própria (STOCKS; JOSEPH, *apud* ROBINSON, 1970). Colocamo-nos de pleno acordo com esta última posição enumerada por Thomas Robinson. Sobre uma possível origem egípcia da tripartição da alma em Platão, ver Daumas (1984), que apóia sua hipótese em documentos egípcios nos quais há registros referentes a três motivações internas no ser humano. Entretanto, Daumas não afirma que Platão tenha tido acesso a esses textos, apenas que dizem respeito a uma época próxima àquela que Platão teria visitado o Egito.

No livro IV da *República*, Platão apresenta a teoria da tripartição da *psykhé*, afirmando que aquilo que se encontra no plano maior da cidade tem sua origem *leggegonénai*³ no homem (IV 435e), ou seja, o arranjo interno de cada alma vai refletir-se nas relações dos indivíduos entre si, no caráter da cidade. Assim, o exercício da virtude na alma é condição para a boa ação ético-política (IV 443c-d). Canto-Sperber (1996, p.1.151), Cooper (1991, p.520), Griswold (1995, p.171) e Vargas (1991, p.38) ressaltam a importância da estruturação da alma para a estruturação da cidade, na teoria ético-política da *República*.

Os três gêneros da *psykhé* são estabelecidos como *diferentes*, no livro IV, pois realizam e sofrem ações contrárias em relação a eles mesmos e para eles mesmos: deve-se admitir que se encontra, dentro da *psykhé*, algo de diferente */héteron ti* (439b; 440e), pois “jamais algo, sendo ele mesmo, poderá sofrer, ser ou realizar contrários com relação a ele mesmo */katà tò autò* e para ele mesmo */pròs tò autò*” (436b; 439b). Eles podem ser considerados três *princípios de ação*, pois são capazes de mover toda a alma para a finalidade implicada em cada fonte de motivação (em cada gênero). Trata-se de três fontes diferentes em sua natureza e em sua competência: ao racional (o *logistikón*), o menor elemento, compete governar os demais e exercer a racionalidade pelas operações do intelecto (conhecer, julgar, deliberar, etc.); ao irascível (o *thymoeidés*) compete combater, agindo como auxiliar do racional, executando o comando deste; já ao apetitivo (o *epithymetikón*), o maior e mais insaciável, cabe buscar a preservação da vida e a satisfação de suas disposições. A irracionalidade está presente nos gêneros apetitivo e irascível, sendo que este último ocupa posição intermediária entre a desrazão e a razão, por ser passível de

³ Sócrates pergunta para Gláucon por que é necessário concordar */homologeîn* que em cada indivíduo estejam presentes os mesmos gêneros */eide* e caracteres */éthe* que na cidade. Na seqüência, o próprio Sócrates responde: “Porque eles (os gêneros */eide* e os caracteres */éthe*) não surgem nela (na *pólis*) a partir de outro lugar. Seria, na verdade, ridículo que alguém supusesse que a irascibilidade não provém *leggegonénai* dos particulares */idiotôn*, os quais possuem também essa mesma causa” (435e), isto é, esse mesmo temperamento. É importante notar o sentido de *eggegonénai* (*ek*: provém de/ vem de dentro de; nasce dentro de; tem origem em).

ser levado a seguir o racional, ou seja, de ser educado para a firmeza moral, auxiliando na contenção de alguns apetites.

A *psykhé* triádica apresenta-se como sujeita ao conflito *stásis*⁴. O gênero apetitivo pode opor-se radicalmente ao racional. Ao funcionar como auxiliar do racional, quando, juntamente com ele, faz a guarda do apetitivo, cabe ao elemento irascível intermediar essa oposição. Mas, se não for educado devidamente, o irascível pode, também, opor-se às instruções do racional ou, ainda, entrar em conflito com determinados apetites. A irracionalidade, inscrita no interior da alma, surge como fonte de conflito para a mesma. A presença do conflito interior à alma e a possibilidade de que um dos elementos, que não o racional, tome o lugar do comando da alma, no sentido de uma sublevação, explica uma série de vícios possíveis, seja das almas, seja dos regimes políticos, como demonstra Platão no decorrer dos livros VIII e IX.

A teoria da tripartição da alma, apresentada na *República*, muda a perspectiva da concepção de alma presente nos Diálogos que a antecedem, no que se refere aos atos de conhecer, julgar e agir, exercidos pela alma. Pois, na *República*, Platão relaciona, entre outros fatores, razão e apetite (o conhecimento é impulsionado por um apetite que lhe corresponde: o apetite de saber) e não só a alma conhece, diferentemente, coisas que se distinguem conforme o grau em que participam da verdade e da claridade, mas também o que ela pode conhecer e julgar depende da relação e da disposição dos três gêneros da alma entre si. É a alma “tripartite” que está envolvida como um todo nas atividades de conhecer, julgar e agir, e não apenas a alma simples dos primeiros Diálogos.

O *logistikón* possui papel determinante nessas atividades, mas, nelas, todos os três gêneros encontram-se envolvidos. Se não há a educação devida do *thymoeidés* e do

⁴ O termo *stásis* pode ter o sentido de conflito, revolução ou insurreição. Todos esses significados cabem à situação da alma humana, os dois últimos caracterizando melhor o estado da alma injusta, como veremos em nosso estudo das *Leis* IX. Por esses motivos, traduziremos diferentemente suas ocorrências na *República*, no *Timeu* e nas *Leis*, segundo for mais apropriado, conforme a presente observação.

logistikón, se a alma não exercita a dialética, se não utiliza o raciocínio, a experiência e o discernimento como instrumentos para julgar */krínesthai*, mas julga pela riqueza e o ganho ou pela honra e a coragem (demandas do apetitivo e do irascível), ela não poderá contemplar “o que é verdadeiro ao máximo” e assim irá julgar, de forma equivocada, “ser mais” (inteligível) aquilo que “é menos”. Apenas aqueles que exercitam a justiça em sua própria alma (os que têm a experiência da sabedoria e da virtude) podem transpor a justiça para a ação e podem resistir às dores e paixões que escravizam o homem.

O *logistikón* permite que a alma *resista* à dor e ao padecimento */páthos*, libertando-a, quando a alma como um todo segue a razão. A abordagem dos diferentes tipos de prazer, no livro IX, permite a conclusão de que a dor resulta da falta de determinada satisfação e os prazeres resultam de uma satisfação ilusória de plenitude, com exceção do “prazer verdadeiro”, ligado à contemplação do inteligível, ao qual não se sucede a dor e que não deixa qualquer sofrimento, quando cessa. Por isso não se trata de um prazer enganoso, sombrio, mas de um prazer “puro”, provado pela alma “purificada” através da filosofia.

Tanto no *Fédon* como no *Fedro* e na *República*, Platão afirma que aqueles que agem seguindo os sentidos ou o par prazer-dor ou, ainda, movidos pelo apetitivo ou pelo irascível, sem que esses sejam guiados pela razão, enganam-se em relação ao que “é” verdadeiramente, envolvem-se com fantasmas, simulacros, encontram-se embriagados ou dormindo, em um sonho e não na realidade. Portanto, Platão faz uma inversão não só da concepção de realidade do senso-comum (através da diferenciação *dóxa/ epistéme*, visível/inteligível), como das concepções ingênuas de *psykhé* e de virtude. O visível não é o mais verdadeiro, e sim o inteligível. A *psykhé* não é simples (opondo-se, assim, ao corpo), mas complexa, uma vez que seus três gêneros demandam diferentes objetos e fins, encontrando-se em constante estado de tensão. A virtude *não* corresponde propriamente a

determinado conhecimento, mas a uma dinâmica saudável estabelecida entre os três gêneros da alma, uma ordenação interna na qual *todos* os três gêneros estão implicados. É a relação que o racional estabelece com o apetitivo e o irascível que vai determinar seja a virtude (saúde da alma), seja o vício (*stásis* na alma). Tais “inversões” indicam a originalidade e a complexidade do empreendimento de Platão e a grande importância da teoria da tripartição da alma no contexto maior de sua filosofia.

A *psykhé* tripartite deve buscar a sabedoria, a ciência a respeito do que é o melhor para o todo, além das virtudes da temperança, da coragem e da justiça. Cada uma dessas virtudes constitui um modo de relação saudável entre os três gêneros da alma (442b-444b). A contemplação das Formas inteligíveis é afirmada como acessível ao filósofo, por meio da dialética, e esse saber específico é necessário para garantir a harmonia⁵ e a virtude, na alma e na cidade. Assim, o futuro governante deve receber a educação filosófica. Nesse sentido, a relação entre a psicologia e a ética presente nos livros IV, VIII e IX da *República* leva em conta todo o percurso de educação da alma do filósofo, descrito entre os livros V e VII.

No âmbito maior da *República*, é por meio da reflexão possibilitada pela teoria da tripartição da alma e pela teoria das Formas inteligíveis que Sócrates responde aos argumentos apresentados nos livros I e II por Polemarco, Trasímaco, Gláucon e Adimanto. Em resposta à tese geral de que o homem mais injusto é o mais feliz, Sócrates desenvolve, entre os livros IV e IX, três demonstrações de que o homem justo (o rei-filósofo) é o mais feliz. Em nossa dissertação de mestrado, pretendemos ter argumentado o suficiente para sustentar que a psicologia de Platão constitui uma das bases sob as quais se edifica a teoria ético-política da *República*, pois todas as três demonstrações de que o homem justo é o

⁵ Esta harmonia, na alma, diz respeito a uma relação de equilíbrio entre os três gêneros hierárquicos e incorpóreos da *psykhé*, o que difere da concepção de alma-harmonia do pitagorismo, segundo a qual a alma seria uma mistura harmônica de pares de elementos corpóreos e contrários (*Fédon* 86b-c).

mais feliz pressupõem a teoria da tripartição da alma, o que não vimos ser reconhecido pelos comentadores da *República* aos quais tivemos acesso.

Quanto à primeira dessas demonstrações, nosso estudo a respeito da tripartição da alma evidenciou que, visto ser a justiça uma virtude que resulta de uma relação específica entre os três gêneros da alma, relação essa em que o *logistikón* promove o estado de *unidade* dos três gêneros em harmonia interna, o homem justo possui a saúde da alma e a situação oposta ocorre na alma do tirano, na qual o apetitivo a governa como um todo, gerando um estado de injustiça interna, de doença da alma (577e s.). Disso decorre que, enquanto a alma filosófica é parâmetro de exercício de liberdade e de justiça, a alma do tirano exercita a injustiça e a escravidão em si mesma. Assim, Sócrates faz uma primeira demonstração, em resposta a Trasímaco, de que o homem justo (o filósofo) é o melhor e o mais feliz, em oposição ao tirano, que corresponde ao pior em virtude e ao mais infeliz.

A segunda demonstração ocorre a partir da análise dos diferentes tipos de prazer e de homens, no livro IX. O filósofo, amigo do saber e do *lógos*, é quem julga melhor em relação ao amigo do ganho e ao amigo da honra, ele é o mais experiente quanto aos diferentes tipos de prazer (quais sejam: o prazer de aprender as coisas que “são”, experimentado apenas pelo filósofo, o prazer de ser honrado, o prazer de lucrar); é o único que à experiência une o discernimento e que utiliza os *lógoi* como principal instrumento para julgar. Sendo assim, as coisas que ele elogia são verdadeiras ao máximo. Nele, governa a parte da alma que tende para o saber a verdade. Assim, dos três prazeres que existem, “o desta parte da alma, através da qual aprendemos, será o mais agradável e naquele em quem ela governa, a vida é mais apazível” (583a). O filósofo julga melhor, tem o prazer mais puro, por isso é o mais feliz.

A terceira demonstração, o “golpe máximo e decisivo”, dá-se por uma complexa reflexão a respeito da experiência da verdade e pela diferenciação do prazer do

filósofo em relação aos demais. Enquanto o prazer destes últimos é uma “espécie de sombreado”, o prazer experimentado pelo filósofo é “totalmente verdadeiro” (583b) e puro. A falta de experiência quanto aos diferentes tipos de prazer (dentre os quais se inclui o prazer puro) é associada à falta de experiência da verdade (584e s.), no seguinte sentido: é “mais verdadeira” a plenitude de nutrição do que “é” mais, do que participa mais da essência pura /*katharâs ousías*, daquilo que se refere à espécie imutável, do que diz respeito à espécie de coisas que se referem à *alma* e não ao corpóreo, daquilo que se enche com as coisas que “são” mais, também ele “sendo” mais. Assim, “o que é enchido mais pelo que é e pelas coisas que **são**, tanto essencial quanto verdadeiramente, poderia alegrar-se com o verdadeiro prazer” (585e, grifo nosso).

Concluindo a terceira demonstração, aqueles que têm experiência do discernimento e da virtude, nos quais a alma toda segue “o filósofo” (586e), apenas eles podem ter a experiência do que está “verdadeiramente acima” e, assim, do “verdadeiro prazer”. Nos homens cujas almas seguem o elemento apetitivo ou naqueles em que o irascível não se encontra guiado pela ciência e pela razão, tal situação faz com que eles se enganem quanto à experiência da verdade. Eles ignoram a verdade e não provam o prazer firme e puro, mas apenas seus simulacros. Ao contrário, naqueles homens em cujas almas o racional governa e o irascível cumpre sua natureza de auxiliar do racional, ocorre que eles aproximam-se da experiência da verdade e do prazer verdadeiro. Nesse sentido, portanto, a teoria da tripartição da alma fundamenta todas as três demonstrações feitas por Sócrates na *República*, de que “o homem justo é o mais feliz, ao contrário do injusto”.

O que havia sido indicado já nos livros I e II por Sócrates (que a justiça é um bem em si mesma, que sua utilidade está nos efeitos que produz, que ela deve tornar o outro “melhor”) fica demonstrado ao final desse Diálogo, não só pela teoria das Formas inteligíveis, mas, também, graças à teoria da tripartição da alma. A justiça é o exercício da

ordem e da unidade, seja na *psykhé*, na *pólis* ou no *kósmos*, e produz como efeitos a união e a amizade. A sabedoria é um bem, mas também o é tudo aquilo que preserva e que beneficia o homem, que o aprimora, o que inclui também seus sentimentos e apetites. A injustiça presente na alma do tirano, do timocrata, do oligarca e do democrata só pode ser compreendida tendo como referência a tripartição da alma no livro IV, ou seja, como um estado de desequilíbrio entre os três gêneros da alma. Por todos esses motivos, consideramos ser impossível uma compreensão aprofundada da *República* sem a compreensão adequada da teoria da tripartição da alma, ou seja, de suas importantes relações com a ontologia, a epistemologia e a ética platônicas.

Quanto ao *logistikón* nos livros IV e IX em relação à ação justa, vimos que ele possui papel decisivo quanto à ação virtuosa, fazendo a ligação entre o saber (a “experiência do que está verdadeiramente acima”) e a *práxis* (a passagem da virtude na alma à ação virtuosa; a ordenação da alma em função do bem). Por isso, o *logistikón* é capaz de dirigir-se seja ao visível, seja ao inteligível. Se for devidamente educado - pela filosofia (dialética) - é capaz de apreender as Formas inteligíveis ou, como já referido desde o *Fédon*, de possibilitar que se manifeste à alma o que “é” cada ser em si.

O pleno desenvolvimento e a efetiva realização do *logistikón* está em transpor o saber *para a ação*, a virtude na alma para a ação virtuosa. A relação entre teoria e *práxis* pode ser vista como análoga à relação do irascível com os demais gêneros da alma. A ação pode ou não ser guiada pela razão. Nesse sentido, há a possibilidade de um conflito entre o racional e o irascível. Analogamente, há a possibilidade de conflito entre a teoria e a *práxis*, já que o irascível é o elemento que executa (ou não) o que é estabelecido pela razão. Há ambivalência quanto à ação (ela pode ser guiada ou não pela razão), assim como há uma ambivalência inerente ao irascível. A solução de Platão é que, sendo o irascível auxiliar do racional por natureza, analogamente o poder e a *práxis* devem ser guiados pela

razão. O poder político e a ação ética devem auxiliar a realização da razão, do que há de melhor e mais verdadeiro, no âmbito da cidade.

A psicologia de Platão, conforme os livros IV, VIII e IX da *República*, evidencia que o homem pode agir em função de apetites selvagens ou em resposta a um grande conflito interno ou, ainda, em função de um sentimento, pois não só o gênero racional da alma é princípio de ação, mas também o irascível e o apetitivo. Platão talvez tenha sido o primeiro a perceber não uma cisão entre teoria e *práxis*, mas a dificuldade, dada a complexidade da alma, de que ela transponha o saber para a ação. No livro V, Sócrates afirma que a ação tem menos aderência à verdade do que as palavras (473a) e que se trata, portanto, de realizar uma cidade mais próxima possível daquela que estavam a compor. Tal visão de Platão parece dever-se, entre outros possíveis motivos, à clareza da sua compreensão de que o irascível - elemento da alma diretamente ligado à coragem, ao combate, à ação - pode “aderir” tanto à razão quanto à desrazão e que o *logistikón* dele necessita para a realização daquilo que reconhece como verdadeiro, que julga ser o melhor.

Portanto, sustentamos que o problema que aparece na *República* não é o da possibilidade da não-coincidência entre teoria e *práxis* - pois uma das potencialidades da razão (e do *logistikón*) é a de promover a unidade na diferença. O problema é como educar a alma, para que ela possa ser justa, para que ela possa visar e realizar o melhor (o Ser, o Bem). A resposta para esse problema é a proposta de educação pela filosofia, ou seja, não só a educação do *thymoeidés* pela arte das musas e pela ginástica, mas a educação do *logistikón* pelas diversas ciências e, acima delas, pela dialética, verdadeira ciência (alma do filósofo).

Segundo interpretamos, somente por meio da única ciência capaz de conduzir a alma ao princípio autêntico (a dialética), a alma poderá realizar a experiência da contemplação do Ser e “estar em justiça”. Esse parece ser o acréscimo dado pelo livro IX

em relação ao IV, quanto à relação entre a tripartição e a ação justa: ser justo é não só exercer um determinado modo de relação entre os diferentes elementos da alma, mas é fazê-lo a partir da experiência de um saber específico, o da contemplação da verdade. Isto explica a necessidade da educação do guardião pela dialética, de modo a fazer-se do guardião um filósofo (L. VI-VII).

Platão reconhece uma estreita ligação entre apetite e saber, entre desejo e razão (*éros e lógos*). As diversas operações do *logistikón* (conhecer, julgar, discernir, decidir, etc.) decorrem não apenas do impulso de determinados apetites, mas, de modo mais amplo, da ação do desejo, isto é, do movimento do *éros* filosófico, pois este conduz a alma como um todo não só ao que há de mais valoroso, mas à continuidade de seu movimento, à continuidade da vida (seja em direção à imortalidade ou à plena realização de seu ser). A educação da alma envolve, assim, o direcionamento do fluxo dos apetites para o *logistikón*, a atenção aos apetites melhores, isto é, que possuem mais valor, pois são aqueles capazes de conduzir a alma ao conhecimento e à realização do que há de melhor, nos sentidos ontológico e ético.

Quanto mais a alma age em função de um apetite, sem a orientação do *logistikón*, sobretudo dos apetites mais selvagens, mais se torna inviável a vida ético-política (como é o caso do tirano e da tirania). Quanto mais a alma age guiada pelo desejo do melhor e da unidade (o que implica a ação do *logistikón*), mais alimenta “o que há de sábio e divino” em si mesma e tanto mais viabiliza a realização, no plano maior da cidade, da ordem */kósmos*, da justiça, da vida ético-política.

No contexto maior da *República* (aquele da busca da justiça), a investigação sobre a alma humana e sua resposta através da complexa teoria da tripartição ocupam papel fundamental. Apenas uma demonstração da verdadeira natureza da alma humana pode desmascarar os argumentos a favor da injustiça e, ao mesmo tempo, dar razão à tese do

governo do melhor (do racional; do bem nele mesmo) e da justiça como um bem. Ao final da *República* fica evidenciado que:

. afirmar (como o fazem os defensores da injustiça) que é vantajoso ser injusto é afirmar, como bem maior para o homem, a aquisição, o poder ou a satisfação de determinados apetites, ou seja, aquilo que responde às demandas dos gêneros irascível e apetitivo da alma; significa identificar o bem ao prazer, ao poder, o que constitui um equívoco, pois ele não é nem o prazer, nem o poder, nem algo que se restrinja ao apetite;

. afirmar (como o faz Sócrates a partir da teoria da tripartição da alma) que é melhor ser justo é afirmar que o bem maior para o homem é o da plena realização de sua humanidade, o que não se restringe ao desenvolvimento de sua capacidade racional, mas diz respeito, também, ao desenvolvimento do que ele possui de afetivo e de apetitivo, e que é passível de ser voltado em direção ao melhor: ao bem, ao *lógos*, à ordem, à sabedoria. É afirmar também que ser justo depende do governo do melhor, isto é, daquele que é predisposto por natureza a governar, a discernir o melhor do pior, daquele que é “sábio e divino”: o *logistikón*.

O *logistikón* é o único elemento da alma capaz de direcionar a diversidade dos apetites e sentimentos, a multiplicidade de pensamentos, discursos e opiniões, rumo à unidade da razão, ao caminho que ela indicar. Por possuir esse papel semelhante ao da Forma inteligível, em relação à multiplicidade sensível, o *logistikón* destaca-se em relação aos demais elementos da alma e apresenta-se como aquele elemento que faz da alma um ser entre o sensível e o inteligível, capaz de dirigir-se ao mutável e ao imutável. O governo exercido pelo *logistikón* não é imposto pela força; é um governo exercido pela ciência, que ele pode e deve possuir; exercido, portanto, pelo conhecimento (a contemplação do

inteligível, o saber sobre o que é próprio a cada um dos gêneros da alma) e pela palavra (o deixar-se guiar pelo *lógos*).

A tripartição da *psykhé* exposta na *República* permite a interpretação da alma como uma espécie de “potência de relação”⁶, bem como a virtude como um modo de relação entre os três gêneros da alma, e não apenas como conhecimento. Para que o irascível preserve o que é transmitido pela razão, em relação ao que é temível ou não (coragem), é necessário que o par irascível-racional atue efetivamente sobre o apetitivo. Para que o racional governe cada um e todo o conjunto dos três elementos da alma, ele deve atuar sobre o par irascível-apetitivo, governando a ambos com sua ciência (sabedoria). Para que haja sintonia entre os três elementos, é preciso que o par irascível-apetitivo não se revolte contra o racional (temperança). Para que haja unidade na alma (justiça), é necessário o governo de si mesmo por si mesmo *árkanta autòn autoû*, o que requer a ação do *logistikón* sobre os demais gêneros, o exercer cada elemento aquilo que lhe é próprio, a harmonia entre os três diferentes elementos.

Se a virtude não é propriamente conhecimento, então ela não é algo a ser propriamente aprendido, mas um estado de alma a ser conquistado. Na *República* (VIII-IX), diferentemente da concepção socrática dos primeiros Diálogos, o agir moral pode ser determinado por um apetite “mau” e não simplesmente pela ignorância. Assim, no caso da tirania, por exemplo, o que impede a conduta virtuosa não é apenas que o tirano ignora a verdade no sentido ontológico e ético. O problema é que isso ocorre porque sua alma é governada pela parte apetitiva, mais especificamente por apetites selvagens. Sua alma não

⁶ Ressaltamos que o uso do termo “potência de relação” para caracterizar a alma na *República* é nosso, pois Platão utiliza essa terminologia no *Sofista* para designar a sua concepção de Ser (e não de alma) como “*dýnamis koinonias*”, aqui no sentido de condição de possibilidade inteligível do entrelaçamento recíproco dos gêneros maiores. Em analogia, propomos reconhecer a alma humana como uma potência “de relação”, devido à dinâmica interna entre seus gêneros, bem como à sua capacidade de afetar e ser afetada pelo “meio externo”. Vale dizer que a alma é referida como “potência” tanto na *República* 437a-b como no *Fedro* 270c-d. A partir de *República* 436b, Sócrates parte para a investigação das ações e afecções da alma, ou seja, o que ela faz e o que ela sofre. O par “ações-afecções” engloba a noção de *dýnamis*, como potência de agir e sofrer

conquistou a harmonia, não exercita a justiça nela mesma. É por isso que o tirano está o mais distante da virtude e da ação justa. Vimos que a questão na *República* não é se a virtude pode ser ensinada, mas, sim, se a alma pode ser educada, sendo necessário, para tanto, investigar a sua estrutura, como ela age e como é afetada. Por isso, a proposta de Platão é a de **educação da alma**, para que ela possa fazer-se virtuosa, dirigindo-se ao que realmente tem valor. Portanto, não apenas o *logistikón* em sua natureza, mas mais propriamente a educação do *logistikón* mostra-se como a condição para a realização da ação justa. Ela redireciona o olhar da alma para o que há de puro e de melhor: o inteligível, o Bem e permite o movimento da alma em direção à sua plena realização.

Tomando-se a cidade boa e o rei-filósofo como ideais ético-políticos (no sentido de um projeto possível para o homem de realização plena das potencialidades humanas) e a tirania e o tirano como seu oposto (como possibilidade de “destruição da vida pública”), podemos concluir que a ação humana vai situar-se entre esses dois pólos, em função daquilo que os determina: a presença ou a ausência do desejo e do conhecimento acerca do que há de mais valoroso – nos sentidos ontológico e ético (o Ser e o Bem); a educação (ou não) do *logistikón* como condição fundamental para a ação justa.

Não há, portanto, ação absolutamente justa ou alma absolutamente justa (assim como seus opostos absolutos). Mesmo no caso do rei-filósofo, a alma e a ação são justas no sentido de que participam da Forma inteligível da justiça, sendo, portanto, imagens desta. Ainda mais se levarmos em conta que a alma humana existe e atua no “espaço entre os dois pólos” a que referimos. Nesse “espaço”, a alma e a ação serão tão mais justas quanto mais verdadeiro for o conhecimento, pela alma, do que há de mais valoroso (do inteligível, do bem “nele mesmo”); quanto mais a alma buscar o bem “em si” e não bens particulares; quanto mais mobilizar (isto é, desenvolver e usar) o que há de mais valoroso na alma, isto

ação e nele se manifestam os três gêneros da alma, segundo Vargas (1991, p.42): “*Platón non hace aquí explícita su doctrina de la dýnamis, pero la usa*”.

é, as potencialidades do *logistikón*, o que ela possui de mais humano e de mais próximo do divino.

Há, portanto, uma hierarquia, seja no interior da própria alma (o *logistikón* = o melhor; apetites ligados ao racional = os melhores), seja entre visível e inteligível (o inteligível = o mais iluminado pela verdade), seja entre bens particulares e o bem “em si” (o bem tem seu valor em si mesmo e pelos efeitos que produz; é fundamento da justiça).

O caminho educativo indicado por Platão para o homem é, portanto, o de seguir “o que há de mais valoroso”, o reorientar o olhar “para onde deveria” (518d), tornando livre a alma e assim também a cidade. A escravidão, tanto para a alma como para a cidade, está na vitória daquilo que há de menos valoroso e que se opõe ao *lógos*, à medida, ao que é puro e divino. Ao contrário, a liberdade é o guiar-se pelo que há de mais valoroso, é o exercício (e o desejo) do melhor, a realização (e a vitória) da razão e do bem “em si e por si”, seja no domínio da alma, seja no da cidade. A ética platônica apresenta-se como “ciência da liberdade” (VAZ, 1993a, p.184) e como horizonte capaz de conduzir o homem à plena realização de sua humanidade.

Destacam-se, na teoria ético-política presente na *República*, as concepções de regência de si próprio */árkanta autòn* e de liberdade */eleuthería* como conseqüência desse domínio de si mesmo. Elas implicam *o exercer a justiça internamente*, sobre si mesmo, sobre suas próprias coisas (entre os três elementos da alma), isto é, pressupõem a presença, no homem, de uma lei interna, do governo da razão em si próprio. Assim, guiar-se pelo *lógos* é ser livre (o que se opõe ao guiar-se pelo que há de insaciável, desprovido de razão, sem leis e que por isso escraviza o homem, aproxima-o do animal). A “plena realização de sua humanidade” corresponde, portanto, à plena realização das potencialidades do *logistikón*, a uma aproximação ao divino, que pode ser interpretada como uma realização do divino no homem.

Em síntese, aquele que exerce o governo de si mesmo, a liberdade em si mesmo, a escolha do melhor em sua própria alma não necessita seguir uma espécie de lei moral universal. Ele já tem, dentro de si mesmo, as condições para realizar a ação moral, a ação justa, pois já exercita, em si mesmo, constitutivamente, a justiça. É por esta via que o projeto de Platão ultrapassa a história e aplica-se ao homem no sentido universal. Platão estabelece que a vida política depende significativamente do homem interior: do arranjo interno de sua alma, do elemento que a governa (qual princípio de ação, quais apetites); do que busca (qual bem, qual prazer, qual saber), da compreensão que possui quanto ao que é mais verdadeiro e quanto ao que existe de mais valor. A antropologia platônica, conforme se apresenta na *República*, afirma, assim, a necessidade de compreensão da *psykhé* (de sua natureza, de seus atos e afecções) para se pensar o contexto maior da política, o que faz da psicologia de Platão um ponto de importância fundamental em sua antropologia.

A teoria da tripartição da alma postulada na *República* permite a Platão reconhecer a vida política como uma via de mão-dupla, pois tanto a forma da constituição, a educação e a formação influenciam o destino do homem particular, como o arranjo interno da alma humana traz conseqüências para a vida ético-política. No caso específico do governante, inclusive, tal arranjo determina o modo de governo que este irá exercer junto à cidade⁷. Tratando da vida política, Platão joga luzes sobre o homem e a ética ao mencionar que os caracteres da cidade surgem a partir do homem interior. Assim, nas mãos do homem estão igualmente colocadas as possibilidades da destruição da vida pública e da construção de uma cidade justa. A antropologia platônica estará sempre visada na convergência entre psicologia e política (alma e cidade), ética e ontologia (virtude e Ser; homem, cidade e *kósmos*).

⁷ O que Platão desenvolve nos livros VIII e IX da *República*. Poder-se-ia argumentar que, assim como os males da cidade encontram sua origem na alma de cada indivíduo, tais males também produzem indivíduos injustos. Isso pode ocorrer, mas não a todos os indivíduos, o que excluiria o próprio Sócrates platônico (considerado, por Platão, “o mais justo dos homens” até o último momento de vida do mestre).

Resta-nos indicar os motivos que justificam a presente tese de doutorado e, sobretudo, quais são as correlações que propomos fazer entre a *República*, o *Timeu* e as *Leis*. Tendo em vista os pressupostos da filosofia de Platão já expostos, bem como nossos objetivos, tais justificativas e correlações são as seguintes:

- A) A importância de se considerar a “tripartição da alma” em Platão como um conceito central em sua filosofia e, mais especificamente, pela relação direta que mantém com sua teoria ético-política.

A teoria da tripartição da alma postulada na *República* e mantida por Platão até seus últimos Diálogos é, em geral, brevemente tratada pelos comentadores, que destacam mais frequentemente como conceitos determinantes da teoria da alma platônica a definição da alma como princípio de movimento e de vida ou, ainda, a defesa de sua imortalidade. Poucos são os trabalhos (por nós identificados em nossa pesquisa bibliográfica) que tratam da teoria da tripartição da alma e que explicitam a relação direta que ela possui com a teoria ético-política de Platão. Nossa pesquisa poderá contribuir para a exploração do tema e para preencher essa insuficiência na bibliografia platônica. A tripartição da alma apresentada na *República* torna a teoria da alma, até então presente nos Diálogos socráticos, mais complexa e propriamente platônica, firmando-se como um conceito central em sua filosofia, articulada à sua ontologia, epistemologia, cosmologia e teoria ético-política⁸.

⁸ Concordamos plenamente com os autores que percebem a teoria da tripartição da alma na *República* como original e complexa e não apenas como decorrência da analogia estabelecida entre cidade e alma. Entre esses autores, destacamos: Canto-Sperber (1996, p.1.151), para quem “*la psychologie morale de Platon est d’une si grande complexité qu’il semblerait très reducteur d’y voir l’ombre portée par des divisions politiques*”, e Cooper (1996, p.520), ao considerar que “*la théorie de Platon propose, de manière subtile et intéressante, des faits incontestables sur la psychologie de la motivation humaine, et que cette théorie rend compte, mieux que ne peuvent le faire d’autres théories postérieures, de certains traits fondamentaux des êtres humains... Il y a, en fait, tout lieu de penser que pour Platon, en dépit de l’ordre d’exposition adopté, l’idée selon laquelle*

B) Importância de dar continuidade ao trabalho já realizado em nossa dissertação de mestrado, investigando, agora, a relação entre a teoria da tripartição da alma e a teoria ético-política de Platão em Diálogos tardios.

Pelo exposto no item anterior e pelo fato de que a tripartição da alma é mantida (tanto direta como indiretamente) no *Timeu* e nas *Leis*, temos motivos suficientes para investigar esses Diálogos, sobretudo por tratar-se dos prováveis últimos textos de Platão, os quais têm fortes ligações com sua teoria ético-política.

C) Importância de aprofundar a argumentação a favor da hipótese de que a teoria da tripartição da alma fundamenta o conceito de virtude propriamente platônico (diferentemente da concepção de virtude como conhecimento, presente nos Diálogos socráticos) e de que seu exercício é condição necessária à saúde⁹ da alma e da vida ético-política.

A teoria ético-política platônica exposta na *República* (associada à teoria da tripartição da alma) diferencia Platão de seus antecessores, inclusive de Sócrates. Nos Diálogos do período de maturidade de Platão, percebe-se a retomada da investigação sobre a alma e a virtude, que teria sido feita por Sócrates (assim como de seu método dialógico) e a tentativa, por parte de Platão, de superar as aporias presentes nos primeiros Diálogos, aprofundando significativamente a reflexão sobre o Ser, a alma, a virtude. Nesse sentido, não só a teoria das Formas inteligíveis, mas também a teoria da tripartição da alma (além

la justice requiert trois classes sociales distinctes s'appuie sur la conception selon laquelle il y a trois parties indépendantes dans l'âme, plutôt qu'elle ne l'appuie. C'est la théorie psychologique que Platon considèrerait comme mieux ancrée dans les faits. Si cela est vrai, il faut alors, en restituant l'argumentation de la République, donner la place d'honneur à la théorie psychologique".

⁹ Cf. *República* IV 444b-e.

da teoria da reminiscência) representam um avanço em relação à filosofia socrática e podem ser consideradas como aquelas que caracterizam propriamente a filosofia de Platão.

Platão, assim como Sócrates, inscreve a eticidade na natureza da alma, o que já significa um rompimento com a moralidade comum¹⁰. Mas, diferentemente do chamado “intelectualismo socrático” (no qual a virtude é saber e conhecer a virtude é ser virtuoso), Platão reconhece uma fundamentação do agir moral que pode ser tanto racional quanto irracional ou afetiva e concebe a virtude como uma atividade interna da alma, que envolve todos os seus três elementos. A teoria da tripartição da alma permite que Platão conceba a virtude não apenas como conhecimento, mas como um modo de relação entre os três gêneros *leíde* da alma, concepção mais complexa que a presente nos Diálogos que antecedem a *República*. É a relação que o racional estabelece com o apetitivo e o irascível que vai determinar seja a virtude (saúde da alma), seja o vício (*stásis* na alma). Daí decorre o papel fundamental da educação do irascível e do racional para que cada elemento cumpra aquilo que lhe é próprio por natureza, para que haja a presença da virtude e da harmonia na alma¹¹.

Autores recentes reconhecem que Platão concebe a virtude na *República* como um modo de funcionamento ótimo, seja do interior da alma, seja das classes *géne* na cidade¹². Entretanto, parece mais ampla a concepção de virtude como uma dinâmica de *relação* entre os três gêneros da alma, tal como é desenvolvida no livro IV da *República*. O fim da ação continua sendo algum bem (próprio à disposição de cada elemento), mas seu ponto de partida tanto pode ser o desejo de apreender o Ser quanto a simples necessidade

¹⁰ Platão defende “realidades morais objetivas” (Canto-Sperber, 1996, p.1.148), que não dependem dos desejos dos homens nem de uma convenção; ao mesmo tempo, Platão vai fundar o agir moral em bases não exclusivamente racionais ao reconhecer a alma humana como não exclusivamente racional.

¹¹ Cf. *República* 431e; 430c.

¹² Ver, por exemplo, essa mesma afirmação em Canto-Sperber (1996, p.1.151) e em Vargas (1991, p.38).

de satisfazer a disposição de um apetite em si, como o de comer. A presença do conflito no interior da alma, de motivações totalmente diferentes (algumas opostas), assim como a formulação dos três gêneros da/na alma como três princípios de ação diferenciam a concepção de alma e a ética de Platão daquelas do Sócrates dos primeiros Diálogos.

O que a alma pode conhecer e julgar depende da relação e da disposição entre os seus três gêneros, bem como o agir moral. Como vimos na *República*, se não há a educação devida do *thymoeidés* e do *logistikón*, se a alma não exercita a dialética, se não utiliza o raciocínio, a experiência e o discernimento como instrumentos para julgar, ela não poderá contemplar “o que é verdadeiro ao máximo” e assim irá julgar de modo equivocado que é mais (inteligível) aquilo que é menos, que tem mais valor aquilo que tem menos valor. Nesse caso, a alma não exercerá a(s) virtude(s) em si própria, bem como na vida ético-política.

A filosofia de Platão concebe a justiça como verdadeira natureza da alma, assim como a medicina concebia o modelo de saúde como “estado normal (*areté*) da natureza física” (JAEGER, 2001, p.759, n.202). Ao ligar as raízes da virtude à natureza da alma, Platão retira a justiça do terreno ambíguo da convenção e permite que ela surja como “parâmetro para a definição da vida melhor” (BIGNOTTO, 1998, p.100). O que é “melhor” não será propriamente aquilo que é estabelecido culturalmente como tal, mas aquilo que, impresso pela natureza, faz com que o homem cumpra o que lhe é próprio¹³, que realize plenamente (e aqui se insere sua realização como ser político) a sua humanidade.

D) Necessidade de demonstrar que a teoria da tripartição da alma mantém papel fundamental na teoria ético-política *tardia* de Platão, ao contrário do que defendem

¹³ No livro IX da *República*, ao tratar dos apetites ligados ao irascível, Sócrates acrescenta: “se o melhor */bélitston* para cada um é também **o mais próprio** */oikeiôtaton*.” (586e; grifo nosso).

certos autores, como veremos a seguir. O que justifica nossa tese é que nos Diálogos tardios os três gêneros da alma são igualmente considerados fontes de motivação para a ação, responsáveis pela conduta ético-política; a educação da alma sendo o fator necessário à conquista da virtude, tanto nas *Leis* (IX 863a-864c) como no *Timeu* (86e-87b).

No *Timeu* e nas *Leis*, a teoria da tripartição da alma mantém o mesmo papel fundamental no âmbito da teoria ético-política de Platão que aquele presente na *República*. Entretanto, ela não se encontra tão extensamente tematizada como ocorre na *República*, pois não se trata de postulá-la, mas de mantê-la como um pressuposto subjacente à sua filosofia. Há uma retomada da tripartição da alma, portanto, nos últimos Diálogos de Platão, de forma direta no *Timeu* e de forma indireta, como pretendemos demonstrar, nas *Leis*.

No *Timeu*, a tripartição da alma é retomada de forma articulada à cosmologia platônica. As almas humanas são geradas a partir da geração da alma do *kósmos*, com elementos que “sobraram” da geração desta (41d-44e). Os três gêneros da alma humana são agora considerados em sua ligação com regiões correspondentes do corpo humano (69b-72d). Desse modo, há uma relação específica entre os gêneros da alma, que coincide com o já afirmado na *República*, o elemento irascível é capaz de “ouvir” e executar os comandos do elemento racional, que não deve “dar ouvidos” aos clamores da parte apetitiva, daquela que busca impelir à satisfação imediata. Os três gêneros da alma encontram-se em três locais correspondentes da medula e esses laços só se desfazem com a morte (82d-e). Alma e corpo são ligados por toda a vida e estão em comunicação constante.

O *Timeu* fala também sobre como surgem as doenças do corpo, passando, a partir de 86a, a tratar das “doenças da alma” (86b-88b), abordando duas espécies de desrazão /anoíás, isto é, a loucura e a ignorância /tò mèn manían, tò dè amathían (86b). Os prazeres e as dores excessivos seriam as mais graves doenças da alma. Os “tratamentos” propostos por Platão para tais doenças incluem a educação da alma para a virtude (87b) e a devida nutrição dos três gêneros da alma (89d-90e). Todas essas importantes passagens deverão ser exploradas em nossos capítulos sobre o *Timeu*.

Em *Timeu* 86e-87b, tendo já tratado da tripartição da alma no âmbito da cosmologia e de sua ligação com o corpo humano, *Timeu* acrescenta: “ninguém é mau consentidamente; os homens só se tornam ruins por educação mal dirigida e alguma disposição viciosa do organismo” (86e). É importante investigar o sentido dessa relação (alma /corpo /educação) e do fator educativo como possível fonte do mal moral. Em 87a, *Timeu* afirma:

O mesmo ocorre com os sofrimentos, fonte de grandes vícios para a alma, por intermédio do corpo. (...) Abrindo caminho na direção das três regiões da alma, de acordo com a região invadida, os humores da pituitária produzem formas de humor moroso e tristeza, audácia ou covardia, esquecimento ou dificuldade em aprender...

Tal narrativa sugere uma íntima relação entre corpo e alma na produção das “doenças da alma”. Portanto, há sintomas psicofísicos e causas do agir moral que parecem estar diretamente ligados à tripartição da alma. Tais correlações e a relação corpo-alma no *Timeu* valem ser estudadas com profundidade.

Quanto às *Leis*, seu texto não faz referência explícita à tripartição da alma, mas a teoria da tripartição parece estar subjacente à argumentação desenvolvida por Estrangeiro de Atenas, Clínicas e Megilo, tanto no que diz respeito à educação da alma do cidadão (livros I, II, VII) quanto à extensa reflexão acerca da injustiça na alma e da ação má (livro IX). Buscaremos, então, fazer uma leitura dos livros I, II, VII e IX das *Leis* sob a

perspectiva da tripartição da alma, isto é, diferentemente das habituais interpretações dos comentadores a respeito desses livros, devemos mostrar “o quanto” e “como” a teoria da tripartição da alma encontra-se interligada à proposta ético-política e educativa defendida por Platão nas *Leis*.

No livro IX, destacam-se as passagens nas quais o Estrangeiro de Atenas discute as motivações internas do homem para agir, ou seja, os apetites maus, os prazeres e as paixões, as afecções, como a inveja, a ira, o medo, além de vários tipos de ignorância (853d-854b, 860d-862b, 863a-863c, 864b-864d), o que parece significar uma nova retomada da teoria da tripartição da *psykhé*. Em 863a–864c, há um debate a respeito das três “causas de nossas faltas”. Acreditamos que elas estejam diretamente ligadas aos três gêneros da alma. Assim, posicionamos-nos contra a opinião dos autores que desconsideram a presença fundamental da teoria da tripartição da alma nas *Leis* (entre eles, BRÈS, 1968; PRICE, 1998; ROBINSON, 1970), como teremos a oportunidade de detalhar.

Pretendemos sustentar tal presença e importância a partir do estudo de passagens do livro IX, como as que mencionamos e como a 864a. Nela, a injustiça na alma é definida como “o domínio tiranicamente exercido na alma pela cólera, o medo, o prazer, a dor, as invejas e os apetites, quer provoquem dano ou não”. Na sequência (864b), o Estrangeiro de Atenas considera que haveria três tipos de males, fazendo referência a mais uma tríade:

um, como sabemos, é doloroso e isso nós chamamos de paixão */thymón* e medo */phóbon*. O segundo tipo consiste de prazer */hédonês* e apetites */epithymiôn*; o terceiro, que é um tipo distinto, consiste no abandono das esperanças e da opinião verdadeira em relação ao melhor */peri tò áriston*...

Se a ação má está ligada a esses três tipos de males e aos três gêneros da alma, devemos buscar investigar como isso ocorre em cada gênero de crime e se seria possível direcionar tais almas a um estado de virtude. O livro IX mostra que uma boa legislação e

constituição política devem levar em conta a complexidade da alma humana, ou seja, os três diferentes gêneros da *psykhé* como princípios de ação.

O destaque que damos a tais passagens do *Timeu* e das *Leis* visa a enfatizar o papel da tripartição da alma em relação à teoria ético-política de Platão nesses Diálogos. Nossa pesquisa não pretende desconsiderar, entretanto, a esfera maior dos dois Diálogos em questão, assim como a sequência de reflexões, em cada um dos textos, que conduziu a tais afirmações – como as descrições acerca da alma cósmica e da geração da alma humana, de sua tripartição e encarnação feitas no *Timeu* ou a importante discussão sobre as relações entre o justo e o belo, o ato consentido e o ato in consentido, o dano e a injustiça, no início do livro IX das *Leis*, bem como as importantes afirmações relativas à alma no livro X.

As diversas questões que decorrem de todos esses temas, não abordadas na presente justificativa, serão oportunamente levantadas no decorrer da tese (tais como: qual é o lugar da alma na intenção política do *Timeu*? Qual a relação entre o que há de mortal e de imortal na alma e os “círculos do mesmo e do outro” expostos no *Timeu*? Qual é a relação entre natureza da alma e constituição da alma, imortalidade e eternidade, geração e corrupção? Qual é a relação entre a alma ímpia do livro IX das *Leis* e a definição da alma presente no livro X? Qual é a proposta de cura para os males da alma referidos nos dois Diálogos? A menção da tripartição da alma no *Timeu* e nas *Leis* possui intenção idêntica àquela presente na *República* ou não? Qual o papel da educação e do desequilíbrio na alma, nas reflexões sobre vício e virtude dos Diálogos em questão? Há ou não diferença entre a concepção platônica da origem do mal presente nos dois Diálogos?).

Essas e outras questões serão discutidas e aprofundadas em nosso diálogo com os comentadores e com o próprio texto platônico.

A presente tese foi dividida em duas partes. A primeira: “A tripartição da alma retomada no *Timeu*”, constando de dois capítulos; a segunda: “A tripartição da alma implícita nas *Leis*”, constando também de dois capítulos. No primeiro capítulo sobre o *Timeu*, tratamos da alma humana no âmbito da cosmologia platônica. Para tanto, abordamos a concepção filosófica da *psykhé* cósmica (35a-35b; 36d-37c) e a alma humana em sua relação com a cosmologia e a alma cósmica (41c-44c), destacando a narrativa sobre a “fabricação” do que há de imortal e de mortal na alma humana. No segundo capítulo sobre o *Timeu*, tratamos da tripartição do composto alma-corpo e sua relação com a saúde e a doença (da alma), com a virtude e o vício. Em um primeiro subitem, denominado “Alma, corpo, unidade e tripartição”, analisamos a construção da espécie mortal da alma no corpo e suas propriedades (69c-d) e a unidade e tripartição do composto “alma-corpo” humano (69e-73d). Nesse momento detalhamos o que Platão considera divino e mortal no composto “alma-corpo” (69d-70a), a unidade alma-corpo representada pela inserção da alma na medula (73b-d), bem como a íntima relação entre coração/ pulmão, fígado/ intestinos, formando uma tríade com o encéfalo (70a-73d). No segundo subitem, “As doenças da alma e a tripartição – saúde e doença, virtude e vício”, tratamos da perspectiva platônica das doenças da alma como um desequilíbrio interno à alma e entre corpo e alma (86b-87b). Aqui especificamos a definição e as espécies de doenças da *psykhé*, suas causas, sintomas e prevenção e discutimos uma segunda perspectiva de abordagem das “doenças da alma” apresentada por *Timeu* na sequência do texto, isto é, a perspectiva da doença como desproporção interna na alma e entre corpo e alma (87c-88b), analisando essas dessimetrias, seus sintomas e tratamento.

Na parte sobre as *Leis*, abordamos, no primeiro capítulo, o que Platão chama de “injustiça” na alma (capaz de levar o homem ao crime) e sua relação com a teoria da tripartição da alma exposta na *República*. Após breve referência à educação da alma para a

virtude conforme os livros I, II e VII das *Leis*, passamos à análise do vício com base no livro IX, em um segundo subitem. Buscamos fazer uma análise de passagens bastante significativas do livro IX (o que compreende desde 859c6 até 864c8), visto que os interlocutores debatem sobre aquilo que é visto “pela maioria” como injustiça, bem como sobre ato consentido e in consentido, levando à diferenciação entre dano e injustiça e à discussão tanto a respeito do caráter e modo de agir injustos como das “três causas de nossas faltas”. No segundo e último capítulo, tratamos da relação entre a teoria da tripartição da alma e os crimes, seja contra o indivíduo, seja contra os deuses e a cidade, conforme o livro IX das *Leis*. No primeiro subitem discutimos os crimes ou injustiças contra um indivíduo particular (864c9-882c4), categorizando o que consideramos “crimes do apetitivo”, “crimes do irascível” e “crimes do racional”, bem como os crimes ou injustiças contra os deuses e contra a cidade (853d5-857b4), também dividindo-os em “crimes do apetitivo”, “crimes do irascível” e “crimes do racional”. Destacamos o crime de ateísmo, cujas causas abordamos e analisamos no terceiro subitem, “A *amathía* dos ateus: a alma cósmica” (livro X). Buscamos identificar os fatores que levariam ao ato criminoso, conforme o que é apresentado no texto das *Leis* IX, a gravidade do ato e da penalidade, a dificuldade de cura segundo cada espécie de crime e, sobretudo, a contribuição da teoria da tripartição da alma para a compreensão de todos esses pontos. Tal reflexão levou-nos ao quarto e último subitem, no qual discutimos o “querer” e a liberdade no âmbito maior das concepções platônicas de virtude e vício, segundo a *República*, o *Timeu* e as *Leis*, antecipando algumas das conclusões da tese.

A metodologia utilizada foi a leitura transversal do tema da tripartição da *psykhé*, tomando a *República* como chave de interpretação das ocorrências do *Timeu* e das *Leis*, destacando-se o livro IX, que traça a legislação proposta para cada tipo de crime ou “injustiça”. Priorizamos as referências internas dessas obras, isto é, seu conteúdo teórico,

visto que o nosso enfoque é a psicologia de Platão, conforme exposta em seus Diálogos¹⁴. Não estamos desconsiderando as particularidades das problemáticas e das posições teóricas contidas em cada Diálogo, o que significa admitir que uma mesma teoria não necessariamente precisa ser encontrada em todos eles. No entanto, isto não deve impedir que se tome como problema de pesquisa avaliar se a concepção de alma humana triádica presente na *República* encontra-se presente ao final da obra de Platão e se a teoria da tripartição da alma permanece como um dos pressupostos de sua teoria ético-política.

Em nosso projeto de doutoramento, as passagens 86e-87b do *Timeu* e IX 863a-864c das *Leis* constituíam o núcleo de nossa investigação. À medida que nossa pesquisa do texto platônico foi se desenvolvendo, levamos em consideração outras passagens desses Diálogos, correlacionadas àquelas que delimitamos no projeto. Selecionamos as seguintes passagens desses dois Diálogos para uma leitura do texto grego: no *Timeu*, 35a-b; 41c-44c; 69c-73d; 86b-88b; no livro IX das *Leis*, 853d-857b; 859c-864c; 864c-882c. Buscamos, metodologicamente, fazer o exercício de comparação de diversas traduções, sendo o texto grego nossa referência mais segura. Como pesquisa bibliográfica secundária, consultamos referências em periódicos especializados em levantamento da bibliografia platônica, como a *Lustrum* e o *L'année Philologique*.

Nossa pesquisa bibliográfica demonstrou que há poucos livros dedicados à *psykhé* em Platão e que, quanto à tripartição da *psykhé* especificamente, parece não haver livro exclusivamente a respeito. Ela encontra-se, geralmente, brevemente referida em algumas obras e tematizada em alguns artigos estrangeiros escritos, sobretudo, a partir da década de 50 do século XX, em sua ampla maioria enfatizando a tripartição da alma na *República*. Limitamo-nos aos títulos em francês, inglês e espanhol. As referências à tripartição da alma no *Timeu* freqüentemente limitam-se a discutir sua “localização” no

¹⁴ Por esse motivo, apenas em um segundo plano buscamos realizar a análise de testemunhos de contemporâneos de Platão (como Aristóteles) e de autores que lhe são posteriores.

corpo humano e, quanto a uma possível presença da teoria da tripartição da alma nas *Leis*, não encontramos artigo, obra ou capítulo de livro especificamente sobre tal tema. Isso fez da leitura do próprio texto platônico a principal fonte de investigação e de defesa da nossa tese. Para tanto, tivemos a colaboração inestimável do Prof. Jacyntho Lins Brandão (Faculdade de Letras da UFMG), na leitura do texto grego das passagens selecionadas, sem a qual não teríamos chegado às correlações e conclusões a que chegamos. Citamos em nosso trabalho, inclusive, sua própria tradução, não publicada, de algumas dessas passagens.

Além de nossa dificuldade de tradução do texto grego, enfrentamos também a dificuldade de acesso aos textos publicados sobre a tripartição da alma em Platão e temas afins. Alguns textos foram encontrados no Brasil, mas devemos muito de nossa pesquisa à colaboração de amigos, que conseguiram a maior parte desses textos no exterior e a quem devemos toda gratidão. Destacamos a colaboração dos professores Antônio Orlando Dourado Lopes, Cláudio William Veloso e Luciana Romeri, bem como de Miriam Campolina Diniz Peixoto e Marcelo Pimenta Marques, que contribuíram, também, de várias outras formas para a realização desta pesquisa, como citamos em nossos agradecimentos.

Devemos reconhecer que o nosso estudo da relação entre a teoria da tripartição da alma apresentada na *República* e a alma humana no *Timeu* e nas *Leis*, levou-nos a descobertas que estavam muito além de nossas hipóteses e respostas iniciais, quando de nossa elaboração do projeto de doutorado. A importância e amplitude dessas descobertas é tal que não iremos apresentá-las nesta introdução, deixando para o leitor surpreender-se com o próprio texto platônico, à medida que as passagens que selecionamos desses Diálogos forem abordadas em nossos capítulos.

Encerramos esta introdução com uma passagem de Pe. Lima Vaz – como uma singela e póstuma homenagem a esse grande filósofo brasileiro, a quem todos nós devemos muitíssimo e a quem este país muito deve reconhecimento. Suas palavras, proferidas em seu *Platão Revisitado. Ética e Metafísica nas Origens Platônicas* (1993, p.192), apoiaram e inspiraram, desde então, o nosso estudo da filosofia de Platão: “a meditação sobre o Ser não é um inocente prazer da inteligência: é o mais grave e sério empenho da vida, é a passagem incessante do ser ao dever-ser (*ón-déon*, *Fédon* 97c; 99c), do Ser ao Bem, da metafísica à ética”.

PARTE 1 – A TRIPARTIÇÃO DA *PSYKHÉ* RETOMADA NO *TIMEU*

CAPÍTULO 1

A alma humana no contexto da cosmologia platônica

1.1 Introdução

O *Timeu*¹⁵ é a obra na qual Platão expõe a sua cosmologia, discorrendo sobre “o todo” (27c; *perì toû pantòs*), isto é, tratando da origem e do “ser” do universo, o que inclui o homem. Já entre os discípulos de Platão, o *Timeu* teria se tornado a obra capital do mestre, exercendo grande impacto sobre o pensamento ocidental até o século XVII (RIVAUD, 1956, p.3-4). Trata-se de um texto complexo, escrito predominantemente sob a forma de narrativa mítica¹⁶ e que leva em consideração conhecimentos científicos¹⁷ os mais modernos à época (Astronomia, Matemática, Física, Química, Medicina), além de

¹⁵ Em nossas citações do *Timeu*, seguiremos a tradução francesa de Brisson (1992), com modificações. Para leitura comparativa, utilizamos a tradução de Rivauld (1956), bem como a de Nunes (1986). Faremos referência aos tradutores pelo ano de publicação da tradução. Seguimos o texto grego editado pela Oxford (*Τιμαίος* Platonis Opera - T.IV tetralogiam VIII continens [*insunt Politia, Timaeo et Critia*], *recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902). É consenso entre os tradutores que o *Timeu* faz parte do que seria uma trilogia, juntamente com *Crítias* e *Hermócrates*, que não chegou a ser escrito.

¹⁶ Cf. *Timeu* 22d. Quanto à cronologia dos três Diálogos em questão no presente trabalho, adotamos a posição de que a sequência seria *República*, *Timeu*, *Leis*.

¹⁷ Cf. Rivaud (1956, p.3-6). Não estarão em questão, em nosso trabalho atual, possíveis fontes de Platão - científicas (Física, Astronomia, Medicina, Matemática, Música, etc.) e mesmo filosóficas (pré-socráticos) - na composição da cosmologia do *Timeu*, isso pelas limitações de nosso problema e tempo de pesquisa, bem como de acesso à bibliografia específica. Indicamos os comentários de Rivaud (1956) e de Brisson (1992) a respeito, presentes nas introduções de suas respectivas traduções do *Timeu*.

princípios fundamentais da filosofia de Platão (como a sua teoria das Formas inteligíveis), de modo a compor uma representação coerente e rigorosa do universo (BRISSESON, 1992, p.13)¹⁸. Por todos esses motivos, trata-se de uma obra de suma importância para a compreensão da filosofia platônica como um todo.

O texto do *Timeu* tem início com um breve diálogo entre Sócrates e o pitagórico Timeu (17c-19c3) sobre a constituição política que teria sido objeto de debate entre eles e outros amigos no dia anterior. Vários são os comentadores que reconhecem a *pólis* ideal da *República* como a cidade que será “colocada em ação” no *Timeu*¹⁹, sendo Rivaud (1956, p.20) uma exceção. Crítias propõe a Sócrates que tal cidade seja agora (no *Timeu*) “transferida à realidade *epi ta lethès deũro*” (26c-d), “supondo que esta cidade é a Atenas antiga”²⁰. Implementar a cidade boa e reta requer a busca das condições para sua realização, ou seja, uma investigação dos fundamentos do *kósmos*, assim como da natureza e do lugar do homem nesse todo.

Para se pensar a respeito do âmbito da cidade, é preciso também - e mesmo antes - tratar da natureza da alma humana, o que Platão defende em vários de seus Diálogos, destacando-se *República* e *Timeu*²¹. Os princípios que constituem e regem o

¹⁸ Em defesa do valor ontológico e lógico dos princípios do *kósmos* narrados na cosmologia do *Timeu*, coloca-se Brisson (1998, p.105), com quem concordamos plenamente a respeito desse ponto: “*On ne peut donc absolument pas arguer de ce que le Timée est un mythe pour récuser la valeur effective de la structure ontologique qui s’y trouve. Être attentif aux informations que nous livre un mythe de cette nature n’équivaut pas à prendre la métaphore pour la réalité, mais à lire à travers la métaphore, la réalité qui s’y exprime implicitement. Il ne s’agit pas d’identifier métaphore et réalité, mais de déterminer la nature de la transgression de la métaphore par rapport à la réalité, pour cerner cette réalité que Platon aborde de façon différente ailleurs*”.

¹⁹ Como Bitar (em sua introdução à tradução brasileira do *Timeu*, *apud* NUNES, 1986, p.2), Brisson (1992, p.10); Cropsey (1989-90, p.165) e Rist (1992, p.118).

²⁰ Tal referência diz respeito ao relato feito por Crítias da guerra vitoriosa da Atenas antiga contra Atlântida, cujo relato ele teria ouvido de seu avô Crítias que, por sua vez, teria ouvido tal narrativa de Sólon. Como esclarece Brisson (1992, p.10), “...Platão busca fundar aqui [no *Timeu*], “na natureza”, a constituição ideal descrita na *República*, mostrando como a Atenas antiga, mais conforme a este modelo que a Atenas atual, respondia melhor aos fins de um ser humano que encontra seu lugar em um universo organizado de maneira a lhe permitir realizar esses fins”.

²¹ Cf. *República* IV, sobretudo 435e; 436a-b. Cf. *Timeu* 27a-b. Quanto ao *Timeu*, como expõe Rivaud (1956, p.11), “é o homem quem sempre ocupa o centro dos estudos de Platão”. Como também considera Bitar (em

universo e a alma humana fundarão a possibilidade de uma cidade justa. A ordem que rege o *kósmos* deve reger o homem e a cidade. Assim, possibilitar uma “epistemologia do sensível”, tratar do homem (alma e cidade), buscar uma ciência em meio à ambiguidade da opinião (que tanto pode ser verdadeira ou falsa), tudo isso exige a busca por fundamentos do *kósmos*.

Consciente das limitações de tal empreendimento, Platão afirma que, dado ser a palavra também imagem, sobre o relato do *Timeu* pesarão as limitações que são próprias a esse terreno polissêmico: “participamos da natureza humana, razão de sobra para aceitarmos, em semelhante assunto, o mito mais verossímil, sem pretendermos ultrapassar seus limites” (29d). Tendo a palavra, assim como tudo o que é gerado, o caráter de imitação do inteligível, ela não é capaz de esgotar a verdade própria das coisas. Ao mesmo tempo, ela é o melhor instrumento de que o homem dispõe - e que será utilizado por Platão, sob a forma do discurso mítico²² - para buscar conhecer (e enunciar) a relação entre universo, homem e cidade, assim como a relação entre alma e corpo desses três.

A exposição da cosmologia platônica no *Timeu*²³ é narrada sob duas perspectivas, antes e depois de 48e, quando há a retomada da descrição do que teria sido a geração do *kósmos*. Uma primeira perspectiva, compreendida entre 27c e 48e, vincula-se à construção da ontologia platônica²⁴ e toma como ponto de partida a existência de dois

sua introdução à tradução brasileira do *Timeu*, apud NUNES, 1986, p.2), para quem “O *Timeu* nos fala da ordem do mundo, mostrando-nos que os princípios dessa ordem regem também o homem”.

²² Um “mito verossímil” (*Timeu* 29d), sobre o qual comenta Brisson (1998, p.104): “*Mais qu’est le mythe vraisemblable? C’est celui qui a pour objet le vraisemblable (eikós), c’est-à-dire ce qui effectivement est l’image (eikón) du monde des formes intelligibles*”. Apenas nesse sentido a alma no *Timeu* pode ser considerada uma imagem, assim como também o seria qualquer ente corpóreo, fabricado como imagem do inteligível. Sobre o freqüente uso, por Platão, do discurso mítico para tratar do tema da alma, cf. Brisson (2003); Marques (1994); Reis (2003); Vernant e Vidal-Narquet (1988).

²³ O *Timeu* faz um relato inicial, através de Crítias, sobre os antigos atenienses (a vitória dos atenienses sobre a ilha Atlântida / 17a até 27b). O personagem *Timeu* passa a tratar do nascimento do universo a partir de 27c, o que pode ser subdividido em: nascimento da “alma do todo e corpo do todo” (27c até 48e1); uma nova descrição do universo (48e até 68e); recapitulação e conclusão, geração dos seres mortais (69 ao fim).

²⁴ O termo “ontologia” surgiu no início do séc.XVII com Goelenius, no sentido de filosofia do “ente”. Assim, a ontologia platônica diz respeito ao estudo do ser como “o que é verdadeiramente”.

gêneros de ser: “o que sempre existiu e nunca teve princípio” /*tó ón aeí* e “o que devém e nunca é” /*tó ón oudépote* (28a). A partir daí, a retomada da descrição da geração do *kósmos* é feita por Timeu, significando uma retomada sob outra perspectiva que pode ser considerada epistemológica, pois nela Platão compreende uma “nova descrição do universo” composta de três princípios – “o ser, o receptáculo, a geração” /*ón; khôran; gênesin* (52d-e)²⁵ – que antecedem a geração do céu /*ouranós* (38c; corpo e alma do *kósmos*, na duração do tempo), introduzindo a noção de receptáculo /*khôra*, já que se faz necessário construir uma ciência do mundo que explique e se volte para a existência do sensível.

Ao perguntar pelo que sempre existiu e pelo que devém, Platão considera que o universo foi gerado, pois é “visível, tangível e dotado de corpo” (28b-c), sendo imagem /*eikóna* (29b1; c1-2) do modelo eterno e inteligível²⁶. O universo visível, como imagem do modelo eterno, receberá as propriedades do modelo (isto é, das Formas inteligíveis): a inteligência, de modo a ter a beleza própria do todo inteligente; a unicidade, visto que o vivente completo (o modelo) é único; a perfeição da composição, onde a obra gerada é a mais bela e completa possível; a indissolubilidade, por ser uno consigo mesmo e harmonizado pela proporção é impossível que seja dissolvido senão por seu artífice; a imortalidade, por não estar sujeito à morte ou dissolução; a esfericidade, a forma mais perfeita, que abrange todas as outras formas; o movimento circular, que melhor condiz

²⁵ Brisson (1992): “*l’être, le milieu spatial, le devenir*”, Rivaud (1956): “*l’être absolu, la place où naît l’être relatif, et ce qui naît*”, Nunes (1986): “o ser, o espaço, a geração”.

²⁶ “Se nosso universo é belo e se seu Demiurgo é bom, é evidente que o Demiurgo fixou sua vista sobre o que é eterno... [...] este universo, com efeito, é a mais bela das coisas que foram engendradas e seu fabricante a melhor das causas. Logo, o que foi engendrado está em conformidade com o que pode ser apreendido pela razão e pelo discernimento /*phronései...*” (29a).

com a mente e a inteligência; a auto-suficiência, pois de nada necessita e alimenta-se de seu próprio desgaste²⁷.

Esse universo foi dotado de uma alma */psykhē*²⁸ fabricada pelo Demiurgo²⁹, cuja composição, propriedades e funções serão nosso objeto de estudo, detalhadamente, a seguir. Isto porque entendemos que, quanto mais detida for nossa análise e compreensão da alma cósmica, mais poderemos compreender sua relação com a alma humana, bem como a natureza desta e seu lugar no contexto maior da cosmologia platônica.

Por isso, ao tratarmos da retomada da teoria da tripartição da alma no *Timeu*, buscaremos, neste primeiro capítulo, compreender, dentro da perspectiva ontológica, a composição da alma cósmica, sua relação com “o que é sempre”, com “o que devém” e com a alma humana. Essa relação entre alma cósmica e alma humana não é tratada clara e explicitamente, nem no texto do *Timeu*, nem entre os comentadores, mas buscaremos “encontrá-la”. Devemos verificar também se haveria relação entre encarnação (da alma humana) e tripartição ou se a alma humana é sempre tripartite. A compreensão de tais itens é condição necessária para que possamos analisar, no segundo capítulo, dentro da perspectiva epistemológica, já dita, tanto a relação entre alma, corpo e tripartição, como entre “saúde e doença, virtude e vício”, no *Timeu*.

²⁷ *Timeu* 30b, 31b, 30c, 32c, 33a-b, 33b,34a, e 33d, respectivamente.

²⁸ Idem 35a-b, 37c-d, 42a-e, entre outras passagens.

²⁹ Sobre o Demiurgo como deus produtor, colonizador e legislador, ver Brisson (1998, p.50-51; 86-97).

1.2 A concepção filosófica da *psykhé* cósmica (35a-35b; 36d-37c)

Como compreender a alma humana no *Timeu* sem a compreensão de sua relação com a “alma do todo”? Mas, “o que é” essa *psykhé* cósmica? Qual seria seu significado filosófico? Que ligação ela teria com o inteligível, com o sensível, com as potencialidades da alma humana?

Ao apresentar a sua cosmologia, Platão considera ser dotado de alma não só o homem, mas também o todo do *kósmos*, este correspondendo ao conjunto dos astros em movimento (incluindo o sol e a lua e tendo a terra como ponto central) somado à esfera das estrelas fixas³⁰ (astros não-errantes) e às várias espécies de seres vivos gerados.

O objetivo de tratarmos aqui da “alma do todo” é o de buscar compreender a sua relação com a alma humana, já que uma relação entre ambas é indicada no próprio texto do *Timeu*³¹. Por isso, não estamos propondo explicar e discutir todos os aspectos da complexa cosmologia platônica³², cuja tradução e compreensão não são isentas de dificuldades e polêmicas, desde os primeiros herdeiros desse texto até os dias atuais. Vamos tratar da composição da alma cósmica conforme narrada miticamente por Timeu, o que já traz algumas polêmicas. Logo depois, vamos abordar a fabricação da alma humana e sua tripartição, procurando entender algo que estaria implícito nessa primeira perspectiva

³⁰ *Timeu*, 38c-d; 40a-d. As “estrelas errantes” são os cinco planetas, a lua e o sol, como inferimos de Vlastos (1987, p.30); o movimento do sol seria em espiral, dado uma composição de movimentos contrários (movimentos do “círculo do mesmo” e do “círculo do outro”) simultaneamente, o que a cosmologia de Platão explica (idem, p.39-41). Entretanto, quanto às intermitências do movimento dos planetas e da lua, Platão não consegue explicá-las senão como irregularidades (idem, p.42 s.); sobre estas intermitências, um avanço em direção à sua explicação teria sido dado por Eudoxo com sua “Teoria das esferas homocêntricas” (idem). Cf. a discussão de Vlastos (idem, p.30-46) sobre o conhecimento astronômico de Platão e suas consequências.

³¹ *Timeu*, 41c-d; 42d-43a; 69c-e; 90a-d.

³² Ressaltamos a posição de Vlastos (1987, p.25-26) quanto à diferença entre a cosmologia platônica e aquela dos filósofos pré-socráticos: “Apesar dos muitos desacordos entre eles mesmos, os *physiológoi* são unânimes na suposição de que a ordem que torna o nosso mundo um cosmos é natural... (...) Ele [Platão] se propõe 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 Idéia Platônica de Criatura viva (30c e seguintes)”. Moreau (1939, p.3) considera que nos fragmentos dos pré-socráticos pode-se encontrar “traços” da noção de uma alma do

do texto do *Timeu* (a relação entre essas almas) e que, além de situar a alma humana no âmbito maior da cosmologia platônica, poderá já indicar a diferença entre os caminhos da virtude e do vício na alma humana tripartite.

Em 35a1-b3 é narrado como a alma cósmica é composta pelo Demiurgo, numa curta passagem, cuja tradução e compreensão não é fácil, conforme atestam os tradutores³³. Tal dificuldade e o fato de que ela não faz referência ao automovimento da alma afirmado por Platão em outros Diálogos (*Fedro* e *Leis*) teriam levado alguns autores a julgarem a concepção de alma cósmica em Platão como algo “estranho”, como afirma Dombrowski (1991)³⁴, ainda que digno de consideração por estar presente nos Diálogos tardios do filósofo. Já no título de seu artigo (“*Taking the world soul seriously*”), Dombrowski propõe levar a sério tal concepção de Platão, oferecendo “explicação contemporânea” a respeito, baseada na interpretação de dois autores do século XX, cujas publicações partem da década de 40. A proposta de Dombrowski direciona-se a interpretar a concepção platônica de “alma do mundo” na abordagem de uma “filosofia da religião” (como teria sido feito por tais autores)³⁵.

A perspectiva de Dombrowski é legítima, discute a independência ou não das Formas inteligíveis e do conjunto alma e corpo do *kósmos* em relação à deidade³⁶, leva em consideração a religião cívica grega (sugerindo uma possível tentativa por parte de Platão

kósmos, mas que “é em Platão, notadamente no *Timeu*, que se encontra a exposição a mais explícita desta concepção”.

³³ Brisson (1992, p.36) e Rivaud (1956, p.147, n.1), bem como os autores Kucharski (1971, p.6) e Cornford (1948, p.59) - que considera ser esta “uma das sentenças mais obscuras de todo o diálogo”.

³⁴ Cf. Dombrowski (1991, p.33) - (“*oddest*”), que cita a obra de Mohr (1985), “*The Platonic Cosmology*”, como um exemplo desse tipo de interpretação a respeito da alma cósmica.

³⁵ Aos quais, infelizmente, não tivemos acesso. Trata-se de Charles Hartshorne e Friedrich Solmsen: “C. Hartshorne (*who explicitly defends belief in the World Soul through a reliance on various principles fundamental to his process philosophy of religion*), and F. Solmsen (*who places the World Soul within the context of Plato’s philosophy of religion, in particular, and within Plato’s entire philosophy*)” (idem, p.33).

³⁶ O que é discutido também por outros autores, como Cornford (1948); Carone (1990); Brisson (1998). Como encontramos, também, já em Proclus, *Théologie Platonicienne* (cf. Ed. Les Belles Lettres, 1968).

de reformar a religião com base em suas considerações sobre a piedade, a bondade divina, a relação demiurgo / alma do todo). Destaca a função e o poder do deus no *Timeu*, bem como considera “o conceito de uma alma do mundo divina” como a “pedra fundamental” de “um novo sistema” teológico inaugurado por Platão, isto é, “um sistema teológico baseado na Física” (p.36-55).

No entanto, não estamos propondo percorrer esse mesmo caminho no presente trabalho, isto é, o da filosofia da religião, não só por não termos acesso a material bibliográfico suficiente para tanto, mas também por desejarmos nos restringir à busca da compreensão da relação entre a alma cósmica e a alma humana. Por isso, voltemos ao nosso foco, propondo tomar a alma do mundo seriamente não em sua possível significação teológica, mas naquele aspecto pouco explorado pelos estudiosos da filosofia platônica³⁷. Para isso, buscaremos compreender sua composição ontológica e suas propriedades constitutivas. No capítulo 4 do presente trabalho teremos melhor oportunidade de observar os desdobramentos da atribuição de um caráter divino à alma cósmica por Platão, pois tal “alma do todo” é novamente tematizada nas *Leis* (X 885b s.) em resposta aos argumentos dos ateus de que os deuses não existem e não se preocupam com os homens. Isso mostra a originalidade de Platão em sua abordagem do tema da divindade, que não se assemelha àquela da religião tradicional³⁸.

Passemos à referida passagem 35a1-b3³⁹ para tentarmos entender “o que é” a *psykhé* cósmica. Vamos discutir a passagem em três partes, pois são três os passos para a composição da alma cósmica:

³⁷ E mesmo por comentadores do *Timeu*, exceção feita à ampla abordagem da alma cósmica por Brisson em sua obra de 1998, que contempla a relação entre alma cósmica e alma humana.

³⁸ Como relata Brisson (2003, p.35): “Platão deve provar que a divindade não é questão de convenção. Para tal, ele desenvolve uma prova de que o movimento ordenado do mundo é obra de uma alma dotada de razão”.

³⁹ *Tês amerístou kai aei katà tautà ekhoúses ousías kai tês aú perì tà sómata gígnoménes meristês trítou ex amphoîn en mésoi synekerásato ousías eídos, tês te tautoû phýseos {aú péri} kai tês tou hetérou, kai katà tautà synétesen en mésoi tou te ameroûs autôn kai tou katà tà sómata meristoû. Kai tría labòn autà ónta*

A partir da essência indivisível e do que sempre se mantém conforme as mesmas coisas e a partir da divisível que, ao contrário, vem a ser nos corpos, a partir de ambas, no meio, ele misturou uma terceira espécie de Essência, tanto a partir da (essência) do Mesmo, no que diz respeito então à Natureza, quanto a partir da (essência) do Outro e inseriu-os, do mesmo modo, no meio, tanto do que é indivisível dentre elas, quanto do divisível conforme os corpos. E tomando esses três entes, ele misturou numa única *idéa* todas as coisas, a natureza do Outro, que é difícil de mesclar-se com o Mesmo, harmonizando pela força. E tendo mesclado com a Essência, também tendo feito, a partir dos três, um, de novo este todo ele dividiu em quantas partes convinha, cada parte a partir do Mesmo e do Outro e da Essência mesclada⁴⁰.

É importante tentar compreender cada um desses três passos, a começar pela primeira mistura:

A partir da essência indivisível e do que sempre se mantém conforme as mesmas coisas (*Tês amerístou kai aei katà tautà ekhoúses ousías*),

e a partir da divisível que, ao contrário, vem a ser nos corpos (*kai tês aû perì tà sómata gignoménes meristês*),

a partir de ambas, no meio, ele misturou uma terceira espécie de Essência... (*trítou ex amphoîn en mésoi synekerásato ousías eídos*).

Uma terceira espécie de *ousía* é composta a partir da mistura da *ousía* indivisível (o modo de ser que é comum às Formas inteligíveis) com a *ousía* divisível (o modo de ser que devem nos corpos). A menção a uma terceira espécie de *ousía*, como literalmente é denominada no texto⁴¹, leva os comentadores, de modo geral, a

synekerásato eis mían pánta idéan, tèn thatérou phýsin dýsmeikton oúsan eis tautòn synarmónton bíai. Meignùs dè metà tês ousías kai ek trión poiesámenos én, pálin hólon toúto moíras hósas prosêken diéneimen, hekásten dè ék te tautoû kai thatérou kai tês ousías memeignémen.

⁴⁰ Tradução de Jacyntho Lins Brandão (conforme edição crítica de Oxford), destacando a terceira espécie de *ousía*. Para efeito comparativo de toda a passagem, vejamos Brisson em sua tese (1998, p.275, tradução livre): “Entre a essência indivisível e que persiste sempre a mesma e a essência divisível que devem nos corpos, ele forma, através de uma mistura das duas primeiras, uma terceira espécie de essência; e, de novo, naquilo que concerne à natureza do Mesmo e do Outro, ele faz um composto tendo o meio entre aquilo que há neles de indivisível e o que há de divisível nos corpos. E tomando essas três coisas, ele forma, por uma mistura, uma unidade, misturando nela harmoniosamente, por força, ao Mesmo, a natureza do Outro rebelde à mistura e aí continuando a mistura com a essência”. E Cornford (1948, p.59-60, tradução livre): “Entre a Existência indivisível que está sempre no mesmo estado e a Existência divisível que vem a ser nos corpos, ele compôs uma terceira forma de Existência composta de ambas. Novamente, no caso da Igualdade e naquele da Diferença, ele também, no mesmo princípio, fez um composto intermediário entre aquele tipo que é indivisível e o tipo que é divisível nos corpos. Então, tomando os três, ele misturou-os todos em uma unidade, forçando a natureza da Diferença, difícil como ela era para entrosar, em união com a Diferença e misturando-as junto com a Existência”.

⁴¹ E assim reconhecida por autores como Cornford (1948, p.60), “*This intermediate sort of Existence...*” e por tradutores como Rivaud (1956, p.41): “*A l’aide de ces deux essences, le Dmiurge en a composé une troisième qui comprend à la fois des éléments divisibles et des éléments indivisibles*”. A pergunta: “por que o

considerarem a alma cósmica um ser “intermediário entre o inteligível e o sensível”. Entretanto, vemos já em 35a1-a4 (o que se confirmará na sequência do trecho) que nada há de sensível (e sim de inteligível) na composição da alma cósmica. Portanto, ela só pode ser dita “intermediária” em sua capacidade de ligar-se ao sensível e às Formas inteligíveis, mas **não** por sua composição (perspectiva ontológica), que não conta com o sensível⁴². Porque, quanto à *ousía* divisível, como destaca Brisson (1998), ela não deve ser compreendida como uma *ousía corporal* divisível, o que implicaria uma dimensão material da alma, pois a alma cósmica é incorpórea e invisível (34b3-4; 36e6; 46d)⁴³. A alma cósmica também não deve ser compreendida como um ser dotado de extensão espacial (a não ser no sentido metafórico, por abarcar, no sentido de reger, todo o corpo do *kósmos* /36d6) e isso ela tem em comum com as Formas inteligíveis⁴⁴. Isto é interessante porque Platão pensa aqui em viventes independentes do âmbito do espaço-tempo⁴⁵: a própria “alma do todo”, as Formas inteligíveis, o Demiurgo.

Já a presença do componente “*ousía* indivisível” não implica que a alma cósmica seja uma Forma inteligível. As Formas inteligíveis constituem o modelo a partir do qual o Demiurgo vai fabricar a alma e o corpo do *kósmos*, incluindo os seres que o

kósmos deve ter uma alma?”, Vlastos (1987, p.28) responde corretamente: “porque a Forma Ideal de criatura vivente tem uma alma (*Timeu* 30b)”, ou seja, ainda que não haja uma Forma inteligível da alma cósmica.

⁴² Ainda que a alma cósmica possa ser reconhecida como causa (ontológica) de movimento e vida, bem como causa da justa ordenação do cosmo.

⁴³ Brisson (1998, p.271-272) esclarece que, enquanto as Formas inteligíveis são indivisíveis, já que “escapam a toda extensão geométrica, porque elas são invisíveis”, e a divisibilidade dos seres corpóreos “implica uma superfície, divisível matematicamente e mecanicamente”, no que diz respeito à alma cósmica, sendo ela incorpórea, “...a alma é também divisível, segundo seu modo próprio. De um lado, no nível de suas faculdades cinéticas, enquanto ela deve colocar em movimento não somente a esfera das estrelas fixas, mas também os planetas e os elementos. E, por outro lado, no nível de suas faculdades cognitivas que a informam não somente sobre o que se passa no nível das formas inteligíveis, mas também no das coisas sensíveis”. Moreau (1939, p.46) lembra que “quanto à existência corporal [*ousía* divisível], sujeita ao devir, essa não é a pura indeterminação da *khóra*, é o sensível, ele mesmo” (colchetes nossos).

⁴⁴ Cf. Brisson (1988, p.171-172) e nossa nota anterior.

⁴⁵ A “alma do todo” vai fundar o tempo, como veremos adiante, e ordenar o espaço, já que não há nada “fora” do todo, isto é, há apenas um único *kósmos* (31b; 33a). Como comenta Rivaud (1956): “*L’ univers n’est pas placé, comme l’ont admis les atomistes et les Pythagoriciens, dans un espace vide infini ou dans un milieu aux dépens duquel el se nourrirait. Il se suffit à lui-même...*” (p.39-40).

compõem. Elas são unas (indivisíveis) e possuem características diferenciadas em relação à alma cósmica, como o fato de serem “em si” (o ser no sentido pleno) e de serem imutáveis.

Esse primeiro passo da narrativa da composição da alma cósmica pelo Demiurgo já permite compreender, portanto, que a alma cósmica não é uma Forma inteligível, nem um ser corpóreo e sim uma terceira e distinta espécie de *ousía*. Logo, ela não é um mero elemento que intermedeia outros dois, mas, ressaltamos, ela é uma “outra” *ousía*, um outro “modo de ser” *distinto* do divisível e do indivisível, ainda que os inclua em sua composição. Precisamos analisar a passagem até o fim para que tal compreensão fique evidenciada completamente.

Vejamos a continuidade da passagem, em que uma outra mistura de outros elementos é composta, a ser acrescentada à primeira:

[ele misturou uma terceira espécie de Essência] tanto a partir da (essência) do Mesmo, no que diz respeito então à Natureza, quanto a partir da (essência) do Outro, (*tês te tautoû phýseos {aû péri} kai tês toû hetérou*)

e inseriu-os, do mesmo modo, no meio, tanto do que é indivisível dentre elas quanto do divisível conforme os corpos” (*kai katà tautà synéstesen en mésoi toû te ameroûs autôn kai toû katà tà sómata meristoû*).

Nesse segundo passo, quanto ao que concerne ao Mesmo e ao Outro, o Demiurgo forma uma terceira espécie de identidade e uma terceira espécie de alteridade, ambas estando também “no meio” do que há entre elas (*ousías*) de indivisível e de divisível⁴⁶. Na verdade, o texto grego permite duas interpretações, a primeira sendo: “tanto a partir da essência *ousía* do Mesmo, no que diz respeito à Natureza, quanto a partir da essência *ousía* do Outro”, se associamos “*phýseos*” a “*aû péri*” e entendemos que “*tês te*

⁴⁶ É comum os estudiosos remeterem esse ponto ao Diálogo *Sofista*, onde os “gêneros maiores” são estabelecidos, sendo o Mesmo e o Outro dois deles. Sem dúvida, essa passagem do *Timeu* parece exigir que o leitor seja conhecedor de tais postulados. Mas é importante observarmos que aquilo que vamos encontrar de “mesmo” e de “outro” na composição da “alma do todo” *não* será propriamente a Forma inteligível do Mesmo e a Forma inteligível do Outro. Segundo interpretamos de *Timeu* 35a1–a4, será “uma terceira espécie de Mesmo” e “uma terceira espécie de Outro”. Por isso, devemos ter em mente o *Sofista* (que nos mostra também que a alma participa do “ser total” /Cf. *Sofista* 248e-249c), mas é preciso levar em consideração algo que não está no *Sofista*, mas aqui no *Timeu*: as “terceiras espécies” de Mesmo, de Outro e de Ser, na composição da alma cósmica, como pretendemos mostrar a seguir.

tautoû” diz respeito à *ousía* do Mesmo e que “*tês tou hetéron*” diz respeito à *ousía* do Outro, de modo análogo ao procedimento ocorrido no primeiro passo. Uma segunda possibilidade de tradução seria aquela realizada por Brisson (1998, p.275), que associa “*phýseos*” a “*tês te tautoû*” e considera “*aû péri*” isoladamente: “[...] e, de novo, naquilo que concerne à natureza do Mesmo e do Outro, ele faz um composto”⁴⁷. Entretanto, em sua tradução e comentário do *Timeu* (1992, p.124), Brisson simplesmente ignora o termo “*phýseos*”: “...naquilo que concerne ao Mesmo e ao Outro, ele forma um composto”⁴⁸. Diante dessas duas possibilidades de interpretação, a primeira é mais coerente com o primeiro passo da mistura, ou seja, que a composição parta, agora, da *ousía* do Mesmo⁴⁹ (e não da natureza do Mesmo, isto é, não da própria Forma inteligível do Mesmo) e da *ousía* do Outro (e não da natureza do Outro, isto é, não da própria Forma inteligível do Outro)⁵⁰.

Portanto, 35a4-a6 mostra que o Demiurgo compõe, por mistura, uma terceira espécie de *ousía* do Mesmo (inserida entre o indivisível e o divisível) e uma terceira espécie de *ousía* do Outro (inserida entre o indivisível e o divisível), mas a mistura ainda não está terminada. Também esse trecho da passagem confirma o que levantamos no anterior: que nada há de corpóreo ou sensível na alma cósmica e que ela não é uma Forma inteligível. O termo “intermediário”, que muitos comentadores utilizam (o Demiurgo

⁴⁷ Brisson (1998), tradução livre. Lembramos que os termos “*aû péri*” estão presentes em Plutarco, Eusébio, Proclus, Estobeu; omitido apenas em Sexto Empírico e não traduzido em Cícero, conforme indica o texto grego da Oxford.

⁴⁸ Brisson (1992), tradução livre.

⁴⁹ Contrariamente à interpretação de Brisson (1998) e à de Cornford (1948, p.60 - que não usa “natureza” nem “essência” mas “*kind*”), bem como à de Moreau (1939, p.46).

⁵⁰ Vale notar que, segundo Brisson (1998, p.306), Proclus coloca a alma cósmica como ser intermediário entre a essência divisível e a essência indivisível, como imagem da superior e modelo da inferior, não identificando o indivisível ao Mesmo, muito menos o divisível ao Outro. Brisson considera essa interpretação satisfatória e de acordo com os Diálogos. Sobre uma possível diferença entre os significados do Mesmo e do Outro e os de Limite e Ilimitado, cf. Moreau (1939, p.46), para quem, como “princípios da existência”, o Outro é princípio de especificação, ou seja, de diferença; o Mesmo é princípio de determinação particular, ou seja, de identidade.

comporia um Mesmo intermediário e um Outro intermediário)⁵¹, também não se mostra apropriado se consideramos que se trata de uma terceira espécie de identidade e uma terceira espécie de alteridade que permitirão à alma cósmica conhecer o que há de mesmo e de outro tanto no sensível como no âmbito das Formas inteligíveis.

Esses três ingredientes já narrados - uma terceira espécie de Ser, uma terceira espécie de Mesmo, uma terceira espécie de Outro - serão misturados no terceiro passo, que comentaremos a seguir. Ressalte-se, também, que não se deve fazer uma identificação do Mesmo à *ousía* indivisível, bem como do Outro, à *ousía* divisível, como relata Cornford (1948, p.60), considerando que isto seria inconsistente com a exposição dos gêneros maiores no Diálogo *Sofista* - seria identificar Mesmo e Outro ao Ser e eles são distintos, unos, indivisíveis e porque a *ousía* divisível (plano do sensível) não é a Forma “inteligível” do Outro.

Passemos à conclusão da narrativa da composição da alma cósmica, o terceiro passo:

E tomando esses três entes, ele misturou numa única *idéa*⁵² todas as coisas, a natureza do Outro, que é difícil de mesclar-se com o Mesmo, harmonizando pela força (*Kai tria labòn autà ónta synekerásato eis mían pánta idéan, tèn thatérou phýsin dýsmeikton oúsan eis tautòn synarmóton bíai.*).

E tendo mesclado com a Essência, também tendo feito, a partir dos três, um, de novo este todo ele dividiu em quantas partes convinha, cada parte a partir do Mesmo e do Outro e da Essência mesclada (*meignús dè metà tês ousías kai ek trión poiesámenos én, pálin hólon toúto moíras hósas proséken diéneimen, hekásten dè ék te tautoû kai thatérou kai tês ousías memeigménen).*

⁵¹ Como se percebe no quadro esquemático da composição da alma elaborado por Cornford (1948, p.61) e que é o mesmo apresentado por Brisson (1992) em seu Anexo 1, assim como na edição de sua tese (1998, p.275). Tais autores apontam, como a fase final da composição da alma cósmica, uma mistura de Diferença, Igualdade e Existência “intermediárias” (Cornford), ou de Outro, Mesmo e Ser “intermediários” (Brisson). Acreditamos que seria mais apropriado, como pretendemos ter mostrado em nossa argumentação, falarmos de uma mistura entre “uma terceira espécie” de Mesmo, de Outro, de Ser.

⁵² Optamos por não traduzir o termo *idéa*, pois “idéia” em português possui sentido muito distinto de *idéa* (como aspecto geral, forma, tipo, caráter). Evitamos a tradução por “forma” para não tornar o texto ambíguo ao sugerir tratar-se de uma Forma inteligível.

Os três entes (a terceira espécie de Ser, a terceira espécie de Mesmo, a terceira espécie de Outro) serão misturados em uma única “*idéa*”. Surge aqui uma questão: por que Platão emprega o termo “*idéa*”? Trata-se da composição de uma Forma inteligível da alma ou o termo está sendo usado apenas no sentido amplo de “espécie”? Os comentadores a que tivemos acesso parecem interpretar o termo nesse sentido amplo e não no sentido de “Forma inteligível”⁵³. Sustentamos também esse sentido amplo por nos parecer evidente não se tratar de uma Forma inteligível a alma cósmica (e a narrativa de sua composição) e sim de uma terceira espécie de *ousía*⁵⁴.

Moreau (1939, p.42) faz uma observação importante em relação à presença do termo *bíai* nesse trecho de 35a, a de que o termo não estaria sendo usado aqui no sentido literal de realização de uma violência física, “pois se trata precisamente de uma operação puramente ideal, a construção do plano em que a violência não saberia encontrar lugar”⁵⁵. O lugar próprio à violência seria aquele do sensível, por isso, libertar-se das limitações de ambos (sensível / violência), pela reflexão e o conhecimento, seria o melhor caminho para a alma humana⁵⁶. Voltaremos a isso em nosso segundo capítulo. O “ajustando” ou “harmonizando pela força” ressalta, metaforicamente, a diferença entre Mesmo e Outro.

⁵³ Como o faz Brisson (1992, p.124), ao traduzir o termo por “uma (única) realidade”, Nunes (1986, p.40) e Rivaud (1956, p.148) ao traduzirem apenas por “forma”, sem especificações ou comentários, sendo que Cornford (1948, p.60) chega a excluir o termo, como também o faz Brisson (1998, p.275) - (“uma unidade”).

⁵⁴ Conforme toda a argumentação que desenvolvemos até aqui, não podemos concordar com a interpretação de Reale (2002, p.210, 211) de que haveria, em 35a-b, “a introdução de *Idéias* em conexão com o “indivisível” e com o “divisível” na composição da alma cósmica”. Isto porque Reale parece conceber a “mistura” presente nessa composição, equivocadamente, como uma mistura das próprias Formas inteligíveis, gerando novas Formas: “[Há] duas formas de mistura. Uma primeira no sentido “bipolar” entre três grupos de *Idéias*, opostas entre si: entre a *Idéia* de Ser indivisível e a *Idéia* de Ser divisível; entre a *Idéia* de Identidade indivisível e a *Idéia* da Identidade divisível; entre a *Idéia* de Diferença indivisível e a *Idéia* de Diferença divisível. Desse modo, o *Demiurgo* obteve três *Idéias* intermediárias: Ser intermediário, Identidade intermediária e Diferença intermediária” (grifo nosso).

⁵⁵ Completando o raciocínio, Moreau afirma: “*Le terme bíai est sans doute appelé ici par opposition à phýsin; mais comme phýsis désigne ici l'essence de l'Autre, le terme bíai lui-même doit être entendu en un sens métaphorique*” (idem). Para Brisson (1998, p.327), “*Et au niveau de l'âme du monde, la structure mathématique permet de surmonter la bíai qu'implique le mélange 'au même de la nature de l'autre rebelle au mélange*”.

⁵⁶ Esta é a posição de Moreau (1939, p.42), com quem concordamos. Sobre a matéria em sua pura indeterminação (isto é, da matéria ainda não informada /*khóra*), trataremos na introdução do capítulo 2.

Devemos notar que esse terceiro passo, 35a6-b3, mostra que “os três entes” são “mesclados”, “unidos” em uma nova unidade dotada de características próprias. Isso reforça a nossa hipótese quanto a considerar a alma cósmica não como um “ser intermediário composto de três ingredientes”⁵⁷, mas como “uma terceira espécie de *ousía*” cujos elementos constitutivos foram transformados em uma nova unidade e cujas propriedades fazem, desta “nova *ousía*”, uma alma. A mescla de três entes “diferentes” pelo Demiurgo pode ser melhor compreendida quando Timeu afirma que “enquanto um deus possui, por sua vez, o saber *lepistámenos* e o poder *dynatós* que permitem misturar múltiplas coisas em uma só e, inversamente, fazer resultar, da unidade, o múltiplo, nenhum homem é atualmente capaz de fazer nem um nem outro e jamais será no futuro” (68d). Isso porque a natureza humana seria (e, deduz-se, será sempre) diferente da natureza divina.

Essa nova unidade – mescla a partir da terceira espécie de Ser, de Mesmo e de Outro – será “dividida” em quantas “partes” forem convenientes para abarcar todo e qualquer corpo gerado, neles infundindo movimento e vida. Tal “divisão” não significa que a alma seja um ser sensível (corpóreo) e sim que ela possui, como uma de suas propriedades, a capacidade de ligar-se ao corpóreo. Para entender essa capacidade, deve-se ter em mente que, segundo a narrativa, antes de tal divisão o Demiurgo forma dois círculos com aquela composição – um exterior (o círculo do mesmo) e outro interior (o círculo do outro) – entrelaçados um ao outro, dotando-os de movimento circular em sentidos

⁵⁷ Também não há intermediariedade no sentido da alma cósmica ser um “ente matemático”. Nesse sentido, Brisson (1998, p.280) está correto em considerar inaceitável a posição de que a alma cósmica seria um ser vivente intermediário por estar associada ao número, posição que se baseia naquilo que teria dito Aristóteles na *Metafísica* sobre os números matemáticos como ocupando posição intermediária entre o inteligível e o sensível. Brisson argumenta que, em *Metafísica* 997 b2-3, 995 b16-18, 992 b16-17, 987 b14-18, as realidades matemáticas são apresentadas como objetos matemáticos e como imóveis e que, na linha da *República*, a distinção metodológica que representa as entidades matemáticas como realidades intermediárias não deve ser tomada como uma distinção ontológica, pois “...on ne peut identifier la constitution ontologique de l’âme du monde à la mise en place de la structure mathématique qui lui est inhérente” .

opostos⁵⁸, sendo mais rápido o movimento do círculo do mesmo. Por que o Demiurgo forma dois “círculos” e “em movimento” incessante? Vlastos (1987) responde que “o movimento rotativo é *o mais apropriado para a razão e a inteligência* (34a); somente assim, pensa Platão, pode a invariância absoluta das Formas eternas ser aproximada dentro da incessante variância que é inerente ao movimento” (p.30). Portanto, a alma não tende ao repouso, ela “é” definida como movimento autogerado (*Fedro* 245c-e); simultaneamente, o caráter incessante de seu movimento a aproxima (por uma relação de semelhança e não de identidade) da imutabilidade das Formas inteligíveis, diríamos melhor: da estabilidade das Formas.

No *Fédon* (79d) é dito que a alma possui um “parentesco” com as Formas inteligíveis e que, por isso, quando ela se dirige ao conhecimento das Formas, “ela passa também a conservar sempre sua identidade e seu mesmo modo de ser: é que está em contato com coisas daquele gênero”. Ela reconhece e conserva a sua identidade (não o repouso). A alma, mesmo encarnada, possui afinidade com o invisível, imutável, simples, divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre, do mesmo modo, identidade⁵⁹. É importante, então, levar-se em conta que a alma possui parentesco e afinidade com o modo de ser inteligível, porém não há uma relação de identidade entre as Formas inteligíveis e a alma⁶⁰. O que o *Timeu* acrescenta em relação a essas passagens do *Fédon* é que ainda que a alma possua afinidade

⁵⁸ Johansen (2000, p.90-91) destaca que o movimento circular pressupõe extensão espacial e, sendo a alma incorpórea (36e6; 28b8-9), “o movimento circular da alma do mundo não deve ser interpretado literalmente”, pois isso levaria a duas implicações: 1. a extensão espacial não poderia ser usada para definir o corpo, em contraste com a alma, a não ser que: 2. corpo e alma tivessem diferentes propriedades espaciais (a alma sendo privada de profundidade e solidez), não havendo diferença ontológica fundamental entre os dois e o processo mental humano (pensamento), sendo tão mecânico quanto o movimento corporal.

⁵⁹ “a alma assemelha-se 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 (*theioi; athanátoi; noetoi; monoeidei; adialýtoi; aei osáutos*); o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ao que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico” (*Fédon* 80b).

com a *ousía* imutável, ela - a alma - é uma terceira espécie de *ousía*, que mescla tanto o indivisível como o divisível.

O círculo do outro é dividido de modo a formar em seu interior sete círculos desiguais (três movendo-se em um sentido e, quatro, em sentido contrário) que tornam viventes os planetas⁶¹ (incluindo lua e sol), embora os sete círculos sejam dominados⁶² e mantidos em espirais pelo movimento do círculo do mesmo, percorrendo todo o *kósmos*. Portanto, os movimentos do círculo do mesmo e do círculo do outro, ambos constitutivos da alma cósmica, fazem dela um ser automovente, princípio de movimento e vida para todo corpo gerado.

Embora não se encontre no *Timeu* uma tentativa de demonstração de que a alma é automovente (como ocorre no *Fedro* 245c-e) e princípio de movimento e vida, tal natureza da “alma do todo” faz parte da narrativa de *Timeu* em 36a–37a. Sobretudo em 36e2-4 (*perikalýpsasa autè en autèi strephoméne*) e em 37a5-6 (*autè te anacyclouméne pròs autén*) vemos que ela é dotada da capacidade de envolver-se, girando em círculo sobre si mesma. Portanto, discordamos da posição de Robinson (1970) que, ao desconsiderar essas passagens (cf. p.78-80), sustenta, em vários momentos de sua obra *Plato's psychology*⁶³, que a alma não é vista como automovente no *Timeu*. Quanto aos astros, a alma cósmica assim os torna viventes e móveis; e, pelo movimento destes, possibilita a existência do tempo como imagem móbil da eternidade (37d-38a).

Além da propriedade motora, os dois círculos da alma cósmica proporcionam a ela uma propriedade cognitiva. Qual seria ela e que relação teria com a alma humana? É

⁶⁰ Cf. Dixsaut (1991, p.353, n.164), em sua tradução ao *Fédon*; e nossa discussão a respeito da afinidade entre a alma e a espécie invisível em Reis (2000, p.51-55; 67).

⁶¹ Lua, Terra, Sol, Vênus, Mercúrio, Marte, Júpiter, Saturno.

⁶² *Timeu* 39a; ver 40a–b. Ver em Vlastos (1987) sobre “o movimento autogerado da alma do mundo” (p.30) e sobre o círculo do mesmo como responsável pela virada em espiral das “estrelas errantes” (p.39), bem como pelo movimento das “estrelas fixas” (p.31). Cada astro possuirá dois movimentos: um movimento uniforme em torno de si mesmo e um movimento para adiante, devido ao círculo do mesmo (idem, p.30).

exatamente por sua composição ontológica que a alma possui a capacidade de conhecer tanto os seres divisíveis (sensíveis) como os seres indivisíveis (inteligíveis)⁶⁴. Ela é capaz de discernir o que há de mesmo e de outro (identidade e alteridade), tanto nos seres sensíveis como nos seres inteligíveis. A alma cósmica pode ter um conhecimento que surge em relação ao sensível (opiniões /*dóxai* e crenças /*písteis* firmes /*bébaioi* e verdadeiras /*alethêis*), proporcionado pelo círculo do outro, ou um conhecimento que surge em torno do racional /*perì tò logistikón* (intelecção /*noûs* e ciência /*epistéme*), determinado pelo círculo do mesmo (37c)⁶⁵. O círculo do mesmo é responsável pelo conhecimento inteligível e o círculo do outro pelo saber referente ao sensível⁶⁶. A narrativa do *Timeu* não prevê que a alma cósmica (totalmente inteligível)⁶⁷ tenha opiniões falsas, pois a estrutura dessa “alma do todo” não é a mesma da alma humana. Esta última, sim, corre o risco da ignorância. Trataremos dessa relação mais adiante.

É importante notar aqui que a composição da alma cósmica intermedeia, então, o próprio conhecimento humano, como sugere Kucharski (1971, p.8), pois graças à mediação representada pela sua composição, as relações de identidade e diferença, tanto no

⁶³ Cf. sobretudo *p.xiv*; p.82, 151, 161.

⁶⁴ Quanto à passagem que fala da função cognitiva da “alma do todo”, indicamos a tradução de Brisson (1992, p.126): “*Puis donc que l'âme a été constituée à partir d'un mélange de trois ingrédients, qui proviennent du Même, de l'Autre et de l'Être, qu'elle a été divisée et liée suivant des proportions et qu'en outre elle se meut en cercle elle-même en revenant sur elle-même, chaque fois qu'elle entre en contact avec quelque chose dont l'être est divisible ou avec quelque chose dont l'être est indivisible, un mouvement la traverse tout entière, et elle dit à quoi un tel objet est identique et de quoi il est différent, et relativement à quoi surtout et sous quel aspect et comment et à quel moment il arrive que chacun, eu égard à l'autre, soit et pâtisse à la fois chez les êtres en devenir et par rapport aux êtres qui restent toujours les mêmes*” (*Timeu* 37a–c).

⁶⁵ Neste ponto, *tò logistikón* deve ser compreendido como “objeto” de conhecimento, ou seja: “e quando ele surge em torno do racional, sendo o círculo do mesmo, bem percorrido, que revela estas coisas, o resultado é, por necessidade, intelecção e ciência” (37c1).

⁶⁶ Veremos que isto também ocorrerá na alma humana. O círculo do outro não pode ser identificado com o irracional, como percebe Brisson (1998, p.345, criticando Cornford, 1948, p.76 e 208): “*on ne peut se fonder sur le passage du Timée décrivant l'activité cognitive de l'âme du monde pour postuler une irrationalité du cercle de l'autre attachée à la nature corporelle*” (p.500); antes: “*le cercle de l'autre a pour fonction de rendre le sensible intelligible: il ne peut donc pas être source de l'irrationnel*” (p.345).

⁶⁷ Cf. Cornford (1948, p.63).

sensível como no inteligível, podem ser conhecidas⁶⁸. Nesse sentido cognitivo, Kucharski considera que o dualismo sensível / inteligível é “atenuado” pela mediação representada pela alma cósmica, “a alma sendo mediação entre o inteligível e o sensível” (p.35). A alma do todo “pensa perpetuamente a ordem”, como sintetiza Carone (1990, p.43), “à medida que é racional e que o indivisível faz parte de sua natureza” e ela projeta essa ordem no sensível, “à medida que também entra em sua composição a natureza do mutável” (idem), movendo-o com ordem e vida inteligente.

A alma cósmica possui, portanto, capacidade motora (movimento e vida), bem como capacidade cognitiva (conhecimento em relação ao sensível e ao inteligível). Os intérpretes dessa passagem (35a–b), tanto os antigos quanto os recentes, com frequência fazem referência a essas funções motora e cognitiva⁶⁹. Contudo, queremos sugerir a presença de uma terceira capacidade da alma cósmica, qual seja a de uma potencialidade *ética* que se apresenta em sua própria composição. O que sustenta essa nossa hipótese é o caráter “justo” da mistura que a constitui. A composição da alma cósmica, a partir de três elementos diferentes formando uma unidade harmônica, parece aplicar a definição de justiça presente no livro IV da *República*⁷⁰. Essa correspondência sugere não só que a alma cósmica é, por natureza, virtuosa, justa (“a melhor alma” e não “a alma má” das *Leis X*), mas, também, que de sua constituição justa decorre mais uma de suas propriedades: a de

⁶⁸ “...par la composition de l'Âme du monde, ce couple de contraires s'applique, dans le *Timée*, aussi bien aux êtres intelligibles qu'aux êtres sensibles” (p.8). Também Velásquez (1977, p.57) considera que “*El alma hace inteligible para nosotros las ideas eternamente existentes*”, referindo-se à contemplação das revoluções celestes.

⁶⁹ Tanto Aristóteles quanto autores posteriores, como Proclus e Plutarco, já interpretavam a composição da “alma do todo” no *Timeu* como explicativa de seu automovimento e de sua capacidade cognitiva, segundo Brisson (1998, p.275-306), bem como Robinson (1970, p.80).

⁷⁰ “...reunindo harmoniosamente /*synarmósanta* os três [elementos] da alma em uma proporção musical... ligando e fazendo, de muitos, um /*syndésanta kai pántapasin*, temperante e harmonioso...” (*República IV*, 443c-d). Ver nossa análise desta passagem em Reis (2000, p.113). No caso do *Timeu*, não há uma proximidade textual das duas passagens, pois não está em questão a definição de justiça. Carone (1997) sugere uma função ética da astronomia no *Timeu*. A contemplação dos astros e da alma cósmica (sobretudo das relações matemáticas presentes nos intervalos do círculo do outro) seria mediadora da contemplação das Formas inteligíveis, viabilizando a possibilidade da opinião reta, da ação justa e da vida feliz. Contudo, a autora não identifica uma potencialidade ética inerente à própria composição ontológica da alma do todo.

governar o *kósmos* de maneira harmoniosa e justa. Nesse sentido, propomos aqui identificar o que poderíamos chamar de função “paradigmática” da alma cósmica e sua possível ressonância na alma humana: buscar exercer a justiça no interior da alma humana é fazê-la assemelhar-se, tanto quanto possível, à alma cósmica, que é constitutivamente justa. Antes ainda de analisarmos a alma humana no *Timeu*, já podemos inferir que, em relação ao homem e a cada ser vivente que ela abarca, a “alma do todo” é o que tornará possível a realização do melhor – “o melhor” não apenas quanto a cada ser gerado, mas para o *kósmos* como um todo.

A sequência da passagem da composição da alma cósmica trata das proporções matemáticas e harmônicas presentes na alma e nas “divisões” que irão ocorrer quando da união da alma a vários tipos de elementos corpóreos (água, terra, fogo, ar, etc)⁷¹. O estudo dessas proporções é, ao mesmo tempo, difícil e interessante. Mas, entrarmos nessa reflexão e nessa polêmica desviaria o foco de nosso presente trabalho (o estudo da tripartição da alma humana), implicando extensa e necessária investigação sobre possíveis fontes de Platão. Por esse motivo, apenas indicaremos estudos específicos a respeito da música e a matemática na composição da alma cósmica e suas divisões segundo o *Timeu*, como os artigos detalhados de Rizek (1998) e Kayas (1974)⁷².

A narrativa permite depreender uma relação harmônica entre alma e corpo “do todo”. O Demiurgo une e harmoniza corpo e alma em seu meio, inserindo o que há de

⁷¹ A alma cósmica possui uma estruturação matemática e harmônica que lhe é inerente. Isso *não* quer dizer: 1º) que ela seja dotada de extensão, já que é totalmente inteligível e incorpórea; 2º) que ela seja um número ou que ela seja uma harmonia, o que é refutado já no *Fédon* (85e), como esclarece Brisson (1998, p.314-332), ressaltando que a constituição ontológica da alma cósmica e a estrutura matemático-musical que lhe é inerente permitem sua capacidade cinética e cognitiva.

⁷² Rizek (1998, p.251) aponta “a analogia entre *autó* e média harmônica; *héteron* e média aritmética; a *ousía* intermediária e a média geométrica. Daí, o modo como a “essência” intermediária viabiliza a harmonização do “outro” com o “mesmo” compara-se ao modo como a média geométrica conjuga as outras médias numa série numérica cujos intervalos correspondem aos da escala musical pitagórica”. Kayas (1974, p.288) ressalta a diversidade de interpretações quanto à passagem do *Timeu* sobre a composição da alma cósmica e suas divisões, mas considera-se “convencido da interpretação musical a dar ao texto”. Uma posição contrária à de Kayas é a de Brisson (1998, p.329), que busca demonstrar que “Platão, nesta parte do *Timeu*, não faz jamais

corpóreo no interior da alma (36e). Essa inserção não deve ser tomada literalmente, nem temporalmente, visto que a alma é incorpórea e que qualquer sequência temporal presente no universo será devida à própria alma cósmica, ao imprimir regularidade ao corpo do *kósmos*. Nesse sentido, a geração dos astros está ligada à geração do tempo: os astros são gerados “para definir e conservar os números do tempo”⁷³, ou seja, para imprimir regularidade ao corpo do *kósmos*, regularidade que é denominada “tempo”. Pode-se perceber que é essa regularidade que faz do tempo uma imagem (semelhante e diferente) da eternidade (37d-e): diferente, porque a eternidade distingue-se do tempo; semelhante, porque essa regularidade (embora movimento) assemelha-se à permanência (imobilidade) do eterno⁷⁴. Portanto, não é possível falar de tempo “antes”, ou melhor, “sem” a composição da alma cósmica e a geração do corpo do *kósmos* (seres vivos: astros, homens, etc.). O tempo nasce “com”o céu *ouranós* (o conjunto alma-corpo do *kósmos*; 37e) e eles só podem ser dissolvidos conjuntamente (38b).

Tal compreensão é importante porque nos permite perceber que a alma cósmica **não** pode ser dita “gerada” no sentido temporal, pois, na descrição de sua geração e composição, não há a presença do “tempo móbil” (e sim, apenas “a eternidade imóvel”). A alma só pode ser dita gerada no sentido ontológico, isto é, causal: a alma sendo gerada primeiro⁷⁵ que o corpo do *kósmos*, pois ela é mais excelente que este e é a causa da ordenação, do movimento e da vida desses corpos.

menção à harmonia musical” (sobre os conceitos de mediedade harmônica e a mediedade aritmética, ver nosso breve comentário em Reis, 1996, p.53).

⁷³ *Timeu* 38c; 39c s. Segundo Vlastos (1987, p.32), também o movimento uniforme das estrelas fixas (e não apenas o movimento dos astros errantes) encontra-se subentendido nessa referência aos “instrumentos do tempo” .

⁷⁴ A relação entre a alma cósmica e as Formas imutáveis, neste sentido, é de semelhança, não de identidade.

⁷⁵ *Timeu* 34b-c. Os autores que não fazem leitura literal da narrativa do *Timeu* consideram que essa anterioridade não é temporal e sim ontológica (causal), o que inclui o fato de que, sendo a alma dotada de razão e não o corpo (nesse sentido ela é mais excelente que o corpo), a alma é quem deve governá-lo. É também nesse sentido que a alma cósmica é dita primeira nascida nas *Leis* X 896a-c; 897a (como aponta Cornford, 1948, p.58-59).

Como observa Brisson (1992, p.37-38), a alma cósmica não possui em si mesma o princípio de seu ser, que está nas Formas inteligíveis (assim como o tempo tem, como princípio de seu ser, a eternidade), sendo gerada, portanto, no sentido ontológico e não temporal⁷⁶. Consideramos que essa perspectiva concorda com a passagem das *Leis X*, segundo a qual “o corpo e a alma [do todo] são, ao serem gerados, indestrutíveis, mas não eternos” (904a, colchete nosso)⁷⁷ e é conciliável com a passagem do *Fedro*, que afirma que o princípio de movimento (a alma) não pode ser gerado, “porque se se originasse de alguma coisa não seria princípio” (245d). É que do ponto de vista temporal (ou sensível), como vimos, a alma não pode ser dita “gerada”, podendo ser considerada, assim, princípio não-gerado de movimento e vida. Se analisamos bem, o movimento do tempo é definido pela ordenação dos astros dentro do círculo do outro (da alma), portanto, a ordenação chamada “tempo” é dada pela própria alma cósmica. Somente a partir da geração da alma cósmica é que há um conjunto ordenado (espaço-temporalmente) de todas as coisas e é por isso que consideramos ser menos apropriado chamá-la de alma “do” mundo, ou alma “do” *kósmos* (pois, só há *kósmos* “por haver alma”) e ser mais apropriado denominá-la “alma cósmica”.

Para finalizarmos nossa busca do sentido filosófico da alma cósmica em relação à definição da alma como princípio de movimento, devemos reconhecer que há grande polêmica na literatura platônica não só quanto à aparente contradição do texto do

⁷⁶ Cf. também Brisson (1998, p.84). Joubaud (1991), concordando com Brisson, também considera que o tempo é que faz existir a duração e, por isso, a geração do tempo no *Timeu* é ontológica (não cronológica). Cornford (1948, p.144), comentando outra passagem do *Timeu* (42a-d), diz que para Proclus (segundo seu comentário ao *Timeu*), o mundo e as almas não tiveram começo no tempo, ou seja, seriam temporalmente não-geradas. Também Andrade (1994, p.39-40) considera ser a geração da “alma do todo” não cronológica, mas “metafísica”.

⁷⁷ Ou seja, segundo nossa interpretação, são “indestrutíveis” porque tal composição só poderia ser destruída pela divindade responsável por sua existência (o Demiurgo) e “não eternos” por dois motivos – tanto porque tal alma e corpo são apenas imortais (já que podem ser ditos gerados no sentido ontológico, causal), como porque o conjunto alma e corpo do cosmo não é dotado daquela característica que é própria às Formas inteligíveis e aos deuses: a de possuírem existência não vinculada ao tempo. O céu não possui a eternidade não-temporal das Formas e do Demiurgo. Como aponta Robinson (1970, p.160), sobre a alma cósmica: “o

Timeu e das *Leis X* em relação ao *Fedro*, mas também em relação à presença de um “movimento errante” (e não só do “movimento uniforme”) na narrativa do *Timeu*. O problema resume-se na seguinte questão: se a alma é princípio e fonte de todo movimento, como explicar o movimento errante presente no “pré-cosmos”, quando a alma ainda não teria sido gerada? A polêmica encontra-se entre aqueles que fazem interpretação literal do mito do *Timeu* e aqueles que fazem leitura não-literal. Na verdade, o problema surge apenas para aqueles autores que fazem uma leitura literal da cosmologia platônica, pois, para eles, haveria uma anterioridade temporal do movimento errante em relação ao movimento ordenado, ou seja, um movimento “errante” presente em um “momento” no qual a alma cósmica ainda não teria sido gerada. O impasse criado por essa hipótese seria: se “antes” da geração da alma do todo havia o movimento errante, então, ou a alma cósmica não é princípio de todo movimento ou ela não pode ser considerada princípio de movimento.

Segundo Richard D. Mohr (1980)⁷⁸, estudiosos como Vlastos (1939), Hackforth (1959), T. Robinson, (1968; 1970), e Easterling (1967) teriam feito essa leitura literal do mito do *Timeu* e defendido, assim, a limitação do alcance da doutrina da alma como princípio de movimento (isto é, apenas para o mundo ordenado). Essa parece ser também a posição de Vallejo (1997)⁷⁹, quando destaca Cherniss (1944) e Tarán (1971) como defensores de uma interpretação não-literal da narrativa do *Timeu*. De nossa parte, colocamo-nos na posição dos que defendem a interpretação não-literal da narrativa

para sempre de sua duração é temporal... ela depende do Demiurgo quanto a seu ser e, por isso, é contingente...”.

⁷⁸ Cf. Mohr (1980, p.41-56).

⁷⁹ Cf. Vallejo (1997, p. 141-148). Vlastos, em 1964, teria abandonado qualquer tentativa de conciliar o *Timeu* com a doutrina da alma como princípio de movimento. A posição de Brisson (1998, p.498-499; cf. p.396, 469), após analisar a posição de diversos autores e tendo defendido o caráter causal da geração da alma cósmica, é a de que o movimento desordenado *não* invalida a afirmação da alma como princípio de movimento, pois ele conclui que só há uma única fonte de qualquer movimento (incluindo o próprio movimento desordenado): a alma. Voltaremos a este ponto na introdução do capítulo 2, ao tratarmos do receptáculo */khôra*.

cosmológica do *Timeu*, visto que o próprio Platão avisa, no início do *Timeu*, que irá tratar da cosmologia usando de linguagem apropriada para ela, isto é, de um “mito verossímil” (29d). Consideramos também que as passagens que tratam do chamado “pré-cosmos” não invalidam a afirmação da alma como princípio de movimento, pois, como pretendemos ter mostrado, a anterioridade da “geração” da alma cósmica não é temporal – e sim causal – e, assim, não haveria anterioridade temporal do “pré-cosmos” e do movimento errante que o caracteriza. Nesse sentido, o movimento errante pode representar não algo “fora” do tempo, mas uma metáfora daquilo que não se encontra (ainda) investido de alma⁸⁰.

Finalizando nossas considerações sobre as propriedades da “alma do todo”, para que possamos passar à alma humana, é preciso destacar que é ela que inaugura a vida do *kósmos*, por toda a duração do tempo (36e); ela é anterior ao corpo por nascimento⁸¹ e excelência, assim fabricada pelo Demiurgo “para que ela pudesse comandar o corpo e guardá-lo sob sua dependência” (34c). Ela participa da razão */logismoû* e da harmonia, é “a melhor das coisas que o melhor dos seres inteligíveis engendra” (37a). Podemos notar que o Demiurgo “alegra-se”, “reflete”, “persuade”, “deseja”, “delibera” e que suas características são a bondade e a beleza, a ausência de inveja, a inteligência, a alegria, a ação ordenadora⁸². O deus-artesão coloca a inteligência */noûs* na alma⁸³ e, a alma, no

⁸⁰ Esta seria a situação narrada em *Timeu* 53a-b e no *Político* 273a-d.

⁸¹ Anterioridade causal, como vimos.

⁸² *Timeu* 30a-b, 37c-d, 48a e 53b. Isto leva Robinson (1969, p.252), a considerar que o Demiurgo possui os traços de um deus pessoal e que não se trata, portanto, do primeiro motor de Aristóteles, que é impessoal (acrescentando que as Formas inteligíveis não podem ser consideradas como o pensamento do Demiurgo, pois são realidades diferentes). Devemos observar que Platão estabelece como princípio */arkhên* do devir e do cosmo o querer do Demiurgo, que delibera */eboulêthe* que os seres gerados nasçam o mais semelhante possível com ele, isto é, com a sua bondade (29e3-5). Como nos lembra Brisson (2003, p.36), “é o *noûs* que garante bondade à alma e, portanto, a ordenação do cosmo, tendo como fim ‘o melhor’”.

⁸³ Já que “seria impossível que a inteligência */noûn* estivesse presente em qualquer coisa desprovida de uma alma” (*Timeu* 30b); cf. *Sofista* 249a. O *noûs* demiúrgico possui independência em relação à alma cósmica. Como destaca Brisson (1998, p.84): “a alma do mundo tem um *noûs*, e o Demiurgo é um *noûs*. (...) O Demiurgo é, portanto, um *noûs* separado e não a *ariste psykhé*. Porque somente este *noûs* separado responde a essas duas condições: ter uma existência independente e inderivada e ser a fonte e a causa de tudo aquilo que, no universo, é bom, ordenado e racional”. Também Vlastos (1987, p.44) considera que a garantia de que a ordem cósmica seria imperturbável é dada pela bondade e desejo do belo, por parte do Demiurgo, “lei sobrenatural” no modelo platônico de cosmo, diferentemente da “lei natural” do modelo democritiano.

kósmos. Nesse sentido, a alma cósmica é um ser divino – e o todo corpo-alma (e seu movimento circular⁸⁴) é considerado uma divindade feliz *leudaímona theòn*. É inegável, portanto, que o *kósmos* gerado tem, como uma de suas causas⁸⁵, além da própria “alma do todo”, o Demiurgo e seu *nôus*⁸⁶.

Nossa pergunta a respeito do que “é” a *psykhé* cósmica levou-nos a compreendê-la, no texto do *Timeu*, como uma justa mistura – de uma terceira espécie de *ousía*, de Mesmo e de Outro intermediários entre o divisível e o indivisível. Quanto a seu significado filosófico, ele está, segundo interpretamos, em suas funções causal, mediadora e paradigmática, isto por ela possuir as capacidades motora (princípio de movimento e vida, de ordenação dos corpos gerados), cognitiva (conhecimento inteligível e sensível) e ética (constitutivamente justa em sua composição e mediação, possibilita a realização do melhor, da ordem). Resta verificar possíveis relações mais íntimas com a alma humana. Como diria o Sócrates do livro IV da *República*, devemos agora investigar se o que encontramos no plano maior pode ser visto também no menor, se essas capacidades aplicam-se também à alma humana (“como”, a que “parte”, em que sentido). E se esta homologia se confirmar, acreditaremos ter encontrado algo muito significativo: a relação da alma humana com o inteligível e o sensível, consigo própria e com as demais almas.

⁸⁴ Que é o movimento que melhor condiz com o *nôus* e a *phrónesis* (34a). Sobre o caráter divino da alma cósmica e do Demiurgo, ver Dombrowski (1991, p.35 s.).

⁸⁵ Além das Formas inteligíveis e da matriz geradora dos seres sensíveis, que veremos no capítulo 2.

⁸⁶ Como aponta Lee (1976, p.71), “Plato wanted to say that *nous* is somehow the cause of the world order (perhaps making up thus for the deficiencies he found in Anaxagoras’ view, in a familiar passage of the *Phaedo*)”.

1.3 A alma humana em sua relação com a cosmologia e a alma cósmica (41c-44c)

1.3.1 A alma humana faz parte das espécies de viventes mortais (41c-e)

Após a análise da concepção filosófica de alma cósmica no *Timeu*, devemos nos perguntar “como” suas capacidades relacionam-se à alma humana e mesmo “porque” o ser humano e sua alma tripartite são gerados. O que a narrativa do *Timeu* nos diz é que a geração da alma humana é (apenas) parte da realização efetiva, pelo deus-artesão (feita a partir de seu *noús*), da contemplação do modelo inteligível. O que é fabricado por ele é feito o mais semelhante possível ao modelo, “o vivente total”⁸⁷. O caráter de “imagem” do cosmos gerado, *mimesis* do modelo inteligível, é o que Brisson (1998, p.449) denomina de “mal negativo”, que não é fonte do mal moral, mas apenas diferença qualitativa - irreparável - entre modelo e imagem.

Quatro espécies de seres vivos deveriam ser geradas para imitar essa Forma inteligível do vivente total: a espécie celeste (os astros e estrelas fixas, sendo divinos e relacionados ao elemento fogo), a espécie alada (ar), a espécie aquática (água) e a espécie terrestre (terra). Além da fabricação dos astros, será fabricada a espécie humana e dela serão derivados os animais (alados, aquáticos e terrestres)⁸⁸. Portanto, os seres humanos (seu “todo” corpo-alma) são gerados em função do todo: “para que o céu não se torne incompleto” e para que exista tal espécie mortal (almas humanas enquanto encarnadas, como veremos): “para que estes seres sejam mortais e a fim de que o todo seja realmente todo”⁸⁹.

⁸⁷ O vivente total /*tôi panteleî dzóoi* (*Timeu* 30d-31b); o vivente completo e inteligível /*tôi teléoi kai noetôi dzóoi* (39e). Cf. Brisson (1998, p.279) sobre a relação com o *pantelós ón* do *Sofista*.

⁸⁸ E não o contrário, como é a posição da “teoria da evolução das espécies” de C. Darwin (séc.XIX).

⁸⁹ *Timeu* 41b7-c5. Discutiremos, mais adiante, o que haveria de mortal e de imortal nos seres humanos.

Quais espécies de seres vivos possuem uma alma mortal e quais possuem uma alma imortal e divina? O que ocorre no caso da alma humana? Em relação aos astros (planetas, sol e lua, estrelas fixas), seus corpos recebem, diretamente, o governo da “alma do todo”, que é divina (dotada do *noûs* demiúrgico) e indissolúvel. Portanto, esse conjunto corpo-alma possui a ordem, a beleza e a excelência próprias do que é divino e eterno (40a). Quanto às outras três espécies de vivos, embora façam parte do *kósmos*, a fabricação tanto de seus corpos como do que há de mortal em suas almas é dada como tarefa, pelo Demiurgo-pai, aos deuses-filhos. Isso quer dizer que, enquanto os astros são indissolúveis, conforme o querer do Demiurgo (41a), as outras três espécies de seres vivos estão sujeitas à dissolução (a espécie humana encarnada é mortal). Elas possuem não apenas corpos mortais, como almas mortais. Entretanto, herdarão do Demiurgo-pai algo de imortal, divino, capaz de conduzir à justiça e que será recebido novamente pelos deuses-filhos quando perecerem:

Se eu os fizesse nascer de mim, se eles participassem da vida por mim, eles seriam iguais aos deuses. Portanto, a fim de que, por um lado, eles sejam mortais e, por outro lado, a fim de que o todo seja realmente todo, aplicai-vos, segundo vossa natureza, a fabricar os seres vivos. Imitai a ação de meu poder, quando de vosso próprio nascimento. E, de acordo com o quanto deles convém ser homônimo com os imortais, isto que é dito divino e condutor daqueles que não cessam de praticar a justiça e dos que querem segui-la, tendo semeado e principiado, eu darei a vós. E, de resto, revestindo o mortal *com* o imortal, produzi seres vivos, dando a eles nutrição, fazei-os crescer e, quando eles perecerem, recebei-os novamente junto de vós (41c-d)⁹⁰.

É comum que nessa passagem os comentadores insiram o termo “parte” em “imortal” (como o faz RIVAUD, 1956, bem como BRISSON, 1992), mas o texto grego não traz o termo “parte” e sim “o quanto” */hóson*. Insistimos nesse fato, pois “o quanto há de homônimo com os imortais” não precisa ser, necessariamente, uma “parte” da alma. Essa passagem deverá ser comparada a outras, mais adiante, para verificarmos se Platão

⁹⁰ Tradução de Jacyntho Lins Brandão, grifo nosso. Cornford (1948, p.140) sustenta a noção de “algo imortal” ao traduzir: “*In so far as it is fitting that something in them should share the name of the immortals...*” e inserir “parte” à frente: “*that part... I will hand over to you*”.

estaria se referindo a uma das partes da alma. Em 41c-d, o Demiurgo concede algo imortal aos vivos e caberá aos deuses-filhos fabricar o que eles possuirão de mortal.

A sequência de 41d afirma que o que há de “imortal” na alma dos seres humanos é resultado de uma nova “mistura” dos ingredientes utilizados na composição da alma cósmica, porém não tão puros⁹¹ e, sim, de segunda ou terceira ordem em relação àqueles, o que nos mostra, em relação à alma humana, que, na condição originária desencarnada, ela possui tanto a composição como o conjunto de propriedades semelhantes (em menor grau, apenas) àqueles da alma cósmica. Todas aquelas características e capacidades da “alma do todo” poderão ser encontradas, em certo grau, na alma humana em um primeiro estado (isto é, segundo a narrativa, antes de sua primeira encarnação)⁹². Ela terá em si mesma “algo” imortal, divino e que conduz à justiça e que, em 69c5, Platão vai chamar de “princípio imortal” da alma humana, passagem que analisaremos mais adiante.

Apesar desse discurso do Demiurgo aos seus “filhos” dizer respeito a todas as espécies de vivos que ainda deveriam ser geradas (terrestres, aéreos, aquáticos), veremos que é a geração da alma humana que está propriamente em questão aqui, pois, conforme a passagem que estudaremos a seguir (41e-42e), os animais resultariam da encarnação de almas humanas viciosas em corpos de animais. Portanto, a partir desse

⁹¹ Essa “pureza” diz respeito ao caráter noético de ambas, alma cósmica e alma humana. O texto não explicita o motivo da diferença desses “graus de pureza” (41d6-7), mas vemos que tal distinção não possui relação com as limitações que a alma noética humana (o “princípio imortal”) sofre ao habitar o sensível, o que nos faz discordar da interpretação de Robinson (1970, p.105), segundo a qual o “menos pura” significaria “menos perfeitamente racional”, pois “a alma humana imortal é, para sempre, distraída pelas importunidades das duas partes inferiores e pela sensação...” (idem). À pergunta: “como ou de que elementos é composta a espécie mortal da alma humana?”, a narrativa não fornece resposta dotada da mesma clareza de 41d quanto à espécie imortal. A passagem que melhor caracteriza o que há de mortal na alma humana (69d-73d) será discutida em nosso próximo capítulo.

⁹² Mas, essa condição da alma humana, extremamente semelhante à alma cósmica, não é a mesma que encontraríamos hoje no ser humano encarnado, pois, como veremos oportunamente, ela sofrerá os abalos decorrentes da encarnação e do sensível.

ponto e nas passagens que se seguem, pode-se analisar melhor como Platão compreende a alma humana “encarnada” (tripartite) e sua relação com a “alma do todo”.

1.3.2 A alma humana (encarnada) possui um princípio imortal “limitado” e um princípio mortal “em ação” – a retomada da tripartição (42a-44c)

A tripartição da alma humana no *Timeu* é retomada de forma articulada a toda a cosmologia platônica, caracterizando a alma humana encarnada. Vimos que, conforme a narrativa de *Timeu*, as almas da espécie humana terão “algo” constitutivamente virtuoso e semelhante à alma cósmica, caracterizado como divino e imortal (41c-d) e que será submetido à encarnação, ao que é mortal (42c-d). Qual seria a relação, então, entre esse princípio imortal e o que há de mortal na alma humana encarnada? Em que sentido tal situação relaciona-se com a tripartição? Qual é o efeito do sensível sobre os dois círculos inteligíveis da alma humana?

As respostas a essas questões são fundamentais para compreendermos a relação entre alma humana, alma cósmica e tripartição da alma. Por isso, iremos analisar, em seguida, todas as narrativas que dizem respeito à disposição da alma humana no corpo humano e às afecções que ela irá sofrer, às sensações, sentimentos, raciocínios, que lhe serão próprios e possíveis (42a–44c). Vejamos o essencial das passagens:

A) Quando as almas dos viventes (seres humanos) são implantadas nos corpos, pela ação da necessidade (na primeira encarnação), por um lado algo se une a eles e, por outro lado,

algo neles se perde, nascendo, a princípio e necessariamente, a percepção sensível *laísthésin*, oriunda de afecções violentas (42a /1ª lei⁹³).

Tanto na sequência de 41d (em 41e-42e) como ao final do texto mítico do *Timeu* (em 90e-92c), Platão irá considerar uma espécie humana de natureza “dupla” (42a) como a primeira espécie de vivente gerada após os astros divinos, quando a espécie humana teria então habitado os astros (*paligenesia*). Mas, aquelas almas humanas que fracassassem quanto a ter vivido uma vida bem-aventurada em sua morada (astro), em um segundo nascimento, encarnariam em um corpo feminino. E essas almas, em uma próxima encarnação, conforme 42c, “se não cessassem de cometer o mal, seriam transformadas em um animal... cuja natureza apresentaria sempre uma semelhança com a origem de seu gênero de falta” (*metempsychose*). Trata-se de mais uma de muitas passagens em que Platão traz a “doutrina da retribuição” e a “metempsychose” e que considera que as espécies alada, terrestre e aquática seriam espécies animais decorrentes da espécie humana⁹⁴. Aqui, em 42a, vemos que a alma é afetada pelo sensível. Quando a alma e o corpo se unem, a

⁹³ *nómoi eimarménoi* (41e2-3): as “leis do destino” comunicadas pelo Demiurgo às almas quando elas estão para ser encarnadas.

⁹⁴ Toda a teoria de Platão a respeito da alma – não só no *Timeu*, mas em diferentes Diálogos, e sobretudo em relação à sua epistemologia e à ética – pressupõe pelo menos dois postulados: a teoria da reminiscência e a metempsychose, pois a alma humana é uma alma “esquecida” do saber inteligível, por ser uma alma “encarnada”. Não é o caso de abirmos aqui uma discussão a respeito, como fizemos em outros momentos (REIS, 1996, p.13-16; idem, 2000, p. 10-17; 47-51; 77-82; idem, 2003, p.1-21), mas é importante observar que a teoria da reminiscência liga-se, necessariamente, à *paligenesia* (já indicada em outros Diálogos), ou seja, a uma preexistência da alma na companhia da divindade (*Fedro* 249c-d) ou nascimento da alma a partir dos mortos (*Fédon* 70c; 73a), bem como à *metempsychose*, a reencarnação da alma em corpos humanos ou animais (*Fédon* 82a-b. *Fedro* 249b. *Rep* 620a-d) que, por sua vez, segundo o *Fedro* 246d-e; 248a, deve-se à idéia de uma “queda” da alma humana por uma falha quanto a viver na virtude. Disso decorre uma dificuldade para a alma, a de recuperar sua condição inicial (tanto no sentido cognitivo, quanto ético), ligando aqueles pressupostos a uma doutrina da “retribuição”, segundo a qual haveria destinos diferentes e proporcionais para as almas dos que viveram segundo a virtude ou o vício (*Fédon* 63c; 72e; 81d. *Fedro* 248c-e. *Rep* X 615a-e). Portanto, se tirássemos da filosofia de Platão a *paligenesia*, a teoria da reminiscência e a *metempsychose*, sua epistemologia “cairia por terra”, pois são pressupostos subjacentes a ela; o mesmo ocorreria com a própria teoria da tripartição da alma e com a ética platônica, que não os desconsidera, ao articular conhecimento, encarnação e virtude (ou vício).

percepção sensível surge, necessariamente, oriunda de afecções violentas⁹⁵, que serão detalhadas em seguida (o amor, a ira, o medo, etc.).

Como diz Reydam-Schils (1997) quanto a estas afecções sensíveis, “os *pathémata aisthetiká* são o resultado da encarnação humana” (p.264)⁹⁶, pois as almas humanas serão afetadas pelo sensível, posição que também é a de Lisi (2005, p.67). O vocabulário usado para a encarnação da alma (“implantadas”) é visto como metafórico por Pender (1997), no sentido de conter uma função filosófica, a de permitir a Platão “desenvolver sistemas metafóricos mais amplos que se tornam ferramentas explicativas poderosas. Por exemplo, a metáfora de implantar foi estendida no *Timeu* para oferecer uma explicação da geração da nova vida através da procriação (cf. 73b2-5; c3-4; 91b1-2)” (p.285)⁹⁷. Passemos adiante à continuação da narrativa acerca da encarnação das almas.

B) Em segundo lugar, nasce o desejo *lérota*, uma mescla⁹⁸ de prazer e sofrimento, por outro lado, o medo */phóbon*, a ira */thymòn* e todas as afecções que se seguem a essas⁹⁹ e todas aquelas que lhes são contrárias (42a /2ª lei).

Essa passagem é importante, pois parece levar em conta a teoria da tripartição da alma, indicando como surgem as afecções que são próprias ao apetitivo (prazer e sofrimento) e ao irascível (medo e ira), excetuando-se aqui as afecções ligadas ao racional,

⁹⁵ Ao retomar essa narrativa, em 69c-e, *Timeu* volta a tratar da “construção” da espécie mortal da alma humana “no corpo”, como “cheia de afecções terríveis e inevitáveis”.

⁹⁶ Destacando que, nessa condição de encarnada, “*even our true opinions are not firm (metapeistón 51e4)*...”(idem).

⁹⁷ Também em 73c3, a metáfora de “ligar” é usada junto à de “implantar” a alma humana na medula, passagem que estudaremos no próximo capítulo.

⁹⁸ *memeignénon /mignymi* (mesclar), um dos verbos utilizados em 35a-b, na composição da “alma do todo”. O prazer e o sofrimento são indissociáveis e devem ser vistos em suas limitações. Em vários de seus Diálogos, Platão afirma que aqueles que agem segundo o par prazer e dor enganam-se quanto àquilo que “é” verdadeiramente e em relação ao bem em si mesmo; ver nossa discussão a respeito em Reis (2000, p.179, n.784) - onde indicamos as passagens: *Fédon* 65c-d, 79c-d, 83b-c; *Fedro* 250d, 258e; *República* 429c-d, 430a-b, 476c, 476e, 505b-c, 520c-d, 583b, 584a, 586a-c, 605c.

⁹⁹ Veremos essas outras afecções mais detidamente no próximo capítulo, ao analisarmos 69c-d.

já que esse elemento da alma não está em questão neste trecho específico. Trata-se, portanto, do surgimento do gênero mortal da alma – o que mencionamos como “o princípio mortal em ação” – sobre o qual Timeu falará de modo mais explícito em outras passagens, como em 69c-e.

Esse ponto mostra também que o desejo nasce a partir da união da alma com o corpo e, nesse sentido, tripartição pressupõe encarnação¹⁰⁰. Wilford (1959) comenta que o *éros* surge com a encarnação, sendo assim, “encarnação cria desejo; e desejo, razão” (p.58); bem como Ostenfeld (1993), embora esse autor considere que o desejo – “desejos corporais” e “desejos intelectuais” (p.326) – é o que fará a alma encarnada automover-se, ou seja, surpreendentemente, não o “princípio imortal” que possui a mesma composição (ainda que “em menor grau de pureza”) e as mesmas propriedades da alma cósmica, como encontramos em nosso estudo da alma no *Timeu*, que o autor sequer menciona. Ora, que os diversos apetites levam a alma à busca da satisfação destes, isto é evidente, mas isto não corresponde à definição da alma como automovimento, nem mesmo assemelha-se à ação do “princípio imortal” da alma humana.

O fato de que o desejo surge a partir da união da alma com o corpo sugere a inexistência do desejo e de suas manifestações na alma desencarnada (após a morte do corpo), a não ser que a alma venha a habitar outra espécie de corpo. Nesse ponto do *Timeu*,

¹⁰⁰ Concorde com esta posição Ostenfeld (1993, p.327), ao mencionar *República* X 611b-612a; VII 518c-519b, além de *Timeu* 43a s., como prova de que também em outros Diálogos a tripartição é uma consequência da encarnação. Quanto ao mito do destino das almas no *Fedro*, que narra os diferentes graus de acesso à contemplação das Formas inteligíveis por almas (humanas e divinas) tripartites, Ostenfeld considera que “neste caso é a alma imortal que é tripartite”, o que consideramos absurdo, pois em momento algum Platão afirma ser tripartite a “alma imortal” (o “princípio imortal”, semelhante à alma cósmica). O que está presente no mito do *Fedro* (246a) é uma distinção entre a constituição da alma humana (tripartite, pela encarnação) e aquela dos deuses (não dotada da mesma espécie de tripartição; sendo completamente boa). No caso dos deuses, os cavalos e cocheiros são todos bons *lagathoi* e formados de bons elementos. No caso dos homens, a parilha de cavalos é desigual e precisa ser domada pelo cocheiro (246b s.). Robinson (1970, p.122) parece ter essa mesma compreensão quanto à tripartição das almas dos deuses, ao interpretar que “suas almas apresentam aquele estado de “harmonia ordenada” entre razão e impulso, já visto em *Górgias* 503e s., e não é necessário supor qualquer divisão entre os cavalos que seja equivalente à alma irascível e desiderativa” .

entretanto, isto não está em questão. Como Ostfeld atribui o automovimento da alma (e não apenas o desejo) à encarnação, tal pressuposto o leva a reconhecer que “isto cria problemas para a imortalidade” pois, após a morte do corpo, o “automovimento necessita de algum corpo ou outro”, concluindo que “a alma automovente não é um mistério não-físico, uma entidade automovente separada de ou ajustada ao longo do corpo, mas uma qualidade bem especial (uma *dýnamis*) desse corpo” (p.327). Ostfeld desconsidera um dos pressupostos da cosmologia platônica, o de que o auto-movimento da alma já está presente na alma cósmica e em seu sucedâneo, o “princípio imortal” da alma humana e que trata-se de uma potência inteligível capaz de agir sobre o sensível, dando a ele movimento e vida.

Há, portanto, em 42a, uma primeira manifestação de retomada¹⁰¹ da teoria da tripartição da alma no *Timeu*, através da menção às afecções que a alma encarnada necessariamente irá sofrer.

C) Aquelas almas que dominarem */kratésioien* essas afecções viverão na justiça (e retornariam à morada divina) e aquelas que não possuem tal domínio viverão na injustiça (e por isso passariam a uma natureza feminina em uma segunda encarnação e, persistindo no mal, passariam a animais em uma encarnação subsequente) (42c-d / 3ª lei).

A passagem em questão aponta uma possível finalidade no propósito da encarnação da alma: o exercício da virtude da justiça, pelo domínio dessas afecções, conduziria a alma de volta à sua condição originária - livre das encarnações e suas conseqüências¹⁰². Quanto à virtude da justiça na alma humana, sabemos que, na

¹⁰¹ Uma retomada mais explícita da tripartição da alma humana no texto do *Timeu* estará em 69c-70e.

¹⁰² Robinson (1990, p.104) defende, quanto à alma tripartite, que “não há como escapar do ciclo do renascimento” e que, portanto, a alma humana continuaria tripartite após a morte do corpo e independentemente de ir “habitar junto aos deuses” ou “habitar outro corpo animal”. Entretanto, vimos que as almas podem retornar à sua condição primeira e melhor (a de constituir-se apenas do “princípio imortal”) e, ainda, que essa condição corresponderia a um retorno à sua morada junto aos astros (42c-e). Robinson

*República*¹⁰³ ela foi definida como um modo de relação entre todos os três gêneros da alma, no qual o racional domina as afecções que são próprias ao apetitivo e ao irascível, este último auxiliando o racional, que governa a alma como um todo e faz, dos três, uma unidade harmônica e justa. A justiça na alma humana envolve partes da alma que *não* são racionais, diferentemente da justiça na alma cósmica (que não possui nenhum elemento irracional), sendo que, nela, como sugerimos nesse capítulo, a justiça está presente na relação entre os três elementos mesclados que a constituem.

Há uma sequência de encarnações mencionada na passagem citada. A *paligenesia*, a metempsicose e a doutrina da retribuição encontram-se presentes no texto do *Timeu*, tanto em 41e-42d como em 90e-92c. Portanto, devemos ter em mente que a narrativa a respeito da alma humana no *Timeu* começa já “dentro” de tais pressupostos, pois Platão afirmará uma sequência de “quedas” qualitativas da alma humana, de uma condição inicial desencarnada e conciliada a uma morada junto aos deuses (astros), para a condição de encarnada (primeiramente em corpos sexuados e, em uma encarnação seguinte, conforme se entregassem mais ao vício que à virtude, passando a encarnações em corpos animais, que também se distinguiriam entre piores e melhores).

É notável perceber que a encarnação em diferentes espécies de animais apresenta correlação com a “tripartição da alma”, pois ela irá depender da parte da alma que mais (e menos) foi exercitada na encarnação anterior (90e-92c): os animais alados sendo os que descuidaram da parte racional, tendo privilegiado os sentidos (a vista) no estudo das coisas celestes, sendo, porém, desprovidos de maldade; os animais terrestres

parece desconsiderar tais passagens, bem como aquelas que mostram que a tripartição da alma humana resulta da encarnação da mesma alma humana (princípio imortal) em corpos mortais (42a-d; 43a-44b). Embora o autor desenvolva extensamente a sua argumentação, mantendo até o fim sua posição inicial, um de seus argumentos resulta em impasse: “mas, assim como as almas podem mover para uma existência melhor, então elas podem, pela perda da ordem psíquica, mover para um cavalo. Se isto se aplica a todas as almas, incluindo essas nos céus, então parece que as almas humanas nunca escapam verdadeiramente do ciclo de renascimento” (p.109). Impasse que surge apenas por ter o autor se perdido em afirmações de outros Diálogos (que não contradizem o *Timeu*), bem como desconsiderado essas passagens citadas do *Timeu*.

sendo os que privilegiaram a parte irascível e apetitiva da alma, nunca tendo se ocupado da filosofia nem da natureza das coisas celestes (os mais estúpidos, nesse sentido, estendendo o corpo totalmente à terra), sendo que, nos animais terrestres ferozes, os círculos da alma (humana) deformaram-se consideravelmente pela ociosidade; os animais aquáticos resultando daqueles mais desprovidos de inteligência */anoetotáton* e mais ignorantes */amathestáton*, cujas almas encontram-se cheias de impurezas */akathártos*, sendo os mais estúpidos dentre todos. Importante também é notarmos que essa “queda” das almas é diretamente proporcional ao descuido, por parte do homem, do princípio imortal (cuja composição é semelhante àquela da alma cósmica) que é dado ao homem, pelo Demiurgo. Pois, nos animais, o círculo do mesmo e o círculo do outro encontram-se como que atrofiados.

Cornford (1948) destaca que nas “leis do destino das almas” – presentes tanto aqui no *Timeu*¹⁰⁴ como no mito do destino das almas no *Fedro* e também no mito de Er da *República* – “a principal lição, aqui como lá, é que a alma é responsável por qualquer mal que ela possa sofrer” (p.144). Como vimos na passagem, as almas podem “viver na injustiça” ou “viver na justiça”. Embora não esteja presente aqui o caminho para tanto (a formação e a educação necessárias), essas duas possibilidades estão nas mãos e ao alcance do próprio homem. Veremos, ao tratarmos das *Leis*, se essa “principal lição” também lá estará presente, o que representaria, como acreditamos ocorrer, o pensamento final de Platão a respeito do mal moral.

¹⁰³ *República* 443c-d s.. Cf. Reis (2000, especialmente p. 112-115).

¹⁰⁴ No caso do *Timeu*, a “lei” finaliza indicando que “*après leur avoir fait connaître tous ces décrets pour ne pas être responsable du mal que par la suite pourrait commettre l’une ou l’autre, il sema ces âmes les unes sur la terre, les autres sur la lune, et celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps*” (42d-e). Brisson (1992, p.135, n.250) considera que tal é a mensagem também da conclusão do *Timeu*, em 90b-d.

D) As almas deveriam submeter à “revolução do mesmo” aquilo que se uniu ao seu ser e é feito de fogo, água, terra e ar, sendo tumultuoso e irracional */álogon*; e só após tê-lo dominado pela razão */lógoi* é que retornariam */aphikoito* à forma de seu estado primeiro e melhor (42c-d /4ª lei).

A sequência confirma o que deve ocorrer para o retorno da alma à sua condição original: cabe à revolução do mesmo dominar aquilo que é tumultuoso, desprovido de razão, as afecções irracionais surgidas por ocasião da encarnação, já indicadas na passagem anterior. Como vimos no item sobre a alma cósmica, apenas o conhecimento que surge em torno do racional */tò logistikón*, conhecimento esse que é determinado pelo círculo do mesmo, resulta em inteligência */noûs* e ciência */epistéme* (37c). Tal papel do círculo do mesmo aplica-se, de modo semelhante, portanto, à alma humana. Por isso, o homem deve dedicar-se à formação, educação e cuidado de sua alma (ressaltando-se a importância do exercício da filosofia), o que Platão insiste em todos os seus Diálogos.

O retorno à condição inicial da alma humana (a condição de uma vida feliz junto às moradas divinas) só ocorreria através de uma superação dessa “dominação do sensível” sobre a alma humana, isto é, através da recuperação, pelo círculo do mesmo, do domínio da alma como um todo, pelo exercício da razão */lógoi*. Vemos que o círculo do outro está envolvido com o conhecimento sensível pela alma, enquanto o círculo do mesmo, que permite o conhecimento inteligível, é aquele que eleva a alma como um todo àquilo que de melhor a alma pode alcançar (não apenas no sentido cognitivo, mas também, como entendemos, o mais verdadeiro e melhor no sentido ético).

E) Ao serem implantadas nos corpos de viventes mortais (fabricados pelos deuses-filhos), as revoluções do princípio imortal (os períodos do mesmo e do outro) teriam sido introduzidas */enédown* no corpo (em uma primeira encarnação), não podendo dominá-lo,

nem serem dominadas por ele, tão logo elas eram arrastadas brutalmente por esse fluxo, tais revoluções também o arrastavam (43a), Nessa condição, esses seres vivos mortais (o composto alma e corpo humanos) avançavam sem ordem /*atáktos*, sem razão /*alógos* e ao acaso /*týkhoi*; e foram dotados dos seis movimentos seguintes: para frente, para trás, para a direita, para a esquerda, para cima e para baixo (43a-b);

A narrativa de Timeu prossegue referindo-se à primeira encarnação das almas dos vivos mortais, quando o composto alma-corpo humano movimenta-se sem ordem, irracionalmente e ao acaso, tal o impacto do corpóreo sobre a alma, que fica inicialmente incapaz de governar o corpo (diferentemente da alma cósmica que, não sendo inserida no corpo, e sim, como em 36e, abarcando-o de fora, ordena e governa o corpo do *kósmos*). A metáfora da “implantação” da alma no corpo é utilizada novamente (como vimos em 42a), além da metáfora de ligar, introduzir /*enédown* os círculos da alma imortal no corpo humano. Segundo Pender (1997, p.283), “a linguagem do “ligar” sugere que o corpo implica alguma restrição sobre a alma, enquanto o termo “implantar apresenta o corpo como um *medium* no qual, ou através do qual, a alma, como uma semente, pode crescer e florescer”¹⁰⁵. O corpo apresentará restrições à “alma imortal”, mas será o meio de nutrição e florescimento para a “alma mortal”.

Essa condição, a do automovimento racional ordenado da alma (no caso, dos círculos da alma humana), defrontado com o movimento corpóreo desprovido de razão e ordem, causando uma resistência à realização da razão, é o que Brisson (1998, p.449-450) chama de “mal positivo relativo”, que não seria um princípio substancial do mal, mas que dificulta a realização do propósito do *noûs* da alma, o de promover a realização da razão e do melhor no todo do *kósmos*. Brisson destaca o “mal positivo relativo” no que diz respeito

¹⁰⁵ Para a autora, uma consequência dessas metáforas é que “a metáfora do ligar torna-se parte da imagem mais ampla dos vínculos e aprisionamentos da alma, uma imagem emotiva que é usada para um grande efeito retórico nos argumentos de Platão da filosofia como uma força liberadora (cf. 73b3-4; d5-6; 81d6-7; 85e6-7)” (p.285).

à união da alma cósmica com o corpo do *kósmos*, produzindo o efeito de uma certa resistência por parte do sensível, que faz com que a causalidade primária (a da alma) atue apenas “na medida do possível”¹⁰⁶. Mas, o autor admite que o “mal relativo” aplica-se também à união do princípio imortal da alma humana com o corpo humano (p.454), pois este afeta os círculos daquele, resultando em uma limitação à alma, diante da qual a realização da virtude e da razão também só poderá ocorrer “na medida do possível”. A ausência de racionalidade (quanto ao *kósmos*, no substrato material informe e, diríamos, quanto à alma humana, sobretudo em suas “subespécies mortais”) não seria necessariamente causa do mal moral, mas um “terreno possível” para o surgimento deste, no caso da alma humana, se ela não for devidamente nutrida.

Visto que o homem deverá mover-se e locomover-se, o composto alma-corpo recebe seis movimentos, diferentes daquele movimento uniforme que caracteriza o movimento dos círculos da alma imortal (39d) e diferentemente do corpo do *kósmos* que, unindo-se à “alma do todo”, foi dotado de movimento circular (34a). Essas diferenças mostram que a alma humana se submete ao corpóreo (ao sensível, ao corpo e às suas afecções) e que deverá, nessa condição, transcendê-lo, no sentido de submetê-lo ao seu governo.

F) O fluxo e a intensidade dessas impressões sensíveis atravessando o corpo e chegando à alma (o que é denominado de sensações¹⁰⁷) agitavam violentamente as revoluções da alma imortal (43c-d). Desse modo, as sensações chegam a entrar *lepédesan* completamente a

¹⁰⁶ A “causalidade secundária” ou “necessária” seria a “causa errante” que promove o movimento desordenado do receptáculo */khora*. Por fazer parte da “segunda perspectiva” do *Timeu*, trataremos do receptáculo, brevemente, em nosso segundo capítulo.

¹⁰⁷ Retomada de 42a. Como observa Cornford (1948, p.148, n.3), “na visão de Platão ambas - sensações e qualidades - são movimentos. Cf *Teeteto* 156c” (o que é repetido por Brisson, em sua tradução do *Timeu*, à p.242, n.267).

revolução do mesmo, por escoarem contra esta última, impedindo-a de *dominar* e de seguir seu curso e, também, chegam a deslocar */diéseisan* a revolução do outro¹⁰⁸ (43d).

Essa passagem é crucial para a compreensão da alma humana unida ao corpo: em uma primeira fase da vida¹⁰⁹, o que a alma possui de racional encontra-se completamente comprometido - como observa Cornford (1948, p.148), a razão é colocada “fora de ação” - pois não é diretamente pelas impressões sensíveis que a alma irá adquirir (ou ter a reminiscência de) ciência */epistéme*. Parece ser nesse sentido que Timeu afirma, mais adiante (44b1), que a encarnação faz com que a alma encontre-se, inicialmente, desprovida de inteligência */ánous*. O círculo do mesmo encontra-se também impedido de governar a alma (e o corpo). Todas essas propriedades deverão ser recuperadas. O círculo do outro (que, na alma cósmica, permitia o conhecimento que surge em torno do sensível – opiniões */dóxai* e crenças */písteis* firmes */bébaioi* e verdadeiras */aletheís*) encontra-se “deslocado” no caso do homem encarnado, ou seja, um tanto comprometido pela intensidade das impressões sensíveis, o que abre a possibilidade do saber falso e da má ação pela ignorância.

G) Os intervalos e as mediedades do princípio imortal não são dissolvidos pela encarnação, porém são torcidos e os círculos (do mesmo e do outro) são deformados e corrompidos */kláseis kai diaphthorás*, de sorte que é com dificuldade que os círculos mantêm-se em contato, suas rotações ficando sem regularidade */alógos*, invertidas, oblíquas, como a imagem de um indivíduo de cabeça para baixo (43d-e); sob tal condição, os círculos (do mesmo e do outro) da alma humana encarnada dão ao que é mesmo e ao que é outro o predicado contrário ao verdadeiro, pois se encontram mergulhados no erro */pseudeís* e na

¹⁰⁸ Para Brisson (1992, p.242, n.271), essa passagem leva em consideração que “a parte racional da alma humana é, em uma escala reduzida, a réplica da alma do mundo”.

ausência de inteligência /*anóetoi* e porque nenhuma das revoluções da alma imortal comanda¹¹⁰ ou dirige (44a).

A situação inicial da alma humana unida ao corpo é a de possuir um princípio imortal “entrevado” por sua imersão junto ao sensível e a de ter, em ação, o que será próprio aos viventes mortais (sensações, desejos, sentimentos, opiniões) e que constitui a “alma mortal”. Os círculos são afetados de tal modo que quanto mais o homem está inserido nessa condição (quanto mais próximo à primeira infância ou quanto menos nutre e desenvolve a racionalidade), mais próximo estará do erro. Esse pressuposto será aplicável a todos os tipos de má ação (erros e crimes), como os que encontramos expostos no livro IX das *Leis*? Pois a opinião falsa pode levar tanto ao erro como à ação injusta. Exploraremos isto, entre outras coisas, em nossos capítulos sobre a alma nas *Leis*. No que diz respeito ao *Timeu*, verificaremos tal aplicabilidade ao abordarmos as “doenças da alma”, mais adiante.

Quanto a *Timeu* 44a, podemos inferir que, tendo sido afetados os círculos responsáveis pelo conhecimento sensível e inteligível, o homem inicialmente não é capaz de reconhecer corretamente aquilo que é mesmo e aquilo que é outro no que diz respeito ao sensível e, mais ainda, ao inteligível. E aquilo que na alma deveria governar (o que há de racional na alma) encontra-se entrevado, deformado, corrompido. Essa passagem mostra, na verdade, o alto grau de entrelaçamento entre inteligível e sensível, seja no interior do ser humano (na alma), seja na relação entre “o que é sempre” e “o que devém” (e não um dualismo entre esses), pois os círculos inteligíveis da alma deixam-se afetar pelas

¹⁰⁹ Ao que parece (considerando-se outros Diálogos de Platão, como *República* e *Leis*), na primeira infância (o que não está explícito no texto do *Timeu*).

¹¹⁰ A frase seguinte a esta sugere uma ação contrária por parte dos círculos da alma: “*mais chaque fois que certaines sensations venues de l’extérieur parviennent à frapper ces révolutions et à entraîner avec elles toute l’enveloppe de l’âme, alors ces révolutions, même si elles sont dominées, paraissent dominer*” (44a5-8). Entretanto, essa espécie de conflito entre uma potência inteligível e outra sensível não exclui o que foi dito anteriormente e que será repetido na sequência, ou seja, que a alma inicialmente encontra-se como que cega: em um estado desprovido de *noûs*, “mergulhada” no erro.

impressões sensíveis (já que a composição deles conta com uma mistura inserida entre o indivisível e o divisível, ou seja, conta com um entrelaçamento entre “o que é sempre” e “o que devém”).

H) É pelo efeito de todas essas afecções que, a cada vez¹¹¹ que a alma encarna, ela será, a princípio, desprovida de inteligência */ánous* (44a–b); contudo, quando diminui o fluxo daquilo que faz crescer e nutrir o corpo, as revoluções da alma voltam à via que é a sua, recuperando a sua calma, firmando-se à medida que o tempo passa; então, se as revoluções de cada um dos círculos que seguem sua trajetória natural são redirecionadas (corrigidas), elas atribuem corretamente os predicados de outro e de mesmo, tornando sensato */émphrona* aquele que as possui (44b).

Podemos ver aqui que, na cosmologia de Platão, a união da alma humana com um corpo não representa algo “negativo” necessariamente; apenas a alma estará diante de uma nova condição na qual o corpo deverá ser nutrido (para a preservação da vida) e, após o desenvolvimento deste, as revoluções da alma (os círculos do mesmo e do outro) terão a possibilidade de recuperar suas propriedades e potencialidades originárias, dotando o homem de discernimento */phrónesis*, embora para isso seja fundamental uma correta formação e educação da alma, ou seja, a educação para a virtude.

I) Se a isto se une a nutrição de uma educação correta */orthé trophè paidéuseos*, tal homem torna-se completamente são */hygiés* e inteiro */holókleros*, após ter escapado à doença a mais grave¹¹²; mas, ao contrário, se ele se mostra negligente */katamelésas* e percorreu a

¹¹¹ a conjunção *ótan* pode ser compreendida como “quando”, mas também como “cada vez que”. Esta última é a interpretação de Brisson (1992, p.139) e, a primeira, a de Rivaud (1956, p.160). Optamos por “cada vez que”, que permite a possibilidade de diversas encarnações, o que parece mais coerente com a totalidade do texto do *Timeu*.

¹¹² Como aponta Brisson (1992, p.243, n.281), Platão estaria fazendo referência à ignorância (44a, 86b e 88b). Pensamos que pode tratar-se da injustiça na alma, o que não exclui a ignorância.

vida faltoso /*kholèn*, é inacabado /*atelès*¹¹³ e privado de inteligência /*anoetós* que ele retorna ao Hades (44c).

Vemos que Platão opõe falta, negligência e desequilíbrio à correta formação e educação. Completando a narrativa a respeito da inserção do princípio imortal da alma em um corpo, volta a enfatizar a reta educação como o caminho para que o homem recupere a sua saúde e inteireza e para que sua alma não mais reencarne, voltando à sua morada junto aos deuses. Portanto, mesmo encarnada, a alma imortal pode – e, principalmente, “deve” recuperar ao máximo possível sua condição inicial (não tripartite) e justa.

1.4 Conclusão

No *Timeu*, a concepção de alma humana está inserida no contexto maior da cosmologia platônica, sendo parte do *kósmos*, isto é, (apenas) um dos seres vivos fabricados pelo Demiurgo, em vista da Forma inteligível do vivente total. As propriedades originárias da alma humana assemelham-se àquelas da alma cósmica, sendo, por isso, necessária uma compreensão, a mais clara possível, do que Platão estabelece como composição, propriedades e capacidades próprias à “alma do todo”.

A alma do *kósmos* é um ente especial: relaciona-se com “o que é sempre” e “o que devém”, o indivisível e o divisível e constitui-se, ontologicamente, em uma unidade, mescla de três *ousías* intermediárias: uma terceira espécie de “mesmo” (entre o Mesmo indivisível e o mesmo divisível), uma terceira espécie de “outro” (entre o Outro indivisível

¹¹³ “inacabado”, seguindo a tradução de Rivaud (p.161). Brisson (1992, p.179) traduz *atelès* por “sem ter sido iniciado”, argumentando que Platão faz uso do vocabulário dos Mistérios em vários Diálogos, como o *Banquete* (210a s.), o *Fedro* (250c) e a *Carta VII* (344b-c), mas que “il faut aussi rappeler la fameuse expression du *Gorgias* (493b) qui assimile ‘les êtres privés de raison’ (toùs anoêtous) à ‘des gens qui n’ont pas été initiés (amûêtous)’. L’initiation’, dont il s’agit ici, est évidemment celle en quoi consiste la philosophie, comme l’expliquent les textes qui viennent d’être cités” (p.243-244, n.283).

e o outro divisível) e uma terceira espécie de “ser” (intermediário entre o Ser indivisível e o ser divisível). Dessa constituição ontológica, pôde-se extrair as características da alma do *kósmos*, o que permitiu certa compreensão do que ela “é”, bem como sua distinção de outros elementos narrados na cosmologia do *Timeu*.

A alma do *kósmos* não é uma Forma inteligível e também não é um ser sensível. Ela é um ser composto a partir de uma mistura de três espécies intermediárias entre os modos de ser divisível e indivisível; é uma terceira espécie de *ousía*, unidade que é disposta em dois círculos de movimentos opostos, o “círculo do mesmo” e o “círculo do outro”. A alma cósmica é um terceiro modo de ser, distinto do que “devém” e do que “é”. Seus componentes, as categorias intermediárias (entre o indivisível e o divisível) de Ser, de Mesmo e de Outro, não podem ser confundidas com as Formas inteligíveis, nem com um ser sensível. Portanto, a “alma do todo” não é apenas um ser capaz de se dirigir ao inteligível e ao sensível. Ela é, nela mesma, não só a possibilidade de mediação entre esses dois planos, mas “a própria” mediação entre esses dois planos, não esgotando seu ser em nenhum deles. Isto permite uma outra visão em relação ao tão proclamado “dualismo platônico”, pois não há duas instâncias ontológicas distintas (“o que devém” e “o que é”) e **sim três** (a terceira *ousía* é a da alma). A composição da alma cósmica não deve ser compreendida no sentido temporal e sim ontológico (causal: a alma como causa do movimento e da vida).

O princípio imortal da alma humana teria originariamente a mesma estrutura (composição e propriedades) da “alma do todo”, em menor grau de pureza, isto é, uma natureza inteligível, dotada de capacidade cognitiva (conhecimento sensível e inteligível), causal (movimento e vida) e ética (realização do melhor). Mas tal estrutura torna-se deformada e relativamente impotente pela ocasião de sua encarnação em um corpo. A

recuperação dessa natureza originária seria possível à alma encarnada a partir da devida nutrição da alma e de sua correta educação.

As propriedades do círculo do mesmo e do círculo do outro serão semelhantes, seja quanto à alma cósmica ou quanto à alma humana. O círculo do mesmo permite o conhecimento das Formas inteligíveis e o automovimento da alma; já o círculo do outro, o saber referente ao sensível (*dóxa*) e a promoção de movimento e vida ao que é corpóreo. O círculo do outro é capaz de agir sobre o sensível, ordenando e conduzindo à razão o que é desprovido de razão. O círculo do mesmo governa o círculo do outro e a alma cósmica como um todo. A alma cósmica é justa em sua composição, o que permite a realização do melhor para o *kósmos* como um todo. Mas, para que essa mesma potencialidade, presente no princípio imortal da alma humana, esteja ativa no homem, é preciso uma educação correta para um estado de harmonia da alma como um todo.

A alma humana encarnada terá seu princípio imortal “limitado” e um princípio mortal “em ação” – a espécie mortal da alma humana – cujas afecções precisam ser governadas pelo que há de racional na alma humana, pois apenas assim ela poderá, na condição de encarnada, aproximar-se do que é justo (e, no sentido da cosmologia platônica, ter a possibilidade de retornar à sua “morada originária”). Poder-se-ia perguntar: “por que surge a espécie mortal da alma humana?”. De acordo com o que foi visto até aqui no texto do *Timeu*, ela nasce (necessariamente) “pelo fato de” e “para” a alma humana poder enfrentar a condição de encarnada, ao mesmo tempo permitindo que ela a supere, em uma certa negação dialética dessa condição, isto é, desenvolvendo a razão, recuperando as propriedades dos círculos do “princípio imortal”. Voltaremos a discutir esse ponto no próximo capítulo.

A partir do estudo de passagens do *Timeu*, pode-se inferir que, ainda que o universo não tenha sido fabricado para o homem (e sim o contrário: o homem é apenas

parte do *kósmos*, parte da realização da forma inteligível do vivente completo), a composição virtuosa da alma cósmica é parâmetro para o homem quanto à busca da virtude e da ordem no interior da sua alma. Inferimos, sobretudo, que a tripartição da alma humana pressupõe, no mínimo, uma primeira encarnação, pois o princípio mortal da alma humana, isto é, o que ela possuirá de irascível e de apetitivo, surge pelo fato da encarnação, quando a alma, necessariamente, passará a ter que lidar (sofrer ação e agir) com o sensível, com “o que devém e nunca é”. E, como a percepção sensível está distante da verdadeira ciência, a alma humana encarnada está sujeita ao engano, à opinião falsa, à injustiça na alma (a sublevação de uma parte da alma, que não é destinada a governar, no sentido de dominar a alma como um todo). Assim, a alma humana encarnada fica sujeita ao erro e à ação injusta. E é a recuperação das propriedades dos círculos do princípio imortal da alma humana que conduzirá a alma no sentido contrário, isto é, à opinião verdadeira e à ação virtuosa (consentidamente justa).

Vale destacar que o estudo da cosmologia platônica mostrou que a “tripartição da alma humana” é apenas uma das relações triádicas presentes na filosofia de Platão. Até esse ponto do *Timeu*, já vimos algumas: “o que é sempre o mesmo” (*ousía* indivisível), a alma cósmica (terceira *ousía*, intermediária entre o divisível e o indivisível), “o que devém” (*ousía* divisível); o Mesmo, o Ser, o Outro; o Demiurgo, as Formas inteligíveis, o *kósmos* gerado; o ser, o receptáculo, a geração; o princípio imortal da alma humana, a espécie mortal e suas duas subespécies mortais. Em nosso segundo capítulo sobre o *Timeu*, veremos outras tripartições, envolvendo, inclusive, os órgãos do corpo humano.

CAPÍTULO 2

A “tripartição” da alma humana: corpo e alma, virtude e vício

2.1 Introdução

No capítulo anterior, discutimos a respeito da *psykhé* humana em sua relação com a “alma do todo”, o que haveria de imortal e mortal na alma humana, conforme a narrativa de *Timeu*. Vejamos, agora, como Platão aborda a tripartição da alma humana nas passagens do *Timeu* subseqüentes às que já analisamos, isto é, a partir de 49a, em sua perspectiva epistemológica a respeito do *kósmos*.

Essa perspectiva, como já indicamos¹¹⁴, inclui a postulação de um receptáculo, a *khôra*, que seria a matriz e a nutridora de tudo o que nasce (49a6), visando a fundamentar uma ciência do mundo, agora a partir de três gêneros: “o ser, o receptáculo, a geração” /*ón*; *khôran*; *gênesin*¹¹⁵. Trata-se, a *khôra*, de uma “espécie obscura” (49a4) e “difícilmente pode-se acreditar” (52b3) em sua existência, pois não seria apreensível pelos sentidos. A *khôra* não participa de qualquer Forma inteligível, portanto, o conhecimento a respeito dela seria inacessível ao homem, apenas vislumbrável por imagens¹¹⁶. Dada essa dificuldade, Platão irá recorrer a várias associações e metáforas para a sua compreensão. Entre elas: aquilo em que isso devém, a mãe, a matriz, o porta-impressões (49a–53a). Em todas elas, a

¹¹⁴ Na introdução do primeiro capítulo.

¹¹⁵ Cf. *Timeu* 52d3. Assim tem início a nova perspectiva: “ora, nessa nova exposição, é preciso considerar, concernente ao universo, que o ponto de partida deve ser mais diferenciado que na exposição precedente. Com efeito, nós tínhamos distinguido dois gêneros de ser; ora, é preciso agora descobrir um outro deles, um terceiro. Esses dois gêneros eram suficientes para nossa exposição anterior: um, nós supusemos que era a espécie do modelo, espécie inteligível e permanecendo sempre idêntica; o segundo, nós supusemos que fosse a cópia do modelo, sujeita à geração e visível. Nós não tínhamos, então, distinguido um terceiro gênero, porque estimamos que esses dois eram suficientes. Mas, agora, nossa argumentação nos força, ao que parece, a fazer uma descrição que permita elucidar uma espécie difícil e obscura (...) ... de tudo o que é submisso à geração, ela é o receptáculo e, para empregar uma imagem, a matriz” (48e-49a, tradução livre).

khôra é vista como um receptáculo dotado de movimento desordenado, receptor de impressões /*týpous* a partir das quais os seres sensíveis serão constituídos. Portanto, sem assumir o caráter daquilo que ela recebe, a *khôra* possibilita a geração do seres sensíveis (49a6; 52d s.), “imagens” das Formas inteligíveis.

No interior desse receptáculo, uma causa atua, aquela que Platão diz ser “privada de razão... e sem ordem” (46e), ou seja, o movimento errante. Já a causa que conduz à ordenação, à perfeição, é aquela “que atua com inteligência e produz efeitos bons e belos” (48a). Concordamos com a posição de Ayache (1997, p.61) e de Brisson (1998, p.477), a de que a *khôra* e a causa errante, nela implicada, não podem ser vistas como fonte do mal no sentido moral. Para Ayache, por causa da “reparição” da *khôra* no contexto da terapêutica para o restabelecimento da saúde em 88d7, quando Timeu propõe que a “nutridora do todo” seja imitada, “imprimindo-se ao corpo contínuos movimentos”, para que o homem reordene o equilíbrio entre corpo e alma e, assim, defenda-se de doenças. Para Brisson, por devermos compreendê-las não no sentido “temporal” (em uma leitura literal) e sim “no sentido ontológico”, ou seja, como princípios cosmológicos caracterizados pela ausência de causalidade racional, o que esclareceria que não têm relação direta com o mal moral¹¹⁷. Portanto, ainda que o mal moral esteja ligado à ausência de razão - o que veremos mais detidamente em nossos capítulos sobre as *Leis* - ele não possui necessariamente uma relação com o movimento desordenado.

O que é gerado a partir do receptáculo receberá ordenação por meio de formas e números pela divindade, ou seja, pela “vitória da sabedoria sobre a necessidade” (28a-b). Esse receptáculo informe e invisível “participa do inteligível de maneira obscura e difícil de compreender” (51b) e possui como características a eternidade e a indestrutibilidade:

¹¹⁶ Cf. Joubaud (1991, p.26).

“por ser eterno, não admite destruição” (52b). Assim, como sugere Andrade (1994, p.51), o receptáculo não deve ser entendido como “lugar” no sentido espacial, pois, se o fosse, não poderia ser posto em movimento ou reagir a ele¹¹⁸. A *khôra*, como substrato material, é o ingrediente necessário para que se possa explicar a ordem do que “é” dentro da contingência, ou seja, em relação à ordem visível das coisas.

Na cosmologia platônica, a Forma¹¹⁹ será o “modelo”, aquilo que o Demiurgo tem em vista ao criar, junto à matriz *lkhôra*, os seres sensíveis. A noção de *khôra* explica a geração destes, tornando possível uma epistemologia que faz parte da cosmologia platônica. O universo gerado recebe a ordenação pelo Demiurgo. E do que é belo e bom resulta uma obra, a mais bela e completa. A ordenação da desordem, a vitória da sabedoria sobre a necessidade, passa a ser uma possibilidade aberta ao homem e, assim, à cidade.

Nessa perspectiva epistemológica, a tripartição da alma humana é mencionada por Timeu de forma explícita, quando ele narra a inserção da espécie imortal da alma humana no corpo humano e a fabricação da espécie mortal nesse corpo (69e-71a). Devemos, então, inicialmente, investigar a relação entre alma, corpo e tripartição. Em um segundo momento, verificaremos “se” e “como” a tripartição da alma encontra-se implicada na sequência da narrativa, quando Timeu fala das doenças da alma e dos tratamentos propostos para sua cura.

¹¹⁷ Nos termos de Brisson, a causalidade errante é fonte apenas do “mal positivo relativo” (p.450; 472; 481). Também o constante resíduo de não-racionalidade presente no *kósmos* (devido à necessidade) não pode ser identificado com o “mal positivo absoluto”, isto é, com o mal moral.

¹¹⁸ Para Andrade (1994, p.52, 60), a *khôra* será “substrato material informe”; o que sai do receptáculo, dotado de “materialidade relativa”, se uniria às “formas geométricas em devir” e à “alma” (alma do todo), formando os “corpóreos”. Ressaltamos que aquilo que Platão considera “matéria” não é sinônimo de “corpóreo”, pois o último exige a presença da forma e não deve ser confundido com o sentido conhecido pela Física atual de matéria como corpo dotado de extensão. A “matéria” na cosmologia platônica surge como “substrato material informe”.

¹¹⁹ A cosmologia de Platão reafirma a teoria das Formas inteligíveis. Para dizer que a Forma conta com a inteligência, com o “raciocínio exato e verdadeiro”, Platão utiliza a metáfora do sonho: assim como em um sonho somos incapazes de fazer distinções e de enunciar a verdade, ou seja, “a imagem... não passando de um fantasma sempre mutável de alguma coisa”, o ser que “é” verdadeiramente “conta com o socorro do raciocínio exato e verdadeiro” (52c) e só pode ser apreendido pela inteligência */noésis* (52a).

2.2 Alma, corpo, unidade e tripartição

2.2.1 A construção da espécie mortal da alma no corpo e suas propriedades (69c-d)

Em dois momentos do texto, Timeu narra “como” o princípio imortal da alma humana irá fazer parte do homem encarnado, de seu “todo” (corpo-alma) e como ele difere do que a alma terá de mortal, ou seja, da “espécie mortal” da alma humana: em 42e-45b¹²⁰, como vimos ao final do capítulo anterior, e em 69c-73c, passagem que estudaremos agora, pois ela surge após Timeu fazer uma “nova descrição do universo” (52d3), conforme os três princípios que antecedem a geração do céu (o ser, o receptáculo, a geração). Esse “segundo momento”, portanto, é uma retomada de 42e-45b, sob outra perspectiva, a epistemológica. No que diz respeito à alma humana, ambas as passagens remetem a um mesmo ponto. Elas mostram que “o quanto há de imortal na alma humana” ou o “princípio imortal” difere do que Timeu chamará de “alma mortal” ou “gênero mortal da alma” do homem.

O que determina essa diferença? Quais seriam as propriedades da “alma mortal”? Qual é a sua relação com o princípio imortal e com o corpo? Vejamos a passagem na qual será explicitada a fabricação do que há de mortal na alma humana, além da inserção do princípio imortal:

E, dos viventes divinos, ele mesmo [o Demiurgo] foi o artesão; quanto à geração dos viventes mortais, ele a confiou àqueles demiurgos gerados por ele. Esses, imitando-o, após terem recebido o **princípio imortal da alma** (*arkhên psychês athánaton*), envolveram-no em um corpo mortal e deram a ele, por veículo, o corpo todo inteiro; além disso, eles construíram nesse corpo um outro gênero de alma, que é **mortal** (*tò thnetón*) e que comporta, nele mesmo, afecções terríveis e

¹²⁰ “Tendo recebido o princípio imortal do vivente mortal e imitando o demiurgo, eles [os “deuses jovens”] retiraram do mundo porções de fogo e de terra, de água e de ar... Com todas essas porções, eles fabricaram para cada [vivente mortal] um só corpo e nesse corpo submisso a um fluxo e a um refluxo perpétuo, eles inseriram os períodos da alma imortal. (...) Esse vivente movia-se, mas é sem nenhuma ordem que ele avançava ao acaso e sem razão” (42e5-43b2, tradução livre, colchetes nossos).

inevitáveis: a princípio, o prazer, a maior isca que provoca o mal, em seguida as dores, fuga dos bens, e ainda a temeridade¹²¹ e o medo, um par de conselheiros sem discernimento, o arrebatamento, rebelde aos conselhos, e a esperança, fácil de decepcionar. Tendo feito uma mistura com essas afecções, a sensação irracional e o desejo, de onde vem tudo o que é empreendido, eles compõem a espécie mortal submetida à necessidade (69c2-d6, grifo nosso)¹²².

O Demiurgo fabrica o princípio imortal da alma humana (não tão puro quanto a composição da alma cósmica, como já vimos) e os deuses-filhos imitam aquele que lhes é superior, fabricando a espécie de alma humana que não seria imortal, em uma gradação hierárquica tanto no que diz respeito ao produtor quanto ao produto. Um diferencial da espécie mortal da alma humana em relação ao princípio imortal é que aquela se compõe de *pathémata*, *aisthéseis alógoi* e *éroti*, conforme a passagem mencionada. Voltaremos a esse ponto, oportunamente. O “princípio imortal” é totalmente inteligível, noético, nesse sentido racional, sendo dotado das mesmas propriedades da alma cósmica. Não é dito que ele seja o *logistikón*; mas, apenas, que tal princípio inteligível é “inserido” no corpo humano. O princípio imortal é envolvido em um corpo mortal a respeito do qual nada é dito nesta passagem (seria o cérebro?) visto que não se trata, ainda, do corpo humano como um todo. Em um segundo passo, como veículo do princípio imortal, será dado, a ele, o corpo todo. O corpo é, portanto, construído para ser “veículo” da alma. Entretanto, é preciso analisar outras passagens para compreender de que modo o corpo é fabricado em função das espécies mortal e imortal da alma humana.

Eles construíram nesse corpo – e não independentemente dele – um outro gênero de alma *lállo te eídos en autôi psykhês*, a espécie mortal *tò thnetòn génos*.

¹²¹ *thárros*: temeridade, impulsividade.

¹²² Tradução de Jacyntho Lins Brandão. *Kai tòn mèn theíon autòs gígnetai demiourgós, tòn dè thnetòn tèn génesin toís heautoú gennémasin demiourgeín prosétaxen. Hoi dè mimoúmenoi, paralabóntes arkhèn psykhês athánaton, tò metà toúto thnetòn sôma autêi perietórneusan ókhemá te pân tò sôma édosan állo te eídos en autôi psykhês prosoikodómoun tò thnetón, deinà kai anagkaía en heautoi pathémata ékhon, próton mèn hedonén, mégiston kakoú délear, épeita lýpas, agathôn phygás, éti d’au thárros kai phóbon, áphrone symboúlo, thymòn dè dysparamýtheton, elpida d’euparágogon. Aisthéseis dè alógoi kai epikheiretêi pantòs éroti sygkerasámenoi taúta, anagkaíoi tò thnetòn génos synéthesan.* Essa passagem repete *Timeu* 42a, que já analisamos, mas trará acréscimos, como veremos oportunamente.

Portanto, o que há de mortal na alma humana é “construído” na mais íntima relação possível com o corpo. Devemos observar que em um mesmo trecho Platão usa *génos* e também *eídos* para falar da espécie mortal da alma humana, em contraposição à imortal. Isso mostra, em primeiro lugar, que não há um rigor terminológico em relação aos elementos constituintes da *psykhé* e, em segundo lugar, que não há preocupação, por parte de Platão, em estabelecer relação entre essa bipartição e a tripartição da alma exposta na *República* e no *Fedro*. Apesar disso, tentaremos, assim como fizeram alguns dos tradicionais comentadores do *Timeu*, compreender essa relação. Mas, para isso, precisamos analisar a passagem como um todo.

Até aqui, pudemos deduzir apenas que a bipartição (*Timeu*) ressalta a distinção entre o que há de mortal e o que há de imortal na alma humana encarnada, segundo a diferença de origem e o destino de sua fabricação: demiurgos diferentes, composições diferentes, vinculações diferentes (ao inteligível e ao sensível). Lisi (2005, p.68) chama a atenção, quanto à “partição” da alma, para o fato de que há “espécies diferentes com atividade independente, que só em sentido muito *lato* poderiam ser consideradas uma unidade”. Apesar de questionarmos essa “independência” (posição cuja defesa pretendemos aprofundar desde nossas próximas páginas até a conclusão final do presente trabalho), é a complexidade da inter-relação entre essas espécies diferentes que nos faz concordar com Lisi a respeito de que “é impróprio falar de partes da alma” (p.68). Nesse sentido, consideramos bastante sensata e correta a posição de Hall (1963, p.63), que trata a alma humana tripartite como uma “unidade diferenciada”¹²³. De nossa parte, buscaremos

¹²³ Hall (1963, p.69) acrescenta: “a introdução da teoria tripartite da alma, dividindo a alma em três partes, formas ou aspectos (*eide, mére*), marca uma significativa inovação da teoria da alma de Platão. A alma não é dividida literalmente em três partes distintas e separadas. *Eide*, espécie, forma, ou *méros* (parte) são usados somente como um termo conveniente para descrever diferentes aspectos ou características da alma, como Murphy [*apud* Hall, 1963] assinala em sua *The Interpretation of Plato's Republic* (Oxford, 1951, p.35s.). Não somente é a alma como um todo um ‘todo complexo’, mas, cada parte parece ser diferenciada” (colchete nosso). Contudo, Hall (*idem*, p.82) conclui que essa unidade diferenciada, como um todo, seria imortal.

mostrar a “unidade” e a inter-relação entre os três gêneros da alma, tanto entre si como com o corpo, no decorrer de todo o presente capítulo.

A espécie mortal da alma humana - e não o corpo ou o sensível - comporta afecções */pathémata* terríveis e inevitáveis. Tendo como parâmetro o que nos diz a *República* sobre as afecções referentes aos três gêneros da alma, podemos identificar que as afecções em questão nesse trecho do *Timeu* são próprias do apetitivo e do irascível. Trata-se do par prazer-sofrimento, afecções do apetitivo (“a princípio, o prazer, a maior isca que provoca o mal, em seguida, as dores, fuga dos bens”), e do par medo-impulsividade, bem como do arrebatamento, afecções do irascível (“e ainda a temeridade e o medo, um par de conselheiros sem discernimento, o arrebatamento, rebelde aos conselhos”). Quanto à “esperança”, tem-se certo impasse. Ela seria uma afecção própria ao irascível ou ao racional? Visto que o sentido parece ser o de “um engano” (“a esperança, fácil de decepcionar”), levantamos aqui a hipótese de que se trate de uma afecção do gênero racional, quando este último julga a partir, por exemplo, daquilo que é apenas visível, ou quando ignora “o poder do adversário” (externo ou interno), alimentando expectativas vãs. A passagem 42a já havia indicado como surgem as afecções que são próprias ao apetitivo (prazer e sofrimento) e ao irascível (medo e ira), não mencionando a “esperança”, o que reforça nossa hipótese de que tal afecção esteja ligada ao racional, pois em 42a o gênero racional da alma não está em questão¹²⁴.

Além dessas afecções, a “mistura” que compõe a espécie mortal inclui a impressão sensível irracional */aisthéseis alógoi* e o desejo */éroti* – ou seja, nenhum dos dois é algo “mau” no sentido moral, mas algo inevitável, inerente à vida de um ser sensível. Assim como em 42a, o desejo */éros* surge devido à encarnação da alma, junto à percepção

¹²⁴ Referindo-se a essa passagem (69c-d), Brès (1968, p.310) reconhece que “os componentes do psiquismo não são verdadeiramente conhecidos como de ordem fisiológica, salvo no *Timeu*”. Preferimos defender que sejam de ordem psicofísica, como veremos oportunamente.

sensível e ao que chamaríamos hoje de “sentimentos”. Portanto, a nosso ver, o que constitui uma possível fonte de desequilíbrio interno da alma e de conseqüente ação humana injusta não são as sensações ou o desejo. É possível admitir que as afecções */pathémata* mencionadas nessa passagem (69c-d) possam constituir uma fonte de desequilíbrio para a *psykhé*, mas isso ocorre apenas se elas dominam a alma como um todo (em uma alma que não recebeu a educação correta). Além disso, tal desequilíbrio não conduz necessariamente à ação má. Por isso, discordamos de Kelsen (1998, p.396) quando ele afirma, referindo-se à espécie mortal da alma humana e seus *pathémata*, que “o significado dessa segunda alma é claro: ela é a sede do mal, ou seja, de todas as emoções anímicas de seus representantes”¹²⁵. Contrariamente a essa, temos a posição de Johansen (2000, p.107), com a qual concordamos, a de que “os deuses menores organizam essas afecções (irracionais) para servirem racionalmente, dentro do ser vivente inteiro” (parênteses nossos).

Uma comparação das afecções da espécie mortal da alma humana no *Timeu* com as propriedades da tripartição da alma na *República* mostra que a bipartição presente nessa passagem do *Timeu* não exclui a tripartição tal como exposta na *República* e no *Fedro*. Em todos esses três Diálogos, Platão refere-se a afecções e propriedades do apetitivo, do irascível e do racional (tripartição). A diferenciação funcional entre o círculo do outro e o círculo do mesmo, presentes no princípio imortal da alma humana, já traz a possibilidade da ligação entre uma espécie racional e outra irracional da alma humana encarnada (bipartição)¹²⁶. Ao mesmo tempo, é importante perceber que os pares de afecções próprias ao apetitivo, ao irascível e ao racional encontram-se submetidos à

¹²⁵ Discordamos também da associação feita por Kelsen (1998, p.397) entre o mal e o corpo: “no *Timeu*, ele procura retornar à sua concepção inicial, segundo a qual a oposição entre bem e mal tem paralelo na oposição entre alma e corpo e que ele não manteve por não ser compatível com a punição da alma no além”.

¹²⁶ Como parece sugerir Johansen (2000, p.111), ao considerar que o círculo do outro traria à alma uma “tendência para perder sua racionalidade”. Não consideramos haver tal tendência propriamente, mas sim a

necessidade, isto é, à geração e corrupção¹²⁷, e que, em contraposição, o que há de imortal na alma humana (o chamado “princípio imortal”) não é composto segundo essa submissão à necessidade, pois o “princípio imortal” é fabricado pelo Demiurgo, independentemente desse processo de encarnação das almas humanas em corpos sensíveis.

Inevitavelmente, surge aqui um impasse que escapa aos comentadores do *Timeu* aos quais tivemos acesso, visto que interpretam a “espécie imortal” da alma humana como a “parte racional da alma” (o *logistikón* da *República*)¹²⁸: Platão não afirma que o “princípio imortal” (não submetido à necessidade) é o “*logistikón*” (submetido à necessidade, pois a *República* trata da alma “encarnada”). As seguintes questões, então, se impõem: qual seria a diferença entre o “princípio imortal” da alma humana, dotado de *noûs*, descrito no *Timeu* e o *logistikón* da *República*? Por que os autores consideram como “imortal” a “parte racional” da alma humana (o *logistikón* da *República*), sendo que Platão não faz tal identificação no *Timeu*? Pretendemos responder a essas questões em nossa próxima seção.

propriedade de elevar o irracional (submetido à necessidade), o máximo possível, à razão (pela ação da causalidade primária).

¹²⁷ Pois, como nos esclarece Brisson (1998), a necessidade vai dirigir a geração e a corrupção, ela é causa secundária e coadjuvante enquanto assim atua sobre as coisas nascidas (p.469); nesse sentido, a necessidade não é fonte do mal moral, ela apenas é não-razional (p.477); já a causalidade primeira é aquela da alma do cosmo, que opera segundo uma finalidade, o “melhor” (68e3-4).

¹²⁸ Como é o caso de Hall (1963): “o *Timeu* sustenta que somente a parte racional da alma (*logistikón*) é imortal” (p.63) e parece ser a posição de Kelsen (1998): “está claro que apenas a alma da cabeça é a alma propriamente dita, à qual Platão se refere como um ser imortal” (p.397), bem como a de Rist (1992): “nós temos as mesmas três partes... mas somente a razão é imortal e semelhante a deus” (p.118) e a de Robinson (1970): “a única *parte* da alma humana que é imortal é a razão” (p.160, grifo nosso), embora Robinson chame o “princípio imortal” de “razão imortal” e de “inteligência pura” (p.106). Também parece ser o caso de Reale (2002), que, ao comparar *Timeu* 69c-d com *República* X 612a (a alma como o Glauco marinho), afirma que “trata-se das “formas que lhe são peculiares *na vida humana*” e, portanto, da alma racional “imortal” junto com a alma irascível e a concupiscível, ambas “mortais” (p.213, grifo nosso).

2.2.2 Unidade e tripartição do composto “alma-corpo” humano (69e-73c)

2.2.2.1 O divino e o mortal no composto “alma-corpo” (69d-70a)

Importa agora analisarmos o que se segue à passagem que acabamos de tratar, visto que, nela, Timeu irá narrar a encarnação daquilo que denomina de “o divino” da alma humana, concomitantemente à construção da espécie mortal da alma humana junto ao corpo humano. Tais espécies são separadas em dois sublocais também hierárquicos, o que poderá mostrar a relação entre bipartição e tripartição:

“E aí está porque, temendo poluir *o divino*, eles aproveitam que o constrangimento exercido pela necessidade não era total, para estabelecer à parte, em uma outra morada, *construída no corpo, o mortal*, após tê-lo separado por um istmo e por uma fronteira edificadas entre a cabeça e o peito, colocando, entre os dois, o pescoço, à guisa de separação. E, porque, uma de suas partes é naturalmente melhor, e a outra é menos boa, eles estabelecem na cavidade do tórax uma nova separação, como se separa o lugar de estada dos homens daquele das mulheres, e entre eles erguem o diafragma para servir de divisória” (69d-70a, grifo nosso).

Devemos observar que Platão não aplica o mesmo vocabulário da tripartição da alma utilizado na *República* (*logistikón, thymoeidés, epithymetikón*)¹²⁹, portanto, nossa pergunta sobre “onde está o *logistikón*” continua em suspenso. O texto não fala de “gêneros” ou “espécies”, muito menos de “partes” da alma, embora dê sequência à narrativa da construção da espécie mortal da alma humana, ou seja, da encarnação. Por causa desta e de outras passagens, concordamos com Rist (1992, p.228), que Platão, no *Timeu*, “não está preocupado com uma linguagem técnica”. Ele também não está enfrentando os mesmos problemas acerca da alma que enfrenta na *República* e no *Fedro*.

¹²⁹ Assim como não o faz nas *Leis*, como veremos oportunamente. Portanto, não só nas *Leis*, mas também no próprio *Timeu* não há o mesmo vocabulário da “tripartição da alma na *República*”, o que não pode ser o fator distintivo para se dizer que essa teoria esteja ausente nesses Diálogos. Voltaremos a este ponto em nossos capítulos sobre as *Leis*.

O mortal e o imortal na alma, a interação alma-corpo, a relação saúde-doença, esses são os problemas relativos à *psykhé* humana presentes no *Timeu*.

A ligação entre o que há de divino e imortal na alma humana e o que há de mortal só é possível porque a resistência oferecida pela necessidade não é total. Isso vai permitir que o “princípio divino e imortal” seja inserido “dentro” de um corpo sensível¹³⁰, ou seja, colocado em ligação com ele, em uma unidade alma-corpo, bem como que esse corpo sensível e sua “espécie mortal” de alma correspondente possam elevar-se na direção do que é inteligível, puro, imortal, em uma “aproximação com o divino”, já anunciada no *Fédon* (79d ; 80b)¹³¹. Se a resistência oferecida pela necessidade **não** é total, isso parece indicar a possibilidade de um caminho de ascensão da alma injusta a uma condição de justiça.

Essa passagem narra que é dada uma morada hierarquicamente “acima” do pescoço ao “divino” da alma humana, ou seja, ao “princípio imortal”, separada daquela morada que é dada à espécie mortal da alma humana e suas duas subespécies. Tal separação revela a correspondência entre bipartição e tripartição: a bipartição diz respeito à distinção entre espécie imortal da alma e espécie mortal; a tripartição refere-se à distinção entre “o divino”, “o melhor do mortal” e “o pior do mortal”. Portanto, como já havíamos suspeitado, não há alma tripartite sem que ela habite um corpo. Mas há algo mais sutil, que fica evidenciado no texto do *Timeu*: há uma tripartição “do composto corpo-alma”. Pescoço e diafragma separam os três níveis hierárquicos da alma encarnada¹³². Outros órgãos do corpo, como veremos em nosso próximo subitem, farão a comunicação entre esses três níveis hierárquicos.

¹³⁰ Diferentemente do caso da “alma do todo” que não é inserida “dentro” do corpo do mundo, mas o abarca “de fora” (ainda que não seja dotada de extensão) e constitui a mediação entre inteligível e sensível.

¹³¹ Como vemos também na *República*: “o corpo participa menos daquilo que é **mais**” (IX 585b-e, grifo nosso).

Todas as passagens do *Timeu* estudadas até aqui mostram que é inaceitável considerar o *logistikón* da *República* como a “parte imortal” da alma humana, como se a alma fosse cindida, como se nessa cisão apenas uma “parte” permanecesse viva após a morte do corpo, como se a encarnação fosse do “*logistikón* imortal” e não do “princípio imortal”, composto dos mesmos elementos da “alma do todo”. No Diálogo em que Platão trata do que existe de imortal e mortal na alma humana, ele **não** trata de “partes” e nem de “*logistikón*”. As subespécies mortais anunciadas na passagem mencionada – e que serão mais detalhadas, na sequência, como amigas da vitória e do ganho – ou seja, o irascível e o apetitivo, surgem devido à encarnação. Nesse sentido, o próprio texto de Platão permite a seguinte interpretação: o caráter “mortal” da alma mortal não diz respeito propriamente a uma ligação da alma humana “com um único corpo humano, determinado”, mas à ligação da alma humana “com o sensível”, o que pode incluir várias e diferentes encarnações¹³³. O apetitivo e o irascível (subespécies mortais) surgindo pela inserção da alma humana no sensível e o *logistikón* sendo o modo pelo qual o “princípio imortal” se expressa “no” sensível, isto é, com graves restrições. Quando não habitar mais algum tipo de corpo, o composto alma-corpo humano, isto é, “o todo” (*logistikón – thymoeidés – epithymetikón*) não terá mais necessidade de existir, mas, apenas o “princípio imortal”.

Portanto, não há apenas diferença de terminologia entre o *logistikón* (*República* IV) e o *nóus* do princípio imortal da alma humana (*Timeu*), pois esse último independe de um corpo. O *logistikón* parece ser, então, a manifestação desse *nóus* na alma encarnada, o

¹³² Em 86e5-87a7, *Timeu* refere-se a essas três “moradas” como três regiões /*tópous* da alma que podem ser afetadas por órgãos do corpo, como detalharemos oportunamente.

¹³³ Inclusive em corpos de animais, como vimos no capítulo 1. Em sua discussão sobre a união entre alma e corpo no *Timeu*, Reale (2002, p.183) afirma que uma “concepção dualista em sentido ontológico, ou seja, metafísico, é inegável em Platão”, referindo-se a uma diferenciação entre a “natureza da alma *imortal*” e a “natureza do corpo *mortal*” (idem). Ora, Reale está desconsiderando que não só o corpo é mortal, segundo o *Timeu*, mas também o é a espécie mortal da alma humana; e que o caráter “imortal” não diz respeito à alma como um todo (à alma tripartite). Sua afirmação é equivocada e apóia-se em pressupostos que contradizem o próprio texto do *Timeu*. O autor desconsidera, ainda, uma possível diferença entre o gênero racional da alma (o *logistikón*) e o princípio imortal da alma humana.

que significa diferença de estatuto entre eles. Em seu artigo sobre o *status* da razão na alma encarnada, Wilford (1959, p.56-58) reconhece que “a razão, não menos que as outras duas partes, é, ela mesma, uma função da alma encarnada e desta somente” e que todos os três gêneros da alma têm estatuto semelhante, o de constituírem modos de atividade da alma no plano sensível e temporal. Contudo, o autor não aborda em seu texto o “princípio imortal” da alma humana. Quando afirma, como já indicamos em nosso capítulo anterior, que “encarnação cria desejo; e, desejo, razão”, não deixa claro a qual concepção platônica e a qual termo grego ele faz corresponder a “razão”. Ele refere-se à *nóesis* como uma “intuição imediata” e disso deduz que “parece, então, que a razão não tem parte na natureza da alma desencarnada”, visto que “a razão é um processo no tempo”, daí, “desejo, como razão, é deste mundo apenas”. Portanto, Wilford parece estar considerando como “razão” a atividade calculativa do *logistikón*, desconsiderando uma possível diferença entre o “princípio imortal” da alma humana (noético, nesse sentido “racional”, cuja existência é independente da condição de encarnado) e o *logistikón* (o gênero da alma humana encarnada, no qual habita o “princípio imortal”, limitado pela atual condição)¹³⁴.

2.2.2.2 A inserção da alma na medula (73b-d): unidade alma-corpo

Embora seja mencionada após a consideração de alguns órgãos do corpo, a narrativa da inserção da alma na medula (73b-d) merece ser discutida neste ponto do

¹³⁴ Entretanto, Wilford faz uma interessante formulação para os três gêneros da alma, ligada ao *éros*, que surge pela encarnação: “o *logistikón* é o modo pelo qual o *éros* move-se para um objetivo já dado... a Forma do bem. Se, por outro lado, o objetivo é a honra ou a satisfação sensual, então o *éros* toma a forma de *thymoeidés* ou *epithymetikón*. É o objetivo que faz a diferença. A razão é a forma que o *éros* assume quando aspira pelo supremo objeto de desejo...” (p.58). Já Woods (1987, p.47), ao ressaltar que a parte apetitiva da alma contém apetites diversos e nem todos relacionados à busca racional do bem, sugere que os três gêneros da alma não devem ser compreendidos como “diferentes atividades para diferentes partes”, mas como uma única “complexidade” constituída de “elementos diversos”. Quanto à nossa posição, pretendemos colocá-la na conclusão final do presente trabalho.

trabalho, já que ela relaciona a bipartição e a tripartição da alma, apresentando a alma e o corpo humanos em íntima unidade interrelacionada.

Como a medula relaciona-se com a “bipartição” e com a “tripartição”? Na narrativa, o deus¹³⁵ compõe a medula através de uma mistura bem proporcionada dos quatro elementos – água, terra, fogo, ar (cujas constituições geométricas surgem a partir de triângulos regulares)¹³⁶ – que formarão sementes para todas as raças mortais */pantì thnetôi génei* (73c2), isto é, com essas “sementes” é fabricada uma estrutura, a medula */tòn myelòn* (encéfalo, medula espinhal e medula óssea¹³⁷) para todas as raças de seres mortais.

Na medula, o deus implanta e fixa as espécies de alma */tôn psykhôn géne* (73c3-4), mortal e imortal, estabelecendo os laços “da alma toda inteira” (73d5-6). Como a alma, sendo incorpórea, pode ser dita “implantada” e “fixada” no corpo? Trata-se, como observa Pender (1997, p.283-284), de uma linguagem metafórica – uma metáfora “ilustrativa”, nos termos da autora – mostrando que a alma difere do corpo, mas está unida a ele nas raças mortais. A ligação entre incorpóreo (alma) e corpóreo (sensível) é possível, tanto no *kósmos* como, particularmente, no homem, porque a resistência oferecida pela necessidade não é total (69d). Lembremos que o círculo do outro, presente na *psykhé* cósmica e na *psykhé* humana, possibilita à alma uma ligação (cognitiva, cinética, ética) com o sensível. Tanto Pender (1997, p.285) como Brisson (1998, p.48-50) observam que Platão usa vocabulário agrícola ao tratar da fabricação da medula e sua união com a alma;

¹³⁵ “*ho theòs*”. Acreditamos não se tratar do Demiurgo e sim de um dos deuses auxiliares, que foram incumbidos pelo Demiurgo da fabricação do que seria “mortal” no *kósmos*.

¹³⁶ Essa natureza da medula será diferente daquela dos tecidos, ossos e demais substâncias que serão provenientes da medula (cf. 73b); há autores que vêem aqui a percepção, por parte de Platão, de uma função da medula ligada à hereditariedade, como Rivaud (1956, p.201, n.1). Frias (2004, p.118-119) observa que a medula possui uma composição semelhante à dos corpos celestes e que seus triângulos serão desfeitos no momento da morte do corpo, quando a alma se desprenderia do corpo (*Timeu* 81d-e).

¹³⁷ Quanto à medula óssea, é interessante observar que *Timeu* narra em 74e-75a que haveria porções maiores ou menores de alma revestidas de maior ou menor quantidade de carne, conforme a região da medula óssea participe mais ou menos do *nôus* e que os ossos que não participam do *nôus* teriam sido totalmente revestidos de carne. Portanto, a carne parece ser um obstáculo à ação do *nôus*, presente no “princípio imortal”.

semear, enxertar, enraizar, nutrir, frutificar, irrigar. Essa linguagem metafórica mostra a íntima relação entre a alma e os diversos elementos e órgãos do corpo.

A medula terá certa relação com os movimentos próprios da espécie imortal da alma e da espécie mortal. Pois, à porção da medula que deveria receber a semente divina */tò theíon spérma (73c7)* ele deu a forma esférica, construindo o encéfalo¹³⁸, que será abrigado pela cabeça. Devemos aqui recordar que os dois círculos do “princípio imortal” possuem movimento circular. Embora o texto não o afirme explicitamente, o formato esférico do encéfalo parece visar à viabilização de tal movimento¹³⁹. A outra porção da medula (a espinhal) é destinada a conter o que é restante e mortal da alma */tò loipòn kai thnetòn tês psychês émelle (73d2-3)* e ele a dividiu em figuras */skhémata* redondas e alongadas. Portanto, para acolher a espécie mortal (aquela que diz respeito ao apetitivo e ao irascível), é fabricada uma morada sensível envolvendo um formato que comporte os movimentos circular e retilíneo. O deus envolve a medula com um revestimento ósseo e, ao seu redor, forma o conjunto do corpo. É desse modo que a alma estará ligada */syndouménes* ao corpo, em uma unidade corpo-alma, enraizando a raça mortal */tò thnetòn génos (73b4-5)*, isto é, tornando efetiva a *mímesis* da Forma inteligível do vivente total¹⁴⁰.

A medula tem importância fundamental na relação entre alma e corpo humanos, bem como entre espécie mortal e imortal da alma humana, porque ela é fabricada como o local e o instrumento de intermediação entre esses elementos distintos e, nesse sentido, de unidade entre eles, respeitando-se as diferenças entre os gêneros de alma. Essa propriedade da medula – de intermediar uma justa unidade corpo-alma – remete à

¹³⁸ Frias (2005, p. 119) observa corretamente que Brisson, à página 249 de seu comentário sobre o *Timeu*, situa equivocadamente a espécie imortal na medula cervical e não no encéfalo.

¹³⁹ Frias (2005, p. 118) ressalta que a “essência divisível” da alma imortal torna possível a ligação da alma com o corpo. Destacamos, de nossa parte, que, sendo a alma intermediária entre os modos de ser divisível e indivisível, isso torna também possível sua ligação com o inteligível.

¹⁴⁰ O vivente total */tôi panteleí dzóoi (Timeu 30d-31b)*; o vivente completo e inteligível */tôi teléoi kai noetôi dzóoi (Idem 39e)*.

concepção de virtude da justiça exposta na *República* (443c-d), cuja presença atuante já havíamos também observado na estrutura constituinte da alma cósmica e, conseqüentemente, no “princípio imortal” da alma humana. O caráter justo dessa unidade que é permitida, no homem, pela medula e, no *kósmos*, pela alma do todo, não é percebido pelos comentadores do *Timeu* aos quais tivemos acesso. Segundo as passagens do *Timeu*, que analisamos desde nosso capítulo 1 até o presente ponto, é possível inferir que, na cosmologia de Platão, a alma cósmica, a *khóra* e a medula, apresentam-se como instâncias intermediárias (um terceiro elemento) entre duas outras instâncias diferentes, em uma inter-relação dinâmica.

2.2.2.3. A alma e a tríade encéfalo - coração /pulmão – fígado /intestinos (70a-73d)

O que o texto do *Timeu* traz de surpreendente quanto à relação alma-corpo humanos é a concepção de que o corpo humano é fabricado em função da alma, diferentemente do *Fédon*, onde o enfoque sobre o corpo é o de que ele constitui um entrave para a aquisição da sabedoria ou discernimento */phronésis* (65a-d), e do *Fedro*, onde o corpo é retratado apenas como signo */séma*¹⁴¹ da alma (250c-d). No *Timeu*, não só a medula, mas também todos os órgãos são constituídos em função dos três gêneros da alma, isto é, para que cada um possa realizar aquilo que lhe é próprio, desse modo permitindo (e colaborando com) a justiça na alma encarnada. Essa colaboração não está explicitada em outros Diálogos, o que permite que ela seja considerada uma mudança na concepção de Platão acerca da relação alma-corpo. Mas, mesmo no *Fédon*, entendemos que não há

¹⁴¹ Quando o homem contemplou os seres “perfeitos, simples, imutáveis”, encontrava-se puro e liberto do corpo: “não tínhamos a marca */séma* deste que agora, portando-o, chamamos de corpo, como uma ostra está ligada à sua concha” (*Fedro* 250c-d).

condenação do corpo humano e sim “do corpóreo”¹⁴², ou seja, de tudo aquilo que impede o homem de conhecer e realizar “o que realmente tem valor” – o corpóreo incluindo, portanto, os desejos ligados ao apetitivo e ao irascível.

Entretanto, é ao explicitar a sua cosmologia que Platão mostra que cada órgão ou elemento do corpo existe em função da alma, que o corpo é naturalmente justo e que essa condição só ficará abalada nos momentos de *stásis* da alma ou por sua má educação ou, ainda, pela interferência, no corpo, de algum fator causador de doença¹⁴³. Não só no *Fédon*, como também no *Timeu*, portanto, o corpo não é fonte do mal no sentido moral e, sim, a própria alma. Voltaremos a esse ponto ao tratarmos das doenças da alma. Vejamos primeiro o que a narrativa diz das regiões do corpo que se ligarão ao irascível e ao apetitivo:

“O que da alma participa da coragem e do ânimo, que é amigo da vitória, eles estabeleceram mais próximo da cabeça, entre o diafragma¹⁴⁴ e o pescoço para que ouvisse a razão (*lógon*) e pudesse estar em comunicação com ela a fim de conter, pela força, a espécie dos apetites, todas as vezes que estes últimos não desejassem, de modo algum, ser persuadidos consentidamente pela razão, a partir de sua acrópole. (...) Por outro lado, tudo o que, na alma, tem apetite de comida e

¹⁴² Sobre o corpóreo como âmbito mais amplo que “o corpo”, por incluir certos apetites enganosos, cf. nossa dissertação de mestrado: Reis (2000, p. 45, 54, 56).

¹⁴³ O que inclui fatores externos ou mesmo internos (como o excesso de produção de esperma, exemplo dado no *Timeu* que trataremos a seguir).

¹⁴⁴ Apesar de o termo grego ser *tôn phrenôn* e não *diaphragma* (que possui uma única ocorrência em 70a2), seguimos a opção de traduzir aquele também por diafragma, para correlacionar com o trecho anterior, como também o fazem alguns tradutores, como Rivaud (1956) e Nunes (1986). Ao comentar a respeito do tratado hipocrático denominado *Doença Sagrada*, da segunda metade do século V a.C., Frias (2005, p.73) comenta que, segundo este, “o cérebro é o intérprete da inteligência, não o diafragma (músculo frênico), cujo nome grego – *phrenós* – deriva do verbo *phronéo*, que significa pensar”, sugerindo que os termos *phrén* e *diaphragma* fariam referência a uma mesma estrutura do corpo. Sobre o significado de *phrén* em Homero, indicamos as observações de Furley (1956), bem como as de Pereira (1987) e as de Rohde (1948). Para Furley (1956, p. 1-18), em Homero, os termos *phrén* / *phrénes* têm sua ocorrência ligada ao corpo (*Iliada*, XVI, 481 e 504; *Odisséia*, IX, 301), como o tecido que envolve o pulmão, isto é, o diafragma, sem dizer respeito diretamente a emoções ou pensamentos; mas, a coragem pode ser localizada em *phrénes* (*Iliada*, XXIV, 171) e *phrén* aparece tanto como “vontade” (*Iliada*, IX, 185/9) quanto como capacidade intelectual (*Odisséia*, III, 26/27), denotando deliberação e ponderação, sobretudo nos diálogos de personagens com seu *thymós*. Segundo Pereira (1987, p.125-127), *phrén* é o vocábulo que, entre vários outros localizáveis no corpo, é “aquele que mais nitidamente possui essa característica... (*Iliada* XVI, 480-481; *Odisséia* IX, 301)”; ele pode denotar o sentido de “vontade” (*Iliada*, XXI, 385-390), associado ao *thymós* (p.125), mas “a função intelectual é várias vezes atribuída também a *phrén*”, referindo-se Pereira também à *Odisséia*, III, 26/27. Para Rohde (1948, p.32), os poemas homéricos “designam com o nome de “diafragma” (*phrén*; *phrénes*) a maioria das reações da vontade e do ânimo, incluindo provavelmente as atividades do intelecto”; o autor também reconhece que, junto a *phrén*, o termo *thymós* é mencionado “ao lado do “diafragma” e não poucas vezes em íntima relação com ele” (idem).

bebida e que se sustenta como necessidade através da natureza do corpo, eles estabeleceram na região do corpo que está entre o diafragma e o limite do umbigo. Em toda essa região, eles fabricaram uma espécie de nutridor para a alimentação do corpo; e o prenderam ali como uma cria selvagem que é necessário nutrir bem, se um dia devesse existir uma raça de mortais (*thnetòn génos*), a fim de que, portanto, sempre ocupando-se no nutridor e morando o mais distante daquele que delibera, fizesse o menos possível de tumulto e barulho, permitindo que aquele que é mais poderoso delibere em paz sobre o que é comum ao todo e o que é particular; por isso lhe atribuíram este lugar, nesta ordem” (70a2-7; 70d7-71a3)¹⁴⁵.

A passagem estabelece uma “topografia” da íntima relação corpo-alma, na qual três regiões desse “todo” se distinguem e se intercomunicam, segundo uma hierarquia entre os três gêneros da alma (esta já encontrada na *República* e *Fedro*). As propriedades dos três gêneros da alma são reafirmadas como princípios de motivação para a ação, ou seja, um gênero é aquele que participa da coragem e do ânimo, o que é amigo da vitória, o que é capaz de aliar-se à razão no sentido de conter, pela força, os apetites que se opõem a ela: o irascível; outro gênero é aquele que persuade e raciocina a partir de sua acrópole: o racional; e outro gênero distinto a estes é aquele que tem apetite de nutrição e de outras satisfações corpóreas, o que possui apetites que devem ser contidos pela força, o que se assemelha a uma cria selvagem¹⁴⁶, aquele que deve ser nutrido para que exista a raça humana mortal e que deve situar-se o mais longe possível daquele que delibera, para não perturbá-lo em suas deliberações, provocando conflitos: o apetitivo. Essa passagem do *Timeu* reforça também uma das mais importantes propriedades do racional, segundo a *República*, a de ser o único gênero da alma capaz de possuir a competência para discernir o

¹⁴⁵ *Tò metékhon oûn tês psykhês andreías kai thymoù, philónikon ón, katóikisan eggýtéro tês kephalês metaxù tòn phrenôn te kai aukhénos, hina tou lógou katékoon òn koinêi met'ekéinou bíai tò tòn epithymiôn katékhoi génos, hopót'ek tês akropóleos tói t'epitágmati kai lógoi medamêi peithesthai hekòn ethéloi. (...) Tò dè dè sítou te kai potón epithymetikôn tês psykhês kai hóson éndeian dià tèn tou sómatos ískhei phýsin, toúto eis tò metaxù tòn te phrenôn kai tou pròs tòn omphalòn hórou katóikisan, oíon phátnen en hápanti toúto tói tópoi têi tou sómatos trophêi tektenámenoi. Kai katédesan dè tò toioúton entaútha hos thrémma ágrion, tréphein dè synemménou anagkaíon, eíper ti mélloi potè thnetòn ésesthai génos. Hín'oûn aei nemómenon pròs phátnai kai hóti porrotáto tou bouleuoménu katoikoûn, thórybon kai boèn hos elakhísten parékhoon, tò krátiston kath' hesykhian perì tou pási koinêi kai idíai symphérontos eôí bouleúesthai, dià taúta entaúth' édosan autô tèn táxin.*

¹⁴⁶ Característica esta também citada no livro IX da *República* 588d-e, quando Sócrates fala dos apetites selvagens e dos não-cultivados, entre outros, comparando o apetitivo a um monstro de muitas cabeças.

que é melhor ou pior para a alma como um todo e para cada uma de suas instâncias diferentes.

A distinção dessas três regiões “topográficas” possui uma finalidade ética relacionada com o todo, ou seja, ela responde a fins que têm em vista não somente a sobrevivência humana, mas possibilitar a vida a mais excelente possível para o homem e para o *kósmos*. Assim, concordamos com Steel (2001, p.123), quando afirma que “o *Timeu* não é, primariamente, um diálogo sobre Física ou Biologia, mas uma tentativa de explicar, a partir de uma perspectiva moral, a constituição do mundo e a criação do animal humano nele”. Steel defende que todo o conteúdo do *Timeu* (inclusive a topologia alma-corpo, a fabricação dos órgãos corporais humanos, sua fisiologia e os processos biológicos descritos na narrativa) responde a esta finalidade maior, que é a de “tornar possível a melhor vida” e isto quer dizer, para o homem, “uma vida de virtude e sabedoria” (p.110)¹⁴⁷.

É importante notar que, na passagem 70a–71a, Platão não faz uso dos mesmos termos da postulação da “tripartição da alma” na *República*, como *eide* (gêneros da alma) ou *méros* (partes da alma). A não repetição de uma mesma terminologia, contudo, não é motivo para não reconhecermos a retomada da teoria da tripartição da alma, pois Platão continua aqui sustentando a mesma concepção de alma triádica presente na *República* – e também nas *Leis*, como pretendemos defender (onde ocorre o mesmo problema de diferença de terminologia). O fato de *Timeu* mencionar um *génos* dos apetites, que traduzimos por “espécie” e que na *República* era tratado como um dos *eide*, também deixa clara a sua não rigidez quanto à terminologia utilizada para tratar da “tripartição” da alma humana.

¹⁴⁷ Nessa perspectiva, mesmo a descrição da encarnação de almas humanas em corpos de animais, presente ao final do *Timeu* (90e s.), seria mais uma prova desse propósito moral do corpo, dessa teleologia (p.125). Indicamos a leitura de Steel para detalhamento do “propósito moral” de cada elemento constituinte do corpo humano.

Também se deve observar que o “ouvir” a razão (70a5) é mais uma das importantes metáforas usadas por Platão em referência à tripartição da alma. Trata-se, esta, de uma “metáfora epistêmica”, nos termos de Pender (1997, p.286), pois dotada de valor cognitivo irredutível a uma linguagem literal, também podendo ser chamada de “antropomórfica”¹⁴⁸, pois os diferentes gêneros da alma são tratados como indivíduos que agem como tal (embora saibamos que não são indivíduos humanos). Como ressalta Pender, as metáforas cognitivas são constitutivas da teoria de Platão e não meramente ilustrativas.

Vejamos, a partir deste ponto do *Timeu*, em que sentido alguns órgãos do corpo¹⁴⁹ são constituídos em função dos três gêneros da alma. Não temos aqui como objetivo fazer uma análise dessa relação do ponto de vista médico, o que escapa à nossa competência, mas apenas do ponto de vista filosófico. É em torno da passagem (após 70a2-b1 e logo após 70d7-71a3) que essa associação é feita. A leitura sob a perspectiva da teoria da tripartição da alma permite perceber que, após mostrar que o encéfalo recebe e permite a realização¹⁵⁰ do princípio imortal da alma humana e que as regiões de constituição do irascível e do apetitivo são hierarquicamente estabelecidas, *Timeu* fala do coração e do pulmão relacionando-os aos fins do gênero irascível da alma, bem como sobre o fígado e os intestinos servindo aos fins do gênero apetitivo.

O coração estaria capacitado a fazer a guarda das ordens da razão, pois, diante da ameaça de algum perigo externo ou interno, “quando a razão */logou* alerta que algo injusto */ádikos* ocorre nos membros, seja por ações externas ou por apetites */epithymiôn*

¹⁴⁸ Idem, p.287 (antropomórficas = ‘*homunculi*’). Kahn (2004, p.356), considerando as imagens da alma no *Fedro* (cavalos) e na *República IX* (leão e fera de muitas cabeças), portanto, sem considerar o *Timeu*, critica aqueles que concebem os três gêneros da alma como “*homunculi*” e propõe “*animaculi*” como designação para os dois gêneros irracionais da alma. Também Rist (1992, p.120, 122), critica a designação de “*homunculi*” por considerar ser “*inatingível*” uma vida harmoniosa e completamente governada pela razão, embora reconheça que Platão a propôs “somente tanto quanto possível”.

¹⁴⁹ Selecionamos apenas aqueles mais diretamente ligados aos três gêneros da alma, o que não quer dizer que não haja outros órgãos ou elementos importantes na relação corpo-alma.

¹⁵⁰ Ainda que limitada pela natureza do plano sensível.

internos” (70b), o coração tem o furor da cólera despertado e “através de todos os estreitos vasos” sanguíneos (isto é, pelo sistema circulatório), ele transmite ao corpo as ordens e ameaças da razão, visando a conter o fator desencadeante do desequilíbrio¹⁵¹.

Pode-se observar aqui a íntima interação e comunicação entre corpo e alma pela qual será feita a contenção do apetitivo (fator “interno”) através do corpo. Hoje diríamos: através de substâncias do sangue, mas não podemos saber se Platão estaria assim pensando a “transmissão das ordens e ameaças da razão”, pois tal explicação não está presente em seu texto. Ocorre que todo esse processo de aliança corpo-alma (e que envolve os gêneros da alma) é dotado de uma finalidade, ressaltada na sequência: “para que o melhor /*tò béliston* possa ter hegemonia /*hegemonēin* sobre o todo” (70b9-c1). Portanto, o corpo colabora com a alma como um todo e para que o racional governe como lhe é devido. Sem dúvida, essa colaboração não é explicitada em outros Diálogos, mas apenas no *Timeu*¹⁵².

Em sua tradução dessa passagem do *Timeu* sobre o coração, Rivaud traduz o “algo injusto /*ádikos*” por “algo mau”; entretanto, pode-se reconhecer aqui a aplicação do mesmo conceito de injustiça desenvolvido no livro IV da *República* (444b), isto é, a injustiça como resultado da sublevação de um elemento sobre os demais. Em uma situação de injustiça, tal mensagem é transmitida ao corpo todo “para que tudo o que há de sensível /*aisthetikòn* no corpo e capaz de perceber /*aisthanómenon* as advertências e ameaças da razão possa escutá-la e segui-la” (70b).

Esse ponto parece trazer algo de novo em relação à *República*: haveria algo “no que há de sensível no corpo” (o que inclui o próprio gênero apetitivo), que é capaz de

¹⁵¹ Não é o caso de fazer aqui um estudo sobre os diversos sistemas: circulatório, respiratório, humoral, digestivo, o que extrapolaria os limites do presente tema. A respeito, indicamos os estudos de Joubaud (1991) e de Frias (2005).

¹⁵² Acreditamos que isto acontece por ser esse o texto em que Platão trata da relação entre inteligível e sensível, no contexto de uma cosmologia, devendo entrar em detalhes sobre essa relação no que diz respeito ao ser humano (corpo e alma).

perceber o comando da razão e de lhe obedecer. Há uma contenção do *epithymetikón* pelo racional que, através do corpo, coloca limites à constante busca de saciedade própria do apetitivo. Contudo, essa espécie de “educação” do irracional diz respeito a uma forma de contenção de excessos e conseqüente reparação do desequilíbrio do todo corpo-alma.

Como visto em 70a2-b1, Platão usa linguagem metafórica para expressar as ações de força */bíai* exercidas sobre o apetitivo pelo irascível. Segundo Pender (1997, p.281), tal linguagem da alma ocorre “quando ela é incompatível com ou conflitante com uma linguagem apropriada para sua natureza como uma entidade imaterial ou incorpórea”. Inúmeras são as passagens do *Timeu* que se enquadrariam nesse caso. Quanto a 70b, trata-se de um uso para falar da participação do gênero irascível na realização dos propósitos do racional. Por isso, concordamos com Pender quanto a considerar que tais metáforas “antropomórficas” indicam que a razão enviaria comandos, ameaças, deliberações às demais instâncias internas da alma (ao contrário das metáforas meramente ilustrativas) e que, por isso, elas são elementos que integram constitutivamente a teoria da alma de Platão, como seria o caso de qualquer conceito¹⁵³.

Mas é o par coração-pulmão que está articulado com o gênero irascível. Na situação descrita em 70a–b, o pulmão apaziguaria e refrescaria os batimentos do coração quando este se alterasse por algum dos fatores já mencionados. Por esse motivo, o pulmão foi feito esponjoso, mole e desprovido de sangue. Por suas cavidades, ele recebe o ar, além de líquidos, refrescando e amortecendo o coração que, fatigando menos, seria capaz de auxiliar a razão */lógoi*, com o ânimo */metà thymoû* (70d). Ele auxilia, portanto, o acordo

¹⁵³ Diferentemente do papel das metáforas “ilustrativas” como as de unir */synístemi* (30b4-5) e colocar */títhemi* (34b3) a alma no corpo. Assim, Pender (p.287) justifica suas conclusões: “já que Platão foi o primeiro a discutir a interação da tripartição da alma, não existem termos para o processo por meio do qual as partes da alma exercem influência umas sobre as outras. Desse modo, ao expor sua teoria, Platão volta-se para a linguagem da comunicação humana para fazer suas novas idéias compreensíveis. (...) As metáforas das “palavras” e das figuras da alma são integrantes da exposição de Platão da interação e comunicação entre as partes da alma e são cognitivamente insubstituíveis. Eu, portanto, vejo as metáforas das palavras e imagens

entre o irascível e o racional e o governo deste último. Notemos que o comando pelo equilíbrio do todo vem do racional, a vigilância e a ação sobre o apetitivo vêm do irascível e de seus aliados, o coração e o pulmão, este último colaborando para o reequilíbrio do próprio coração. Também se pode reconhecer o coração como o elemento intermediário entre o encéfalo e os demais órgãos (e elementos sensíveis do corpo) que estão submetidos à sua vigilância.

Já o fígado é associado ao gênero apetitivo da alma, fabricado por um deus na mesma região de “nutrição” do corpo (70e2-3), isto é, entre o diafragma e o limite do umbigo, a região do apetitivo. Relaciona-se ao sistema humoral, sendo capaz de produzir humores como o chamado fleuma, bem como a bile (a doce e a amarga ou “negra”), que estarão diretamente ligados aos sentimentos de medo, alegria ou tristeza. Entretanto, essas afecções ou sentimentos serão despertados pela ação do *noûs* sobre o apetitivo, assim como o sentimento da ira pôde ser despertado no coração pela ação da razão que existe na alma.

Sobre as características do fígado, narra Timeu: “Ele o fez espesso, liso e brilhante e contendo docura e amargume, para que nele se produza, como em um espelho que recebe impressões e que dá a ver imagens, a potência dos pensamentos /*dianoemáton* vindos do intelecto /*noû*” (71b1-5)¹⁵⁴. É importante notar que disso decorre: seja o medo (quando, pelo amargume do próprio fígado, apresenta imagens terríveis e o fígado modifica seu aspecto para áspero e de cor biliosa) ou certos sofrimentos e náuseas (por modificações profundas do fígado como a contração dos lóbulos hepáticos e a obstrução da vesícula biliar), seja a alegria /*hileón*, a serenidade /*euémeron* ou a adivinhação /*manteíai* (quando, com doçura, redireciona e libera as porções planas e lisas do fígado, apresentando imagens contrárias àquelas, isto é, imagens significando tranquilidade).

da razão como metáforas “constitutivas da teoria (*theory-constitutive*)”, o que comprova as afirmações das teses epistêmicas”.

¹⁵⁴ Segundo Frias (2005, p.117), o baço conservaria o fígado limpo e brilhante, o que poderia fazer com que ele (baço) aumentasse e supurasse.

Sobre a importância da bile como elemento significativo da psicofisiologia de Platão, o médico Frias (2005, p.116) reconhece que “tanto no que diz respeito ao temor quanto à náusea ou à melancolia, a bile é o elemento fundamental da relação entre o físico e o mental, entre corpo e alma”. Como havíamos notado, há, aqui no *Timeu* algo novo em relação à tripartição na *República*, isto é, uma comunicação entre o gênero racional da alma (segundo a terminologia do *Timeu*: do *noûs*) e o apetitivo. Por essa comunicação, o *noûs* atua sobre o fígado, fazendo despertar diferentes sentimentos¹⁵⁵, conforme o que queira transmitir ao apetitivo.

Entendemos que é nesse sentido que a narrativa diz que os pensamentos vindos do *noûs* se refletiriam no fígado como um espelho que recebe impressões */týpous*, o que se assemelha à função da matriz */khóra* no contexto mais amplo do *kósmos*, que recebe impressões referentes à projeção das Formas inteligíveis¹⁵⁶. Concordamos com Lisi (2005, p.75) ao observar que, com a finalidade de manter a ordem do todo, o fígado opera como o executor de uma recompensa (quando a alma segue o racional) ou de uma penalidade (quando ocorre o contrário), que irá reconduzir a alma à saúde, atividade cujo caráter assemelha-se a um dos fins de uma boa legislação.

Essa “apresentação de imagens” é colocada sem maiores explicações nesse ponto do texto do *Timeu*, a não ser quanto ao que *Timeu* narra, pouco antes de falar do fígado, a respeito do apetitivo, que ele “jamais poderia entender o raciocínio */lógou* e se, todavia, ele pudesse chegar a ter qualquer percepção */aisthéseos* do que é razoável, não estaria na sua natureza apreendê-lo para si, mas, noite e dia, ele seria influenciado

¹⁵⁵ Essa produção de determinados sentimentos provavelmente conta com a participação do irascível (que liga-se a várias afecções), mas isto não está explicitado no texto.

¹⁵⁶ Ver *Timeu* 50c-d; 51a; 52c; 53b.

/psykhagagésoito, sobretudo, por imagens */eidólon* e simulacros */phantasmáton*” (71a)¹⁵⁷. Pode-se compreender aquelas imagens mencionadas em 71b de vários modos: seja como imagens projetadas sobre a superfície do fígado, em uma leitura literal da passagem, seja no sentido metafórico, significando sentimentos provocados pela ação do *noûs* sobre o fígado ou como metáfora de uma comunicação de mensagens do gênero racional para o apetitivo por meio de substâncias corpóreas. Esta última hipótese parece ser a mais razoável (em 71a vimos que a linguagem por imagens e simulacros é a que o apetitivo mais “compreende”).

Nesse sentido, devemos, então, ou tomar imagens e simulacros literalmente ou considerar medo, sofrimento, náuseas, alegria, serenidade, adivinhação, todos esses como os tais *éidola* e *phantásmata*. Ficamos com essa segunda hipótese, visto que podemos considerar tais sentimentos, sensações e mesmo o “*insight*” (a adivinhação) como “*éidola* e *phantásmata* em relação ao *lógos*”. Assim, temos mais uma vez o uso de uma linguagem metafórica, como aquela que foi utilizada quanto ao coração. Tais imagens, para Marques (2005, p.137-138), “devem ser vistas como uma maneira de indicar a verdade”, na medida em que são o “*lógos* tornado sensível”, ou seja, “misturado com o ‘sensível’”. Dado o caráter cognitivo presente no “ameaçar” ou no “acalmar” o apetitivo, para Pender (1977, p.287) trata-se de mais uma metáfora “epistêmica” e “antropomórfica”¹⁵⁸, aquele tipo de metáfora irreduzível a uma simples comparação ilustrativa, que mostra a interação entre os três gêneros da alma.

Não se deve, portanto, desprezar a linguagem utilizada por Platão para falar da relação corpo e alma, sob o argumento de parecer absurda ou incompatível com a

¹⁵⁷ Em 71d4-5, Timeu diz que “a parte da alma situada em torno do fígado”, usando aqui, excepcionalmente, o termo “partes” */moíran* para falar do apetitivo, “não participa nem do raciocínio */lógos* nem do discernimento */phronéseos*”.

¹⁵⁸ A autora acrescenta: “Não somente deve a razão ter o poder de criar imagens visíveis (*apodzographoî*), mas os desejos também devem ter o poder de vê-las (*katideîn*). Desse modo, na linguagem de ambas,

Medicina atual, pois essa linguagem possui sentido próprio e valor filosófico, no contexto de sua cosmologia e de sua antropologia. Ela apresenta características mais detalhadas de tal relação, algumas delas “novas” em comparação à *República*, como o fato de todos os órgãos e elementos do corpo terem sido fabricados não apenas para garantirem a sobrevivência da raça mortal, mas para servirem à alma e especialmente à soberania do gênero racional (o princípio imortal encarnado) sobre os demais ou, ainda, o fato de que distúrbios fisiológicos podem decorrer não apenas de fatores externos, mas de um desequilíbrio interno da alma (por exemplo: uma sublevação do apetitivo) ou mesmo de uma ação do racional sobre outro gênero da alma (como os sofrimentos e náuseas já mencionados)¹⁵⁹. Acrescente-se que o tipo de linguagem a ser utilizada sobre o apetitivo a fim de contê-lo, ou seja, a coerção pelo medo e pelo sofrimento, será defendido nas *Leis* como o modo apropriado para se atingir o irascível e, sobretudo, o apetitivo, como um encantamento mítico capaz de evitar o crime.

Não aprofundaremos a discussão quanto à adivinhação */manteíai* como fato psíquico (assim como o é o sonho), apenas devemos registrar que Timeu a aborda como um saber que poderia ser adquirido em situações como o sono, a doença, o entusiasmo e com a colaboração do fígado, numa interação, portanto, entre o racional e o apetitivo. Concordamos com a interpretação de Marques (2005, p.138), segundo a qual nas situações de “perda de razão” tais aparições levam à busca de seu significado, devendo ser “objetos de discernimento do homem sábio”¹⁶⁰. Na passagem 71d-e, a adivinhação é apresentada como o modo pelo qual “o inferior em nós” (o gênero apetitivo) pode conduzir a alma como um todo a aproximar-se de um saber verdadeiro:

comunicação verbal e visual, as partes da alma são representadas como pessoas envolvidas em atividades que requerem órgãos físicos” (idem, p.287).

¹⁵⁹ Johansen (2000, p.105) enfatiza que “as partes mais baixas da alma são geradas para cooperar com a razão”, mesmo o apetite de nutrição liga-se a um fim racional, enfoque que não é o mesmo que aquele da *República* IV. Sobre a cooperação entre corpo e alma, ver todo o texto de Steel (2001).

“Foi, pois, assim que os que nos constituíram, lembrando-se da prescrição de seu pai, que lhes havia ordenado fazer o gênero mortal tão excelente quanto possível, endireitaram até mesmo o inferior (*phaûlon*) em nós. E a fim de que, de algum modo, ele pudesse tocar (*prosáptoito*) a verdade, eles instalaram nela a adivinhação. (...) ninguém atinge a adivinhação inspirada e verdadeira com inteligência, mas quando o poder de seu discernimento (*phronéseos*) é entravado pelo sono ou quando se perde aquele pela doença ou através de algum entusiasmo...” (71d-e).

É significativo que existam sentimentos ou afecções “positivas” provocadas pelo *noûs* (71b-e): a alegria /*híleon* e a serenidade /*euémeron*, aqui se incluindo também a adivinhação /*manteíai*. Isto reforça nossa posição de que o *Timeu* apresenta a possibilidade de comunicação efetiva entre o *nôus* e o apetitivo e ainda destaca que um bem-sucedido governo do *nôus* sobre o apetitivo (contenção dos apetites “maus”) produz conseqüentemente afecções “positivas”, no sentido de “benéficas”, em uma relação de doçura entre *nôus*, fígado e apetitivo. Tal relação parece dizer respeito à ação da Forma inteligível do bem, descrita na *República*. A alma humana virtuosa e a ação virtuosa participam do bem “em si”, como inferimos em nosso trabalho anterior¹⁶¹. O *Timeu*, mesmo não tratando explicitamente da Forma inteligível do bem, parece mostrar “como” ocorreria tal participação envolvendo o composto corpo-alma, sua inter-relação e as afecções da alma.

Quanto aos intestinos, consideramos que eles se ligam também ao apetitivo porque são ditos constituírem o local onde se processaria vagarosamente a nutrição¹⁶². Eles foram “enrolados várias vezes sobre si mesmos para que os alimentos não o atravessassem muito depressa” (72e), o que leva o organismo a evitar a gula e também o risco de que doenças dela decorrentes conduzam a raça mortal ao desaparecimento antes de sua

¹⁶⁰ “O que aparece ao homem por imagem o faz exercer seu discernimento, se ele quer que seu pensamento torne-se conhecimento” (idem, p.138).

¹⁶¹ Cf. Reis (2000, p.112, 126, sobretudo p.145-149).

¹⁶² O texto do *Timeu* 72e-73a indica que os deuses estabeleceram o “baixo-ventre” como receptáculo para recolher a bebida e a nutrição supérfluas e então enrolaram os intestinos; como o texto não menciona nem mesmo caracteriza nesse ponto o que hoje reconhecemos como “bexiga” e “rins”, estamos ressaltando o papel dos intestinos em relação ao apetitivo.

completude */teleutôi* (73a). Os deuses, já prevendo essa intemperança, teriam buscado evitá-la colocando certos limites aos órgãos digestivos, ou seja, impondo limites já aos próprios órgãos do corpo para que o apetitivo não conduza “o todo corpo-alma mortal” à destruição. Um outro risco dessa intemperança no comer e no beber é que ela tornaria a raça humana “estrangeira às musas e à filosofia, surda àquilo que há em nós de mais divino” (73a), isto é, uma sublevação do apetitivo, com seus insaciáveis e variados tipos de apetites, torna o homem completamente distante do *lógos*, da filosofia e do próprio princípio divino no homem: o *nóus*. Há uma finalidade ética na composição e no funcionamento dos órgãos corporais – a realização do melhor – e uma efetiva relação de colaboração entre corpo e alma.

Ao encerrar esta parte da narrativa sobre a alma humana encarnada e anunciar que irá então tratar do resto do corpo, *Timeu* faz uma breve conclusão digna de nota: “Quanto à alma, explicamos o quanto */hóson*, nela, é mortal e o quanto, nela, é divino, de qual maneira, em companhia de que e por quais razões foram alojados separadamente” (72d, grifo nosso). Novamente não há uso do termo “partes” da alma, mas de vocabulário que distingue o mortal do divino, na alma humana¹⁶³. Portanto, queremos ressaltar que os termos “bipartição” e “tripartição” não parecem convenientes para designar tanto a unidade da alma como as distinções entre os três princípios de ação presentes na alma humana (que é incorpórea, portanto, não se trata de partes sensíveis) ao habitar um corpo. Tal passagem reforça essa nossa hipótese, bem como aquelas de que tratamos neste subitem. Qualquer outra designação para os três *eide* será menos imprópria, como: “princípios”, “gêneros”, “naturezas”, “espécies”.

¹⁶³ Por isso, inclusive, Rist (1992, p.119), levanta a hipótese de que o que há de imortal na alma não seria necessariamente a racionalidade: “*but we should not assume that this immortal part is just bare rationality, for several reasons: 1. God (nous) in the Timaeus is not like that; he has desires and pleasures, as we have already noted; 2. The orderly rational lives of the gods in the Phaedrus are the lives of beings with tripartite souls*”. São argumentos possíveis, mas, acreditamos, ainda não suficientes para sustentar sua hipótese. Que apenas o “princípio divino” no homem é imortal, isso é dito em vários momentos do *Timeu*.

Pretendemos ter mostrado que o par fígado-intestinos liga-se diretamente ao gênero apetitivo, assim como o par coração-pulmão ao irascível, o que não foi percebido pelos comentadores do *Timeu* aos quais tivemos acesso. Essa interação corpo-alma ocorre de maneira tão íntima que nos permitimos aqui sugerir que tanto o irascível como o apetitivo parecem ter sido constituídos junto à formação dos órgãos corpóreos que lhes correspondem, isto é, não há “inserção” da espécie mortal da alma humana “no” corpo (como ocorre com a espécie imortal) e sim uma “fabricação” das subespécies mortais e do corpo para que o “princípio imortal” habite o sensível e para que exista a raça humana mortal.

Quanto ao princípio imortal da alma humana, dotado de *noûs* e existente independentemente da encarnação, vimos que este se liga ao encéfalo (73c), região superior da medula. Entretanto, suas possíveis propriedades decorrentes da encarnação nesse local não são mencionadas, nem mesmo as do encéfalo, a não ser o seu formato esférico a fim de viabilizar o movimento do *noûs*, sendo ressaltada também a interação desse princípio noético através de órgãos corpóreos, com as subespécies irracionais da alma. A importância do cuidado a ser tomado com esse “princípio divino” que habita o homem é ressaltada ao final do *Timeu*:

Sobre o gênero da alma que é o principal em nós, o deus o deu de presente a cada um de nós como um *dáimon*. Isto que dizemos habitar no mais elevado de nosso corpo. Essa alma nos eleva na direção do que é aparentado (*syggéneian*) a ela no céu, porque nós somos uma planta não terrestre, mas celeste. Com efeito, é do alto, de onde a geração da primeira alma brotou, que o deus suspendeu a nossa cabeça, que é como nossa raiz, e que deu ao corpo a posição correta. Quando o homem se entrega à satisfação de apetites e amor às vitórias, seus pensamentos tornam-se necessariamente mortais, o máximo possível. Ao contrário, quando ele cultiva, nele mesmo, o amor à ciência (*philomathian*) e a pensamentos verdadeiros e põe-se a pensar o máximo em relação às coisas imortais e divinas, um tal homem, se ele vem a tocar a verdade, tanto quanto a natureza humana participe da imortalidade, ele a recebe. E nenhuma parte disso ele abandona. E, posto que ele cuida do divino e tem bem ordenado o *dáimon* que mora nele, ser feliz não seria difícil (90a–c).

Essa passagem do *Timeu* reafirma o que Platão já havia dito sobre “o racional” da alma, ainda na *República*, a sua superioridade em relação ao irracional (subespécies

mortais), a sua aproximação com o divino, a importância de sua devida educação (sua nutrição através do amor às ciências e dos pensamentos verdadeiros, isto é, pelo exercício da filosofia) para a aquisição da virtude e conseqüente felicidade humana. Reafirma, também, o “parentesco” (semelhança) do gênero racional da alma humana com aquilo que é celeste (e não terrestre), isto é, com o inteligível, o divino, o puro, o imutável, assim como já havia sido indicado em outros Diálogos como o *Fédon* e a *República*¹⁶⁴. Isto demonstra a coerência do texto platônico quanto ao que o filósofo considera haver de “melhor” no homem. Tais recorrências também reforçam nossa hipótese de que o gênero da alma “principal em nós”, o “*logistikón*” da *República*, possui tal nobreza por abrigar um “princípio imortal” (*Timeu* 69c2-d6) de caráter noético e divino. Contudo, é preciso alimentar devidamente os três gêneros da alma, pois ela está sujeita à opinião falsa, à multiplicidade de “bens” parciais, ao conflito devido ao irracional.

Encerrando nossas conclusões sobre a unidade e tripartição do composto “alma-corpo” humano (70a-73d), podemos dizer que, no *Timeu*, Platão trata o corpo de modo orgânico, como um “todo” em que há uma relação de comunicação entre os órgãos entre si e entre os órgãos e os três gêneros da alma¹⁶⁵. Tal inter-relação confirma nossa interpretação inicial acerca da alma humana tripartite na *República*, segundo a qual a alma humana triádica pode ser compreendida como potência de relação, pois os seus três gêneros afetam-se mutuamente, atuam sobre o corpo e sofrem a ação deste.

¹⁶⁴ “(o filósofo)... prossegue sem desfalecer nem desistir da sua paixão, antes de atingir a natureza daquilo que é em si, pela parte da alma à qual é dado atingi-lo – pois a sua origem é a mesma */prosékei dè syggenei/*” (*República* 490a–b). “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” (*Fédon* 79d, grifo nosso). Cf. nossa discussão a respeito dessas passagens em Reis (2000, p.52-54, 140).

¹⁶⁵ O médico e estudioso do *Timeu*, Ivan Frias (2005, p.117-118) reconhece que “há um organicismo incipiente na anatomofisiologia do *Timeu*. (...) Cada segmento anatômico tem uma finalidade derivada da função que é desempenhada pela parte da alma que lhe corresponde. Há, portanto, um finalismo em cada passagem da anatomofisiologia do *Timeu* que também está presente na descrição das estruturas em que efetivamente ocorre a ligação da alma com o corpo”.

Platão também trata essas relações de um ponto de vista teleológico: a finalidade da função de cada órgão físico seria não só a manutenção da vida sensível do ser humano, mas a realização dos propósitos de cada um dos gêneros da alma humana, bem como efetivar o comando do racional, permitindo aquilo que na *República* foi demonstrado como “o cumprir aquilo que lhe é próprio” (nutrir, combater, raciocinar, etc.), ou seja, a virtude da justiça na alma encarnada.

2.3 As doenças da alma e a tripartição – saúde e doença, virtude e vício

2.3.1 A perspectiva da doença como desequilíbrio interno à alma e entre corpo e alma (86b-87b)

2.3.1.1 As doenças da alma – definição, espécies, causas, sintomas, prevenção

A partir de 86a, após um extenso trecho narrando a fabricação de cada um dos órgãos, sistemas e elementos da estrutura corporal humana e sua relação com as doenças do corpo, *Timeu* passa a tratar das “doenças da alma”, passagem que aqui nos interessa investigar (86b-87b; 87c-88b). Não entraremos no mérito das chamadas “doenças do corpo”. Vamos nos ater às “doenças da *psykhé*” e buscar compreender suas relações com o corpo, com fatores “externos” (como a educação), com cada um dos três gêneros da alma, bem como com a virtude e o vício.

A natureza da relação entre Platão e a Medicina de sua época não é algo simples nem totalmente claro para os estudiosos do tema, mesmo nos dias atuais¹⁶⁶.

¹⁶⁶ A própria autoria dos textos médicos que hoje fazem parte do *Corpus Hippocraticum* é discutível, isto é, quais seriam de Hipócrates (460-375a.C.), quais seriam de outros médicos, inclusive de outras “escolas” que

Segundo Frias (2005), teria havido uma “mútua influência” entre filosofia e Medicina no século V a.C.:

A prática médica encontra na racionalidade filosófica o instrumental necessário para elaborar suas teorias sobre a natureza humana, que foram desenvolvidas a partir da idéia fundamental das investigações pré-socráticas – o conceito de *phýsis*. Em função da influência exercida pela filosofia da natureza, os médicos do século V a.C. tomam então como base de suas doutrinas as cosmologias elaboradas pelos filósofos pré-socráticos, o que se observa em alguns tratados hipocráticos. Posteriormente, as doutrinas médicas irão influenciar os filósofos do século IV a.C.. Tanto Platão como Aristóteles conheciam os tratados médicos redigidos desde o final do século anterior e incorporaram em suas obras parte das teorias, dos princípios éticos e do método que esses textos continham¹⁶⁷.

Assim, os médicos gregos, no século V a.C., levam em conta, em suas explicações sobre a natureza humana, o todo da natureza /*phýsis*, em um modo de pensar que insere o homem (microcosmo) nessa natureza (macrocosmo). A recíproca teria ocorrido em um segundo momento, isto é, quando a filosofia, particularmente a de Platão¹⁶⁸, passa a receber a influência de princípios da Medicina. Mas não há certeza sobre quais textos ou doutrinas médicas teriam influenciado Platão, que conhecimento ele pôde ter da Medicina. A relação entre Platão e a Medicina tem sido objeto de estudo desde a Antiguidade, como nos lembra Frias (2005, p.21), referindo-se a Galeno e seu “Sobre as Doutrinas de Hipócrates e Platão”. Um estudo sobre essa relação ultrapassaria os limites do presente trabalho, motivo pelo qual apenas indicamos¹⁶⁹ aqui, a seguir, algumas informações às quais tivemos acesso em relação ao *Timeu*.

não a de Cós, como a de Cnidos ou a da Sicília (Frias, 2005, p.39, n.79). Sobre Platão e a Medicina grega, indicamos as obras de Frias (2005), Joubaud (1991), Bonfatti (1997); o texto de Frias (2001), bem como o de Ayache (1997).

¹⁶⁷ Frias (2005, p.20-21).

¹⁶⁸ Quanto às principais passagens em que Platão faz referência à Medicina, temos: *Cármides* 156d-158b; *Fedro* 270b-e (referência ao “método de Hipócrates”); *Crítion* 47d-e; *Górgias* 477b-480e; 504b-505b; *Timeu* 87b-89d; *Leis* 854c-855a; 862e-863c; 934c.

¹⁶⁹ Isto é, sem que, de nossa parte, tenhamos feito nossa própria investigação dos dados sobre tal relação.

No *Timeu*, Platão teria feito uma síntese¹⁷⁰ das doutrinas médicas de Alcmeón de Crotona, Empédocles de Agrigento e do autor do tratado hipocrático “Do Regime”. Haveria relação também entre o tratado hipocrático “Da Natureza do Homem” (tratado que descreve os humores produzidos pelo corpo humano: bile, sangue, fleuma - muco) e as funções que Platão atribui aos quatro elementos (água, terra, fogo e ar) no corpo humano, no *Timeu*. A justa proporção entre esses elementos relaciona-se à saúde e, seu desequilíbrio, à doença. A teoria humoral presente nesse tratado hipocrático combinaria as doutrinas de Alcmeón e de Empédocles.

Segundo Ayache (1997, p.55), no *Timeu* “pode-se observar a influência de doutrinas médicas de origens diversas”. A autora refere-se não apenas a Empédocles, Alcmeón e “certos autores da Coleção Hipocrática”, como a Filolau de Crotona, Filiston de Locres e Diógenes de Apolônia.

Todas essas influências dizem respeito à fisiologia contida no *Timeu*, assim como às “doenças do corpo”. Em nossa pesquisa bibliográfica não encontramos qualquer referência a uma possível relação, no *Timeu*, entre essas doutrinas médicas e o que Platão irá chamar de “doenças da alma”¹⁷¹. Verificamos apenas uma sugestão por parte de Frias (2005), mas sem referencial ou testemunho que a sustente, isto é, Frias sugere que é Platão quem introduz o “conceito de doença da alma”, no *Timeu*:

a partir do início do século IV a.C., a percepção a respeito do binômio saúde-doença se amplia. Ao introduzir o conceito de doença da alma, Platão vai além dos autores hipocráticos que viam a doença como restrita ao corpo. Se no *Carmides* a doença da alma, caracterizada como intemperança, era a causa da cefaléia – um sintoma orgânico –, no *Timeu* há, segundo o filósofo, uma

¹⁷⁰ Segundo Frias (2001, p.111-116), de onde retiramos todas as informações contidas neste parágrafo. Segundo este autor, também os termos “*periodos*” e “*aisthesis*” utilizados por Platão no *Timeu* seriam provenientes do tratado hipocrático “Do Regime”.

¹⁷¹ Em *As Faculdades da Alma seguem os Temperamentos do Corpo*, Galeno faz a sua própria interpretação do *Timeu* quanto à ligação que Platão teria estabelecido entre as três partes da alma e o corpo. Galeno acrescenta sua hipótese pessoal, que é a de que os temperamentos do corpo (ligados à alma irracional) interferem diretamente na alma como um todo (e, portanto, no caráter do indivíduo) e que, por esse motivo, a alma seria, necessariamente, corpórea (Cf. Ed. Belles Lettres, 1995).

interdependência entre alma e corpo: tanto as doenças da alma afetam o corpo quanto as doenças do corpo atingem em alguma medida a alma¹⁷².

Mas, ao comentar as doenças da alma indicadas por Platão no *Timeu*, Frias¹⁷³ não as associa à “tripartição da alma” – como pretendemos fazer – desconsiderando completamente essa teoria. Isto também ocorre em outras obras de autores significativos, como Robinson (1970, p.107-110) e Brisson (1998, p.415-457) e nos demais autores aos quais tivemos acesso. Na sequência de nossa argumentação, e do próprio texto do *Timeu*, pretendemos considerar as doenças da alma no contexto do ser humano encarnado, isto é, da “tripartição do composto corpo-alma”.

A abordagem das “doenças da alma” no *Timeu* relaciona corpo, alma e, particularmente, o *noûs* da alma humana. Essa correlação está implícita nas falas de Timeu, como na primeira delas, que assim introduz o tema das doenças da alma: “as doenças da alma *que acontecem através de disposições do corpo* surgem da seguinte maneira: é preciso admitir que a doença da alma é desrazão *l’anoian*” (86b1-3, grifo nosso)¹⁷⁴. Esse modo pelo qual Platão introduz as doenças da alma sugere que não está claro se ele está considerando todas as possíveis doenças da alma como resultantes de disposições do corpo ou se, ao contrário, ele estaria considerando que apenas as doenças da alma resultantes de disposições do corpo serão abordadas aqui no *Timeu*. Os tradutores aos quais tivemos acesso não levantam essa questão¹⁷⁵, embora discutam outra passagem afim, 86d7-e3, como veremos adiante.

¹⁷² Frias (2005, p.83, 156). Reforçando essa sua sugestão inicial, ao final de seu livro, Frias afirma: “Há uma diferença importante de abordagem entre Hipócrates e Platão. A doença da alma, que antes era um sintoma de uma doença física, passa doravante a ser uma entidade nosológica definida: *ánoia*, desrazão. Essa descoberta de Platão é um marco na cultura ocidental. Ela anuncia, no século IVa.C. desenvolvimentos que irão se fazer algumas centenas de anos depois, na Psiquiatria e na Psicanálise”.

¹⁷³ Cf. Frias (2005, p.130-137).

¹⁷⁴ *kai tà mèn perì tò sôma nosémata taútei symbainei gignómena, tà dè perì psykhèn dià sómatos héxin têide. Nòson mèn dè psykhês ánoian sygkhoretéon...*

¹⁷⁵ Concordamos apenas com a tradução de Rivaud (1956) e não com a de Brisson (1992) ou a de Nunes (1986), pois estas últimas parecem considerar as doenças da alma resultantes exclusivamente de perturbações

Diante do que já vimos a respeito do *nóus* na alma humana, entendemos que essa definição diz que o traço característico da doença da alma (ou melhor: daquelas doenças da alma resultantes de disposições */héxin* do corpo, para ser fiel ao texto) será a ausência de atividade do *nóus*. Partindo desse pressuposto, Platão irá distinguir duas espécies de desrazão, suas causas, os fatores que levam às mais graves doenças da alma, seus sintomas e tratamentos. Para visualizarmos melhor todos esses aspectos do tema, elaboramos o QUADRO 1, segundo o texto do *Timeu*, acrescentando nele a nossa observação e interpretação de que os sintomas, nessas doenças da alma, estão diretamente ligados aos três gêneros da alma (à sua natureza e educação). Vejamos, então, todos esses aspectos já nesse QUADRO, visto que não pretendemos aqui enunciar sequencialmente cada trecho, em paráfrases.

QUADRO 1 / 86b-87b

| | | |
|--|---|---|
| A DOENÇA DA ALMA – toda afecção que comporta uma dessas duas espécies de <i>anoía</i> : | A LOUCURA <i>/mania</i> E A IGNORÂNCIA <i>/amathia</i> (86b) | |
| CAUSAS (inconsentidas) DAS DOENÇAS DA ALMA: | MÁ DISPOSIÇÃO DO CORPO E MÁ EDUCAÇÃO DA ALMA (86d7-e3); MAUS DISCURSOS E REGIMES POLÍTICOS (87a7-b4) | |
| FATOR, NA RELAÇÃO CORPO-ALMA, QUE LEVA ÀS DOENÇAS DA ALMA MAIS GRAVES (86b-87b): | PELO EXCESSO DE PRAZER (OU DE SOFRIMENTO) (86b7-d7) | PELO EXCESSO DE SOFRIMENTO (86e3-87a7) |
| SINTOMAS LIGADOS AO RACIONAL: | Não é capaz de ver nem de ouvir corretamente; é pouco capaz de recorrer ao raciocínio <i>/logismoú</i> ; torna-se louco <i>/emmanès</i> ; tem a alma doente e sem discernimento <i>/áphrona</i> . | Entre outros: esquecimento <i>/léthê</i> ou dificuldade de aprender <i>/dysmathia</i> . |
| SINTOMAS LIGADOS AO IRASCÍVEL: | Falta de controle <i>/akolasia</i> (sobre os apetites afrodisíacos). | Audácia <i>/thrasýtês</i> ou covardia <i>/deilia</i> . |
| SINTOMAS LIGADOS AO APETITIVO: | Hedonista ao extremo, busca excessiva de prazer (afrodisíaco); vive dentre uma multidão de sofrimentos e prazeres extremos. | Humor difícil <i>/dyskolia</i> ou tristeza <i>/dysthymia</i> . |

somáticas; respectivamente: “*celles de l’âme, qui surviennent par suite des dispositions du corps ont les caractères que voici*”; “*...les maladies qui affectent l’âme résultent comme suit de l’état du corps*”; “*as [doenças] da alma se originam de perturbações somáticas, da seguinte maneira...*” (86b1-2).

Tendo estabelecido as doenças da *psykhé* como marcadas pela desrazão, *Timeu* acrescenta que há duas espécies de *anoía*, a loucura /*manía* e a ignorância /*amathía* e que as doenças da alma devem ser definidas como “toda afecção que comporta uma dessas duas espécies de desrazão” (86b3)¹⁷⁶, afirmando serem os prazeres excessivos e os sofrimentos excessivos as mais graves doenças da alma, traçando seus sintomas e reconhecendo, como causas in consentidas¹⁷⁷ das doenças da alma, tanto a má educação da alma e uma má disposição do corpo, como a ação de maus discursos e maus regimes políticos nos homens cujas constituições são más (86e1; 87b4, respectivamente).

Lembremos que, na *República* 430a-b, os prazeres são comparados a um “detergente para a alma” por sua capacidade de levar a alma a tirar a “tintura” da lei, isto é, a desconsiderar sua própria lei interna. O perigo dos sofrimentos excessivos é acrescentado aqui, no *Timeu*, voltando a ser mencionado como tal nas *Leis*, como discutiremos em nossos próximos capítulos. Como nota Stalley (1996, p.366), a perspectiva de Platão é a de que excessivos sofrimentos e prazeres “distorcem o julgamento e então conduzem a más escolhas”. A *amathía* – o nada saber e crer que se sabe, freqüente objeto de crítica por parte de Platão em seus Diálogos – volta a ser criticada, como o fôra no *Sofista* e ocorrerá também nas *Leis*.

Antes de analisarmos os “sintomas” mencionados em 86b-87b, é fundamental observarmos que Platão não atribui a uma causa exclusivamente corporal as doenças da alma e sim traz dois fatores interrelacionados – “uma má disposição /*héxin* do corpo e

¹⁷⁶ ... *dúo d'anoías géne, tò mèn manían, tò dè amathían. Pân oûn hótí páskhon tis páthos hopóteron autôn ískhei, nóson prosretéon, hedonàs dè kai lýpas hyperballouúsas tón nóson megístas thetéon têi phykhêi* (b3-7).

¹⁷⁷ A noção de causalidade aparece de modo mais evidente em 87c2 /*aitíais* (passagem que trataremos em nosso próximo subitem) e, indiretamente, aqui em 87b5, quando *Timeu* afirma também que “todos os maus nos tornamos maus por duas coisas absolutamente in consentidas” e que “é preciso sempre acusar mais aos geradores (pais) que aos gerados (crianças), aos educadores que aos educandos” (parênteses nossos). A *manía* (loucura) é associada ao *thymós* (cólera) em *Leis* XI 934c-935a.

*/kai*¹⁷⁸ uma educação mal regrada” (86d7-e3), acrescentando, depois (87a7-b4), outros dois fatores, os maus discursos e maus regimes políticos a afetar os homens cujas constituições são más. A ênfase é dada, portanto, à educação da alma e à forte influência de um ambiente perverso naquelas almas que não foram bem formadas e educadas, ao contrário do que pensam alguns autores que destacam o fator somático como o determinante nas doenças da alma expostas no *Timeu*, como parece ser o caso de Cropsey (1989-90, p.189), de Stell (2001, p.127) e de Frias (2001, p.116)¹⁷⁹. Contrariamente, temos a posição de Stalley (1996, p.366), que leva em conta a somatória de “condição corporal e educação”¹⁸⁰, bem como a de Brisson (1998, p.454), ao considerar que tal disposição do corpo pode dizer respeito a um “impacto” dos movimentos das subespécies mortais da alma humana ou mesmo dos movimentos do corpo sobre os movimentos dos círculos da espécie imortal da alma humana.

Cornford (1948, p.346), em sua tradução e comentário do *Timeu*, percebe que “não é afirmado que *todas* as desordens mentais são devidas somente a estados corporais”, nem que essas desordens cubram “todo o campo do que pode ser chamado de desordens da alma”. Isso mostra a coerência de Platão em seus Diálogos de um modo geral, em atribuir à saúde da alma a correta formação e educação da alma na criança e no jovem. O único exemplo que *Timeu* dá a respeito da ação direta de um fator somático na produção de uma “doença da alma” é o da falta de controle */akolasía* dos apetites afrodisíacos, devido a certo fluxo ligado à falta de consistência dos ossos no corpo (86d5). Tal homem tem a alma

¹⁷⁸ Apenas na tradução brasileira encontramos o *kai* traduzido por “ou”, o que afeta consideravelmente o sentido da frase.

¹⁷⁹ Também seria o caso de Taylor, segundo Thomas Robinson (1970, p.107).

¹⁸⁰ Vale citarmos a posição de Stalley, com a qual concordamos: “seria um engano concluir disto que *Timeu* vê o vício como um fenômeno puramente fisiológico. A verdadeira posição é a de que nossas condições físicas e mentais ambas dependem da interação da alma e o corpo. (...) Uma condição corporal pobre não é responsável, sozinha, pelo vício. A condição de nossas almas é, antes, o produto de nossa condição corporal e a educação que nós recebemos” (p.365-366) e “o modo pelo qual o apetite e a ambição conduzem ao vício é corrompendo as opiniões” (p.367).

doente e sem discernimento */áphrona* pela ação do corpo (d1) e, de modo equivocado, é considerado consentidamente mau */hékon kakòs* (d2).

Devemos ter, aqui, cuidado com os termos: a alma encontra-se doente inconsistentemente ou involuntariamente? É comum os tradutores usarem os termos “involuntariamente” e “voluntariamente” para a tradução de *ákon* e *hékon*, entretanto, não nos pareceu razoável traduzi-los por termos referentes a um conceito não estabelecido por Platão como tal, isto é, o de uma “faculdade da vontade”. A passagem 86d7-e3 apenas nega que alguém possa ser mau espontaneamente, sem que um fator qualquer o constranja a encontrar-se em tal estado¹⁸¹. Daí: “ninguém é mau consentidamente; os maus só se tornam maus por educação mal dirigida e alguma disposição viciosa do organismo” (86d7-e2)¹⁸². Platão repete, no *Timeu*, a chamada “máxima socrática” de que ser e agir mal seria algo inconsentido pelo seu agente, não discutindo aqui sobre a possibilidade de uma ação consentidamente má, como fará nas *Leis*. Daí, também, *Timeu* afirma como “duas causas de todo inconsentidas */akousiótata*” (87b4) os maus discursos e maus regimes políticos a afetar os homens cujas constituições são más. Stalley (1996, p.368) considera que Platão, aqui, não está tirando do homem a liberdade e responsabilidade por seus atos, mas que “o efeito geral de seu argumento é fortalecer, ao invés de debilitar, a idéia de responsabilidade”, isto é, “a de cuidar de nossas almas”, lembrando a passagem 42e3 do *Timeu*, na qual o Demiurgo afirma que será das próprias almas mortais a responsabilidade do mal para elas mesmas. Tal posição de Platão, como analisaremos mais adiante, ficará mais clara no texto das *Leis*.

¹⁸¹ Voltaremos a este ponto em nosso capítulo 3, sobre as *Leis*, pois é nesse Diálogo que esse paradoxo socrático (o de que “ninguém pratica o mal consentidamente”) será problematizado por Platão; não é o caso, portanto, de adiantarmos aqui tal problematização e suas implicações.

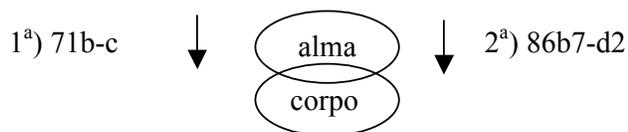
¹⁸² *Kakòs mèn gàr hekòn oudeís, dià dè poneràn héxin tinà tou sómatos kai apaídeuton trophèn ho kakòs gígnetai kakòs pantì dè taúta ekhthrà kai ákonti prosgínetai.*

Uma postura semelhante à de Stalley é a de Robinson (1970, p.107-110), que também se coloca contra a possibilidade de um determinismo fisiológico nas passagens do *Timeu* que tratam das doenças da alma. Para Robinson, se há um determinismo em 86d-e, 87a-b, ou mesmo em 86b, ele seria “aparente”, pois, o que essas passagens afirmam é que “nenhum homem escolhe a sua constituição corpórea ou a sua formação e se uma dessas duas é imperfeita, aquele que as sofre terá tendências à maldade”. Tais passagens apontam para um estado potencial e não para a perversão moral “consciente e deliberada”, já que *Timeu* irá propor tratamentos que dizem respeito à educação da alma (87b7-8 s.), o que seria ineficaz se as doenças da alma fossem determinadas por fatores orgânicos. Assim, esse estado psíquico de distanciamento da excelência moral, como tendência potencial à ação injusta, “pode ser remediado parcial, senão totalmente, através de seu próprio esforço moral”, o que significa que Platão considera o homem, no *Timeu*, “um agente moral livre”. Concordamos com Robinson quanto à ausência de um determinismo somático em 86a-87b. Mas, acrescentamos à sua justificativa a nossa hipótese de que nas “doenças da alma”, tal como apresentadas no *Timeu*, as suas causas e os seus sintomas encontram-se no adoecimento do todo, isto é, do “composto corpo-alma tripartite”.

Além dos fatores somático e educativo-cultural, poderíamos inferir, também, como parte do âmbito das causas das doenças da alma, um fator “emocional” que envolve os três gêneros da alma, isto é, enquanto o excesso de prazer ou de sofrimento, segundo 86b7-d7, pode conduzir o todo “corpo-alma” à produção de vários sintomas ligados ao racional (o “não é capaz de ver nem de ouvir corretamente; é pouco capaz de recorrer ao raciocínio /logismoû; torna-se louco /emmanès; tem a alma doente e sem discernimento /áphrona), ao irascível (a falta de controle /akolasía sobre os apetites afrodisíacos) ou ao apetitivo (a busca excessiva de prazer; viver em meio a uma multidão de sofrimentos e prazeres extremos), particularmente um excesso de sofrimento pode resultar em vários

outros sintomas ligados ao racional (esquecimento */léthê* ou dificuldade de aprender */dysmathía*), ao irascível (audácia */thrasýtês* ou covardia */deillía*) ou ao apetitivo (humor difícil */dyskolía* ou tristeza */dysthymía*)¹⁸³, afecções que seriam produzidas pelos humores da pituitária, afetando uma ou outra das regiões */tópous* da alma”, conforme 86e3-87a7. Frias (2005, p.132) interpreta que esses sintomas seriam “passageiros”, ocorrendo apenas durante a influência daquele excesso de sofrimentos.

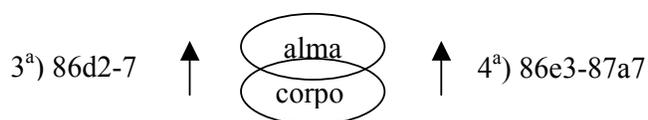
Deve-se também observar a íntima interação corpo-alma nas situações de doença da alma, visto que constituem uma “ligação”, uma “unidade”. Os prazeres e sofrimentos excessivos têm efeitos sobre o composto corpo-alma. Há, além da ignorância ou da loucura, sintomas tanto físicos como psíquicos que se encontram diretamente ligados aos três gêneros da alma, podendo afetar as capacidades de cada um, adoecendo o todo corpo-alma. Isto confirma nossa hipótese de que o corpo está necessariamente vinculado aos três gêneros da alma, sendo “fabricado” em função deles. Vejamos a interação alma-corpo na produção desses sintomas, presente nas quatro passagens às quais já nos referimos:



Ainda em 71b-c, vimos a influência da alma sobre o corpo no sentido de que o racional (*noûs*) seria capaz de enviar mensagens para o apetitivo através de substâncias próprias do fígado, portanto, através do corpo, resultando nos sintomas (afecções, sentimentos, distúrbios) de medo ou sofrimentos e náuseas ou nos estados de alegria, serenidade e adivinhação. Aqui, portanto, tem-se uma doença da alma resultante de um

¹⁸³ Brisson (1992, p.277, n.778) considera, embora apenas quanto aos “sofrimentos”, que “diante da evidência, é preciso considerar que os três pares correspondem às três regiões da alma”.

desequilíbrio interno dela própria, gerando sintomas físicos e psíquicos, na íntima interação corpo-alma. Em 86b7-d2, a excessiva busca de prazer ou fuga da dor gera sintomas psíquicos que dizem respeito, sobretudo, à diminuição das potencialidades do racional, ou seja, uma doença da alma resultante de um desequilíbrio interno dela própria, sendo que, no caso específico da intemperança sexual, o fator corporal é apresentado como o determinante dessa doença.



Portanto, um caso particular de 86b7-d2 é descrito em 86d2-7. Trata-se de uma influência que parte do corpo sobre a alma, em que um fluxo de substâncias ligado à falta de consistência dos ossos no corpo leva ao adoecimento da alma, isto é, à falta de controle dos apetites afrodisíacos. Aqui temos uma doença da alma resultante de um distúrbio corporal, gerando sintomas físicos e psíquicos, também evidenciando a íntima interação corpo-alma. No caso de 86e3-87a7, pelo excesso de sofrimento, “a alma, através do corpo, retém muito vício” (86e4). Os humores da pituitária atuam sobre as regiões da alma e, conforme a região atingida, produzem diferentes sintomas psicofísicos. Parece, aqui, mais uma vez evidenciada a íntima interação e unidade entre corpo e alma – ou melhor, do composto “tripartite” corpo-alma.

Em todos esses casos de doença da alma descritos no *Timeu*, os três gêneros da alma encontram-se envolvidos, não só na produção dos sintomas psicofísicos, como na própria origem dessas doenças (o que sugerimos em nossas “imagens” e quadros). Cornford (1948) e Stalley (1996) reconhecem os fatores psíquicos como desencadeantes de desordens psicossomáticas, no *Timeu*, mas não levam em conta a relação dessas desordens

com a tripartição da alma¹⁸⁴. A maior parte dos textos que abordam a alma humana no *Timeu*, aos quais tivemos acesso, enfatiza a “localização” das espécies de alma no corpo e, em menor proporção, a relação da alma humana com a cosmologia platônica. Não encontramos nenhum que relacionasse tripartição da alma e doenças (ou mal) na alma.

É significativo que, para as doenças da alma motivadas pelo excesso de prazer ou de sofrimento, Platão não fala propriamente de “tratamento”¹⁸⁵, mas indica a necessidade de sua prevenção através da educação da alma, do buscar a virtude e fugir do vício: “na medida do possível, é preciso se esforçar, através da formação, dos exercícios e dos ensinamentos (*dià trophês kai di’ epitedeumáton mathemáton*), a fugir do vício e conquistar o seu contrário” (87b7-9)¹⁸⁶. Essa menção a uma “prevenção” (e não a um tratamento) reforça nossa hipótese de que tais “doenças da alma”, ainda que envolvam o corpo e se manifestem em sintomas físicos e psíquicos, não são causadas por um fator somático (exceção feita apenas à “intemperança sexual”, como vimos) e sim por um fator psíquico – seja excesso de sofrimento ou de prazer, apetites, afecções, emoções, sentimentos, enganos – levando sempre a uma *stásis* na alma, tanto mais forte quanto mais mal nutrida e mal educada esta for. Daí a importância da formação, dos exercícios e ensinamentos, de evitarem-se os maus discursos e os maus governos – no plano maior da cidade e no plano interno da alma.

Podemos agora inferir, dessa pequena e significativa passagem (86b-87b) sobre as doenças da alma, que:

¹⁸⁴ Para Cornford, “ambos podem causar desordem um no outro” (p.346); para Stalley, “seria um engano concluir que *Timeu* vê o vício como um fenômeno puramente fisiológico. A verdadeira posição é que nossas condições físicas e mentais dependem, ambas, da interação da alma com o corpo” (p.365).

¹⁸⁵ Como o fará no caso das doenças motivadas por dessimetria entre corpo e alma ou entre os três gêneros da alma, nosso próximo item de estudo.

¹⁸⁶ Quanto a essa passagem, os tradutores do Diálogo *As Leis*, Brisson e Pradeau (2006, II, p.336, n.92) observam que “a ausência de educação, seja para o indivíduo ou para a cidade em seu conjunto, é a causa íntima dos males”. Cf. também *Leis IX 870a*.

- Visto que o corpo e seus órgãos teriam sido fabricados em relação direta com as espécies imortal e mortal da alma, visando a auxiliar a alma humana encarnada, o *Timeu* mostra que haveria profunda interação entre corpo e alma, no sentido de permitir esse fim.
- Não há um determinismo nesse momento do texto de Platão, no sentido de limitar ao corpo a causa e a responsabilidade pelas doenças da alma; ao contrário, vemos em vários momentos do texto a participação do corpo ocorrendo sempre em interação com os três gêneros da alma em um processo¹⁸⁷ no qual todos os elementos do “composto corpo-alma tripartite” se afetam mutuamente.
- O fato de Platão denominar todas as doenças da alma como “desrazão” /*anoíia* pode ser associado à situação já limitada do princípio imortal da alma humana quando encarnado, ou seja, é preciso uma devida educação da alma para que os seus círculos do mesmo e do outro possam exercer seus movimentos e potencialidades, o que se torna ainda mais difícil de ocorrer na alma “doente”.
- Não há, no texto do *Timeu*, uma atribuição das doenças da alma à própria natureza dos três gêneros da alma, ou seja, não é o fato de, por natureza, o apetitivo possuir a competência de “buscar a satisfação” de seus variados apetites que faria com que ele “adoecesse”; não é o fato de o irascível possuir a competência de “combater” em auxílio à razão que faria com que ele “adoecesse” e sim a má educação destes ou também os excessos (de sofrimento ou prazer, envolvendo o apetitivo e, poderíamos em analogia dizer, da busca de honras e vitórias, no caso do irascível), bem como excessos e faltas envolvendo o racional (respectivamente a busca de certos tipos de conhecimento¹⁸⁸ e a ignorância).

¹⁸⁷ Que hoje chamaríamos de ‘psicossomático’.

¹⁸⁸ Condenados no *Timeu* mais adiante, em 88a.

- É evidente um processo de compensação do desequilíbrio da alma sobre o corpo, em prejuízo deste, gerando um adoecimento de ambos, corpo e alma.
- Por todos esses motivos, não podemos concordar com a tradicional visão de que Platão estabelece um dualismo corpo X alma no sentido de que o corpo estaria em oposição aos propósitos da alma¹⁸⁹; ao contrário, percebemos a interação entre corpo e alma, a unidade do todo corpo-alma, o finalismo da composição corpo-alma no sentido da realização plena dessa composição e dos propósitos a ela destinados, conforme o modelo, isto é, a Forma inteligível do vivente total.
- A má educação da alma está envolvida em todos os processos de doença da alma, a única exceção sendo o caso da intemperança sexual, cuja origem é apresentada como corpórea. Mesmo antes de Timeu mencionar o problema da má educação, dos maus discursos e regimes políticos, podemos observar na narrativa que a educação deficiente da alma (em qualquer uma de suas instâncias ou “gêneros”: racional, irascível, apetitivo) encontra-se implícita nas ameaças do racional ao apetitivo (em 71b-c), na dificuldade de enfrentamento dos sofrimentos ou no buscar excessivamente o prazer, evitando a dor (em 86c-87a). Uma educação incorreta, sobretudo do irascível, no sentido de conter o apetitivo, incapacita a alma como um todo de governar-se pelo racional, levando a uma situação que já conhecíamos desde a *República* e, também, ressaltada no *Sofista*: à insurreição /*stásis* de uma parte contra o todo, ao conflito interno, à doença, ao estado de injustiça na alma.
- Platão mantém a mesma posição da *República*, quanto a identificar a justiça à saúde, e a injustiça à doença: uma situação de injustiça na alma significa doença da alma, a justiça na alma significa a saúde da mesma, isto é, cada “parte” cumprindo aquilo que lhe é próprio.

- Podemos, portanto, reconhecer, no *Timeu*, a mesma via de mão-dupla que havíamos encontrado na *República*: a de que tanto o caráter justo (ou não) da vida ético-política, no plano maior da cidade, provém da constituição interna das almas (a presença do vício ou da virtude, como um modo de relação entre os três gêneros da alma), como também um regime político justo (ou não) influencia na realização da justiça na alma de seus cidadãos e não só no plano maior da cidade.

2.3.2 A perspectiva da doença como desproporção interna na alma e entre corpo e alma (87c-88b)

2.3.2.1 As desproporções, sintomas, tratamento

Não é incomum, nos Diálogos de Platão, ver-se a mesma questão ou exposição retomada trechos depois ou tendo em vista um aprofundamento do debate ou apenas em uma nova perspectiva do tema. É o que parece ocorrer também quanto às doenças da alma e suas implicações, quando, na própria sequência do texto (87c-88b), *Timeu* volta à questão dizendo que agora fará uma consideração correlativa */antístrophon* acerca das causas */aitíais* pelas quais a saúde do corpo e do pensamento */dianoéseon*¹⁹⁰ podem ser tratadas */terapeías*¹⁹¹. Nessa consideração correlativa está em questão novamente o “todo”

¹⁸⁹ Isto não quer dizer que não reconheçamos a dualidade corpo X alma, ou seja, o corpo como algo distinto da alma.

¹⁹⁰ Por que Platão usa, aqui, *diánoia* e não *psykhé*? Talvez por estar fazendo correlação com a situação oposta, a *anoía*, já abordada.

¹⁹¹ *Timeu* 87c4: “Porque é melhor falar do bem que do mal” (esta fala é importante; parece sugerir que Platão opta por não “problematizar”, no *Timeu*, sobre o mal e o vício).

corpo-alma. A simetria entre o corpo e a alma e entre os três gêneros da alma é vista como sinal de saúde, beleza e virtude¹⁹², em analogia à simetria presente no *kósmos*.

A doença – e não o mal moral – ocorre quando a alma é desproporcional – no sentido de ser “mais forte” ou de “mais fraca” que o corpo – gerando sintomas físicos e psíquicos. O princípio de tratamento a ser considerado será o do restabelecimento da proporção. É importante notar que não estão mais em questão, aqui, as causas “das doenças da alma” já identificadas em 86b. Queremos dizer que não se pode dar mais valor ao presente trecho a respeito da simetria (ou não) entre corpo e alma do que às passagens que lhe antecederam, como parecem tê-lo feito Stalley (1996) e Brisson (1998), equivocadamente, ao identificarem a dessimetria entre corpo e alma como a causa dos desequilíbrios entre ambos, ou seja, como fonte de origem das doenças da alma e também do mal no sentido moral. Afirma Stalley (1996, p.367): “saúde e doença, bondade e maldade dependem, sobretudo, da proporção entre corpo e alma”. Para Brisson (1998, p.452), “por causa de uma falta de proporção seja entre seu corpo e sua alma, seja entre a espécie mortal e a espécie imortal, o erro nasce. E, por conseguinte, aparece o mal...”. De acordo com os princípios estabelecidos no *Timeu*, no vício, sem dúvida, a alma é desproporcional, mas isso não significa que toda alma desproporcional – ou seja, “doente” – seja necessariamente viciosa no sentido moral.

Portanto, é como um acréscimo à reflexão já realizada (86b-87b) e aos princípios já identificados anteriormente, que essa “consideração correlativa” (87c-88b) deve ser compreendida. Todos esses aspectos, na perspectiva da doença como dessimetria, são mostrados no QUADRO 2:

¹⁹² *Timeu* 87c4-6: “ora, tudo o que é bom é belo e nada do que é belo existe sem medida /*ámetron*, se supõe-se que o ser vivente deva ser bom e belo, deve também ele ser simétrico /*sýmmetron*”. Ver também *Timeu* 31c; 69b.

QUADRO 2 / 87c-88b

| | | |
|--|---|---|
| A DOENÇA DA ALMA – toda afecção que comporta uma dessas duas espécies de <i>anoía</i> : | A LOUCURA / <i>manía</i> E A IGNORÂNCIA / <i>amathía</i> (86b) | |
| CAUSAS (inconsentidas) DAS DOENÇAS DA ALMA: | MÁ DISPOSIÇÃO DO CORPO E MÁ EDUCAÇÃO DA ALMA (86d7-e3); MAUS DISCURSOS E REGIMES POLÍTICOS (87a7-b4) | |
| A CONSIDERAÇÃO CORRELATIVA DISTO SENDO UMA DESPROPORÇÃO DO TODO CORPO-ALMA (87c-88c): | QUANDO A ALMA É MAIS FORTE QUE O CORPO | QUANDO O CORPO É MAIS FORTE QUE A ALMA |
| SINTOMAS LIGADOS AO RACIONAL: | Certas investigações ou ensinamentos consomem a alma. | Estupidez / <i>kophòn</i> ; dificuldade em aprender / <i>dysmathès</i> ; amnésia / <i>amnémón</i> ; ignorância / <i>amathía</i> . |
| SINTOMAS LIGADOS AO IRASCÍVEL: | Irritação, ardor excessivo / <i>perithýmos</i> ; a alma abala o corpo e o enche de doenças; certos debates, pela disputa e amizade às vitórias / <i>philonikías</i> , excitam e abalam o corpo, o que provoca catarros. | |
| SINTOMAS LIGADOS AO APETITIVO: | | Busca de satisfação de apetites voltados ao corpo. |

Deve-se observar que, embora a alma seja vista como mais nobre que o corpo, na filosofia de Platão, a alma não deve ser privilegiada (em relação ao corpo) em termos de nutrição e educação, em força e capacidade de ação. Alma e corpo devem ser igualmente exercitados, nutridos, educados, expressos, “movimentados”. E, internamente, ainda que o racional seja visto como hierarquicamente mais nobre (por ser dotado de *lógos*) que o irascível e o apetitivo, ele deve evitar produzir distúrbios no interior da alma e no corpo, como, por exemplo, aqueles motivados “por certos ensinamentos ou investigações” (88a). Portanto, inferimos que também no interior da alma deve haver a busca de simetria, de uma medida comum, de equilíbrio (sinônimo de saúde, beleza, virtude) e o combate à dessimetria, ao conflito /*stásis* (à doença, à desproporção, ao vício). Essa afirmação da necessidade da busca de uma medida comum no interior da alma, no *Timeu*, assemelha-se à definição da virtude da temperança como “ser senhor de si” (*República* 430e; 431a).

Quando a alma é mais forte que o corpo, os sintomas ligam-se mais a uma sublevação (excesso, que envolve “movimentos”) por parte do irascível: ardor, disputas, além de sintomas corpóreos. O texto não entra em detalhes sobre “como” determinados ensinamentos ou investigações “consumiriam” a própria alma. Entendemos tal sintoma como um “excesso” no âmbito do gênero racional.

Quando o corpo é mais forte que a alma, os sintomas afetam mais as capacidades do racional que, pela falta da devida nutrição, exercício, educação, fica mais débil que o corpo. *Timeu* destaca o risco de que, nesse caso, surja a doença mais grave: a *amathía*. Tais sintomas referem-se a uma “falta” no âmbito do gênero racional, o “excesso” dando-se no âmbito (ou “movimentos”) do apetitivo, que privilegia apetites corpóreos como os de nutrição.

Vale destacar a contraposição que faz *Timeu*, entre os apetites ligados ao corpóreo e os apetites ligados ao racional: “como há naturalmente */phýsei* no homem apetites */epithymiôn* duplos, por um lado, através */dià* do corpo, o apetite de nutrição, por outro lado, o do mais divino */theiôtaton* daquilo que há em nós, o apetite de discernimento */phronéseos*, os movimentos da parte mais forte exercem poder, aumentando seu domínio próprio” (88a7-b5). Por isso, deve-se alimentar devidamente cada um desses apetites, para que haja um estado de proporção, isto é, de saúde, no todo.

O tratamento proposto por Platão para essas duas doenças (quando a alma é mais forte que o corpo e quando o corpo é mais forte que a alma) é “não mover a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, a fim de que, cada um se preservando, ambos fiquem equilibrados e saudáveis” (88b5-c1). Todos aqueles que trabalham com o pensamento */dianoia*¹⁹³ devem, assim, compensar esse esforço da alma com a ginástica para o corpo. Os que esforçam mais o corpo devem dar à alma “movimentos compensatórios”, através da

música e da filosofia. Portanto, o tratamento é cuidar das partes */mére* tendo em vista o bem, a beleza, a harmonia¹⁹⁴ do todo (“imitando a forma do todo */pantòs*” e “a nutridora e mãe do todo”¹⁹⁵, sempre em movimento). Esse automovimento recíproco alma-corpo é curativo, como bem observa Cropsey (1989-90, p.190), por ser “a base de uma vida mais de acordo com a razão”, o que é coerente com todos os tratamentos que Platão propõe em outros Diálogos. E esse cuidado exige a “contribuição ativa do paciente”, como ressalta Stalley (1996, p.359). Doença e vício no *Timeu* são doença e vício do todo corpo-alma¹⁹⁶, o que exige o esforço do doente para a cura.

A perspectiva da doença como desproporção liga-se, ainda que indiretamente no *Timeu*, à questão da ação virtuosa ou viciosa: o que é belo e justo é proporcional e corresponde à saúde e à virtude, o que é feio e injusto é desproporcional e corresponde à doença e ao vício (87c-88b). Essa perspectiva concorda com a do livro IV da *República*, quando Platão compara a virtude a uma espécie de “saúde, beleza e bem-estar da alma” e sua ausência a “uma enfermidade, feiúra e debilidade” da alma (444d-e). Também concorda com o *Sofista* (226d-230d), onde a feiúra na alma é dita corresponder à falta de medida */ámetron* e a enfermidade à discórdia */stásin*¹⁹⁷. A breve passagem, no *Timeu*, sobre o homem mau (86d7-e2), coloca-o como incontinentemente mau e sua maldade é associada à causa das doenças da alma (má disposição do corpo e /ou educação mal

¹⁹³ O exemplo citado no texto é o do matemático (não o do filósofo, embora esse possa estar incluído no caso).

¹⁹⁴ Platão não usa, nesse ponto, o termo harmonia, mas é o que podemos deduzir de 88e, quando finaliza: “não poremos um inimigo ao lado de outro para gerar no corpo guerras e doenças, mas associaremos um a outro como amigos, a fim de que, juntos, cultivem a saúde”. O termo “partes” mencionado em 88c7 não se encontra referido, no texto do *Timeu*, a “partes” da alma; os comentadores concordam que se trata de corpo e alma.

¹⁹⁵ *Timeu* 88c7-d1; d7; respectivamente. Cuidar do todo para curar a parte também é a proposta de cura no *Cármides* 156d-158b.

¹⁹⁶ Cf. Cropsey (1989-90, p.189, 190), com quem concordamos nesse ponto. No caso dos viciosos das *Leis*, veremos que Platão também destaca a necessidade de uma participação de tais “doentes” no processo de cura de suas almas e a importância do uso da persuasão nesse “tratamento”.

¹⁹⁷ A covardia */deillan*, a intemperança */hybrin* e a injustiça */adikian* devem ser vistas como doença e, a ignorância, como feiúra na alma, nesta referida passagem do *Sofista*. Cf. Reis (2000, p. 202-203).

regrada), para a qual *Timeu* indica uma prevenção e não um tratamento ou uma punição. Em síntese, o estado de vício como injustiça na alma deve ser visto como doença, assim como o estado de virtude na alma deve ser visto como saúde e como o verdadeiro estado natural da alma. Mas o texto do *Timeu* não permite daí deduzir que todo estado de doença da alma leve o homem a uma conduta moral injusta.

Encerrando nossas considerações sobre as doenças da alma no *Timeu* e as terapias sugeridas por Platão, vale ressaltar uma que é sugerida mais adiante, em 90c-d, após o elogio feito ao “gênero da alma que é o principal em nós”, isto é, ao racional:

São eles que cada um deve seguir: os períodos relativos ao devir que têm lugar em nossa cabeça e que foram corrompidos, endireitando (*exorthoûnta*) pelo aprendizado do todo, tanto harmonias como períodos. Aquele que contempla se assemelha, conforme a natureza original (*arkhaian phýsin*) ao contemplado e, tendo se assemelhado, finalmente ele possui (*ékhein*) a melhor vida preestabelecida tanto para o presente como para o tempo em seguida à vida. Ora, o cuidado que é preciso observar é idêntico para todos: dar a cada um os alimentos e os movimentos que lhes são próprios. E os movimentos que têm afinidade com o divino em nós são o pensamento do todo e os períodos circulares (90a–c).

A formação e educação corretas da alma (destacando-se, aqui, os círculos do mesmo e do outro do “princípio imortal” da alma humana) através da contemplação da ordem do todo, a busca de satisfação do apetite de discernimento, o cultivo à ciência, a pensamentos verdadeiros, às coisas imortais e divinas são também parte importante da terapia da alma proposta por Platão, para seu equilíbrio e saúde. O final da passagem sugere que esse é o caminho apresentado para que a alma humana tenha “a melhor vida” não apenas enquanto encarnada, mas, também, “para o tempo em seguida à vida”, isto é, pós-morte.

2.4 Conclusão

Na cosmologia platônica, o princípio imortal da alma humana sofrerá vários abalos próprios do corpóreo (sensações e afecções) e perderá as potencialidades de seus círculos. Contudo, elas podem ser recuperadas por meio da devida nutrição e educação da alma. Tal “princípio imortal” possui uma existência independente do corpo, que será o seu veículo, quando encarnado.

A espécie mortal da alma é fabricada junto ao corpo, colaborando para a unidade corpo-alma. O corpo humano é feito em função da alma humana como um todo, para que a alma habite o sensível, para que a raça mortal venha a existir, para que a espécie mortal da alma possa se nutrir, para que cada gênero da alma humana não só realize o que lhe é próprio (o que vai do desejo de nutrição ao desejo de saber) como reconduza o homem à sua condição primeira, isto é, àquela natureza semelhante à “alma do todo”, próxima ao justo e ao divino.

A “bipartição” na alma estabelece a diferença entre o que há de divino e o que há de mortal na alma humana encarnada. A “tripartição” diz respeito à distinção entre o que há de racional, de irascível (o melhor do mortal) e de apetitivo (o pior do mortal) no interior da alma encarnada (ou seja, no composto “corpo-alma”). Sugerimos que o caráter “mortal” da alma humana diz respeito à ligação da alma com o sensível (encarnações) e que a “tripartição” da alma se justifica pela necessidade de que a alma humana habite o sensível, tendo também o corpo como instrumento que a capacita para tanto.

Segundo interpretamos, a alma humana encarnada em um corpo será não uma alma “em” um corpo ou uma alma “e” um corpo, mas um “composto alma-corpo tripartite”, não só porque a alma é que dará vida ao corpo, mas, também, porque é esse “composto” que será triádico e **não só** a alma humana. O *Timeu* e a *República* são coerentes quanto às propriedades e à relação entre os três gêneros da alma humana

encarnada. Sugerimos que o *logistikón* (*República*) é o gênero da alma no qual se encontra o “princípio imortal” da alma humana, portanto, é a manifestação desse princípio na condição de encarnado.

O *Timeu* detalha como o corpo é fabricado, de modo a tornar possível uma justa relação entre as espécies imortal e mortal da alma e entre corpo e alma. Pudemos identificar uma tripartição entre encéfalo – coração/pulmão – fígado/intestinos, diretamente ligada à “tripartição” da alma, bem como uma analogia do fígado com a *khóra*, em suas semelhantes funções de receber e transmitir informações (imagens e simulacros), sejam elas relativas ao controle do apetitivo, no caso do fígado, ou à ordenação das coisas sensíveis, no caso da *khóra*. Vimos que o corpo já predispõe, em sua estrutura, limites ao apetitivo e ao irascível e que os órgãos corpóreos são fabricados de modo a permitir o governo da razão, o equilíbrio do “todo”, a realização do melhor.

Enfim, uma leitura das “doenças da alma” estabelecidas no *Timeu*, levando em consideração a teoria da tripartição da alma exposta na *República*, mostrou-nos que os três gêneros da alma estão diretamente envolvidos na origem de tais doenças – excessos e faltas, sobretudo do apetitivo, bem como na produção dos sintomas ou desequilíbrios da unidade corpo-alma. A abordagem da *psykhé* humana como unidade tripartite, no *Timeu*, significa muito mais que uma simples “localização” da alma no corpo.

O *Timeu* não trata diretamente da questão da origem do mal moral. Mas o presente estudo permitiu verificar que essa origem não é atribuída por *Timeu* a qualquer dos elementos paradigmáticos da cosmologia presente nesse Diálogo: Demiurgo, alma do *kósmos*, Formas inteligíveis, *khóra*, seres sensíveis. Tal causalidade também não é atribuída ao corpo humano, instrumento da alma, nem às subespécies irracionais da *psykhé*, pois, igualmente, o que fundamenta a sua existência é a realização do melhor, segundo a narrativa de *Timeu*. O mal moral tem, potencialmente, sua fonte em um estado de ausência

de virtude no interior da alma humana – e não necessariamente na natureza¹⁹⁸ dos três gêneros da alma humana. A ausência de razão presente na causalidade errante e nos gêneros mortais da alma humana é fonte apenas potencial do mal no sentido moral, fonte de desordem, capaz de sofrer a ação da causalidade inteligente, da medida, do *lógos*.

Vale lembrar que a virtude, como posse interior da alma humana, depende de uma formação e educação corretas dos três gêneros da alma¹⁹⁹, ou seja, se associamos *República* e *Timeu*, vemos que a virtude e o vício têm sua origem no encontro de uma alma com outra. O *Timeu* não faz qualquer reflexão sobre a ação consentidamente má (isso teremos nas *Leis*), mas, ao tratar das doenças da alma, mostra as diversas possibilidades de desequilíbrio no interior da alma humana, ou melhor, do composto “alma-corpo” encarnado.

Como foi visto, fatores psicofísicos e educacionais podem gerar esses estados de doença da alma, que incapacitam o homem de bem julgar e bem agir (pois os três gêneros da alma encontram-se afetados pelo desequilíbrio ou dessimetria), embora tais estados não necessariamente conduzam à ação moral injusta. Qual é o lugar, então, do mal moral na cosmologia platônica? A responsabilidade pelo mal que possa ocorrer à espécie humana é dada ao próprio homem – o deus é isento de maldade. Isto não quer dizer, propriamente, como queria Mohr (1980, p.51) que o mal esteja no projeto do Demiurgo (*Leis*) ou que ele exista apesar do Demiurgo (*Timeu*). Segundo pudemos depreender da cosmologia platônica, tal responsabilização quer dizer (apenas) que as raças humana e divina são distintas e que, no âmbito do divino, não há erro, dessimetria, ignorância, maldade.

¹⁹⁸ Pois esta não conduz necessariamente ao mal moral.

¹⁹⁹ Ainda que o inicial “bloqueio” das potencialidades dos círculos do princípio imortal da alma humana, ao que nos parece, colabore no sentido de dificultar o processo de aquisição da virtude.

Assim como na *República*, também no *Timeu* a alma saudável é associada à proporção, à beleza, ao justo, ao que é bom e a alma doente é comparada à desproporção, ao que não é belo, justo e bom. Assim também o racional, na alma – nele se encontrando o princípio imortal da alma humana –, é visto como o que há de superior e de divino no homem. O homem deve cuidar do todo – corpo e almas (subespécies mortais e espécie imortal) – e não apenas da parte, fugir do vício, dos maus discursos, dos maus governos e daquilo que Platão considera, mais uma vez, ser o maior dos males humanos: a *amathía*, o “nada saber e crer que se sabe”.

PARTE 2 – A TRIPARTIÇÃO DA *PSYKHÉ* IMPLÍCITA NAS *LEIS*

CAPÍTULO 3

A tripartição e as injustiças na alma

3.1 Introdução

O Diálogo *As Leis*²⁰⁰ é composto de 12 livros, sendo que o último chegou-nos inacabado. Trata-se da provável última obra de Platão, escrita em torno dos 15 últimos anos de sua vida. O texto das *Leis* teria sido transcrito de tablitais de cera por Filipe de Opunte, segundo Diógenes Laércio (D.L. III, 37). Hoje, pode-se ter acesso a três manuscritos²⁰¹ (LISI, 2001, p.279-282), mas não se pode efetivamente afirmar que Filipe tenha sido editor do Diálogo, nem que a obra se encontrasse inconclusa. A partir de D.L. III, 66, Lisi supõe que a edição das *Leis* e de toda a obra de Platão tenha ocorrido um século depois de sua morte, isto é, em meados do século III a.C. (quando a Academia era presidida por Arquesilau).

²⁰⁰ Em nossas citações das *Leis*, seguiremos a tradução de A. Diés (1956), com modificações. Particularmente quanto ao livro IX, citaremos a tradução de Jacyntho Lins Brandão, não publicada. Para uma leitura comparativa, utilizamos a tradução de Francisco Lisi (1999), a de Edson Bini (1999), bem como a de Brisson e Pradeau (2006). Faremos referência aos tradutores pelo ano de publicação da tradução. Seguimos o texto grego editado pela Oxford: Νομων Platonis Opera - T.V tetralogiam IX continens [insunt *Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones et spuria*], recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford : Oxford Clarendon Press, 1907.

²⁰¹ O mais antigo sendo do século I d.C.; o segundo, do século III d.C., e o Oxirrincos, do final do século III d.C. Sobre a história do texto das *Leis* durante a Antiguidade e a Idade Média, ver Lisi (2001, p.277-288).

Nas *Leis*, o Estrangeiro de Atenas, Clínicas e Megilo discutem a respeito das constituições políticas de Creta e da Lacedemônia, visto que Clínicas teria sido incumbido pela cidade de Cnossos de participar da fundação de uma colônia em Magnésia e da elaboração da legislação dessa colônia. O tema que se destaca nas *Leis*, portanto, é o da melhor legislação para uma cidade. Ao mesmo tempo, não podemos tratar esse Diálogo como um código legal no sentido estritamente jurídico, é o que nos adverte Lisi (2000, p.60), acrescentando que se trata de uma obra literária. Diríamos, ainda, que se trata de uma obra filosófica, na qual as principais definições do campo jurídico (lei, crime, injustiça, dano) são discutidas e mesmo ampliadas, pois são ligadas a outros campos de discussão (educação, saber, erro, doença, tratamento, ignorância, virtude, etc.) e a procedimentos próprios da filosofia de Platão (a dialética, o uso da persuasão e da refutação, a analogia, a divisão e a diferenciação de definições, etc.).

Tal riqueza do texto das *Leis* levou-nos a buscar uma leitura mais antropológica do que jurídica e a investigar como e em que sentido a teoria da tripartição da alma poderia ainda estar presente nesse texto tardio de Platão. Ao fazermos um recorte no texto das *Leis*, enfocando os momentos em que há referência ao tema da *psykhé*, observamos que este se encontra envolvido nas discussões a respeito da virtude e do vício, do prazer e da dor, do conflito e da paz, da saúde e da doença, da educação e da ignorância, que poderíamos considerar, portanto, como subtemas ligados à alma, já a partir do livro I.

O Estrangeiro de Atenas, ao propor uma constituição política voltada para a paz e uma constituição psíquica voltada para a virtude total, põe em discussão exatamente cada um desses “subtemas”, o que mostra a seus interlocutores, e a nós, leitores, o quanto a estruturação da alma (no sentido de sua constituição e educação) deve ser levada em

consideração na elaboração das leis de uma cidade e na condução de uma vida política voltada para a paz e a justiça²⁰².

Ao tratar, no livro IX, das penalidades que deveriam corresponder aos diversos tipos de crimes possíveis na cidade, o Estrangeiro de Atenas retoma aqueles “subtemas”, discutindo sobre a origem do mal, o dano e a injustiça, o consentido e o in consentido, o ato justo e o ato injusto. Consideramos que a tripartição da alma é, nesse momento, retomada de forma implícita nas várias discussões a respeito da origem do mal, presentes no livro IX das *Leis*. Várias passagens serão investigadas neste capítulo, por tratarem das motivações internas do homem para agir: a falível natureza humana, os apetites maus, a ofensa consentida e a in consentida, os prazeres e as paixões, a ira e o medo, a ignorância. Será nosso “foco”, particularmente, a distinção entre injustiça e dano, presente em 861a–862e, assim como a abordagem das três “causas de nossas faltas”, em 863a–864c.

Ao evidenciar a inquietação de Platão em buscar a origem do vício na alma, o livro IX revela a complexidade da estruturação da alma, de suas motivações para agir, de sua relação com o corpo e com a vida social. Mostra, decisivamente, o papel fundamental atribuído pelo filósofo à complexidade da *psykhé* humana. A alma será objeto de reflexão também no livro X das *Leis* (891d-896d), quando o Estrangeiro de Atenas fala da alma cósmica como causa primeira de todos os contrários, das coisas justas e injustas, boas e más (896d), completando a demonstração, já iniciada no livro V, de que *a alma* é o mais precioso dos bens humanos. Nesse sentido, tanto sua compreensão quanto sua educação são fatores decisivos para a felicidade do homem particular e da cidade.

²⁰² Ao final do livro I, o Estrangeiro de Atenas deixa clara a importância a ser dada ao estudo da *psykhé* pelo legislador: “o conhecimento das naturezas e disposições */hêxeis* das almas humanas seria uma das coisas mais úteis para a arte cuja tarefa é delas tratar */therapeutein*. E somos da opinião de que essa arte é a política, não é mesmo?” (650b).

3.2 A virtude e a educação da alma (livros I, II e VII)

No livro I das *Leis* está em questão o papel do legislador em relação à cidade. Os cretenses atribuem a Zeus as disposições legais de Creta; quanto à Esparta, os lacedemônios atribuem suas leis a Apolo. Tais legislações, contudo, são voltadas para a defesa da cidade, isto é, para a guerra (628a-e) e não para a paz, que é defendida pelo Estrangeiro de Atenas como a melhor proposta para uma legislação, a ser obtida através da educação para a virtude (643e).

Portanto, encontramos a temática da alma em meio ao debate sobre a guerra e a educação para a virtude, nos primeiros livros das *Leis*. Platão indica, já nesse início do Diálogo, que há um constante conflito entre as cidades, as aldeias, os homens entre si e de cada homem em relação a si mesmo (626d), daí a necessidade de cada uma dessas instâncias se organizarem para a vitória. Nesse contexto, é significativo que ele destaque que é na “guerra interna”, isto é, da alma consigo mesma, que é fundamental triunfar; nela, “vencer é a vitória primeira e melhor” (626e).

Platão está admitindo, assim como o fez na *República*, que um dos traços marcantes da alma humana encarnada é o da possibilidade do conflito (já que ela conta com diferentes afecções e fontes de motivação para agir) e que só a educação para a virtude pode pacificar o homem consigo mesmo e com os outros, as aldeias e cidades consigo mesmas e com as demais. Assim, enquanto o poeta Tirteu, ateniense que se tornou cidadão espartano, elogiava a coragem na guerra (629a-e), o Estrangeiro de Atenas cita, em contraposição, Teógnis, poeta de Megara, que elogiava o guerreiro leal na dura discórdia (630a). Por meio dessa comparação, o Estrangeiro de Atenas considera como mais valorosos aqueles que se destacam na mais rude das guerras, a “guerra interna”, que exige

a conquista não de uma parte apenas da virtude (a coragem), mas da “virtude total” (a justiça, a temperança e a sabedoria, unidas à coragem) (630b s.).

Nesse ponto do debate, que diz respeito à guerra psíquica, surge a primeira definição de “homem mau”, ou seja, aquele que “cede aos sofrimentos e aos prazeres” (634e)²⁰³, sendo “inferior a si mesmo”, “escravo de si mesmo”. Enquanto Clíneas defende que todo homem é inimigo de si mesmo, o Estrangeiro de Atenas, não deixando de reconhecer que há, no homem, algo de inimigo, propõe que cada homem deve ser “amigo de si mesmo” e “senhor de si” (626e-628e), assim cultivando os maiores bens, a paz e a amizade, valores que o legislador deve ter em vista ao formular a melhor legislação. Portanto, se o legislador é inspirado pelo divino, ele deve ter em vista a virtude total e o lugar do homem na totalidade do universo.

Ao debaterem sobre a guerra e a paz, os três interlocutores tratam, portanto, da necessidade da lei – externa e interna, isto é, como elemento fundamental da virtude e do limite para a ação – o que nos faz considerar que as *Leis* vão destacar a importância da educação do que há de irascível /*thymoeidés* na alma humana no sentido de efetivar a contenção de certos apetites e a resistência a certas afecções que conduzem a alma à injustiça em si mesma e na cidade. O que há de inimigo de si mesmo no homem, como vimos na *República*, e veremos particularmente em *Leis IX*, é o irracional, que leva ao erro, ao conflito e que é capaz de levar ao vício. Logo, o conflito e a paz devem ser resolvidos, também, “dentro” da própria alma.

Na análise das virtudes, presente nas primeiras páginas das *Leis*, a coragem é enfatizada como o combate não só à dor, mas também ao prazer, quando excessivos ou maléficos ao homem, pois os prazeres “derretem o *thymós*” (633c-d), afirmação semelhante à comparação, feita em *República IV*, do sofrimento, do temor e, sobretudo,

²⁰³ Uma das possibilidades de “doença da alma” segundo o *Timeu* (86b-87a). Uma profunda abordagem acerca da alma má somente será empreendida adiante, no livro IX, como veremos oportunamente.

dos prazeres como “detergentes” (430a-b) que desbotam a tintura da lei. A devida experiência do prazer e a resistência aos prazeres, quando necessário, tornam o homem “livre”, “senhor de si”. Já a temperança deve ser buscada através das refeições em comum, da música e da ginástica, bem como pelos banquetes regados a vinho que, se conduzidos de modo a preservar a amizade entre os membros, educam para a temperança, permitem conhecer o caráter */éthos* da alma, possibilitam o cultivo da confiança de si e do medo pela reputação (vergonha), fazendo nascer o julgamento na alma, assim como a capacidade de vencer as paixões. Permitem, portanto, que o homem treine a resistência, a justa medida entre o irracional e o racional, a capacidade de vencer o inimigo, portanto, a coragem, a sabedoria, a temperança.

A educação para a posse da virtude é traçada, no livro I, através de uma imagem (644c-645c), a dos seres vivos */dzóon* como marionetes dos deuses, cujo propósito é ignorado pelos homens, guiados por “fios” de diversas espécies, que são as afecções */páthe* (como o prazer e o sofrimento, o medo e a confiança, indicados em 644c-d). Essas afecções o enredam e, se são contrárias umas às outras, o arrastam para ações contrárias, “sob a linha divisória entre a virtude e o vício” (644e), pois, seguindo algumas afecções e resistindo a outras, encontra-se o fio condutor */agogé* sagrado do raciocínio */logismoû* (ou “lei comum da cidade”), flexível (e não duro como os demais), com o qual se deve colaborar “para assegurar que a raça áurea dentro de nós possa derrotar as outras raças” (645b). O Estrangeiro de Atenas indica que, com esse mito, pretende deixar mais claro o ser “inferior a si mesmo” ou “superior a si mesmo” (*idem*) e o fazer deste último uma lei, tanto para o homem como para a cidade. Segundo a interpretação de Rankin (1962, p.130), “o boneco é associado à infância. Seus movimentos pelas pontas de suas cordas pode ser chamado *paidiá*. Mas existe também *paidéia*. A equivocidade *paidiá/ paidéia*, através da instrução, pode ajudar a tornar mais certa a vitória da corda do *logismós* (645a5)”. Sem

dúvida, é a educação das afecções da alma que está em questão nessa imagem. Se dirigida pelo raciocínio e pela lei (a princípio uma lei externa, para que se adquira uma lei interna), a vitória da razão sobre o irracional (dentro do homem e na cidade) estará preservada.

O que está sendo enfatizado pelo mito é que o poder de domínio sobre as diversas afecções é próprio da razão (conseqüentemente, da lei), que também faz parte do homem; resta-nos também educá-la devidamente, para que a alma como um todo e a cidade como um todo possam ser bem governadas. Voltaremos a comentar a imagem da marionete ao final do presente capítulo, quando, só então, tendo explorado um pouco mais a presença da psicologia de Platão nas *Leis*, finalizaremos sua interpretação.

No livro II, há uma seqüência de argumentações sobre a educação da alma (653a-c; 659d-660a; 663b; 666e-667a) cuja proposta é muito próxima da definição de educação da alma presente na *República* (o “reorientar o olhar para onde deveria”; 518d), no sentido de dirigir prazeres e apetites (a parte inimiga) para a finalidade que deverão atingir na idade adulta, isto é, para a virtude. Para tanto, o prazer e o sofrimento devem ser associados respectivamente à virtude e ao vício. Se ocorrer o contrário, tal educação incorreta promove o estado de vício (injustiça) na alma, nutrindo a possibilidade da perversão e da maldade. Platão mostra a importância dessa educação para a virtude no contexto da hierarquia dos bens, segundo a qual os bens humanos devem se submeter aos bens divinos e, estes, ao *noûs*, que guia tudo²⁰⁴. As próprias leis devem observar essa hierarquia, isto é, o homem deve buscar assemelhar-se ao divino e não ao animal.

O modo como se daria tal educação da alma para a virtude é trabalhado em vários momentos do texto das *Leis*, sobretudo no livro VII. A educação dos cidadãos - os “homens livres” de Magnésia - vai da gestação até a velhice, sendo pública e obrigatória

²⁰⁴ Hare (1991, p.213) considera que “Platão pode reivindicar um lugar preponderante na filosofia da educação por duas razões ao menos. A primeira é que ele inaugurou este domínio de estudo; a segunda diz respeito àquilo que ele formulou sobre o tema, com uma força jamais ultrapassada depois, uma concepção particular e aparentemente autoritária”.

(VII, 804d). Suas prescrições compõem o que o Estrangeiro de Atenas chama de “leis não escritas”, ao mesmo tempo ressaltando que são esses costumes que formam um elo entre todas as leis (793b). A começar pelo início da vida, é interessante notar a atenção dada por Platão à gestante, ao defender que ela não deva ser exposta a extremos de sofrimento ou de prazer, de modo a assegurar o equilíbrio para o bebê em gestação (792d-e). A influência do fator emocional materno não só sobre o recém-nascido, mas, antes, sobre a criança ainda em gestação²⁰⁵, é levada em consideração pela psicologia de Platão.

Em torno dos três primeiros anos de vida, a formação e a educação da criança seriam voltadas para o atendimento de suas necessidades físicas e emocionais, pois as amas devem educá-las acalmando suas aflições e seu choro, isto é, as reivindicações do apetitivo, bem como, no sentido da ira e de alguns sentimentos como o temor, também o irascível, embalando-as com canções e movimentos, fazendo-as dormir com tranquilidade. É proposta, então, uma educação da alma e do corpo pela alimentação e pelo movimento, através da dança e da música, de modo a incentivar a promoção da virtude da coragem (791c), levando ao apaziguamento de seus temores, medos, apetites, sofrimentos e aflições, provenientes de uma disposição deficiente */phaúlen* da alma (790e9).

Na *República*, a parte apetitiva da alma é apresentada como ineducável, pois os apetites maus devem ser contidos ou castigados pelas leis e com a razão (554c-d; 571b). A provável última obra de Platão parece sustentar a mesma posição, acrescentando que é possível conter alguns apetites e sentimentos não só pela ação da lei ou de um comando racional, mas, inicialmente, pela saciedade de alguns e o apaziguamento de outros. É importante observar que isso não é um detalhe em relação à educação do jovem, por exemplo. Pois a formação que deve ser dada à criança na primeira infância (zero a três

²⁰⁵ Que nos dias atuais é tão discutida e, muitas vezes, desacreditada pela própria psicologia.

anos) traria benefícios que “não seriam pequenos” (793d), ela levaria a nada menos que uma boa disposição da alma */eupsykhias* e do caráter */éthe* (791c9-d10).

Não se trata de uma educação rude, nem frouxa, mas, apropriada à cidadania, como afirma o Ateniense: “uma educação frouxa resulta, nas crianças, em um humor difícil²⁰⁶; dispostas à cólera e excitáveis por pequenas coisas e, por outro lado, o rigor extremo e rude, a ponto de reduzi-las a uma escravidão cruel, as torna vis, mesquinhas e misantrópicas e, por isso, insociáveis” (791d5-10). Essa contraposição de diversos modos de “educação” da alma (e suas conseqüências) revela a preocupação de Platão em buscar assegurar a melhor condição (*areté*) para o indivíduo particular e não somente para a *pólis*.

De três a seis anos, a continuidade da boa formação e educação ocorrerá pela prática de jogos em comum, as amas devem impedir a má conduta e penalizar, sem humilhações, aquele que apresentar alguma infração à ordem (794a–b). Apesar de não entrar em detalhes sobre essa indicação, deve-se observar que o uso de penalidades ligadas ao que deve ser visto como incorreto ocorreria sem humilhações, isto é, pela persuasão e sem violência, e que o uso de jogos irá educar a criança para a vida em comum, no sentido de internalizar regras e conduzir-se conforme essa ordem²⁰⁷.

Devemos reconhecer, portanto, que a educação do bebê e da criança pequena busca atuar sobre “o todo corpo-alma tripartite”. Ela enfoca a educação do apetitivo e do irascível para a resistência e o apaziguamento de certas afecções e de certos apetites, iniciando a formação do gênero racional da alma através da internalização da lei, da persuasão, da convivência em grupos e submissão a regras comuns, da aquisição de

²⁰⁶ Trata-se da *dyskolia*, também apresentada em *Timeu* 86e-87a. No livro III, a educação aos filhos de governantes da Pérsia é referida como “frouxa” (695a–c), excessivamente livre, capaz de levar a crimes; a vida de ricos e tiranos sendo considerada “má vida” (696a s.). Portanto, parece ser ironicamente que Platão apresenta, no livro IV, o paradoxal governo “tirânico e virtuoso” (709e s.) como “o mais rápido” para a implementação da melhor legislação (cf. 710b, 711c).

²⁰⁷ Assim, a educação da criança (e veremos que também a do jovem) e a psicologia nela implícita nada deixa a desejar em relação às propostas de formação psíquica e de educação de nosso século.

saberes. Se associarmos *Timeu* e *Leis*, podemos supor que essa formação e educação do racional (*logistikón*) envolve uma recuperação, dentro do que é possível para a alma encarnada, das potencialidades do “princípio imortal” e seus círculos do mesmo e do outro, como parece sugerir Hall (1963, p.82), segundo o qual:

“o funcionamento próprio do círculo do outro dentro do indivíduo é, ao menos, uma condição necessária para atingir a racionalidade apropriada ao homem. O contexto no qual se dá a conquista dos movimentos próprios do Mesmo e do Outro é social, repousando, afinal, sobre o tipo de educação discutida nas *Leis*. Tal educação, a responsabilidade da sociedade, resulta na conquista da excelência apropriada ou virtude”.

A educação da *psykhé* como um todo pode ser percebida em outras passagens.

J. Laurent (2000), em seu artigo sobre a educação da criança nas *Leis*, destaca a importância da passagem 808d-e, em que Platão apresenta três características naturais da alma infantil e a necessidade da sua educação para a formação correta do cidadão:

Ora, de todas as bestas selvagens (*therion*), a criança é a mais difícil de educar. Porque a fonte do discernimento (*phronêin*) não está, ainda, nela disciplinada, ela é um animal maquinador (*epiboulon*)²⁰⁸, astucioso (*drimú*), o mais desmedido (*hybristótaton*) de todos. Assim, há necessidade de amarrá-la com, por assim dizer, múltiplos freios... e ensinamentos, na medida em que convém a um homem livre (808d-e).

Laurent ressalta que “a *epiboulè* é a premeditação insidiosa, isto que constitui circunstância agravante no livro IX (867a)” (p.43), referindo-se aos atos criminosos deliberados; já, *drimutès* seria uma “aspereza”, o que corresponderia a um caráter “azedo, virulento, esperto e picante” (p.44), oposto ao estado de sabedoria que os governantes devem possuir, segundo *Leis* 311a. Daí a necessidade de uma correta educação dessas afecções próprias à *psykhé* infantil, as quais, sugerimos, dizem respeito ao gênero apetitivo da alma, junto a um *thymoeidés* e *logistikón* incipientes e completamente dominados pelo *epithymetikón*, resultando em tal estado de desmedida (apetitivo), astúcia (irascível) e maquinação (racional).

²⁰⁸ *Epibouleúo*: tramar, traçar armadilhas.

A educação dessas três características naturais da criança a levaria, segundo o estudo de Laurent, respectivamente, à doçura, à filantropia e à esperança (confiança no futuro): “os três sentimentos positivos que a educação das *Leis* deposita na alma da criança apaziguam as três determinações negativas da passagem 808d: a *hêmérosis* (doçura) vem deter a violência da *hýbris*, a filantropia faz cessar o caráter áspero, virulento e insociável da criança, a esperança racional e o alcançar a confiança na bem-aventurança dos deuses vem cessar as maquinações infantis que idealizam somente o objeto do desejo e não as conseqüências certas” (p.56)²⁰⁹. Embora o autor não associe essas afecções à teoria da tripartição da alma, podemos perceber que se trata de uma educação dos impulsos (*epithymetikón*), dos sentimentos (*thymoeidés*) e das opiniões (*logistikón*), ou seja, de uma verdadeira educação do caráter para a sociabilidade, para uma vida civil pacífica.

A partir de seis anos, a educação da criança e do jovem é separada por sexo, mas é semelhante para homens e mulheres, através da leitura e escrita, bem como da música e ginástica, o que inclui dança, coro, poesia²¹⁰, o cálculo e o estudo dos números (aritmética), das medidas (extensão, superfície, profundidade), das revoluções dos corpos celestes (astronomia), práticas de guerra para ambos os sexos e a educação física para preparação militar dos rapazes²¹¹. Na maturidade, incluem-se conhecimentos ligados à administração pública, magistratura, entre outros, e tanto os banquetes como os coros parecem abranger o período entre a maturidade e a velhice²¹².

A educação filosófica, que na *República* era dirigida aos guardiões mais aptos ao exercício filosófico, é reservada àqueles que compõem o Conselho Noturno (818a-b,

²⁰⁹ O autor aponta as seguintes passagens para demonstrar tal educação: *Leis* II 666e s., VII 803d, XI 937d, quanto ao apaziguamento de impulsos selvagens gerando a doçura; *Leis* IV 713c-e, quanto à filantropia ou amor aos homens; *Leis* V 732 c-d, com relação à esperança e à confiança no futuro.

²¹⁰ Com restrições, conforme *Leis* VII 802a-e; 810b-c, assim como proposto na *República* II, III, X.

²¹¹ VII, 809b s.; 818a. Cf. Lisi (1999, p.59 s.).

²¹² Ver os comentários de Lisi (1999, p.63), sobre o problema das diferentes idades indicadas a respeito, no decorrer das *Leis*.

908a-909a, 968d-e, 961a-b, 963a, 968b), comparados à alma ou intelecto */nouís* da cidade (632c, 961d, 964e, 969b) e que terão a tarefa de preservar o respeito às leis e sua adequação à promoção da virtude²¹³, por serem guiados pelo discernimento */phrónesis* e pela opinião verdadeira */alethoús dóxes* (632c3-7). Eles instruirão os membros mais jovens do próprio Conselho, além dos jovens futuros governantes, bem como cuidarão da alma daqueles que necessitam ser persuadidos por argumentos, como é o caso dos ateus, o que discutiremos em nosso próximo capítulo.

Vale registrar a observação de Saunders (1962), que percebe que, mesmo quanto às classes da cidade de Magnésia (e não apenas na *República*), Platão sustenta a analogia com as três partes da alma postuladas na *República*. Nas *Leis*, ela seria representada pelo Conselho noturno (parte racional, educável para a verdadeira ciência */epistéme*), os cidadãos (parte intermediária, educável para a reta opinião */orthè dóxa*) e os escravos e metecos (parte maior, voltada para o trabalho manual e o comércio)²¹⁴. A analogia com os três gêneros da alma humana fica mais uma vez evidente e faz ver, ainda mais, o quanto a “teoria da tripartição da alma” permanece presente e ativa nos Diálogos tardios de Platão.

²¹³ Ou seja, possuem sabedoria para formular as melhores leis e para modificá-las se for o caso. Sobre o Conselho noturno, ver Brisson e Pradeau (2006, I, p.39-43; 451-452), Lisi (1999, p.113-116), bem como Saunders (1962, p.44-47). A designação de “noturno” a esse grupo justifica-se porque suas reuniões deveriam ocorrer antes do amanhecer (*Leis* XII 951d).

²¹⁴ As considerações conclusivas de Saunders (1962), merecem ser citadas: “É deliberado que a estrutura de Magnesia se assemelhe em essência à da *Callipolis*? A resposta mais razoável é provavelmente que quando Platão escreveu as *Leis* ele ainda acreditava vitalmente em duas proposições importantes: I) que a *epistéme* é superior à *orthè dóxa* e que aqueles que possuem a precedente deviam ter poder de controle no Estado; II) que a educação é vital para promover a *orthè dóxa* e que sem tal educação (os homens) são adequados somente para tarefas banais e não liberais. *A primeira proposição conduz inevitavelmente a uma divisão entre o conselho noturno e o resto dos cidadãos e a segunda a uma divisão entre os cidadãos de um lado e os metecos e escravos de outro. Essas divisões são análogas àquelas entre os guardiões-filósofos e os epíkouroi, e entre os epíkouroi e a terceira classe. (...) ambos os estados ideais de Platão exibem, nesses pontos fundamentais, uma estrutura tripartite*” (p.54-55, destaques nossos).

Nossa intenção, no presente trabalho, não é a de investigar em detalhes o modo de funcionamento da cidade de Magnésia²¹⁵, por isso passaremos ao livro IX e parte do livro X para, em contraposição à educação para a virtude, analisarmos a posição de Platão em relação ao vício, que ocorre sobretudo quando essa educação falha.

Apenas ressaltamos que a medida e o movimento regularão a composição da cidade e de suas instituições, efetivando a analogia entre *kósmos*, cidade e homem, bem como a realização da política como arte de entrelaçar elementos que são distintos e que se encontram em movimento dinâmico (BRISSEAU; PRADEAU, 2006, I, p.52-55).

Buscando aplicar a “medida”, Platão sustenta, nas *Leis*, que uma boa constituição política deve conjugar elementos que são inerentes à democracia e à monarquia, “a liberdade e a amizade, com sabedoria” (III 693d7-e1). Uma excessiva liberdade não conduz à situação de soberania (ser mestre */kýrios*) de um povo e à adesão consentida das leis, mas a uma obediência cega a leis insensatas, ou seja, à “escravidão” consentida em relação às leis (698b, 700a). Assim, o Estrangeiro de Atenas propõe que a cidade de Magnésia seja regida pela medida */métron* (689a–c, 698b1), pela inteligência */noûn* (701d8), pelo discernimento e pela temperança (712 a)²¹⁶.

²¹⁵ A esse respeito, indicamos os comentários de F. Lisi (1999) para a *Gredos*, bem como aqueles de Brisson e Pradeau (2006) à edição da *Flammarion*. Vale notar que haverá, em Magnésia, várias espécies de magistratura (pedagógica, militar, religiosa, jurídica, etc.). Quanto à magistratura jurídica, os guardiões das leis, com idade mínima de 50 anos, seriam eleitos em votação pela Assembléia e, após exame de mérito e educação (cf. V 751d), ocupariam a magistratura até completarem os 70 anos. Eles cumpririam funções legislativas e judiciárias, incluindo delimitação de corte para julgamento de crimes contra a cidade ou de certas causas privadas (em terceira instância predominantemente). Isso porque a cidade possuirá tribunais em diferentes instâncias, que serão mobilizados conforme as diferentes espécies de acusações e de crimes (BRISSEAU; PRADEAU, 2006, I, p.452-456).

²¹⁶ As *Leis* realizam a proposta do *Político*, como observa Balaudé (1995, p.52): “O Estrangeiro de Atenas e seus companheiros mostram, com efeito, como deve ser colocada em obra a boa legislação, conforme à arte real, que, no *Político*, se revela ser uma arte da justa medida (*metrion* e *metrètikè*, cf. 283b-285c), uma arte que é a capacidade própria do *noûs*. A idéia de justa medida está presente por toda parte nas *Leis*: é ela que permite pensar a atividade legisladora (cf. por exemplo IV 718-719)... (...) as leis visam a produzir, em todos

3.3 O vício ou as injustiças na alma (livro IX)

3.3.1 Introdução ao livro IX

Na apresentação dos livros I, II e VII das *Leis* buscamos mostrar que, para Platão, a legislação deve ter em vista a virtude (e não o vício), a paz (e não o conflito), a lei interna e externa (e não só esta última), a vitória da razão tanto no interior do homem quanto na cidade (em analogia ao *kósmos*). A formação e educação do cidadão devem visar tanto ao desenvolvimento de uma boa disposição da alma e do caráter, como a aquisição de saberes e o bom exercício do raciocínio. Passemos, então, ao livro IX das *Leis*, onde Platão discute as várias possibilidades de vício ou injustiça no interior da alma.

Não se trata agora de falar do vício nas almas dos governantes, como ocorre nos livros VIII e IX da *República*, mas sim do vício nas almas dos criminosos, sejam eles os homens que exercem cargos públicos, os cidadãos ou simples escravos, para os quais a lei deve exercer a importante função de educar a alma para que não repitam seu ato e para que redirecionem seu caminho para a virtude; e não somente a simples função de impor a ordem na vida comum da cidade. O que é considerado crime? O que move um homem a agir assim? Qual é a melhor penalidade para sua correção? Que tipo de método poderia “curá-lo”? Como a teoria da tripartição da alma encontra-se inserida nessa questão do vício? Qual o seu papel na compreensão dos crimes e na elaboração das leis? Que prejuízo o homem vicioso causa a si mesmo e à cidade? Como Platão enfrenta essas questões e quais são suas “respostas” é o que veremos com detalhes a seguir.

Por que é necessário estabelecer leis? Platão responde a essa questão através de toda a discussão presente no livro IX, sobre os crimes ou vícios e, especialmente, em

os domínios, misturas as mais harmoniosas, pela aplicação da justa medida...”. Sobre a medida como determinante da boa mistura, ver *Filebo* 64d-e.

algumas passagens onde o Estrangeiro de Atenas justifica a necessidade e a função de uma legislação. Nesse momento, vamos destacar a primeira delas, presente logo na primeira página do livro IX:

Mas não estamos agora legislando, como os antigos legisladores, para heróis e filhos de deuses, quando – conforme diz a história – tanto os próprios legisladores quanto os cidadãos para quem legislavam eram descendentes dos deuses. Nós, ao contrário, não passamos de seres humanos mortais legislando para filhos de seres humanos e, portanto, não seremos acusados de temer ter entre nossos cidadãos algum com coração da dureza do chifre, tão endurecidos a ponto de ser impossível derretê-lo; e tal como esses grãos corneados não podem ser amolecidos pela fervura sob o fogo, tais homens não recebem a influência das leis, por mais enérgicas que sejam (853c-d)²¹⁷.

Ao mencionar aqueles que são inflexíveis às leis, o Estrangeiro de Atenas está se referindo aos chamados “incuráveis”, entre os quais podem estar tanto ladrões de templos como ateus, sobre os quais iremos tratar oportunamente. Vale ressaltar aquilo que é apresentado como motivo para o estabelecimento das leis: trata-se de homens estabelecendo, aos (igualmente) homens, regras de convivência que devem levar em consideração a natureza humana e não a divina.

Tal raciocínio guarda semelhança com aquele presente no *Político*, quando Platão diz que o político é um homem (e não um deus) que deve governar homens (por isso, a metáfora do pastor, que cabe a deuses, não caberia ao governante humano)²¹⁸. Assim, como em nossa era atual contamos com governantes e legisladores de natureza

²¹⁷ Cf. Demócrito 68 A 166.

²¹⁸ *Político* 275b-c. É por esse motivo que não podemos concordar com a tão recorrente interpretação do Diálogo *Político* segundo a qual Platão estaria justificando um império absoluto do rei, ou seja, a possibilidade de o governante ultrapassar a lei - o chamado “autoritarismo platônico”. Ora, quando ele o faz, ele está tratando do político dotado da verdadeira sabedoria (se for feita uma leitura temporal e não mítica: de uma natureza que não é a humana atual) e a teoria da tripartição da alma permite-nos inferir que o motivo pelo qual tal político não precisaria de uma legislação externa é porque ele já possui uma “lei interna”, que é a própria virtude da justiça. Platão defende, tanto no plano da cidade como no interior da alma, a posse da virtude e o conseqüente governo do “melhor”, isto é, da razão. Isso é muito diferente de defender qualquer forma de autoritarismo ou de tirania, que ele condena de modo veemente. Ele não desconsidera, portanto, que a natureza humana não é dotada da verdadeira *epistême*. Ele não defende que o político ou o legislador devam agir “acima das leis”. O “império absoluto do rei” é um parâmetro, análogo ao paradigma do “rei-filósofo” na *República*. Ver idêntico posicionamento em *Leis* IV 713e–714a.

humana e falível, governando e legislando para seres (igualmente) humanos, isto é, dotados de uma natureza que não é a dos deuses, precisamos de leis e elas devem levar em consideração a natureza humana. Já aqui, no início do livro IX, Platão considera que uma legislação deve levar em conta todos os atos e as afecções possíveis ao homem. E isso exige a melhor compreensão possível da natureza da alma humana, uma alma que é dotada de diferentes motivações para agir e que é capaz de ser afetada de diferentes modos, conforme o grau de saúde ou doença, educação ou não-educação dos seus diferentes gêneros, como vimos na *República*, no *Timeu* e nos livros iniciais das *Leis*.

Na sequência, o Estrangeiro de Atenas discute todos os crimes possíveis de serem encontrados em uma cidade, começando por um crime (culturalmente) grave²¹⁹, que é o roubo de templos. Numa primeira leitura do livro IX, portanto, não teríamos mais que uma enumeração das espécies de crimes e a formulação de leis com as respectivas penalidades para cada espécie (algumas penas extremas e, à primeira vista, “exageradas”). Em um primeiro momento são discutidos os crimes contra os deuses e contra a cidade (853d5-857b4); num segundo momento, antecedido de um diálogo sobre o papel da legislação e do legislador (857b5-859c5), há uma discussão sobre “a causa de nossas faltas” (859c6-864c8); e, num terceiro momento, são discutidos os diversos crimes contra um indivíduo particular (864c9-882c4).

Vamos nos poupar (e aos leitores) de fazer aqui apenas uma lista desses vícios e dessas leis (o que seria enfadonho e uma espécie de repetição do texto de Platão), como se o livro IX se reduzisse a isso e fosse um tanto “pobre” em relação ao tão comentado

²¹⁹ Dizemos “culturalmente” porque o roubo de templos poderia ser considerado um roubo como outro qualquer (e não como um crime grave) se não se tratasse da cultura grega antiga. Nenhum dos Diálogos platônicos nos autoriza a falar de uma religiosidade “de Platão”, e sim da religiosidade “em Platão”, isto é, a cultura grega, essencialmente mítica e religiosa, encontra-se expressa na obra de Platão e, particularmente, no caráter dado ao crime por roubo de templos nas *Leis*. Se considerarmos que Platão atribui o predicado de “divino” a vários de seus postulados (como à alma cósmica, às Formas inteligíveis, ao “princípio imortal” da alma humana, além do Demiurgo e seus deuses auxiliares), o plano do divino, na obra de Platão, tem tanta importância quanto o plano do humano.

livro X das *Leis*. Não pensamos assim e, por isso, propomos uma leitura do livro IX com um outro olhar. Pretendemos mostrar a presença da teoria da tripartição da alma não só no momento da discussão das “três causas de nossas faltas”, como ao longo de todo o livro IX, desde a apresentação e divisão dos crimes até a proposta de “purificação” destes, pelas leis.

Nossa tese, portanto, é a de que a teoria da tripartição da alma encontra-se subjacente à filosofia presente no livro IX e é ela que torna compreensível tanto as causas dos vícios humanos, como o conjunto da legislação e todos os demais conceitos (o de injustiça, por exemplo) debatidos nesse livro.

Antes de passarmos para a análise das passagens, vamos deixar claro a quais conceitos ou tópicos consideramos que a teoria da tripartição da alma está ligada, no livro IX (sendo que o primeiro tópico será objeto de estudo no presente capítulo e os demais no último capítulo):

- ao conceito de “injustiça”, que determinará o que será ou não considerado “crime” (o que deve e o que não deve ser chamado de injustiça);
- à divisão dos tipos de crimes ou injustiças, conforme o modo de agir de quem pratica o ato;
- à gravidade do ato, conforme a fonte de motivação para a ação responsável pela ação;
- à maior ou menor possibilidade de cura da alma em cada tipo de crime, conforme esteja afetada tal alma;
- ao tipo de prelúdio (discurso persuasivo que antecede cada lei) que comporá a lei para cada caso;
- ao tipo de penalidade que caberá a cada tipo de crime e que estará expressa na lei.

Nossa leitura diverge, portanto, dos estudiosos que consideram que a teoria da tripartição da alma está ausente das *Leis* ou, ainda, tenuamente presente de modo insignificante. Robinson (1970, p.163), Price (1998, p.121) e Kahn (2004, p.357)²²⁰ afirmam a “ausência” da teoria da tripartição da alma nas *Leis*; respectivamente:

É notável a omissão da tripartição, particularmente num contexto tão obviamente político.

Não podemos dizer o que Platão pensou definitivamente sobre a tripartição. Consciente de seus problemas, somos tentados a dizer que ela ainda está viva no *Fedro* e no *Timeu*, mas morta à época das *Leis*.

...a tripartição está certamente ausente das *Leis*... (...) ele escolhe não fazer uso dela nas *Leis*.

Em suas obras a respeito da psicologia de Platão, tanto Y. Brès (1968) como Th. Robinson (1970) atribuem pouca significância a essa teoria fora do âmbito da *República*; Rohde (1948) praticamente a desconsidera. Em *Plato's psychology*, no capítulo sobre a tripartição da alma, a imortalidade e o pós-vida, Robinson detém-se na discussão do *Fedro* e do *Timeu* (neste último sustentando a presença de uma bipartição da alma, mais que de uma tripartição). No seu capítulo sobre as *Leis*, o autor restringe-se ao estudo do livro X, desconsiderando totalmente o livro IX²²¹. Rohde (1948), em sua obra *Psique*, ao comentar sobre a alma em Platão, concentra-se em aspectos como a imortalidade, o destino das almas, a contemplação das essências, a alma como princípio de movimento e vida, mencionando a tripartição somente em um parágrafo de seu capítulo IX – apenas quanto ao aspecto de dotar-se de “potências” (p.244), a discursiva, a valentia, os apetites – e sem discuti-la minimamente.

²²⁰ Kahn (2004) discute a obra de Bobonich, *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics* (Oxford, 2002), na qual Bobonich também defenderia tal postura, Kahn discordando apenas quanto aos motivos da suposta “ausência” da tripartição da alma nas *Leis*. Enquanto para Bobonich a psicologia platônica teria se dirigido, em seus últimos Diálogos, para uma concepção mais unitária da alma, para Kahn “a ausência da tripartição nas *Leis* fala mais sobre o caráter desse diálogo do que sobre a teoria psicológica platônica” (p.361). Tal caráter seria o de uma restrita “fenomenologia moral” (p.362) acerca das motivações humanas.

²²¹ A concepção da alma como automovente no livro X é aproximada, pelo autor, do *Fedro*; quanto aos demais livros das *Leis*, suas referências à alma, segundo o autor, “lembram muito mais o *Górgias*, o *Mênon*, o *Fédon* e a *República*” (p.145). Sobre a bipartição no *Timeu*, ver suas conclusões à página 160 (Coda).

Já Brès (1968) faz uma crítica à teoria da tripartição da alma em sua obra *La psychologie de Platon*, ao considerar que “a redução da psicologia de Platão à teoria da tripartição da alma seria empobrecedora e decepcionante, apesar de que ela aparece desde o livro IV da *República...*” (p.309). Isto porque Brès considera que a psicologia autêntica e criadora de Platão seria aquela presente no *Banquete* e no *Fedro*, por apresentarem uma interpretação do homem a partir do *éros* e uma busca do sentido das condutas humanas, como aquela do entusiasmo */manía*. O autor defende, de forma persistente, que após a *República* (excetuando-se o *Fedro*) a criação platônica estaria imobilizada e esclerosada²²². Para ele, “como doutrina, a tripartição nada tem de especificamente platônico. Quanto à significação que convém lhe atribuir na experiência platônica, ela está longe de aparecer imediatamente” (p.311). Essa suposta falta de autenticidade apontada pelo autor seria justificada pela presença, na própria cultura grega, de certos termos empregados por Platão ao tratar da alma (o *thymós*, em Homero; o *noûs* em Anaxágoras e Isócrates; e, quanto à *epithymía*, esse termo apenas retrataria “a experiência banal dos desejos”)²²³. Em síntese, entre as cerca de 400 páginas de seu livro, Brès dedica apenas 12 à teoria da tripartição da alma, que considera ser uma “visão tripartite imobilizada do homem”, que “empobrece a contribuição dos diálogos” (p.315). Não é sem motivos que nos opomos radicalmente à posição de Y. Brès. Acreditamos que não se trata de reduzir a psicologia de Platão à teoria da tripartição da alma, mas de reconhecer as ocorrências (explícitas ou implícitas) de tal teoria e de buscar identificar sua função e seu valor nesses Diálogos e no contexto maior da filosofia platônica.

²²² Cf. Brès, p.309; 311; 313; 315; 318.

²²³ O autor reconhece originalidade apenas na postulação da instância do *thymoeidés*, mesmo assim, como “solução” elaborada por Platão a fim de apresentar certo mecanismo “para agir eficazmente sobre os desejos e sobre as paixões” (p.314), referindo-se à *República* IV 440a. Comentando todo esse livro de Y. Brès, Lafrance (1971, p.145) faz breve crítica a ele, ao final de seu artigo: “o tipo de experiência subjacente a este imenso esforço de lucidez racional (por parte de Platão) não pode ser tão esclerosado quanto o prejulgamento freudiano poderia fazê-lo acreditar” (parênteses nosso). Concordamos inteiramente com Lafrance.

Em breves passagens de seus respectivos textos, reconhecem a possibilidade da presença da teoria da tripartição da alma nas *Leis*, os autores Saunders (1962, p.38), Brès (1968, p.310-311) e Lisi (2000, p.77), bem como os tradutores Brisson e Pradeau (2006, II, p.334, n.70); respectivamente:

A tripartição da alma é uma característica tão proeminente e vívida do pensamento de Platão nos trabalhos iniciais... que seu abandono nas *Leis* é quase improvável. (...) Nenhum texto das *Leis* nega a possibilidade da bipartição ser expandida em tripartição se e quando apropriado. A prova de um modo ou de outro não se pode obter, mas considerações gerais sugerem que Platão ainda acreditava em uma alma tripartite quando ele escreveu as *Leis*.

... a teoria da tripartição da alma professada por Platão, a partir da *República*, continua a ser aceita até as *Leis*. (...) ... lembrada nas *Leis* [cf. n.98: em 863a-c].

A natureza do preâmbulo e da lei vai depender da doença a tratar ou da fraqueza a superar, elas tocam, portanto, em uma ou outra parte da alma.

Platão quer calcar essa tripartição dos crimes sobre a tripartição psíquica que ele quer instalar no princípio de sua análise das condutas patológicas.

Dentre eles, Lisi (2000, p.77), assim como Brisson e Pradeau (2006, II, p.334, n.70) reconhecem certa relação entre a classificação dos crimes no livro IX das *Leis* e a tripartição da alma:

A digressão do livro IX sobre os fundamentos do direito penal dá uma classificação dos crimes segundo uma clara tripartição da alma, por relacionar a ação justa ou injusta não aos efeitos exteriores da ação, mas ao estado da alma que os produziu.

Assim, ele escolhe fazer corresponder essas três espécies de crimes [865a-873c] às falhas sucessivas das três faculdades da alma: ...ignorância, ...cólera, ...desejo.

Entretanto, Lisi não demonstra de que modo essa relação se dá, quais seriam as afecções da alma a motivar qual tipo de ação criminosa, de que modo relacionam-se aos preâmbulos, às penalidades para cada espécie de crime e a outros fatores correlacionados a esses - como buscaremos compreender e mostrar no último capítulo do presente trabalho. Brisson e Pradeau desconsideram tal relação em todo o leque de crimes de agressões, ultrajes e impiedades. Referem-se à passagem 865a-873c, também sem trazer qualquer argumentação a respeito, tratando-se de uma nota à tradução, que corresponde a apenas um

daqueles seis tópicos em que a tripartição da alma está envolvida em *Leis IX*, como pretendemos demonstrar.

Passemos a tratar da parte do livro IX das *Leis* onde se discute a distinção entre injustiça e dano e as “três causas de nossas faltas”. Nessa última passagem, sobretudo, deve-se reconhecer que a teoria da tripartição da alma está significativamente implicada. Na divisão do texto do livro IX, apresentada no início do presente capítulo, tal passagem corresponde a um segundo momento da seqüência do texto de Platão. Mas veremos que é necessário estudá-la primeiramente, pois só assim todos os crimes e leis (correspondentes ao que chamamos de primeiro e terceiro momentos do livro IX) poderão ser devidamente compreendidos.

3.3.2 As três causas de nossas faltas (859c6-864c8)

A reflexão que conduzirá ao estabelecimento das três causas de nossas faltas, apesar de apresentar-se como um trecho relativamente curto, mostra-se também bastante densa, marcada por intenso grau de inquietação por parte dos interlocutores e pela necessidade de constante revisão e atenção às definições que estão sendo postas à prova.

Por isso, para tratarmos desse item em detalhes e com a devida atenção, dividimos o trecho do seguinte modo (sendo que a “Parte II” seria a mais significativa do ponto de vista conceitual, segundo a nossa análise):

Parte I: O justo e o belo; o inconstituido e o constituido

- a) 859c6-d2: questão; 859d3-860e5: resposta;
- b) 860e6-861a6: questões; 861a7-861d1: retomada dos impasses.

Parte II: Injustiça e dano; as três causas de nossas faltas

- a) 861d2-9: problema, 861e1-862c5: resposta; 862c6-863a2: a cura;

- b) 863a3-a6: problema, 863a7-864c8: resposta (as três causas de nossas faltas) em dois momentos: b') 863a7-863e4; b'') 863e5-864c8 (a definição de injustiça).

3.3.2.1 Parte I: O justo e o belo; o inconstituido e o consentido

- a) 859c6-d2: questão; 859d3-860e5: resposta (sendo 860c5-6: início do reexame das opiniões comuns até então)

O Estrangeiro de Atenas propõe discutir sobre o belo e o justo como um todo */perì dè kalôn kai dikaíon sympánton* (859c6), pois algumas leis haviam sido estabelecidas, mas, outras, ainda não formuladas, detinham aqueles que estavam ali a legislar (859b6-c4). Essa discussão sobre o belo e o justo tem início no momento em que é concluído o estabelecimento das penalidades para o crime de traição às leis (857a), quando tanto o Estrangeiro de Atenas como Clínicas percebem que eles não deveriam estabelecer a mesma penalidade para diferentes tipos de furto²²⁴. Isto porque estabelecer leis diversas significa, como o fazem os médicos, “atacar a doença na sua origem” (857d). Essa observação é importante porque ela leva ao problema de como distinguir os graus de criminalidade, o que terá que pressupor as diferentes motivações da alma para agir, isto é, os distintos gêneros da alma, como veremos. Seria necessário, então, avaliar se eles e também a multidão */oi polloi* estariam de acordo a respeito do belo e do justo ou se divergem (859c6-

²²⁴ “At: (...) No caso do ladrão, inclusive, tenha ele furtado uma grande coisa ou pequena, promulgaremos uma única lei e uma única punição legal para todos indiscriminadamente. Em primeiro lugar, terá que pagar o dobro do valor do artigo furtado... Clínicas: Como poderemos nós dizer, estrangeiro, que não há qualquer diferença entre um furto grave e um pequeno furto, um furto num sítio sagrado e outro num profano, e (diante) de todas as outras diferenças que podem existir no ato de um furto, enquanto o legislador deve adequar a punição a cada crime pela aplicação de penas diversas nesses casos variados? At: - Muito bem dito, Clínicas!...” (857a–b, parênteses nossos).

d1). Clínicas concretiza a questão iniciada pelo Estrangeiro de Atenas, perguntando sobre qual diferença, afinal, ele estaria a falar (859d2).

O Estrangeiro de Atenas mostra tratar-se do belo no sentido moral, pois mesmo as pessoas justas e fisicamente disformes, “pelo próprio caráter justíssimo /*tò dikaiótaton êthos*, assim são completamente belas” (859d8). É importante perceber que *êthos* está, aqui, denotando sentido moral, o caráter justo. O que o Estrangeiro de Atenas vai argumentar com Clínicas é que, para a maioria dos homens, o justo e o belo estão violentamente separados, sem sintonia /*asymphónos* (860c2). Essa introdução da discussão sobre as relações entre o belo e o justo vai preparar, na verdade, a reflexão que se seguirá a respeito do injusto e do mau, das causas da injustiça e da ação má (parte II de nosso item II.2).

Mas o justo e o belo estão intimamente ligados, pois “todo feito justo, na medida em que tem em comum /*koinonêi* a justiça, participa /*metékhon* do belo no mesmo grau” (859e7-9), sendo que esse “todo” inclui ações e afecções /*pathémata*²²⁵. Assim, “uma afecção que participa da justiça torna-se, nessa medida, bela” (859e11-860a2). O Estrangeiro de Atenas leva em consideração, portanto, não só o agir com justiça, mas também o ser afetado por uma ação justa - pois a capacidade de agir e de ser afetada é característica da alma como uma *dýnamis*²²⁶. Essa primeira conclusão sobre a relação entre o justo e o belo, entretanto, coloca em questão algo que teria sido considerado no início do livro IX, quando foi discutido o roubo de templos e as traições às leis, isto é, que entre todas as numerosas afecções humanas, algumas delas, embora fossem consideradas justas,

²²⁵ *Pathémata* também pode ser traduzido por “paixões”. Optamos por “afecções” porque, em português, “paixão” tem um sentido muito restrito e o termo “afecções” permite comportar o enorme leque de sentimentos aos quais a alma pode estar afetada quando habita o sensível.

²²⁶ Desde *Fedro* 245c e *República* 436e-437a.

pareciam também feias (860a4-b9)²²⁷. Isto então requer uma reconsideração a respeito do belo e do feio, assim como a respeito do contrário do justo, ou seja, sobre o injusto. Portanto, se a maioria está em desacordo ao proclamar que o justo e o belo estariam separados, o Estrangeiro de Atenas propõe a Clínicas e a Megilo reexaminar se estaria em sintonia aquilo que até então pensavam sobre o assunto (860c5-6). Deve-se reconhecer que é a partir daqui que Platão irá, então, buscar esclarecer o que seria o injusto e o mau.

De 860c5-6 a 860e5, inicia-se uma recapitulação das opiniões comuns apresentadas até então, o que inclui o postulado socrático de que “ninguém pratica o mal consentidamente”. Tais formulações não podem ser consideradas a opinião final dos três “legisladores” ou a posição final de Platão a respeito da ação má e da injustiça. Para deixar claro quais seriam essas opiniões iniciais a serem reavaliadas, examinemos o próprio texto:

At: - Eu acredito que disse expressamente em nossa discussão anterior²²⁸ ou, se não o fiz antes, por favor supõe que o digo agora... Cl: - O que? At: - Que todos os maus o são, em todos os aspectos, inconsistentemente maus; e assim sendo, a nossa próxima afirmação terá que concordar com isso. Cl: - Que afirmação queres dizer? At: - Esta: que o injusto é, de algum modo, mau, mas que o mau é inconsistentemente mau. *Mas, algo consentido não pode ser jamais praticado inconsistentemente (akousios dê hekoúision ouk êkhei prátesthai pote lógon)*; pois, aquele que é injusto pareceria ser injusto inconsistentemente na opinião de quem supõe que a injustiça é inconsistente – uma conclusão que eu também *agora* tenho que reconhecer, pois concordo que todos os que são injustos o são inconsistentemente; assim, visto que sustento essa opinião – e não partilho da opinião daqueles que por animosidade ou arrogância afirmam que enquanto há alguns que são injustos inconsistentemente, há também muitos que o são consentidamente, *como posso ser coerente com minhas próprias afirmações?*²²⁹ (860c8-860e5, grifo nosso).

²²⁷ “At: - Mas se concordarmos que uma afecção, embora sendo justa, é feia, então a justiça e a beleza estarão em desacordo, pois teremos que chamar as coisas justas de feias. (...) Promulgamos que é justo condenar à morte o ladrão de templos e o inimigo das leis corretamente promulgadas; e então, *quando nos preocupávamos em promulgar um grande número de regras semelhantes, detivemo-nos*, visto que percebemos que *essas regras envolveriam afecções* que eram em número e magnitude infinitas e que, embora fossem eminentemente *justas*, eram também eminentemente *feias*” (860a-b, grifo nosso). Um exemplo (não dado por Platão, mas nosso, apenas para efeito de esclarecer o leitor): a situação de um homem que recebe um benefício (uma casa) que é fruto, porém, de um roubo (doada por um ladrão) constitui uma “afecção justa” (à primeira vista, apenas) mas que é uma “afecção feia” (não-bela, pois é fruto de um roubo). Os tradutores e comentadores a que tivemos acesso não comentam a passagem em questão, a não ser Saunders (1968, p.422), que, sobre todo o trecho 859c-864c pressupõe que o que haveria de “não-belo” seriam certas punições como o açoite para situações contrárias ao “justo”, isto é, situações de crime, de injustiça, de forma que a penalidade justa pareceria “feia”.

²²⁸ Cf Livro V das *Leis*, 731c, como nos aponta Diès, pág.109, n.1.

²²⁹ A resposta a esse ponto, especificamente, estará em 862a-b, como veremos na Parte II.

Nessa passagem, vê-se que o postulado socrático de que “todos os que são injustos o são inconsistentemente”²³⁰ é tratado como uma afirmação partilhada “até o momento” pelo próprio Estrangeiro de Atenas, mas que requer ser reavaliada se se quiser ser coerente com a conclusão obtida há pouco (859e7-860a2) de que aquilo que é belo tem algo em comum e participa da justiça e, portanto, aquilo que é feio não pode ter algo em comum e participar da justiça, mas sim da injustiça. Se alguns atos são feios, eles devem ter algo em comum com a injustiça e deve-se colocar em questão se eles (ou alguns deles) não seriam consentidos. Está em questão, portanto, qual ato “não belo” pode (ou não) ser chamado de injustiça e se, nesse caso, ele não seria consentido. Esse é o problema fundamental abordado pelo livro IX - uma questão que envolve a definição de injustiça e não apenas a distinção entre consentido e inconsentido (o que retomaremos, com mais recursos, em nossa “Parte II”).

Nesse momento, quanto à diferença entre o consentido */hékoun* e o inconsentido */ákoun*, apenas está dito que algo consentido não poderia, ao mesmo tempo e sob as mesmas condições, ser praticado inconsistentemente. Isto indica a possibilidade de que haja algo de consentido naquilo que deve ser corretamente chamado de injustiça. Saunders (1968, p.423) reconhece que um código penal deve levar em conta a possibilidade do crime consentido e que “o paradoxo socrático nega isso”, mas considera que tal contradição seria apenas aparente, porque o que haveria de inconsentido “no crime consentido” seria a “involuntariedade das emoções” ou sentimentos que levam a alma injusta ao crime e que o problema seria apenas de “predicação”²³¹. Nesse ponto

²³⁰ Postulado que encontramos presente em vários dos Diálogos platônicos, inclusive no próprio texto das *Leis* até este ponto (IX, 860e5).

²³¹ Para Saunders (1968, p.423), “precisamos encontrar dois “aspectos” de um crime de forma que possamos aplicar a ele predicações contraditórias (*hekoúision* [consentido] para satisfazer ao legislador, *ouk+hekoúision* [inconsentido] para satisfazer a Sócrates), da mesma maneira que encontramos dois “aspectos” de uma punição que nos titulouse a falar disto como, ambas, *kalón* [bela, porque justa] e *ou+kalón* [não-bela, porque feia esteticamente]” (colchetes nossos). Na página imediatamente anterior à conclusão deste presente capítulo,

discordamos de Saunders, pois mostraremos que a contradição não é apenas aparente; além de existirem ações aparentemente “não-justas” que, na verdade, são justas (as ações do homem justo, que podem estar sujeitas ao erro inconstante), existem também ações aparentemente “não-consentidas” (as ações do homem injusto), que são consentidas e injustas em todos os aspectos, inclusive quanto ao sentimento ou apetite que motivou a ação. Tanto que Platão responsabiliza todos esses atos criminalmente, bem como aqueles que estão apenas “próximos” do inconstante (não completamente inconstantes).

Antes de passarmos ao trecho “b”, devemos colocar em questão um problema de tradução que parece afetar a compreensão do texto platônico. Os termos *hékon* e *ákon*, ou *hekoúsion* e *akoúsion*, amplamente utilizados por Platão no livro IX (exatamente porque é nesse livro que Platão problematiza o modo de agir do homem mau), são traduzidos comumente pelos termos “voluntário” e “involuntário”, ocorrência presente em todos os autores e tradutores aos quais tivemos acesso. Assim, é frequente encontrarmos o paradigma socrático traduzido do seguinte modo: “Ninguém pratica o mal voluntariamente”. Tal tradução leva o leitor a supor que Platão estaria falando de um “ato da vontade” ou, no caso oposto, de um ato “contra a vontade”. Como já mencionamos no capítulo anterior²³², isso corresponderia a atribuir a Platão uma concepção estabelecida, como tal, séculos depois²³³ – a de uma “faculdade da vontade”.

Segundo o estudo de Kahn (1988, p.240), uma síntese de vários elementos que irão compor a concepção filosófica de “vontade” será feita por Tomás de Aquino, ao unificar, em seu conceito de “*voluntas*”, quatro elementos da teoria da ação de Aristóteles,

responderemos a essa posição de Saunders, demonstrando por que tal contradição não é aparente e por que tal paradoxo socrático é, então, reformulado.

²³² Página 129, capítulo 2.

²³³ Quanto a essa posição, apoiamo-nos no artigo de C. Kahn (1988) que aborda a concepção de “vontade” em vários filósofos e para quem “a primeira teoria clássica da vontade” teria sido aquela que parte de Agostinho e Tomás de Aquino, em uma perspectiva teológica. O autor apresenta, em seguida, as perspectivas cartesianas, pós-cartesianas, kantianas e pós-kantianas. Kahn reconhece que, mesmo em seu uso moderno, “não há um conceito único designado pela *vontade*” (p.235).

isto é, o consentido (*hekoúsios*), a disponibilidade da ação (*eph' hêmin*), a escolha de meios (*proáiresis*), o desejo de fins, componente da escolha (*boúlesis*), além do intelecto (*noûs*; *lógos*). Kahn reconhece em Aristóteles (e não em Platão) a fonte para a posterior unificação daqueles elementos psíquicos que configurarão a “vontade”.

Diferentemente desse autor, Mary Wood (1908, p.198) propõe que é “na totalidade da atividade mental” (“*self*”) que Platão encontra o “exercício da vontade”; assim, já na *República*, a alma tirânica na sua totalidade “não fará o que quer” (*República* 577e; cf. *Górgias* 466d-e), o tirano pensa ser livre, mas não possui domínio de si (*República* 561d). Não discordamos completamente de Wood, mas, consideramos prudente reconhecer dois pontos importantes: primeiro, que é preciso levar em conta que Platão nem sempre faz referência ao “querer” como “querer o Bem”²³⁴; segundo, que Platão não postulou a existência de uma “faculdade da alma” que possa ser reconhecida como aquela da “vontade” presente em filósofos subseqüentes, ainda que possamos encontrar na psicologia de Platão (como veremos no decorrer de todo o presente capítulo) algumas das afecções – como *boúlesis*, *thymoeidês*, *logismôu*, *hekoúsios* – que irão compor tal concepção em filósofos posteriores.

A perspectiva de um debate sobre escravidão *versus* liberdade (“*free will*”), entretanto, já teria sido discutida pelos filósofos gregos, segundo Kahn (1988, p.236), “sem qualquer referência à vontade como tal”, destacando-se Aristóteles e Epicuro²³⁵. De nossa parte, consideramos que tal perspectiva pode ser encontrada já em Platão (*República* VIII; IX; *Leis* IX), em suas discussões quanto ao vício como estado de escravidão da alma, bem como a respeito das afecções psíquicas que levam o homem à ação virtuosa ou viciosa.

²³⁴ No próprio texto das *Leis*, por exemplo, com a concordância do Estrangeiro de Atenas, Megilo afirma que não se deve exigir obediência de um simples querer /*boulêsei*, sem que tal querer obedeça à *phrónesis* e siga a inteligência /*noûn* (III 687e).

²³⁵ Kahn baseia-se na obra de Voelke (1973) *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, bem como na de Kenny (1979) *Aristotle's Theory of the Will*.

Veremos que a reflexão acerca do vício conduz Platão a uma concepção bastante original da “liberdade” humana. Contudo, somente ao final de nosso segundo capítulo sobre as *Leis* estará concluída argumentação suficiente para mostrá-la.

Em contraposição à tradução e significado usuais de *hékou* e *ákon*, em Platão, propomos compreender esses termos como “consentido” e “inconsentido”²³⁶, respectivamente, no sentido de espontâneo, sem impor resistência, em contraposição a coagido ou não intencional. Para tanto, apoiamos-nos nos estudos de Müller (1997, p.96-100) e de Vernant e Vidal-Naquet (1988, p.48) sobre o sentido de *hékou* e de *boúlesis* antes e após Platão, Müller incluindo seu sentido também em Platão. Para Müller, Platão segue a tradição poética grega, isto é, a ação *hékou* é aquela cumprida de bom grado, sem constrangimento, opondo-se seja à violência, ao constrangimento, à sorte ou a uma origem exterior que caracterizam uma ação *ákon*, ou seja, no ato inconsentido há uma “não adesão interior ao valor que me é imposto”²³⁷ ou, ainda, um “desacordo entre a intenção e o resultado” da ação. Vernant lembra que Aristóteles reconhece como *hékou* a ação do animal “quando ele segue sua inclinação própria”, tal termo não se restringindo ao caso da ação humana²³⁸, portanto, nem *ákon*, nem *hékou* devem ser considerados termos que definem um ato como livre ou que correspondem a uma faculdade da vontade. Como Müller indica, “*hékou* não diz respeito à causalidade da ação humana, ele designa o fato de

²³⁶ Devemos essa sugestão a Jacyntho Lins Brandão.

²³⁷ Visto tratar-se de uma coação ou de um ato que envolve *ágnoua*. Por exemplo, respectivamente: o assassinato em legítima defesa; o desconhecimento acerca de algum fator presente na situação que envolveu determinada deliberação.

²³⁸ Referindo-se a *Ética a Nicômaco* III a25-27, b7-8. Sobre o uso de *hékou* e *ákon* na obra de Aristóteles, indicamos, além de Kahn (1988, p.239 s.) e de Vernant (1988, p.47 s.), o livro de Muñoz, *Liberdade e Causalidade* (2002). Segundo Muñoz, uma ação é considerada “*hékou*” por Aristóteles se ocorrer a presença de três fatores (p.180): a) seu princípio está no agente; b) o agente não agiu desconhecendo as circunstâncias e os resultados da ação; c) estava em poder do agente praticá-la ou não (daí ele ser responsável), isto é, o princípio de decisão estava no agente. Segundo Kahn, Aristóteles considera como *hekoúision* a ação guiada pela paixão ou pelo apetite, não aquela deliberada (que seria resultado da *prohairesis*), escolhida, apoiada em um desejo racional (*boúlesis*), posição idêntica à de Vernant (p.47), que considera que Aristóteles (e não Platão, como pretendemos mostrar) elabora uma doutrina do ato moral que dá um fundamento teórico à responsabilidade humana.

que um ser possa reconhecer como sua a ação empreendida”, assim, também, “não é a parte racional que está fazendo o que ela quer”. Desse modo, o uso de *hékōn* é freqüente, segundo Müller, no contexto político, “quando se trata de obediência às leis ou a um poder qualquer”, ou seja, para indicar uma adesão interior à lei, o reconhecimento de uma ordem política como legítima, ao contrário do simples aceitar por coação ou por violência.

Concordamos com Muller, pois, uma adesão consentida à legislação, em oposição à coação, é exatamente a proposta de Platão nas *Leis*. Veremos, também, ao final do presente capítulo, que Platão identifica a necessidade de punir (reeducar) aqueles que cometem crimes, isto é, atos “maus” que implicam uma ausência de constrangimento, ou seja, que são consentidos.

b) 860e6-861a6: questões; 861a7-861d1: retomada dos impasses

O “reexame das opiniões comuns até então”, tal como interpretamos, irá estender-se até o final do trecho que estamos aqui chamando de “Parte I-b”. Diversas questões serão abordadas pelo Estrangeiro de Atenas (860e6–861a6) em consequência dos impasses recém-descobertos. Como, então, legislar para a cidade magnésiana? Deve-se distinguir entre ações injustas consentidas e ações injustas incontinentadas e promulgar penas mais pesadas para as primeiras? Ou penalidades iguais devem ser promulgadas para todos, na hipótese de que não existam injustiças consentidas?

Deve-se observar que a segunda pergunta pressupõe que uma ação incontinentada possa ser considerada como injusta. Mas, será legítimo chamá-la de injusta? Esse ponto é importante porque a resposta já está de certo modo “apontada” na pergunta do Estrangeiro de Atenas, pois não será o fato de ser consentida ou incontinentada que fará uma ação ser injusta (como veremos) e não é essa a distinção que deve ser

buscada, estando também já em questão se um ato inconstitucional poderá ser corretamente chamado de injustiça. A terceira pergunta já mostra, também, o absurdo que seria promulgar penalidades iguais para quaisquer tipos de crimes e que esse absurdo ocorreria se não se percebesse que há atos consentidos de injustiça.

Vamos então ao que chamamos de “retomada dos impasses”, para não perdermos a sequência do texto, pois as “respostas” às perguntas do Estrangeiro de Atenas, só serão encontradas bem mais adiante²³⁹. Retomando o desacordo de opiniões ainda existentes a respeito da justiça e da injustiça, o Estrangeiro de Atenas mantém a dúvida sobre como se pode distinguir que uma ação consentida ou inconstitucional seja injusta:

At: - Vamos lembrar como, há um momento atrás, afirmamos corretamente que em relação à justiça estamos submetidos a numerosas inquietações (*tarakhé*) e discordâncias (*asymphonia*)²⁴⁰. Retomemos novamente e perguntemo-nos: “É sem solucionarmos esta aporia, sem explicarmos a nós mesmos em que diferem, uma e outra, *estas duas espécies que em todas as cidades sucessivas, por todos os legisladores quando quer que fosse, foram vistas como duas espécies de injustiça, uma consentida, a outra inconstitucional, e como tais inseridas nas leis*; é assim, como uma fórmula revelada pelo deus, sem nada dizer a mais, sem provar de nenhuma maneira sua justiça, que nossa tese de então será concluída e, por assim dizer, se contentará em negar a outra por decreto?” Isso é impossível; *é preciso, ao contrário que, antes de legislar, nós tenhamos mostrado de alguma forma que (elas) são duplas e em que diferem*, a fim de que, quando impusermos a pena sobre qualquer modalidade, todos possam seguir nossas regras e ser capazes de discernir o que elas possuem de bem ou de mal fundado. Cl: - O que dizes, Estrangeiro, nos parece excelente; *temos que fazer uma destas duas coisas: ou não dizer que todos os atos injustos são inconstitucionais, ou fazer primeiro as distinções necessárias para provar a correção dessa asserção* (861a7-861d1, grifo nosso).

A quais inquietações e discordâncias o Estrangeiro de Atenas estaria se referindo? Vimos uma discordância, a de que não seria possível pensar um ato justo que seja “feio” (860a4-b9); e muitas inquietações, entre elas, se haveria distinção entre injustiça inconstitucional e consentida, se o legislador deve aplicar penalidades diferentes ou iguais para todos os crimes (860e6-861a6).

²³⁹ O que veremos em nossa “Parte II”.

Ambos, o Estrangeiro de Atenas e Clínicas, não defendem a simples adesão às definições já adotadas pelas demais legislações vigentes. Ao contrário, diante dos impasses surgidos na discussão, propõem que tais noções sejam colocadas à prova no debate (através do *lógos*). Distinguir o consentido do inconstentido, o ato injusto do ato justo, danoso ou não (a justiça e a injustiça na própria alma) é o caminho que os interlocutores irão percorrer. Diferenciar, dividir, separar, purificar, através da refutação, discernir, como sabemos, são atos que compõem o método proposto por Platão em todos os seus Diálogos²⁴¹. Vejamos, mais uma vez, a aplicação desse método.

3.3.2.2 Parte II: Injustiça e dano; as três causas de nossas faltas

a) 861d2-9: problema, 861e1-862c5: resposta; 862c6-863a2: a cura;

Entre “não dizer que todos os atos injustos são inconstentidos” ou “fazer primeiro as distinções necessárias para provar a correção dessa asserção”, o Estrangeiro de Atenas escolhe a segunda alternativa. Isso pode fazer com que alguns leitores pensem que Platão defenderá, até as últimas páginas das *Leis*, o paradigma socrático segundo o qual “ninguém comete o mal consentidamente”²⁴². Principalmente se o leitor se detém na frase seguinte do Estrangeiro de Atenas, que responde a Clínicas: “dessas duas alternativas, a primeira é para mim insustentável, a saber, não dizer o que acredito ser verdade */oútos oiómenon ékhein talethés*, pois isso não seria uma coisa lícita nem piedosa” (861d2-4).

²⁴⁰ A tradução de Diés, a de Bini, bem como a de Brisson e Pradeau, não indicam a passagem correspondente; a tradução de F. Lisi indica o trecho 859c-860b. Acreditamos tratar-se de 860a4-b9; 860e6-861a6.

²⁴¹ Sobre a purificação da alma em Platão, tal como exposta em *Sofista* 226a-230d, ver Reis (2000, p.198-217).

Nesse momento da discussão, entretanto, tal opção não quer dizer que as opiniões iniciais a respeito da ação má, da injustiça, do inconstituido tenham que ser tidas como dogmas divinos e inquestionáveis, que não possam “cair por terra” à medida que a “exposição à prova” o exigir. É, inclusive, sustentando-se uma opinião falsa que a opinião verdadeira pode surgir... De modo breve, o Estrangeiro de Atenas sintetiza o problema em questão: “Mas quanto a essa dualidade de caracteres */trópon*, de que ela seria feita – se uma e outra não diferem pelo */tôi* inconstituido e o consentido? – temos que tentar explicar de qualquer maneira por qualquer outra distinção */[allà] álloi tini dé pote peiratéon hamós gé pos deloûn*” (861d4-7), o que recebe a aprovação de Clínia. Essa passagem é fundamental: trata-se de mostrar o que há de duplo por meio de outra distinção que não seja determinada única e exclusivamente pelo consentido e o inconstituido (ou por: ato mau = inconstituido por oposição a ato bom = consentido).

Qual seria essa outra distinção? Não estamos longe de descobrir. Isto porque o Estrangeiro de Atenas não fará uma seqüência de divisões, mas irá tratar diretamente das várias diferenciações pertinentes no momento: o que deve ser chamado de injustiça e o que não deveria ser considerado injustiça, o que seria caráter e modo de agir injustos e caráter e modo de agir justos. Vejamos a resposta do Estrangeiro de Atenas, que tenta provar o que realmente haveria de duplo a ser considerado pelo legislador:

At: - Será feito. Vamos lá. Nas relações e convenções entre os cidadãos, ocorrem freqüentemente danos cometidos por uns contra outros e *tanto o consentido quanto o inconstituido é, nelas, abundante*. Cl: - Com efeito, como não? At: - *Que ninguém tenha todos os danos (blábas) como injustiças (adikiás)* e então considere como duplas as injustiças produzidas, a saber, que são tanto consentidas quanto inconstituidas (pois, do total, os prejuízos inconstituidos não são inferiores aos consentidos, seja em número ou em grandeza); mas, considerai se, ao dizer o que estou na iminência de dizer, estarei falando algo sensato ou um total absurdo. *Pois o que afirmo, Megilo e Clínia, não é que, se um homem prejudica um outro inconstituidamente e sem desejá-lo, ele estará agindo injustamente, embora inconstituidamente, nem eu legislaria desta maneira, pronunciando tal coisa como um ato inconstituido de injustiça, mas*

²⁴² É o caso de Hackforth (1946, p.118) e de Saunders (1968, p.433-434); bem como parece ser o de Müller (1997, p.104, n.2). Discutiremos tal perspectiva ao final do presente capítulo, quando teremos melhores condições para desenvolvermos uma contraposição à mesma.

pronunciaria que tal prejuízo não é injustiça alguma, seja o dano de grande magnitude ou não. E, se minha opinião prevalecer, diremos com frequência que o causador de um benefício que não é reto seria injusto. Pois, via de regra, meus amigos, nem quando alguém dá um objeto material a outro, nem quando ele o toma e leva para longe, deveria alguém classificar tal ato como sinceramente justo ou injusto, mas somente quando alguém de caráter (éthei) e modo de agir (trópoi) justos produz algum benefício ou dano para outro – é isto que o legislador deve ter em vista; terá que considerar estas duas coisas, injustiça e dano, e quanto ao dano infligido ele deverá compensá-lo o máximo possível mediante meios legais... passando de uma condição de hostilidade para uma condição de amizade (861e-862c4, grifo nosso)²⁴³.

A passagem é densa, estabelece diferenças e promove algumas redefinições.

Vamos tentar esclarecê-las, identificando um conjunto de proposições onde está presente um novo modo de ver todos aqueles temas e questões debatidos até então:

- Os danos (prejuízos) podem resultar de ações consentidas ou in consentidas; portanto, os danos não decorrem sempre de atos de injustiça.
- Não se deve legislar considerando um ato in consentido, seja ele danoso ou não, como um ato de injustiça; já o ato consentido de promover um benefício incorreto²⁴⁴ deve ser reconhecido como um ato de injustiça.
- Não é o dano ou o benefício que faz com que uma ação deva ser considerada justa ou injusta.

²⁴³ At: - *Taúta éstai. Phére dé, blábai mén, hos éoiken, allélon tôn politôn en taís koinonías te kai homiliais pollai gígnontai, kai tó ge hekoúsíon te kai akoúsíon en autais áphthonón esti. Kl: - Pôs gàr ou? At: - Mè toínyn tis tás blábas pásas adikías tithéis, houótos oíetai kai tà ádika en autaisi taútei gígnesthai diplá, tà mèn hekoúsia dé, tà d'akoúsia – blábai gàr akoúsioi tôn pánton out'arithmoís oué megéthesin eláttous eisi tôn hekousíon – skopeísthe dè eíte ti légo légon hà méllo légein, eíte kai medèn tò parápan. Ou gár phemi égoge, ô Kleinía kai Mégille, eí tis tiná ti pemáinei mè boulómenos all'ákon, adikeîn mén, ákonta mén, kai taútei mèn dè nomothéso, toúto hos akoúsíon adikema nomothetôn, all'oudè adikían tò parápan théso tèn toiaúten bláben, oué an meídzon oué an elátton toi gígnetai. Pollákis dè ophelían ouk orthèn genoménen tôn tês ophelías aítion adikeîn phésomen, eàn hé g'emè nikái. Skhedòn gár, ô philoi, out'ei tis toi didosín ti tôn ónton out'ei tounantíon aphaireítai, dikaion haplós è ádikon khre tò toioúton houóto légein, all'eàn éthei kai dikaioi trópoi khrómenós tis ophelêi tiná ti kai bláptei, toúto estin tói nomothétei theatéon, kai prós duo taúta dè bleptéon, prós te adikían kai bláben, kai tò mèn blabèn hygiés toís nómois eis tò dynatón poietéon, tó te apolómenon sóidzonta kai tò pesòn hypó tou pálin exorthoúnta, kai tò thanatothèn è trothén, hygiés, tò dè apoínois exilasthèn toís drósi kai páskhousin hekástas tôn blápseon, ek diaphorás eis philían peiratéon aei kathistánai toís nómois.*

²⁴⁴ Como é o caso daquele nosso exemplo: doar uma propriedade resultante de roubo. Obs: estamos traduzindo *blábai* tanto por “danos” como por “prejuízos”, conforme componha melhor a frase em português, ou seja, considerando os dois termos como equivalentes.

- Não são as injustiças que são duplas: consentidas e in consentidas; é preciso rever o que pode ser corretamente chamado de injustiça.
- As injustiças só devem ser consideradas como tal quando originadas de um caráter e modo de agir injustos; pois o ato danoso causado por um homem de caráter e modo de agir justos não deve ser considerado como injustiça.
- Uma ação danosa pode ser consentida ou in consentida, mas o dano resultante da ação de um homem justo – e apenas neste caso – é sempre in consentido, em oposição ao dano *consentido* resultante de um caráter e modo de agir injustos (o paradigma socrático do mal in consentido não mais se sustenta).
- O legislador deve ter em vista “injustiça e dano”, isto é, o caráter e o modo de agir injustos e o dano decorrente.
- A legislação deve não só compensar o dano, mas, através disso, levar as duas partes envolvidas (o injusto e sua vítima) para uma condição de amizade²⁴⁵.

Ainda não está em questão, nessa passagem, o que determinaria a gravidade do ato injusto (e, portanto, criminoso), o grau e a espécie de penalidade necessária para cada tipo de crime. A resposta a esses pontos, no entanto, já está sendo aqui gestada, sobretudo no conteúdo que identificamos como penúltima proposição, relacionada com a alma do agente.

O esquema exposto no QUADRO 3 permite visualizar as novas diferenciações propostas na passagem (861e-862b), por Platão:

QUADRO 3 / Parte II, item a, “resposta”: 861e6-862c7

| <u>Caráter /<i>éthos</i> e modo de agir:</u> | <u>como deve ser chamado o ato:</u> | <u>conseqüência para a vítima:</u> |
|--|---|--|
| justo (deuses) | - ação justa | benefício |
| (próximo ao) ²⁴⁶ justo | - nem simplesmente justo nem injusto. - apenas dano / <i>bláben</i> | benefício ou prejuízo causado por uma ação <u>inconsentida</u> / <i>ákoun</i> e sem desejar |
| injusto | - <u>injustiça</u> / <i>adikía</i> - ato injusto e, de qualquer modo, mau. | prejuízo causado por uma ação <u>consentida</u> / <i>ékoun</i> ou benefício ²⁴⁷ |

Diante dessas diferenciações e redefinições, bem como da concepção de injustiça na alma presente no *Timeu*²⁴⁸, ficam implícitas algumas conclusões que serão determinantes para a legislação (a melhor possível e diferente das comuns) que está sendo produzida. Tais conclusões são as seguintes:

- todo homem que tem a sua alma em estado de injustiça possui uma doença da alma; mas, nem todo homem cuja alma encontra-se em estado de injustiça é mau. O que evidencia ser má uma alma injusta **não** é, então, o estado injusto de sua alma, mas o seu modo de agir, isto é, o fato de se tratar de uma ação consentidamente má, deliberadamente prejudicial a outrem. Portanto, um homem é mau (assim como o seu ato) se o seu caráter for injusto e o seu modo de agir também o for. Disso decorrem as próximas conclusões;

²⁴⁵ Tarefa também da parte racional da alma em relação às outras diferentes partes, quando em conflito (*República* IV 443c-d; cf. 442c-d).

²⁴⁶ A passagem em questão fala de caráter “justo” e “injusto”. Eles constituem paradigmas, segundo interpretamos. Assim, colocamos em nosso esquema interpretativo os termos “próximo ao justo” para a alma humana apenas como uma contraposição às almas dos deuses.

²⁴⁷ É o caso correspondente à proposição 2 da passagem anteriormente estudada (um benefício incorreto).

²⁴⁸ Isto é, a de que uma alma injusta é uma alma doente (e não necessariamente má), como vimos estar subjacente a toda a passagem 86b-88b. Posição também admitida na sequência, em *Leis* IX 862c6-8.

- é **falsa** a tese de que “todo homem mau é inconsentidamente mau”²⁴⁹; pois, é verdadeira a tese de que “todo homem mau é consentidamente mau”;
- o paradigma socrático do mal inconsentido não se sustenta porque é falsa a tese de que “ninguém pratica o mal consentidamente”; pois, é verdadeira a tese de que “aquele que pratica o mal (o caráter e modo de agir injusto e mau), ele o faz consentidamente”. Assim, “aquele que prejudica a outrem, inconsentidamente, não pode ser considerado mau e seu ato deve ser reconhecido como apenas dano”;
- o que há de duplo e que deve ser considerado por aqueles que vão formular as penalidades e correções através da lei é o caráter *léthos* e modo de agir *litrópos* humanos, os quais serão justos ou injustos (devido a vários fatores não presentes nessa passagem);
- se o legislador deve ter em vista apenas aqueles casos que cabe denominar corretamente de “injustiça”, a aplicação de penalidades legais caberá apenas a esses casos, que serão considerados “crimes” (e não caberá aos casos em que o ato, danoso ou não, for cometido por um homem que **não** pode ser considerado injusto, dado seu caráter e seu modo de agir justos).

Na sequência desta “Parte II - a”, temos ainda um último item que corresponde à “cura” (862c6-863a2), pois é esse o papel que aqui o Estrangeiro de Atenas acrescenta às leis, o de estabelecer a saúde das almas em estado de “injustiça”, já que considera que os casos corretamente denominados de injustiça são casos de “doenças na alma”: “No que diz respeito a danos e ganhos injustos, no caso em que alguém tem ganho sobre outro atuando

²⁴⁹ Ao contrário do que parece defender Saunders (1968, p.424): “o ato criminoso (quebrar a cerca) *pode ser voluntário ou involuntário*, no sentido de que é aberto para mim, aqui e agora, quebrar a cerca ou deixá-la em paz. Eu tenho escolha e liberdade de ação; ninguém guia forçosamente minha mão. O estado da mente que me faz optar por quebrar a cerca, por outro lado, é *sempre involuntário*. Eu escolho cometer um crime por causa da injustiça *adikía* em minha alma; mas não está na natureza das coisas que eu possa, alguma vez, ter

injustamente para com ele, todos os casos passíveis de cura teremos que curar, considerando-os como doenças na alma */en psykhêi nóson*” (862c6-8). O papel do legislador é, portanto, semelhante ao de um médico; e as leis, conseqüentemente, devem funcionar como medicamentos, que devem ser suficientemente adequados para cada categoria de “doença”²⁵⁰ (isto é, para cada tipo de crime).

Consideramos essa passagem fundamental, pois, se os crimes são doenças da alma e se sabemos, desde a *República*, que uma alma doente, no sentido de uma alma “injusta”, corresponde àquela em que há desacordo dos três gêneros da alma, então, tanto as causas das injustiças (crimes) estariam dentro da própria alma (seja por alguma perturbação dessas “partes” ou pela ausência da devida educação de alguma delas) como a possibilidade de cura desses vícios dependerá de uma correta compreensão da natureza de cada gênero da alma. Ainda que alguns casos de “injustiça” na alma possam mostrar-se incuráveis apesar da ação da lei (como o próprio Estrangeiro de Atenas comentou, no início do livro IX), isso não retira dela seu papel de instrumento de purificação da alma.

O caráter curativo das leis é reconhecido por Stalley (1996, p.359, 369-370) para quem a punição dos criminosos terá valor de tratamento racional ao “induzir o criminoso a mudar o seu modo de vida” e persuadi-lo “a viver de acordo com os requisitos da razão”, o que ocorreria seja pelo temor ao sofrimento implicado na penalidade, seja pela educação da alma através da promoção de uma contenção de sentimentos, uma educação do raciocínio e um reordenamento da *psykhé*²⁵¹. É também digna de nota a distinção, feita

escolhido isso” (destaque nosso). Como vimos na passagem citada, um ato criminoso é sempre consentido, ainda que o estado de alma que o motivou seja indesejado como tal (pois, doentio) por qualquer homem.

²⁵⁰ A injustiça na alma é vista como doença em vários Diálogos, não só na *República*, no *Timeu* e nas *Leis* (IX), como no *Sofista* (228d).

²⁵¹ Assim, concordamos com a seguinte correlação com o *Timeu*, feita por Stalley: “a punição é consistente com a ênfase, no *Timeu*, sobre a educação como meio para se viver corretamente” (p.369, grifo nosso). Stalley não trata da tripartição da alma em seu artigo, mas reconhece que o irascível exerce importante papel na punição, pois a raiva decorrente da aplicação da penalidade (isto é, raiva contra aqueles que impõem a norma e contra esta norma) será redirecionada, pela alma criminosa, sobre si mesma, “dirigida para os apetites que são responsáveis por essa ação má” (idem), possibilitando a contenção desses apetites.

por Stalley, entre a atuação do médico e aquela do legislador. Os medicamentos podem curar uma doença sem que tenha havido, necessariamente, o consentimento do paciente para tanto. Stalley observa que no caso das leis, contudo, a cura depende do consentimento do “doente”. Ele pode recusar o regime proposto e escolher permanecer vivendo de um modo doentio, mesmo após a aplicação da penalidade.

A cura da injustiça na alma – a vitória da razão sobre a necessidade – depende, portanto, de uma participação ativa do doente. Ela estará às mãos do criminoso, em uma cidade regida pelas melhores leis. Consideramos notável que Platão reconhece o homem como agente de sua própria vida (o que inclui sua diversidade de interesses e de capacidades) e que o papel do legislador é o de buscar persuadir os homens a um modo de vida saudável para si próprios²⁵² e não somente para a cidade – de modo análogo ao *noûs* demiúrgico que, pela persuasão, orienta a necessidade a dirigir “para o melhor” (*Timeu* 48a) todas as coisas que são geradas.

Nesse ponto do texto do livro IX das *Leis* não está evidenciada, ainda, a relação entre os crimes (como “doenças” da alma) e os três diferentes gêneros da *psykhé*. Entretanto, “a direção na qual reside essa cura para a injustiça” é apresentada pelo Estrangeiro de Atenas, na sequência:

Qualquer injustiça, pequena ou grande, que alguém tenha cometido, a lei o ensinará (*didáxei*) e compelirá (*anagkásei*) completamente a não mais ousar cometer consentidamente (*hekónta*) tal ação no futuro ou a cometê-la cada vez com menor frequência, além de pagar pelo dano provocado. Que isso seja feito por palavras, por meio de prazeres e sofrimentos, honras e desonras, multas em dinheiro e recompensas em dinheiro e por quaisquer meios empregáveis para fazer as pessoas odiarem a injustiça e amar ou não odiar o justo, é precisamente a função das mais belas leis (862d)²⁵³.

²⁵² Tal posição, bem como a educação para a virtude proposta para o cidadão nos livros I, II e VII, oferece contraposição à possível leitura da proposta política de Platão como totalitarista ou autoritária, no sentido de que desconsideraria o indivíduo particular em nome da *pólis*.

²⁵³ Em casos extremos, em relação àqueles que se mostrarem incuráveis, “...é melhor para os próprios infratores não viverem mais, como se revelará também duplamente benéfico aos outros que eles deixem a vida, o que servirá tanto como uma advertência para que os outros não ajam injustamente quanto para livrar a cidade de homens maus /*kakôn*” (862e-863a2).

As leis indicarão os meios adequados para conduzir a alma injusta ao estado de saúde, de justiça. E nessa passagem encontramos, além das multas e reparações, as conhecidas três espécies de “objetos” relacionados aos três gêneros da alma (apetitivo, irascível, racional), já mencionadas em vários momentos da *República*: prazer e dor, que se referem ao apetitivo; honra e desonra, que se referem ao irascível; palavras (ou discursos), que se referem ao racional. Portanto, para que a alma injusta seja reeducada (curada), é preciso que a lei use de meios que são capazes de agir sobre o gênero da alma afetado (afetado, não sabemos ainda por qual motivo e se esse motivo será discutido, como ocorreu no *Timeu*). Entendemos, então, que haverá diferentes níveis de penalidades e de preâmbulos nas diversas leis, conforme o gênero da alma a ser tratado. A tripartição da alma começa a mostrar-se como a chave de compreensão de toda a legislação proposta no último Diálogo de Platão. Passemos à análise da segunda parte da discussão sobre injustiça e dano e as três causas de nossas faltas.

b) 863a3- a6: problema, 863a7-864c8: resposta (as três causas).

Clínias pede para ouvir “uma exposição mais clara */saphésteron* sobre a diferença entre a injustiça e o dano e os múltiplos aspectos que neles tomam o consentido e o in consentido” (863a3-a6). O pedido de Clínias é um pedido de “esclarecimento”. E é essa “clareza” que lhe será oferecida. O Estrangeiro de Atenas não vai rever novamente todo o caminho já percorrido, nem mudar as distinções e redefinições já feitas. Dada a extensão e a importância desse item, vejamos, a princípio, o que consideramos ser o “primeiro momento” de sua resposta (863a7-863e4, como b’), para, posteriormente, discutirmos a sua conclusão (863e5-864c8, como b’’).

b') 863a7-863e4.

Para responder a Clínicas, o Estrangeiro de Atenas falará imediatamente de “uma parte da alma” e do que caracteriza a natureza dessa parte. Em seguida, como veremos, distinguirá essa parte de outro domínio (da alma), caracterizando a natureza de ambos. E concluirá esse primeiro momento da resposta (b') tratando aqui indiretamente da terceira parte da alma, a racional, à qual podem estar relacionados vários tipos de ignorância, identificados como “a terceira causa de nossas faltas”. A resposta que dará o Estrangeiro de Atenas, portanto, mostra que “tornar mais claras” todas as distinções e definições feitas significa mostrar, de imediato, de onde elas surgiram, em que estavam embasadas: na teoria da tripartição da alma, na consideração dos diferentes poderes e das diferentes demandas de cada uma das três fontes de motivação para a ação, que constituem a *psykhé*.

Como se segue:

At: - É preciso então tentar vos obedecer e falar. Evidentemente, em vossas audições e conversas mútuas, vós tomais a respeito da natureza da alma, ao menos, que uma de suas afecções (*páthos*) ou partes (*méros*), o ânimo²⁵⁴ (*thymós*), é uma propriedade tanto conflitante como combativa²⁵⁵ e que transtorna tudo por sua violência irracional (*alogístoi bíai*). Cl: - Como não? (863a7-b5)

At: - Ora, distinguimos o prazer (*hedonén*) do ânimo e afirmamos que o poder de domínio dele é de um tipo oposto, visto que pela persuasão, com um engano violento (*apátes biaíou*), pratica tudo que é desejado pelo seu querer (*boúlesis*). Cl: Exatamente. At: - Não seria errôneo dizer que a terceira causa de nossas faltas é a ignorância (*ágnōian*). Esta causa, todavia, o legislador faria bem em subdividir em duas...²⁵⁶ (863b6-c3).

²⁵⁴ Traduzimos aqui o *thymós* por ânimo, para a compreensão da passagem. Entretanto, na interpretação dessa passagem vamos indicar sempre o termo grego (*thymós*) sem traduzi-lo, visto que qualquer termo em português seria insuficiente para abarcar toda a significação de *thymós* nessa passagem: tanto “ânimo”, quanto “cólera” ou “ira” ou como “paixão” seriam insuficientes para traduzir o que Platão diz nesse momento sobre essa “afecção” da alma, de caráter combativo, caracterizada como capaz de agir pela violência irracional, levando à disputa, ao conflito. Não utilizamos o termo “irascível”, pois não se encontra, aqui, “*thymoeidés*” e sim “*thymós*”.

²⁵⁵ *Dýseri*: que leva à disputa, conflitante; *dýsmakhon*: que leva à luta, combativa.

²⁵⁶ At: - *Peiratéon toínyn hos keleúete drân, kai légein. Dêlon gàr hōti tosōnde ge perì psykhês kai légete pròs allélous kai akoúete, hos hèn mèn en autēi tēs phýseos eite ti páthos eite ti méros ōn ho thymós, dýseri kai dýsmakhon ktēma empephykós, alogístoi bíai pollà anatrēpei. Kl: - Pōs d'ou? At: - Kai mèn hedonén ge ou tautòn tōi thymōi prosagoreúomen, ex enantías dè autōi phamen hrómes dynasteúousan, peithōi metá*

Antes de qualquer comentário, é preciso deixar claro que o termo *biaíou* (presente na caracterização do “prazer”) está no manuscrito grego, conforme reproduz devidamente a edição da Oxford, e por isso não deve ser descartado para resolver o problema de como considerar que o prazer - sobre o qual foi dito que possuiria uma forma de domínio oposta àquela do *thymós* (que é violenta e combativa) – possa agir também com violência. Há tradutores que simplesmente eliminam o termo *biaíou* da caracterização do prazer, como se isso resolvesse o problema²⁵⁷, buscando resultar numa espécie de “melhor” tradução. Há outros que o corrigem para “ou *biái*”, como Diès (1956, p.113), bem como Brisson e Pradeau (2006, II, p.333, n.59)²⁵⁸, o que leva à tradução da expressão por “isento de violência”. No nosso caso, consideramos que o trecho (*apátes biaíou {pân}*) poderia ser compreendido de três modos: “com um engano violento”, “com engano e violência”, “tudo de violento com engano”. Consideramos a primeira opção a melhor, visto que, além de considerar a íntegra da passagem, promove a devida diferenciação do *thymós* em relação ao apetitivo.

O *thymós*, parte da alma de caráter combativo, é caracterizado como capaz de agir pela violência irracional, levando à disputa, ao conflito. Por isso ele deve ser devidamente educado, para que exerça seu caráter combativo auxiliando o racional e não levando ao conflito toda a alma ou fazendo-a agir com impetuosidade e violência. Esse caráter do gênero irascível e o desequilíbrio resultante da educação incorreta da alma são apresentados desde o livro IV da *República*, na caracterização da tripartição da alma. Também no *Timeu* 87a vimos que o excesso e a falta característicos da parte intermediária

apátes biaíou práttein pân hótiper àn autês he boulesis etheléseí. Kl: - Kai mála. At: - Triton mèn áгноian légon àn tis tón hamartemáton aítian ouk àn pseúdoito. Dikêi mèn dielómenos autô ho nomothêtes àn beltíon eie...

²⁵⁷ Cf. Saunders (1968, p.425), que cita Bury (1926) como esse caso. A posição de Saunders é a de que “o contraste que Platão quer fazer não é entre algo violento (*thymós*) e algo não violento (*hedoné*), mas entre uma força irracional (*alogístoi*) e uma que faz exibição de raciocínio (*peithôí*), mas que é realmente um engano” e que a ocorrência de *biaíou* deve ser compreendida como compondo um raciocínio enganoso, nesse sentido, naturalmente violento e irresistível (idem).

da alma correspondem à audácia e à covardia. É importante constatar, portanto, que Platão mantém coerência e mesmo correspondência entre o que foi dito sobre os gêneros da alma nesses três Diálogos²⁵⁹.

É possível apontar a ausência, nessa passagem das *Leis*, da mesma terminologia usada na *República* (para nomear os três gêneros da alma) como um motivo para se afirmar que a teoria da tripartição da alma é encontrada de forma muito tênue nas *Leis*. Estamos buscando defender o contrário: ela está presente, com a mesma importância com a qual a encontramos na *República*. Ainda que Platão esteja usando “*thymós*” e não “*tò thymoeidés*” para falar dessa parte /*méros* ou afecção /*páthos* da alma nas *Leis*, a sua caracterização é idêntica àquela que pode ser vista na *República* e no *Timeu* (o que ocorre também quanto à parte que busca a satisfação, o prazer, isto é, a apetitiva). A própria flexibilidade terminológica por parte de Platão ao mencionar “afecção ou parte” e “propriedade” mostra que não se trata agora de postular novamente quais seriam os três gêneros da alma e usar “*tò thymoeidés*”, “*tò epithymetikón*” e “*tò logistikón*”. Trata-se, nas *Leis*, de considerar as afecções possíveis da alma que a farão agir com injustiça, o que tornará mais clara a compreensão da diferença entre injustiça e dano, entre caráter e modo de agir injustos e caráter e modo de agir justos. Portanto, o viés pelo qual ele trata da teoria da alma é determinado pela perspectiva própria das *Leis*, assim como, no *Timeu*, a retomada da teoria da tripartição da alma encontra-se inserida na problemática e perspectiva próprias daquele Diálogo.

O prazer /*hedoné*, próprio da parte da alma que visa à satisfação imediata, a apetitiva (apetite “em si”), é contraposto ao *thymós* na presente passagem das *Leis* e é

²⁵⁸ Fazendo a correção “proposta por England e retida por Diès” (p.333, n.59).

²⁵⁹ É a caracterização do *thymós* no livro IX que faz Saunders (1962, p.41) considerar que a tripartição da alma está presente nas *Leis*: “nas *Leis* o *thymós* parece, em ocasiões, ser (1) uma parte separada da alma, a qual (2) pode apoiar qualquer das duas outras partes e que (3) é capaz de ser omitida numa análise breve ou frouxa da alma. (...) Tudo isto é extremamente rememorativo do *thymoeidés* na *República*. Podemos, então,

caracterizado como capaz de agir com engano através da persuasão. É a caracterização da parte apetitiva da alma presente na *República* que permite a compreensão do motivo pelo qual Platão afirma, aqui nas *Leis*, que o prazer age com engano, pela persuasão. O gênero apetitivo não é capaz de discernir os vários tipos de prazer e quais seriam os prazeres piores e aqueles melhores para a alma como um todo, pois essa capacidade pertence ao racional. Por isso, é capaz de agir com engano, exercendo poder (daí a persuasão) sobre a alma como um todo na busca de satisfazer os apetites indiscriminadamente, se a alma não estiver devidamente educada. Sua sede de satisfação contínua deve ser, portanto, contida, apaziguada e, através da educação da alma como um todo, os prazeres mais puros devem ser buscados (os apetites bons é que devem ser alimentados) para que a alma viva em estado de justiça, o que vimos na *República* IV, IX e, de modo semelhante, nas *Leis* VII. Uma educação dirigida ao apetitivo se daria por meio de canções e mitos capazes de apaziguar suas aflições e sede de saciedade, além da alimentação do corpo, bem como privando a gestante de excessos, seja de sofrimentos, seja de prazeres. Vimos, em *Timeu* 87a, que o excesso de sofrimento pode causar desvio do humor e tristeza, o que se contraporia à busca excessiva de prazer e que o apetitivo deve ser limitado pela ação do racional (70b s.). Mais uma vez, Platão mantém a coerência em tudo o que é dito sobre os gêneros da alma nesses três Diálogos.

Quando encontramos, nessa passagem, a expressão “pratica tudo que é desejado pelo seu querer /*boúlesis*”, deparamo-nos com a seguinte questão: Platão está dizendo que há uma *boúlesis* do apetitivo?²⁶⁰ Trata-se de um “querer” racional? Como isto seria possível? Responder a essas questões demandaria fazer um amplo estudo sobre as ocorrências desse termo em Platão, o que ultrapassaria os limites do presente trabalho. Por

alcançar a conclusão geral de que a alma nas *Leis* pode ser, e algumas vezes é, analisada dentro das três partes que encontramos na *República*”.

²⁶⁰ Esta parece ser a posição de O’Brien (1957, p.86, n.9) sobre este ponto, ao considerar que, aqui (863b8-9), o *thymós* e o *hedonè* são “concebidos como tendo sua própria *boúlesis*”.

esse motivo, recorreremos a autores que já o fizeram (abrangendo, inclusive, o sentido desse termo em Aristóteles). Müller (1997, p.96) esclarece que, em Platão, *boúlesis* designa “o dinamismo ou a atividade da alma ou, mais exatamente, o movimento que leva a alma para os objetos” que se encontram ligados tanto a desejos e paixões quanto a uma “razão esclarecida” e visando ao bem verdadeiro. Segundo Frère (1981, p.147, 151), *boúlesis* é pouco encontrado nos primeiros Diálogos de Platão e nos da maturidade, sendo que naqueles Diálogos do último período é que esse termo desempenhará o papel de *aspiração* (“*souhait*”). Assim, *boúlesthai* é uma “potência afetiva de aspirar”, ou seja, de aspirar a algo bom.

Compreendemos, a partir desses autores, que não se trata necessariamente de uma aspiração por aquilo que a razão reconhece como bom, mas de uma intenção ou aspiração àquilo a que os apetites, os sentimentos, as paixões desejam e que, em um acordo com a razão levam a alma como um todo a reconhecer tal objeto como algo “bom”. Portanto, pode tratar-se de uma aspiração equivocada em relação ao bem “em si”²⁶¹. Por esses motivos, acreditamos que Platão está tratando de uma aspiração própria (não racional) do apetitivo em 863b-c.

Voltemos à sequência da passagem. A ignorância *lágnoian* é apresentada como “a terceira causa de nossas faltas */hamartemáton aitían*”. Não é o caso de postular novamente a existência da parte racional da alma, como já discutimos, mas de apontar para aquilo que, por meio dela, leva ao erro²⁶²: a pretensão de saber, o desconhecimento, o raciocínio dominado por sentimentos ou por apetites. O fato de ser apresentada como “a

²⁶¹ Sobre a *boúlesis* em Aristóteles, indicamos novamente Muñoz (2002) e Kahn (1988). Segundo Kahn, “seguindo Platão, Aristóteles reconhece três tipos de desejo: *epithymia* ou apetite sensual, *thymós* ou ira e *boulesis*, usualmente traduzida de modo equivocado como “vontade” (*wish*), um desejo racional pelo que é bom ou benéfico” (p.239), acrescentando que, como faculdade de desejar, ela é irracional e, como dirigida ao bem ou à felicidade, ela é racional. Para Muñoz, trata-se de uma deliberação sobre aquilo que se deseja alcançável (a saúde, o bem, etc.), mas que pode ser inalcançável (viver eternamente), e que envolve a escolha (*proairesis*) consentida de meios para se alcançarem esses fins, escolha que revela o caráter e que pode estar equivocada em relação ao bem, versando sobre um “bem aparente” (cf. p.167-195).

terceira causa” evidencia que o *thymós* e o prazer constituíam as duas outras “causas de nossas faltas” e que a tripartição da alma está na base da formulação da legislação que está sendo construída. Evidencia também que apenas a consideração dos diferentes poderes e das diferentes demandas de cada um das três gêneros da alma permite a clara compreensão da diferença entre injustiça e dano, bem como da concepção de ato injusto (criminoso) como aquele ato executado por uma alma em estado de injustiça, de desequilíbrio entre os seus três princípios de ação.

Vejamos quais seriam os dois tipos de ignorância aos quais se refere o Estrangeiro de Atenas, ao falar dessa “terceira causa de nossas faltas”, e a conclusão desse primeiro momento (b’) da resposta a Clíncias:

At: - Não seria errôneo dizer que a terceira causa de nossas faltas é a ignorância (*ágnōian*). Esta causa, todavia, o legislador faria bem em subdividir em duas, considerando a ignorância sob sua forma *simples* como sendo a causa (*áition*) de pequenas faltas; e sob sua forma *dupla* – quando a alguém falta conhecimento (*amathainēi*), não só por ignorância (*agnōiai*), mas por uma opinião de sabedoria (*dóxei sophias*), como se conhecesse totalmente aquilo de que não possui nenhum saber – como sendo a causa de faltas graves e brutais quando se associa à força e ao vigor, mas simplesmente a causa de faltas pueris e senis quando se associa com a fraqueza; ele terá estas últimas como faltas e promulgará leis para punir os que as cometerem, mas leis que serão, acima de todas as outras, sumamente brandas e indulgentes. Cl: - Falaste com razão (863c1-d5).

At: - Ora, referindo-nos ao prazer (*hedonēs*) e ao ânimo (*thymōu*), dizemos quase que unanimemente que a uns, eles nos dominam (*kreítton*), a outros, não. E na realidade é assim mesmo. Cl: - Com toda certeza. At: - Mas nunca ouvimos dizer que um de nós seja superior ou inferior à ignorância (*ágnōias*). Cl: - É muito verdadeiro. At: - Mas falamos de todos (esses) como impulsos sempre contrários ao próprio querer (*boúlesin*) de cada homem, que é então atirado em sentidos opostos. Cl: - Certamente, muitas vezes (863d6-e4).

Se, no caso do *thymós* e do prazer Platão destacou como doentio os seus “excessos”, no caso do elemento racional, ele destaca como doentia a “falta”: a ausência de saber e a pretensão de saber²⁶³. Essa leva a ações pelas quais o homem é responsável e que

²⁶² O que representa diferença de abordagem do gênero racional da alma humana em relação à *República*.

²⁶³ Não consideramos a pretensão de saber como um “excesso” (embora possa estar associada à *polimatia*), porque o “acreditar saber totalmente aquilo de que não possui saber” parece-nos ser apresentado como carência, como falta de reconhecimento do “não-saber” humano.

podem acarretar a necessidade de punição²⁶⁴. Não se pode dizer que alguém seja superior ou inferior à ignorância, pois ela é sempre uma carência. A ignorância sob sua forma simples, causa de pequenos erros, não leva a atos de injustiça e, portanto, não é punível. A ignorância sob sua forma dupla (*áгноia* e *dóxe sophía*) é a que deve ser punida pelas leis, seja quando é causa de faltas graves e brutais ou quando é causa de faltas pueris e senis, através de penas que devem ser mais brandas (em relação às outras, ou seja, em relação às faltas causadas pelo *thymós* ou pelo prazer). Quando a alguém falta conhecimento, desse modo duplo, tem-se o estado de *amathía*. Em outros momentos de sua obra, a *amathía* é tratada por Platão como um tipo especial de *áгноia* ou como o pior tipo de *áгноia*²⁶⁵. Pensamos ser essa espécie de falta de conhecimento o motivo da condenação aos ateus no início do livro X das *Leis*, mas detalharemos esse tema oportunamente. A educação da alma pela filosofia, através da dialética (o que inclui a refutação), é o caminho indicado nos Diálogos platônicos, de modo geral, para combater tal pretensão de saber.

O QUADRO 4 permite visualizar “as três causas de nossas faltas” expostas na passagem 863a7-863e8 e como essas três afecções */páthos* ou partes */méros* da alma podem agir, se não estiverem educadas devidamente.

²⁶⁴ Como observa O’Brien (1957, p.84 s.), bem como Müller (1997, p.104, n.3), este autor acrescentando que “os dois outros casos, a cólera e o prazer, remetem ao debate sobre as partes da alma: ou bem a desordem interior é tal que não há deliberação, ou bem há persuasão e engano, que substituem então a reflexão e, eventualmente, a terceira causa”.

²⁶⁵ Cf. *Timeu* 86b, *Sofista* 229a-c, *República* 444b.

QUADRO 4 / Parte II, item b', "as três causas de nossas faltas
e os três impulsos contrários ao querer" (863a7-863e4)

| | |
|----------------|---|
| <i>hédonè:</i> | capaz de agir pela persuasão, com engano. |
| <i>thymós:</i> | capaz de agir pela violência irracional, com disputa. |
| <i>áгноia:</i> | . simples; . dupla: desconhecimento / <i>amatháinei</i> ; por ignorância / <i>áгноia</i> e por pretensão de sabedoria / <i>dóxei sophías</i> , podendo ocorrer: com força e vigor (causa de faltas graves); com fraqueza (causa de faltas pueris e senis). |

Queremos chamar a atenção para o que o Estrangeiro de Atenas afirma no final desse primeiro momento de sua resposta: ele mostra que todos esses impulsos – o *thymós*, o prazer e também a ignorância – podem agir em sentido contrário ao querer /*boúlesin* humano. Mesmo que se trate, a *boúlesis*, de um “querer algo bom” (como o “querer ser justo”), esses três impulsos, *hedonè*, *thymós* e *áгноia* podem impedi-lo. Tal desvio da alma pode ocorrer não apenas pela interferência de fatores irracionais, como por falha exclusiva do raciocínio²⁶⁶, presente nas várias espécies de ignorância.

Para Roberts (1987, p.25), “todos esses três estados defectivos são involuntários” e é apenas nesse sentido que “as causas psicológicas de todas as ações más são involuntárias e, em algum sentido, (as causas) das ações, elas próprias”. Apesar de Platão não utilizar o vocabulário “consentido” / “inconsentido” em 863e2-3, podemos considerar as três fontes citadas nessa passagem como fontes “inconsentidas” e contrárias ao querer o bem, concordando com Roberts. O homem pode escolher agir com justiça, mas isso não significa que ele tenha condições (psíquicas e outras) para tal, que ele consiga ou

que ele possa sempre ser justo. Pois o homem, cujos gêneros da alma não foram educados devidamente, será dominado por esses impulsos (ou por um deles) e agirá em função destes e não conforme o melhor para a alma (dele e do outro) como um todo. Tal alma estará em conflito (como vimos na *República*) e não poderá agir bem. Por isso, Platão insistirá, em todo o texto das *Leis*, em dizer ao homem que ele deve resistir, isto é, que é preciso que ele resista aos impulsos que o puxarem para outra direção que não seja aquela que a razão apontar. Tal resistência corresponderia a não permitir que certos sentimentos, apetites e opiniões, não condizentes com a virtude, dominem a alma e conduzam a uma ação injusta²⁶⁷.

Podemos, agora, entender melhor a imagem da marionete exposta no livro II das *Leis*, que mostra diferentes forças atuando em nós (os fios flexíveis), algumas em sentidos opostos, e que a virtude depende da prevalência do “fio de ouro” da lei, ou seja, da vitória da razão nesse combate. Para isso, é preciso resistir, como os soldados do livro I, não só aos sofrimentos, mas também a certos prazeres e, como os criminosos do livro IX, não só à violência do *thymós* e à sedução do apetitivo, mas também às ilusões de sabedoria. Como sabemos desde a *República*, é preciso que o irascível atue como auxiliar do racional, contendo apetites ou sentimentos que sejam destrutivos ou que ofusquem o raciocínio. Daí ser fundamental a educação do *thymoeidés* que, nas *Leis*, é estendida a todos os cidadãos. Passemos ao trecho 863e5-864c8.

²⁶⁶ Como também é apontado no *Sofista*: “- Ora, ignorar é precisamente o fato de uma alma atirar-se à verdade e, nesse próprio impulso para a razão, desviar-se: não é outra coisa senão um contra-senso /*paraphrosýne*” (228c-d).

²⁶⁷ Tal situação ficará ainda mais clara na seqüência de 863d-e, ou seja, em 863e-864a, passagem que analisaremos a seguir.

b”) 863e5-864c8 (definição de injustiça na alma).

Novamente a “claridade”. A concepção de injustiça, colocada em discussão através de um longo percurso no diálogo, recebe uma definição. Se, a partir de 863a7, através da teoria da tripartição da alma, o Estrangeiro de Atenas tornou mais clara a compreensão da diferença entre dano e injustiça, consentido e in consentido, mostrando aquilo que realmente é duplo: o caráter e modo de agir (justo ou injusto) do homem, é a mesma teoria da tripartição da alma que estará subjacente à definição de “injustiça”.

At: Agora definirei para ti, claramente e sem complicação, minha concepção do justo e do injusto. Chamo, em todo caso, de injustiça (*adikian*) a tirania na alma, exercida pela paixão, o medo, o prazer, o sofrimento, as invejas e os apetites, quer provoquem dano ou não. Mas, se a opinião sobre o melhor (*tèn dè tou aristou dóxan*) – sob qualquer modo que cidades ou indivíduos considerem que (ela) venha a ser – **dominando** nas almas, coloca em ordem (*diakosmêi*) o homem todo, mesmo se algum dano for produzido (*kân sphalletai ti*), nós diremos *ser justo tudo o que é submetido a esse princípio* e o melhor para a vida inteira da humanidade, embora a multidão suponha que tal dano é uma injustiça in consentida²⁶⁸ (863e5-864a8, grifo nosso).

Quanto à injustiça, mostra-se evidente que sua definição nas *Leis* retoma aquela exposta no livro IV da *República* (444b), quando, após o debate a respeito da virtude da justiça na cidade e na alma, Sócrates considera que a injustiça seria uma revolta */stásin* na alma, isto é, uma sublevação de uma das partes da alma - que não aquela apta a governar (a racional) - contra o todo da alma. Essa definição de injustiça decorria, inclusive, da definição de justiça como uma *práxis* interna, uma atividade que o homem exerce “sobre si mesmo */perì èautòn* e para si mesmo */tà eautoû*” (443c-d), no sentido de uma relação justa entre os três gêneros da alma, que acabavam de ser postulados pela teoria da tripartição.

²⁶⁸ *Nûn dé soi tó te dikaion kai tò ádikon, hó ge egò légo, saphôs àn diorisaímen oudèn poikíllon. Tèn gàr tou thymoû kai phóbou kai hedonês kai lýpes kai phthónon kai epithymiôn en psykhêi tyrannída, eánte ti bláptei kai èàn mè, pántos adikían prosagoreúo. Tèn dè tou aristou dóxan, hópeiper àn ésesthai toútou hegésontai pólis eíte idiôtai tines, èàn haúte kratóusa en psykhais diakosmêi pánta ándra, kân sphálletai ti, dikaion mèn pân einai phatéon tò taútei prakthên kai tò tés toiaútes arkhês gignómenon hypékoon hekáston, kai epì tòn hápanta anthrópon bíon áriston, doxázesthai dè hypò pollôn akóusion adikían einai tèn toiaúten bláben.*

Aqui, nas *Leis*, a definição de injustiça, embora não conte com o uso do termo *stásis*, representa aquela mesma “sublevação” identificada na *República*, através da tirania, na alma, daqueles componentes que não são o racional e que, por isso, não são o elemento que deve governar a alma como um todo: a paixão */thymou*, o medo */phóbou*, o prazer */hedonês*, o sofrimento */lýpes*, as invejas */phthónon* e os apetites */epithymiôn*, quer provoquem dano */bláptei* ou não. Esse “quer provoquem dano ou não” é o que há de novo na definição de injustiça nas *Leis*. É por causa desse “detalhe”, na verdade importantíssimo, que foi necessário percorrer um longo caminho de discussão e não apenas “relembrar” a definição de injustiça da *República*. Era necessário mostrar, aqui nas *Leis*, que, independentemente de ter causado dano a outrem, uma ação deverá ser considerada injusta se a alma daquele que cometeu o ato for injusta, bem como o seu modo de agir.

Se uma alma está em estado interno de injustiça (de tirania, de insurreição), seus atos tenderão a ser injustos, pois essa alma não é saudável, possuindo potencial para não agir bem. Por isso, tal estado interno da alma e os atos daqueles que o possuem devem ser corretamente chamados de injustiça. Assim, o texto das *Leis* e o da *República* mostram-se coerentes a esse respeito e se complementam. Para que a injustiça exista externamente, no âmbito da vida social, da cidade, ela deve existir, antes, dentro da própria alma. E foi exatamente isso o que Platão mostrou na *República* a respeito da injustiça e de seu contrário. Ao mesmo tempo, nenhum desses conceitos, de injustiça ou de justiça, implicam uma desconsideração, por parte de Platão, de outros fatores que intervêm na vida política e na vida particular. A tradição, os valores de determinados grupos sociais, os fatores somáticos são também considerados em suas teorias, embora nem sempre discutidos. O que é importante notarmos é o papel vital que é dado à dinâmica interna da alma humana na teoria ético-política de Platão (destacadamente na *República* e nas *Leis*) e é nesse

sentido que consideramos a teoria da tripartição da alma um dos conceitos centrais da filosofia de Platão.

Quanto ao conceito de justiça ou de “justo” presente na passagem que estamos analisando, as *Leis* trazem uma novidade, embora essa novidade não se mostre incoerente com a definição estabelecida na *República* (a justiça como uma atividade saudável das partes da alma). Que novidade seria essa? A definição de justiça nas *Leis* (e não só a de injustiça) também será independente da situação de dano ou benefício para outrem, como pode ser visto na citação. Mas, se na *República* o que estava sendo focado na definição de justiça era a dinâmica da alma como um todo (uma relação harmônica de hierarquia, amizade, autodomínio), nessa passagem das *Leis* a definição do justo ressalta a importância e o poder da “opinião sobre o melhor” que residirá no interior da alma desse homem justo, pois ela será declarada excelente o suficiente para guiar o homem como um todo – sua alma e sua ação como justas.

Ainda que a maioria dos homens insista em considerar que o dano provocado pela ação de um homem justo seria uma injustiça, ainda que inconstitucional (e não podemos esquecer que essa era a posição de Timeu no Diálogo homônimo e do próprio Estrangeiro de Atenas no livro V das *Leis*) o que Platão passa a afirmar, com a discussão sobre a injustiça no livro IX das *Leis*, é o seguinte: que um ato inconstitucional não deve ser considerado ato de injustiça; que aquilo que deve ser observado pela legislação não deve ser o prejuízo e sim o modo de agir (se constitucionalmente, deliberadamente, etc.), a fonte de motivação para a ação (apetitiva, irascível, racional), o caráter (justo ou injusto, saudável ou doentio) de quem pratica o ato, a opinião (a *dóxa* a respeito do melhor) que presidirá a ação²⁶⁹.

²⁶⁹ A observação desses fatores conduzirá à elaboração de leis adequadas para cada espécie de crime, como buscaremos demonstrar em nosso capítulo 4.

Junto ao destaque dado a essa *dóxa* “sob qualquer modo que cidades ou indivíduos considerem que (ela) venha a ser”, ou seja, de onde quer que eles considerem que a opinião sobre o melhor seja proveniente, o que é determinante é “se ela põe em ordem o homem todo”, se ela promove a virtude²⁷⁰. A consideração dos indivíduos sobre “como” ou “de onde” surge essa *dóxa* que é capaz de ordenar a alma e o todo corpo-alma (se essa opinião provém dos deuses, da Forma do bem, dos consensos resultantes de debates ou das leis da cidade), tal consideração não é colocada em questão aqui. O que importa é que, se essa opinião, dominando na alma (exercendo um poder ordenador), é capaz de ordená-la e ao homem como um todo, tudo aquilo que decorrer dessa ordenação será necessariamente justo²⁷¹. E, se houver algum dano resultante da ação de tal homem, esse dano será inconstitucional, ou seja, acidental, um erro por alguma *áгноia* simples, que não é o caso de ser punido pela legislação.

O que Platão está dizendo em *Leis* IX (e que não contradiz com a *República*) é que agir guiado pela “opinião sobre o melhor” é o que de melhor pode haver para a vida de um indivíduo particular ou de uma cidade e para a vida inteira da raça humana, já que ela é diferente da raça dos deuses. E não importa que apenas na *República*, e não nas *Leis*, ele tenha mostrado que a “opinião sobre o melhor”, isto é, aquela que for capaz de ordenar o homem todo será necessariamente aquela *dóxa* que tiver algo em comum com o bem “em si”, que participar da Forma inteligível do bem, causa do saber e da verdade²⁷², de tudo o que é belo e justo (o que inclui a justiça na própria alma e na ação). Não só na *República*, mas também nas *Leis*, Platão sempre insiste na importância da hierarquia dos bens: mais

²⁷⁰ Como observa O’Brien (1957, p.87), não se trata de conformar “a voz da consciência” a um padrão subjetivo (*dóxa*) acerca do melhor, mas de reiterar que “ser justo é ser sábio”.

²⁷¹ Novamente nas *Leis* (pois, desde a *República*), temos uma complexificação da máxima socrática segundo a qual “quem não tem conhecimento do bem (a virtude) não pode não agir bem” para “quem tem sua alma ordenada (a virtude) não pode não agir bem”.

²⁷² Cf *República* VII, 507b-508e.

importantes são os bens da alma, depois os do corpo, depois as aquisições. Mais importante é visar ao bem em si e não a bens particulares - e não ao prazer, bem do apetitivo; e não ao poder ou às honras, bens do irascível; e nem mesmo ao discernimento²⁷³, bem da parte racional. Pois o bem, nele mesmo, “pelo que ele é e pelos efeitos que produz”²⁷⁴, está acima, em valor, de todos esses bens. E nada nas *Leis* sugere que Platão “abandonou” ou que “desconsidera” isso que ele já havia dito sobre a Forma do bem.

Não podemos deixar de dizer que essa passagem das *Leis* que estamos discutindo é objeto de polêmica entre os estudiosos da filosofia de Platão. A expressão “mesmo que algum dano seja produzido” é compreendida por alguns como “mesmo que algum erro seja praticado” e daí vem a questão: “mas se essa *dóxa* coincide com um erro, então há uma incoerência no pensamento de Platão!”. É como parece pensar Saunders (1968, p.431), que faz um verdadeiro histórico de diferentes interpretações dessa passagem e que discute extensamente sobre o *kàn sphalletai ti*²⁷⁵. Mesmo defendendo que a intenção de Platão aqui seria a de enfatizar a distinção entre injustiça e dano pelo uso de dois paradoxos, o do homem injusto e o do homem justo, Saunders considera que *kàn sphalletai ti* “parece implicar *áгноια*” e que, numa interpretação nesse sentido, o Estrangeiro de Atenas “muda subitamente” (ao passar da definição de injustiça para a de justiça), para o oposto da ignorância, isto é, para a opinião reta *lorthé dóxa*²⁷⁶.

²⁷³ Ver o livro VII da *República*, quando é dito que o bem não é o prazer, nem é o discernimento do bem (505b-c), nem o poder (520c-d). Cf. nossa discussão sobre a relação entre a Forma inteligível do bem e a ação justa em Reis (2000, p.144–149).

²⁷⁴ Para usar os termos de Adimanto no livro II da *República*, quando pede a Sócrates que faça o elogio da virtude “pelo que ela é em si e pelos efeitos que produz” (*República* 366d s.).

²⁷⁵ Começando pelo que ele chama de “interpretação tradicional”, enfatizando a refutação dessa interpretação por O’Brien (1957), discutindo a interpretação de Gorgemanns (1960) e a “nova interpretação” então proposta por Saunders em seu artigo.

²⁷⁶ Saunders conclui que “uma vez que é visto que o propósito [da passagem] é enfatizar novamente a distinção entre injustiça e ofensa pelo uso de dois paradoxos, as súbitas mudanças do Estrangeiro de um estado psicológico injusto para um [estado] justo (*ortè dóxa*) tornam-se perfeitamente inteligíveis. Pode-se

Ora, se Platão estivesse querendo discutir propriamente a *áгноia*, como fez em outros momentos, e também a *orthé dóxa*, em 864a, por que não usou essa terminologia? E, se entendemos como opinião verdadeira “a opinião sobre o melhor que é capaz de ordenar a alma”, não podemos dizer que um dano ou erro dela decorrido equivaleria a um “estado injusto”, pois chamar esse erro de injustiça é exatamente o que está sendo combatido. Não há um “estado injusto” nesse caso e sim um dano inconstitucional; por isso não podemos concordar com Saunders nesse ponto de sua análise.

A nosso ver, não é necessário que Platão mencione a opinião verdadeira se ele está querendo dizer “de uma certa opinião sobre o melhor”, ou seja, apenas “daquela que é capaz de ordenar o homem”, o que significa tratar-se “daquela que se liga à Forma inteligível do bem”. O que Platão está mostrando é que será justa toda ação decorrente de uma alma ordenada por uma *dóxa* que seja capaz disso e que qualquer dano ou qualquer erro decorrente dessa ação justa será inconstitucional e, por isso, não fará dessa ação uma ação injusta e má. Ainda que se considere esse dano (termo que traduz melhor “*sphalletai*” porque coincide com o que está expresso ao final da passagem: “esse dano */bláben*”) um erro, se levamos em conta toda a resposta do Estrangeiro de Atenas, não passaria de uma “ignorância simples”, aquela inconstitucional, como já vimos, incapaz de levar a atos de injustiça.

Um segundo ponto da interpretação que Saunders propõe dessa passagem (864a) é exatamente que *sphalletai ti* não poderia se referir a um erro em grande escala, mas a um “erro pequeno” e que “a *dóxa*, mesmo sendo um pouco e não totalmente *orthé*, é ainda substancialmente *orthé*” (p.432), assim uma “*orthé dóxa* aproximada” seria o máximo que podemos esperar, o que leva Saunders a refazer a sentença de 864a do seguinte modo: “todas as ações, mesmo os danos do homem justo, são todas chamadas

ainda objetar que, tendo em vista *kàn sphalletai ti*, o Estrangeiro está discutindo *áгноia*, isto é, um estado injusto” (p.431, colchetes nossos).

justas – mesmo se sua *orthé dóxa* não é bastante *orthé*”. De certo modo, nossa leitura não se choca com a de Saunders nesse ponto, já que entendemos que Platão não está inserindo na definição do “justo” a necessidade de uma *epistéme* ou de uma *sophía* decorrente necessariamente do exercício da filosofia e que fará com que o homem aja com justiça. Além do que já dissemos sobre a *orthé dóxa*, o que a nossa visão da psicologia de Platão leva a entender é que Platão está dizendo que “a opinião sobre o melhor” capaz de ordenar a alma não exclui a possibilidade de que a ação, por ela guiada, resulte em alguma perda, algum prejuízo para as partes envolvidas (seja entre cidadãos, cidade e indivíduo, etc.).

Ainda que a necessidade do exercício da filosofia não esteja descartada (e, sim, enfatizada para a classe dos conselheiros noturnos), a *dóxa* guiada pelas leis é aqui ressaltada e, diferentemente da *República*, a definição do “justo” nas *Leis* tornou-se aberta à possibilidade de um prejuízo (previsto ou não) às partes em questão. Hackforth (1946, p.119) também observa que, na *República*, Platão trata do *logistikón* como “isento de erro”, pois, não admiti-lo levaria a obscurecer a posição socrática de que o erro sempre envolveria uma ignorância inconstitucional. Voltaremos a discutir, mais adiante, sobre o paradigma socrático do “mal inconstitucional”. Nesse momento, devemos apenas ressaltar que se encontra nas *Leis* uma definição de justiça aberta à possibilidade de erro por parte da alma justa.

Vamos encerrar a resposta do Estrangeiro de Atenas (b”) a Clínia, que conclui do seguinte modo:

At: - Mas, estivemos agora a nos disputar sobre palavras e porque nós vimos que há três espécies de faltas, precisamos, em primeiro lugar, fixá-las na memória. Dessas espécies, uma, como sabemos, é dolorosa (*lýpes*) e isso nós chamamos de paixão (*thymòn*) e medo (*phóbos*). Cl: - Perfeitamente. At: - A segunda espécie consiste em prazer (*hédonés*) e apetites (*epithymíon*); a terceira, que é uma espécie distinta, consiste nas esperanças (*elpídon*) e no visar (*éphesis*) à opinião, (aquela opinião do que seria o verdadeiro com relação ao melhor (*tés alethoús perì tò áriston*)). E, quando este último tipo é subdividido em três, totaliza-se cinco espécies, como afirmamos agora. E para estas cinco espécies temos que promulgar leis distintas, de dois tipos principais. Cl: - E quais são eles? At: - Um concerne aos atos praticados por violência (*dià biaíon*) e abertamente, o outro diz respeito aos atos praticados na obscuridade e às escondidas, por traição

(*apátes*)²⁷⁷, ou às vezes aos atos cometidos dessas duas maneiras – e para atos desta última espécie, as leis serão mais severas se quisermos que se revelem adequadas. Cl: - Naturalmente²⁷⁸ (864a8-c9).

Como o Estrangeiro de Atenas fala agora das “três espécies de faltas já vistas”, entendemos que ele fará, para concluir, uma revisão das três espécies de “causas” de nossas faltas já estabelecidas em 863a7-e4 (nosso “item II-b’ ”), onde foram identificados e caracterizados o prazer, o *thymós* e a ignorância.

Nessa “revisão”, a primeira espécie será identificada como dolorosa *lýpes*, tanto a paixão *thymòn* como o medo *phóbōn*. Traduzimos o *thymós*, aqui, por “paixão”, para evidenciar o aspecto “doloroso” (e não apenas violento ou combativo) do *thymós*. A primeira causa, portanto, diz respeito ao gênero “irascível” da alma - o *thymoeidés* da *República* IV, onde é evidenciado, entre outras coisas, que ele promove esta “categoria” de sentimentos: medo/audácia, distímia/paixão, desânimo/ânimo, covardia/coragem²⁷⁹, além do desejo de honras e glórias.

A segunda espécie diz respeito ao prazer *hédonês* e aos apetites *epithymíōn*. Essa segunda causa de nossas faltas, como já supúnhamos, relaciona-se ao gênero apetitivo da alma – o *epithymetikón*. É importante lembrar que o *epithymetikón*, como parte da alma que visa à sobrevivência do indivíduo físico, bem como à satisfação imediata (o “apetite em si”) quaisquer que sejam os apetites nela em ação, diferencia-se do irascível e do racional, ainda que haja apetites (“apetites de algo”) que sejam ligados ao irascível e ao

²⁷⁷ *Apáte* admite, também, como tradução, “engano”, “fraude”; *elpís* pode ser também compreendida como presunção (sobre as coisas futuras).

²⁷⁸ At: - ... *Hemîn dè ouk éstin tà nûn onomáton péri dýseris lógos, all'epeidè tòn hamartanoménon tría eide dedélotai gignómēna, taúta eis mnémēn prōton éti mállon analeptéon. Lýpes mèn oûn, hèn thymòn kai phóbōn eponomázōmen, en eidos hemîn estin. Cl: - Pány mèn oûn. At: - Hedonês d'aû kai epithymíōn deuteron, elpidōn dè kai dóxes tēs alethoûs peri tò áriston éphesis trítōn héteron. Toútou dè autoû tría dikhēi tmethéntos pénte eide gégonen, hos nûn phamen. Oís nómous diaphérontas allélon pénte eidesin thetéon en duoîn génesin. Kl: - Tisin toútois? At: - Tò mèn dià biaíōn kai symphanōn práxeon prattómenon hekástote, tò dè metà skótous kai apátes lathraíōs gignómenon, éstin d'hóte kai di'amphoîn toútoin prakthén. Hōi dè kai nómoi trakhýtatoi gígnōnto án, ei tò prosēkon méros ékhoien. Kl: - Eikōs goûn.*

²⁷⁹ O par audácia e covardia, como referentes à parte irascível da alma, também pode ser encontrado no *Timeu* 87a, como resultante possível de sofrimento excessivo, como vimos.

racional, segundo o “bem” que persigam. A metáfora, no livro VI da *República* (485d-e), do fluxo apetitivo como a correnteza de um rio que pode dirigir-se a vários ramos, conforme seja desviado, sugere que pode haver uma única fonte apetitiva ligada aos diferentes gêneros da alma (nutrindo diferentes espécies de desejos), ao contrário do que parecia pensar Aristóteles²⁸⁰. Ao mesmo tempo, como vemos nessa passagem das *Leis*, os prazeres e apetites são a causa de muitos crimes e males, ou seja, certos apetites destrutivos e a busca incessante de prazer.

Ao trazer à luz essas duas causas dos erros e crimes humanos, Platão está admitindo e atribuindo como fonte do mal moral não apenas a ignorância, mas também o poder do irracional dentro da própria alma - a irracionalidade do *thymós* e de todos os sentimentos a ele associados; a irracionalidade do “apetite em si”, que busca a satisfação imediata, e também a tirania de muitos “apetites de algo”, que buscam violentamente o prazer “a qualquer custo”.

Hackforth (1946) considera que essa passagem do livro IX das *Leis* é uma daquelas²⁸¹ em que Platão parece reconhecer um tipo de mal moral no qual a ignorância não está envolvida. Também no *Timeu*²⁸² pudemos identificar, além do fator educativo (educação dos três gêneros da alma), o fator somático como uma das fontes possíveis do mal moral. Diríamos que, mesmo antes desses Diálogos, essa evidência já se encontrava na *República*, na caracterização do gênero apetitivo, no livro IV e na análise das diversas formas de vícios das almas (timocrata, oligárquica, democrática, tirânica) nos livros VIII e IX. Esse leque de sentimentos e de apetites é capaz de conduzir ao crime e a males que, se

²⁸⁰ Cf. Aristóteles, *De Anima*, III, 9, 432b 3-8: “a [parte] desejanter *lorektikón*, ainda que pareça distinguir-se de todas as outras, é um absurdo separá-la das demais. Porque a *boúlesis* nasce no racional; a *epithymía* e o *thymós* nascem no irracional. Se a alma tem três partes, em cada uma delas haverá desejo *lórexis*” (tradução livre, colchete nosso). Sobre *República* VI 485d-e, cf. Reis (2000, p.138), bem como nossa imagem da alma humana triádica, presente no Apêndice desta tese (Figuras 2 e 3), mostrando essa fonte apetitiva única.

²⁸¹ Para Hackforth (idem, p.118), haveria uma também no *Sofista* (a partir de 227d), com menos evidência.

não causam danos a outras pessoas, causam seguramente prejuízo à própria alma de quem os pratica. Em todos esses Diálogos (*República, Sofista, Timeu, Leis*), portanto, na causa de todo tipo de males (com danos sociais ou não) encontra-se não só a ignorância, mas também vários sentimentos e apetites da alma em desequilíbrio e que não recebeu a formação e a educação adequadas.

Vamos à “revisão” da terceira causa de nossas faltas. As cinco espécies de ignorância são agora ligadas às esperanças e à opinião falsa. Essa terceira espécie de erros, portanto, traz um elemento novo (as esperanças) e outro estranho (a opinião verdadeira ou a opinião que seria a verdadeira?), que não são desenvolvidos na fala do Estrangeiro de Atenas, já que, com essa “terceira espécie” ele conclui a sua resposta a Clíncias.

Há uma polêmica quanto à interpretação da passagem referente a essa terceira espécie de faltas: “A terceira [espécie], que é um tipo distinto, consiste nas esperanças */elpídon* e no visar */éphesis* à opinião */dóxes*, [aquela opinião do que seria o] verdadeiro²⁸³ em relação ao melhor */tês alethoús perì tò áriston*” (864b6-7). A frase é: “*elpídon de kai dóxes tês alethoús perì tò áriston éphesis trítion héteron*”. O termo *éphesis*, que traduzimos por “visar” (isto é, visar, por um equívoco, a uma opinião que irá mostrar-se falsa) está presente no manuscrito grego, conforme reproduz devidamente a edição da Oxford e por isso não deve ser descartado. Entretanto, o texto grego da edição de Diès para a C.U.F., por exemplo, sustenta a presença de *áphesis* em 864b7 (ou seja, “não visar”, um abandono da esperança e da opinião verdadeira) e não de *éphesis*²⁸⁴.

²⁸² “Os maus só se tornam maus por educação mal dirigida e alguma disposição viciosa do organismo” (86d7-e2), como vimos em nosso capítulo 2.

²⁸³ Devemos essa tradução e interpretação a Jacyntho Lins Brandão.

²⁸⁴ Inclusive Diès admite que “os manuscritos dizem: “a terceira espécie de falta é feita de impulsão (*éphesis*) para as esperanças e a opinião verdadeira naquilo que concerne ao melhor. Ninguém aceitando que Platão pudesse ter escrito isso, eu escolhi, entre as múltiplas correções, aquela de nosso velho Grou: o abandono (*áphesis*) das esperanças.” (p.114, n.1). O tradutor brasileiro E. Bini parece acrescentar termos ausentes no manuscrito para realizar melhor interpretação dessa passagem polêmica: “... consiste de esperanças e a crença falsa com relação ao atingir do bem supremo”.

Essa mesma correção do manuscrito é feita pelos tradutores Brisson e Pradeau (2006, II, p.334, n.65), que indicam Saunders (1968) “para interpretação do conjunto da passagem e justificação das escolhas textuais”. Contudo, nesse referido texto, Saunders mantém *éphesis*, embora interprete a passagem como uma tentativa fracassada (por parte da opinião) de dirigir-se à verdade acerca do melhor²⁸⁵. A nossa tradução (que mantém *éphesis*) e interpretação buscam ser fiéis ao texto do manuscrito, bem como compor uma afirmativa que não contradiga os conceitos básicos da filosofia de Platão.

Tal espécie, a das opiniões falsas e esperanças, pode ser subdividida em três: uma que leva a atos praticados abertamente por violência; outra que leva a atos praticados na obscuridade, às escondidas, por traição; e uma terceira que conduz a atos onde se mesclam as características dessas duas espécies anteriores. Para visualizarmos melhor essas três possibilidades e, de um modo geral, a revisão final das três espécies de faltas, temos o esquema do QUADRO 5.

QUADRO 5 / Parte II, item b”, “definição de injustiça na alma
e revisão das três causas de nossas faltas” (864a8-c9)

| | | |
|--------------------|-------------------------|---|
| <i>1ª espécie:</i> | <i>lýpes</i> /dolorosa | - <i>thymón</i> /a paixão e <i>phóbon</i> /o medo |
| <i>2ª espécie:</i> | <i>hédonês</i> /prazer | - <i>epithymiôn</i> /apetites |
| <i>3ª espécie:</i> | <i>éphesis</i> /o visar | - <i>elpídon</i> /as esperanças e <i>dóxes, tês alethoús perì tò áriston</i> / a opinião, aquela opinião do (que seria o) verdadeiro em relação ao melhor. Leva a atos praticados segundo três espécies (isto é, pode ser subdividida em 3, o que totalizaria 5 espécies): - atos por violência e abertamente; - atos na obscuridade, em segredo, por traição; - atos cometidos dessas duas maneiras. |

²⁸⁵ “... the third... is of expectations and opinion – it is a mere unsuccessful shot at the true about the best” (SAUNDERS, 1968, p.433).

É compreensível que as esperanças, como expectativas de satisfação, bem como as opiniões falsas, possam levar a atos injustos, como o de traição. Mas, surge a questão: como elas levariam a atos de violência, em geral ligados à parte irascível? O texto não explica. O que podemos pensar é que, ainda que essa espécie de faltas tenha relação inicial com o gênero racional da alma, o gênero irascível está também envolvido, pois, nesse caso, a alma não tem em si mesma “a lei impressa” o suficiente para que tal homem seja capaz de atos de violência (e também de traição). O que se encontra implícito nessa passagem e em várias outras passagens do livro IX, que veremos, é que os três gêneros da alma encontram-se em estado doentio em qualquer das situações que resultam em crime.

A ignorância e suas várias espécies são vistas aqui, nas *Leis*, como algo que antecede e provoca a situação do erro e da injustiça. Na *República*, além dessa perspectiva em relação à ignorância, ela também é vista como uma das conseqüências do estado de injustiça na alma, que é aquele no qual uma das partes irracionais da alma (a apetitiva ou a irascível) domina a alma como um todo. A ignorância aparece no livro IV da *República* de dois modos: em 443c-d, ela é a opinião /*dóxa* que preside a ação injusta; em 444b-c, ela é resultado da injustiça na alma. Já o *Sofista* acentua a ignorância como um “desvio” da alma em seu impulso para a razão, como um mal para a própria alma (228c-d). E a *amathía* (o “nada saber e crer que se sabe”, do qual são acusados os sofistas), um tipo específico de *áгноia*, é considerada tão grande e tão rebelde que equivale a todas as demais espécies de ignorância (229a-c).

No *Timeu*, a *amathía* é colocada próxima da loucura /*manía* como uma das duas espécies de desrazão /*anoíás* (86b) que designa o estado de doença da alma. Hackforth (1946) referencia essa passagem do *Timeu* como uma prova de que Platão não faz, em seus últimos Diálogos, modificação de sua doutrina ética inicial. Hackforth está se referindo ao chamado “postulado socrático” de que “nenhum homem pratica o mal consentidamente”.

Para o autor, Platão não teria modificado esse postulado, pois o mal sempre envolveria uma “ignorância inconsentida” em relação ao bem, motivo também apresentado por Müller (1997, p.104), ao considerar que “esse prejuízo é um bem”, ou seja, ele é vantajoso para o agente²⁸⁶. Para Hackforth, se a *manía* e a *amathía* são vistas como *anoías*, então, nos dois casos “o agente é racional /logismoú” (p.118), ou seja, todos esses estados psíquicos envolveriam certo grau de ignorância. Ora, o que queremos destacar é que isso não exclui o fato de que alguns homens praticam o mal deliberadamente e consentidamente. Nesse sentido, discordamos de Müller e da clara posição de Hackforth de que Platão não modifica, em seus Diálogos tardios, sua doutrina ética inicial.

Por tudo que analisamos até o momento, vimos que não há apenas uma “aparente inconsistência” no paradoxo socrático e sim que Platão coloca-o em questão em *Leis IX* e o reformula. Pois, se há ações aparentemente “não-justas” e que são justas (portanto, belas)²⁸⁷, há ações que são aparentemente “não-consentidas”, mas que são, na verdade, consentidas, como ocorre nos vários crimes. O fato de a ação má envolver certo grau de ignorância inconsentida e de que tais homens maus seriam inconsentidamente “dominados” pela tirania das emoções é motivo para Saunders (1968, p.433-434) concluir que Platão teria sustentado o referido paradoxo socrático até as *Leis*, assim como o faz Brisson (1998, p.453), ao considerar que “em toda a sua obra, Platão não cessa de afirmá-lo”, pois o que ocorre no homem mau é que “a parte imortal da alma humana é dirigida (*Timeu* 42b2). (...) Então nasce o erro. E, por conseqüência, o mal” (idem). Entretanto, insistimos que está expressa (e demonstrada) no livro IX das *Leis* a ampliação da concepção de injustiça (contraposta ao simples erro inconsentido) e, conseqüentemente, há

²⁸⁶ Para Müller, então, “não há contradição em relação à fórmula habitual: a injustiça ou o mal em questão não são tais para aquele que os comete, eles o são aos olhos da lei ou da opinião comum” (p.104, n.2).

²⁸⁷ Como já havia sido indicado na discussão sobre o justo e o belo (e seus opostos) em IX 859c-860c.

uma **mudança** do pressuposto ético do mal inconstituido, presente na maioria dos Diálogos.

Em contraposição a Saunders e a Brisson, consideramos estar evidenciado nas *Leis* que o caráter e o modo de agir do homem mau não podem ser reduzidos a um mero “domínio inconstituido” dos sentimentos ou apetites, não só porque o Estrangeiro de Atenas não se refere à tirania dos sentimentos como algo inconstituido, como também porque, ao descrever os tipos de injustiça (o que veremos no próximo capítulo), o Estrangeiro de Atenas mostra que tal alma criminosa poderia resistir a esses impulsos. Saunders também considera que Platão não mantém o segundo paradoxo socrático (“virtude é conhecimento”) porque “o conhecimento não tem mais poder sobre as emoções” e a opinião verdadeira seria “condição necessária, mas não suficiente da virtude” (p.433-434). Concordamos com a assertiva, mas não com o motivo apresentado por Saunders. Apontamos quatro outros motivos, de acordo com o que já discutimos:

- é a relação saudável entre os três gêneros da alma (e não apenas algum conhecimento) o que constitui a virtude na alma;
- as emoções dominam a alma (em desequilíbrio) como um todo, isto é, inclusive quanto à sua parte racional;
- a *dóxa* que guia uma alma em estado de injustiça **não** é uma “opinião verdadeira”;
- se a *dóxa* é *orthés*, ela ordena a alma como um “todo” e não apenas a parte racional.

Concordamos inteiramente com a posição de J. Roberts (1987, p.31-32), segundo a qual, nas *Leis*, Platão encontra-se diante da tarefa de “ajustar sua teoria moral a uma proposta legislativa detalhada para o tratamento dos malfeitores”. Quanto a esse “ajuste”, o autor não leva em consideração a participação da teoria da tripartição da alma. Contudo, em sua excelente discussão sobre a injustiça no livro IX das *Leis*, Roberts parece

sustentar a evidência (senão de uma modificação, como propusemos) de uma ampliação dos “paradigmas socráticos” nesse livro, conforme as seguintes considerações:

- . “a injustiça é cuidadosamente caracterizada, aqui, como um estado psicológico defeituoso e as ações injustas como aquelas motivadas em tal estado”;
- . o motivo de uma simples injúria ser in consentida e de uma injustiça (crime) ser consentida é o de que “os seres humanos são bastante capazes de querer prejudicar a outros, mas não de querer prejudicar a si próprios”;
- . não querer ter desejos maus não significa não tê-los e não realizá-los, pois, “embora ninguém queira ser ignorante ou injusto, ser ignorante ou injusto causará a alguém ter desejos que são maus e ...injuriosos a outros” e, nesse caso, “o paradigma socrático não funciona como desculpa”;
- . uma ação injusta é sempre consentida, “quando o defeito é a injustiça, mais que a ignorância, a injúria promovida terá sido feita voluntariamente”;
- . tal alma é injusta, pois, “o desejo de promover a injúria, por outro lado, mostra que as partes mais baixas da alma estão mal dirigidas e que a alma é injusta”;
- . assim, “que a injúria possa ser querida ou não, isso não afeta, contudo, a afirmação de que ninguém pode querer ser injusto ou ignorante” (idem), ou seja, deve-se reconhecer que ninguém deseja ter sua alma doente.

Mesmo considerando elogiável a prudência de J. Roberts, esperamos ter apresentado, no presente capítulo, argumentação suficiente para defendermos que, nesse “ajuste” de sua filosofia moral, Platão finaliza a superação de paradigmas socráticos presentes nos primeiros Diálogos (vício como ignorância, mal como in consentido), já iniciada nos livros VIII e IX da *República* com a defesa da existência de apetites selvagens em qualquer indivíduo e, já no livro IV, com a postulação do “apetite em si” como um gênero da alma que não deseja o bom ou o ruim (439a), mas a simples saciedade.

Assim, devemos atribuir grande valor ao artigo de Fred Miller (1997, p.69, 100) que, embora leve em consideração a tripartição da alma apenas na *República*, considera que, nela, Platão “rejeita o tipo de raciocínio que fundamenta os paradoxos socráticos de seus diálogos iniciais”²⁸⁸, ao mostrar que os desejos humanos são específicos e dirigidos a uma variedade de objetos, ao tratar da natureza de cada uma das “partes da alma”, enfim, ao apresentar a teoria da tripartição da alma como “teoria causal da ação”.

Finalizando nossas considerações sobre as passagens das *Leis* IX que estudamos, especialmente sobre os fatores apontados como causas das faltas humanas, não podemos esquecer que há diversos momentos, nos Diálogos, em que Platão adverte que os homens (sobretudo os jovens) devem prevenir-se contra os maus discursos ou os discursos falsos (*Timeu* 87a, *Fedro* 272e; 278a; 278c-d; *República*, 560b), pois os discursos dirigem-se às almas, o mais precioso dos bens humanos, à sua formação e educação. Em todos esses Diálogos, o tratamento para a injustiça na alma e, particularmente, para a ignorância e suas várias espécies, é sempre a formação correta da alma como um todo e a educação pela filosofia, o “deixar-se guiar pelo *lógos*”. Veremos que essa mesma educação é a que será proposta para a cura das injustiças que têm como causa um tipo especial de ignorância: a ilusão de saber aquilo que não se sabe.

²⁸⁸ O autor dá como exemplo o texto do *Ménon* (77c1-78b2), segundo o qual ninguém desejaria algo mau a

3.4 Conclusão

Desde os primeiros livros das *Leis*, vemos que o projeto platônico da educação da alma humana para a virtude continua sendo sustentado com vigor. Os prazeres e as dores são as primeiras formas da virtude e do vício, por isso os prazeres devem ser associados ao que realmente é virtuoso e a ausência de prazer, assim como o sofrimento, devem ser associados ao que é injusto, vicioso, mau.

A formação da criança, desde a sua gestação, deve ser voltada para a aquisição da virtude. Essa educação leva em consideração a virtude como um modo (saudável) de relação entre os três gêneros da alma, tal como é considerada na *República*, pois conta com o apaziguamento dos primeiros apetites e da ira (educação do apetitivo e do irascível), com a prática de jogos, que implica a obediência a regras comuns (educação do irascível e do racional), bem como com a aquisição de determinados conhecimentos, sendo a educação do caráter e da reta opinião (*Leis VII*).

A *psykhé* desmedida, astuciosa e maquinadora da criança deve ser educada respectivamente para a doçura, a filantropia e a confiança. A educação deve levar em conta, também, a hierarquia dos bens: a alma é o maior dos bens humanos, por isso os bens da alma devem ser buscados em primeiro lugar, depois os do corpo e só então as riquezas ou aquisições. O homem bom é identificado, assim como o foi na *República*, como aquele capaz de governar a si mesmo, capacidade essa que o homem mau não possui, sendo uma alma mal educada e “escrava de si mesma”.

Nas *Leis*, tanto o programa educativo como o projeto da melhor legislação são voltados para os cidadãos, o que faz esse Diálogo ser considerado mais voltado para uma cidade “empírica” que “ideal”. Consideramos que isso não significa propriamente uma incoerência em relação à *República*, apenas que esta enfatiza a necessidade da educação

dirigida à formação de uma alma virtuosa do governante, enquanto o projeto pedagógico das *Leis* preocupa-se em aproximar os cidadãos, tanto quanto possível, da virtude.

O homem que age mal pode causar mal apenas para si mesmo, mas também pode afetar outro indivíduo ou a cidade como um todo. O estabelecimento de leis escritas é necessário, portanto, por se tratarem de homens sendo governados por homens e porque a natureza humana não nasce dotada para saber o que é benéfico (ou não) para si mesma e para a vida ético-política. Essa última obra de Platão não é, contudo, um conjunto de leis propostas arbitrariamente pelo autor. Ela possui, tanto quanto seus demais textos, caráter dialógico. Toda a legislação e as demais características da cidade de Magnésia são debatidas e construídas no diálogo entre o Estrangeiro de Atenas, Clínius e Megilo.

Se, no *Timeu* (86e-87b), tendo já tratado da tripartição da alma no contexto de sua cosmologia e de sua ligação com o corpo humano, Platão considera que “ninguém é mau consentidamente” (86e), no livro IX das *Leis*, o postulado do “mal inconstentido” será objeto de análise e não mais se sustentará, o que revela uma grande mudança nesse momento importante da teoria ético-política platônica.

Platão mostra que o que há de duplo não é “injustiça inconstentida” e “injustiça consentida”, porque um erro inconstentido não pode ser chamado de injustiça e sim os erros consentidos praticados por homens que possuem caráter e modo de agir injustos. O que há de duplo, e a ser observado pela legislação, é o modo de agir e o caráter (se justos ou injustos) daquele que agiu mal, tendo ele causado ou não algum dano a outrem.

Segundo pudemos depreender do próprio texto das *Leis*, há males inconstentidos, mas há também males consentidos provocados por uma alma injusta, que devem ser chamados de injustiças e punidos pelas leis. Podemos estabelecer a nova posição de Platão a respeito da ação má com as seguintes proposições: “um homem é mau se o seu caráter e modo de agir são injustos”; “o modo de agir de um homem mau é

consentidamente mau”, daí “o homem que pratica o mal o faz consentidamente e ele deve ser curado por uma penalidade conforme o estado de alma que motivou a sua ação”; e “aquele que prejudicar a outrem inconsistentemente e possuir caráter justo, ele não pode ser considerado mau e seu ato deve ser visto como simples dano”.

Ao tratar das causas de nossas faltas, Platão refere-se à ignorância e ao poder do irracional dentro da própria alma, estando aqui implícita a retomada da teoria da tripartição da *psykhé*. Não apenas a ignorância em suas diversas espécies, mas aquilo que é próprio à natureza do apetitivo (o prazer e o engano e todos os diferentes apetites, que podem ser bons, mas também maus) e próprio à natureza do irascível (o combate e a força violenta e os diversos sentimentos associados ao irascível), todos esses fatores devem ser considerados pelo legislador, pois, na ausência de educação apropriada, tornam-se fonte de erros e de ações injustas (crimes).

O livro IX das *Leis* constitui um texto fundamental no que diz respeito à atribuição da própria natureza da alma como causa potencial do vício moral. Ainda que a ignorância seja novamente destacada no livro X como a causa do “mal” da impiedade dos ateus (886a–b), podemos constatar, em relação aos três gêneros da alma, que sua interação, seu caráter de causa do agir moral e a necessidade de sua devida educação para a virtude são mantidos ao final dessa obra significativa da teoria ético-política tardia de Platão. Uma constituição política deve levar em conta a natureza da alma (e do divino) para que seja justa e efetiva.

Nosso estudo de todo o percurso que resultou no estabelecimento das “causas de nossas faltas” não ocorreu sem motivos. Podemos agora - e somente agora - “reler” o livro IX das *Leis*, compreendendo nada mais que “todos” os tipos de crimes, de penalidades, de preâmbulos, de “tratamentos” que Platão propõe à nova legislação. É a

definição de injustiça, como sublevação de uma das “partes” da alma, resultando no caráter e modo de agir injustos, que determinará o que será considerado “crime” e punido pela lei.

É a teoria da tripartição da alma que esteve subjacente à diferenciação entre injustiça e dano no livro IX das *Leis*, bem como à identificação das causas de nossas faltas. Veremos que é ela, também, que estará subjacente aos prelúdios às leis, à diferenciação dos crimes segundo sua motivação, à gravidade dos crimes, às possibilidade de cura, às penalidades, além de ter estado ligada à própria definição de justiça e injustiça. E isso não é pouco.

CAPÍTULO 4

A tripartição e os crimes contra o indivíduo, os deuses e a cidade

4.1 Introdução

Platão considera estar inovando em matéria de legislação, quando propõe que a legislação, em construção para a cidade magnésiana, seja dotada de duas partes: além da elaboração das leis que serão aplicáveis para cada tipo de crime, um preâmbulo */prooímion*²⁸⁹ deverá anteceder cada lei. É nesse sentido que o Estrangeiro de Atenas afirma dever surgir uma terceira classe de leis, que utilize dois instrumentos: a persuasão */peithôî* e a coação */bíai* (722b6), porém juntos, em uma mistura de persuasão e ameaça */tò peitheîn te áma kai apeileîn* (721e1-2). Portanto, a novidade introduzida por Platão, se não está propriamente na proposta da elaboração de preâmbulos às leis, está no extremo rigor e detalhe da legislação²⁹⁰, na consideração das motivações psíquicas que levam à ação má e na utilização da mistura de persuasão e coação na composição da legislação. Esses componentes da lei visam a imprimir razão onde ela esteja ausente, enfraquecida ou subjugada, ou seja, no interior da própria alma e nas relações dos indivíduos particulares entre si, com a cidade e com as demais “coisas sagradas”.

²⁸⁹ Cf. *Leis*, IV 722a s.; 722e s.. Lisi (2000, p.387, n.98) esclarece que é “um termo de origem musical que indica o prelúdio que antecedia a execução da obra”. É o mesmo autor que mostra que “apesar desta afirmação sobre a inovação de Platão, existe ampla tradição acerca de leis com preâmbulos anteriores a Platão. Cf. F.Pfister... 1938” (idem, n.97).

²⁹⁰ Brisson e Pradeau (2006, I, p.18-19) chamam a atenção para o fato de que “essa construção jurídica é sem equivalente contemporâneo”, assim também “o rigor e o detalhe da legislação lhe dão precisão diante da qual não há equivalente grego”. Isso porque “ela toma por objeto formas de delitos que o direito grego parecia ter ignorado... ela propõe um tratamento dos delitos ou dos crimes que as legislações contemporâneas parecem não conhecer. (...) Platão demanda, com efeito, que os crimes sejam julgados à luz de uma investigação consagrada aos motivos e ao estado “psicológico” do criminoso” e isso exige um exame desse criminoso, bem como formação e competência por parte dos magistrados.

A lei é necessária onde há conflito, dirigindo as partes para a paz (VELOSO, 2003, p.84-85). Platão dá às leis duplas a função de causa da ordem, da harmonia, da virtude – papel de suma importância, pois é análogo a uma das capacidades dos princípios racionais da cosmologia platônica (alma cósmica, Formas inteligíveis, Demiurgo). Para Brisson e Pradeau (2006, II, p.332, n.51), a legislação deve “perseguir os mesmos fins da educação”, restabelecendo o respeito aos princípios que foram transgredidos, quando essa educação falhou em evitar o surgimento de uma alma viciosa. As leis formam os costumes e devem visar à promoção da virtude. Como podemos encontrar já no *Górgias* (504d), à ordem e harmonia na alma, que trazem a virtude e harmonia entre os cidadãos, dá-se o nome de lei²⁹¹. Todos esses pressupostos estarão subjacentes à formulação da legislação para Magnésia, o que requer conhecimento a respeito da alma humana por parte do legislador²⁹² para que a legislação cumpra tal papel.

O preâmbulo à lei terá função persuasiva, além de introdutória, de acordo com a colocação do Estrangeiro de Atenas no livro IV (723a-b). Seu papel é fazer com que a lei seja acolhida com boa disposição por parte daquele que a recebe, o que pressupõe que essa boa disposição faça, desse homem, alguém mais capacitado para aprender (715d; 723a), além de mais calmo (718d). No livro IX, na construção das leis para os diversos tipos de crime, notamos que os preâmbulos irão conter tanto motivos para a obediência à norma (em um discurso ou mais ou menos coercitivo ou mais ou menos persuasivo, conforme cada caso) quanto, em alguns casos, uma menção à norma de conduta a ser praticada pelos cidadãos da cidade (865d-866d; 872c-873c; cf. IV 721b6 s.). Lisi (2000, p.65) explica esse fato:

O fato de que a norma se encontre assim no preâmbulo mostra que o preâmbulo e o corpo da lei não se opõem no sentido atual, isso quer dizer que o preâmbulo não é uma exposição racional dos motivos, mas que ele é uma exortação no sentido

²⁹¹ Concepção que também se encontra em *Leis* IV 713e–714a.

²⁹² Conhecimento esse que será defendido também por Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, I, 13).

estrito, onde se dá a norma e algumas vezes os motivos que fazem parecer razoável a obediência, razoável do ponto de vista do interesse do indivíduo. De fato, as “razões” que são dadas nos preâmbulos não têm, em geral, caráter social, elas não servem ao interesse da comunidade tal como se poderia compreendê-lo hoje²⁹³.

Essas “razões” que servem ao indivíduo particular e que estão presentes na legislação dupla resumem-se, em nossa interpretação, à necessidade de que o homem “cuide” do mais valioso dos bens humanos, isto é, da sua alma. No presente capítulo, teremos a oportunidade de analisar os diferentes tipos de preâmbulo e de lei, segundo a espécie de crime e o gênero da alma a ser “cuidado” pela legislação.

Passemos agora à nossa “releitura” do livro IX das *Leis* quanto às espécies de crimes, de penalidades, de preâmbulos, de “tratamentos” que Platão propõe à nova legislação. Sabemos que é após a discussão e o estabelecimento das leis para os crimes contra os deuses e contra a cidade que o Estrangeiro de Atenas empreende todo o debate sobre o consentido e o in consentido, as causas dos erros e crimes humanos e a revisão da definição de injustiça. Em que momento do livro IX tal empreendimento fez-se necessário?

Quando o Estrangeiro de Atenas discutia com Clínias sobre as leis referentes aos crimes de impiedade e afirmava dever estabelecer, inicialmente, uma regra geral quanto aos juízes, ao modo de condução do processo, ao destino dos descendentes, regra esta que servisse para todos os tipos de crime de impiedade, destacando-se que “no caso do ladrão, inclusive, tenha ele furtado uma coisa grande ou pequena, promulgaremos uma lei única e uma única punição legal para todos, indiscriminadamente” (857a). É contra essa regra geral, que não considera as diferenças de grau entre os crimes, que Clínias se posiciona (b), levando o Estrangeiro de Atenas a concordar com ele e a rever o papel da legislação diante dos cidadãos, a “atacar a doença na sua origem” (d), buscando identificar

²⁹³ Para Lisi “a argumentação dos preâmbulos... depende da parte da alma afetada pela norma” e visa a colocar limite para a espécie mortal da alma, convencendo os cidadãos a seguir essa *dóxa alethés* (*Leis* I 664c-d), que é a lei (p.59, 70). Em nossa análise das espécies de crimes, discutiremos essa relação (apenas

o que motiva os crimes e o que deve corretamente ser chamado de injustiça. Esse é o ponto, portanto, que separa textualmente a análise já feita dos crimes de impiedade da análise dos crimes contra um indivíduo particular. Nesse intervalo, é empreendido todo o percurso da demonstração das três causas de nossas faltas, que iluminará os casos que irão discutir e os casos já tratados.

Após todo esse percurso, não se fez necessária uma revisão, como poder-se-ia esperar, no que havia sido estabelecido para aquelas impiedades, porque não havia incorreção, propriamente, quanto aos preâmbulos e leis para os crimes contra os deuses ou contra as leis da cidade, como veremos. E a análise que se seguirá, dos casos de crimes contra um indivíduo particular, será bastante rica, levando em consideração as várias diferenciações e definições acordadas, bem como as diferentes possibilidades de motivação para a ação má. Vamos analisar cada uma dessas espécies de crime²⁹⁴.

A reflexão que fizemos sobre a passagem 861e-862c5, no capítulo 3 do presente estudo, permitiu a compreensão de que todos os crimes devem ser considerados atos de injustiça (independentemente de terem causado qualquer dano ou benefício a outrem), o que significa dizer que foram cometidos por caráter e modo de agir injustos, em uma ação consentidamente má (alma doente) e que devem ser reparados pela lei.

À classificação dos crimes feita pelo Estrangeiro de Atenas, sobrepusemos, sem desprezar o conteúdo do texto referente a cada crime, uma classificação de acordo com o gênero da alma diretamente envolvida na ação injusta, a parte da alma a mais doente, a que

apontada por Lisi) entre os preâmbulos e a alma humana. Sobre o papel da persuasão tanto na *República* como nas *Leis*, ver também Morrow (1953).

²⁹⁴ Quanto a procedimentos judiciais e à magistratura de Magnésia, Brisson e Pradeau (2006, I, p.452-456) apontam algumas diferenças em relação à Atenas que condenou Sócrates. Em Magnésia, formação e competência seriam pré-requisitos para a função de juiz e o julgamento poderia percorrer três instâncias, mesmo quanto a processos referentes a causas privadas; nos processos públicos, é destacável que “a investigação do justo vale-se de um procedimento lento, de interrogações e de explicações. Os processos devem durar três dias, enquanto eles durariam somente um dia em Atenas. Haveria questões e respostas; em Atenas, cada um dos protagonistas se expressava diante dos juizes sem que fosse possível a colocação de questões ou responder a elas. Platão exige que se levante um processo-verbal, no qual os juizes devem

motivou a ação. Apresentaremos primeiramente os crimes contra um indivíduo particular, que vêm em seguida ao intervalo que discutiu as causas de nossas faltas. Apresentaremos, em segundo lugar, os crimes contra os deuses e a cidade, que se encontravam logo na abertura do livro IX, portanto anteriores ao “intervalo”, considerando que, assim, eles ficarão bem mais compreensíveis.

4.2 Os crimes ou injustiças contra um indivíduo particular (864c9-882c4)

4.2.1 Os crimes do apetitivo

4.2.1.1 Assassinatos consentidos e deliberados (869e-874b)

Os assassinatos “consentidos */ekoúsia*, cumpridos em toda injustiça e com intenção deliberada */epiboulês*”²⁹⁵ (869e) podem ser interpretados como “crimes do apetitivo”, pois são assassinatos movidos “pelo prazer */hedonôn*, os apetites */epithymiôn*, a inveja */phthónon*” (869e). Podem ser, também, premeditados */ek pronoías* (873a)²⁹⁶. O apetite de riquezas é um dos que mais levam a esse crime, tornando a alma selvagem “devido à natureza e à ausência de educação” (870a-b), uma educação que não louva o maior dos bens (a alma) e sim o terceiro dos bens (as aquisições; sendo, o segundo, o corpo). Também pode ser motivado pela inveja, por parte do assassino, gerada por uma vítima “amante das honras” (870c). Também por temores covardes e injustos, isto é, o

colocar a sua marca; eles poderão assim verificar o *dossier* antes de votar. Enfim, o voto dos juízes deverá ser público, o que não era o caso em Atenas” (p.456).

²⁹⁵ Cf. também 873a */ek pronoías*, premeditados.

²⁹⁶ Distinguimos, assim, *ek pronoías* de *epiboulês* (ao contrário de Diès, 1956, que faz o inverso de nossa tradução). Não há o termo “intenção” no texto grego; inserimos para compor o “deliberado”, de modo também a distingui-lo do “premeditado”.

medo de ser denunciado por outrem. É um ato de alta gravidade e “difícil de curar” (870b-c; 884a). Tais fatores nos levam a categorizá-lo como um crime do apetitivo, pois o prazer, a inveja, os apetites dominam a alma como um todo e levam à ação má. Devemos observar que a razão encontra-se escravizada por essas afecções e equivocada quanto ao bem em si.

O preâmbulo à lei referente a esse crime faz a narrativa dos castigos que tal alma criminosa poderá ter pós-morte junto ao Hades, cuja “reparação” vai até as demais encarnações dessa alma (870d-e; 872d-e)²⁹⁷. É um preâmbulo marcado pelo amedrontamento e pela coerção. Mas, por que Platão proporia um discurso visando a imprimir temor nesse tipo de criminoso? Esse alto grau de coerção pelo medo mostra que tal prelúdio visa a dirigir-se à parte da alma a mais doentia neste caso, a apetitiva, aquela que deve ser apaziguada por canções, encantamentos, mitos, como é exposto no livro VII. Sofrimento e prazer, punições e recompensas são “a linguagem do apetitivo”, são suas frustrações e expectativas. O medo dos castigos do Hades é o que pode conter tal ato, por isso Platão não está sendo coercitivo sem motivos: a argumentação racional pouco ou nada funcionaria nesse caso. Já o irascível, este se encontra envolvido de certo modo, pois não tendo em si uma “lei interna”, essa alma terá como parâmetro a “lei externa” da ordem do Hades e, assim, ao invés de sentir essa impulsão (na verdade, uma permissividade) para agir mal – que aqui significa: agir de modo a buscar a satisfação de um apetite mau, essa alma sentirá o temor.

Se o preâmbulo não for suficiente para conter esse homem e ele incorrer no ato de assassinato, as penalidades que comporão a lei envolverão a destituição das prerrogativas de cidadão que ele possuía: proibição de comparecer a instituições públicas (reuniões legais e templos), além de cauções, incluindo, também, que se submeta a

²⁹⁷ A reparação desse crime inclui, portanto, o pressuposto da metempsicose (e, talvez, também, o da doutrina da retribuição). Cf. Bini, em sua tradução brasileira (1999, p.383).

invocações e sacrifícios aos deuses para sua purificação. Se condenado, a pena será de morte e seu corpo não poderá ser enterrado na terra da vítima.

Há pequenas variações nas penalidades, conforme o ato tenha sido praticado com cúmplices, por escravo, estrangeiro, etc. Nos casos em que a vítima for um dos genitores, um dos irmãos ou crianças, além da pena de morte, o cadáver do assassino será exposto a humilhações (e deixado na fronteira, sem sepultura), “a fim de purificar a cidade inteira” (873b). Nos casos em que a vítima for a própria pessoa (o suicídio), que ocorre pela “falta de coragem /*anandrias*, fraqueza /*argiai* e covardia /*deiliai*” (873c-d), os parentes buscarão os ritos de purificação e o túmulo será isolado. Os casos de assassinato por legítima defesa ou por reparação (exemplo: reparação de estupro) serão isentos de penalidades (873c).

Podemos ver que os casos de assassinato em questão (consentido, deliberado, premeditado) sofrem as mais altas penalidades, vide a pena de morte, se condenado. A necessidade de purificação, as humilhações mostram o quanto esse tipo de crime consentido é considerado abominável e não apenas os crimes contra os deuses ou a constituição da cidade, os quais veremos adiante. Quanto a isso, esse ponto do texto ainda não esclarece se é o fato de ser deliberado que faz um crime ser considerado grave ou o fato de ser consentido (espontâneo, que não encontra resistência para atuar). Vamos buscar essa resposta em outros tipos de crime, a seguir.

4.2.1.2 Agressões e mutilações por agressões deliberadas (876e-878b)

O Estrangeiro de Atenas lista todos os tipos de agressões em 874e, o que inclui as agressões consentidas. Quando vai expor esse caso, em 876e5, em seguida aos assassinatos, afirma que são agressões praticadas por “um querer refletido /*dianoethès têt*

boulései”, no sentido de que tal indivíduo agiu com a intenção (deliberada e refletida) de matar. Além de 867e, conforme a lista inicial e, principalmente, por toda a seqüência da exposição dos diferentes casos de agressões, podemos considerar²⁹⁸ que essas agressões “por um querer refletido” correspondem àquela modalidade “consentida premeditada /ek pronoías hekoúsia” presente em 874e7.

O preâmbulo à lei para todos os tipos de agressões e mutilações por agressões é o mesmo (874e-875d), sejam elas consentidas, pela cólera ou pelo medo, ou in consentidas. Isso, a princípio, parece estranho, pois as penalidades e descrições de cada caso são diferenciadas, como veremos em cada tipo de agressão. Quanto a seu conteúdo, trata-se de preâmbulo em um grau que chamaríamos de “intermediário”, porque não é coercitivo e amedrontador como o que já vimos, nem extensa e profundamente argumentativo, como será o caso daquele voltado para os ateus (que veremos bem mais adiante).

Esse fato evidencia que tal preâmbulo se dirigirá sobretudo à parte intermediária da alma, a irascível, que é combativa, mas pode ser violenta, que é capaz de levar à luta, mas também ao conflito. Esse prelúdio às leis fala, então, da necessidade de que os homens estabeleçam leis e que sigam as leis, visto que a natureza humana busca, entre outras coisas, o prazer e a fuga da dor, o que traz grandes riscos, a ambição pessoal e não a coletiva, impelida pela “natureza mortal” do homem. Também porque “a natureza de ser humano algum é naturalmente capaz de saber o que é benéfico para a vida humana na cidade e, o sabendo, poder sempre e querer sempre praticar o melhor” (875a). Isso coincide com uma das conclusões a que chegamos ao analisarmos a passagem²⁹⁹ em que o

²⁹⁸ E esta é a posição de tradutores como Diès, que classifica esse crime como “agressões consentidas” (p.132). Também por exclusão, pois não se trata nem de agressões in consentidas, nem passionais, nem pelo medo (874e), mas por um “querer deliberadamente” agredir. Entretanto, se levarmos em conta apenas 876e-877c, não podemos mencionar que sejam “consentidas”.

²⁹⁹ Cf. passagem b, páginas 184-193 do capítulo 3.

Estrangeiro de Atenas mostra que o *thymós*, o prazer e também a ignorância podem agir em sentido contrário ao querer */boulesin* humano (863d6-e4), ou seja, a psicologia de Platão mostrou que “querer nem sempre é poder”.

O preâmbulo expõe que a natureza humana é diferente da natureza divina, pois, se houvesse um homem dotado apenas de *noûs*, ele estaria acima das leis humanas, uma vez que “nenhuma lei é mais poderosa que a *epistéme*” e “tal natureza não existe em lugar algum, a não ser em modesto grau” (875c-d)³⁰⁰. Tal prelúdio, voltado para a necessidade de se seguirem leis gerais, dada a natureza do que há de apetitivo e mortal no homem, volta-se sobretudo para a educação do gênero irascível da alma, embora envolva também o apetitivo, que será então contido. Por isso, segundo entendemos, é que tal preâmbulo pode servir a todos os casos de agressão. A parte irascível da alma, ao invés de agir com violência ou pela cólera, agirá como auxiliar da racional, seguindo as leis externas.

Quanto às penalidades para as agressões e mutilações por agressões com intenção deliberada e refletida, apesar de o caso ser considerado da gravidade do assassinato, dada a intenção de matar, as penalidades serão menos severas pelo seguinte motivo: “respeitando-se o seu *dáimon*, o qual tomado de compaixão tanto por ele quanto pelo ferido, faz com que o ferimento não se revele fatal” (877a), ou seja, porque não houve morte (assassinato). O agressor não receberá pena de morte nem perderá suas posses, mas será deportado e pagará à vítima o valor dos prejuízos. O exílio perpétuo será a punição para o caso de esposo que fere a esposa ou vice-versa (877c), mas a pena será de morte se a agressão premeditada (876b5) ou com intenção deliberada (877c) for a de um filho ferir a um de seus pais ou se um escravo ferir o seu senhor ou um irmão ou irmã a outro irmão ou irmã (877b-c).

Portanto, a princípio, a agressão deliberada poderia receber penalidade semelhante ao caso de assassinato deliberado, porque têm em comum a intenção deliberada de matar, mas, exceto nos casos familiares, como vimos, o “*dáimon*” livra o agressor da pena de morte. Nesse sentido, concordamos com Müller (1997, p.104), que considera que “a injustiça ou o mal em questão não são tais para aquele que os comete, eles o são aos olhos da lei ou da opinião comum” (idem), pois, em casos como este – o da agressão com intenção deliberada “de matar”, “matar” é um “bem” aos olhos do “apetite” do agressor. Isso não altera, entretanto, a posição de Platão quanto a reconhecer que o homem possui apetites *maus* e, nesse sentido, é capaz de agir visando à satisfação de tais apetites³⁰¹.

Quanto à gravidade do ato, no presente crime, o texto não deixa claro se ela reside na intenção deliberada de matar, no fato de ser consentido (espontâneo) ou em um fator social extrínseco (escravo ferir seu senhor).

4.2.2 Os crimes do irascível

4.2.2.1 Assassinatos pela cólera (866d-869d)

Há casos em que a ação injusta não foi motivada especificamente por um apetite e seu prazer correspondente, mas pela cólera */thymôi*. Por isso, situamos esses casos como “crimes do irascível”. O preâmbulo à lei para esses casos é o mesmo feito para todos os tipos de agressões que provocam ferimentos (exposto em 874e), discutidos ao tratarmos das agressões deliberadas e que se resume em tentar persuadir o cidadão a conter determinados apetites nocivos à vida em comum e seguir as leis. No caso dos assassinatos,

³⁰⁰ A recorrência dessa mensagem nas *Leis* leva a reafirmar nossa posição de que Platão não coloca qualquer ser humano acima das leis, seja ele legislador, cidadão, político, filósofo.

o termo *thymós* pode ser também compreendido como paixão, pois se trata dos casos de assassinato passionais. Eles se compõem de dois tipos, conforme tenha havido ou não a intenção deliberada de matar (*aprobouleútos /boulethéntes*, 866e), o que faz essas duas formas de crime estarem “entre o consentido e o in consentido” (867a). Quando não há a intenção deliberada de matar, o ato aproxima-se do in consentido, quando existe tal intenção deliberada, aproxima-se do consentido.

Isso é muito interessante porque é exatamente esta a característica da parte irascível, como vimos na *República*, o fato de essa parte intermediária da alma poder servir a vários senhores (ao apetitivo, ao racional, ou aos sentimentos próprios do irascível como a ira, a fobia ou medo, o desejo de vingança, bem como de poder ou de honras, a paixão, a covardia). Se ela servir à intenção de matar, o ato estará próximo do consentido (de um apetite mau); se há apenas o ódio, a ira, sem intenção de matar, o ato aproxima-se do in consentido (de um erro). Por isso, o Estrangeiro de Atenas define os dois tipos segundo as suas semelhanças e diferenças, sobretudo quanto ao modo de agir do criminoso, do seguinte modo: considera que um assassinato por cólera assemelha-se ao in consentido quando o homem cede de imediato ao ódio e, sem intenção deliberada, sua ação leva à morte da vítima, o que é seguido de arrependimento */metaméleia*; por outro lado, o assassinato por cólera assemelha-se ao consentido quando o homem não cede de imediato ao ódio, mas planeja vingança e assassina a vítima com intenção deliberada de matar, não experimentando arrependimento */ametaméleton*, pesar, por seu ato. Tal diferença enriquece e aprofunda, uma vez mais, a psicologia platônica. Pois, tanto o pesar experimentado no primeiro caso, como a ausência de pesar experimentada pelo segundo caso, revelam mais uma característica do irascível: nele é gerado (ou não) o sentimento de arrependimento.

³⁰¹ Vale lembrar que, no início das *Leis*, o ébrio é considerado um homem “mau” (646a) por se encontrar na situação de quem abandona a razão.

Já tínhamos visto, no livro IV da *República*, quando da demonstração da existência do gênero irascível da alma, o exemplo do soldado Leôncio³⁰² que tem o apetite de ver os cadáveres e, ao mesmo tempo, por uma ação da parte irascível, entra em conflito e censura-se, usando a ira contra si mesmo, contra esse apetite selvagem. Foi exatamente essa ação de poder da ira sobre os apetites funcionando como auxiliar do racional que fez Sócrates postular o irascível como uma parte diferente e separada das demais. Aqui, no exemplo das *Leis*, não se trata de censura, mas, muito próximo disso, do sentimento de pesar, de perda, de não querer ter realizado o ato, de arrependimento, que pode ou não ser gerado³⁰³. E o que há de novo é que esse sentimento de pesar pode “não” estar presente: Platão percebe que não há conflito, não há lei interna ou externa, não há censura, não há medo, não há arrependimento para o caso do assassino colérico “deliberado”.

É perfeitamente compreensível, por todos esses motivos, que a penalidade para esse último caso (com intenção deliberada) será maior que o primeiro caso. Mas não podemos deixar de considerar que é bastante branda a diferença de penalidade: apenas um ano a mais de exílio. Para esses crimes há menção clara ao critério que fará a penalidade ser mais forte ou mais amena: a intenção deliberada */epiboulês* de matar (867b). Quando não houver intenção deliberada, a penalidade será a mesma que a daquele que matou “sem” cólera (ou seja, a mesma do caso de assassinato inconstitucional, que conta apenas com multas e purificações), somando-se a ela o exílio por dois anos, “para que puna sua própria cólera” (867c). Quando houver a intenção deliberada, a pena será acrescida de mais um ano de exílio, totalizando três anos, “recebendo penalidade mais longa devido à extensão de sua cólera” (867d).

³⁰² Cf. *República* IV, 439e-440a, e nossa discussão sobre o irascível em Reis (2000, p.106-108).

³⁰³ Em termos modernos, mas que não estão presentes no texto de Platão: o sentimento de arrependimento assemelha-se ao sentimento de culpa daquele homem que tem certa consciência do outro internalizada, isto é, uma lei interna; ou, naquele que não as tem, há o sentimento de indiferença e, por isso, não haveria lei (interna ou externa) capaz de conter seu ato.

O que há de estranho não é apenas certa brandura no aumento do tempo de exílio, mas também o fato de o critério para esse aumento no período da penalidade ter sido a intensidade da cólera e não a presença da intenção deliberada de matar! A não ser que a maior intensidade da cólera esteja sendo compreendida como “maior intenção de matar”. O que podemos sugerir é que, como o ato de assassinato por cólera deliberado não é um ato claramente consentido, ele não é considerado gravíssimo e não recebe a pena de morte³⁰⁴. Tudo isso mostra também que, ao contrário do que pensam aqueles que consideram Platão extremamente severo nas punições dos crimes, o encontramos extremamente benevolente com o caso de assassinato por cólera sem deliberação e, sobretudo, com o caso de assassinato por cólera com intenção deliberada de matar.

Para falarmos brevemente de alguns detalhes, se, voltando do exílio, o criminoso reincidir no mesmo crime, será punido com o exílio perpétuo. No caso de um filho matar, por cólera, o pai ou a mãe, sofrerá as piores penalidades dos crimes de ultraje, impiedade e sacrilégio e, sendo condenado, a pena será de morte. Há pequenas variações na regra no caso do criminoso ser um estrangeiro, um escravo, etc., as quais não vamos nos ater (cf. 876d s.). Os casos de crimes contra os genitores, estes sim, em qualquer modalidade que aconteçam, são considerados os mais graves, degradantes e repugnáveis, tanto quanto os crimes contra os deuses, que ainda veremos.

4.2.2.2 Agressões pela cólera ou pelo medo (878b-879a)

As simples agressões movidas pela cólera */thymôi* (878b) ou pelo medo */phobôi* (874e7) podem ser consideradas crimes do irascível pela origem de sua motivação.

³⁰⁴ Edson Bini, em sua tradução e comentários das *Leis*, considera que é o fato do assassinato não afetar a estabilidade da cidade que leva Platão a não considerá-los crimes que merecem a pena de morte, exceto no caso “extremo e excepcional” daquele que, recebendo a pena de exílio perpétuo, força o próprio retorno e recebe então a mesma pena do estrangeiro que força seu retorno (p.376).

Também elas encontram-se entre o inconstentido e o consentido e isso têm em comum com os assassinatos por cólera. Mas, o Estrangeiro de Atenas não faz a divisão de um tipo próximo ao consentido e um tipo próximo ao inconstentido, como fez nos casos de assassinato, ele apenas afirma que as agressões pela cólera encontram-se nesse estado intermediário, entre o consentido e o inconstentido.

O preâmbulo à lei para as agressões por cólera ou por medo é o mesmo referente a agressões deliberadas, que já comentamos, aquele que fala da necessidade de que os homens estabeleçam leis e de que as sigam, fazendo uso da persuasão num grau também intermediário (entre a coerção e a apresentação de argumentos), dirigido sobretudo à parte intermediária e combativa da alma, a irascível.

As penalidades não são altas, talvez por não se tratar de um crime claramente consentido, mas, talvez por parecer não ser deliberado (o texto não confirma a deliberação). São mais brandas que as penas para assassinatos pela cólera, inclusive, porque se resumem em pagamentos em dinheiro à vítima (878c): do dobro do valor do prejuízo causado ou em quatro vezes mais, conforme tenha havido ferimento curável ou incurável, ou três vezes maior que o dano, se o ferimento for causa de vergonha e mortificação para a vítima, incapacitando-a de suas atividades na cidade. Se tiver causado prejuízo à cidade, o agressor pagará pelos danos causados também à cidade, substituindo a vítima incapacitada nas funções que antes ela exercia (o que inclui guerras). Se o agressor for um escravo, a vítima fará com ele o que lhe aprouver, mas se a agressão for a um dos genitores, caberá a pena de morte ou o exílio perpétuo (879a), como, em geral, esses dois extremos são tratados em qualquer tipo de crime.

4.2.2.3 Ultrajes (879b-882c)

Os ultrajes são atos de desrespeito a outrem, através de palavras ou ações, e podem ser considerados crime do irascível, pois “toda classe de casos de ultraje */aikias* envolve violência” (879b) e, como vimos no capítulo 3, o *thymós* “é uma propriedade tanto conflitante como combativa, que transtorna tudo por sua violência irracional” (863a7-b5). Os ultrajes possuem um grau de gravidade mediana, como os demais crimes do irascível.

O preâmbulo à lei para os crimes de ultraje enfoca a necessidade de respeito aos mais velhos (com uma diferença de idade de 20 anos) e aos estrangeiros, o contrário sendo odioso à cidade e aos deuses. Como nos demais casos de crimes do irascível, tal prelúdio à lei não é nem extensa e profundamente argumentativo nem exclusivamente coercitivo. Visa a inibir a violência e o desrespeito aos mais velhos e a certas classes na cidade, pela necessidade de obediência à autoridade e de consideração especial por alguns membros da vida social, por isso, volta-se sobretudo à parte irascível da alma.

A penalidade varia segundo o caso: se ferir a vítima, prisão por um ano, pelo menos; se o agressor for um estrangeiro não-residente, prisão de dois anos a cumprir na cidade da vítima, entre outras modalidades de casos e de penalidades, inclusive com multas para a testemunha da agressão que deixar de prestar ajuda à vítima. Se o ultraje for contra os pais ou avós, com violência, “se não estiver tomado pela loucura */maníais*” (881b6), “não temendo nem a ira dos deuses nem aquela dos vingadores do mundo subterrâneo” (880e), a morte não seria uma pena suficientemente severa e os castigos de Hades “não se provam suficientes para deter essas almas”, pois tais casos continuam a existir. Portanto, o agressor será banido dos lugares sagrados e da vida da cidade “para outras regiões” (881d) e se não obedecer a essa penalidade será punido com a morte.

Só no caso de loucura o agressor está isento de penalidades (e isso ocorre também no grave caso do crime de roubo de templos e nos crimes contra a constituição). Por que essa aparente benevolência com o maníaco? Nas *Leis*, Platão não dá essa resposta. Já que o legislador deve observar o caráter e o modo de agir do criminoso (863e-864a), podemos apenas sugerir que Platão parece considerar o modo de agir do maníaco como inconstitucional, isentando-o de penalidades por esse motivo.

4.2.3 Os crimes do racional

4.2.3.1 Assassinatos inconstitucionais (865a-866d)

Por que os assassinatos inconstitucionais corresponderiam a um crime do racional e não do irascível ou do apetitivo? Porque se trata de um ato inconstitucional */ákoúsios*, pelo qual o indivíduo se vê forçado a agir assim ou de uma ação ocorrida pelo acaso */týkhe*. Portanto, o tipo de ignorância envolvida nesse ato parece ser o da “ignorância simples” (cf. 863c1-d5)³⁰⁵, que não leva a atos criminosos ou o “desconhecimento” que leva a atos de muito pequena gravidade e que por isso devem ser punidos de forma muito branda.

Não há preâmbulo para esses casos. Não haveria necessidade deles, visto que são inconstitucionais. Para os casos de ato indireto (exemplo: ocorridos numa competição, num treinamento para a guerra, contra o desejo de um médico) não há penalidade, apenas o acusado deve ser purificado: “depois de ter sido purificado como orienta a regra de Delfos, estará livre de qualquer processo por crime” (865a). Para os casos de ato direto (exemplo: empregando, de forma inconstitucional, instrumentos como bebida ou alimento, arma ou o

³⁰⁵ Cf. páginas 190-192 do capítulo 3. Ver *Timeu* 873c sobre outros casos de assassinato inconstitucional por legítima defesa.

próprio corpo), além de purificações maiores, o acusado deve pagar multa em dinheiro, indenização e deve afastar-se de sua vítima.

Os motivos pelos quais o assassino deve afastar-se do cadáver de sua vítima são vários e resumem-se no fato de que haveria uma ação “da alma do morto” sobre o agressor vivo (cf. 865e-866a), o que pressupõe a imortalidade da alma. Se o agressor resistir a purificar-se e afrontar a lei, recebe penas maiores. Há pequenas variações para estrangeiros e outros, como o desterro. A necessidade de purificações em todos os casos de assassinato mostra o quanto a legislação está impregnada não só de fundamentação explicativa (psicológica e ético-política), como também da vivência cultural grega, o que inclui o respeito e a devoção aos deuses.

4.2.3.2 Agressões incontinentes (879a–879b)

As agressões incontinentes são mencionadas muito brevemente. Consideramos que dizem respeito ao racional pelo mesmo motivo do assassinato incontinentente, isto é, não são ações motivadas pela cólera ou por apetite mau e sim pelo acaso (879b), o que envolve uma *áгноia*. Provavelmente, seria aquela “ignorância simples” (863c1-d5) que não conduz a atos criminosos ou que leva a atos de pequena gravidade a serem punidos de forma muito branda (no presente caso, o pagamento pelos danos).

O preâmbulo não é citado junto à discussão sobre esse caso, pois houve um mesmo preâmbulo para todos os casos de agressão. Como vimos ao falar das agressões deliberadas, ele defende a obediência às leis e faz uma exortação, convidando o ouvinte a segui-las. As agressões incontinentes a indivíduos particulares, portanto, recebem encaminhamento semelhante ao caso dos assassinatos incontinententes. A penalidade é branda, pagamento em dinheiro do valor correspondente ao dano (879a-b). O que faz esses

dois casos receberem penas muito brandas não é, portanto, o dano causado (seja a morte da vítima ou uma lesão) e sim o “modo de agir” e o “caráter” do acusado, estes são os fatores determinantes. O modo de agir inconstitucional e o caráter próximo ao justo, revelado por esse seu modo de agir, afastam ambos os casos dos demais, daqueles que devem ser considerados verdadeiras “injustiças”.

4.3 Os crimes ou injustiças contra os deuses e contra a cidade³⁰⁶ (853d5-857b4)

4.3.1 O crime do apetitivo

4.3.1.1 Roubo de templos (853d-854b; 864d-e)

O roubo de templos é um grave crime de impiedade, como toda e qualquer forma de desrespeito aos deuses, aos genitores ou à cidade. O que o livro IX das *Leis* apresenta é que esse tipo específico de impiedade, o roubo de templos, é crime motivado pela parte apetitiva da alma (e não a racional), pois é motivado por um “apetite mau *lepithymía kakè*” (854a6), que “chama” durante o dia e é desperto à noite (a5-7)³⁰⁷, o qual seria um impulso inato *loîstros* devido a ações injustas *adikemáton* ancestrais não

³⁰⁶ Crimes que, junto com os crimes cometidos contra um dos genitores (pais) são considerados “impiedades”. O Estrangeiro de Atenas não trata dos crimes contra os pais aqui (853d5-857b4) de forma separada, eles são mencionados junto a cada um dos crimes, como uma das possibilidades destes (exemplo: nos crimes de agressão, uma das possibilidades é a agressão contra um dos genitores; embora a penalidade para os crimes de agressão seja branda, para os casos de agressão contra os pais a pena será sempre severa).

³⁰⁷ O fato de que a parte apetitiva da alma e todos os tipos de apetites que a compõem (inclusive os mais perversos e maus) manifestam-se abertamente à noite nos sonhos, mesmo nas almas mais virtuosas, e que estes devem ser castigados pelas leis, já havia sido indicado no livro IX da *República* 571d s., passagem que discutimos em Reis (2000, p.123-124).

expiadas (ou seja, injustiças cometidas por gerações ou eras humanas anteriores e não purificadas devidamente³⁰⁸), impulso ao qual tal homem deve resistir /*sténei* (a-c).

Dada a natureza de sua motivação, esse crime recebe um preâmbulo que, ao invés de buscar prevenir o crime, como foi o caso de todos os demais preâmbulos, indica o que deve fazer tal homem para tentar livrar-se de seu impulso inevitável, porque inato. À medida que o preâmbulo convida a “buscar a companhia dos homens reputados como bons” e “fugir completamente da companhia dos homens maus”, bem como a aprender que “todo homem deve honrar o que é nobre e justo” (854b-c), ele dirige-se às partes apetitiva e irascível da alma, a fim de que tal alma contenha seu apetite funesto e mire suas ações em um parâmetro, ainda que externo, daquilo que é honroso. Mas o preâmbulo indica também que, quando for tomado pelo impulso de roubar um templo, esse criminoso deve proceder a rituais purificatórios: “busca como suplicante os santuários das divindades que desviam as maldições” (854b).

Por tratar-se não apenas de um estado de injustiça na alma, mas de um estado no qual está incluída uma “maldição” ancestral e inata, casos desse gênero são vistos como grave doença /*nóson* “cuja cura é difícil, se não incurável /*dysíata kai aníata*” (854a) e faz parte de seu tratamento a busca de purificação de sua “maldição” junto aos deuses. A indicação de rituais visando à libertação da ação de um “apetite mau” também é motivo para considerar esse preâmbulo como dirigido ao gênero apetitivo da alma. O preâmbulo é persuasivo, como todos o são, mas ele já indica a norma³⁰⁹, isto é, o que deve fazer tal homem para livrar-se de seu impulso criminoso, relacionado à parte apetitiva da alma.

Quanto à questão da impiedade, Brisson (2003, p.30) defende que “a piedade favorece a obediência às leis, enquanto a impiedade questiona o próprio fundamento de toda legislação”. Concordamos que isso ocorra no caso da impiedade dos ateus, mas não

³⁰⁸ Ver comentário de Diès na nota 1, p.99, da tradução das *Leis* pela Belles Lettres.

podemos concordar que ocorra no caso da impiedade dos ladrões de templos, que não colocam em questão o fundamento (se natural, jurídico, psicológico, religioso ou outro) das leis, pois não são motivados pela discordância com as leis ou com sua fundamentação, ou seja, não são movidos pela parte racional da alma. Eles são motivados pela ação da parte apetitiva da alma e mais especificamente por um apetite mau, pelo simples desejo de furtar um objeto, mesmo que este seja sagrado.

Portanto, o que está em questão na formulação da melhor legislação não é a simples obediência, que pode conduzir a uma interpretação de Platão como um “totalitarista”. O que a teoria da tripartição da alma permite perceber aqui é que nem o ladrão de templos está questionando o fundamento das leis, nem Platão está indicando a necessidade de purificação ritual para manter as leis inquestionáveis. Ele está indicando o remédio apropriado para a parte da alma afetada³¹⁰.

O início do texto da lei (854d) relativa ao roubo de templos refere-se a estrangeiros e escravos, pois Platão considera que um cidadão corretamente educado seja incapaz de cometer o roubo de templos, o que seria de se esperar de servos, estrangeiros ou escravos (853d). Eles devem ser punidos com humilhações (marcas na testa e mãos), golpes (açoites), pagamento do valor do artigo roubado, multas, expulsão das fronteiras da cidade. A pena de morte parece ser estabelecida para o caso de reincidência nesse crime, quando o criminoso será considerado incurável. Porque no caso das impiedades será visto como incurável /*aníaton* aquele que, “apesar de toda a formação e educação recebida desde a infância, não se conteve /*apéskheto*, a ponto de cometer o maior dos males /*kakôn*. Para ele a pena será a morte, o menor dos males, o que para os outros será um exemplo

³⁰⁹ Como já nos havia precavido Lisi (2000, p.63).

³¹⁰ O mesmo ocorre no caso dos ateus, que estudaremos mais adiante.

benéfico, pois o verão caído em desgraça e eliminado para além das fronteiras do país³¹¹” (854e-855a). É importante notar que, na legislação em construção, existe uma gradação das penalidades e que as penas, para todos os crimes, não visam à eliminação do criminoso e sim “tornar a alma melhor ou menos má” (854e).

4.3.2 Os crimes do irascível

4.3.2.1 Conspiração contra as leis por um grupo (856b-857a; 864d-e)

O crime praticado contra a constituição da cidade é aquele em que as leis são infringidas e a estabilidade política da cidade é ameaçada: “todo aquele que fizer as leis de servas colocando-as a serviço da autoridade dos seres humanos e tornar a cidade sujeita a uma facção e atuar ilegalmente agindo em tudo isso pela violência */biaíos* e incitando à insurreição */stásis* terá que ser considerado o pior dos inimigos da cidade em sua totalidade” (856b). Quando um grupo ou um indivíduo em benefício de um grupo incita a uma guerra civil através da força, as leis estão sendo desprezadas. Analogamente, é o que ocorre com as três partes da alma em estado de guerra interna: quando o gênero irascível não exerce sua natureza de auxiliar do racional na preservação e na execução daquilo que é o melhor para a alma como um todo, o irascível promove o conflito ou a insurreição de uma das partes irracionais e a saúde do todo da alma está ameaçada.

Fizemos essa analogia para mostrar três pontos: primeiro, que o crime de conspiração contra as leis pode ser considerado um crime do irascível, pois é crime movido

³¹¹ Como observa E.Bini, em comentário à sua tradução das *Leis*, essa passagem apresenta alguns problemas: “O texto aqui é um pouco confuso, pois se tem a impressão de que Platão está falando ao mesmo tempo do estrangeiro e escravo punidos com a estigmatização, os açoites, a expulsão, etc. e do cidadão residente, que é punido com a morte. Como a suspensão das honras póstumas prestadas aos mortos era muito penosa para a alma do morto, é bem provável que fosse incluída essa interrupção como castigo adicional ao cidadão

pela parte da alma que, se não é corretamente educada, aplica-se à busca de honras e poder e é capaz de agir pela violência e pela insurreição a fim de satisfazer esse impulso; segundo, que ela permite percebermos que Platão considera criminosa a transgressão da legislação vigente em uma cidade; terceiro, que a insurreição ou a oposição às leis não é condenada por tratar-se de desobediência, mas por ameaçar a saúde do todo (a justiça na cidade), ao submeter as leis aos interesses de um grupo (isto é, de uma parte apenas e não do todo)³¹².

Não há referência a um preâmbulo para esse crime especificamente. Mas, como o Estrangeiro de Atenas fala desse crime imediatamente em seqüência ao crime de roubo de templos, pressupomos que o preâmbulo composto inicialmente, e do qual já tratamos, aplique-se também a esse tipo de impiedade, ou seja, aos crimes contra a cidade (portanto, também à “traição às leis por uma autoridade do governo”, que veremos a seguir). Ao mesmo tempo, é uma dúvida legítima a de que não há como ter certeza de que os procedimentos indicados para o tratamento do ladrão de templos devam ser observados pelos infratores às leis da cidade. Levantamos a hipótese também de que a descrição do crime de conspiração contra as leis da cidade (presente em 856b-c) seja o próprio preâmbulo, pois recrimina tal conduta, enaltecendo as leis e a cidade.

Para a conspiração contra as leis, o procedimento processual será idêntico ao caso de roubo de templos e conduzido pelos mesmos juízes, “a pena de morte devendo ser imposta pela maioria dos votos” (856c), sendo que a desonra ou punição aplicadas a um pai não serão herdadas por seus filhos³¹³. A pena de morte parece ser, portanto, freqüentemente aplicável a todas as formas de impiedade.

residente executado e reincidente no gravíssimo crime de impiedade, isso representando desonra para o morto (ou melhor, para sua alma) e não para sua família” (p.359). Diès não comenta esse trecho.

³¹² O que é coerente com a concepção de virtude concebida na *República IV*.

³¹³ Exceto no caso em que não só o pai, mas também o avô e o bisavô foram também condenados à pena de morte (856d).

4.3.2.2 Traição às leis por uma autoridade do governo (856b-c; 864d-e)

Quando um cidadão, ao invés de zelar pelas leis e a cidade, se omite, deixando ocorrer infrações, será considerado criminoso (e sua ação uma ação injusta): “e todo aquele que, embora não participe de nenhuma dessas ações (criminosas), deixa de observá-las enquanto estiver participando das principais magistraturas da cidade ou mesmo observando-as não consegue defender a constituição e punir quem deve ser punido, devido à sua covardia */deilíai*, um tal cidadão deve ser tido como cúmplice do crime³¹⁴” (856b-c). Agir pela covardia (e não pelo seu contrário, a coragem) e ser cúmplice de um desrespeito à lei é sinal de fraqueza moral, má formação e educação do irascível.

Quanto ao preâmbulo, teríamos o mesmo a dizer do que afirmamos no caso de “conspiração contra as leis por um grupo”, pois o presente caso de crime é exposto de forma ligada ao caso de conspiração. Por esse mesmo motivo, os procedimentos legais e as penalidades são idênticas ao caso de conspiração. É importante notar o quão grave é o caso de omissão diante de uma infração ou desrespeito às leis, quanto mais em se tratando de autoridade do governo, que será condenada à pena de morte, o que servirá de exemplo para todos os indivíduos da cidade.

Após o intervalo, dado para a discussão das causas de nossas faltas, na seqüência do texto, o Estrangeiro de Atenas conclui, a respeito de todos os casos de impiedade, que “atos dessa natureza poderiam ser cometidos por pessoas em estado de loucura, acometidas por alguma doença ou num ponto de senilidade extrema ou, ainda, num estado de infantilidade, estados que não diferem a rigor do estado de loucura” (864d). Assim, se o criminoso encontrava-se em um desses estados de insanidade, ele apenas pagará a quantia exata pelo dano causado e será absolvido, após purificar-se. Mais uma

³¹⁴ Esse crime cabe também aos cidadãos de modo geral, mas quisemos destacar a ênfase dada por Platão àqueles cidadãos que exercem algum cargo público, pelo qual deveriam preservar as leis e não infringi-las.

vez, encontramos grande condescendência de Platão para com os casos nos quais o crime está ligado a um estado de desrazão. Mas, ao mesmo tempo, encontramos nesse e nos demais casos de injustiça o fator da irracionalidade humana (e não os deuses, o corpóreo, o movimento errante, o sensível) e de todos os sentimentos e apetites a ela relacionados, como grande fonte potencial do mal moral no âmbito da vida particular e civil³¹⁵.

4.3.3 O crime do racional

4.3.3.1 O ateísmo (L.X, 886b s.)

Esse tipo de impiedade, o ateísmo, é debatido no livro X, mas nossa leitura das injustiças na alma permite que ele seja visto junto aos crimes apresentados no livro IX, como um crime da parte racional da alma. Isto porque o Estrangeiro de Atenas refere-se aos ateus como “homens de pensamento */dianoia* corrompido” (888a), ainda que alguns sejam também intemperantes em relação aos apetites e prazeres (886a; 908c)³¹⁶; eles estão doentes (888b), contaminados por uma epidemia (890b), sendo homens que possuem raciocínio equivocado */haptómenoi* (891e) quanto aos deuses.

Diès considera, em nota a essa passagem, que “esses deuses não são aqueles da religião popular..., eles são os deuses siderais” (p.151, n.1), ou seja, os astros e as estrelas fixas. O texto de Platão refere-se a estes, mas é frequente a ocorrência de uma terminologia genérica quanto aos deuses (os ateus são aqueles que acham que “os deuses” não existem). Refira-se aos deuses ou apenas aos astros, trata-se de um equívoco quanto à presença do

³¹⁵ Aquilo que Brisson chamaria de “mal positivo absoluto” (BRISSEON, 1998, p.449-452), ou seja, o mal moral. Não devemos considerar aqui o “mal negativo” e o “mal positivo relativo”, assim estabelecidos por Brisson, que nada têm de significado moral ou ético. Além da irracionalidade, devemos lembrar as ignorâncias como também possíveis fontes causadoras de faltas morais.

³¹⁶ Ver menção aos vários tipos de ateus no livro X (908a s.); neles incluem-se sofistas.

divino no *kósmos*. E, como havíamos visto, uma das espécies de ignorância referidas como “causa” das faltas humanas era aquela “opinião de sabedoria” *lóxei sophías*, que se manifesta em um homem “como se conhecesse totalmente aquilo de que não possui nenhum saber” (IX 863c-d). Essa ilusão de sabedoria é o caso dos ateus, nomeada como *amathía* em 886b, quando o Estrangeiro diz ser uma ignorância muito perigosa que passa por ser a maior sabedoria *phrónesis* a causa que move o ateísmo e não somente o não domínio dos prazeres e apetites. Vamos ver, mais adiante, em que sentido Platão considera que os ateus estariam equivocados em relação aos deuses ou, do ponto de vista filosófico, em relação ao divino. O ateísmo é considerado crime grave, como toda falta que diz respeito à coisas sagradas (X 884a–885a).

Quanto ao preâmbulo à lei, no caso do ateísmo, temos o único preâmbulo realmente demonstrativo nas *Leis*, pois se trata de persuadir (885e; 887b; 888a-d) tais homens através de argumentos *lógois* em relação a uma *dóxa* que eles têm como verdadeira. Não é o caso, portanto, de usar da admoestação ou da coerção, e sim da refutação e do raciocínio tipicamente filosóficos, para buscar demonstrar aos ateus em que eles se enganam. A extensão e profundidade do preâmbulo é tal que trataremos de seus argumentos em item separado, mais à frente (item 4.4).

A pena é, inicialmente, o aprisionamento para qualquer dos casos de ateísmo (908a-b). Aqueles avaliados como desprovidos de razão *anoías*, mas que não possuem caráter e disposição para o mal, ficariam presos durante cinco anos no *sophronistérion* (casa de retorno à razão), sob os cuidados do Conselho Noturno, instância composta de sábios e velhos magistrados que terão o papel de persuadi-los em relação ao seu erro e de salvar a sua alma *têi tês psychês soteríai* (908e-909a). Estão sendo observados, portanto, o caráter e o modo de agir da alma injusta. A *amathía* dos ateus seria posta à prova e em processo de cura por aqueles que receberam a educação filosófica, a verdadeira *epistéme*.

Se, após esses cinco anos, tal condenado manifestasse ainda sustentar a sua impiedade contra os deuses, seria condenado à morte, ainda que se tratasse de uma alma justa (909a8).

Essa condenação à morte, mesmo àqueles ateus incapazes de praticar o mal e que amam a justiça, foi objeto de duras críticas por parte de muitos estudiosos e filósofos modernos³¹⁷. Sem dúvida, há intolerância nessa proposta de Platão, mas não só em relação ao ateísmo, e sim a todas as “impiedades”. Mas, ainda que a condenação à morte por uma falta dessa espécie pareça absurda atualmente, é no próprio texto de Platão e no contexto histórico-cultural grego que devemos buscar entender essa penalidade. O sentido dessa condenação está na extensão e no caráter do mal que esse tipo de impiedade produz: não se trata de um mal prejudicial ao próprio indivíduo ou a um outro cidadão, mas ele seria prejudicial à cidade como organização socio-política (como o foram todos os crimes contra a constituição da cidade), pois qualquer desrespeito àquilo que é sagrado equivale a um desrespeito às coisas públicas: “E as ofensas são mais graves quando atingem as coisas sagradas e especialmente graves quando atingem coisas que são tanto públicas quanto santas ou parcialmente públicas, por serem partilhadas pelos membros de uma tribo ou outra comunidade similar” (X 884a).

Além disso, a gravidade do ateísmo aumenta se interpretamos da seguinte passagem, que trata-se de uma injustiça “consentida”: “nunca ninguém que ache, em conformidade com as leis, que os deuses existem, cometeu consentidamente */hekòn* um ato ímpio ou proferiu um discurso contra a lei” (X 885b)³¹⁸. Concluindo, por mais que, tempos depois, se possa achar que tal crime não deve equivaler a um desrespeito às coisas públicas, é aquilo que os crimes de impiedade representavam naquela cultura em que Platão estava inserido (a equivalência a um “crime de estado”) o que explica essa posição

³¹⁷ Ver os nomes referidos em Lisi (2000, p.59). O que parece destacável não é que Platão condene à morte a reincidência nesse “crime”, mas que tente curá-los antes de aplicar uma penalidade (a pena máxima) que é aplicada de imediato em outros tipos de crimes contra o que é sagrado, como vimos.

de Platão, que não é incoerente com as penalidades para os demais crimes de impiedade³¹⁹. A grande extensão do preâmbulo aos ateus é motivo para que seja trabalhado em item separado, que será o penúltimo item do capítulo, o que nos reenviará, também, para o tema da alma cósmica no *Timeu*.

Antes de discutirmos o preâmbulo às leis para o ateísmo, devemos apresentar um quadro geral dos crimes, que reúna aquilo que tentamos mostrar: que a classificação dos crimes (ou injustiças na alma) é feita conforme o principal gênero da alma (doente) que motiva a ação injusta, bem como outros pontos já discutidos, dos quais podemos tirar algumas conclusões nesse momento. A interpretação desse quadro geral dos crimes (QUADROS 6 e 7, presentes ao final deste capítulo³²⁰) corresponde ao seguinte conjunto de conclusões que a análise dos crimes, através da teoria da tripartição da alma, permitiu obter:

- 1) o que será considerado “crime” ou “injustiça” (portanto, não apenas dano) será determinado pelo caráter e modo de agir injustos, isto é, pela tirania de uma das partes da alma que não deveria governá-la ou, ainda, por alguma espécie de ignorância, bem como por um modo de agir que se permite a intenção deliberada de prejudicar a outrem;
- 2) a divisão dos crimes é feita segundo a parte da alma que motivou a ação injusta;
- 3) tal parte da alma é considerada doente e carente de tratamento, que será dado pelo preâmbulo e pela lei correspondentes;

³¹⁸ Seguimos aqui a tradução de Brisson em seu texto de 2003, p.30.

³¹⁹ Assim, consideramos insuficientes as razões apresentadas por Brisson (2003) para as leis severas contra o ateísmo: “ora, essa não crença (nos deuses) é capaz de acarretar duas conseqüências: a cólera naqueles que admitem a existência dos deuses, nomeadamente os legisladores, e a busca desenfreada de prazer naqueles que se recusam a crer. Daí vem a necessidade de uma lei muito severa para o ateísmo (908e-909d). Esta está precedida por um longo preâmbulo cujo objetivo é suprir as deficiências da tradição religiosa, incapaz de estabelecer a existência dos deuses” (p.33, parênteses nossos).

³²⁰ Ou seja, às páginas 270 e 271 do presente capítulo.

- 4) os preâmbulos são “remédios” formulados para “tratar a doença na sua origem”, portanto, são compostos de modo persuasivo, visando a atingir e curar (modificar) a parte da alma afetada;
- 5) na composição dos preâmbulos, o tipo de discurso que será proferido vai diferir segundo a necessidade de educação daquela parte da alma que motivou a ação injusta, como se segue:
- 5a) o discurso mítico, através das narrativas sobre o destino das almas presentes na tradição cultural grega, será proferido como um encantamento dirigido às partes apetitiva e irascível da alma, visando a conter apetites e sentimentos que levam ao crime. Temos aqui o uso da coerção pelo medo, temor este das punições junto a Hades (temor do sofrimento, no caso da ação injusta) e pela expectativa de recompensa (expectativa de prazer, no caso da ação virtuosa);
- 5b) o discurso exortativo, aquele que fala da necessidade de que os homens sigam leis, tem em vista a adesão à lei e a ação dentro dos limites da lei. Temos aqui o uso da persuasão em um grau intermediário (entre a coerção e a demonstração), dirigido, sobretudo, à parte irascível da alma, que está sendo então estimulada a auxiliar a razão e não a determinados apetites que se encontrem à margem da lei ou contra os costumes;
- 5c) as indicações de rituais de purificação ou de comportamentos a serem praticados, presentes em alguns preâmbulos (exemplo: “seguir a companhia de homens virtuosos”), parecem visar, entre outras possibilidades³²¹, ao estabelecimento de uma lei externa que seja capaz de conter os sentimentos que podem levar à ação criminosa, além de estimular a busca de um ambiente mais adequado para a

³²¹ Não se pode descartar a possibilidade de que os rituais de purificação indicados tenham significado religioso ou ao menos cultural, pois eles são indicados sobretudo quando um homem tira a vida de outro, independentemente da parte da alma que motivou o crime.

aquisição da virtude, utilizando a persuasão também em grau intermediário, como já vimos. Nesse sentido, voltam-se, sobretudo para a parte irascível da alma, aquela que deve ser educada a “ouvir a razão”, ou seja, sobretudo pela internalização da lei ou pela obediência a uma lei externa;

5d) o discurso demonstrativo, através da apresentação de argumentos utilizando-se também de instrumentos próprios à dialética (divisão, diferenciação, refutação, etc.), será proferido como o recurso de enfrentamento do suposto saber daquele que infringe a lei. Este é o caso do preâmbulo aos ateus, exclusivamente, pois é o único caso de crime consentido pela ignorância */amathía*. Todo esse método empregado busca reconduzir a alma a um não-saber a respeito daquilo que ela julgava conhecer plenamente e mobilizá-la à aquisição de uma opinião reta (senão uma ciência) a respeito daquilo que desconhecia;

6) a gravidade do ato criminoso vai depender do cruzamento de dois fatores: um que chamaremos de “social” e outro de “individual”, pelos seguintes motivos e do seguinte modo:

6a) o fator social a influenciar na gravidade do ato criminoso corresponde ao grau de infração àquilo que é considerado bem comum (sagrado ou não). Quanto mais o fator social encontrar-se implicado no ato injusto, maior é a gravidade do ato. Por isso, todas as espécies de crimes de impiedade são consideradas gravíssimas e têm penas severas (vide os QUADROS 6 e 7, que mostram as diferenças e semelhanças entre esses níveis de gravidade do ato);

6b) o fator individual que se encontra implicado no ato (e influencia a sua gravidade) relaciona-se ao fato de ser consentido e à presença (ou não) da intenção deliberada de cometê-lo, estando associado, portanto, ao modo de agir do criminoso. Assim, é mais grave o crime que é deliberado e consentido, seja ele

ligado ao apetitivo (como foi o exemplo do assassinato consentido) ou ao racional (como é o caso do ateísmo); e é menos grave o ato criminoso quanto mais seu modo de agir se aproxima do inconstituido (sempre acompanhado de uma ignorância simples). Nos casos em que a ação é considerada encontrar-se “entre” o consentido e o inconstituido, será levada em conta também a intensidade do sentimento que motivou a ação (por exemplo, a maior ou menor intensidade da cólera), bem como a presença ou ausência da intenção deliberada da agressão. O texto do livro IX não permite inferir que seja um agravante a premeditação do ato³²². O “fator individual” estará ligado às “partes” da alma. Nos casos de crimes do irascível, quando é levado em conta todo o leque de sentimentos próprios ao irascível (exemplo: ódio, covardia, medo, etc.); no crime do racional, quando o determinante é uma ignorância (*amathía*, no caso dos ateus); nos crimes do apetitivo, quando o fator que move a ação relaciona-se diretamente com a parte apetitiva (o prazer, os apetites, a inveja, a intenção ou o apetite de matar). Não podemos deixar de enfatizar que esse “cruzamento” dos fatores social e individual é o que explica a severidade com a qual é tratado o ateísmo, pois não é só o fator social que o determina (que corresponderia à impiedade propriamente dita, o desrespeito ao que é público e sagrado), mas, como pudemos depreender pela teoria da tripartição da alma, soma-se àquele o fator individual.

- 7) a intensidade da pena será proporcional à gravidade do ato (que depende dos dois fatores que acabamos de tratar). Por isso, a intensidade da pena será maior nos três tipos de impiedade (crimes contra os progenitores, os deuses, a constituição da cidade) e será

³²² No caso do assassinato pela cólera que se assemelha ao consentido, por exemplo, não é a premeditação do ato o que agrava a penalidade, mas, sim, a intensidade da cólera. Isso sugere que Platão parece reconhecer que tal ação da parte racional da alma – a premeditação – está sendo completamente movida pelo apetite de matar (que é, então, determinante).

menor nos casos de crimes incontinentes, pois o ato não é grave (não foi determinado nem pelo fator social, nem pelo fator individual);

8) a dificuldade de curar a alma injusta (doente) vai depender do cruzamento também de dois fatores:

8a) a parte da alma afetada, sendo mais difícil de curar quando a parte apetitiva causou o ato (isso porque os apetites que levam ao crime são “maus” no sentido de indiferentes ao prejuízo que trará ao outro ser humano envolvido na situação), e menos difícil de curar quanto a parte racional causou o ato (pois os demais gêneros da alma, irracionais, estão “saudáveis” e o gênero racional está disponível à ação da persuasão pela argumentação);

8b) a deliberação do criminoso em manter-se imutável ou não em sua doença, o que será revelado não por palavras suas, mas pelo seu comportamento após a aplicação das prescrições da lei: se o criminoso reincidir no crime (o que é o mesmo que “persistir” em sua ação “injusta”), ele será considerado “incurável” (um bom exemplo é o dos ateus, pois a parte de sua alma que estaria afetada seria a racional, mas, se ele persiste na ação de desrespeito ao que é público e sagrado, ele então receberá a pena de morte). E é exatamente aqui que se encontra a presença da liberdade que o indivíduo tem de se manter no seu comportamento “injusto”, Platão não nega essa capacidade de autodeterminação. O que ocorre é que, nesse caso, tal indivíduo assume consentida e deliberadamente a opção de agir do modo como agir e essa opção traz sérias consequências, não somente para um ou outro homem, mas para a cidade como um todo, pois, segundo motivos que já discutimos, esse indivíduo plantará a injustiça em terreno que precisa do contrário – da justiça, da ordem, da colocação de limites à ação, da ação virtuosa – para manter-se vivo e saudável;

9) as causas da ação má implicam no cruzamento dos vários fatores que discutimos nos três itens anteriores:

9a) os fatores individuais e os sociais (itens 6 e 7), o que é próprio à parte da alma afetada e a deliberação do indivíduo (item 8). No capítulo 3 deste trabalho, ao analisarmos a passagem sobre as causas de nossas faltas (subitem 3.3.2), vimos que o Estrangeiro de Atenas reafirma algumas propriedades de cada um dos três gêneros da alma, conforme exposto na *República* IV: “vós tomais a respeito da natureza da alma que uma de suas partes ou afecções, o ânimo, é uma propriedade tanto conflitante como combativa e que transtorna tudo, por sua violência irracional” (*Leis* IX 863a7-b5). Assim, também, a capacidade de agir pela persuasão e com engano é própria do apetitivo e, a ignorância, própria do racional, é apontada como a terceira causa de nossas faltas (IX 863b6-c3). Ao tratar do assassinato consentido e com intenção deliberada de matar, ele afirma que o apetite de riquezas torna a alma selvagem “devido à natureza e à ausência de educação” (870a-b). Portanto, nos “fatores individuais” que mencionamos e já discutimos, bem como “no que é próprio à parte da alma afetada”, encontramos a ação dessas propriedades naturais de cada um dos três gêneros da alma que, como é coerente com o *Timeu*, não são “más”. Entretanto, se não tiverem a educação para a virtude, todos os três gêneros constituirão potencial para o erro e para o conflito, bem como para a busca de satisfação imediata e para a ação má no sentido moral. Platão não faz exposição sobre a “natureza humana” em oposição ou conflito necessário à “cultura”, contudo, ele reconhece que uma alma torna-se má devido à má educação das propriedades naturais de cada gênero da alma e que, mesmo em face de uma educação adequada (no caso

dos ateus, por exemplo), o homem pode querer e continuar querendo agir contra ela.

9b) O fator somático não é mencionado nas *Leis* (apenas no *Timeu*), mas podemos conjecturar que, sendo a alma aquilo que anima e governa o corpo, o corpo é muito mais afetado pela alma (no caso, pela alma doentia) do que a alma é afetada por ele, isto é, por possíveis fatores somáticos desencadeantes do comportamento criminoso. A título de observação, devemos mencionar que um “fator ancestral” foi citado no livro IX, mas apenas no caso do roubo de templos, e esse fator foi imediatamente associado ao gênero apetitivo da alma.

10) o estudo das injustiças no livro IX das *Leis*, somado ao que estudamos no *Timeu* e na *República*, permite sugerir quais afecções (citadas nesses três Diálogos) seriam próprias a cada um dos gêneros da alma, do seguinte modo:

- . quanto ao apetitivo e o apetite “em si”: saciedade, não-saciedade, prazer, dor; em relação aos apetites “de algo”: inveja, apetite de aquisições, de poder, de honras, de saber, etc., alegria, tristeza, serenidade;
- . quanto ao irascível: cólera (ira), medo, temeridade (impulsividade), paixões diversas, vergonha, arrependimento;
- . quanto ao racional: esperança (expectativa de confirmação).

Essas conclusões não estão presentes textualmente no livro IX. O estudo da tripartição da alma nas *Leis* possibilitou maior compreensão a respeito da natureza e das propriedades de cada um dos gêneros da alma e foi o instrumento conceitual que nos permitiu essas deduções. O que nos propusemos a demonstrar, portanto, ficou evidenciado em cada uma dessas conclusões.

4.4 A *amathía* dos ateus: a alma cósmica (livro X)

Se a causa do ateísmo é uma *amathía*, como ela surge? Segundo o Estrangeiro de Atenas, não seria pelas antigas teogonias (referindo-se provavelmente a Hesíodo), narrativas */lógoi* sobre a natureza do céu */ouranós*, difíceis de serem censuradas devido à sua antiguidade. A *amathía* dos ateus surgiria por causa de um modo de pensar mecanicista, que exclui o que há de divino no *kósmos*: “mas aquelas que nos contam os modernos e sábios apontamos como causas dos males */kakôn áitia*” (886d). Incapazes de prestar atenção aos assuntos humanos (ao contrário, portanto, do Sócrates da *Apologia*), tais homens³²³ não consideram o sol, a lua, os astros e a terra como deuses e seres divinos */hôs theòus kai theía ónta*, mas como terra e pedra (886d-e). Podemos perceber desde já que eles seriam homens incapazes de dar atenção ao que realmente moveria o homem e o *kósmos* para Platão: a alma e a virtude.

Todo aquele que pratica consentidamente um ato ímpio ou que, senão pela ação, através de palavras profere um discurso contra o que estabelece a lei, o faz segundo a ação de uma dessas três coisas, segundo expõe o Estrangeiro de Atenas: “ou isto mesmo que eu disse, isto é, não achando (que os deuses existam); ou, segundo, (achando) que, mesmo existindo, (os deuses) não se preocupam com os homens; ou, terceiro, (achando) que (os deuses) são facilmente apaziguados e são seduzidos por meio de sacrifícios e preces” (X, 885b, parênteses nossos). Vejamos como o preâmbulo, que inclui uma argumentação sobre a “alma do todo”, tenta responder a esses casos e demonstrar */apódeixis* (887a; 893b), *epídeixis* (892c, 899d), que os deuses existem, o que tem início com a exposição dos argumentos dos ateus (de 888e a 891c), que são os seguintes:

³²³ Robinson (1970, p.147) considera que Platão está combatendo o mecanicismo, de um modo geral, que nega a existência dos deuses, destacando a passagem 892a4-7 como exemplo disso. Segundo Edson Bini, em sua tradução brasileira, Platão está falando de Arquelaus e seus seguidores (p.399).

- todas as coisas que vêm a ser, que vieram a ser ou que serão, o fazem em parte graças à natureza, em parte graças à arte e, em parte, graças ao acaso /*týkhe*³²⁴;
- as maiores e mais belas criações são obras da natureza e do acaso e, as menores, são produtos da arte;
- do fogo, da água, da terra e do ar são constituídos os corpos da terra, sol, lua e astros, *privados de alma*, que se movem pelo acaso e se misturam (o quente com o frio, etc.); assim teria sido produzido tudo o que há no céu e na terra³²⁵;
- a arte surge mais tarde e é mortal, por união com outras coisas mortais surge a pintura, a música e todas as artes auxiliares, criadoras de simulacros;
- outras artes, como a Medicina, a agricultura e a ginástica, emprestam à natureza o que elas têm de virtude e suas criações teriam pouco valor sólido; a política participaria muito mais da arte que da natureza;
- assim, a legislação inteira seria obra não da natureza, mas da arte³²⁶;
- os deuses existem pela arte e não pela natureza, através de certas convenções legais, que são relativas, diferindo de um lugar para outro conforme a convenção que serve de base a cada legislador;
- a beleza é uma segundo a natureza e outra segundo a lei; as coisas justas não são justas por natureza e sim motivo de constantes discussões pelos homens, alterando a cada tempo e ocasião, originadas da arte e das leis, mas, de modo algum, da natureza;
- o que é justo é aquilo que impõe a força vitoriosa³²⁷;

³²⁴ Referência a Pródicos?

³²⁵ Referência a Demócrito? A Anaxágoras?

³²⁶ Referência aos sofistas?

³²⁷ Referência a Trasímaco? Ou Cálicles? (para o Estrangeiro de Atenas isso levaria à impiedade e às insurreições, a “ser senhor” sobre os outros, à meta de dominar /*kratoûnta* os outros, ao invés de servir aos outros; 890a).

- o fogo, a água, a terra e o ar seriam os primeiros elementos de todas as coisas e devem ser nomeados de natureza */phýsin*, sendo a alma um produto posterior a esses elementos.

Esse último argumento é importante, pois seria a fonte da desrazão */anoétou* e do engano comum aos homens que sempre se ocuparam das investigações da natureza (891c). Consideramos que este é o ponto central de divergência entre Platão e tais ímpios: para estes, os quatro elementos seriam privados de alma e devem ser reconhecidos por “natureza” */phýsis*. Mas, para Platão, tais elementos seriam dotados de alma e, então, é a alma */psykhè* o que existe por natureza, é a causa primeira de todas as coisas. Para termos em vista a contra-argumentação de Platão, feita não só através do Estrangeiro de Atenas como de Clínias, vamos indicar os principais argumentos (de 890d a 907d) da contraposição aos três casos de impiedade:

- em relação àqueles que acham que os deuses não existem: a lei e a arte existem por natureza ou por uma causa não menos forte que a natureza (isto é, a alma), porque são produtos da inteligência */nou³²⁸*, segundo o discurso correto (890d);
- a causa primeira */prôton áition* de toda geração e de toda destruição é apresentada por essas doutrinas que levam as almas à impiedade, não como primeira, mas como última, e o que é último eles tomam como primeiro; tal é a fonte de seus erros concernentes à verdadeira essência do ser divino */perì teôn tês óntos ousías* (891e)³²⁹;
- sobre a alma, quase todos parecem ignorar qual seja sua real natureza e potência, ignorância que não se restringe a outros fatos a seu respeito, mas que se refere especialmente à sua origem, de como é a primeira nascida */ôs en prótois estí* e anterior

³²⁸ Traduzimos *noûs* por “inteligência” (reservando “razão” para *lógos*), assim como o faz Lisi em sua edição das *Leis*.

³²⁹ Diès: “à verdadeira essência dos deuses”; Bini: “a verdadeira natureza da existência divina”; Brisson e Pradeau: “à realidade verdadeira dos deuses”.

a todos os corpos e que é ela mais do que qualquer outra coisa o que governa todas as alterações e transformações do corpo (892a);

- já que a alma é mais velha que o corpo, então a opinião, a previsão, a inteligência /*noûs*, a arte e a lei serão anteriores às coisas duras e moles, pesadas e leves; os grandes e principais trabalhos e ações serão os produzidos pela arte, enquanto os naturais e a própria natureza (quatro elementos) serão posteriores e terão sua origem a partir /*ek* da arte e da inteligência /*noû* (892a–b);
- se, por natureza, eles pretendem designar o que gerou as primeiras coisas, deve-se mostrar que a alma é a primeira delas /*psykhè próton* e não o fogo ou o ar; pela sua antiguidade, a alma existe, mais que todo o resto, por natureza (892c);
- o movimento que move a si mesmo e a outras coisas o faz por composição ou divisão, acréscimo ou decréscimo, geração ou corrupção; harmonizado a todas as ações e paixões, fonte de toda transformação /*metabolèn* e de todo movimento; deve ser considerado o primeiro em nascimento /*genései* e força /*hrómei*, superior aos demais movimentos, o mais poderoso e eficaz; princípio /*arkhé* universal do movimento, necessariamente o primeiro nascido, o mais antigo e o mais potente dos movimentos, vindo apenas em segundo lugar o movimento que é movido por ele (894c; 895a);
- uma coisa é a essência /*ousía*; a outra, a definição /*lógon* da essência; a terceira, o nome /*ónoma*; se o movimento automotor surge em algo de terra, fogo, etc., ele realiza a condição de fazer viver esta coisa; a definição dessa essência³³⁰ que tem por nome “alma” /*psykhè* é “o movimento capaz de mover-se a si mesmo” (895c-896a);
- a alma é idêntica ao princípio da geração /*génesin* e do movimento /*kínesin* e de todos os seus contrários, para todos os seres presentes, passados e futuros; é a causa universal de toda mudança /*metabolês* e de todo movimento em todas as coisas; é a mais antiga

³³⁰ Já mostrado no *Timeu* 35a que a alma cósmica é uma terceira *ousía*.

de todos os seres já que é princípio de movimento³³¹; em segundo lugar, vem o movimento de um corpo privado de alma, movido por essa (896a–b);

- o que é da alma é necessariamente mais antigo que o que é do corpo; cabe à alma comandar */arkhómenon* conforme a natureza e, ao corpo, submeter-se a esse comando; modos */trópoi*, caracteres */éthei*, deliberações */bouléseis*, raciocínios */logismoì*, opiniões verdadeiras */dóxai aletheís*, atenções */epiméleiai* e memórias */mnêmai* serão primeiros */prótera* em relação à extensão, largura, etc. (896c-d);
- a alma é, necessariamente, causa das coisas boas e más, belas e disformes, justas e injustas e de todos os opostos, se supusermos ser ela a causa de todas as coisas */anagkaíon tôn te agatôn aitían eínai psykhén kai tôn kakôn kai kalôn...*(896d);
- uma ou mais almas, não menos de duas – aquela capaz de fazer o bem e aquela capaz de fazer o contrário – devem administrar todas as coisas movidas em todas as partes e também o céu (896d-e);
- a alma pode associar-se à inteligência ou à desrazão, o que levará a efeitos contrários; o querer, a reflexão, a providência, a deliberação, a opinião verdadeira ou falsa, o júbilo, o pesar, a confiança, o medo, o ódio, o amor e movimentos afins impelem ao crescimento e ao decrescimento, à separação e à combinação, ao calor e ao frio, (qualidades) que a alma emprega para guiar todas as coisas à retidão e felicidade quando associada à inteligência */noûs*, mas se ela associa-se à desrazão */anoíai*, engendra efeitos contrários (897a–b);
- se o curso do céu, da terra e de toda a revolução do *kósmos* tem movimento semelhante ao movimento, à revolução e aos raciocínios da inteligência */noû*, então é a alma sábia */phrónimon* e plena de virtude a que governa a totalidade do *kósmos* e o conduz em seu

³³¹ Anterioridade ontológica, “a mais antiga” e não “um dos seres mais antigos”. Outra ocorrência da alma como causa de mudança (e não apenas de movimento) está adiante, em 904c7: “assim mudam todos os seres dotados de alma, por mudanças cuja causa está neles mesmos...”.

curso; mas se essa translação ocorre de maneira louca /*manikôs* e desordenada /*atáktos*, é a alma má que governa o *kósmos* (897b-c; 898c);

- para responder à questão de qual é a natureza do movimento do *noû*, deve-se olhar para uma imagem /*eikóna* dele, sendo difícil dar à questão uma resposta sensata; o movimento regular, uniforme em torno de um centro é o que mais se aproxima e se assemelha àquele; o movimento contrário a esse (nunca uniforme ou regular, nem sobre um único lugar, nem em torno de um único centro) é aparentado à desrazão (897d-898b);
- a alma move circularmente (seja em torno ou dentro, ou impulsionando do exterior) não só o todo do *kósmos* - sol, lua, astros e seres vivos /*dzóon* -, mas também cada um desses seres; ela é imperceptível aos sentidos, revela-se somente ao intelecto /*noetòn d'eînai nôî mónoi* e deve ser vista como um deus /*theòn* (898d-899a)³³²;
- em relação àqueles que acham que os deuses não cuidam dos assuntos humanos: os deuses são bons e virtuosos (900d; 901e), o que há de mau convém ao homem e os deuses não participam disso (900e), não possuem caráter /*êthos* dotado de negligência, ociosidade, indolência e sim o abominam (901a). Seria impossível admitir que façam algo de ocioso e indolente, que sejam omissos, porque não participam da covardia; que sejam ignorantes /*áгноia*; que façam como o pior dos seres humanos que, vencido pelos prazeres ou sofrimentos e consciente de que há algo melhor a fazer, não o faz. Jamais se deve supor que a divindade, supremamente sábia e tanto desejosa quanto capaz de cuidar, não cuide das pequenas coisas, que são mais fáceis de cuidar; seria um pensamento /*dianoia* contrário a toda piedade e a toda verdade (901b-902e)³³³. Tal

³³² Em torno: *peripephykénai* / *peripherei* (898d-e). Cf. também *Timeu* 34b3-4 e Diès, p.163, n.2.

³³³ Tais homens devem ser persuadidos mediante narrativas /*mýthon* que atuem como um encantamento /*epodôn* sobre eles (903a s.). Esse recurso mostra que esse tipo de ateus deve ser persuadido não só por argumentos, mas também pelo temor e por certo apaziguamento dirigidos às partes apetitiva e irascível da alma. (obs: é nesse trecho que é dito que a alma cósmica e o corpo do cosmo são, ao serem gerados, indestrutíveis /*anolethron*, mas não eternos /*ouk aionion*; 904a s.).

impiedade mostra a ignorância desses homens a respeito da ordenação do todo e do cuidado dos deuses em relação ao homem (905b); os assuntos humanos participam da natureza animada */empsykhon physeos* (902b-c);

- cada “parte” age e sofre o que lhe é apropriado, tendo em vista a preservação e a excelência do todo (903b); a causa da mudança nos seres animados está neles mesmos (904c); à medida que uma alma torna-se melhor, junta-se às almas melhores; mas, tornando-se pior, junta-se às piores (904e), o que não significa negligência dos deuses, mas as leis que regem o “todo” (905a-c). Trata-se de devida retribuição diante da qual ninguém será negligenciado, o que pode se estender a outras encarnações. A finalidade */telos* dessa retribuição é assegurar a preservação, excelência e felicidade do todo, não da parte (903b-d);
- em relação àqueles que acham que os deuses são subornáveis por preces e sacrifícios: os deuses são governantes, aliados no combate entre bem e mal; nos deuses e nos homens existe a virtude (nos homens em pequeno grau); os deuses são guardiões supremos, responsáveis pelas realidades as mais elevadas, por isso são incorruptíveis (906a-907d).

Qual é a “ilusão de sabedoria” dos ateus? Há algo de religioso em seus argumentos e na resposta do Estrangeiro? Sabemos que, no texto das *Leis*, Platão critica a religiosidade doméstica, acreditando que ela aumentaria a injustiça, e defende apenas a religiosidade civil: as oferendas e sacrifícios têm que ser públicos e na companhia de um sacerdote (907e s.). Mesmo nesse sentido restrito tal religiosidade poderia ser vista como um instrumento para promover o respeito à lei. Mas acreditamos que o filósofo não a teria usado nesse significado instrumental e nem teria tido tal necessidade, pois o que está em questão, para Platão, é uma concepção “diferente” da comum a respeito do divino. A alma deve ser vista como um deus, ela é primeira e causa de toda virtude. O que o próprio texto

mostra é que a ilusão dos ateus é uma ignorância em relação ao plano do divino (que se diferencia do humano), natureza divina esta que inclui o caráter inteligível da alma do todo (além das próprias Formas inteligíveis). Por isso, a necessidade de compreensão de que a alma do mundo, dotada de *noûs*, é que promove movimento e vida a todos os seres (incluindo-se terra e pedra) e é ela que garante a harmonia e a vitória da razão e da virtude no todo do *kósmos*. Os ateus ignoram a presença do divino no *kósmos* e a ação do *noûs* como determinação causal da presença do divino na alma cósmica, que governa e ordena tudo o que vem a ser.

Na contraposição aos argumentos dos ímpios, vemos que a lei e a arte existem por uma causa “não menos forte que a natureza”, isto é, a alma cósmica, dotada de inteligência /*nôu* e de automovimento³³⁴. Porque a natureza é animada, a legislação é obra dessa natureza dotada de inteligência, assim como as coisas justas, a arte, a opinião. Pois, é a alma cósmica que gera toda transformação, é causa das coisas boas e más, justas e injustas: ainda que tal argumento tenha sido abordado sob a forma de uma interrogação (no texto de Platão), respondida afirmativamente na seqüência, ele mostra que tudo aquilo que é contrário ao justo, ao bem, deve ser reconhecido como “primeiro” em relação ao corpóreo (causado). Não é que a alma gere injustiça, o que seria contraditório à sua essência. Platão está falando daquela causalidade “ontológica” e não temporal ou mesmo linear (causa / efeito). O homem, como ser biológico, é causado por sua alma; não é o fígado ou o encéfalo que produzem as leis (legislação escrita), mas, sim, a alma. A hipótese da existência da “alma má” ocorre como possibilidade de resposta à causalidade das coisas más (injustiça, ódio, medo, desordem, opinião falsa, etc.)³³⁵, porém, em seguida

³³⁴ Ao atribuir o automovimento ao Demiurgo, Robinson (1970, p.161) chega a uma conclusão que parece ultrapassar o texto das *Leis X* (bem como o *Fedro*): “a alma do mundo pode estar num movimento que dura para sempre, mas ela não é aquele movimento eterno “que se origina” e que se sustenta a si mesmo, que o *Fedro* e as *Leis* afirmam, com dificuldade, como sendo a essência da alma, sob qualquer forma”.

³³⁵ Ou seja, como hipótese provisória. Ver Silva (1998, p.96). Cf. Robinson (1970, p.149), que indica autores que defendem essa posição. Quanto a Brisson (1998, p.84): “a alma só é boa ou má a partir de sua relação

(897a–b) é dito que a alma pode associar-se à desrazão ou a seu contrário. Assim, como o movimento do *kósmos* não ocorre de maneira desordenada, é a alma sábia e virtuosa que governa a totalidade do *kósmos*³³⁶.

A seqüência inicial dos argumentos contra os ateus esclarece sobre essa noção difícil da filosofia de Platão, que é a noção de *phýsis*. A *phýsis* é a natureza “animada”, dotada de inteligência. Todas as obras humanas são causadas pela natureza animada do *kósmos*, do qual o homem é parte. A ignorância dos ateus a respeito da natureza inteligente do cosmo inclui a ignorância a respeito do cuidado dos deuses em relação ao todo e ao homem como parte desse todo. Na vida encarnada ou no pós-morte, a alma receberá o que lhe for apropriado, aproximando-se do que é pior ou melhor, conforme suas próprias ações provocaram³³⁷. A injustiça e o mal são produções humanas (“aqui” e “lá”). Os deuses – e tudo o que Platão também considera divindade – são bons e virtuosos. O que há de mau convém ao homem e não aos deuses, que não devem ser responsabilizados por negligência, covardia, corruptibilidade, ignorância. Discutiremos sobre responsabilidade e liberdade humanas em nosso próximo e último item. Assim, finalizamos nossa análise do crime do ateísmo como um crime do racional.

com o *noûs*. Por natureza, ela é eticamente neutra”. Concordamos com a primeira parte da assertiva de Brisson, mas não com a segunda parte, pois vimos, em nosso estudo sobre a alma cósmica no *Timeu*, que o *noûs* está presente nela e a dirige para “o melhor”, o que põe em questão a referida neutralidade.

³³⁶ Para entendermos que a alma cósmica governa o céu, não é preciso supor que ela seja uma “matéria psíquica”, como a denomina Robinson (1970, p.148, 152), referindo-se a *Leis X*.

³³⁷ Encontra-se presente a doutrina da retribuição em pleno preâmbulo dito *demonstrativo*, dirigido aos ímpios. Platão parece estar, aqui, fazendo uso argumentativo (e não apenas mítico) dessa doutrina.

4.5 Vício e virtude, o querer e a liberdade: a unidade da *psykhé*

O presente estudo até aqui conduz, por fim, à seguinte questão: qual é o lugar do “querer” /*boúlesis* e o da liberdade na discussão de Platão sobre a virtude e o vício nas *Leis*? Vimos, no capítulo anterior³³⁸, que em Platão o “querer” no sentido da *boúlesis* é dirigido por aquilo que os apetites, as paixões, os sentimentos reivindicam como “bom” (que pode estar equivocado em relação ao bem “em si”), do qual resulta a ação. Participam dessa atividade interna o apetitivo (demanda de saciedade), o irascível (ânimo, força de ação ou de resistência) e o racional (decisão ou opinião que preside a ação), segundo uma interação dinâmica que configura a unidade psíquica. Agir de modo mau – ou mesmo bom – é resultado de tal interação, dessa unidade, do “caráter”, tal como o Estrangeiro nomeia em *Leis* IX 859d, ao tratar do caráter e do modo de agir injusto, bem como em VII 791c-d, quando estabelece a educação da criança como a educação do caráter, o que aprofunda a pedagogia e a psicologia de Platão.

O “querer” que leva ao ato injusto provém da parceria entre irascível e racional, aliados ao apetitivo. O “querer” que conduz à ação justa provém dessa mesma parceria, entretanto, o irascível e o racional encontram-se bem formados e educados, o suficiente para conterem certos apetites e sentimentos, para fomentarem desejos benéficos e para produzirem a reta ação. O vício (e não apenas a virtude) constitui um estado da alma “como um todo”. Portanto, o estatuto do “querer” deve ser reconhecido como o de uma atividade psíquica que envolve a alma como um todo, atividade³³⁹ esta que integra o conjunto de dimensões que irá compor a concepção de “vontade” em filósofos posteriores. Apesar da prudência de Kahn (1988) ao não afirmar a presença de tal concepção nem

³³⁸ Cf. p.188-193 de nosso capítulo 3.

mesmo em Aristóteles, menos ainda em Platão, que sequer menciona em seu texto, sua posição não está livre de questionamentos, diante do estudo da psicologia platônica nas *Leis IX*³⁴⁰. Pois, apesar de Platão não ter designado com um termo único a presença dessa “capacidade” ou “faculdade” da alma como um todo (a “vontade”), ficou evidenciado em nossa análise daquele livro que há integração entre racional, irascível e apetitivo, entre consentimento, querer e ação, entre desejo, deliberação, escolha de meios e realização da ação, ou seja, que todos esses elementos encontram-se interligados na condução da ação (quando o homem age ou quando ele resiste em agir de determinado modo).

Um bom exemplo de que o “querer” é uma atividade da alma como um todo, como unidade diferenciada, é o do crime de assassinato pela ira (IX 865a; 866d-867d). Tal ação é motivada por diversos sentimentos (ira, seguida ou não de arrependimento), desejos (vingança, saciedade, destruição) e pela decisão irrefletida de um *logistikón* falho (que trama por vingança ou conforme ao ódio, escravizado que está por várias afecções), além de ser uma ação consentida, mesmo quando se encontra “próxima do inconstitucional”, no caso do “ceder ao ódio de imediato” (caso em que há menor participação do *logistikón* na condução da ação). Assim, é o alto grau de aprofundamento que a psicologia de Platão alcança nas *Leis* que nos permite tais inferências. É a alma como um todo, é o caráter (bem formado ou não) que leva ao modo de agir justo ou injusto, que “quer algo”, pretensamente bom. Do contrário, Platão não teria proposto a formação do caráter da criança através de uma educação da *psykhé* como um todo, isto é, pela reta educação dos três gêneros da alma.

³³⁹ Quanto à opção por “atividade” da alma, aderimos à concepção sugerida por Müller (1997, p.96) para caracterizar a *boulesis* em Platão (e que comentamos em nosso capítulo anterior), ou seja, a de que se trata do “movimento que leva a alma para os objetos”, de “dinamismo ou atividade da alma”.

³⁴⁰ Lembremos que Kahn é um dos autores que não reconhecem a presença da teoria da tripartição da alma nas *Leis*.

Vimos que as afecções próprias de cada gênero da alma devem ser educadas para a virtude (livros I, II, VII) e que as causas de nossas faltas devem ser observadas pelo legislador, isto é, o caráter enganoso e persuasivo do prazer, a violência do *thymós*, as várias possibilidades de ignorância (livro IX). Se o homem é movido por vários “cordões” (imagem da marionete, livro II), várias forças que o conduzem ao campo de ação entre a virtude e o vício, se a alma é passiva, sofrendo essas várias afecções, como pensá-la ativa? Onde mora sua liberdade? Platão teorizou a respeito?

Reconhecemos com Stalley (1998, p.145), em um dos raros textos sobre o tema da liberdade em Platão, que “para alguns leitores parecerá paradoxal ou mesmo perverso sugerir que Platão tem uma doutrina da liberdade”, porque tanto a *República* como as *Leis* deixaram pouco espaço para aquelas concepções de liberdade “valorizadas pelos escritores da tradição liberal” (como a liberdade de idéias, de ação, embora sob as limitações das leis). E não estamos defendendo que Platão tenha uma “doutrina da liberdade” no sentido de ter eleito este entre outros temas para teorizar exclusivamente a respeito ou para defendê-la como tal. O tema da liberdade encontra-se, na filosofia de Platão, interligado a todos os diversos temas da extensa filosofia platônica e, particularmente, de sua psicologia e de sua teoria ético-política. Nosso estudo desses temas afins, tanto na *República* como no *Timeu* e nas *Leis*, faz “situar” o tratamento que Platão dá ao tema da liberdade no campo da virtude e do vício (o que envolve as concepções de ato consentido e in consentido, saúde e doença, domínio de si e intemperança, dano e injustiça e a teoria da tripartição da alma).

Concordamos com Stalley (1998, p.145) quando ele sintetiza que, em Platão, “somente o homem justo é verdadeiramente livre (*República*)” e “nós somos livres se seguimos de boa vontade as demandas da razão (*Leis*)” e que, por isso, “a idéia de liberdade ocupa papel chave no pensamento moral e político de Platão”. O que queremos acrescentar à excelente análise de Stalley é aquilo que a reflexão sobre a teoria da

tripartição da alma pôde mostrar a respeito do que Platão chama de “ser livre” e das várias forças atuantes no homem.

Os três gêneros da alma possuem a capacidade de realizar e sofrer ações contrárias em relação a eles mesmos e para eles mesmos (*República* IV 439b; 440e), o que traz a possibilidade do conflito interno e daquilo que Platão reconhece como estado de “escravidão” da alma, o “ser escravo de si mesmo” (*República; Leis*). A teoria da tripartição da alma permite não apenas compreender o que Platão chama de “escravidão” de si mesmo e o seu oposto, o ser “senhor de si”, livre, autônomo, mas, principalmente, ela está pressuposta nessas definições, visto que são estados da alma tripartite. Vejamos, então, como se relacionam a virtude e o vício, o querer e a liberdade, a partir da “luz” que a teoria da tripartição da alma joga sobre essas definições. Façamos isto a partir das seguintes diferenciações, que podemos estabelecer também a partir da teoria da tripartição da alma:

- Diferença entre desejar ser virtuoso e poder ser virtuoso

Já que a virtude é uma condição da alma tripartite, a ser conquistada através da devida educação dos três gêneros da alma, “poder ser virtuoso” não coincide com desejar ser virtuoso, desejar agir bem. Tal diferença qualitativa de estados da alma implica uma diferença também em relação à ação: uma ação será virtuosa não pelo simples “desejar que seja boa”, nem mesmo pelo acúmulo de conhecimento, mas como resultado da devida formação e educação das três fontes de motivação da alma para agir (conforme já detalhamos quanto às *Leis*, ao *Timeu* e à *República*), ou seja, como resultado da posse da virtude. A teoria ético-política presente na *República*, *Timeu* e *Leis* assim fundamenta aquilo que o texto do *Górgias* (509d-e) já indicava, ou seja, que para que um homem não cometa injustiça ou não sofra injustiça, é preciso um poder /*dýnamis* (isto é, a posse da justiça; *Górgias* 522c-d) e não apenas um querer /*boúletai* não praticá-la ou não sofrê-la.

Temos, portanto, que o homem é livre para querer ser virtuoso, mas isso não implica necessariamente poder sê-lo. E “poder ser” virtuoso é o que se aproxima do que Platão chama de liberdade. Mas, para compreendermos o que seria a liberdade em Platão, precisamos fazer ainda algumas outras diferenciações.

- Diferença entre poder ser vicioso e querer agir mal

Vimos em nosso estudo de várias passagens das *Leis* (o que não seria negado pelo *Timeu*) que o potencial para uma ação viciosa está presente em todos os estados doentios da alma tripartite. Mas esses estados não levam necessariamente à ação injusta, isto é, má. Diante, por exemplo, do excesso de ira, um homem pode matar o outro ou simplesmente fazer outra coisa, como dialogar com ele. O que vai determinar a primeira ou a segunda ação, ou outras intermediárias, é o grau e a espécie de doença da alma (ou a saúde) que possui, isto é, o quanto e em que sentido cada parte de sua *psykhé* encontra-se (ou não) afetada pela má formação e educação, além do fator somático que pode ou não estar presente. Quando estão gravemente afetadas, isto constitui um estado psíquico em que a irracionalidade predomina e o “querer retribuir um mal com outro mal” prevalece, porque a parte racional da alma que produz tal raciocínio equivocado³⁴¹ encontra-se dominada pelos sentimentos e apetites destrutivos (maus, não-cultivados, tirânicos, nos termos de Platão). Esse mau caráter conduz a ações más. Temos, aqui, que o homem é livre para querer agir mal (*Górgias*³⁴²) e para realizar tal ação (*Leis*), mas isso não é o que Platão

³⁴¹ Talvez seja o fato de que os três gêneros da alma são apresentados por Platão como capazes de conduzir o homem não apenas à ação, como a uma “opinião sobre o bem” nunca totalmente coincidente com o bem em si, o que tenha levado Aristóteles a conceber que para cada parte da alma haveria uma espécie de raciocínio que lhe é própria (aspecto cognitivo) e uma espécie de desejo *lórexis* (aspecto desiderativo), ainda que Aristóteles tenha posto em questão se se poderia falar de “partes” da alma e quantas elas seriam (*De Anima*, III, 9; *Ética a Nicômaco*, I, 13). (Cf. p.202, n.279 da presente tese). O que Platão apresenta em sua psicologia, sobretudo aquela presente no livro IX das *Leis*, é que o homem é necessariamente um ser de “erro”, de não-saber, porque nem mesmo ao *logistikón* está garantido o poder de sempre levar em consideração o todo (e não a parte), aquilo que “é” verdadeiramente (e não sua imagem), o bem “em si” (e não opiniões sobre o que é bom). Sobre a psicologia de Aristóteles, ver Price (1998, p.133-178).

chama de liberdade, já que se trata, ao contrário, de um estado psíquico em que o que há de racional da alma encontra-se escravizado pela sublevação do apetitivo ou do irascível, que governa indevidamente a alma como um todo, atuando sobre o raciocínio, que fica a serviço da violência do *thymós* ou do prazer enganoso de eliminar aquilo ou aquele que o prejudica³⁴³. Esse estado da alma, como vimos desde a reflexão sobre a tirania no livro IX da *República*, é o oposto do que Platão considera ser liberdade, é o estado da mais completa escravidão da alma, ou seja, de escravidão de si mesmo. É esse mesmo aspecto que ocorre no caso dos ateus (e, por isso, Platão tanto os condena), pois, apesar de terem o caráter voltado para a virtude e odiarem o vício, a insistência e a permanência deles (após os cinco anos de diálogo com o Conselho Noturno) em um raciocínio equivocado a respeito dos deuses e do divino, tal reincidência no que considera um crime contra o que é sagrado, faz Platão considerá-los tão escravizados, doentes (incuráveis), injustos e condenáveis quanto um assassino ou um ladrão de templos. Poder ser vicioso, então, não implica sê-lo. Querer agir mal ocorrerá pela sublevação do irracional e o conseqüente raciocínio equivocado a respeito do bem e do todo. Tal caráter “mau” revela-se através de um modo de agir injusto e mau.

- Diferença entre poder desejar o que se quer (auto-determinação) e liberdade

Podemos agora compreender que a liberdade, em Platão, é uma condição da alma tripartite em que a virtude impera, como um estado interior harmônico decorrente da relação saudável entre os três gêneros da alma. Nessa condição de autonomia, o racional não é dominado por outro dos gêneros da alma (irascível e apetitivo) e sim governa a alma

³⁴² Particularmente no *Górgias* 511b3-5, encontramos que o homem pode querer *ibouletai* matar. É contra essa possibilidade que Platão enfatiza, na *República* e nas *Leis*, a necessidade da educação para a resistência a determinados apetites, prazeres e sofrimentos.

³⁴³ Por isso o assassino “escolhe” matar. Como vimos, na alma má, e mesmo na alma apenas doente, não há um estado de equilíbrio (inteligência) emocional.

como um todo. Ele é capaz de raciocinar com correção (opinião verdadeira) e de julgar bem, conseqüentemente levando à melhor ação. Tal condição é oposta à falsa liberdade do realizar qualquer coisa que se queira, estado de intemperança, de tirania e de escravidão da alma. Platão não nega que o homem pode desejar e mesmo realizar o que quiser, isto é, não nega sua autodeterminação. Mas, esta autodeterminação só pode coincidir com a liberdade se for guiada pela sabedoria, por uma “constituição política interior” virtuosa, justa. Portanto, esta é a verdadeira liberdade política para Platão, seja no plano da vida psíquica, seja por analogia no âmbito da cidade. No plano maior do cosmo, a virtude da justiça está presente já na composição da alma do todo, que tudo abarca. O caráter ético-político da liberdade, em Platão, opõe-se, portanto, ao que o pensamento liberal e àquilo que, até os dias atuais, considera-se como “liberdade política”³⁴⁴. O que fica evidenciado de nossa análise das *Leis*, bem como da *República*, é que, para Platão, não é a liberdade de idéias (há idéias más...) ou de ação (ainda que sob os limites das leis) que faz o homem ser livre. Não é a multiplicidade (de opiniões, de poderes, de apetites, de desejos, de indivíduos), nem mesmo a possibilidade do querer e do agir ou do “ter o poder” o que faz o homem ser livre. Não é o “desejar” dominado pelo apetitivo ou pelo irascível. Não se trata também do poder que é proveniente da natureza do irascível ou daquela do apetitivo, isto é, do irracional, do dominar pela força, do buscar honras, glórias, poder político, aquisições, etc. Não é qualquer opinião que “faz” e, principalmente, “demonstra” um homem “ser livre”. E sim é um querer, um “poder”, uma *dóxa* guiados pela razão, pelo bem em si, pela virtude. O poder não ser vítima da injustiça, poder este que corresponde ao verdadeiro querer, isto é, ao desejar (e poder realizar) o bem, esse “poder” como *tekhné* e *dýnamis* (*Górgias*) é o da virtude. O criminoso é responsável pelos seus atos³⁴⁵ e deve receber a penalidade

³⁴⁴ Sobre essa característica do pensamento liberal moderno, cf. Macintyre (2001).

³⁴⁵ Como nos lembra Stalley (1998, p.153), Platão “não vê a liberdade como condição necessária da responsabilidade. (...) ... o propósito da punição é curar o ofensor”.

adequada, mas não é livre nesse sentido em que Platão define liberdade (*Leis*). Não é livre o tirano e sim o filósofo (*República*). Também não é livre a alma doente, qualquer que seja o fator que a levou a esse estado (*Timeu*). Não podemos dizer que a liberdade é vista por Platão como um dever. O homem não é naturalmente livre, nem incondicionalmente livre, nem a liberdade é uma “idéia da razão”. A liberdade, no sentido que discutimos, é uma meta, um paradigma, tanto quanto o são “o filósofo” da *República* e a própria virtude como uma constituição política isenta de conflitos entre os diferentes gêneros da alma. O que podemos concluir é que a liberdade, assim como a felicidade (*República*; *Leis*) são estados da alma tripartite, conseqüentes da posse e do exercício da virtude.

- Diferença entre visar bens particulares ou o bem em si

O que Platão mostra quando relaciona liberdade, razão, virtude, opinião verdadeira / ciência, constituição política justa, caráter e modo de agir justos é que todos esses estados têm em comum o fato de estarem relacionados com o bem “em si mesmo” (pelo que ele “é” em si e pelos efeitos que produz, como prenunciado no livro II da *República*). Pois, o equívoco humano é o de visar bens particulares como se fossem o bem em si (a Forma inteligível do bem). Como, por exemplo, o poder, as aquisições e mesmo “o saber todo” e não a sabedoria que cabe aos seres humanos, isto é, o “não-saber” e a busca pela reminiscência do saber inteligível. Esse equívoco se dá no plano interior (a alma humana) e no plano da cidade, porque no âmbito do *kósmos* todos aqueles estados acima citados estão presentes. O equívoco humano é o de sentir-se “o centro” do todo e não parte desse todo (*Timeu*), é o de não reconhecer que os bens da alma são hierarquicamente superiores aos bens referentes ao corpóreo³⁴⁶ (*República*, *Leis V*), é o de não reconhecer que a justiça e o bem na cidade dependem da conquista da virtude no interior da alma e de

uma cidade bem governada (em termos de suas leis, suas instituições e seus governantes) e é também o de não reconhecer o Bem em si – e os demais gêneros “em si” – como a verdadeira realidade, tomando como real aquilo que não é, deixando-se levar por raciocínios equivocados, pelo erro, pelo engano a respeito de si mesmo e do que realmente tem valor.

- Diferença entre escolher o seu destino e ser capaz de escolher bem a sua ação

Todas essas diferenciações permitem compreender a diferença entre o poder (isto é, ser potencialmente capaz) de escolher o seu destino e o “poder escolher bem” o seu destino, a sua ação, o “deliberar bem” e “bem viver”. Este último está vinculado necessariamente à conquista da liberdade interior (no sentido platônico que já discutimos) e de todas as demais conquistas a ela relacionadas (a virtude, o governo de si, etc.). Lembremos que o *thymós*, o prazer e também a ignorância podem agir em sentido contrário ao querer *boúlesin* humano (*Leis* IX 863d6-e4). O “escolher bem” não pode ocorrer quando a alma encontra-se em estado de injustiça (daí o erro e a maldade). Vimos claramente como isto acontece no caso das almas dos criminosos, nas *Leis*. Mas podemos agora também entender algo que Platão diz em seus mitos do destino das almas, presentes em vários de seus Diálogos. A condição interna das almas humanas desencarnadas é o que leva as almas a determinadas escolhas tanto de ações como de vidas futuras, isto é, escolhas influenciadas por aquela condição de sua alma. Assim, por exemplo, no mito de Er (*República*), as almas desencarnadas julgam “qual vida” irão preferir viver na próxima encarnação, mas julgam de acordo com o raciocínio que lhes é possível segundo o estado psíquico que elas possuem no momento dessa escolha. Aquelas almas que “escolhem mal”, elas o fazem por raciocinarem de modo equivocado a respeito do melhor ou por

³⁴⁶ Isto é, não apenas relativos ao corpo, mas ao corpóreo em sentido amplo: a *mediania* quanto a bens como

encontrarem-se governadas por determinado sentimento (por exemplo, o medo, devido a uma experiência passada) ou “primeiro impulso” regido pela busca do prazer e fuga da dor. Se essa alma não é viciosa, mas também não praticou a filosofia, ela não escolherá com verdadeira sabedoria. Quando se trata de uma alma em conflito ou em estado de injustiça interna, ela escolherá o seu destino, mas não será capaz de “escolher bem”. Daí a insistência de Platão em seus Diálogos, sobretudo na *República* e nas *Leis*, como vimos, quanto à necessidade da correta educação dos apetites, dos sentimentos e do raciocínio, isto é, da alma como um todo³⁴⁷. Outro aspecto importante neste ponto é o da “opinião sobre o bem” e o da “escolha de meios” (guiada por essa opinião) para realizar uma ação. Se o raciocínio sobre o melhor (para si mesmo ou para o outro), isto é, se a opinião de determinada alma a respeito do bem é determinada por um apetite egoísta, um sentimento exacerbado, um erro de julgamento, se está restrita a determinado bem particular, então a escolha de meios para realizar a ação vai estar igualmente equivocada. Por exemplo: se o bem para determinado homem é o poder, no sentido de dominar outros homens para mantê-los sob seu poder (sofistas) ou manter-se no governo de uma cidade (tirano), essa deliberação e a escolha de meios para realizar suas ações a ela vinculadas serão equivocadas, devido ao estado doentio dessa alma, presa (não-livre) de si própria. Temos, portanto, que, ainda que Platão não tenha formulado o conceito de “vontade” do modo como a modernidade o conheceu, o “querer” que move a alma como um todo não corresponderia ao que ele chama de liberdade (e, menos ainda, Platão chamaria de livre tal “vontade”).

beleza, força, saúde, riqueza, aquisições (*Leis* V).

³⁴⁷ O que expusemos nos primeiros cinco itens impede-nos de concordar com a posição de Robinson (1970, p.146) de que “o livre-arbítrio, em última instância, explica o bom ou o mau estado de qualquer alma”, referindo-se a *Leis* 617e, 904a-e.

- Diferença entre obedecer pela força e obedecer por ser persuadido a seguir as leis

Uma última diferenciação devemos fazer. Considerando tudo o que discutimos, podemos compreender que a obediência à lei, proposta por Platão (sobretudo) nas *Leis*, possui relação direta com os estados internos de virtude e de liberdade – da alma e da cidade –. Como já havíamos apontado³⁴⁸, a falta de medida leva ao estado de escravidão (na alma e na cidade), à ausência de soberania. Em oposição, alma e cidade regidas pela (sábua) medida estarão dotadas de virtude e da verdadeira liberdade, estado este no qual se segue, com critério, a leis sensatas. Vimos que Platão não defende o obedecer pela força e sim o obedecer por ser persuadido a seguir as leis, às suas razões; tampouco defende o simples querer */boulései* sem que esse querer obedeça à *phrónesis*, sem que possua inteligência */noûn* (687e). Como as leis são uma imagem */mímesis* da ordenação cósmica e como é rara e difícil a educação devida do gênero racional da alma, os cidadãos, ao seguirem as leis por serem persuadidos em relação a seus fundamentos, à sua razoabilidade, aproximam-se não só de um parâmetro racional que visa ao bem comum e que guia a ação, mas, também, aproximam-se da condição de liberdade tal qual Platão a compreende, ou seja, da razão não escravizada por afecções (sentimentos) e apetites egoístas. Tal obediência à lei equivale, assim, à obediência ao racional da alma (portanto, não à obediência pela fuga da dor ou pelo medo, pela força ou pela ignorância). É por isso, inclusive, que Platão considera que uma alma virtuosa (seja ela a do governante ou a do legislador ou outra) não necessita de leis externas (*República*, *Político*, *Leis*). Não porque esteja “acima” das leis, mas porque já possui, dentro de si mesma, a razão, a virtude, o domínio de si, a liberdade no sentido da autonomia. É o modelo da alma justa da *República* IV que serve de parâmetro, aqui nas *Leis*, para o “seguir as leis”. Tal compreensão nos faz recusar a interpretação da proposta política de Platão como totalitarista. Todos os conceitos

³⁴⁸ Cf. página 158 da presente tese.

e diferenciações que analisamos, do início do trabalho até o presente ponto, levam à outra interpretação da proposta platônica, senão contrária àquela, ao menos muito distante dela.

4.6 Conclusão

O estudo de várias passagens do livro IX das *Leis* permitiu encontrar a presença, ainda que implícita ao texto, da teoria da tripartição da alma nessa última obra de Platão, de modo significativo e com a mesma importância que a encontramos na *República* e no *Timeu*.

A teoria da tripartição da alma possibilitou compreender que os diversos tipos de crimes apresentados no livro IX são distinguidos conforme o gênero da alma que motivou a ação má, bem como os preâmbulos às leis são dirigidos à parte da alma a ser “tratada” para que não cometa aquele tipo de crime. A gravidade do ato e a dificuldade de curar estão também ligadas à tripartição da alma, à natureza e às propriedades de cada gênero da alma, bem como aos fatores culturais que fazem determinada conduta ser considerada ímpia àquela época, local e modo de vida.

Não vamos repetir aqui todas as inferências e propostas que fizemos de interpretação dos crimes, preâmbulos, penalidades e outros fatores afins que foram discutidos. Não é o caso, também, de repetirmos “de que modo” a teoria da tripartição da alma permitiu compreender esses itens e formular nossa interpretação. Importa reconhecermos que, ao contrário do que pensam vários autores já mencionados no decorrer dos capítulos, a teoria da tripartição da alma encontra-se plenamente ativa nas *Leis*. E, segundo pretendemos ter demonstrado, ela está na base da formulação de toda a legislação aqui proposta. Parece claro que ela é a chave de compreensão das “leis duplas” propostas

aos criminosos no livro IX e – se somamos a isso o que ela nos proporcionou compreender dos livros I, II e VII (a composição de uma legislação voltada para a formação e preservação da virtude) – ela deve ser considerada também como um conceito central para a compreensão da legislação proposta nas *Leis* como um todo. Lembremos que foi também a teoria da tripartição da alma o que possibilitou compreender a exposição sobre os vícios da alma e da cidade presentes nos livros VIII e IX da *República*. Diante desses pressupostos, pudemos, também, ampliar a visão sobre o contexto que envolve o crime de ateísmo, sua ligação com a parte racional da alma, com a concepção de “divino” em Platão e com os fatores culturais que envolvem as impiedades.

Nossa análise da abordagem de Platão sobre cada tipo de crime, de preâmbulo à lei e de penalidades pôde nos confirmar aquilo que sustentamos no final do capítulo anterior, ou seja, que o modo de agir de uma alma injusta é determinante para a definição de seu ato como criminoso, mau. Se o homem age in consentidamente e sem intenção deliberada de causar danos (legítima defesa, acaso, *áгноia* simples, *mania*, etc.), sua ação não é considerada criminosa, não recebe punição, senão penalidades muito brandas em poucos casos. Se, ao contrário, sua ação é consentidamente má e com intenção deliberada de prejudicar a outrem, movida pela busca de satisfação imediata de apetites “egoístas” ou de sentimentos destrutivos, tal ação é considerada má e criminosa e recebe penalidades.

O modo de agir do criminoso pode ser acompanhado de uma diversidade de afecções, como a ira, o prazer, o medo, a inveja, a impulsividade, a violência, a covardia, a sede de vingança, a ausência de arrependimento, além da premeditação do ato. Destacamos que as diferenças entre os modos de agir justo e injusto, o caráter consentido da ação má, as diferenças de gravidade entre as várias espécies de atos criminosos conduzem Platão à reformulação do paradigma socrático do mal in consentido, presente em seus Diálogos anteriores. O vício é reconhecido como um estado psíquico de adoecimento dos três

gêneros da alma e o mal moral é compreendido não apenas como “ausência de razão”, mas como resultado de tal estado da alma como um todo. No livro IX, Platão reconhece como terreno fértil, tanto para a origem do mal moral, como para a sua cura, exatamente os três gêneros da *psykhé*.

Sobre virtude e vício e sua relação com o querer e a liberdade, pretendemos ter deixado claro algumas diferenciações que nos levaram a compreender tal relação. Todas essas concepções envolvem a *psykhé* como um todo. Desde a motivação para a ação ao seu consentimento ou não, à escolha de meios para realizá-la ou à sua resistência, é a alma como um todo que está envolvida. Quando um homem “quer” agir (virtuosa ou viciosamente) são os três gêneros da alma que se encontram mobilizados e especialmente o acordo entre o irascível e o racional determina a ação, pois este último necessita daquele para fazer realizar o que julga ser devido. Temos aqui, ao final da teoria ético-política de Platão, de forma articulada à sua psicologia e antropologia, o prenúncio (ao menos) de uma teoria da “vontade”.

Estabelecemos, assim, a diferença entre desejar ser virtuoso e poder ser virtuoso, entre poder ser vicioso e querer agir mal, entre autodeterminação e liberdade, entre visar a bens particulares e ao bem “em si”, entre escolher o seu destino e ser capaz de escolher bem a sua ação, entre obedecer pela força e obedecer por ser persuadido a seguir as leis. Tais diferenciações nos fazem pensar o mal moral, ainda que devido à má formação e educação da alma, como resultante também de um “querer agir mal”, quando a alma encontra-se em estado doentio tal que o julgamento pela retribuição de um mal com outro ou a busca de satisfação de um impulso ou de um sentimento dominará a alma como um todo (escravidão de si mesmo), levando à ação má. Trata-se, como vimos, do caráter e modo de agir injustos e de ações consentidamente más.

QUADRO 6

QUADRO 7

CONCLUSÃO

Na filosofia de Platão, em Diálogos representativos da maturidade e da velhice (*República, Timeu, Leis*), encontram-se relações triádicas entre diversos elementos que compõem a realidade. A presença dessas tríades em vários níveis, entendidas não como partições, mas como entrelaçamento dinâmico entre elementos que se distinguem e se interrelacionam em unidade, constituem o motivo pelo qual nos opomos à tradicional interpretação da filosofia de Platão como dualista, no sentido de que ela sustentaria várias separações radicais entre dois únicos e impermeáveis elementos, como entre sensível/inteligível, corpo/ alma, raciocínio/ desejo. Não estamos negando a distinção entre tais elementos, mas reconsiderando-os sob outra perspectiva, proporcionada pelo estudo desses três Diálogos.

Ao invés dessa espécie de dualismo, pudemos perceber relações triádicas entre: o que é, aquilo em que isso devém, o que devém; inteligível, alma, sensível; *ousía* indivisível, *ousía* entre o divisível e o indivisível, *ousía* divisível; mesmo intermediário, ser intermediário, outro intermediário; Formas inteligíveis, Demiurgo, *khôra*; círculo do mesmo, círculo do outro, o irracional; Demiurgo, deuses auxiliares, o mortal; *nôus*, persuasão, necessidade; o racional, o irascível, o apetitivo; espécies de alma, medula, corpo; princípio imortal, subespécie melhor do mortal, subespécie pior do mortal; racional e região do encéfalo, irascível e região do coração e pulmão, apetitivo e região do fígado e intestinos; governantes, auxiliares, produtores; *nóesis*, *diánoia*, *dóxa*; identidade, ser, alteridade; o refutador, o *lógos filosófico*, o refutado; unidade, *éros*, multiplicidade; todo, harmonia, partes.

Devemos defender, portanto, que a relação triádica é constitutiva da realidade, segundo a filosofia de Platão. Há uma importância crucial do elemento intermediário em todas essas tríades, como instância de comunicação entre elementos diferentes, capaz de promover a superação dialética de um estado (de contraposição entre dois elementos) a outro (a uma relação harmônica entre os três), permitindo uma ação inteligente para o todo. Basta revermos cada um deles para constatar tal importante papel sendo cumprido, em vários níveis. Portanto, em toda a filosofia de Platão, relações de mediação estão presentes e elas não existiriam fora de “dinâmicas tripartites”, isto é, de relações triádicas.

Quanto à *psykhé* humana, nos três Diálogos em questão percebemos não propriamente uma “partição” da *psykhé*, mas a presença de três instâncias psíquicas distintas em relação mútua, funcionando em unidade (nem sempre harmônica, segundo motivos já discutidos) e na situação de encarnada, o que seria melhor designado, então, como “unidade diferenciada” – cujos gêneros internos que a compõem não devem ser compreendidos como completamente independentes, como soma de partes ou de funções. Pois, como vimos, esse estado de interação recíproca dos três gêneros da alma os faz funcionar e agir como uma unidade e isso ocorre tanto na alma saudável como na alma doentia ou na alma do criminoso. É “o composto” corpo-alma triádico que age de modo saudável, doentio ou criminoso. Não é uma falta do irascível de modo autônomo que conduz a alma, por exemplo, ao crime de assassinato pela cólera. Tal “falta” diz respeito aos três gêneros da alma. Não se encontrando devidamente formados e diante de uma situação particular, eles configuram uma rede de relações de mútua influência, de tal modo que a opinião ou crença elaborada então pelo gênero racional enfraquecido encontra-se completamente influenciada pela sublevação do irascível, que cede a essa afecção e à satisfação dos apetites afins, aqueles que Platão chama, na *República*, de apetites à margem da lei, maus, perversos.

Portanto, entre os três gêneros da alma há comunicação, inter-relação dinâmica (que beira à interdependência) e não só diferenças. A *psykhé* mostra-se como uma potência de relação não só no que diz respeito à sua ligação com o “mundo externo” (nele agindo e sofrendo ações), mas, “em si mesma”. Em outras palavras, na medida em que cada gênero da alma tanto atua no outro, como dele sofre seu poder. Nessa complexa dinâmica interna, a *psykhé* constitui-se em uma unidade e age como um todo, construindo sua própria “constituição política”, ou seja, a virtude, a dessimetria ou o vício.

Quanto a essa dinâmica interna da alma humana, devemos observar que os três Diálogos trazem argumentos coerentes e que se complementam. No *Timeu*, a relação de colaboração entre corpo e alma e entre as espécies de alma, bem como o propósito de uma obra “a melhor possível” por parte do melhor dos seres divinos, o Demiurgo (30a-b), impede-nos de compreender os três gêneros da alma ou mesmo o irracional como algo ruim ou deficiente ou como “a causa” do mal moral. Associando *Timeu* e *República*, percebemos que as três competências dos gêneros da alma são “benéficas”, raciocinar (*logistikón*), combater (*thymoeidés*), buscar satisfação e sobrevivência (*epithymetikón*). Mas, o que ocorre com as almas viciosas dos livros VIII e IX da *República* e do livro IX das *Leis*? O que elas acrescentam à psicologia de Platão? Que o vício deve ser compreendido também como um modo de relação entre os três gêneros da alma, no caso, como uma relação doentia (injusta), isso é evidente. Mas, que relação tal situação teria com a ordenação do todo, que é “a melhor possível”?

A abordagem platônica acerca da *psykhé* nos três Diálogos permite compreendermos que a configuração que será dada a cada gênero da alma (isto é, formada pela cultura) vai dirigir a *psykhé* para uma diversidade de propósitos, valores, expectativas e que é essa “construção humana” (esse encontro de uma alma com a outra) que vai ter inúmeras características em um *continuum* entre o melhor e o pior “para o todo”, entre a

virtude e o vício. Insistimos que Platão não tematiza o que chamaríamos hoje de oposição entre natureza e cultura, mas que a virtude e o vício não são “inatos” segundo sua filosofia e sim são construídos pelos homens, constituem uma dinâmica interna da alma consigo mesma e com as demais almas, dinâmica determinada pela formação e pela educação (benéficas ou não), pelo encontro dessas almas (nos termos atuais, pela cultura).

Na educação da criança, se o que é virtuoso não é associado ao prazer, e o que é vicioso não é considerado desprazeroso e mau, a alma torna-se perversa, os diferentes apetites são tratados como iguais e a busca de satisfação de qualquer um deles não encontra resistência. O melhor segundo o bem “em si” não é reconhecido pela alma sem sabedoria, sem temperança e a alma passa a alimentar sua própria destruição, ou seja, sua injustiça, invertendo a verdadeira hierarquia de bens. Aprovar excessos ou faltas (injustiças) e ações más (bem como a sua reincidência) seria realizar uma inversão entre virtude e vício. Assim, quando Platão critica valores como a busca de riquezas, a excessiva busca de prazeres, a ausência de reflexão, entre outros, ele está fazendo uma crítica da cultura (implicitamente, da cultura de sua época) e chamando a atenção para o que o homem pode e deve alcançar, para verdadeiros valores, que seriam aqueles ligados ao Bem em si, ao que é inteligível e divino, à razão, ao melhor para o todo.

Assim, a situação ruim de uma alma viciosa não entra em choque com o propósito demiúrgico (nem Platão o responsabiliza por tanto), não entra em contradição, nem é incompatível com a relação benéfica entre corpo e alma, nem mesmo com as competências “naturais” e benéficas de cada um dos três gêneros da alma. O que ocorre é que os homens serão os fabricantes, legisladores, governantes, colonizadores, construtores de sua vida (social e psíquica), ainda que limitada por alguns impedimentos (já que homens são homens, não mágicos, nem deuses).

O *Timeu* e as *Leis* nos ajudam a compreender, portanto, algo que foi tratado brevemente na *República* e que está implicado na ação humana, a diferença entre “apetite em si” e “apetite de algo” (IV 437e-439a), a relação entre o apetitivo e o racional (o *logistikón*), de forma que possamos entender, inclusive, como um apetite “de algo bom” pode causar prejuízo a outrem (ação má). Segundo a *República* (IV 437e), o apetite “em si” é o apetite de algo para o qual é disposto por natureza (ter sede “em si” é ter sede de bebida), enquanto que o apetite “de” uma coisa origina-se do que vem a ser junto dele, ou seja, é o apetite de alguma coisa específica (ter sede de certa espécie ou quantidade de bebida). O apetite “de alguma coisa” é sempre apetite do que é bom, de comida boa, de bebida boa, pois todos têm apetite do que é bom (438a). Portanto, o apetite “de algo bom” diz respeito a “algo bom” segundo o racional, pois o *epithymetikón* não faz qualquer espécie de julgamento entre o que seja bom ou mau, apenas busca satisfação, a sobrevivência. O apetite “em si” apenas define o gênero apetitivo da alma como um gênero distinto dos demais (a sede como tal é, por natureza, somente sede da bebida como tal; 439a). Assim, se o apetite “nele mesmo” não é apetite do que é bom, nem do que é mau e o apetite “de algo bom” diz respeito a “algo bom segundo o racional”, isso quer dizer que todos os apetites “de algo” são racionais. Ou, ao menos, que eles são a energia psíquica apetitiva direcionada para fins racionais. E esses fins racionais nem sempre são os mesmos que aqueles da razão demiúrgica, pois o *logistikón* está “em relação” com os demais gêneros da alma.

O raciocínio humano nem sempre tem em vista “o melhor para o todo” (e é preciso, aqui, destacar que isso constitui uma possibilidade humana na cosmologia de Platão, mas, também uma “falha” do *logistikón*). Podemos ver, aqui, a íntima interação entre racional e apetitivo, mas, sobretudo, a própria dinâmica interna da alma e das almas entre si construindo virtudes e vícios e as diversas possibilidades de relações humanas.

Podemos ver que a responsabilidade que é humana reside no colher os frutos daquilo que a alma humana como um todo (e junto com as demais almas) consente como sendo um “bem” (e que pode restringir-se apenas ao prazer, à dominação e não ao bem em si, “pelo que ele é e pelos efeitos que produz”).

O que Platão propõe em sua ética não é uma obediência a determinados valores enquanto “morais” (como a justiça, a temperança, etc.), mas pelo que são “em si” mesmos e pelo efeito que produzem na alma e na cidade. Ao mostrar a natureza e a estrutura da *psykhé* e das relações sociais construídas a partir dela, ele busca o aprimoramento das almas e das relações ético-políticas, o ser capaz de “socorrer-se” do *Górgias* (509b-c), que significa não apenas ser capaz de agir com justiça, como também de defender-se contra a injustiça, preservando um estado de saúde e de harmonia na alma e na cidade. Ainda que consideremos os “apetites maus”, “perversos”, “à margem da lei”, “não cultivados”, da *República* IV, VIII e IX como naturais (talvez ligados à preservação da espécie humana) e não como construídos pelo *éthos*, isto não coloca na natureza, nem nos deuses, a responsabilidade pelas ações humanas más. Tais apetites apenas atestam a presença, no gênero apetitivo da alma, de um par de opostos que diz respeito ao apetitivo (assim como há pares de opostos que dizem respeito ao irascível, como cólera e medo, etc.), qual seja, apetites destrutivos *versus* apetites construtivos, no sentido em que Platão define “mau” e “bom” na *República* (608e), respectivamente, aquilo que faz perecer e aquilo que preserva.

Portanto, a psicologia platônica, desde a *República*, reconhece que o homem possui apetites contrários ao que é “melhor” (no sentido da excelência) para si mesmo, para o outro, para o todo. A presença, na alma, de tais apetites imunes à persuasão pela racionalidade (*logistikón*, lei, *paidéia*), semelhantes ao “movimento errante” do *Timeu* (mas, apenas por analogia), representa o terreno a partir do qual podem ser produzidas ações más, pela sublevação de um desses apetites. No entanto, isso só ocorrerá se o

irascível, elemento intermediário, não estiver bem formado de modo a contê-los, se essa alma não tiver adquirido uma lei interna e a formação correta dos três gêneros da alma. Assim, ainda que o problema do mal moral encontre-se mais profundamente tematizado nas *Leis*, podemos considerar que já o texto da *República* coloca em questão os paradigmas socráticos do mal in consentido e da virtude como saber, ao mostrar que a ação má decorre não apenas da ignorância, mas da atuação de apetites selvagens, não contidos pelo irascível no auxílio ao racional.

Não estamos desconsiderando a constante presença – tanto no âmbito do *kósmos* como particularmente no homem – da “necessidade” enquanto fonte potencial para a geração e a dissolução, bem como do permanente resíduo de irracionalidade dela decorrente. Contudo, ela não determina o mal moral. O “querer agir mal”, seja pela ação dos apetites contrários ao “melhor”, seja pelo querer retribuir uma injustiça com outra injustiça, conforme uma opinião equivocada a respeito do bem nele mesmo, não implica uma responsabilização “da natureza” ou “dos deuses” e sim do próprio homem, daquilo que, no entrelaçamento com outros homens, ele produz.

O homem é causado por sua alma (movimento, vida, transformação), como depreendemos da contraposição aos ímpios no livro X das *Leis*. Assim, mesmo o que é injusto ou mau é “primeiro” em relação ao corpóreo, ou seja, é produto de uma natureza animada. Tal concepção de *psykhé* em Platão e a inter-relação entre apetitivo, racional e irascível (e desses gêneros com o corpo) nos leva a discordar daqueles autores que consideram esses três *eide* como completamente independentes, “partidos” ou, ainda, como simples faculdades da *psykhé*, funcionais, imóveis e estanques. Os três gêneros da alma são distintos, mas constituem **um todo dinâmico**, complexo, de determinação recíproca, de modo que é a alma como um todo que age e, portanto, que deseja, que sente e que pensa.

Busquemos sintetizar essas conclusões que unem Psicologia, Ética e Política, segundo os três Diálogos em questão. As competências e propriedades dos três gêneros da alma humana são benéficas: calcular (própria do racional), combater (que ocorre entre o irracional e o racional), buscar satisfação e preservação (própria do irracional). Também são benéficos os três diferentes apetites resultantes da inter-relação necessária entre racional, irascível e apetitivo, quais sejam, o apetite de saber, o apetite de poder, o apetite de adquirir o necessário para a sobrevivência, que são apetites “de algo bom” (portanto, desejos racionais), voltados ao “melhor para o todo e conforme ao bem”. Mas, como vimos no livro IX das *Leis*, o prazer, a cólera e a ignorância podem agir em sentido contrário ao que é o melhor para o homem. E, como é defendido por Platão nos três Diálogos, os maus discursos, uma falsa hierarquia de bens, a má formação e educação também podem fazê-lo. Logo, estamos falando de excessos e faltas que dizem respeito à educação da *psykhé* e às relações humanas ético-políticas. O que ocorre, então, é que, aos apetites de saber, de poder e de aquisições, guiados pela própria configuração psíquica humana (isto é, pelo *nôus* presente nas almas cósmica e humana, aquele que tudo dirige “para a excelência”), se sobrepõem diversos apetites “de algo” que não é necessariamente o “melhor para o todo”, isto é, apetites daquilo que uma *psykhé* mal educada e uma vida ético-política “em aberto” (isto é, a cultura) julgam ser valoroso e, assim, ser bom.

Entendemos que não só o apetite pela verdade e pelo bem são racionais e iluminados pelo *nôus*, mas também o apetite de combater (agir), bem como o de adquirir bens necessários à sobrevivência. Mas queremos ressaltar que haverá uma variedade de interesses e de bens, particulares e de determinados grupos, que irão se apresentar aos olhos da alma como “bons”. O *logistikón*, assim educado desde os primeiros momentos da infância, pode escolher não necessariamente o que o *nôus* (a ser “recuperado”) lhe aponta, mas o que lhe parece “o melhor” segundo valores, raciocínios, acordos, sentimentos e

apetites, crenças e interesses que não são “o melhor para o todo e conforme ao bem”, que não são aqueles da “primeira cidade” simples, sem luxo, da *República*. Daí toda a crítica de Platão, em seus Diálogos, às diferentes espécies de ignorância (*áгноia*, *amathía*, inclusive dos sofistas), às várias relações de poder (dominação, violência, honras, glórias), aos prazeres enganosos (riquezas, bens do corpo, apetites não-necessários, apetites à margem da lei), assim como às várias espécies de insurreição (psíquica, ética e política). Disso decorre ser necessário um conhecimento a respeito da alma (a humana e a cósmica) para que o homem efetivamente se aproxime de uma vida ético-política saudável.

Segundo nossa pesquisa bibliográfica, os poucos artigos publicados sobre a tripartição da alma humana versam, em sua maioria, sobre a *República* IV. Alguns deles remetem ao *Timeu*, sobretudo quanto à localização dos três gêneros da alma no corpo e, quanto às *Leis*, não há ocorrência de artigos sobre o tema. Nenhuma obra encontramos a respeito da tripartição da *psykhé* em Platão, tampouco encontramos qualquer texto que relacionasse a tripartição nos três Diálogos, buscando explicar essa dinâmica interna entre os três gêneros da *psykhé* na alma saudável (*República*), na alma doente (*Timeu*) e na perversa (*Leis*). Diante de tais lacunas, esperamos estar contribuindo para a literatura a respeito da tripartição da *psykhé* em Platão.

Quanto aos livros sobre a psicologia de Platão aos quais tivemos acesso, surpreendentemente eles desconsideram a teoria da tripartição da alma ou a consideram insignificante, como já tivemos a oportunidade de mencionar. Através do estudo do texto platônico, buscamos defender a posição contrária. Inúmeros são os livros e artigos a respeito da teoria ético-política de Platão. Contudo, não encontramos algum que defendesse a teoria da tripartição da alma como base da teoria ético-política nesses três Diálogos, como o fizemos, esperando ter argumentado o suficiente para tanto, no decorrer de todo este trabalho.

O *Timeu* permite compreender a tripartição da *psykhé* humana no contexto maior da cosmologia platônica, abordando essa tripartição na perspectiva da encarnação humana. A alma é afetada pelo sensível e também é capaz de afetá-lo. Os três gêneros da alma estão em sintonia com o corpo, de modo que temos um “composto corpo-alma tripartite” que viabiliza a existência mortal da espécie humana. Vimos que essa tripartição pressupõe encarnação e que a alma encarnada deve dirigir-se para uma condição de justiça para que se aproxime de sua condição originária (virtuosa). Essa é a condição do “princípio imortal” da alma humana, dotado de *nôus* (inteligência e excelência) e que, segundo a narrativa de *Timeu*, um dia será recebido novamente pelos deuses auxiliares.

A tripartição da alma no *Timeu* explica a origem, os sintomas e os tratamentos dos estados de “doenças da alma”. Portanto, ela não se restringe a uma simples “localização” dos três gêneros da alma no corpo, como costuma ser vista pela maioria dos autores. Tal origem encontra-se em faltas e excessos relativos a cada um dos três gêneros da alma, sobretudo do apetitivo (excesso de prazer ou de sofrimento), mas que afetam a alma como um todo, levando a sintomas psicofísicos (produção conjunta, complexa e dinâmica do todo “corpo-alma tripartite”) que variam segundo se encontre mais afetado um ou outro gênero da alma.

Os tratamentos propostos por Platão levam em consideração a tripartição, porque buscam reestabelecer a simetria entre os três *eide* da alma, assim como entre a alma e o corpo. Não há aprofundamento quanto a procedimentos propriamente médicos a serem executados, mas tal princípio de restabelecimento da saúde é muito significativo, pois reedita a analogia entre alma, cidade e cosmo presente na *República* e renovada nas *Leis* (a legislação como fator de ordenação da alma e da cidade). Para implementar a cidade boa e reta (e a melhor legislação), é preciso uma investigação acerca da natureza da alma

humana, de seu lugar no todo do *kósmos*, sobre a virtude no homem, buscando os princípios que os regem e as condições de realização daqueles fins.

Nosso estudo conduz-nos a sustentar que não é possível compreender a teoria ético-política platônica, bem como responder à pergunta sobre a origem do mal em Platão sem uma consideração da teoria da tripartição da alma, postulada na *República*. Também não é possível responder a várias outras questões, como a da virtude, da liberdade, do conhecimento humano, desconsiderando-a. A teoria da tripartição da alma encontra-se na base da teoria ético-política de Platão, nela incluindo-se sua proposta de legislação, o que não é reconhecido pelos comentadores recentes e, talvez, ousamos dizer, por tantos séculos de literatura platônica. Pois, é a partir da teoria da tripartição da alma que Platão responde à posição “da maioria” sobre a justiça e a injustiça, demonstrando ser, o homem justo, o mais feliz (*República*), em simetria com a ordenação cósmica (*Timeu*), ao contrário do homem injusto, bem como demonstrando ser, o homem vicioso, consentidamente mau, em oposição ao justo (*Leis*).

A tripartição da alma humana revela, na verdade, a igualdade da condição humana: todos têm todos os tipos de afecções, de apetites, de sentimentos, todos podem potencialmente adquirir a virtude (e o vício). Todos possuem algo de apetitivo, irascível e racional. Resta saber o que o homem produz a partir deles, o que as relações humanas, a vida política, a cultura valorizam, exigem, alimentam e constroem (ou destroem). A natureza dos três gêneros da alma é “causa” apenas potencial do mal moral. O caráter enganoso e persuasivo do prazer e o caráter violento e combativo do *thymós* não conduzem ao vício, nem ao desrespeito às leis, se os três gêneros da alma são educados devidamente, pois, nesse caso, o irascível irá combater como auxiliar do racional e o fluxo apetitivo será direcionado para a busca de satisfação de apetites ligados ao racional.

Nem toda alma, mesmo em estado de injustiça interna, será viciosa, terá um modo de agir injusto. Este ocorrerá de um conjunto de fatores: má formação e educação, más instituições políticas, maus discursos (fator social), certamente; má disposição orgânica (fator físico), como uma possibilidade; dessimetria na alma, necessariamente; e no composto corpo-alma, possivelmente (fator individual). Desequilíbrio suficiente para conduzir a uma *dóxa* não só equivocada a respeito do bem em si e do melhor para o todo, como totalmente dominada (escravidão) por uma afecção da alma que não leva em consideração o outro ser humano como tal, resultando em “utilizar o outro” para satisfazer apetites, sentimentos, afecções ou carências próprias e significando a presença do “querer agir mal” deliberadamente.

O mesmo Platão considerado por alguns autores como “totalitarista” (contra a autonomia e a liberdade humanas) mostra-se, na verdade, um profundo interessado na libertação das “amarras” que o próprio homem constrói para si mesmo e para o outro e um defensor da construção de uma verdadeira autonomia (sinônimo de virtude, em Platão). A relação direta entre a teoria ético-política platônica e a sua psicologia, nos três Diálogos estudados, mostrou que liberdade e autonomia em Platão não correspondem à mera autodeterminação, ao “pensar o que se quer”, ainda que respeitando as leis (e, menos ainda, ao “fazer o que se quer”).

Possuir lei própria (autonomia) é possuir uma constituição política interna justa, isto é, a alma livre, não escravizada por aqueles apetites, sentimentos e opiniões que não se relacionam com o bem “em si” (liberdade). A autonomia e a liberdade são uma condição da alma tripartite, visto que são conseqüências da posse da virtude pela alma. Elas se encontram na boa formação e orquestração da alma e da cidade (no caso da alma, o governo do racional em relação aos demais gêneros, direcionando o irascível e o apetitivo para a realização de fins os melhores para a coletividade; no caso da cidade, realizando

essa mesma orquestração entre os gêneros da cidade, o que inclui a melhor ordenação possível de suas instituições políticas). A possibilidade do questionamento da legislação não é problema nas *Leis*, pois o que está em questão é como construir as melhores leis possíveis (e elas poderão ser mudadas pela instância dotada de saber para avaliá-las e aprimorá-las, o Conselho Noturno). Liberdade, autonomia, ordem e paz social só existirão na presença de leis – na cidade e na alma – as melhores possíveis.

Defendemos que, nas *Leis* (IX), Platão reavalia o postulado socrático segundo o qual “ninguém pratica o mal consentidamente”, mostrando a insuficiência desse princípio para responder à origem da ação má e para conduzir à prescrição de diferentes tratamentos aos criminosos, através da melhor legislação. Platão responde à aporia que permanece ao final do *Hípias Menor* (375d-376c), segundo a qual a alma justa poderia fazer o mal consentidamente e a alma injusta faria o mal in consentidamente, em resposta ao impasse a respeito de “o que” na alma faz com que um homem pratique ações injustas e más, se isto seria algo in consentido ou consentido, um determinado poder, conhecimento, técnica ou a ausência desses. Platão estabelece a diferença entre injustiça e dano, mostrando ser necessário ao legislador observar não a diferença entre consentido e in consentido, mas o caráter da alma injusta (que é o que faz com que um homem pratique ações que devam ser reconhecidas como más) e o seu modo de agir (consentido, deliberado, premeditado ou não, etc.), ainda que essa alma tenha produzido um benefício a outrem. A ausência da virtude é aquilo que, na alma, faz com que um homem pratique ações injustas e más.

A teoria da tripartição da alma está também presente na reflexão sobre o justo e o injusto e sobre as três causas de nossas faltas, além de definir a prescrição dos preâmbulos e das penalidades que constituem as leis, a gradação dos crimes, a sua gravidade e possibilidade de cura. De toda essa reflexão decorre uma verdadeira inversão do postulado socrático, pois fica demonstrado que “aquele que pratica o mal, o faz

consentidamente”, já que “um homem é mau se o seu caráter e modo de agir são injustos”. Tal ação que não é constringida por nenhuma lei (interna ou externa) deve ser punida de modo a efetivar uma terapia, capaz de estabelecer a harmonia na alma e na cidade.

A compreensão da teoria da tripartição da alma e da virtude como um estado de harmonia entre os diferentes gêneros da *psykhé* permite entender por que Platão separa diferentes espécies de leis, de homens, de funções, diferenças essas que incluem o pressuposto de que apenas poucos homens estariam em condição apropriada (cognitiva e ética) para exercer o poder com justiça. Não se trata da defesa de um ideal aristocrático apenas, menos ainda da defesa de um governo tirânico (sempre criticado por ele). Trata-se de um raciocínio que tem como base a analogia entre *kósmos*, homem (alma tripartite) e cidade, no sentido de que devam ordenar-se segundo o governo da razão. Trata-se, então, de distinguir (e, assim, separar) elementos que seriam diferentes em sua natureza e função, ou seja, em sua relação com o todo, como Platão também o faz, em *Timeu* 69d-71a, ao separar as subespécies irracionais da alma daquela racional, reservando a elas regiões diferentes do corpo humano.

Em todos estes casos – leis, homens, classes /*géne*, gêneros da alma, poderes, funções, regiões –, Platão distingue, separa, divide, para identificar os entrelaçamentos que fazem com que se realize “o melhor” para o todo, isto é, para unificar. Se esse aspecto de sua filosofia, mal interpretado, pôde (e pode) ser utilizado por almas doentias para justificar um exercício de poder perverso, isso não faz parte da filosofia de Platão. A crítica à tirania e o reconhecimento da importância do respeito às leis são feitos por ele desde a *Apologia*. O que ele põe em questão é se uma cidade possui as melhores leis e como fazê-lo. Nesse “como”, encontra-se a necessidade de construí-las a partir de uma correta relação com a natureza (tripartite) da alma humana e sob o paradigma da ordenação inteligível, da qual é imagem. Assim, a lei será concretizada sob a forma de uma *dóxa alethés*. Por isso, a

obediência à lei equivale à obediência ao racional. E somente as melhores leis podem aproximar tal obediência de uma “adesão consentida” e não de um exercício de coação.

O fato de Platão, nas *Leis*, apontar para o papel educativo e curativo da legislação significa que ele insere tal papel na função política das leis. As leis estabelecem modos de agir (costumes), princípios, valores, divisão de poderes, prescrevem proibições, reparações, condutas; visam a garantir a proteção do cidadão, a ordenação social, econômica, jurídica, a pacificação de distintos interesses e indivíduos, a unidade da cidade. Ao mesmo tempo, na situação de ausência de uma lei interna bem formada, as leis externas, concretizadas pela legislação, completam seu papel político e educativo-curativo, restaurando a harmonia no interior da alma, nas relações sociais, na vida ético-política.

Desde a *República*, sabemos que a alma virtuosa é aquela que possui, em si mesma, a lei interna, o domínio de si, a liberdade no sentido da autonomia, por isso as leis devem educar para a virtude, para a saúde da cidade e do homem, para a amizade e unidade no homem e na cidade. Devem, também, funcionar como medicamento para tratar as doenças presentes nas almas dos criminosos (injustiças), bem como inibir a ação criminosa. Platão condena aqueles homens impermeáveis à influência das leis, por mais enérgicas que sejam, ditos “incuráveis” (*Leis* IX 853d). Portanto, ele não só reconhece o papel fundamental da lei para a vida ético-política, como condena (inclusive à morte) aqueles que não reconhecem a sua função. Mas é necessário compreender a natureza da alma humana e seu lugar no todo do *kósmos* para que uma legislação possa ser eficaz, para que uma cidade justa possa se realizar, para que a vida política e a vida psíquica possam caminhar do conflito à paz.

No último Diálogo de Platão, a ênfase dada à lei externa e à lei interna coloca em evidência aspectos que foram menos destacados na *República*, como a importância política da virtude nos cidadãos (e não apenas no governante), no que diz respeito à cidade,

e a importância (também política, embora interna) da educação do irascível, no que diz respeito à alma humana. Se a isso unimos o fato de que, no *Timeu*, Platão destaca o caráter benéfico do corpo, da espécie mortal da alma (irascível e apetitivo) e do sensível, devemos reconhecer certa relativização da forte hierarquia política que a *República* traz, tanto para a cidade como para a alma. A hierarquia não se desfaz, mas são reconhecidos e valorizados o poder e a participação decisiva dessas instâncias no equilíbrio da cidade e da alma. Os parâmetros do governo do melhor, do filósofo como sábio, da alma justa continuam presentes.

Nas *Leis*, a busca do conhecimento verdadeiro, da *epistême*, é relativizada pela importância dada à opinião verdadeira e àquela opinião sobre o melhor que seja capaz de ordenar a alma como um todo. Ao mesmo tempo, o ideal da vida filosófica como a melhor vida continua presente, porque o saber (*epistême*) e o poder que esse saber confere a quem o possui são extremamente valorizados e restritos àqueles membros do Conselho Noturno (a alma da cidade). Mas, quanto à temática do acesso às Formas inteligíveis por parte da alma humana, ao final da obra de Platão, devemos considerar o importante esclarecimento que Platão traz particularmente no *Timeu*, ou seja, que ele se dá pelo intermédio da alma cósmica e de seus círculos do mesmo e do outro. Assim, não apenas a ética, mas também a epistemologia platônica não estão completas sem a compreensão da relação existente entre a alma humana e a alma cósmica.

É devido às potencialidades da “alma do todo” e do “princípio imortal” da alma humana que esta pode reconhecer o saber inteligível (pela ação dos círculos do mesmo) ou elevar a *dóxa* à categoria de reta opinião (pela ação dos círculos do outro). Falamos “círculos” porque se trata tanto daqueles presentes na alma humana como dos dois círculos da alma cósmica. É a alma “do todo” que governa o composto alma-corpo cósmicos e, como consequência, o composto alma-corpo humanos. Como o

constrangimento exercido pela necessidade não é total, o “princípio divino e imortal” pode se “inserir” no corpo sensível e também por esse motivo a espécie mortal da alma humana, pela ação do círculo do outro, pode dirigir-se ao inteligível para aproximar o que é sensível da ordenação inteligível.

Isso parece significar que também o irracional pode ser submetido à razão, sentimentos e apetites podem ser formados ou direcionados pelo *nôus*, a alma injusta pode efetivamente ser direcionada à condição de justiça, de saúde. Portanto, é também por essa relação entre alma cósmica e alma humana, sobretudo pela ação do círculo do outro, presente em ambas, que o homem é capaz de ordenar a sua alma e de realizar o bem e a justiça na vida ético-política, pois o círculo do outro tem a capacidade de “elevar” (no sentido de conduzir a uma aproximação, a máxima possível) o irracional à razão, o sensível ao inteligível, a multiplicidade à unidade.

Essa relação de intermediação proporcionada pela alma cósmica une a cosmologia, a epistemologia, a antropologia, a ética e a política platônicas. A concepção de alma cósmica, bem como a da “tripartição da alma” humana, exercem papel estrutural na filosofia de Platão como um todo. O saber inteligível não é só cognitivo, mas também **ético** (ordenador e benéfico), tanto no que diz respeito às Formas inteligíveis, porque são regidas pela Forma do bem, como no que diz respeito à ciência pertencente à alma cósmica dotada de inteligência e excelência. Portanto, a *epistéme* deve ser compreendida no sentido cognitivo e ético concomitantemente, pois ela não é estritamente conhecimento, mas saber excelente, capaz de promover a realização do melhor segundo o bem “em si”.

Vimos que a alma cósmica não corre o risco da ignorância e da opinião falsa, contudo, isso não ocorre com a alma humana. Se o que há de racional na *psykhé* humana encarnada se deve ao despertar de seu “princípio imortal” (réplica da alma cósmica, dotada de *nôus*), a ignorância humana só pode dever-se à ação do sensível e do que há de

irracional na alma humana. Por isso, é fundamental o estudo da teoria da tripartição da alma para a compreensão da filosofia de Platão como um todo, pois, como pudemos inferir das *Leis* (IX), a opinião /*dóxa* humana será sempre uma *dóxa* da “alma toda”. Os apetites, as afecções e as limitações impostas pelo sensível ao “princípio imortal” influenciarão a opinião humana, que estará sempre sujeita ao desconhecimento e, assim, sujeita ao erro.

Nosso estudo do *Timeu* e das *Leis* permite entender que não há, na filosofia de Platão, um “raciocínio puro” da alma humana encarnada, exatamente por tais limitações e influências que recebe, a não ser quando da reminiscência de um saber inteligível, que Platão aponta ser possível e desejável. O raciocínio humano é sempre dotado de um não-saber (*ágnoia*, que pode chegar à *amathía*). Uma educação frouxa ou não reta do racional deixa o terreno fértil para a sublevação do apetitivo e do irascível. Quando um homem age, por exemplo, vingando uma agressão recebida através de uma ação igualmente violenta, seu raciocínio a respeito do que é “bom” é grandemente determinado pelo sentimento que está dominando a alma como um todo, em desequilíbrio (injustiça). O mesmo risco ocorre quando ela é movida por qualquer afecção (medo, ira, apetites diversos, paixões diversas), isto é, não só na alma perversa, mas também naquela que se aproxima do justo.

Assim, ainda que em momento algum Platão proponha o que chamaríamos hoje de um “tratado sobre o homem”, um dos aspectos decisivos de sua concepção sobre o ser humano ao final de sua obra, segundo o que a teoria da tripartição da alma possibilita vislumbrar, parece ser o de que “todo homem é um ser de desconhecimento, de erro” (devido à sua condição de encarnado), embora passível de aproximar-se de uma condição de ciência /*epistéme* e de justiça (na alma e nas ações). A filosofia de Platão não defende que o homem deva colocar-se acima de suas próprias limitações. Os Diálogos que estudamos deixam claro que a natureza humana difere daquela dos deuses e do que há de divino no *kósmos*, portanto, nem mesmo no caso das figuras paradigmáticas do rei-

filósofo, do bom legislador ou do conselheiro noturno, temos um homem que se transforma em um deus, mas, um homem que apenas aproxima-se, o máximo possível, do divino.

Sobre a proposta platônica de cura da alma tripartite, vale destacar que Platão procura modificar a parte da alma afetada pela injustiça, utilizando, para isso, de um tipo de linguagem que a atinja, que lhe seja comum, propondo, assim, o discurso mítico (coerção pelo temor da punição e expectativa de recompensa), a indicação de rituais de purificação e o discurso exortativo (entre a coerção e a demonstração), o discurso demonstrativo (argumentação racional, dialética). O limite dessa proposta curativa é a persistência do criminoso em agir com injustiça (na maioria dos tipos de crime), mas também o é a gravidade do ato, pois, em algumas infrações graves, como aquelas dirigidas contra os genitores, não há “tratamento” proposto e sim a pena de morte.

A proposta platônica de modificação da parte da alma afetada e da alma doente como um todo mostra que a sua psicologia aprofunda-se nas *Leis* e que ela considera a *psykhé* como passível de mudança, de reconfiguração. Consideramos que isso representa mais uma inovação de Platão em relação às concepções de *psykhé* que lhe antecederam e em relação à própria psicologia presente na *República* e no *Timeu*, quando não estava colocado, ainda, o problema da cura da alma criminosa. A psicologia de Platão mostra-se, aqui, mais uma vez, profunda e contemporânea. A *psykhé* não só é causa de movimento, como também de mudança / *metabolês* (*Leis* X 896b; 904c7).

Quanto ao processo de cura, Platão reconhece a necessidade da participação do doente (alma injusta), tanto quando se trata de uma “doença da alma” de uma daquelas categorias mencionadas no *Timeu* (por exemplo, o excesso de sofrimento), como quando se trata de um vício (como o roubo de templos ou o ateísmo, conforme expostos nas *Leis*). A simples obediência ao médico, aos tratamentos e às leis não só não tem eficácia terapêutica, como Platão não a defende nem mesmo para as almas justas, propondo a

adesão consentida às normas, um partilhar de suas razões. Um verdadeiro juiz não defenderia a extirpação do que é mau, a simples obediência ao que é bom, mas, através das melhores leis, promoveria uma verdadeira amizade entre as partes, a união e a paz no todo (*Leis* 627c s.). Platão propõe como desejável, em todos os casos de injustiça na alma (doença ou crime), uma verdadeira mudança na alma, partindo da adesão consentida aos tratamentos (sejam eles medicamentos ou leis escritas), às suas razões (por isso, propõe a utilização da persuasão em vários graus, segundo o que for necessário para um movimento de mudança da condição dessa alma), mas não com a intenção de adestrar o homem e sim de persuadi-lo a movimentar-se em direção ao “melhor”, isto é, a um estado de excelência na alma e na cidade.

Devemos reconhecer que, nas *Leis*, o ideal de uma busca pela *epistême*, através da vida filosófica, está presente em menor grau, em relação a outros Diálogos, como a *República*. Mas, em contraposição, a exigência de eficácia desse saber verdadeiro é concretizada na elaboração e execução da legislação e da administração da cidade. A defesa de um “retorno” à vida cotidiana presente no segundo momento do mito da caverna, na *República*, ou seja, o ideal de aplicação daquilo que foi contemplado encontra-se realizado nas *Leis*, sua provável última obra, assim como o de adequação do saber verdadeiro e do discurso às almas que irão recebê-lo, pelo uso eficaz da verdadeira retórica, proposto no *Fedro*. Portanto, o conhecimento a respeito da *psykhé* humana deve ser reconhecido como um fator determinante para essa eficácia do saber verdadeiro, para uma verdadeira realização da política como “arte de curar as almas”.

Respondendo às hipóteses iniciais do presente trabalho, concluímos que a “teoria da tripartição” da alma humana permanece a mesma até o final da obra de Platão, ou seja, dotada da mesma importância e função, qual seja a de mostrar de onde “provém” o comportamento humano, o agir moral que compõe a vida ético-política. Platão permanece

sustentando os três gêneros da *psykhé* como princípios de ação, sua formação correta como geradora da virtude na alma e na cidade, sua má educação como causa do estado interno de injustiça e fonte potencial do mal moral. Na *República*, a teoria da tripartição da alma está na base das três demonstrações feitas por Sócrates de que o homem injusto é o mais infeliz e o justo o mais feliz, assim como fundamenta toda a educação proposta como necessária ao governante. Quanto ao *Timeu*, esperamos ter demonstrado que a teoria platônica da tripartição da alma mostrou-se a chave de compreensão da relação de unidade do composto corpo-alma, bem como dos sintomas e tratamentos das doenças da alma. No que diz respeito às *Leis*, acreditamos ter demonstrado que essa teoria, postulada na *República*, está na base de toda a legislação proposta como “a melhor legislação”, permitindo a compreensão das concepções platônicas de injustiça, de vício e da ação má, fundamentando sua proposta de educação da alma como um todo para todos os cidadãos.

Esperamos, assim, ter contribuído com a literatura a respeito da teoria platônica da tripartição da alma e ter convidado os leitores ao estudo atento dos Diálogos (que tecem vários elementos distintos em unidades dinâmicas), bem como a admitir um novo enfoque para a teoria ético-política de Platão, reconhecendo que ela leva em consideração, como um de seus princípios fundamentais, a *psykhé*, em sua natureza, estrutura e essência, e o homem como parte de um todo dotado de inteligência.

Séculos se passaram e a psicologia de Platão mostra-se lúcida e atual em seus princípios diagnósticos: apetitivo, irascível e racional subnutridos motivando guerras internas e externas; a ignorância das ambições humanas distanciando os homens de realizarem, ao máximo, suas melhores possibilidades. Mas, ela mostra-se igualmente sábia em seus princípios terapêuticos, em sua reflexão sobre o homem no *kósmos*.

Se o mal tem sua origem no encontro de uma alma (triádica) com a outra, se o homem é um ser de *áгноia*, *thymós* e *epithymía*, bem como de racionalidade e apetite pelo saber, pelo combate, pela saciedade, que todos esses elementos sejam molas propulsoras de posses, encontros, saberes, realizações, entrelaçamentos políticos, os mais belos e justos possíveis. Que o *éros* filosófico e todos os demais intermediários tenham oportunidade de ação e produção. Que o *lógos*, o irracional e o gênero com o qual raciocinamos cumpram o seu papel, mas em um todo de virtude.

Maria Dulce Reis

02/2007

REFERÊNCIAS

TEXTOS ANTIGOS E TRADUÇÕES

ARISTOTE. *Metaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1986.

_____ *De L'âme*. Trad. J. Tricot, Paris: Vrin, 1959.

_____ *Tratado del Alma*. Trad. A. Ennis, S. I. Buenos Aires, México: Espasa-Calpe Argentina, S.A., 1944.

DIOGÈNE Laërce. *Vie de Platon*. Trad. A. P. Segonds. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

GALENO. *Les Facultés de L'âme Suivent les Tempéraments du Corps*. In *L'âme et ses Passions*. Intr., trad. et notes par Vicent Barras, Terpsichore Birchler, Anne-France Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

PLATÃO. *Carta VII: De Platão aos Amigos e Parentes de Díon*. In: *Platão - Cartas*, Trad. Conceição G. da Silva e Maria A. Melo. Lisboa, Ed. Estampa, 1971.

_____ *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

_____ *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

_____ *República*. Trad. M. H. da Rocha Pereira. 7ed. Lisboa: Fundação Calouste Goubenkian, 1993.

_____ *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

_____ *Πολιτείας* Platonis Opera - T.IV tetralogiam VIII continens [insunt *Politia, Timaeo et Critia*], recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.

_____ *Timeu*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.

_____ *Timée / Critias*. Trad. et Com. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1992.

_____ *Timée*. Trad. et Com. Albert Rivauld. Tome X. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

_____ *Τιμαιος* Platonis Opera - T.IV tetralogiam VIII continens [insunt *Politia, Timaeo et Critia*], recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.

_____ *Le Politique*. Trad. et Com. A. Diès. Tome IX. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1950.

_____ *As Leis*. Trad. e Com. Edson Bini. Bauru, S.P.: EDIPRO, 1999.

_____ *Leyes*. Trad. Y Com. Francisco Lisi. Diálogos VIII-IX. Madri: Ed. Gredos, 1999.

_____ *Les Lois*. Trad et Com. A. Diès. Tome XI et XII. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

_____ *Les Lois*. Trad. et Com. Luc Brisson et Jean-François Pradeau. I-II. Paris: GF-Flammarion, 2006.

_____ *Νομων* Platonis Opera - T.V tetralogiam IX continens [insunt *Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones et spuria*], recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford : Oxford Clarendon Press, 1907.

PROCLUS. *Commentaire sur le Timée*. Trad. et notes A. J. Festugière. I-V. Paris: J. Vrin, 1968.

_____ *Théologie Platonicienne*. Trad. H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

COMENTADORES

ADORNO, F. *Sócrates*. Trad. José Antonio P. Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1986.

ANDRADE, Rachel G. de. *Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade: um Estudo sobre a Alma*. Petrópolis: Vozes, 1994.

AUGUSTO, Maria G. M. “Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca da *politéia* platônica”. *Clássica*, B.H., 3, p.45-66, 1990.

AYACHE, Laurent. “Est-il Vraiment Question d’Art Médical dans le *Timée*?”. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.55-63, 1997.

- BALAUDE, Jean-François. "Le triptyque *République, Politique, Lois*: perspectives". *Cité possible (D'une)* (recueil) *Le Temps philosophique*, Paris, p.29-56, 1996.
- BIGNOTTO, N. *O Tirano e a Cidade*. Col. Clássicos e Comentadores. S.P.: Discurso Editorial, 1998.
- BOBONICH, C. J. "Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic". In: Wagner, Ellen (Ed.), *Essays on Plato's Psychology*. Lanham/Boulder/New York/Oxford: Lexington Books, p.203-237, 2001.
- BONFATTI, R. *O Problema da tékhne na Coleção Hipocrática*. (Dissertação). R.J.: UFRJ, 1997.
- BRÈS, Y., *La psychologie de Platon*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- BRISSON, L. "Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée*". *Cité possible (D'une)* (recueil), *Le Temps philosophique*, Paris, p.115-130, 1996.
- BRISSON, L. "Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon". *Animal (L') dans l'Antiquité* (congrès), p.227-245, 1997a.
- BRISSON, L. "Perception sensible et raison dans le *Timée*". *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.307-316, 1997b.
- BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. (Paris: Klincksieck, 1974), Augustin: Academia Verlag, 1998.
- BRISSON, L. "A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão". Trad. C. W. Veloso. *Kriterion*, Belo Horizonte, XLIV, 107, p.24-38, jan/jun. 2003.
- BURY, R. G. "Plato and the problem of evil". *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 181, p.31-32, 1950-1951.
- CANTO-SPERBER, M. "Les paradoxes de la vertu – Remarques sur la philosophie morale de Platon". *Problèmes de la Morale Antique*, Paris, Université d'Amiens, p.59-74, 1993.
- CANTO-SPERBER, M. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. (Dir.) Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- CARONE, Gabriela R. "Sobre el significado y el status ontologico del demiurgo del *Timeo*". *Méthexis*, Buenos Aires, p.33-49, 1990.
- CARONE, G. R. "The Ethical Function of Astronomy in Plato's *Timaeus*". *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin: Verlag, p.341-349, 1997.
- COOPER, J. "La théorie platonicienne de la motivation humaine". Trad. M. Canto-Sperber et L. Brisson. *Revue philosophique*, Paris, 4, p.517-543, 1991.

- CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*. 2^a ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.
- CROPSEY, Joseph. "The whole as setting for the man: on Plato's *Timaeus*". *Interpretation*, N.Y., 17, p.165-191, 1989-90.
- DAUMAS, François. "L'origine égyptienne de la tripartition de l'âme chez Platon" dans: *Mélanges A. Gutbub, (L'année Philologique 88)*, p.41-54, 1984.
- DEMOS, Raphael. "Plato's Doctrine of the *psyché* as a self-moving motion". *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, 6, p. 133-145, 1968.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe: essai sur les dialogues de Platon*. 2ed., Paris: Vrin-Les Belles Lettres, 1994.
- DIXSAUT, M. "Une politique vraiment conforme à la nature". *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. (Christopher J. Rowe, Ed.) Sankt Augustin: Academia Verlag, p.253-273, 1995.
- DOMBROWSKI, Daniel A. "Taking the 'world soul' seriously". *The Modern Schoolman. A Quarterly Journal of Philosophy*, St. Louis, 69, p.33-57, 1991.
- DORTER, Kenneth. "*Diairesis* and the tripartite soul in the *Sophist*". *Ancient Philosophy*, Pittsburg, 10, p.41-61, 1990.
- DYBIKOWSKI, J. C. "Critical notice of T. M. Robinson, *Plato's psychology*". *Canadian Journal of Philosophy*, Alberta, 3, p. 131-142, 1973.
- FRÈRE, Jean. *Les Grecs et le Désir de L'Être: des Préplatoniciens a Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- FRIAS, Ivan. "A relação corpo-alma no *Timeu* em função do binômio saúde-doença". *Cadernos de Atas da ANPOF*, R.J., 1, p.111-116, 2001.
- FRIAS, Ivan. *Doença do Corpo, Doença da Alma: Medicina e Filosofia na Grécia Clássica*. S.P.: Loyola, 2005.
- FURLEY, "The early history of the concept of soul". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, London, 9, p.1-18, 1956.
- GAUDIN, C. "Le système dans la théorie platonicienne de l'âme selon l'interprétation de M. Gueroult". *Phronesis*, Assen, 35, 1, p.47-82, 1990.
- GERSON, Lloyd P. "A note on tripartition and immortality in Plato". *Apeiron*, Clayton, Victoria, 20, p.81-96, 1987.
- GILL, C. "Plato and the education of character". *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 67, p.1-26, 1985.

GILL, C. "Galen vs. Chrysippus on the tripartite *psyche* in *Timaeus* 69-72". *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin: Verlag, p.267-273, 1997.

GRISWOLD, C. L. J. "Le Libéralisme Platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique". Trad. Monique et Jean Dixsaut. *Contre Platon – Le Platonisme Renversé*. M. Dixsaut (org.). Tome II, Paris: J.Vrin, p.155-195, 1995.

HACKFORTH, R. "Moral evil and ignorance in Plato's ethics, with special reference to *Sophist* 227-229 and *Laws* 863-864". *Classical Quarterly*, Oxford: 40, p.118-120, 1946.

HALL, R.W. "ψυχή as differentiated unity in the philosophy of Plato". *Phronesis*, Assen, 8, p.63-82, 1963.

HARE, Richard. "Deux variétés de Platonisme en matière d'éducation morale"[1974], traduit de l'anglais par Monique Canto-Sperber, *Paradoxes (Les) de la connaissance* (recueil), Coll. Sciences Humaines, Paris, p.213-225, 1991.

IGLÉSIAS, M. "Platão: a descoberta da alma". *Boletim do Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo*. Campinas, 5/6, p.13-58, jan/dez.1988.

JAEGER, W. W. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4a ed., S.P.: Martins Fontes, 2001.

JOHANSEN, Thomas. "Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, p. 87-111, 2000.

JOUBAUD, Catherine. *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du Timée*, préf. Luc Brisson, Bibl. d'histoire de la philosophie, Paris: Vrin, 1991.

KAHN, Charles. "Discovering the Will: from Aristotle to Augustine". *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*. Ed. by Dillon, J.M.; Long, A.A. Berkeley /London: Univ. of California Press, p.234-259, 1988.

KAHN, Charles. "From Republic to *Laws*. A discussion of Christopher Bobonich, Plato's Utopia Recast". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 26, p.337-362, 2004.

KAYAS, G. J., "L'âme de l'univers et la musique dans le *Timée* de Platon (34b s.)". *Bulletin de l'Association G. Budé*, Paris, p.287-329, 1974.

KELSEN, Hans. *A Ilusão da Justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. S.P.: Martins Fontes, 1998.

KLOSKO, George. "The 'rule' of reason in Plato's psychology". *History of Philosophy Quarterly*, Bowling Green [Ohio], p.341-356, 1988.

KUCHARSKI, P. "Escatologie et connaissance dans le *Timée*". *Aspects de la spéculation platonicienne*, Paris/Louvain, Béatrice-Nauwelaerts, p.307-337, 1971 (repris dans *Archives de Philosophie* 29: p.5-36, 1966).

- LAFRANCE, Y. "La psychologie de Platon selon Yvon Brès". *Dialogue*, 10, p.134-145, 1971.
- LAURENT, Jérôme. "L'éducation et l'enfance dans les Lois". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, p.41-56, 2000.
- LEE, Edward N. "Reason and rotation. Circular mouvement as the model of mind (*noûs*) in later Plato". *Facets of Plato's Philosophy*, Assen/Amsterdam, van Gorcum, p.70-102, 1976.
- LISI, Francisco. "Les Fondements Philosophiques du nomos dans les *Lois*". *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 1, p.57-82, 2000.
- LISI, F. "El Texto de Las *Leyes*". In: *Plato's Laws and its Historical Significance. Selected Papers of the I International Congress on Ancient Thought (Salamanca, 1998)*. Ed. Francisco Lisi. Sankt Augustin: Verlag, p.277-313, 2001.
- LISI, Francisco. "A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica". Trad. André Yasbek. *Hypnos*, S.P., 10, 14, p.57-69, 2005.
- MACINTYRE, A. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. P. Marques. S.P.: Loyola, 1991.
- MARQUES, M. P. "Mito e Filosofia". *Mito*, B.H., Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, p.19-37, 1994.
- MARQUES, M. P. "*Phantasia* chez Platon". In: Vegleris, E. (Ed.) *Cosmos et Psychè. Mèlanges offerts à Jean Frère*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, p.123-141, 2005.
- MILLER, Fred D. Jr., "Plato on the parts of the soul". *Plato and Platonism* (recueil), ed. by Johannes M. Van Ophuijsen, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Washington [D.C.] (The Catholic Univ. of America Press), p.84-101, 1997.
- MOHR, R. D. "Plato's final thoughts on evil, *Laws X*, 899-905". *Mind*, Oxford, 87, p.572-575, 1978.
- MOHR, R. D. "The sources of evil problem and the principle of motion doctrine in the *Phaedrus* and *Laws X*". *Apeiron*, Alberta, 14, 41-56, 1980 (repris dans *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, p.158-170, 1985).
- MOLINE, J. "Plato on the complexity of *psyche*". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 60, p.1-26, 1978.
- MOREAU, J. *L'ame du Monde de Platon aux Stoiciens*. Paris: Les Belles Lettres, 1939.
- MORROW, G. R. "Plato's Conception of Persuasion". *Philosophical Review*, New York, LXII, p.234-250, 1953.

MÜLLER, Robert. *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*. Histoire des Doctrines de L'Antiquité Classique, XXI. Jean Pépin (Dir.). Paris: J. Vrin, 1997.

MUÑOZ, A. A. *Liberdade e Causalidade. Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. S.P.: Discurso Editorial, 2002.

O'BRIEN, Michael. "Plato and the "good conscience": Laws 863E5-864B7". *Transactions of the American Philological Association*, 88, p.81-87, 1957.

OSTENFELD, E., "Disorderly motion in the *Timaeus*". *Classica et Mediaevalia*, København, 29: p.22-26, 1968 [1972].

OSTENFELD, Erik Nis. "Self-motion, tripartition and embodiment". In: Understanding the Phaedrus - *Symposium Platonicum II* (congrès), Ed. Livio Rossetti, I, Sankt Augustin: Verlag, p.324-328, 1993.

PENDER, Elizabeth. "The language of soul in Plato's *Timaeus*". *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin: Verlag, p.281-288, 1997.

PEREIRA, M. H. R. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 6a ed., V.I: Cultura Grega. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PESSANHA, J. A. M. "A Água e o Mel". In: Novaes, A. (Ed.). *O Desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 91-123, 1990.

PETRIC, James. "Incontinence and desire in Plato's tripartite psychology". *Diálogos*, Río Pedras [Puerto Rico], 27, p.43-57, 1992.

POPPER, K. R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. 3ª d. Trad. Milton Amado. B.H.: Ed. Itatiaia, S.P.: Ed.USP, 1987.

PRICE, A. W. *Conflito Mental*. Trad. Norberto Abreu e Silva Neto. Campinas, S.P.: Papyrus, 1998.

RANKIN, H. D. "Plato and man the puppet". *Eranos*, 60, p.127-131, 1962.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. Trad. H. C. de Lima Vaz e M. Perine. I-V. S.P.: Loyola, 1993.

REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. S.P.: Paulus, 2002.

REIS, M. D. "O número e a Unidade na Cosmologia Pitagórica e sua relação com a noção platônica de Idéia". (Pesquisa de Iniciação Científica) B.H.: UFMG /FAFICH, 1996.

REIS, M. D. *Um olhar sobre a psykhé : o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. (Dissertação de mestrado) B.H.: UFMG /FAFICH, 2000.

REIS, M. D. “Sobre os mitos do destino das almas em Platão”. *Scripta Classica On-line*. N.1. B.H.: NEAM/UFMG, abril de 2003, 21p. <http://www.scriptaclassica.hpg.com.br> Acesso em 26/10/2003.

REYDAMS-SCHILS, G. “Plato’s World Soul: grasping sensibles without sense-perception”. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin: Verlag, p.261-266, 1997.

RIST, J. M. “Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it?” In: *Sophies Maietores (Chercheur de Sagesse), Mélanges J. Pépin*. Paris: Institut d’Etudes Augustiniennes, p.103-124, 1992.

RIZEK, R. “Teoria da Harmonia em Platão”. *Letras Clássicas*, São Paulo, 2, p.251-299, 1998.

ROBERTS, E. J. “Plato’s view of the soul”. *Mind*, Oxford, 14, p.371-389, 1905.

ROBERTS, Jean. “Plato on the causes of wrongdoing in the *Laws*”. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, 7, p.23-37, 1987.

ROBINSON, James V. “The tripartite soul in the *Timaeus*”. *Phronesis*, Assen, 35, p.103-110, 1990.

ROBINSON, T. M., “Deux problèmes de la psychologie cosmique platonicienne”. *Revue philosophique*, Paris, 159, p.247-253, 1969.

ROBINSON, T. M. *Plato’s psychology*. Phoenix, Supplementary, 8. Toronto (Toronto Univ. Press) XXXII, 1970.

ROBINSON, T. M. “As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão”. Trad. Roberto Bolzani Filho. *Letras Clássicas*. S.P.: Humanitas Publicações /USP, 2, p.335-356, out.1998.

ROHDE, I. *Psique*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1948.

SAUNDERS, T. J. “The structure of the soul and the state in Plato’s *Laws*”. *Eranos*, 60, p.37-55, 1962.

SAUNDERS, T. J. “The socratic paradoxes in Plato’s *Laws*. A commentary on 859c-864b”. *Hermes*, Wiesbaden, 96, p.421-434, 1968.

SCHILLER, J. “Just men and just acts in Plato’s *Republic*”. *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, 6, p.1-14, 1968.

SCOLNICOV, S. “Razão e emoção na psicologia platônica”. *Revista latinoamericana de filosofia*, Argentina, 3, p.145-158, 1977.

SILVA, M. F. *Da Compreensão da alma como movimento nos diálogos de Platão*. (Tese) R.J.: PPGF/UFRJ, 1998.

SMITH, Nicholas D. "Plato's analogy of soul and state". *The Journal of Ethics. An international philosophical review*, Dordrech, Hollande, 3, p.31-49, 1999.

STALLEY, R. F., "Punishment and the physiology of the *Timaeus*". *Classical Quarterly*, Oxford, 46, p.257-370, 1996.

STALLEY, R. F., "Plato's doctrine of freedom". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford [UK], 98, p.145-158, 1998.

STEEL, C. "The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72". *Phronesis*, Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI, 2, p.105-128, 2001.

STOCKS, J. L. "Plato and the tripartite soul". *Mind*, Oxford. 24, p.207-221, 1915.

TEIXEIRA, E. F. B. *A Educação do Homem segundo Platão*. (Col. Filosofia) S.P.: Paulus, 1999.

VALLEJO, A. "No, it's not a Fiction". *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.141-148, 1997.

VARGAS, A. "Tres partes del alma en la *República*". *Dianoia*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 37, p.37-47, 1991.

VAZ, H. C. Lima. *Antropologia Filosófica*. V.I. S.P.: Loyola, 1991.

VAZ, H. C. Lima. "Platão revisitado. Ética e metafísica nas origens platônicas". *Síntese*, Belo Horizonte, 20, 61, p.181-197, 1993a.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia II – Ética e Cultura*. S.P.: Loyola, 1993b.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura*. S.P.: Loyola, 1997.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica I*. S.P.: Loyola, 1999.

VELÁSQUEZ, Oscar. "El alma del mundo en el 'Timeo'". *Revista de Filosofía*. Santiago, 15, 1, p.39-58, mayo 1977.

VELÁSQUEZ, Oscar. "La teología de las *Leyes X* de Platón". *Revista de Filosofía*, Santiago, 16, p.69-93, 1978.

VELOSO, C. W. "A verdadeira Cidade de Platão". *Kriterion*, B.H., XLIV, 107, p.72-85, jan/jun.2003.

VERNANT, J. P.; Vidal-Naquet, P., *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Trad. Maria da Conceição M. Cavalcante. S.P.: Ed. Brasiliense, 1988.

VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro S. Coroa. Brasília: Univ. de Brasília, 1987.

WAGNER, Ellen (Dir). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2001.

WILFORD, F. A. "The status of reason in Plato's psychology". *Phronesis*, Assen, 4, p.54-58, 1959.

WILSON, J. R. S. "Reason's rule and vulgar wrong-doing". *Dialogue, Revue Canadienne de Philosophie*, Montréal et Kingston, 16, p.591-604, 1977.

WOOD, Mary Hay. "Plato's psychology in its bearing on the development of will". *Mind*, Oxford, 17, p.193-213, 1908.

WOODS, Michael. "Plato's division of the soul". *Proceedings of the British Academy*, 73, p.23-48, 1987.

OBRAS DE REFERÊNCIA

BRANDWOOD, L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son Limited, 1976.

BRISSON, L.; IOANNIDI, H. *Platon* (Ref. 1959...1992). In: *Lustrum*, XX, XXV, XXVI, XXX, XXXI, XXXIV, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977-1993.

BRISSON, L. *Plato Bibliography* (Ref. 1992... 2001). Coll. de Frédéric Plin, Paris: CNRS. Disponível em: <http://www.platon.org> Acesso em: jul. 2001.

DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. V. I-III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1992.

L'ANNÉE PHILOLOGIQUE publié par la Société Internationale de Bibliographie Classique. 64, Paris: Les Belles Lettres, 1996.

DICIONÁRIOS, ENCICLOPÉDIAS, MANUAIS

BAILLY, A. Egger, E, *Abrégé du Dictionnaire Grec Français*. 6ed. Paris: L. Hachette, 1950.

DICTIONNAIRE *Grec-Français* par Ch. Georjgin. Paris: Hatier, 1961.

DICTIONNAIRE *Grec-Français*. V. Magnien Maurice Lacroix. Paris: Librairie Classique Eugène Belin, 1969.

DICTIONNAIRE. *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

ENCYCLOPÉDIE *Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R.; JONES, H.S. *A greek-english Lexicon*. New (Ninth) Edition. Oxford,[1940] 1996.

APÊNDICES

APÊNDICE A

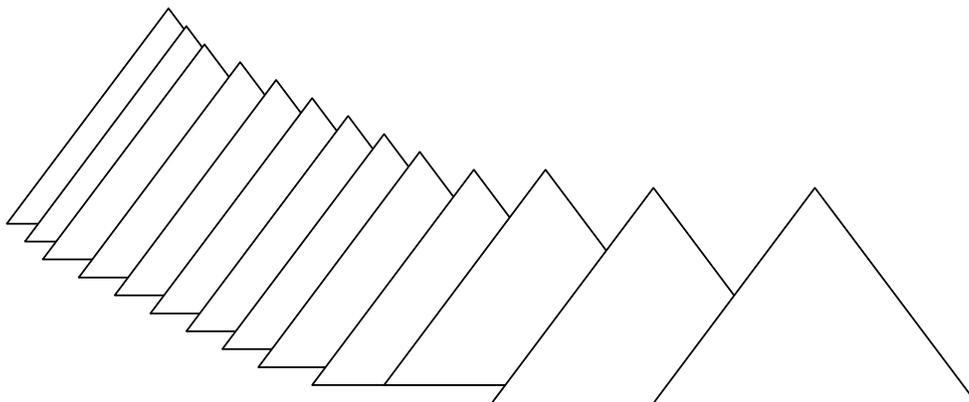


FIGURA 1 - A filosofia de Platão é triádica.

Os triângulos representam as seguintes relações de mediação:

O que é, aquilo em que isto devém, o que devém;

inteligível, alma, sensível;

ousía indivisível, *ousía* entre o divisível e o indivisível, *ousía* divisível;

mesmo intermediário, ser intermediário, outro intermediário;

formas inteligíveis, demiurgo, *khôra*;

círculo do mesmo, círculo do outro, o irracional;

demiurgo, deuses auxiliares, o mortal;

nôus, persuasão, necessidade;

o racional, o irascível, o apetitivo;

espécies de alma, medula, corpo;

princípio imortal, subespécie melhor do mortal, subespécie pior do mortal;

racional e região do encéfalo, irascível e região do coração e pulmão, apetitivo e região do fígado e intestinos;

governantes, auxiliares, produtores;

nóesis, *diánoia*, *dóxa*;

identidade, ser, alteridade;

o refutador, o *lógos filosófico*, o refutado;

unidade, *éros*, multiplicidade;

todo, harmonia, partes.

APÊNDICE B

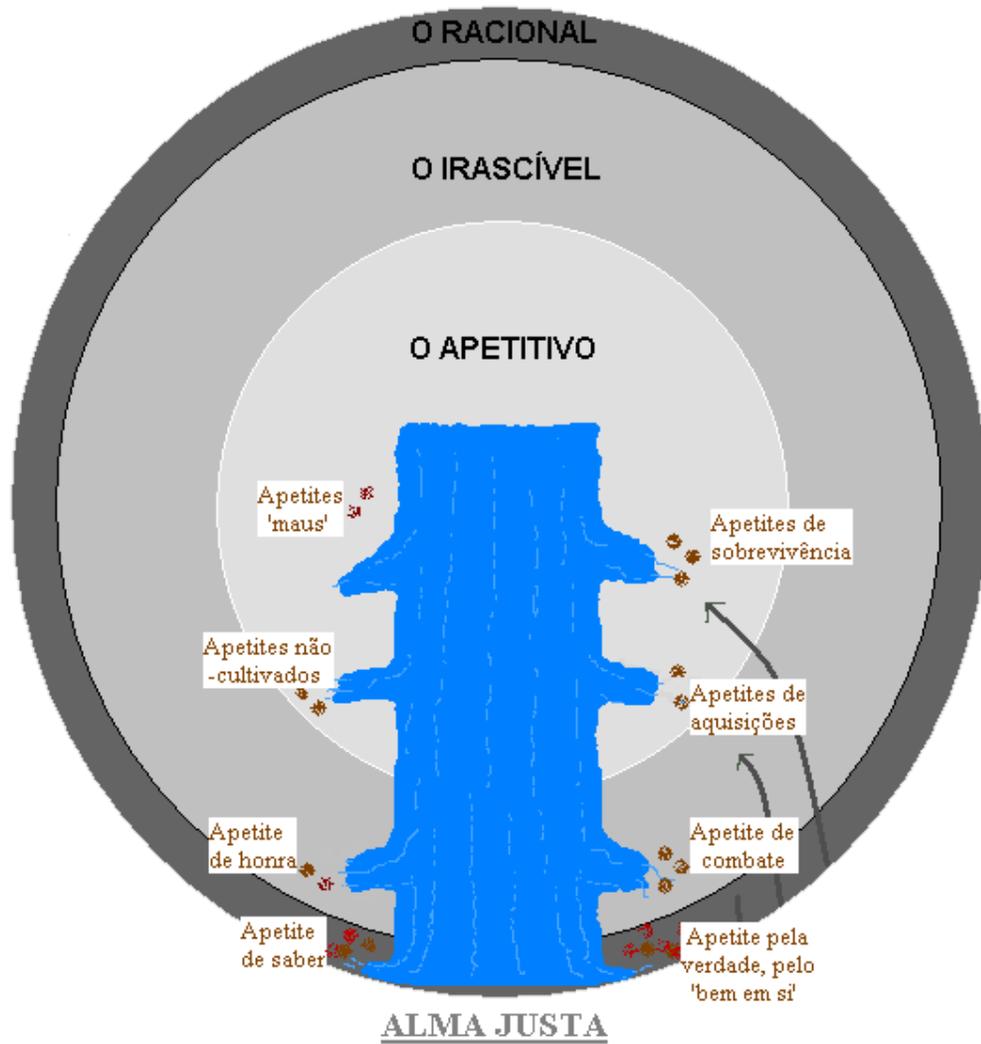


FIGURA 2 – Alma justa.

A imagem representa o fluxo apetitivo e os apetites que ele nutre, na alma justa; resultado da unidade dinâmica entre os três distintos gêneros da alma educados corretamente (*República, Timeu, Leis*).

APÊNDICE C

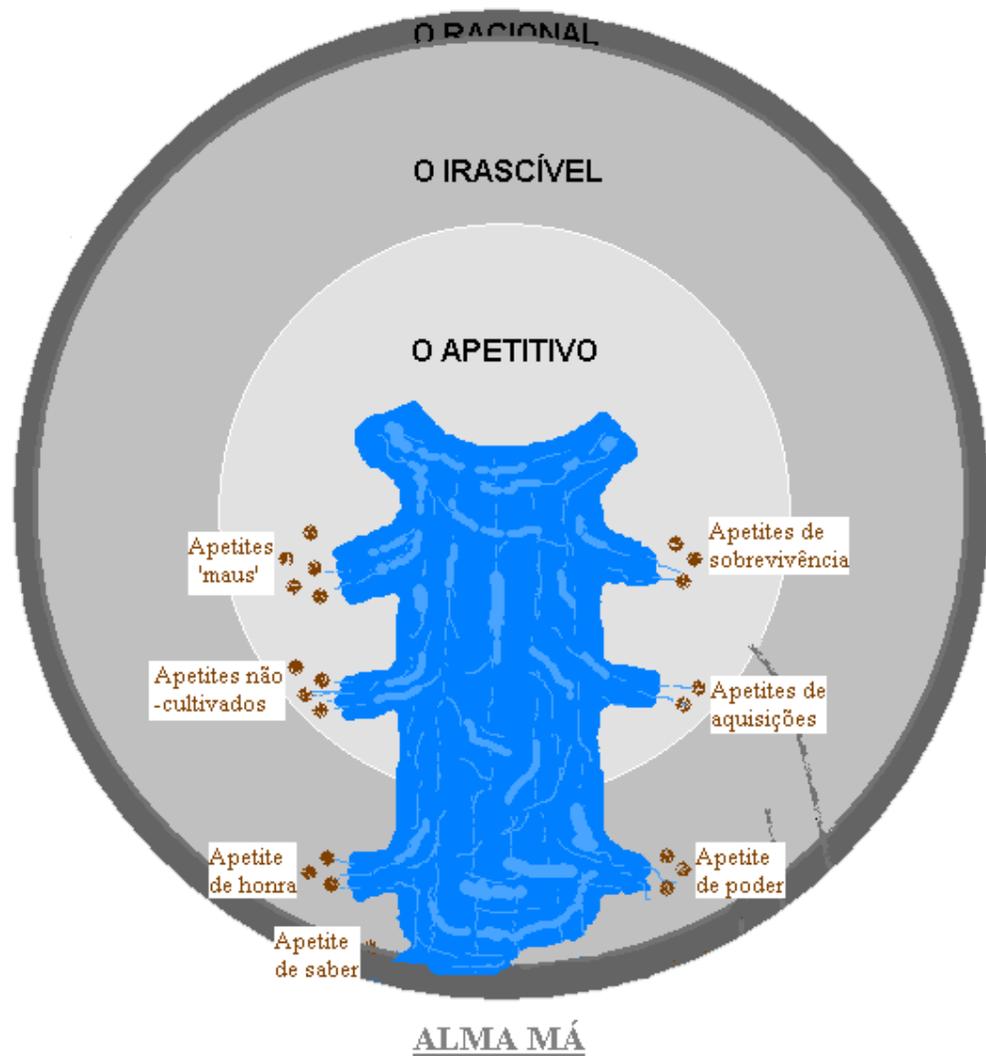


FIGURA3 – Alma má.

A imagem representa o fluxo apetitivo e os apetites que ele nutre, na alma má; resultado da unidade dinâmica entre os três distintos gêneros da alma mal educados (*República, Timeu, Leis*).

APÊNDICE D

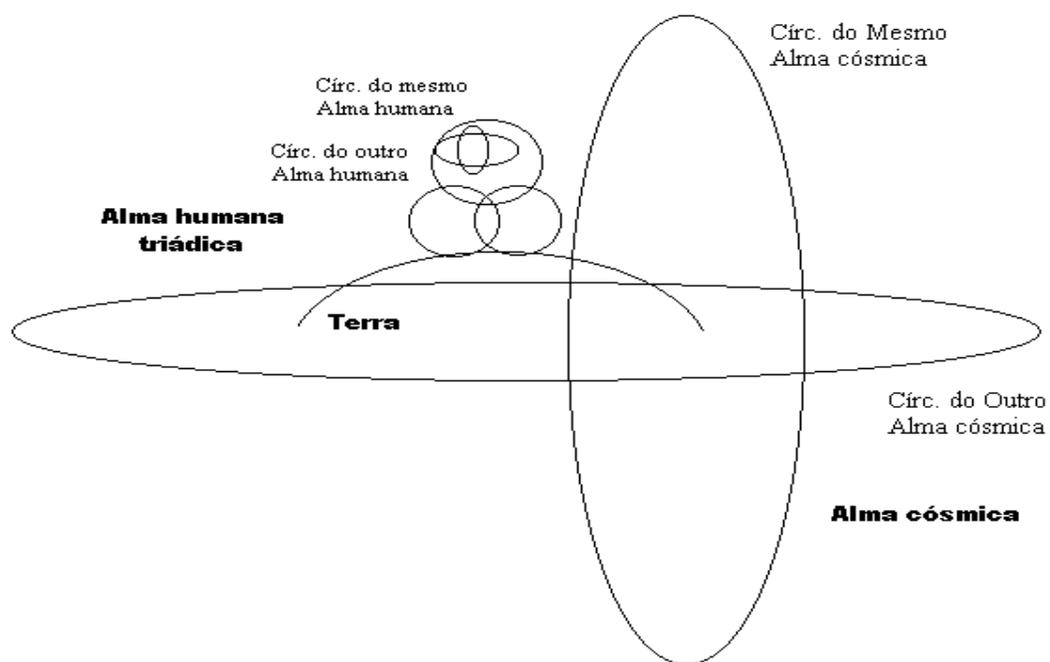


FIGURA 4 – Alma humana e a alma cósmica.

A imagem representa a situação da alma humana triádica em relação ao princípio imortal da alma humana e seus círculos, bem como em relação à alma cósmica e seus círculos.

APÊNDICE E

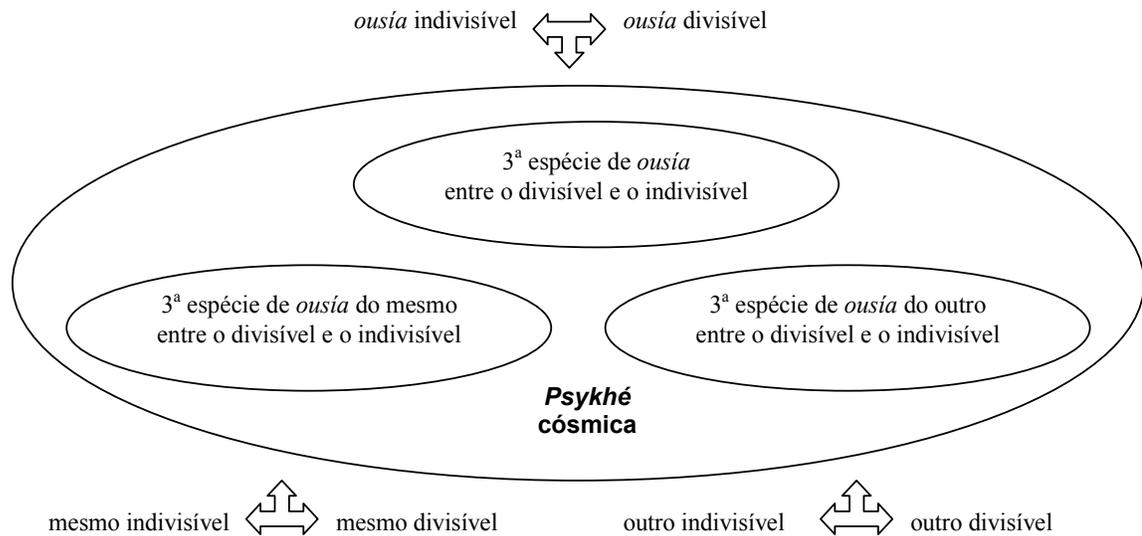
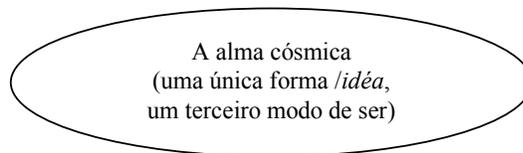


FIGURA 5a

A imagem representa a mistura triádica na composição ontológica da alma cósmica.

Ousía indivisível
(o que “é”):



Ousía divisível
(o que devém):

FIGURA 5b

A imagem mostra que a alma cósmica tem a função de intermediação (causal, cognitiva e ética) entre inteligível e sensível, contudo ela é um terceiro modo de ser ou Essência (automotora), mistura (fig. 5a) de elementos que são distintos do que devém e do que “é”.