

## INTRODUÇÃO

A investigação sobre a natureza da relação corpo-alma parece ter interessado intensamente a Platão. Em muitos dos seus diálogos, além de ser recorrente, o problema da relação corpo-alma aparece sob diferentes roupagens, isto é, o filósofo o aborda em diferentes perspectivas – ética, biológica, gnosiológica, entre outras. Tomemos o diálogo *Fédon*<sup>1</sup>, por exemplo. Nele, Platão apresenta o problema da relação corpo-alma de um ponto de vista ético e gnosiológico. Nesses dois domínios o que interessa a Platão é a discussão acerca do quanto é prejudicial para a alma o apego ao corpóreo: o apego aos prazeres de origem corpórea leva os homens a dissensões e a batalhas (66c), assim como o apego aos sentidos nas investigações leva os homens a se enganarem radicalmente no conhecimento (65b). No âmbito biológico, aquele problema é apresentado no quadro da pergunta pela φύσις/natureza no que tange ao homem. No *Timeu*, por exemplo, Platão investiga os processos de geração do corpo e das espécies de alma mortal e imortal, além de examinar como se dá, na natureza humana, a interação entre as funções fisiológicas e as funções psíquicas.

Além de examinar o problema da relação corpo-alma sob diferentes perspectivas, Platão retorna frequentemente a essa temática apresentando, a cada vez, novas e diferentes imagens<sup>2</sup>. No *Górgias*<sup>3</sup>, Platão parece ressaltar um aspecto negativo do corpo na relação corpo-alma, pois ele emprega a metáfora do túmulo (493a1-5) para caracterizar o que é para a alma estar no corpo. Além disso, ele distingue as artes específicas para o cuidado do corpo – a medicina e a ginástica – e a arte que se relaciona com a alma, a política (464b), parecendo estabelecer entre elas uma descontinuidade que sugere que o cuidado do corpo não está relacionado com o cuidado da alma e vice-versa. No entanto, uma imagem diversa em vista

---

<sup>1</sup> PLATON. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: Flammarion, 1991. Para a leitura do diálogo usamos essa tradução. Para as citações, salvo indicação contrária, usaremos a tradução brasileira de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, In: *Platão*. Col. "Os Pensadores". São Paulo: Abril cultural, 1972, ps. 63-132, com o intuito de ampliar e facilitar o acesso ao texto. Todas as citações serão indicadas no texto por meio da indicação da página. Para o texto grego do *Fédon*, usaremos a edição bilingue grego-italiano com tradução de Reale e edição de John Burnet: Bompiani Testi a Fronte: Milano, 2002.

<sup>2</sup> Apresentaremos, nos próximos parágrafos, as múltiplas imagens que resultam da abordagem da temática da relação corpo-alma nos diferentes diálogos. Gostaríamos de esclarecer que não temos a intenção de discutir o estatuto dessa questão em cada um destes diálogos. Não é, pois, nossa intenção fazer uma leitura transversal da temática que investigamos em todo o *corpus* platônico e tampouco dar a falsa impressão de possuímos um amplo conhecimento do problema que investigamos. O nosso intuito ao apresentar as diferentes formas como Platão a trata tem o fim único de exemplificar e mostrar que a abordagem do estatuto da relação corpo-alma em Platão, além de problemática, é também heterogênea.

<sup>3</sup> PLATON. *Gorgias – Menon v.3*. Trad. Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

do cuidado do homem é apresentada no *Cármides*<sup>4</sup>: nesse diálogo, Sócrates afirma que a alma é responsável por todos os males e por todos os bens do corpo e do homem em geral, (156e-157a), sendo necessário tratar do homem no seu todo.

No *Alcibiades Primeiro*<sup>5</sup>, o problema da relação corpo-alma é concebido no contexto da discussão do preceito délfico, “conhece-te a ti mesmo/γνῶναι ἑαυτόν” (*Alc.I*, 130e). Nas linhas 130 a-c, tendo em vista compreender o alcance da sentença délfica, Sócrates declara que é necessário distinguir entre a alma, o corpo e o conjunto de que eles compõem. Ele conclui que o homem é a sua alma (130c), sendo, pois, ela o objeto do conhecimento<sup>6</sup>. Apesar de Platão ter reconhecido no *Cármides* que o homem é o composto de corpo e alma, ele volta a professar no *Alcibiades Primeiro* que o homem é sua alma.

Em *República III*, por exemplo, Platão se consagra à tarefa de examinar o tipo de educação e práticas físicas adequadas ao guerreiro (410b-e). Nestas linhas ele nos mostra que o guerreiro, além de ter na sua alma um forte furor combativo, deve contar, também, com a força dos músculos, com a capacidade de resistir às dores, bem como possuir habilidade no manejo das armas. Platão mostra, aí, a interação necessária e harmoniosa do perfil psicológico do indivíduo e da sua condição corpórea. Em *República*<sup>7</sup> *IV*, por sua vez, o filósofo parece retomar a temática do *Fédon*, transpondo, contudo, a oposição que parecia existir entre o corpo e a alma, àquela entre os três gêneros da alma, que representam as diferentes motivações para a ação.

No *Filebo*<sup>8</sup>, por sua vez, o corpo e a alma se encontram unidos. Se no *Fédon*, Platão parece atribuir ao corpo certas afecções como a sede e a fome (64d), no *Filebo*, é à alma que atribui “todos os impulsos e os desejos e o comando de todos os seres animados...” (35c-d). Não é, pois, o corpo que padece de sede, mas sim a alma, pois é ela que pode representar a sede e identificar aquilo que conduz à repleção do vazio que se estabeleceu no corpo (35d-e).

<sup>4</sup> PLATÃO. *Cármides*. In: Diálogos, vols. I-II, *Apologia, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: 1980.

<sup>5</sup> PLATON. *Alcibiade*. Trad. Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2000.

<sup>6</sup> Segundo Pradeau, Platão pretende, ao identificar o homem com a sua alma, estabelecer a alma como o sujeito ético de toda ação, daí refutar que o homem possa ser definido pelo seu corpo. A tese de Pradeau é interessante porque ela mostra que ainda nos diálogos tidos como de juventude, Platão já estaria envolvido com o problema de compreender a função da alma na gestão e na direção do corpo. Assim, embora somente na *República IV* Platão mostre que o conflito entre a razão e os apetites deva ser atribuído à própria alma, no *Alcibiades Primeiro*, já encontramos as marcas do esforço platônico de tentar conceber o problema da responsabilidade moral. PRADEAU, J.-F. “Apresentação”. In: PLATON. *Alcibiade*. Trad. Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2000, p. 71.

<sup>7</sup> PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

<sup>8</sup> PLATON. *Philèbe*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

Estes diálogos – *Fédon*, *Républica*, *Timeu*, *Górgias*, *Cármides*, *Alcibiades Primeiro*, *Filebo* – mostram que Platão recorre a diferentes imagens para exprimir, ao longo de sua produção filosófica, como ele concebe a relação corpo-alma. Por vezes, essas imagens, além de diferentes, evocam maneiras diversas e divergentes de se conceber o problema da relação corpo-alma, o que pode gerar incompreensões. As principais incompreensões se relacionam com as seguintes interrogações: como explicar que em alguns diálogos como o *Górgias*, o *Alcibiades* e o *Fédon*, Platão pareça insistir na tese de que o homem é a sua alma, enquanto em outros, como no *Cármides* e no *Timeu*, defina o homem como o conjunto de corpo-alma? Platão sustenta a tese da unidade corpo-alma ou seria, ao contrário, a tese dualista? Seria possível reunir todos os testemunhos de Platão acerca da relação corpo-alma numa doutrina sistemática e homogênea?

A confluência das múltiplas imagens acerca do estatuto da relação corpo-alma e o problema de como interpretá-las suscita outros tantos questionamentos. Podemos reconciliar essas imagens divergentes? A quem se deve atribuir esta divergência? A divergência seria consequência das diferentes perspectivas em que é tratado o problema da relação corpo-alma? Teria Platão mudado, reformulado ou amadurecido a sua posição ao longo da sua produção filosófica? Ou ainda, teria dado ele resposta definitiva em sua tentativa de compreender o homem? Estaria o filósofo introduzindo, a cada diálogo, novos elementos que aprofundam sua compreensão da relação corpo-alma? É possível estabelecer uma posição definitiva acerca da temática que nos interessa<sup>9</sup>?

Notamos, pois, que, na formulação do problema da relação corpo-alma, Platão se vale de várias perspectivas, de imagens diferentes e, a cada vez, novas imagens. A nossa pesquisa se situa nesse universo complexo que é o estudo da relação corpo-alma e toma como ponto de partida alguns dos questionamentos suscitados anteriormente, a saber: seria o homem o seu corpo ou a sua alma? Teria Platão sustentado a tese do dualismo psicofísico? O presente estudo se situa nos âmbitos da antropologia e, mais precisamente, da psicologia e da

---

<sup>9</sup> As questões relativas ao modo de interpretar os diálogos platônicos têm sido suscitadas e discutidas pelos estudiosos e, apesar de toda a discussão, as dificuldades subsistem ainda. Kahn (1998, p.39) distingue as duas tradições que discutem esse problema, a saber: a tradição unitária, representada por Schleiermacher e a desenvolvimentista, representada por Hermann. A primeira sustenta que os vários diálogos foram compostos a partir do mesmo ponto de vista, e que as diferenças de posições devem ser interpretadas em função do caráter literário e pedagógico deles. A segunda tendência, por sua vez, afirma que as diferenças de opiniões são representativas dos diferentes estágios da evolução do pensamento platônico. Acreditamos que as duas tradições contribuíram para a interpretação dos diálogos platônicos, no entanto, nos parece que a tendência unitária seja a mais adequada para compreendermos o problema da relação corpo-alma, considerando que a hipótese evolutiva tem a tendência de congelar o pensamento de Platão num esquema lógico que supõe que o pensamento desenvolve um processo linear de crescimento, o que nos parece pouco provável.

fisiologia platônica, e tem a sua origem no sentimento de espanto e de admiração que suscitou em nós a leitura do diálogo *Fédon*.

A nossa pesquisa tem como objetivo esclarecer o estatuto da relação corpo-alma na filosofia de Platão. Interessa-nos responder à pergunta pela natureza humana, procurando compreendê-la a partir do tratamento que Platão concede ao problema da relação corpo-alma no *Fédon* e, sobretudo, no *Timeu*. Para tanto, investigaremos e discutiremos a pertinência da qualificação da relação corpo-alma como dualista e procuraremos demonstrar o caráter problemático dessa qualificação, bem como, identificaremos e examinaremos a bibliografia secundária com o intuito de precisar os elementos que levaram determinados intérpretes<sup>10</sup> a adotar a tese dualista. Na execução da tarefa que nos propomos, tomando como *tópos* para seu exame sua concepção de *πάθος*/afecção, procuraremos considerar as diferentes perspectivas em que Platão aborda o problema e, dedicar-nos-emos ao estudo da noção de *πάθος*/afecção no quadro do *Timeu*, procurando precisar os possíveis sentidos dessa noção, seu significado, suas causas e suas espécies. Faremos também um inventário dos tipos de afecções que Platão trata no *Timeu*. No entanto, percebemos a necessidade de recorrer ao *Fédon*, por ser este diálogo um texto capital para a compreensão do problema que investigamos.

No *Fédon*, a natureza da relação entre o elemento não-corpóreo e aquele corpóreo é, sem dúvida, apresentada de maneira um tanto complexa e obscura em virtude das diferentes perspectivas em que ela parece ser tratada. Fomos seduzidos pela imagem ambígua acerca do estatuto da relação corpo-alma no *Fédon*, imagem que ora parece afirmar a necessária relação corpo-alma; ora, contudo, parece afirmar o seu caráter contingencial.

O *Fédon* parece ser o diálogo que mais contribuiu para uma interpretação dualista da filosofia platônica. Neste diálogo Platão nos oferece uma imagem bastante negativa do corpo humano, apresentando-o em antítese com a alma, o que se depreende da leitura dos trechos 65c e 66c-d<sup>11</sup>, principais passagens evocadas por aqueles que sustentam o dualismo, como Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) e Robinson (1998). Apoiando-se nelas, os

<sup>10</sup> Entre eles destacamos: VEGETTI (1992), REALE (1994), GERSON (1986), ROBINSON (1998).

<sup>11</sup> “E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer- mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonado o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?” (*Fédon*, 65c); “Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças- e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas. Com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos!” (*Fédon*, 66 c-d).

partidários da tese dualista afirmam ser o corpo um entrave para a alma tanto no plano gnosiológico quanto no ético. No primeiro plano, não é possível conhecer a coisa em si por meio do corpo, pois ele “ensurdece, tonteia e desorganiza” a alma, e com os sentidos a engana. No segundo plano, o corpo precipita o homem em paixões, concupiscências e doenças, escravizando-o, e, por causa dele, os homens guerreiam (66b-d). As coisas relativas ao corpo iludem a alma, fazendo-a crer que a felicidade reside no prazer.

Se, por um lado, certas teses apresentadas por Platão no *Fédon* parecem favorecer uma interpretação dualista da natureza humana; algumas teses parecem, por outro lado, nuançá-la. Com efeito, em 80a, Sócrates afirma que quando estão juntos, cabe à alma o comando e o senhorio do corpo e a este, a servidão e a obediência. Se cabe à alma comandar o corpo, seria possível ser este a fonte do mal? Pode haver comando do corpo se o corpo e a alma se mantiverem isolados sem contato e sem comunhão? O corpo poderia obedecer à alma se ela lhe for completamente estranha? O fato da alma comandar e o corpo obedecer não estaria já pressupondo uma relação entre eles?

Experimentamos, assim, na leitura do *Fédon*, uma ambiguidade que nos inquietava, uma vez que era difícil compreender qual teria sido o tratamento que Platão concedia ao problema da relação corpo-alma no âmbito desse diálogo. E foi esta inquietude que nos motivou a buscar no *Timeu* elementos que nos possibilitassem compreender as diferentes facetas deste problema, seus pontos obscuros e as incertezas com os quais nos vimos confrontados na leitura do *Fédon*.

No *Timeu*, Platão reapresenta o problema da relação corpo-alma a partir de perspectivas pouco exploradas ou até mesmo inexploradas por ele no *Fédon*. No *Timeu*, ele introduz outros elementos que contribuem para esclarecer as facetas obscuras do problema, por exemplo: ao afirmar, nesse diálogo, que a espécie mortal da alma é construída *no* corpo (69c-d), devendo o corpo ser comandado pela alma (80a; 34c), Platão mostra não só que o corpo e a alma se encontram unidos, mas também que o corpo em si mesmo não pode ser a fonte do mal. O *Timeu* parece ser, pois, um texto capital para a superação da atribuição da tese dualista à filosofia de Platão.

Foi assim que, para compreendermos o tratamento diferenciado que Platão concede ao problema da relação corpo-alma em diferentes momentos de sua investigação filosófica, decidimos investigar esse problema tomando os dois diálogos que nos induziram à sua formulação, a saber, o *Fédon* e o *Timeu*. Nestes, Platão aborda de forma mais radical, e aparentemente contraditória, o problema do estatuto da relação corpo-alma. O *Fédon*, por exemplo, tornou-se paradigmático para aqueles que sustentam a tese de um dualismo corpo-

alma em Platão, já o *Timeu* é o diálogo no qual o filósofo investiga, problematiza e define a natureza humana como sendo a de um composto em que o corpo e a alma se encontram o mais estreitamente unidos. Assim sendo, o *Fédon* nos foi útil para identificarmos os argumentos e teses principais acerca do estatuto da relação corpo-alma, os quais serão dignos de exame; o *Timeu*, por sua vez, prestar-se-á para o desenvolvimento do problema, isto é, procuraremos nesse diálogo as respostas que Platão apresenta para os problemas outrora suscitados pelo *Fédon*.

No entanto, antes de prosseguirmos, é necessário tecer algumas considerações de natureza metodológica. Com relação ao *Fédon* se tornou necessário considerar, em primeiro lugar, o eixo temático desse diálogo, a saber, o problema da imortalidade da alma, tendo em vista precisar as razões de Platão para tal tratamento da relação corpo-alma. Neste horizonte, o exame da linguagem empregada por Platão também será objeto de nossa atenção, uma vez que ela se revela um poderoso instrumento para a compreensão do nosso problema. Percebemos que no estilo da sua escrita, no emprego de certas preposições, advérbios, superlativos e comparativos, Platão afirmava e negava o problema da relação corpo-alma. Empenhar-nos-emos, então, em identificar os termos empregados pelo filósofo, no *Fédon*, ao se referir ao corpo, à alma, e ao descrever o estatuto da relação, com o intuito de responder à seguinte questão: esta linguagem se prestaria a sustentar a tese da relação, ou, de modo contrário, a tese da separação/oposição entre os dois elementos?

O cuidado de Platão com a linguagem empregada nos advertiu quanto ao cuidado a ser observado com a nossa própria linguagem ao expor seu pensamento, com a atenção que deveremos ter para não trair a hipótese que pretendemos verificar, a da unidade corpo-alma, sendo esse um dos grandes desafios que se apresentou a nós no exercício da nossa escrita.

Uma outra estratégia que adotamos em nosso trabalho diz respeito à atenção que se precisa dar, no âmbito dos estudos platônicos, aos elementos dramáticos do diálogo, considerando que Platão apresenta, por meio destes, um intertexto que traz à cena importantes pistas para se pensar a relação corpo-alma. A atenção aos elementos dramáticos nos permitiu determinar o horizonte hermenêutico da nossa pesquisa e a eleição de um terreno, dentre outros possíveis, para o exame do nosso problema: aquele da natureza, do estatuto e da fisiologia das afecções.

Com relação ao *Timeu*, texto central da nossa pesquisa, ainda outras dificuldades se apresentam. Entre elas se encontram, em primeiro lugar, a densidade e a complexidade do diálogo. O *Timeu* é um diálogo de difícil leitura, considerando a complexidade do seu tema e o fato de ser pleno de elementos que pressupõem conhecimento das diferentes disciplinas com

as quais dialogava a filosofia em suas investigações e reflexões: aritmética, astronomia, geometria, biologia, medicina, entre outras. Platão dialoga com a tradição, sem, contudo nos apresentar explicitamente seus interlocutores. Apropria-se de elementos que já foram e estavam ainda sendo elaborados pelos seus mestres e contemporâneos e vai construindo, nesse processo, seu próprio pensamento.

Uma outra dificuldade que se apresenta à interpretação do *Timeu* reside no fato de que o próprio Platão o tenha qualificado como um εἰκὼς μύθος/mito verossímil<sup>12</sup>. Impediria, tal qualificação, de considerar o *Timeu* como portador de um discurso verdadeiro<sup>13</sup>? Que cuidados devemos ter ao ler um diálogo cujo próprio autor assim o apresentou: como uma metáfora a ser interpretada ou em sua literalidade?

Para compreendermos como Platão concebe a noção de πάθος/afecção, no *Timeu*, noção central para o nosso estudo, fizemos um levantamento das ocorrências do termo, recorrendo ao index platônico elaborado por Brandwood (1976). Essas ocorrências foram submetidas a uma análise de caráter filológico e histórico.

Ainda uma outra dificuldade, que representou um verdadeiro desafio ao longo da nossa pesquisa e da elaboração de nossa dissertação, deveu-se aos nossos limites no conhecimento da língua de Platão. Embora tenhamos nos esforçado em cotejar as traduções examinadas com o texto grego, o nosso conhecimento da língua é ainda incipiente. Ao lado disso, acrescenta-se ainda a complexidade das estruturas sintáticas de que se serve Platão no *Timeu*. A leitura do *Timeu* se mostrou, pois, laboriosa e penosa.

Em nosso primeiro capítulo, investigaremos os motivos que levaram Platão a apresentar de forma complexa e ambígua o estatuto da relação corpo-alma no *Fédon*. Torna-se imprescindível examinar o *Fédon*, ainda que o nosso estudo priorize a leitura e a investigação do *Timeu*, em função da leitura cristalizada da relação corpo-alma que se estabeleceu a partir daquele diálogo. Interessa-nos identificar as razões que levaram alguns estudiosos a definir a posição platônica como dualista no que tange ao problema da relação corpo-alma. Algumas questões orientarão nossa investigação neste primeiro momento: haveria no pensamento de Platão espaço para se afirmar a tese do dualismo psicofísico? Qual

<sup>12</sup> Conforme, *Timeu* 29d 2, 30c, 59c, 68d, 72d.

<sup>13</sup> Conforme teremos oportunidade de mostrar em alguns momentos da nossa pesquisa, o *Timeu* é um diálogo no qual Platão se apropria dos elementos filosóficos e científicos produzidos pelos vários ramos do saber, tendo se destacado, por exemplo, o conhecimento herdado da tradição médica. Nesse sentido, acreditamos que ser um εἰκὼς μύθος/mito verossímil, não faz do *Timeu* um discurso desprovido de verdade. Conforme mostra Brisson (1994, p.113) em sua obra *Platon les mots et les mythes*, para Platão, o mito é um discurso que, por contraposição ao discurso argumentativo, não pode ser verificável, isto é, não é possível constatar a sua adequação ou a inadequação ao referencial, perceptível aos sentidos, ao qual ele pretende se remeter. Logo, o mito não pode ser dito nem verdadeiro, nem falso.

é a origem desta imagem de um Platão defensor do dualismo corpo-alma? Corresponderia esta à realidade do pensamento platônico? Como deveriam ser entendidas as imagens e a linguagem por meio das quais, neste diálogo, assenta-se a relação entre o corpo e a alma: metafórica ou literalmente? Por que o filósofo teria insistido em empregar a metáfora da separação para caracterizar a natureza dessa relação? É possível, no quadro mesmo do *Fédon*, encontrar argumentos que relativizem ou desqualifiquem o dualismo psicofísico?

Para tentarmos responder a essas questões, ocupar-nos-emos, inicialmente, em examinar o eixo temático do diálogo e a compreender como entende Platão, no *Fédon*, as noções de corpo e de alma. Em seguida, identificaremos as passagens do *Fédon* que poderiam sugerir os prejuízos, para a alma, em sua relação com o corpo. Identificadas e examinadas essas passagens, procederemos à sua discussão com o intuito de verificar se elas constituem argumentos suficientes para sustentar a tese do dualismo psicofísico. Examinaremos, também, as posições de alguns comentadores modernos em relação a este problema. Para tanto, elegemos como horizonte para a nossa pesquisa, neste capítulo, investigar: (1) o estatuto da linguagem usada por Platão ao descrever a natureza da relação corpo-alma; (2) o significado dos elementos dramáticos do diálogo, e, por fim, (3) a noção de *πάθος*/afecção.

A primeira questão à qual nos consagraremos em nosso segundo capítulo surgiu da leitura mesma do *Timeu*. Trata-se da complexidade das passagens nas quais Platão nos apresenta a sua imagem do homem. Tornou-se imperativo, pois, verificar em que medida tal imagem representa uma continuidade ou uma ruptura com relação à imagem do homem apresentada no *Fédon*. Haveria uma correspondência entre as imagens apresentadas nos dois diálogos ou, ao contrário, elas se opõem? Como explicar uma ou outra destas possibilidades? Em seguida, perguntar-nos-emos se, no *Timeu*, Platão estaria reelaborando a tese da relação conturbada entre o corpo e a alma ou se estaria apenas introduzindo novos elementos para ampliar a nossa compreensão. Em outras palavras, queremos saber se haveria uma continuidade entre os dois diálogos em vista do problema da relação corpo-alma, tendo em vista que ambos foram escritos em momentos diferentes da produção platônica, com objetivos diferentes, sendo o *Fédon* considerado um diálogo da maturidade e o *Timeu* um diálogo da maturidade tardia de Platão<sup>14</sup>.

Tendo em vista o exame desta questão, torna-se necessário empreendermos um estudo acerca do estatuto do corpo e da alma no *Timeu*, ou seja, analisar como a natureza humana é apresentada nesse diálogo, no quadro mesmo da cosmologia platônica. Este

---

<sup>14</sup> ROSS (1997, P.25).

objetivo exigirá de nossa parte uma explicitação da antropologia platônica, orientada pelas seguintes questões: o que é o homem? Do que ele é constituído? Por que e quando foi gerado e em vista do quê? Quais são as forças que concorreram no processo da sua geração? Qual é o seu lugar no *kósmos*? Como se dá a sua dissolução e o que a possibilita? Por que o homem morre? Como se dá o processo de corrupção da espécie humana? Trata-se de compreender o vínculo existente entre os processos de geração, transmutação e dissolução dos elementos constitutivos do homem por meio da noção de *πάθος*.

Uma outra questão, ainda no quadro do nosso segundo capítulo, diz respeito ao caráter primeiro do discurso do *Timeu*, isto é, apesar de apresentar o diálogo como um discurso de natureza cosmológica (27c), no *Timeu*, Platão não abandona as questões ético-políticas que caracterizam toda a sua filosofia.

Para responder a todas estas questões, pareceu-nos necessário examinar os pares recorrentes neste diálogo - “elemento raciocinante-corpo”, “elemento irascível-corpo” e “elemento apetitivo-corpo” - com o intuito de verificar se é possível ao corpo agir sem a alma e à alma ser capaz de todas as suas potências sem o corpo. Tal discussão desembocou na questão à qual consagraremos o nosso terceiro capítulo.

Sendo assim, em nosso terceiro capítulo, procuraremos estabelecer, por meio de um estudo das principais espécies de afecções, os modos de manifestação do corpo e da alma. Para tanto, nos propomos a examinar a noção de *πάθος*, noção que exprime o terreno mesmo onde podemos apreciar a estreita relação corpo-alma. Este objetivo exigirá de nossa parte o esclarecimento das seguintes questões: quais seriam as causas e as espécies de afecções? Existem afecções corpóreas e afecções psíquicas? É possível reunir as diferentes afecções em categorias? Que tipo de alteração produziria cada espécie de afecção na natureza humana? Onde se manifestam as afecções: no corpo ou na alma? As afecções corpóreas envolvem a alma? As afecções psíquicas envolvem o corpo? Qual dos dois elementos constitutivos do homem possuiria um papel predominante na produção das afecções? Seria possível à alma padecer sem o corpo? Seria possível ao corpo padecer sem a alma? Quando a alma é alterada, o que acontece ao corpo? E no caso do corpo, o que acontece à alma?

Enfim, à medida que nos dedicávamos ao problema do estatuto da relação corpo-alma em Platão, compreendíamos a profundidade e a intensidade da sua pergunta pela natureza humana e entendíamos, ao mesmo tempo, que apesar dessa pergunta ser dirigida a cada um de nós em nosso íntimo, considerando que todos somos homens, ela também nos era estrangeira, pois sentir-se homem não nos torna conhecedores da humanidade. E talvez tenha sido esse o grande paradoxo que motivou Platão a investigar e a considerar em quase todos os

seus diálogos o problema da relação entre a alma/aquilo que não se vê e o corpo/aquilo que se vê<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Platão, contudo, não se encontrava sozinho nessa tarefa: com efeito, na gênese da sua concepção de homem, o filósofo foi certamente influenciado pela tradição que o antecedeu. Segundo VEGETTI (1992, p.201-228) e ROBINSON (1998, p.335-356) Platão teria sido o primeiro filósofo a tratar de forma articulada e sistemática o problema da relação corpo-alma, isto é, a conceber o corpo e a alma como duas estruturas articuladas que interagem. Não podemos ignorar, contudo, que a reflexão acerca da natureza humana se encontra presente na tradição anterior a Platão, como pode se depreender da leitura dos poemas homéricos e das investigações dos filósofos pré-socráticos como, bem atesta o fragmento 68 B159 DK de Demócrito: “É natural que o corpo tenha esta antiga acusação contra a alma a respeito das paixões. E Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maltratos que sofreu e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências, e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou com o amor do prazer, como se, estando, um instrumento ou utensílio ou um mau estado, eu acusasse quem o emprega sem cuidado”. In: DIELS H.- KRANZ W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, Berlin, 1903 - 6ª éd. 3 vol., Berlin, 1951. Reflexões como essa parecem constituir o pano de fundo da cultura em que se apoia a investigação platônica acerca do problema da relação corpo-alma. Ao se consagrar a essa temática, Platão está ao mesmo tempo se confrontando e dialogando com a tradição. Para compreender como o problema da relação corpo-alma foi tratado pela tradição anterior à Platão, sugerimos a leitura de: REALE, G. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. SP: Paulus, 2002; VEGETTI, M. *Anima e Corpo*. In: *Il sapere degli antichi- introduzione alle culture antiche, III vol.* A cura di M.Vegetti. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 201- 228; SNELL, B. *A descoberta do espírito: as origens do pensamento europeu na Grécia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2003; ONIANS, R. B. *The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate : new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988 e ainda ROHDE, E. *Psyche: le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalite*. Trad. par Auguste Reymond. Paris: Payot, 1952.

## I CAPÍTULO

### A UNIDADE CORPO-ALMA NO *FÉDON*

#### 1.1. INTRODUÇÃO

No *Fédon*<sup>16</sup>, Platão nos oferece uma imagem bastante negativa do corpo humano, apresentando-o em antítese com a alma, o que se depreende da leitura das linhas 65c e 66c-d<sup>17</sup>, principais passagens evocadas por aqueles que sustentam o dualismo. Apoiando-se nelas, os partidários da tese dualista, afirmam ser o corpo um entrave para a alma tanto no plano gnosiológico quanto no ético: no primeiro caso, não é possível conhecer a coisa em si por meio do corpo, pois ele “ensurdece, tonteia e desorganiza” a alma, e com os sentidos a engana. O corpo precipita o homem em paixões, concupiscências e doenças, escravizando-o, e, por causa dele, os homens guerreiam (66b-d). As coisas relativas ao corpo iludem a alma, fazendo-a crer que a felicidade reside no prazer.

Em face do problema da relação corpo-alma, interessa-nos nuançar a ideia de um dualismo em Platão, particularmente no âmbito de sua ética e de sua antropologia, colocando em questão uma tradição interpretativa<sup>18</sup> que se consolidou em torno de tal posição: a do dualismo corpo-alma na teoria platônica.

Como caracterizar o dualismo? Conforme definição da *Encyclopédie Philosophique Universelle*, o dualismo que “designa uma ordem de realidade ou um tipo de

---

<sup>16</sup> O *Fédon* é o diálogo no qual o personagem homônimo relata as circunstâncias da morte de Sócrates ao pitagórico Equócrates, o qual, segundo Dixsaut (1991, p36), pertence ao grupo dos pitagóricos de Filionte, haja vista o seu apego à teoria da alma-harmonia. No seu dia derradeiro, Sócrates teria explicado aos seus discípulos e amigos o porquê da sua tranquilidade, apesar da iminência da morte, explicação que culminaria na necessidade de uma investigação acerca da natureza imortal da alma.

<sup>17</sup> “E, sem dúvida alguma, ela raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer- mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonado o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real?” (*Fédon*, 65c); “Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças- e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real! O corpo de tal modo nos inunda de amores, paixões, temores, imaginações de toda sorte, enfim, uma infinidade de bagatelas, que por seu intermédio (sim verdadeiramente é o que se diz) não recebemos na verdade nenhum pensamento sensato; não, nem uma vez sequer! Vede, pelo contrário o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões, batalhas. Com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos!” (*Fédon*, 66 c-d).

<sup>18</sup> Nas próximas páginas do presente capítulo, apresentaremos as posições dos principais estudiosos que atribuem a Platão a defesa da tese do dualismo psicofísico.

raciocínio que admite referência a dois princípios últimos colocados em exterioridade radical um em relação ao outro” tem por consequências lógicas a falta de articulação entre os dois elementos, a recusa de unidade discursiva e o engendramento de duas lógicas estranhas uma a outra. Se aplicarmos esta definição à obra platônica, será que a tese dualista em face da relação corpo-alma se sustenta?

Julgamos que a reflexão platônica acerca da relação corpo-alma não pode ser elucidada por uma afirmação radical da impossibilidade de articulação entre aqueles dois elementos, considerando que Platão nos apresenta em vários momentos do diálogo a concepção do corpo como instrumento da alma (65a). Assim, nesse primeiro capítulo, interessa-nos identificar as teses platônicas que teriam suscitado ou tornado possível uma leitura dualista do diálogo em questão e os principais argumentos dos estudiosos partidários do dualismo psicofísico. Para tanto, devemos considerar, problematizar e discutir, sobretudo, a tese de que o corpo e a alma se encontram em oposição e a alma deve se afastar do corpo (64e-65a).

No entanto, antes de emprendermos um exame dessa tese do *Fédon*, torna-se necessário considerar o problema da relação corpo-alma no contexto desse diálogo. Tomemos, pois, essa tarefa como ponto de partida.

## 1.2. A RELAÇÃO CORPO-ALMA NO CONTEXTO DO *FÉDON*

Como o contexto de cada diálogo é importante, a fim de investigarmos o estatuto da relação corpo-alma e a concepção platônica de natureza humana, devemos considerar o que se encontra em questão no *Fédon*, ou seja, a defesa da tese da imortalidade da alma.

As temáticas da morte e da imortalidade da alma, centrais no diálogo *Fédon*, são fundamentais para que tenhamos uma compreensão das motivações que levaram Platão a enfatizar a separação corpo/alma neste diálogo: a morte constitui o horizonte diante do qual o diálogo é pensado<sup>19</sup>. Identificamos três diferentes maneiras de conceber o problema da morte

---

<sup>19</sup> Tal também é o entendimento de Dixsaut (2003, p.8). Segundo a autora, a morte é o momento em que a diferença de Sócrates em relação ao homem comum se revela com maior intensidade. Segundo a autora, Sócrates se serve do tema da morte para fazer um discurso verdadeiro, isto é, ela não é um convite para a reflexão sobre certas questões, mas é a ocasião de descobrir aqueles que filosofam verdadeiramente. A filosofia prepara para a compreensão de que na morte tem lugar um deslocamento do desejo, o filósofo aspira a morte porque ele aspira conhecer a realidade que não está dada pelos sentidos, a realidade inteligível. Se a tese de Dixsaut for verdadeira,

nesse diálogo, a saber: em um primeiro sentido, a morte pode ser considerada de um ponto de vista histórico, isto é, a morte de um indivíduo particular – Sócrates – e as consequências políticas e históricas que decorreram dela; em um segundo sentido, a morte é concebida como um exercício filosófico; e, por fim, a morte é compreendida como um divisor de águas, isto é, como um marco que instaura o momento real em que corpo e a alma se separam fisicamente.

A ideia da morte como um exercício filosófico é a metáfora a que Platão recorre para evidenciar a melhor condição para exercer o pensamento: quando a alma se refugia em si mesma e se abstraindo da realidade física, concentra nas atividades intelectivas abandonando o corpo (65a). O abandono do corpo não representa uma condenação do corpo em si mesmo, como se ele fosse fonte do mal. A alma ignora momentaneamente os estímulos corpóreos porque ela educou o corpo de modo que ele não constituísse um obstáculo para ela própria, de modo a não ter que se deixar escravizar na tarefa de satisfazer constantemente às suas necessidades de nutrição, por exemplo.

A morte pode ser entendida, enfim, como um divisor de águas, um marco a partir do qual é possível pensar e falar da separação corpo/alma, uma vez que em vida esta separação não está dada. A morte permite a Platão mostrar que no homem há algo de imortal e, para caracterizar essa natureza imortal, o filósofo deve necessariamente considerar o homem do ponto de vista da distinção corpo/alma. Logo, a distinção corpo-alma é meramente discursiva e não factual, uma vez que no vivente temos a distinção entre os dois elementos, mas não a sua separação.

O Sócrates do *Fédon*, portanto, pensa a separação corpo-alma porque ele quer mostrar a subsistência da alma após morte do corpo e, para convencer os seus interlocutores disso, ele precisa recorrer a metáforas ou a argumentos que, no mais das vezes, se apoiam na ideia da separação: o se concentrar em si mesma da alma quando ela raciocina (79d) e o fato dela ser indissolúvel enquanto o corpo é dissolúvel (106c-d) se encontram entre esses argumentos e metáforas.

Consideramos, assim, que para se evitar uma leitura dualista do *Fédon*, faz-se necessário ter em conta o contexto do diálogo, uma vez que ele é determinante para compreender que as afirmações platônicas que sugerem a separação corpo/alma fazem parte da sua estratégia argumentativa para mostrar a imortalidade da alma. Tendo isso em vista e considerando o fato de que, a nosso ver, para descrever o homem vivo, Platão distingue, no

---

Sócrates é o indivíduo, cujo desejo transcendeu a sua condição temporal e material, o que pressupõe uma educação que envolva simultaneamente o corpo e a alma orientados para um objetivo comum.

*Fédon*, corpo e alma por razões lógicas e não factuais, consideremos, a partir de agora, como o filósofo concebe as noções de corpo e de alma nesse diálogo.

### 1.3. AS NOÇÕES DE CORPO/ΣΩΜΑ E ALMA/ΨΥΧΗ NO FÉDON

O exame dos trabalhos de alguns estudiosos<sup>20</sup> que investigaram os conceitos de corpo e alma na tradição anterior a Platão, permitiu-nos compreender que, se por um lado, Platão herda um problema suscitado e discutido pelos estudiosos de seu tempo, por outro, a abordagem que ele confere ao problema parece ser original. Ele se preocupa em levar em conta o homem vivo como um ser composto de dimensões distintas que se encontram em íntima conexão. Sendo assim, a sua representação do homem rompe, em primeiro lugar, com a representação homérica, que não atesta a unidade desta composição no homem vivo e que reconhece certa dualidade corpo-alma em face da morte; e, em segundo lugar, recusa a tradição órfica que opunha o corpo e a alma no homem vivo (67c-d). No entanto, é possível, também, identificar aquilo que há de continuidade na filosofia de Platão em vista da tradição: a sua concepção do corpo humano, por exemplo, conforme mostraremos a propósito do nosso exame do *Timeu*, parece fazer eco a Demócrito<sup>21</sup>.

Com o intuito de compreender a natureza humana, Platão empreende uma discussão do que constituiria o homem – o corpo e a alma (79b). Resta-nos, portanto, esclarecer o que o filósofo entende por corpo e por alma.

Começamos por investigar qual é o estatuto do corpo no *Fédon*. O corpo é apresentado como o elemento sensível constitutivo do homem, do qual, no momento da morte a alma se separa, isolando-se em si mesma (64c). Atrelado ao sensível, o corpo é descrito tanto a partir de uma perspectiva gnosiológica – visto que seus sentidos representam o meio

---

<sup>20</sup> Entre esses estudiosos se encontram: REALE, G. *Corpo, alma e saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. SP: Paulus, 2002; VEGETTI, M. *Anima e Corpo*. In: *Il sapere degli antichi-introduzione alle culture antiche, III vol.* A cura di M.Vegetti.Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 201- 228; SNELL, B. *A descoberta do espírito: as origens do pensamento europeu na Grécia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 2003; ONIANS, R. B. *The origins of European thought: about the body, the mind, the soul, the world, time and fate : new interpretations of Greek, Roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988 e ainda ROHDE, E. *Psyche: le culte de l'ame chez les grecs et leur croyance a l'immortalite*. Trad. par Auguste Reymond. Paris: Payot, 1952.

<sup>21</sup> No *Timeu*, o corpo humano é constituído dos quatro elementos primordiais – água, terra, fogo, ar – dotados cada um deles de uma forma geométrica, os quais estabelecem entre si novos arranjos, possibilitados pelos processos de geração e de corrupção, conforme o pensava Demócrito.

pelo qual o homem se relaciona com a realidade física, conhecendo-a – quanto de uma perspectiva ética, pois, em vista de certas afecções, como o prazer e a dor, ele é ou não estimulado, sendo levado a agir de determinado modo. O corpo é ainda descrito em uma perspectiva fisiológica, como vemos em 98c-d: “...meu corpo é formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros...”; e é apresentado ainda, em sua susceptibilidade aos processos de corrupção, degradação e a um constante esvaziamento, como se depreende em 86b, por meio das objeções de Cebes que afirma ser o nosso corpo a combinação e a harmonia do calor e do frio, do seco e do úmido, e das objeções de Símiias em 87d, que afirma ser o corpo “uma torrente que se esvai enquanto o homem vive”.

Além das várias perspectivas em que o filósofo nos apresenta o corpo humano no *Fédon*, Platão também se esforça em compreender, caracterizar e elucidar a natureza das manifestações do corpo, com o intuito de distingui-lo da alma e de examinar como o corpo contribui para formar o composto corpo-alma que é o homem. Platão (desejando chamar a atenção do leitor para o corpo) atua como um cinegrafista, registrando em imagens o movimento dos personagens do diálogo: Xantipa segura em seus braços o filho menor (60a); Sócrates encolhe a perna e a esfrega (60b), em seguida, ele a estende (61d); Sócrates afaga a cabeça e brinca com os cabelos de Fédon (89b); Sócrates se retira para se banhar (116b); após beber a cicuta, Sócrates dá umas voltas, declara sentir as pernas pesadas, deita-se de costas, começa a ficar frio e enrijecido (117e-118). Mas Platão não se limita a indicar esses movimentos, pois ele descreve também o corpo como o lugar da exteriorização, da epifania das manifestações psíquicas, o que percebemos com clareza quando Fédon descreve a comoção geral no momento em que Sócrates toma a cicuta: “as lágrimas me jorraram em ondas” (117c), Apolodoro lançava “rugidos de dor e de cólera” (117d).

Convém observar que Platão, em alguns momentos do diálogo, emprega distintamente os termos *σῶμα*/corpo e *νεκρόν*/cadáver: o primeiro designa o corpo dotado de vida; o segundo evoca o corpo destituído de vida, ou seja, o cadáver. Em outras passagens, Platão parece não atentar para essa diferenciação e emprega o termo *σῶμα* para designar o cadáver. Diante dessa distinção nos perguntamos se a ideia de corpo implica, necessariamente, a noção de animação, isto é, se pensar o corpo implica em pensar sua relação com a alma. O corpo só é pensado na sua relação com a alma? Em 105c, Sócrates diz que a alma traz vida para o corpo, donde decorre que sem alma o corpo não pode desempenhar as atividades que são as suas. Brisson e Pradeau (1998, p.19) afirmam que o termo *σῶμα*/corpo designa um composto elementar associado a uma alma. O problema de

saber se Platão está ou não atento a essa distinção terminológica no *Fédon*, subsiste; porém, é interessante notar que ele não é indiferente a ela. Além disso, essa distinção coloca a questão de saber se a ideia do corpo humano supõe aquela de corpo animado.

O corpo parece, em algumas passagens, ser apresentado como independente da alma, isto é, como sendo capaz, por si próprio, de engendrar na natureza humana afecções de toda espécie: amores, apetites, temores, ambições (66c). Ele parece ser também capaz de ter os seus próprios hábitos, tendências, juízos, gostos e afeições como percebemos em 83d: “E pelo fato de se conformar a alma ao corpo em seus juízos e comprazer-se nos mesmos objetos, necessariamente deve produzir-se em ambos, segundo penso, uma conformidade de tendências assim como também uma conformidade de hábitos...”; no entanto, mais adiante, em 94e, ele parece se subordinar à alma (94e). Essa oscilação das imagens concorre para conferir um caráter ambíguo ao estatuto do corpo. Há, contudo, um outro agravante: Platão parece atribuir valores a tudo aquilo que pertence à esfera corpórea. Assim, a visão que Platão nos apresenta do corpo neste diálogo é bastante complexa, pois, se em alguns momentos ele parece nos oferecer uma imagem bastante negativa do corpo humano, apresentando-o em antítese com a alma, o que se depreende, por exemplo, da leitura das linhas 66c-d, em outros, ele parece mitigar essa visão, como parece ser possível depreender do exame do argumento da reminiscência, no qual Platão insiste que se conhecer é recordar, resgatamos por meio da experiência sensível esse saber. Neste sentido, concordamos com Santos (2004, p. 29) quando diz que Platão reconhece, no *Fédon*, a contribuição positiva das percepções sensíveis na promoção da ἀνάμνησις/reminiscência. Entretanto, este autor diz haver no plano ético uma cisão entre corpo e alma, que seria superada no argumento da reminiscência uma vez que, no *Fédon*, Platão repete insistentemente que é por meio da sensibilidade que recuperamos o saber do inteligível. No entanto, não nos parece haver esta cisão corpo/alma no plano ético, o que pretendemos mostrar em nossa dissertação.

É nessa aparente ambiguidade em face do estatuto do corpo que muitos intérpretes como Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986) e Robinson (1998) se apóiam para sustentar que Platão teria afirmado o dualismo psicofísico. Os partidários da tese dualista afirmam ser o corpo um entrave para a alma tanto no plano gnosiológico quanto no ético. No primeiro plano, não seria possível conhecer a coisa em si por meio do corpo, pois este “ensurdece, tonteia e desorganiza” a alma e, com os sentidos a engana. Já no plano ético, apoiando-se no *Fédon*, estes estudiosos lembram que o corpo precipita o homem em paixões, concupiscências e doenças, escravizando-o, e, sendo para ele causa de guerras e conflitos (66b-d). As coisas relativas ao corpo teriam, assim, o poder de iludir a alma, fazendo-a crer

que a felicidade reside no prazer. Mas ainda neste capítulo dedicar-nos-emos a demonstrar como estes intérpretes compreendem estas passagens.

Neste momento, o que queremos ressaltar é que a imagem do corpo que se depreende da leitura e exame do *Fédon* não é simples. O corpo aparece atrelado às sensações, ao prazer e à dor, representa a dimensão das necessidades básicas da vida e aparece associado à esfera do conhecimento. Portanto, resta-nos verificar se o corpo, estando associado a estas coisas, poderia, ainda assim, ser fonte de todas essas atividades sozinho. Isto é, perguntamos se para padecer qualquer afecção não seria necessário que ele estivesse animado. Essa questão poderá ser esclarecida mediante o exame da natureza da alma humana.

Em relação à investigação acerca da natureza da alma, interessa-nos identificar as funções que lhe atribui Platão no *Fédon*. Nesse diálogo, a alma parece ser dotada de diversas funções: ora ela é apresentada como princípio cognitivo (65c), ora como agente moral, responsável por gerir o homem e a sua ação (94c-d), e ainda, como princípio de vida (105c). É necessário, pois, compreender o caráter de todas essas funções pelas quais ela é dita responsável<sup>22</sup>.

Contudo, além da ausência de clareza em relação às funções que ela pode desempenhar, igualmente confusa é a questão de saber se a alma que exerce essas funções seria puro pensamento ou não; isto é, parece-nos necessário esclarecer qual é a natureza da alma da qual Platão está falando no *Fédon*. Tratar-se-ia de uma alma que só exerce funções intelectivas ou podemos identificar nela a manifestação de outras funções como a emotividade e a apetência, por exemplo? Julgamos que essa falta de clareza decorre de dois fatores: em primeiro lugar, do fato de, no *Fédon*, as afecções parecerem ser atribuídas ao corpo (94b); em segundo lugar, em função das declarações de Sócrates de que depois da morte a alma subsistiria como puro pensamento (66d-67b).

---

<sup>22</sup> Robinson (2007, p.61-70) observa que há no *Fédon* o problema da coerência das imagens de que Platão se vale para descrever a alma. Segundo o autor, os diversos conceitos de alma que dele emanam não são claros. Em primeiro lugar, Sócrates concebe a alma como uma pessoa interior, haja vista a linguagem pessoal que ele emprega para descrever as atividades da alma. Em segundo lugar a alma é concebida como um princípio cognitivo. Longe de serem as únicas imagens, o exame dos argumentos dos contrários e da reminiscência, oferece uma terceira visão: a da alma concebida como um princípio de vida. Robinson identifica ainda duas outras imagens da alma: a da alma como uma propriedade formal, dotada de um estatuto intermediário, imagem que resulta do exame do argumento da semelhança, no qual se afirma que a alma é semelhante àquilo que é imortal e indestrutível. Nesse caso, a alma teria então um papel intermediário como o frio, que se coloca entre o frio em si e o objeto frio. E, por fim, a imagem da alma concebida como um ectoplasma, ou seja, uma “réplica não material exata do corpo” (Robinson, 2007, p.69). O que nos chama a atenção na posição de Robinson é o fato de, por um lado, ele afirmar que algumas imagens da alma apresentam uma visão muito física, como é o caso da alma concebida como um ectoplasma, e por outro lado, ele não reconhecer, no seu exame, a existência de outras manifestações do psiquismo humano, como a emotividade e a apetência, o que o teria levado a afirmar que no *Fédon*, corpo e alma se encontram em oposição, tese da qual discordamos, conforme mostraremos ao longo do capítulo.

É provável que esses dois fatores tenham levado intérpretes como Irwin (1999), Robinson (1988) e Miller (1997) a fazerem as seguintes afirmações em relação ao *Fédon*:

- Para Irwin (1999, p.209), no *Fédon* a alma é identificada à razão e às propriedades que ela executa, tais como a reflexão, a intelecção e o raciocínio;
- para Miller (1997, p.90), desejos e emoções são atribuídos ao corpo, e a razão à alma, que se encontra em oposição às afecções corpóreas;
- para Robinson (1988, p.342), não existe um conflito no interior da própria alma, que é uma substância simples; o conflito resulta da relação corpo-alma. Por substância simples, Robinson entende a ausência da estrutura tripartite da alma, no *Fédon*.

Com o intuito de verificar se as posições daqueles autores se sustentam ou não, retomemos o *Fédon*. Nesse diálogo, Platão apresenta e mostra a tese da imortalidade da alma. Para tanto, sustenta, entre outros, os argumentos da existência da alma antes da encarnação (76c) e da sua subsistência após sua separação do corpo (70b). Em ambos os argumentos, a alma é representada como sendo dotada de pensamento/φρόνησις. Platão parece estabelecer nessas linhas uma identificação da alma com o pensamento/φρόνησις, mas isso significaria afirmar, como o fez Irwin, que nesse diálogo a alma se limita a ser a razão e as suas atividades cognitivas, como a reflexão e a intelecção, por exemplo? Ou ainda, como o fez Robinson que afirmou ser a alma uma substância simples? A atividade do pensamento/φρόνησις seria incompatível com as outras atividades da alma humana?

Além disso, há uma outra questão que merece ser considerada: tanto nas linhas 70b4, quanto nas linhas 76c12, Platão afirma, respectivamente, que a alma antes da encarnação e após a separação do corpo mantém o pensamento/φρόνησις. Com efeito, Platão emprega nas duas passagens o verbo ἔχω/ter. Ora, manter o pensamento e ser o pensamento são coisas distintas: a alma pode gozar do exercício da φρόνησις antes da sua encarnação e mantê-lo após a separação do corpo. Isso não significa, contudo, que a alma se limita a ser pensamento, mas antes, talvez o pensamento seja a atividade que conserva a identidade da alma durante toda a sua existência, seja ela em um corpo ou não. Convém assim, que consideremos as outras faculdades da alma durante a sua existência corpórea com o intuito de verificarmos se, quando encarnada, a alma deve ser reduzida ao pensamento/φρόνησις.

Com efeito, além da faculdade de pensar, a alma parece ser representada como agente moral, o que pode ser depreendido das linhas que se seguem:

Ademais – voltou Sócrates – afirmarás que o governo de todas as coisas que se encontram no homem cabe a algo que não seja a alma e a

inteligência/φρόνιμον?(...) Não é ela que resiste e governa, como um senhor, todas as modalidades da vida, às vezes rigorosamente e com dores, como na ginástica e na medicina, e às vezes com menos rudeza... (94b-d)

A alma é quem governa todas as coisas, eis o princípio geral que resulta dessas linhas. Contudo, identificamos nelas dois problemas que podem ser expressos mediante as seguintes questões: qual é a natureza de “todas as coisas que se encontram no homem” (τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων, 94b4) e porque, para afirmar que a alma comanda tudo, Platão precisou distinguir a alma e a inteligência por meio da conjunção καὶ/e, conforme percebemos no texto em questão – “ou a alma e de outro modo a inteligência<sup>23</sup>” (ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ<sup>24</sup> φρόνιμον, 94b5)?

A distinção entre a alma e o pensamento sugere que a atividade da alma humana no *Fédon* não se limita à atividade do pensamento, o que poderia sugerir que a ela se associariam outras atividades, ou, mais corretamente, que haveria outros “gêneros” de alma que não a raciocinante ou reflexiva. Se for este o caso, teríamos que entender que a expressão “todas as coisas que se encontram no homem” poderia se referir não só ao corpo e à capacidade intelectual da alma, mas também aos demais gêneros da alma – irascível e apetitivo – conforme são apresentados em *República IV*. Se a nossa hipótese estiver correta, teremos que discordar de Irwin, que acredita que a alma, nesse diálogo, se reduz ao elemento raciocinante, e de Robinson, que afirma ser ela uma substância simples.

Se a alma não é apenas a razão, o que mais ela seria, então? Alguns elementos do *Fédon*, além daqueles que acabamos de examinar, parecem sugerir que, embora Platão só venha a explicitar a sua concepção triádica da alma a partir da *República*, essa doutrina já estaria esboçada ou subtendida no *Fédon*. Assim, teríamos presente nesse diálogo a expressão das outras manifestações psíquicas que compõem a subjetividade humana, como a emotividade e a apetência, ou em outras palavras, encontraríamos ali traços característicos dos elementos irascível e apetitivo da alma<sup>25</sup>. Consideremos, pois, no quadro do *Fédon* os elementos do diálogo que nos conduzem a essa suspeita. Entre eles, identificamos:

<sup>23</sup> Optamos por traduzir φρόνιμος por inteligência, nessas linhas, por julgarmos que nelas Platão pretenda ressaltar a faculdade da alma de conhecer, compreender e aprender.

<sup>24</sup> Alguns tradutores parecem atribuir um sentido predicativo para a conjunção καὶ. Dixsaut, por exemplo, traduz ψυχὴν τε καὶ φρόνιμον por: “... de tout ce qui peut exister dans un homme, y a-t-il rien qui selon toi puisse exercer l’ autorité, sinon l’ ame, surtout quand elle est sensée?” Nesse caso, a sensatez aparece como um atributo da alma. Reale também considera φρόνιμον um atributo. Eis o conjunto de sua tradução: “ ... di tutte le cose che sono nell’ uomo, ce n’ è un’ altra che tu possa dire che comandi e che non sia l’ anima, specialmente per il fatto che essa è intelligente?”

<sup>25</sup> Apesar de Platão só ter postulado a tripartição da alma a partir da *República IV*, nada nos impede de reconhecer no *Fédon* os principais elementos dessa doutrina. A título de exemplo, vejamos o que se passa no

- a concepção de que o corpo é um instrumento para o prazer (65a);
- as virtudes cardeais do filósofo (68b-69a);
- os elementos dramáticos do diálogo, que põem em evidencia o comportamento extremamente passional dos personagens que contracenam no *Fédon*;
- o mito do destino das almas (81e-82c).

A concepção de que o corpo é um instrumento para o prazer mostra que ele por si próprio não pode sentir prazer<sup>26</sup>. Todo instrumento leva a algo, isto é, ajuda a promover algo. Se o corpo é um instrumento para os prazeres, ele não pode ajudar a levar algo a efeito e ser ao mesmo tempo aquele que vai padecer esse efeito. Ora, se ele é instrumento, quem se serve desse instrumento em vista dos prazeres<sup>27</sup>? Se for a alma, qual espécie de alma? Se não for o elemento raciocinante da alma, devemos supor a existência de algum outro elemento na alma.

Também nas linhas 66c-d, as palavras que o filósofo usa para descrever as afecções do corpo antecipam, em certa medida, os diferentes gêneros da alma, tal como eles seriam apresentados na *República*: ele fala de guerra/πόλεμος, dissensão/στάσις, batalha/μάχη, palavras cujo campo semântico nos levam a pensar no elemento irascível da alma, assim como a presença do apetite/ἐπιθυμία remete ao elemento apetitivo e a do pensamento sensato ao elemento racionante. Vejamos as palavras de Sócrates a esse respeito:

Vede pelo contrário, o que ele nos dá: nada como o corpo e suas concupiscências para provocar o aparecimento de guerras, dissensões<sup>28</sup>, batalhas; com efeito, na posse de bens é que reside a origem de todas as

---

Górgias. No *Górgias*, julgamos ser possível identificar esses elementos mediante o exame do personagem Cálicles. Irritado e surpreso com a declaração socrática de que cometer injustiça e ficar impune é o pior dos males (479d), Cálicles interrompe abruptamente o diálogo declarando que se as coisas realmente acontecem assim, os homens vivem ao contrário do que deveriam viver (481b). A partir daí, ele assume o papel de interlocutor e do seu confronto com Sócrates surgem posições polêmicas. No *'Górgias'*, o confronto entre Cálicles e Sócrates nos parece representar muito mais do que o conflito entre dois homens: julgamos ser aquele representativo da manifestação de dois modos diferentes de conduzir a vida, em função da tendência da alma que domina em cada um daqueles personagens. Nesse sentido, nos parece que Cálicles é o tipo de indivíduo dominado pelo elemento apetitivo da alma. Acreditamos ser possível constatar esta hipótese por meio de algumas posições que Cálicles manifesta em face dos problemas discutidos e pelo modo como ele as expõe, a saber:

1-A sua concepção acerca do poder, da qual se infere que o governo justo é o governo do mais forte, personificado na imagem do tirano. Daí, o elogio à tirania e a defesa do recurso à violência, como uma forma justa de se efetivar o poder e a maneira extremamente passional e sensual com que ele manifesta a sua compreensão daquele.

2-O julgamento negativo que ele faz da filosofia e o lugar no qual ele situa o filósofo: à margem da cidade.

3-A defesa de uma tese hedonista.

<sup>26</sup> "... está muito próximo da morte quem assim não faz nenhum caso dos prazeres de que o corpo é instrumento?" (*Phdo.* 65a).

<sup>27</sup> Essa concepção instrumentalista do corpo será também apresentada por Platão no *Alcibiades Primeiro* e no *Timeu*. No *Timeu*, o filósofo nos faz saber que certas afecções se originam a partir do corpo, entretanto, se a alma não for igualmente afetada, não pode haver percepção das afecções sensíveis (64).

<sup>28</sup> [...] para provocar o aparecimento de guerras, dissensões (*sic*), batalhas [...] (*Phdo.* 66c)

guerras, e, se somos irresistivelmente impelidos a amontoar bens, fazemo-lo por causa do corpo, de quem somos míseros escravos! (66c)

Tal é o entendimento de Reis (2000, p.45). Segundo a autora, a concepção platônica do corpóreo é extremamente ampla e inclui o desejo de posses e de glórias. Para Reis, embora Platão não tenha feito referência à tripartição no *Fédon*, ele trata nesse diálogo dos “dois caminhos que a alma pode seguir: o caminho dos apetites que dirige a alma ao corpóreo, e o caminho da busca do que é verdadeiro...”. O corpóreo no *Fédon*, portanto, não seria representativo somente da realidade física que é o corpo, mas do corpo animado pelas espécies mortais de alma: a apetitiva e a irascível. Assim, não é o corpo em si mesmo que é fonte de malefícios para a alma, mas antes, o tipo de relação que a alma mantém com o elemento corpóreo.

Também em 68b-69c, percebemos mais uma evocação dos três gêneros da alma: trata-se do momento em que Sócrates distingue entre as virtudes do vulgo e do filósofo. Depois de ter criticado a efemeridade da temperança e da coragem do vulgo, Sócrates conclui assim sua crítica: “Talvez, muito ao contrário, a verdade nada mais seja do que uma certa purificação de todas essas paixões e seja a temperança, a justiça, a coragem; e o próprio pensamento outra coisa não seja do que um meio de purificação.” Assim, embora Platão não tenha explicitado a teoria da tripartição da alma, ela aparece sub-repticiamente no *Fédon*.

Nessas linhas temos a presença da temperança, evocando a virtude do elemento apetitivo da alma, e a coragem, a virtude do elemento irascível. Embora não se tenha dito nada a respeito da virtude do elemento raciocinante, a referência ao pensamento completaria a alusão aos três gêneros da alma. Mas, o mais interessante é que Sócrates coloca a justiça como uma dessas virtudes. Ora, a justiça, conforme o livro IV da *República*, é justamente a virtude que resulta da interação harmoniosa dos três gêneros da alma. Não estaria Platão aqui no *Fédon* pensando na doutrina da tripartição?

Também os mitos escatológicos do *Fédon* contribuem para demonstrar em que medida, ainda que de modo sub-reptício, estaria presente a doutrina da tripartição da alma. O primeiro desses mitos se encontra na zoologia presente nas linhas 81d-82b, em que Platão afirma que cada espécie de alma terá seu lugar de destinação determinado por similitude com sua ocupação ordinária (82a). As almas daqueles que cultivaram a filosofia receberão uma morada junto aos deuses (81a). Aqueles que, por sua vez, praticaram a voracidade, a impudícia e a bebedeira se reencarnarão em corpos de asno ou de animais semelhantes, ao

passo que a alma daqueles que praticaram a injustiça, a tirania e a rapina, se reencarnarão em corpos de lobos e falcões (82a)<sup>29</sup>.

Um outro mito que parece comportar a tese da estrutura tripartite da alma consiste no mito final do *Fédon*. Nele é possível reconhecer uma analogia entre a estrutura da terra e a estrutura da ψυχή/alma, isto é, quando a alma chega ao Hades, ela é destinada à morada que melhor corresponde à natureza da sua estrutura ética. Tal é também a posição de Sobrinho (2004, p. 200-201). O autor mostra que as regiões superiores da terra representam o grau máximo de inteligência a que podem chegar as almas piedosas, enquanto o Tártaro é o destino das almas incuráveis, daquelas que cometeram crimes graves, tais como roubos de templo, assassinatos sem motivo. O autor declara que a indeterminação caótica do Tártaro representa, no plano da alma, a redução da natureza aos seus elementos primitivos. Na fisiografia terrestre, esses elementos são a água, o ar, o fogo, e a terra, entregues à necessidade e ao destino. Esses elementos na alma representam as paixões decorrentes do seu vínculo com os elementos corpóreos.

Se a posição de Sobrinho estiver correta, a alma no *Fédon* não se restringe a ser o elemento raciocinante. O autor aponta a existência de elementos que denunciam o esboço das principais características do elemento apetitivo da alma: as paixões das quais padecem os homens não são meramente atribuídas ao corpo, mas à alma na sua relação com o corpo e conforme veremos no *Timeu*, essa alma corresponde aos elementos irascível e apetitivo da alma (69d-e).

Por fim, interessa-nos chamar a atenção ainda para o comportamento extremamente passional dos personagens que figuram no diálogo e analisar as razões de Platão para assim apresentá-los. Para tanto nos deteremos um pouco em 117c-d.

Nesse momento nós, que então conseguimos com muito esforço reter o pranto, ao vermos que estava bebendo, que já havia bebido, não nos contivemos mais. Foi mais forte do que eu. As lágrimas me jorravam em ondas, embora, com a face velada, estivesse chorando a minha infelicidade – pois, está claro, não podia chorar de pena de Sócrates! Sim, a infelicidade de ficar privado de tal companheiro! De resto, incapaz, muito antes de mim, de conter seus soluços, Criton se havia levantado para sair. E Apolodoro, que mesmo antes não cessara um instante de chorar, se pôs, então, como lhe era natural, a lançar tais rugidos de dor e de cólera, que todos os que o ouviram sentiram-se comovidos, salvo, é verdade o próprio Sócrates:

-Que estais fazendo? – exclamou. –Que gente incompreensível! Se mandei as mulheres embora, foi sobretudo para evitar semelhante cena, pois,

<sup>29</sup> Também DIXSAUT (1991, p.355, n. 176), reconhece que o uso metafórico da zoologia no *Fédon* está aludindo à concepção tripartite da alma.

segundo me ensinaram, é com belas palavras que se deve morrer. Acalmai-vos, vamos! Dominai-vos!  
 Ao ouvir esta linguagem, ficamos envergonhados e contivemos as lágrimas.  
 (117c-d)

Na descrição que Fédon faz acerca do seu estado de espírito e dos seus companheiros, no momento em que Sócrates toma o veneno, ele ressalta as afecções associadas à emotividade: ‘não era possível conter o pranto’, ‘as lágrimas corriam’, ‘a vontade de chorar era mais forte do que a ordem interna de conter o pranto’, ‘os rugidos de dor e de cólera’. Todas as personagens se encontram tomadas por uma afecção que evoca seu desespero. Como reconhece Fédon, eles choravam a própria infelicidade.

Mediante a representação do estado de espírito das personagens, Platão parece mostrar a existência de outras faculdades da alma que não o pensamento; julgamos ser possível identificar aí a manifestação do elemento irascível. Afinal, por que Platão quis descrever com tanta riqueza de detalhes os sentimentos dos personagens nas linhas finais do diálogo? O que ele quer mostrar ainda? A mensagem platônica não teria se esgotado nas provas socráticas a favor da imortalidade da alma?

No contraste entre a tranquilidade de Sócrates, que acabou de beber o veneno, e o desespero das personagens, encontramos representado o conflito interno que se instaura na alma entre os seus três gêneros. Platão está mostrando o conflito interno à alma daqueles que não se deixam guiar pela razão e a censura que Sócrates dirige aos seus discípulos, “gente incompreensível”, é representativa do modo como a nossa razão se dirige aos demais gêneros da alma. Temos aí Sócrates representando o elemento raciocinante da alma, ao passo que os demais personagens poderiam ser identificados ao elemento irascível. Sócrates se mostra irritado pelo comportamento passional dos seus companheiros, que se recusam a se deixar guiar pela razão, a interiorizarem o seu λόγος/discurso. E Sócrates, aqui personificando o apelo da razão os censura, e eles personificando a alma irascível, envergonhados, acatam.

A nosso ver, Platão apresenta essa cena final do *Fédon* com o intuito de mostrar a coerência entre as palavras de Sócrates e a sua ação, pois Sócrates não abre mão da tarefa filosófica nem mesmo nos momentos finais da sua vida. Platão mostra, assim, o caráter ininterrupto do exercício filosófico do mestre. Mas não só isso: os companheiros de Sócrates, mesmo depois de conhecerem as suas razões para aceitar resignadamente a morte, choram pela perda do amigo. Esse pranto representa a compreensão de que, doravante, eles se encontrarão privados da presença de Sócrates e, por isso mesmo, com o sentimento de estarem abandonados nesse mundo. Platão retrata, mais uma vez, o estado emocional dos seus

personagens para mostrar que, enquanto formos homens, teremos que lidar com as nossas emoções, angústias e medos, sendo a morte o momento da existência humana que mais potencializa essas afecções. Sócrates tenta modificar a ideia que seus companheiros fazem da morte, quando, na verdade, o que precisa ser modificado, nesse momento, são as suas emoções. O alvo do discurso socrático não é certo: os discursos racionais diante da morte são insuficientes, porque a morte potencializa o medo, as angústias, o apego ao corpóreo, o apego emocional de cada indivíduo. O homem padece certas emoções que a razão não alcança: nesse sentido, os companheiros de Sócrates se sentem dilacerados entre aquilo que a razão diz e aquilo que eles sentem; eles experimentam, assim, a complexidade da condição humana. E é por meio da representação da complexidade da natureza humana que Platão encerra o *Fédon*.

#### 1.4. *FÉDON*: É POSSÍVEL FALAR DE UMA “RELAÇÃO” CORPO-ALMA?

O *Fédon* talvez seja o diálogo mais paradigmático no que concerne a investigação acerca do problema da relação corpo-alma. No entanto, a exegese contemporânea<sup>30</sup> afirma, ao examiná-lo, que é a “separação corpo/alma” a perspectiva predominante que se depreende da sua leitura, baseando-se quase exclusivamente nas linhas 66b-d. A exegese desconsidera, assim, outros momentos do diálogo – os quais serão examinados logo adiante – que poderiam, senão contradizer esta posição, pelo menos mitigá-la. Baseando-nos nesses outros momentos, perguntamo-nos se é possível reconhecer no *Fédon*, a tese da necessária relação corpo-alma.

Com efeito, no contexto do *Fédon*, a reflexão acerca do estatuto da relação corpo-alma parece constituir um dos eixos centrais: não seria possível pensar a imortalidade da alma sem refletir sobre o sentido da vida, do filosofar e, por conseguinte, sobre a natureza do homem, do seu corpo e da sua alma. No entanto, o estatuto dessa relação é problemático, pois, se Platão parece, por um lado, conceber a necessária relação corpo-alma; por outro, em alguns momentos, ele parece sugerir que a alma deve viver isolada em si mesma sem qualquer relação com o corpo (67c-d) e que cabe ao filósofo evitar que a alma se deixe perturbar pelo

---

<sup>30</sup> REALE (1994), VEGETTI (1992), MORE (1924), ROBINSON (1998), GERSON (1986). A posição desses autores será examinada posteriormente.

corpo<sup>31</sup>. É o que se depreende da leitura das linhas que se seguem: “É, pois, para começarmos a nossa conversa em circunstâncias desta espécie, que se revela o filósofo, quando, ao contrário de todos os outros homens, afasta tanto quanto pode a alma do contato com o corpo?” (64e-65a)

E ainda em:

Mas a purificação não é, de fato, justamente o que diz uma antiga tradição<sup>32</sup>? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a prendiam? (67c-d)

Não nos parece que, nessas linhas, Platão esteja preconizando uma aniquilação do corpo, mas antes, evidencia a condição que se estabelece entre o corpo e a alma, quando essa última se concentra nas atividades puramente intelectuais ou ainda durante o sono. Com efeito, para realizar as atividades do pensamento é necessário que se esteja o mais possível atento para não se deixar levar por certos impulsos que provém do corpo, os quais, por serem mais imediatos, monopolizam mais facilmente o nosso interesse e a nossa atenção. Julgamos, pois, que Platão está, nessas linhas, sugerindo ser necessário aprender a se conter diante daquilo que nos estimula e que dificulta o exercício intelectual. A ideia de que os sentidos e a percepção sensível representam um obstáculo à atividade da alma parece ser recorrente na época de Platão. Conforme Dodds (1965, P.135), os textos de Píndaro, Heráclito e Xenofonte sugerem que a atividade psíquica e a corpórea variam em proporção inversa, isto é, que a alma está mais ativa quando o corpo dorme. Dodds (1965, p. 140) observa que a antítese entre o corpo e a alma na tradição grega poderia ter tido sua origem nessa convicção. No caso de Platão, o fato de que, em alguns momentos, a alma se encontre mais ativa do que o corpo, não basta para estabelecer uma oposição entre eles. Esta constatação explícita a dupla dimensão que constitui o homem que, composto da união de duas unidades distintas – o corpo e a alma – precisará, por vezes, deixar prevalecer uma dessas dimensões sobre a outra. Com isso, concordam também Dixsaut (2003) e Spinelli (2006).

<sup>31</sup> Mesmo naquelas linhas em que Platão emprega as metáforas do “separar, afastar, evitar” para caracterizar a relação corpo-alma, acreditamos que a sua intenção não implica a tese dualista, conforme esclareceremos nos parágrafos subsequentes.

<sup>32</sup> Acreditamos que essa tradição da qual fala Platão consista nas práticas mágico-religiosas do xamanismo. A esse propósito sugerimos o trabalho de Dodds, “Les chamans Grecs et les origines du Puritanisme”. In: DODDS, E.R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. Michael Gibson. Paris: Ed. Montaigne, 1959, pp. 135-156.

Dixsaut (2003, p.3) sustenta que as metáforas que aludem à diferenciação entre o corpo e a alma não representam a desvalorização do corpo, pois, a seu ver, separar-se do corpo, para a alma, é simplesmente pensar. Spinelli (2006, p. 261), por sua vez, afirma que quem se exercita nas atividades teóricas deve ter certo controle sobre o excesso de força ou de sedução que o sensível exerce sobre a mente humana. Ele observa ainda que Platão fez tais afirmações por perceber a grande dificuldade que os homens têm de exercitarem o próprio intelecto<sup>33</sup>. A sua posição nos parece bastante pertinente por duas razões: em primeiro lugar, ela mostra ser natural o fato da realidade sensível exercer fascínio sobre o homem; em segundo lugar, ela mostra que as atividades que se realizam por meio da alma não são tão imediatas e fáceis de efetuar como aquelas que se realizam, sobretudo, através do corpo, o que não implica a cisão entre o corpo e a alma, mas antes, o reconhecimento da singularidade de cada um. Além disso, aquelas linhas (67c-d) suscitam, ainda, uma outra questão: é correto afirmar que as palavras de Sócrates nesta passagem correspondem exatamente à posição de Platão? Sustentamos que não e esclareceremos o porquê.

Na Grécia antiga, o orfismo se tornou uma religião popular, portanto os gregos conheciam as suas ideias e as suas doutrinas e, provavelmente, não experimentavam estranheza diante das mensagens de libertação que este movimento difundia, estando, inclusive habituados a tais mensagens. Ora, parece-nos que nas linhas 67c-d, ao sustentar que a purificação consiste em afastar a alma do corpo, Sócrates está recorrendo ao consenso popular para justificar o porquê dele não se amedrontar diante da iminência da morte; isto é, Sócrates busca na linguagem popular, nas ideias que são convencionalmente aceitas, um exemplo que possa justificar a sua atitude perante a sua própria morte. Se os homens praticam

---

<sup>33</sup> A leitura de Spinelli nos parece muito interessante porque contribui para mostrar a sensibilidade filosófica de Platão em vista das dificuldades impostas pelo ato de filosofar. Assim, julgamos que, ao trazer à luz a sensibilidade de Platão, Spinelli não só mostra que atribuir a hipótese dualista no âmbito antropológico à filosofia platônica é inadequado, como, também, que Platão não era uma pessoa intransigente, impressão que muitas vezes parece ser sugerida por meio da atribuição da tese dualista ao filósofo. Assim, julgamos interessante reproduzir aqui as palavras de Spinelli (2006, P. 260-261): “Platão parte de um pressuposto muito difundido entre os filósofos gregos (e que ainda hoje persiste): o de que a maioria dos homens tem uma enorme dificuldade em exercitar (pôr em marcha) o próprio cérebro. Ocorre que para isso carecem de iniciativa, de muito estudo, de disciplina e de uma permanente dedicação. Isso é custoso, enquanto as impulsões afetivas corporais são, em geral, espontâneas, promovem a maior parte das inquietações, levando a maioria a ocupar-se com elas, e não com o filosofar (com se ilustrar ou se instruir). A maioria, com efeito, aplica de algum modo o intelecto, porém não no que mais importa, na busca do maior de todos os bens, a sabedoria, a educação da razão e a qualificação do humano. Todos se voltam preferencialmente para a administração de seus próprios impulsos, de suas tensões afetivas, das riquezas ou da pobreza, e de muitos outros males e bens. Eis aí, justamente, por que Platão exortava a seus discípulos, em especial àqueles que se dispunham a filosofar, sobre a eminente necessidade de se libertarem das “amarras do sensível”, recomendando, portanto, que promovessem uma certa ascese das afecções, mas não a ponto de eliminar por completo a potência ou a capacidade humana natural de afetar-se”.

a purificação que o orfismo prega, eles deveriam estar preparados para a morte, pois, a morte não é, senão, a separação corpo-alma, que a ascese órfica tem como fim.

Visto que algumas linhas do *Fédon* podem sugerir que o melhor para a alma é estar apartada do corpo, torna-se imperativo apontar as passagens do diálogo que constituem argumentos a favor da relação e da comunhão entre o corpo e a alma. Entre esses destacamos: (1) a linguagem empregada para descrever a relação; (2) os componentes dramáticos que a atestam; (3) a descrição das afecções que acometem os personagens do diálogo.

Em relação à linguagem, Platão emprega em vários momentos do diálogo uma estrutura sintática que evoca a união e a associação dos dois elementos: Sócrates define a morte como a separação corpo/alma – “a separação da alma do corpo<sup>34</sup>” (... τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν, 64c5-6) – e sustenta que a alma deve abandonar o corpo, rompendo qualquer união e contato com ele – “[a alma] abandonando o corpo à sua sorte” (ἐὼσα χάρειν τὸ σῶμα, 65c). Para separar algo de outra coisa não é necessário que elas antes estivessem juntas? Separar não é justamente o ato de discriminar algo, de interromper uma união que se encontra dada? Platão afirma ainda que a morte é a “libertação e separação da alma a partir do corpo” (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος, 67d4-5); que a alma “se afasta do corpo” (τοῦ σώματος ἀπαλλάττεται, 81b2) ao qual esteve “sempre unida” (τῷ σώματι ἀεὶ συνοῦσα, 81b2) e ainda que a alma se encontra “enlaçada e colada no corpo” (διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, 82e2).

Percebemos assim que o sentido dos verbos e dos substantivos empregados por Platão para caracterizar a natureza da relação corpo-alma destacam o caráter de união entre o elemento corpóreo e o anímico, sendo possível classificá-los em dois grupos semânticos: (1) aqueles que descrevem a união corpo-alma e (2) aqueles que descrevem a separação corpo-alma. No primeiro grupo, identificamos os seguintes verbos: διαδέω/atar (82e2), προσκολλάω/colar a (82e2), κοινωνέω/estar em relação com (65c8) e σύνειμι/congregar-se (68a3). Enquanto os sentidos de προσκολλάω e διαδέω sugerem a ideia que o corpo e a alma se encontram misturados e mantendo entre si o contato físico, σύνειμι e κοινωνέω, por sua vez, sugerem que corpo e alma compartilham “valores”, isto é, ambos se encontram unidos na realização das ações que a alma estabelece como fim. No segundo grupo, por sua vez, encontram-se os verbos e os substantivos que destacam o caráter de separação. Entre eles identificamos: ἀπαλλάσσω/afastar-se (81b2), ἐάω/abandonar (65c7), ἀπαλλαγὴ/liberação (64c5), λύσις/rompimento (67d9), χωρισμός/separação (67d9). O sentido desses verbos e

<sup>34</sup> Tradução ligeiramente modificada. Na tradução de Paleikat e Costa se encontra: “... a separação da alma e do corpo”.

desses substantivos sugere que há um elemento tido como o desencadeador do laço de união existente entre dois outros elementos, introduzindo, por conseguinte, a separação entre eles. No contexto do *Fédon*, a morte é esse elemento que instaura a separação entre o corpo e a alma, uma vez que em vida, a morte não está dada.

A linguagem empregada por Platão contribui, pois, para compreender a natureza da relação, na medida em que nela se entrevê a ideia segundo a qual o corpo e a alma estão unidos e comungam, portanto, a existência. A linguagem não pode ser desconsiderada ou acusada de constituir um argumento fraco para atestar a relação, pois Platão é muito enfático ao colocar na boca de Sócrates, ao final do diálogo, as seguintes palavras: “Nota bem, meu bravo Críton: a incorreção da linguagem não é somente uma falta cometida contra a própria linguagem. Ela faz mal às almas!” (115e). Se, de acordo com o uso que fizermos da linguagem, ela pode ser nociva ou construtiva, é porque ela é dotada de uma função formativa, além de transparecer nela uma dada visão de mundo e do indivíduo. Logo, a linguagem não só é uma ferramenta lógica para que o filósofo construa a sua argumentação, mas, também, como se depreende da passagem em questão, é o meio pelo qual manifesta a sua própria visão de mundo. No caso da nossa pesquisa, julgamos que a linguagem empregada por Platão no *Fédon* é bastante reveladora quanto à sua concepção da relação corpo-alma.

Os elementos dramáticos também são significativos para a nossa investigação, pois eles antecipam a abordagem que Platão concederá ao problema da relação corpo-alma. A esse propósito vale examinar o epílogo, no qual a interação corpo-alma é evidenciada. Em 117b, Fédon descreve com riqueza de detalhes o momento em que Sócrates bebe a cicuta: “Dizendo isso, estendeu a taça a Sócrates. Este a empunhou, Equécrates, conservando toda a sua serenidade, sem um estremecimento, sem uma alteração, nem da cor do rosto, nem dos seus traços.” E também: “E em seguida, sem sobressaltos, sem relutar nem dar mostras de desagrado, bebeu até o fundo” (117c).

Sócrates bebe o veneno por julgar que a sua morte representa a execução daquilo que é o melhor (99a). A firmeza do filósofo ao ingerir a cicuta transparece no corpo: Sócrates não estremece, sua face não se desfigura, no seu corpo se manifesta a sua resolução. Essa passagem evoca o poder que a alma de Sócrates exerce sobre o seu corpo, que não resiste, não reluta, aceita passivamente aquilo que ela julga ser o melhor. O corpo, por sua vez, é um instrumento a seu serviço, segue a sua orientação, ele é possibilidade da própria morte, isto é, beber a cicuta significa cortar os laços que o unem à alma, que o mantém em vida. O corpo aceita, pois, o seu próprio fim, sem relutar. Se a relação corpo-alma fosse não natural, não

relutaria o corpo para evitar o seu esgotamento? Se o corpo pudesse desejar sozinho, não resistiria ele à decisão tomada por Sócrates? Se o corpo e a alma estivessem totalmente voltados para propósitos diferentes, isto é, a alma exclusivamente para a contemplação, o corpo para o gozo dos prazeres; se eles não pudessem compor um todo harmônico, seria possível a Sócrates acatar a sentença de morte? Poderia o corpo, sem a alma, resistir aos propósitos desta? Ora, parece que devemos admitir que corpo e alma se encontram intimamente unidos, mas reconhecendo a especificidade própria a cada um: cabe à alma as funções de gerenciar, interpretar e atribuir significados aos sinais que vêm do corpo, o qual, sozinho, não pode compreender e determinar nenhum critério ou valor para a ação humana. Tendo em vista que reconhecemos a estreita união entre o corpo e a alma, examinemos agora a posição de alguns dos autores que sustentam que, no *Fédon*, o corpo não se coloca numa relação de oposição à alma, visto ser a relação entre eles algo muito mais complexo. Entre esses intérpretes se encontram Araújo Júnior (2007) e Dixsaut (2003).

Segundo Araújo Júnior (2007, p.2), nas linhas 95d8-99d1 do *Fédon*, tem-se uma perspectiva diferente daquela ascética, atribuída no mais das vezes ao corpo: ali o corpo é apresentado como possibilidade para o pensamento. É preciso levar em consideração que o contexto dessas linhas é o da crítica socrática aos filósofos naturalistas que afirmavam ser as causas mecânicas as responsáveis pela ordenação do universo. Segundo o autor, a crítica socrática mostra que, para Platão, o corpo não pode ser considerado a real causa das ações humanas, no entanto, privado dele, o homem não é capaz de nenhuma ação, restando, pois, à alma, ser o princípio ordenador do universo e dos movimentos corpóreos. Assim, conclui Araújo Júnior, no *Fédon*, o corpo não representa em si mesmo nem um impedimento, nem uma possibilidade para o conhecimento, considerando que o seu significado surge da relação que a alma estabelece com ele, uma vez que cabe a ela interpretá-lo e atribuir valor às suas manifestações.

A sua posição nos parece condizente com o que nós mesmos pensamos, pois mostra que a noção de causalidade é central para conceber o estatuto da relação corpo-alma. Ao mostrar que é a alma a causa dos movimentos corpóreos, Araújo Júnior isenta o corpo das acusações que o identificam como o responsável pelos enganos de natureza cognitiva e pelo comportamento humano intemperante. Se o corpo não pode ser ele próprio a causa das ações humanas, ele não pode ser acusado pelo seu insucesso, sendo ele apenas o meio no qual têm lugar essas ações.

Apoiando-se na passagem 79b do *Fédon*, Dixsaut (2003, p.3) sustenta, por sua vez, que à pergunta pelo que é o homem, o diálogo responde dizendo ser este a união de corpo

e alma. Segundo a autora, Platão não é Descartes e, logo, ele não sustenta a distinção substancial entre a alma e o corpo, sendo a união o dado inicial e a separação da alma um esforço que ela jamais atingirá enquanto o homem viver. A autora afirma, também, que se a alma se deixasse enfeitiçar pela miragem de um corpo-próprio, de um corpo-sujeito, não lhe seria possível tomar consciência acerca de si mesma, a qual só pode se alcançar em face da sua experiência neste mundo, isto é, no desejar, no calcular, e no representar.

Apesar da linguagem e dos componentes dramáticos constituírem elementos importantes que nos deixam entrever a concepção platônica acerca da relação corpo-alma, parece-nos igualmente relevante investigar esse problema também à luz da noção platônica de πάθος/afecção. Julgamos que essa noção é significativa porque concerne diretamente ao problema da relação corpo-alma, uma vez que Platão parece demonstrar, por meio dela, como o homem é afetado no seu todo, isto é, como, no mais das vezes, o corpo e a alma padecem juntos, a ação que a realidade física e a sua dimensão interior exercem sobre eles.

As primeiras lembranças de Fédon, no diálogo, referem-se à sua disposição de espírito e a dos demais personagens que se encontravam na prisão, inclusive do próprio filósofo. Fédon declara experimentar, ao lado de Sócrates, coisas surpreendentes – “E eis que experimentei coisas espantosas estando na presença de Sócrates ...” (... καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος, 58e1) – pois diante de si estava um homem feliz, que se comportava e conversava tranquilamente, apesar da iminência da sua morte. Ele e seus outros companheiros experimentavam não o prazer/ἡδονή que a filosofia sempre lhes proporcionara, mas um sentimento confuso, uma estranha mistura de prazer/ἡδονή e dor/λύπη que os tornava vítimas de uma forte agitação/τάραξις (59b). Ora riam, ora choravam. Xantipa, que se encontrava ao lado de seu marido, foi tomada pela cólera ao perceber a presença dos companheiros de Sócrates e teve que ser conduzida à força para casa, debatendo-se e gritando (60a). Fédon relata, então, as primeiras palavras de Sócrates no diálogo. Livre das correntes que prendiam sua perna, declara, enquanto a esfrega, sentir alívio pela sua nova condição e alude ao caráter ambíguo do prazer e da dor, por meio da sugestiva imagem da cabeça ligada a um corpo duplo: prazer e dor desfrutam de certa unidade, mas guardam entre si diferenças e se recusam a afetarem simultaneamente o homem, tomado ora por um, ora pelo outro (60b). Platão constrói, pois, como abertura do diálogo, um ambiente extremamente marcado pelas afecções: prazer, dor, cólera e surpresa aparecem desde as suas primeiras cenas. Sendo assim, por detrás dessa cena pitoresca, que parece antecipar a reflexão platônica acerca do estatuto da relação corpo-alma, o que é possível depreendermos?

Parece-nos que, por meio dos elementos que evocam as afecções que acometem os personagens, a intenção de Platão seja a de demonstrar a estreita relação corpo-alma. O filósofo parece não só descrever as afecções que padecem os personagens – felicidade, compaixão, admiração, angústia, aflição, medo e surpresa – mas, também, as reações e as atitudes deles em face dessas afecções. Ele parece elaborar um catálogo dessas afecções suscitando e trazendo ao texto o modo como exprimimos, por meio do nosso corpo e da nossa alma, os valores éticos e existenciais que fundamentam a nossa concepção de vida. Platão não poupa palavras para descrever as atitudes e os sentimentos dos personagens; seu texto é rico em elementos que nos possibilitam quase enxergar o estado emocional dos personagens. Mas, em que medida a abordagem desses estados e comportamentos contribui para a abordagem do problema da relação corpo-alma?

Se examinadas rapidamente, as afecções que padecem esses personagens parecem ser de natureza meramente psíquica. No entanto, um olhar mais profundo revela o seu caráter psicofísico: elas se referem a um estado de alma dos personagens que transparece no corpo. A cólera de Xantipa é percebida nos seus movimentos, ela é transportada para casa gritando e se debatendo; Sócrates demonstra sua tranquilidade pelo seu modo sereno de conversar e de se comportar; a confusão de sentimentos de Fédon e dos demais se manifesta ora no choro, ora no riso; enfim, na forma que tomam as expressões dos seus rostos. Assim, em cada um desses casos estamos diante de manifestações psicofísicas que colocam em evidência a questão que nos interessa, o problema da relação corpo-alma. Julgamos, portanto, que foi para sustentar uma concepção do homem que se apoia na defesa da união corpo-alma, que Platão lançou mão desta pitoresca cena inicial.

Também Palumbo (2001, p. 10-11) chama atenção para este aspecto. Ela observa que, no *Fédon*, o homem, considerado como uma unidade psicofísica, tem na emoção um evento revelador desta sua natureza, evento no qual se sucedem diversas manifestações corpóreas. Para exemplificar, a autora toma o medo, o qual é descrito como um sentimento que nos toma de sobressalto e que enche a nossa boca de palavras completamente diferentes daquelas que diríamos em um estado de serenidade.

O prazer que Sócrates declara sentir por ter sido liberto das correntes (60c-d) não é elucidativo de uma afecção que envolve a relação corpo-alma? Além disso, a declaração de Sócrates suscita ainda outras questões: poderia o prazer ser sentido só pelo corpo ou tal afecção pressupõe também a alma? Se o prazer enquanto afecção se restringisse ao corpo, poderia, então, o cadáver sentir prazer? Não é necessário, para que uma afecção tenha lugar, a relação do corpo e da alma? Um corpo susceptível de padecer qualquer tipo de afecção/πάθος

poderia afetar a alma se não fosse animado? O que é o corpo sem alma, o cadáver? Pode um cadáver sentir ou agir?

Em suma, acrescida aos elementos antes evocados, consideramos que a linguagem empregada e os componentes dramáticos do diálogo, a descrição das afecções no prólogo corrobora a nossa hipótese de que, a despeito da passagem 64e-65a, a relação corpo-alma não apenas é possível, mas, no quadro da natureza humana ela é necessária. No entanto, encontramos-nos assim diante de uma outra questão: como compreender o significado dessa passagem, isto é, o que pretende Platão ao afirmar que o filósofo é aquele que afasta tanto quanto pode a alma do contato com o corpo?

Julgamos que, nessas linhas, Platão chama atenção para o fato de que o filósofo não se detém nas afecções que tem lugar mediante o corpo, mas não porque elas sejam em si mesmas ruins, e sim porque o seu desejo consiste em se dedicar à busca do conhecimento e da verdade e esta ordem de afecções pode comprometer o sucesso de sua busca. Afastar-se do corpo equivale a dizer que a alma deverá se esforçar para se concentrar em si mesma na busca do conhecimento toda vez que ela for afetada pelo que sucede ao corpo. Além disso, o sentido do afastar-se tanto quanto é *possível* mostra que essa separação é impossível no âmbito da vida. A alma não *pode* se afastar do corpo enquanto o anima, pois, do contrário, ela deixa de animá-lo e um corpo sem alma é destituído de vida (105c). Concluindo: a possibilidade deve ser, pois, entendida num sentido metafórico. No entanto, resta-nos ainda precisar o *status quo* dessa relação: tratar-se-ia de uma relação natural ou não natural? É essa a questão que doravante investigaremos.

## 1.5. RELAÇÃO NATURAL OU NÃO NATURAL?

Cabe-nos, neste momento, examinar a questão central deste capítulo: qual é a natureza da relação corpo-alma? E, esta relação é natural ou não?

Como vimos até aqui, segundo Platão, o corpo e a alma se encontram em relação, a despeito das passagens que, numa leitura apressada do *Fédon*, poderiam sugerir que o corpo e a alma seriam dois elementos distintos e antagonísticos incapazes de estabelecer qualquer relação. Faz-se agora necessário examinar o caráter e a natureza dessa relação. Temos duas possibilidades: (1) a união seria natural se corpo e alma pudessem viver harmoniosamente, interagindo, convivendo pacificamente e para o bem de ambos; (2) a união não seria natural, o

que seria desfavorável para ambos, pois o corpo e a alma se encontrariam em constante guerra, opondo-se e resistindo-se mutuamente, procurando cada qual se concentrar em si mesmo em detrimento um do outro. Iniciemos, pois, o nosso exame desta questão, considerando as linhas que se seguem:

E, sem dúvida alguma, ela (a alma) raciocina melhor precisamente quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, nem do ouvido, nem da vista, nem dum sofrimento, nem sobretudo dum prazer- mas sim quando se isola o mais que pode em si mesma, abandonando o corpo à sua sorte, quando, rompendo tanto quanto lhe é possível qualquer união, qualquer contato com ele, anseia pelo real? (65c)

Nas linhas acima Platão chama atenção para as limitações do corpo no processo do conhecimento, o que justifica que, nesta operação, para ser bem sucedida, a alma se afaste dele. “Afastar-se”, aqui, equivaleria não a um abandono total, de um pelo outro – o que seria impossível à alma encarnada – mas a uma distância crítica tendo em vista conhecer melhor, pois somente podemos nos afastar daquilo que nos é muito próximo e íntimo. Como notou Andrade, (1998, p. 127-140) o sentido da separação alma/corpo é apenas simbólico e Platão faz uma analogia com a ascese religiosa presente no orfismo, transpondo-a para o terreno da filosofia. A autora conclui que o corpo não pode ser tomado como uma “coisa má”, uma vez que é parte constitutiva da essência humana, mesmo se dotado de limitações no que concerne às atividades cognitivas. Mas nem todos os intérpretes estão de acordo em relação a este aspecto sustentando a não naturalidade desta relação. Robinson (1998 p. 342), por exemplo, sustenta que “...para o Sócrates do *Fédon*, a relação alma-corpo é essencialmente não natural”. Por não natural, este intérprete compreende o fato de que a alma e o corpo são duas substâncias distintas, uma estranha e contraposta à outra. Por essa razão afirma ser o corpo representado como causa de dano moral, uma vez que suas afecções enfeitiçam a alma, e de dano cognitivo, por serem suas sensações causa de incerteza e de engano. More (1924, p.426-428), por sua vez, buscando assentar as bases do asceticismo platônico, sustenta que Platão teria herdado de Sócrates o princípio da universalidade da mente<sup>35</sup>, e da tradição pitagórica a noção da não naturalidade da relação corpo-alma e a idéia da vida autossuficiente da alma em contraposição à dependência do corpo em relação à alma. Como considerar as interpretações de Robinson e de More? Devemos ou não aceitar os seus argumentos na caracterização da natureza da relação corpo-alma no *Fédon*?

---

<sup>35</sup> Parece-nos anacrônico o emprego que More faz do termo “mente” na filosofia platônica, pois esse termo remete ao contemporâneo debate filosófico mente-cérebro.

Em 65b, Sócrates declara que a alma raciocina melhor quando se afasta, tanto quanto pode, da influência do corpo. Diante dessa afirmação perguntamo-nos: a alma raciocina somente quando está separada do corpo ou este afastamento apenas torna mais eficaz seu raciocínio? Deveríamos admitir que no seu contato com ele, ela também raciocina; ou deveríamos ceder à hipótese de que o corpo também raciocina? Se a alma não pudesse raciocinar junto com o corpo, como lhe seria possível comandá-lo, como Platão escreve em 80a? A alma poderia governá-lo sem deliberar ou raciocinar?

Ao lado de Robinson (1998) temos ainda More (1924), Vegetti (1992), Reale (1994), Gerson (1986), Irwin (1999), que também sustentam o caráter não natural desta relação e pensam que o corpo e a alma se encontram em nítida oposição no *Fédon*. Consideremos, pois, a posição daqueles autores.

Vegetti (1992, p.210-211), por exemplo, afirma que no *Fédon* Platão leva ao extremo a oposição entre corpo e alma, fazendo da liberação das cadeias do corpo, o exercício para a morte<sup>36</sup>. Vegetti atribui assim ao corpo a responsabilidade pelo gozo dos prazeres e dos males que afetam o homem, posição da qual discordamos por julgarmos que tudo o que afeta o homem deve ser atribuído à alma na sua relação com o corpo, conforme esclareceremos adiante.

Reale (2002, p.175), por sua vez, sustenta que, para Platão, em muitos diálogos, o corpo é algo antitético à alma, sendo inclusive obstáculo às funções dela. Segundo o autor, o *Fédon* é o diálogo em que Platão apresenta de modo particular a antítese do corpo com a alma, reafirmando essa concepção em outros diálogos como o *Górgias*, por exemplo. Conforme Reale, no *Fédon* Platão nos apresenta a imagem do corpo como um cárcere/φρουρά (62b) da alma, um lugar de expiação. É necessário fazer duas objeções à posição de Reale: em primeiro lugar, nas linhas em que Reale se apoia para afirmar a concepção do corpo como cárcere da alma, Platão está fazendo, provavelmente, uma referência aos ritos órficos, o que não nos permite afirmar que se trata de uma concepção

---

<sup>36</sup> Segundo o autor, a via ascética não será percorrida até o fim porque Platão tem um programa estratégico, isto é, o conhecimento que a alma adquire deve constituir um plano regularizador a partir do qual o filósofo pretende fundar uma nova cidade para os homens vivos. Embora, por um lado, nos pareça problemática a visão deste autor em relação à defesa da não naturalidade da relação corpo-alma, por outro, a sua posição aborda uma questão interessante: o conhecimento da alma tem um objetivo prático, um propósito claro, a saber, a fundação de uma nova cidade como se depreende do projeto de Platão na *República*. A busca da alma pelo conhecimento, portanto, não tem uma aspiração unicamente especulativa: consideramos que Platão atribui também um caráter prático ao conhecimento. Por meio dele é possível modificar a vida humana, a realidade física na qual o homem se encontra e que é também constitutiva da sua essência. Em que medida isso é possível? Na medida em que ao conhecer a verdade, o homem pode tomar sua dimensão axiológica como parâmetro para determinar a sua visão de vida, a sua relação com o outro, mas, também, consigo mesmo, a relação corpo-alma.

platônica. Em segundo lugar, como bem mostraram Araújo Júnior (2007, p.7) e Dixsaut (1991, p.48,49), φρουρά além de ser traduzido por cárcere, pode significar também o local de onde se deve ficar alerta, manter a vigilância, logo o corpo pode ser entendido não como a prisão, mas antes, como o lugar a que somos destinados e do qual não devemos fugir.

Irwin (1999, P. 209) sustenta que no *Fédon*, Platão identifica a alma – as capacidades críticas e reflexivas – com o eu, e opõe o corpo à ela. Discordamos do autor porque a sua posição sugere que nesse diálogo a alma é puro pensamento. Se Irwin tivesse razão, deveríamos concluir que na alma não existem outras forças que motivam a ação humana, como o apetite. Se na alma não há outras forças de ação, tudo aquilo que a estorva no desempenho das atividades intelectivas, deve ser atribuído ao corpo. No entanto, parece-nos que no *Fédon*, Platão não só mostra que é o mau uso que a alma faz do corpo que é fonte de perturbação, mas, também, que nela existem diferentes fontes de motivação, sendo possível reconhecer nesse diálogo, como mostramos antes, o germe da divisão da alma em três gêneros.

Assim, para esses autores, o homem teria que escolher entre satisfazer exclusivamente às pulsões do corpo ou se dedicar completamente às atividades intelectuais e filosóficas, não sendo possível nenhuma conciliação. Uma vez que consideram não natural a relação entre corpo e alma, o corpo será sempre visto como um empecilho para as atividades intelectuais. Os principais argumentos desses autores para atribuir a Platão a tese dualista que opõe corpo e alma, podem ser assim resumidos:

- o corpo e a alma se opõem: esses intérpretes afirmam que a alma deve evitar os apelos do corpo se quiser conhecer a verdade, visto que eles são substâncias opostas e seus objetivos são incompatíveis e irreconciliáveis. Trata-se, pois, de um argumento de cunho gnosiológico.
- o corpo é um empecilho para a alma: a alma é naturalmente superior ao corpo e deseja contemplar a verdade, mas o corpo, clamando as necessidades da vida e desejando o gozo dos prazeres, atrapalha a alma em seus propósitos, configurando uma relação danosa e não natural com a alma.
- as afecções como a sede, a fome, o prazer e a dor e os apetites são afecções de origem corpórea: os intérpretes acreditam que as afecções de que padece o corpo não alteram a alma, que, por sua vez, é alterada por outras espécies de afecções. Se a hipótese desses intérpretes estiver correta, teríamos que admitir que, para Platão, a alma poderia sentir o prazer experimentado no exercício de uma atividade intelectual ao mesmo momento em que o corpo padecesse da dor provocada por uma ferida.

Os intérpretes que afirmam a naturalidade desta relação, por sua vez, mostram que, para Platão, o homem é naturalmente concebido como a união do corpo e da alma. Entre esses autores destacamos: Pradeau, Araújo Júnior, Spinelli e Casertano. Consideremos os seus principais argumentos.

Pradeau (1998, p.19) se opõe àqueles que pensam haver uma relação de oposição absoluta entre o corpo e a alma. Segundo ele, no início do *Fédon* (61c-62c), Platão rejeita o suicídio como caminho para a entrega da alma, pois não se trata de se livrar do corpo, mas de conhecê-lo, de cuidar dele, de governá-lo. Num universo sensível, continua Pradeau, no qual os corpos existem com menor ou maior perfeição, é necessário buscar a harmonia entre corpo e alma.

Araújo Júnior, por sua vez, examinando o tratamento que é dispensado ao corpo no *Fédon*, afirma que nesse diálogo Platão o concebe como o meio que possibilita a ação humana. O trecho 95d8-99d1 mostra, segundo ele, que se o corpo não é causa real da ação, visto ser a alma destituída dele, contudo, ela seria incapaz de qualquer ação. O corpo é, pois, “a condição *sine qua non* do agir humano”, visto ser o homem a união daqueles dois elementos.

Sobre a tese dualista, Spinelli (2006, p.259) afirma: “Existem vários mitos criados em torno de Platão. De todos, o maior consiste em dizer que ele fez do corpo um inimigo da alma, e que, nesse contexto, tentou demonstrar que os sentidos se opõem ao intelecto”. Concordamos com a posição de Spinelli porque também nós julgamos que o corpo não pode ser dito um inimigo da alma, além de não ser possível, a nosso ver, estabelecer uma descontinuidade entre aquilo que é apreendido pelos sentidos e às atividades do intelecto.

Casertano (2007, p.38), por sua vez, considerando a passagem 65a-c, faz uma interessante observação. O autor mostra que nas linhas em questão, Platão não diz que os sentidos nos enganam, mas antes, é o contato da alma com os sentidos que a enganam, tendo em vista que somente a alma pode ser enganada, não os sentidos. O autor mostra que para Platão os sentidos desenvolvem uma função ineliminável, a saber, eles nos apresentam as coisas tal como elas aparecem no nosso contato com a realidade sensível e atestam, assim, que todo indivíduo possui uma sensibilidade. Por fim, Casertano acrescenta que Platão se nega a construir o conhecimento tomando por base a subjetividade humana. A sua posição é, a nosso ver, interessante porque mostra que Platão não condena os sentidos, mas antes, defende que se obtenha deles aquilo que de fato é possível obter, logo, o que deve ser condenado não são os sentidos, mas a atitude de se pretender construir conhecimento partindo deles.

Em nossa dissertação, pretendemos demonstrar porque concordamos com os autores que afirmam ser a relação corpo-alma no *Fédon* natural e necessária, ou seja, que o corpo e a alma interagem sem se oporem um ao outro. Assim, opomos-nos aos autores da primeira tendência, os quais parecem ter ignorado o fato de que o corpo é destituído de autonomia e que tudo o que lhe sucede depende, em última medida, da alma. Para tanto, demonstraremos, em primeiro lugar, por meio do exame do estatuto das afecções, que o corpo e a alma se afetam mútua e necessariamente e, em seguida, esclareceremos como isso se dá e como ambos padecem os efeitos daquilo que sucede a um e ao outro; em segundo lugar, mostraremos que subjaz no *Fédon* a visão do corpo como instrumento da alma, isto é, que, por ser um instrumento da alma, o corpo é usado conforme a alma julga melhor empregá-lo. Assim, esta relação só seria nociva para ambos se a alma fizesse um mau uso do corpo. Acreditamos ser possível, por este caminho, mostrar que, já no *Fédon*, Platão nos apresenta a concepção da unidade corpo e alma, a qual é constitutiva do homem.

O exame da relação corpo-alma à luz das afecções se mostrou o melhor terreno, a nosso ver, para compreendermos a naturalidade e a necessidade da relação, pois se mostra evidente que, no mais das vezes, o corpo e a alma padecem conjuntamente os efeitos daquilo que os altera. Examinaremos o estatuto de quatro afecções<sup>37</sup> que figuram no diálogo: percepção/αἴσθησις, saúde/ὑγίεια, doença/νόσος e prazer/ἡδονή. Também nos ocuparemos em verificar a hipótese segundo a qual a responsabilidade pelo gozo das afecções deve recair sobre a alma. Se esta hipótese se confirmar, teremos os elementos necessários para afirmar que, no *Fédon*, estamos diante de uma concepção do corpo como instrumento da alma, e que depende dela o bom ou o mau uso que se fizer dele. Passemos, então, à nossa análise.

Após o prelúdio dramático, já evocado, Platão nos apresenta o argumento que desencadeará e conduzirá o restante do diálogo, a saber, a ideia da morte como libertação do pensamento e a apologia da vida filosófica. As linhas 63e-67b constituem o seu núcleo, pois, é a partir delas que Platão refletirá acerca do homem, da filosofia e da relação corpo-alma. Consideremos então, estas linhas:

Sem dúvida, a opinião do vulgo, Símiás, é que um homem, para o qual não existe nada de agradável nessa espécie de coisas e que com elas não se

---

<sup>37</sup> Entendemos que tudo aquilo que tem a capacidade de mobilizar alma ou corpo, introduzindo neles uma alteração, é uma forma de πάθος. O exame do *Fédon* nos apontou que o termo πάθος tem as seguintes acepções: acontecimento (73e2), padecimento (78b7), perecimento (86b5), susceptibilidade à decomposição (78c2,4), experiência de uma determinada afecção (83c7), afecção relacionada a disposições psíquicas (89a4), padecimento de um mal (89d3).

preocupa, não merece viver, mas, pelo contrário, está muito próximo da morte quem assim não faz nenhum caso dos prazeres de que o corpo é instrumento? (*Phdo.* 64e-65a)

Passagens como essas levaram Vegetti (1992, p.210) a observar que a inclinação para a morte é uma tendência de quem não se atém aos prazeres do corpo, isto é, segundo o autor, Platão sustenta que o apego aos prazeres que provém do corpo representa tanto o apego a uma vida reduzida à esfera dos prazeres, quanto um impedimento para que a alma contemple e conheça a verdade das coisas.

No entanto, consideramos que a posição de Vegetti parece ignorar o fato de que o corpo em si mesmo não pode sentir; em outras palavras, que não é possível atribuir unicamente ao corpo a responsabilidade no gozo das afecções prazerosas e, logo, o corpo não poderia se apegar a elas, se a alma não estivesse envolvida na produção da experiência do prazer ou da dor. Também Robinson (1998, p.335-356) acredita que o corpo pode, por ele próprio, desejar. O que se pode inferir da passagem em que o autor diz que os desejos da alma conflitam com os desejos e os prazeres corpóreos. Robinson vê, portanto, o homem platônico como cindido em dois, como possuindo duplos desejos e duplos prazeres, os do corpo e os da alma.

Contudo, no nosso entendimento, uma leitura atenta do texto platônico mostra que o corpo é apenas um instrumento para certo tipo de prazeres, o que se percebe pelo uso da preposição διὰ na seguinte passagem: – “os prazeres *através* do corpo são” (τῶν ἡδονῶν αἱ διὰ τοῦ σώματος εἰσιν, 65a6-7) –, ou seja, certos prazeres advêm ao homem *através* do corpo. E o que é um instrumento senão um meio para se atingir determinado fim? Se o corpo é um instrumento, ele próprio não pode constituir um fim em si mesmo e nem o seu princípio. Deve haver um outro princípio que o anima nessa busca e que constitui o seu fim. Se isso é verdade, afecções como prazer e dor tem na alma seu princípio e seu fim, a qual, conjuntamente com o corpo, constitui o motor de toda percepção. Prazer e dor não seriam, pois, na maior parte das vezes, afecções meramente corpóreas, mas, psicofísicas, isto é, corpóreas e psíquicas ao mesmo tempo, e teriam sua origem ou no sensível, quando os fluxos sensíveis propiciados pelo corpo fossem percebidos pela alma, ou na atividade exclusivamente psíquica, como no caso do prazer experimentado na atividade intelectual.

Em 98c-99b, Platão acentua, mais uma vez, a ideia de que o corpo deve estar a serviço da alma:

Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas - mas, em realidade, jamais diria quais são as verda-

deiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu!

Essa passagem elucidada muito bem como se estabelece a relação entre corpo e alma em vista do propósito da alma em realizar aquilo que é melhor. O juízo acerca do bem leva Sócrates a permanecer em Atenas, a aceitar sua sentença, e seu corpo não pode escapar da decisão tomada pela alma, seu corpo não pode optar pela fuga, seus tendões não se movem se a alma não lhes der o comando. Araújo Jr. (2007, p.5), ao examinar essa passagem, afirma que, na antropologia platônica, não é possível atribuir ao corpo a responsabilidade pelas ações, uma vez que ele não age por si só, pois se assim fosse o caso, o seu movimento seria destituído de qualquer finalidade, uma vez que privado de inteligibilidade.

Se o corpo é um instrumento da alma, essa pode usá-lo conforme julgar melhor: ou a alma cuida do corpo e o dispõe para buscar a verdade com ela, ou ela se serve dele como estímulo para o gozo ilimitado dos prazeres, pois é a ela que se atribui a responsabilidade pela gestão das afecções que acometem o homem. Também Dixsaut sustenta que é a alma quem atribui sentido para aquilo que tem lugar no corpo. Segundo a autora (2003, p.3), o corpo não conhece senão o vazio, a falta, nitidamente circunscritos, e que se repetem ciclicamente, sendo a alma quem reconhece o vazio, quem o supera e busca a repleção. Por meio da memória e do cálculo, a alma se encarrega de modificar a necessidade e o desejo. A posição de Dixsaut nos parece interessante porque, ao mostrar que a necessidade e o desejo são eventos psicofísicos, ela mostra, ao mesmo tempo, que eles atestam a necessária relação corpo-alma. Assim, interpretando o *Fédon*, alinhamo-nos à interpretação de Dixsaut e nos distanciamos daquelas de Vegetti e de Robinson, os quais não reconhecem que o corpo e a alma padecem ao mesmo tempo a maior parte das afecções. Passemos, então, ao exame do estatuto da percepção sensível/ $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ .

O estatuto da percepção sensível/ $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  é bastante complexo. Essas dificuldades parecem decorrer do caráter ambíguo e contraditório das imagens que nos oferecem o diálogo tanto no âmbito gnosiológico quanto no âmbito ético.

Se, por vezes, Platão condena as percepções – nas quais não se deve deter a alma se quiser se libertar da incerteza e da inexatidão das quais elas são a origem e conhecer a verdade (65b-c) – ele parece, por outras vezes, mitigar a negatividade que lhes é atribuída no

mais das vezes, como se pode depreender, por exemplo, do exame das linhas 65b-c e do argumento da reminiscência (72e-76b).

Nas linhas 65c, quando Sócrates declara que a alma “raciocina melhor” (λογίζεται κάλλιστα, 65c5) quando se afasta, tanto quanto é possível, da influência do corpo, “quando nenhum empeco lhe advém de nenhuma parte, (...) quando se isola em si mesma, abandonando o corpo à própria sorte” (65 c), o emprego do superlativo κάλλιστα/melhor mostra que não se trata de afirmar que as percepções, os prazeres ou as dores impedem, necessariamente, a alma de raciocinar, mas sim de evidenciar a condição mais propícia para que esta sua atividade aconteça: afastar-se o mais possível. Assim, é lícito concluir acerca dessas passagens que percepções, prazeres e dores podem influenciar o pensamento, mas que isso não implica a afirmação de uma impossibilidade absoluta do raciocinar em face das afecções.

O argumento da reminiscência/ἀνάμνησις contribui para esclarecer o estatuto da percepção. As duas condições necessárias para que haja a reminiscência/ἀνάμνησις são: (1) a posse anterior ou prévia do saber que se pretende recordar e, (2) que a recordação desse saber deve resultar da contiguidade do perceber e do conhecer.

A ἀνάμνησις caracteriza-se pela busca empreendida pela alma no interior de si mesma, refugiada em si própria, do conhecimento que possuía. No entanto, o conhecimento que resulta da reminiscência não prescinde total e necessariamente das sensações que constituem o seu ponto de partida. Além disso, são elas que permitem à alma reconhecer a diferença entre a sua natureza e a natureza do corpo, como percebemos em 75a: “Mas também estamos de acordo sobre o seguinte: uma tal reflexão e a possibilidade mesma de fazê-la provêm unicamente do ato de ver, de tocar, ou de qualquer outra percepção; pois o mesmo podemos dizer a respeito de todas<sup>38</sup>”. Nestas linhas fica evidente o quanto o corpo é imprescindível para que a alma possa recordar, pois sem o envolvimento dos sentidos – o ver e o tocar, por exemplo – a alma não pode se lembrar da existência da realidade inteligível. Do ponto de vista da relação corpo-alma, a reminiscência pode ser interpretada como o processo no qual se distinguem momentos específicos em função da contribuição do corpo e da alma na sua promoção. Tem-se, pois, um primeiro momento em que Platão demonstra que os sentidos servem como ponto de partida para a reminiscência e que, como seu desdobramento, o pensamento descobre um saber diferente daquele descoberto pelos sentidos; um segundo, no qual o filósofo evidencia que a alma se aproxima e aprofunda o

---

<sup>38</sup> Tradução ligeiramente modificada: onde na tradução consta sensação, optamos por percepção.

conhecimento de si mesma pela ação do pensamento, ao descobrir o inteligível; e, por fim, um terceiro momento, no qual se aprofundam as diferenças entre o domínio próprio dos sentidos e aquele da alma.

Por meio das percepções é possível captar os fluxos sensíveis da realidade externa e compreender o caráter de igualdade presente nos objetos da realidade sensível. No entanto, é a alma que ordena essas percepções, pois é necessário que antes ela tenha conhecido o Igual (74e). Conforme observou Santos (2004, p. 29), segundo o princípio de que só pode haver reminiscência daquilo que já se conhecia, a comparação dos iguais sensíveis com o Igual define a prioridade cronológica (74e-75e), psicológica (74c-d) e epistemológica (74d-75d) do inteligível sobre o sensível. A partir desse conhecimento do Igual, ela julga, examina, compara; descobre a sua especificidade em relação às sensações, mas depende delas para resgatar o conhecimento que possuía. O argumento da ἀνάμνησις demonstra que a natureza dos dois elementos que constituem o homem impõe restrições lógicas em relação à capacidade de ser afetado e de afetar: a alma não é material, e, logo, ela não pode ser fisicamente tocada, mas sem a percepção ela também não pode reaver o conhecimento perdido.

Ao precisar o papel desempenhado pelo corpo e pela alma, Silva (1998, p. 38,39) declara que o argumento da reminiscência não define a relação corpo-alma pela oposição: na ἀνάμνησις/reminiscência, o corpo tem um papel limitado pela alma e ele se encontra subordinado a ela, o que não pressupõe nenhuma depreciação de caráter moral do corpo. Ainda segundo este autor, através do corpo a alma pode, partindo da realidade sensível, recordar-se das formas inteligíveis que ela conheceu antes da sua encarnação. Silva sugere, então, que o corpo parece ter um caráter instrumental no argumento da ἀνάμνησις.

Concordamos com a posição de Silva, pois não há, a nosso ver, uma oposição corpo-alma no argumento da ἀνάμνησις/reminiscência, mas antes, um processo por meio do qual a alma *encarnada* consegue se relacionar com as realidades inteligíveis, contempladas por ela antes da sua encarnação. A ἀνάμνησις/reminiscência não é, pois, uma atividade exclusiva da alma, mas sim uma atividade da alma na sua relação com o corpo. A alma não pensa *junto com* o corpo, porque o corpo não pensa, mas ela pensa *no* corpo e se vale dos elementos provenientes da realidade sensível, dos quais ele é instrumento. Assim, o corpo e os seus sentidos não podem ser, senão, instrumentos da alma.

Em relação ao âmbito ético, encontra-se associado às percepções as noções de prazer e de dor. Resta-nos, então, analisar a natureza dessas afecções.

Encontramo-nos aqui diante de um problema ainda mais complexo porque além da dificuldade de definir o estatuto do prazer e da dor, Platão parece também condená-las<sup>39</sup>, como se depreende da leitura das linhas 65b-c. No entanto, outras passagens parecem sugerir que prazer e dor não são em si mesmos problemáticos, mas que o problema reside na maneira com que se lida com eles. Embora, como vimos, Platão sustente que o filósofo não se dedica avidamente ao gozo dos prazeres (64d), mas antes afasta a sua alma deles o quanto lhe é possível, ele parece reconhecer que é a intensidade de um prazer, de uma dor ou de um desejo que lhes torna prejudicial, uma vez que essa intensidade se acompanha da crença que aquela afecção é tudo que há de mais real (83b-c). Ademais, Platão afirma que a virtude do filósofo em face dos prazeres e das dores é a temperança/σωφροσύνη (69b-c), o que pressupõe não a negação total dos prazeres, mas sim a gestão dos mesmos, ou seja, o filósofo deve experimentá-los, e é o conhecimento advindo dessa experiência que lhe indicará como se relacionar com essas afecções. Além disso, como demonstramos anteriormente a propósito da passagem 64e-65a, o corpo sozinho não pode sentir prazer, visto que a alma também deve estar envolvida na percepção dessa afecção.

Uma outra evidência da consciência platônica da complexidade do estatuto da percepção sensível se encontra no relato socrático das suas experiências sobre a investigação da natureza. Sócrates declara ter nutrido um grande interesse pelo problema de saber se era o cérebro ou não o que nos proporciona as sensações da audição, visão e olfato (96b). O contexto da declaração é o da crítica socrática aos limites da filosofia naturalista: a crítica ao dualismo mecanicista de Anaxágoras (97b-98e), que desconsiderando a alma<sup>40</sup> pressupõe que o corpo é autônomo em seus movimentos.

O exame da noção de percepção sensível demonstra que, apesar de Platão parecer condená-las tanto num âmbito gnosiológico – em relação à capacidade das mesmas de contribuir na promoção do conhecimento – quanto num âmbito ético – em relação ao padecer prazer e dor – ele parece, por outro lado, mitigar estas afirmações, na medida em que demonstra que a percepção sensível não é uma afecção exclusiva do corpo, uma vez que ela envolve também a alma. Além disso, percebemos no exame do argumento da reminiscência que a percepção sensível é necessária para a reminiscência da alma.

---

<sup>39</sup> A tentação de enxergar em Platão uma condenação dos prazeres é forte, haja vista que no contexto histórico em que ele viveu alguns pensadores parecem ter professado tal doutrina. Esse parece ser o caso do pitagórico Arquitas, com quem Platão teve contato. Segundo as fontes, Arquitas dizia que os prazeres do corpo teriam sido o dano mais funesto que a natureza nos infligiu, uma vez que esses prazeres induzem o homem à procura deles sem freio; eles são causa das traições da pátria, das revoluções na cidade, da perversidade, dos estupros, dos adultérios, entre outros (DK 47 A 9).

<sup>40</sup> A esse propósito ver os fragmentos DK 59 A 41, DK 59 B 11, DK 59 B 12.

Interessa-nos agora compreender se as noções de saúde/ὑγίεια e de doença/νόσος podem ser consideradas – assim como a noção de percepção sensível – afecções que envolvem a relação corpo-alma ou se são afecções exclusivas do corpo ou da alma. Passemos, então, a considerar a noção de saúde.

O termo saúde/ὑγίεια aparece no *Fédon* uma única vez, em 65d12, a propósito da pergunta socrática dirigida a Símiias acerca da existência ou não do “justo em si”, da “grandeza em si”, da “saúde em si” e, de fato, Platão não faz uma reflexão da noção de saúde em si mesma no *Fédon*. A saúde é seu objeto de estudo por contraposição ao conceito de doença/νόσος que aparece mais vezes no diálogo.

A primeira ocorrência da noção de doença/νόσος se encontra na seguinte passagem: “Não somente mil e uma confusões nos são efetivamente suscitadas pelo corpo quando clamam as necessidades da vida, mas ainda somos acometidos pelas doenças – e eis-nos às voltas com novos entraves em nossa caça ao verdadeiro real!” (66b-c). Nessa passagem, a doença parece ser uma condição exclusivamente corpórea, como também se pode depreender do exame de 86c, no qual a doença é descrita como um estado que retesa e destrói o corpo. Em ambas as passagens está claro que a doença não é nem uma condição prazerosa, nem natural, na medida em que ela obriga o homem a lidar com uma situação que não é lhe é natural ou própria. No entanto, resta-nos examinar se, de fato, seria correto afirmar que as doenças se devem exclusivamente a condições corpóreas, visto que, no *Fédon*, Platão lança mão de uma concepção instrumental do corpo. Assim, perguntamo-nos: a quem se deve atribuir a responsabilidade pelas doenças que se desencadeiam por meio do corpo? Se o corpo adoce e padece pela ingestão de uma substância inadequada, seria porque a alma deliberou mal acerca daquilo que é ou não propício para o homem?

Em 105c, completando o ciclo das provas a favor da imortalidade da alma, Sócrates faz Cebes reconhecer que a coisa que, entrando num corpo, o torna vivo é a alma. Ou seja, o conceito de vida para um corpo supõe a presença nele da alma: logo, ele não pode ser sozinho fonte nem do prazer, nem da dor, nem das necessidades fisiológicas como a fome e a sede. Mas tampouco poder-se-ia atribuir à alma sozinha a sua origem, pois, apesar dela ser princípio de vida, separada do corpo, ela subsiste como puro pensamento (67d-e) e de nada lhe servem todas essas coisas. Separados um do outro, tem-se, portanto, de um lado, o corpo, inanimado, incapaz de sentir, de movimentar, de tocar, e, por outro, a alma, que nas palavras de Sócrates, antes de se encarnar e depois da separação do corpo subsiste exclusivamente como pensamento.

Resta-nos, pois, analisar se quando estão separados e concentrados – cada um em si mesmo – corpo e alma estão sujeitos a algum tipo de afecção. A resposta do *Fédon* a esta questão nos parece ser negativa, pois as afecções só surgem quando a alma encarna, isto é, quando corpo e alma estão unidos. Assim sendo, devemos admitir que as doenças que acometem o homem envolvem, ainda que em proporções diferentes, simultaneamente o corpo e a alma. Tanto a conservação quanto a degradação do corpo estão diretamente relacionados com a condição do corpo animado, porque somente ao corpo animado essa falta pode ser nociva, assim como também só faz sentido pensar na conservação e na saúde do corpo enquanto ele estiver animado. Trataremos desta questão em nossos próximos capítulos por meio do exame do *Timeu*.

Importa-nos, agora, compreender que a doença pode acometer também a alma. Sócrates, antes de responder às objeções de Símiias e de Cebes, adverte os seus discípulos de que devem ter cuidado para não se transformarem em misólogos, assim como alguns se tornam misantropos, pois, “...não há maior mal do que tornar-se inimigo da ciência” (89d). A causa pela qual os homens padecem desse mal é o acreditar cegamente num argumento pouco verdadeiro, que pouco depois lhes parece falso; a alternância repetida dessa impressão leva o indivíduo ao descrédito, a julgar que nos argumentos nada há de razoável.

A crença nesse juízo destitui o homem da possibilidade de obter conhecimentos verdadeiros e deixa a sua alma “submersa numa ignorância absoluta” (82e), doença que deve ser tratada pela filosofia. Num diálogo como o *Fédon*, no qual Sócrates faz a apologia de um modo de vida comprometido com a busca da verdade, a impossibilidade de ter atitudes consoantes com ela é, aos olhos de Platão, inconcebível. Um pouco mais adiante, Sócrates declara: “Devemos, com efeito, ser corajosos e fazer tudo o que for necessário para obter os conhecimentos verdadeiros - tu e os outros, porque vivereis bastante, eu simplesmente porque vou morrer” (90e). O conhecimento da verdade é necessário tanto para o viver, quanto para o morrer: viver bem e dignamente, fazer as escolhas acertadas, lidar com as próprias angústias, paixões, desejos, distinguir entre o falso e o verdadeiro demandam conhecimento. Morrer com tranquilidade, sem medo, sem relutar equivale a uma condição na qual o indivíduo se deixou persuadir por um discurso/λόγος capaz de conter o seu medo, pois ele conhece a verdade, sabe reconhecer aquilo que é bom. Uma alma que não conhece se paralisa no tempo, ignora, e, logo, adoece, pois ela não realiza aquilo que aspira, isto é, conhecer. A misologia é um mal porque leva a alma à pior doença: a ignorância<sup>41</sup>, responsável por arrastar a alma para outros

---

<sup>41</sup> No *Timeu*, em 86b, Platão distingue dois tipos de doenças psíquicas: a loucura/μανία e a ignorância/ἀμαθία, ambas derivadas da desrazão/ἄνοια. A propósito da noção de loucura na tradição anterior a Platão, Pigeaud

estados doentios, como, a intemperança. Qual seria a origem da intemperança? A alma ignorante, por desconhecer aquilo que é mais verdadeiro e melhor, torna-se escrava de seus prazeres e de seus apetites, pois julga que neles se concentra tudo quanto há de mais verdadeiro. A intemperança é uma das formas de padecimento psíquico de múltiplas consequências: ela não só representa uma desmedida do homem face às suas afecções, como também implica na crença num juízo falso. Sobre ela escreve Platão:

Contra essa libertação a alma do verdadeiro filósofo se persuade de que não deve se opor, e por isso se afasta tanto quanto possível dos prazeres, assim como dos desejos, dos incômodos e dos terrores. Ela sabe, com efeito, que quando sentimos com intensidade um prazer, um incômodo, um terror ou um desejo, por maior que seja o mal que possamos sofrer nesse momento entre todos os que se pode imaginar - cair doente, por exemplo, ou se arruinar por causa de suas paixões - ela sabe que não há nenhum desses males que não seja ultrapassado por aquele que é o mal supremo; é deste mal que sofremos, e não o notamos!

- E que mal é esse, Sócrates?

- É que em toda alma humana, forçosamente, a intensidade do prazer ou do sofrimento, a propósito disto ou daquilo, se faz acompanhar da crença de que o objeto dessa emoção é tudo o que há de mais real e verdadeiro, embora tal não aconteça. Esse é o efeito de todas as coisas visíveis, não é? (*Phdo*,83b-d)

Ao examinar esta passagem, fica claro porque a alma deve controlar os seus prazeres, os quais não são em si mesmos prejudiciais ao homem. Aquilo que os torna nocivos é a falta de medida no seu gozo, é o se deixar tomar violentamente por eles. Platão evidencia neste trecho o papel libertador que a filosofia desempenha: ela cura aquela alma que necessita de tratamento por acreditar que o gozo dessas afecções é tudo o que há de mais verdadeiro. No entanto, este trecho parece evidenciar, também, que esta certa condição doentia afeta, ao mesmo tempo, o corpo e a alma. Prazeres e dores, no mais das vezes, não podem ser pensados senão no âmbito da relação corpo-alma, pois é em razão de certo estímulo do corpo, que a alma experimenta prazer. A intemperança é, pois, uma doença da alma que, cegada pelo prazer, não raciocina e faz um mau uso do corpo, fazendo com que eles se tornem, todos os dois, escravos de certa forma de lidar com aquilo que os afeta. A alma assim afetada crê que todas as suas possibilidades estão restritas à sua relação com o corpo. Platão, no entanto, quer

---

(2006) esclarece que o termo *μανία* era empregado na linguagem popular, na tragédia e na comédia, quando passa a ser utilizado na tradição médica. Nos tratados hipocráticos, a loucura designa o comportamento violento e aberrante de um indivíduo, que implica nas perdas da lucidez e do poder de si. No entanto, segundo o autor, é difícil de se dizer se a loucura foi considerada naquele corpus como uma doença ou como uma síndrome. Para considerarmos sucintamente como a tradição concebeu a loucura nos baseamos no texto de PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006, p. 100-112. (Reimpressão)

mostrar que a alma pode mais, que ela pode subsistir como atividade de pensar após a morte. À alma cabe a gestão do corpo, e para que ela a realize bem, ela deve estar livre das condições que a levam a adoecer. A esse propósito merece ser examinado o trecho no qual, parece-nos, Platão está definindo certa condição de saúde do corpo e da alma em vista do tipo de relação estabelecida entre eles em contraposição a um modo doentio de estabelecer essa relação:

- Não, é verdade! Muito pelo contrário, eis como, sem dúvida, refletirá uma alma de filósofo: ela não irá pensar que, sendo o trabalho da filosofia libertá-la, o seu possa ser, enquanto a filosofia a liberta, o de se entregar voluntariamente às solicitações dos prazeres e dos sofrimentos, para tornar a colocar-se nas cadeias, nem o de realizar o labor sem fim duma Penélope que trabalhasse de maneira contrária àquela com que trabalhou aquela. Não! ela acalma as paixões, liga-se aos passos do raciocínio e sempre está presente nele; toma o verdadeiro, o divino, o que escapa à opinião, por espetáculo e também por alimento, firmemente convencida de que assim deve viver enquanto durar sua vida, e que deverá, além disso, após o fim desta existência, ir-se para o que lhe é aparentado e semelhante, desembaraçando-se destarte da humana miséria! (*Phdo*.84a-b)

A alma sadia é, pois, aquela que segue os passos do raciocínio/λογισμός, tomando a verdade como o seu guia e não se deixando dominar pelas paixões. A alma deve ser cultivada pela filosofia, porque é ela quem pode decidir quando se deve usufruir e quando não se deve dos prazeres a que tem acesso na sua relação com o corpo, e em que medida deve fazê-lo. Se, no *Fédon*, Platão associa a saúde à verdade e à capacidade da alma de exercer de forma plena o raciocínio/λογισμός e o controle das paixões, no *Timeu*, o filósofo retoma essa mesma imagem para caracterizar as doenças que se manifestam através da alma. Com efeito, a demência<sup>42</sup> consiste na incapacidade das revoluções da alma<sup>43</sup> de atribuírem à realidade física os predicados que lhe são verdadeiros: quando essas revoluções encontram um objeto exterior do domínio do mesmo ou do outro, atribuem àquilo que é o mesmo um predicado contrário ao verdadeiro, acontecendo o mesmo em relação ao outro. Por conseguinte, na demência, as revoluções da alma não comandam e nem dirigem. Novamente, no *Timeu*, a doença tem uma forte relação com o corpo, pois, se as revoluções da alma não forem capazes de comandar as ações humanas surgem outras doenças da alma, como a intemperança, por exemplo.

<sup>42</sup> A única descrição que Platão nos fornece da demência está contida nas linhas 43c-44b. O exame das ocorrências dos termos ἄνοια, μανία e ἀμαθία mostra que eles aparecem pouquíssimas vezes em todo o diálogo. Sendo, assim, tudo o que podemos deduzir da demência se encontra ali e no excerto acerca das doenças. Ver: ἄνοια (ἄνοιαν 86b3, ἀνοίας 86b3); μανία (86b4) e ἀμαθία (ἀμαθίαν 86b4, 88b5, ἀμαθίας, 92b7).

<sup>43</sup> As revoluções da alma consistem nos movimentos que os dois círculos que a compõem – o círculo do mesmo e o círculo do outro – são capazes de desenvolver.

Do exame do estatuto da percepção sensível e dos binômios prazer-dor e saúde-doença, podemos concluir que essas afecções parecem mobilizar, ao mesmo tempo, corpo e alma, dotados, cada um deles, de papéis distintos em seu padecimento, embora estejamos conscientes que ainda subsistam aspectos do problema que merecem ser melhor investigados. No exame que fizemos pudemos observar que, entre as atribuições da alma, está o interpretar e ordenar as sensações que lhe advém por meio dos sentidos, não se limitando às informações fornecidas por eles; o determinar a medida certa no gozo dos prazeres; e, enfim, o evitar as moléstias que lhe acometem e ao corpo. O exame do estatuto dessas afecções revelou que a posição de Platão acerca da relação corpo-alma no *Fédon* toma o corpo como instrumento da alma, concepção esta que é afirmada em vários momentos do diálogo. Em 94b-c, respondendo à objeção de Símiias, segundo a qual a alma, por ser uma harmonia, poderia se corromper antes da destruição total do corpo (91c), Sócrates afirma que cabe à alma resistir às afecções que se estabelecem segundo o corpo, tais como a sede e a fome. Se essas afecções ocorrem segundo o corpo elas não podem se esgotar somente nele, pois como se depreende do uso da preposição *κατὰ*/segundo, o corpo mediatiza algo, ou seja, ele está em relação com outra coisa, neste caso com a alma, pois embora sede e fome sejam estados que decorrem de um esvaziamento do corpo, eles também devem ser percebidos pela alma. É ela, inclusive, o elemento que pode reconhecer e impelir o corpo na busca do meio que lhe proporcionará a repleção. Assim, no caso dessas afecções – fome, sede - corpo e alma padecem juntos.

A propósito do comando da alma sobre o corpo e das afecções que ocorrem segundo ele, compartilhamos a posição de Dixsaut (1991, p.128,129) para quem toda autoridade implica disciplina, para o que a alma recorre à medicina, à ginástica e dialoga com os apetites e com os medos. No entanto, esse diálogo não se dá com o corpo, mas no interior da própria alma. Razão pela qual, segundo Dixsaut, já se encontra no *Fédon*, ainda que de modo embrionário, a distinção dos gêneros da alma. A referência aos poemas homéricos em 94d é uma indicação dessa condição, do diálogo do elemento raciocinante da alma, dotada de *λόγος*, com o elemento irascível da alma, representada pelo coração.

## 1.6. CONCLUSÃO

Ao longo deste capítulo procuramos mostrar que, no *Fédon*, Platão não apenas afirma a possibilidade da relação corpo-alma, mas, também, a sua naturalidade e a sua

necessidade para o homem. Identificamos, entre os intérpretes que se dedicaram a refletir acerca das duas tendências interpretativas principais: uma primeira, que sustenta a tese da não naturalidade da relação corpo-alma, e uma segunda que afirma a naturalidade desta relação. Após examinar cada uma dessas, procuramos demonstrar porque a segunda nos parece mais pertinente, para o que examinamos o termo *πάθος* e procedemos à identificação de algumas afecções que figuram no diálogo: o prazer, a dor, a percepção, a doença e a saúde, as quais examinamos em seguida, demonstrando que, no mais das vezes, corpo e alma padecem juntos os efeitos que a realidade sob várias formas produz sobre eles.

O exame do estatuto das afecções revelou, também, a tese que afirma ser o corpo um instrumento da alma, cujo bom ou mau uso depende dela, resultando para ambos os benefícios ou os malefícios que dele decorrerem. Sabemos, contudo, que muitas outras questões esperam por respostas, mas, como havíamos advertido no início deste capítulo, o nosso propósito imediato, que consistia em compreender como no *Fédon* é apresentado o problema e porque suscitou interpretações tão diversas, levou-nos a interessantes constatações. Pretendemos ter exposto o modo como Platão refletiu acerca da questão objeto de nossa dissertação neste diálogo e ter indicado os elementos, perspectivas e os horizontes que devemos considerar se quisermos compreender a reflexão platônica acerca da natureza humana.

O exame do *Fédon* revelou, também, que já nesse diálogo Platão parecia conceber o homem como a união natural e íntima de corpo e de alma. Passagens que responsabilizam o corpo por ser fonte de paixões, de desejos, de posses, de enganos e de possível maldade (como 66b-d) podem ser compreendidas como uma referência às limitações do que é corpóreo. Longe, portanto, de uma posição dualista, que afirma a separação e a oposição entre as dimensões corpórea e psíquica no homem, temos ali uma visão da unidade psicofísica do homem, diferente do que pensou Robinson (1998, p. 335-356), para quem Platão, somente mais tarde, reavaliaria a sua visão dualista do homem. Tentamos mostrar que já no *Fédon* se encontra presente a tese da unidade psicofísica do homem, a qual Platão desenvolveria ainda mais tarde no *Timeu*, dedicando considerável e extensa parte deste diálogo ao seu exame.

No *Timeu*, Platão se dedicou à tarefa de “dissecar” o homem: ele explicita e descreve a natureza da alma, examina os movimentos psíquicos em função de sua rotação, procede a uma anatomia do corpo humano identificando as partes e os órgãos que o constituem, as causas que levam a sua degradação, do momento em que a alma nele se encarna até o momento que dele se separa. Compreendendo o homem à luz de suas afecções, ele descreve cada uma delas, definindo em que consiste para o homem a saúde e a doença. O

homem é assim compreendido a partir de uma perspectiva psicofisiológica, que leva em conta suas relações e suas trocas com o seu meio físico, no qual age e padece as consequências das ações que ele próprio e o meio produzem.

Assim, na sequência de nossa dissertação, examinaremos o *Timeu* em busca de esclarecimentos acerca do problema que nos interessa e que se formula por meio das questões que aqui enumeramos: quais são as afecções que envolvem a um só tempo o conjunto de corpo e alma? A compreensão do que seja o corpo humano pressupõe a sua relação com a alma? Quais são as funções da alma no corpo? Ela teria o poder de preservá-lo da sua deteriorização? Quais gêneros da alma se encontram envolvidos em sua relação com o corpo? A alma que subsiste à corrupção do corpo é puro pensamento ou é ainda capaz de sensações?

Estas são algumas das questões que constituirão o nosso horizonte de investigação nos capítulos que se seguem.

## II CAPÍTULO

### A NATUREZA HUMANA COMO UM ΣΥΝΑΜΦΟΤΕΡΟΝ

#### 2.1. INTRODUÇÃO

No nosso primeiro capítulo, em que examinamos o *Fédon*, mostramos como nele se esboça a tese da unidade corpo-alma. Agora, no *Timeu*<sup>44</sup>, parece-nos ser possível não só identificar novos argumentos a favor dessa tese, mas também demonstrar aquilo que julgamos ser a grande novidade e originalidade desse diálogo, a saber: a ideia de que na natureza do homem o corpo e a alma mortal são gerados concomitantemente, o que leva a uma melhor compreensão da definição do homem como um “composto corpo-alma”<sup>45</sup>, não aos moldes de um corpo e uma alma que existindo separadamente teriam sido reunidos, mas de um corpo e de uma alma que constituem uma só entidade.

Acreditamos que a concepção platônica de homem no *Timeu* se encontra fundamentada em uma dupla perspectiva: a cosmológica e a ética. Do ponto de vista cosmológico, a natureza humana se revela no exame de temas como a geração, a dissolução e a morte do homem, apresentados de forma inédita por Platão, os quais colocam em evidência as questões associadas à fisiologia do homem.

Mas o ponto de vista cosmológico não é o único a se considerar. Ainda que o *Timeu* seja um discurso sobre o universo/κόσμος, o interesse de Platão nesse diálogo é o de mostrar que o plano fisiológico se encontra em estreita relação com o ético, isto é, que os movimentos e as manifestações do “composto corpo-alma” no plano fisiológico são em última medida determinados pelas questões de cunho ético.

---

<sup>44</sup> PLATON. *Timée - Critias*. Trad. Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2001, pp. 97-220. Para a leitura do diálogo usamos essa tradução. Todas as citações desse diálogo serão extraídas dessa tradução, salvo indicação contrária e serão indicadas no texto pela indicação da página. Para as citações em grego do *Timeu*, utilizamos a tradução bilingue de R.G. Bury. *Plato- Timaeus, Critias, Cleiophon, Menexenus, Epistles*. London: Havard University Press, 1989, pp.16-253 e a edição de Jonh Burnet: PLATO. *Platonis Opera*. Oxford University Press, 1903. A título de cotejamento, usamos a tradução brasileira de Carlos Alberto Nunes, In: *Platão. Diálogos vol. XI Timeu, Critias, O 2º Alcibiades e Hípias Menor*. Belém: Gráfica e Editora Universitária, 1986, pp.24-102, e também a tradução de F.M.Cornford, in: *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1948.

<sup>45</sup> Usaremos as aspas a cada vez que empregarmos a perífrase “composto corpo-alma” para mostrar que essa definição de homem carrega em si uma posição com relação ao problema da relação corpo-alma. Essa expressão “composto corpo-alma”, bem como a hipótese de leitura foram também defendidas por Reis (2007).

## 2.2. TO ΣΥΝΑΜΦΟΤΕΡΟΝ

No *Timeu* a natureza humana é definida como um “composto corpo-alma” e qualificada como um συναμφότερον (87e), uma estrutura, na qual se encontram o mais possível unidos o corpo e a alma<sup>46</sup>. Com efeito, συναμφότερον significa “ambos juntos”, o “complexo de dois”<sup>47</sup> e ressalta assim, ao mesmo tempo, as ideias de alteridade e de unidade, ao afirmar que duas coisas coexistem conjuntamente, aglutinadas, formando uma só realidade substancial, a tal ponto que a harmonia dessa realidade depende da relação dos dois. De fato, nas linhas 87d-88b, Platão mostra que a maior e mais importante proporção ou desproporção no que concerne aos vícios e à virtude, à saúde e à doença, é aquela existente entre o corpo e a alma: uma alma muito mais forte do que o corpo o abala e o enche de doenças, assim como um corpo muito superior à alma, a torna ignorante.

Portanto, ao empregar o termo συναμφότερον, para caracterizar a natureza humana na filosofia de Platão, pretendemos evocar por meio dele, por um lado, a alteridade no homem, considerando que ele se constitui de corpo e de alma, por outro lado, em unidade, pois longe de divergirem ou de se oporem, corpo e alma coexistem e compõem uma natureza una.

A presença da categoria da alteridade na explicitação da natureza humana não é incompatível com a tese da unidade: o corpo e a alma possuem identidade, estrutura e características distintas, mas constituem uma unidade. Diante dessa constatação poderia encontrar amparo uma teoria dualista na qual o homem continua a ser dois. Assim parece ter procedido Irwin (1999, p.212). O autor sustenta que para Platão, corpo e alma são completamente diferentes e que, por isso, é natural que a alma seja indiferente às necessidades do corpo, uma vez que ele não é parte do homem – identificado exclusivamente com a sua alma – e que suas condições não afetam os interesses humanos vitais. Se, por um lado, Irwin considera que a diferença sustenta a divergência, nós, por outro lado, acreditamos que uma interpretação que evidencia a alteridade não compromete, necessariamente, e por si só, a tese

---

<sup>46</sup> Algumas outras ocorrências do termo podem ser verificadas nos diálogos: *Alcibiades Primeiro* (130a9), *República* III (400c3), *Sofista* (250c3), *Filebo* (46c3). Para um levantamento exaustivo, indicamos o index de Brandwood (1976).

<sup>47</sup> LIDELL & SCOTT, 1968, p.3188.

da unidade corpo-alma, pois a alteridade comporta a dualidade, mas não o dualismo<sup>48</sup>, uma vez que a diferença não implica divergência.

No homem, portanto, coexistem as atividades psíquicas e as necessidades fisiológicas, das quais ele não pode prescindir se quiser assegurar a sua existência. Neste sentido, parece-nos interessante a posição de Bels (1987, p.132). Esse autor sustenta que, para Platão, o homem não deve escolher entre seu corpo ou sua alma. Com efeito, o corpo não se encontra em uma relação de oposição com a alma, encarregada de zelar por ele da melhor forma possível, em vista da sua função na animação do inanimado. Além disso, na busca pelo conhecimento da realidade inteligível, a alma pode descobrir que ela difere do corpo, contribuindo ele próprio nessa descoberta. A posição de Bels, ao mesmo tempo em que ressalta a ideia de alteridade, nota que a relação corpo-alma é natural. Infelizmente, o autor acredita que essa posição só viria a ser adotada por Platão a partir do *Fedro*, haja vista que no *Fédon* sua tese seria dualista.

O corpo e a alma se encontram assim a tal ponto entrelaçados, na natureza humana, que nenhum epíteto lhe cabe melhor que o de *συναμφοτέρον*. Entre os intérpretes que consultamos, o único que parece atribuir a essa denominação certa importância ao termo na filosofia de Platão é Reale (2002, p.175). Contudo ele não explica o que está entendendo por *συναμφοτέρον*. Reis (2007, p. 142) sustenta que “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. Concordamos com Reis (2007), a este respeito, pois, conforme mostraremos ao longo deste capítulo, o corpo e a alma são gerados juntos. Passemos, portanto, ao exame da natureza do “composto corpo-alma”.

---

<sup>48</sup> Por dualidade compreendemos a diferença estrutural que existe entre o corpo e a alma: com efeito, conforme se depreende das linhas 79b-e do *Fédon*, a alma é invisível, semelhante àquilo que é incorruptível e dotada de inteligência, ao passo que o corpo, além de visível, é semelhante àquilo que é corruptível. No entanto, a distinção estrutural não implica a tese do dualismo, que sustenta a separação e a oposição entre as duas realidades substanciais, isto é, os defensores dessa tese propõem que a diferença estrutural representa um empecilho para a existência harmoniosa entre eles, o que nos parece enganoso tendo em vista que no *Timeu* o corpo não só é representado como compondo uma unidade com a alma, bem como é seu instrumento, conforme demonstraremos ao longo do presente capítulo.

### 2.3. O SER HUMANO

O projeto de Platão, no *Timeu*, é o de estabelecer uma investigação sobre a origem do universo (macrocosmo), do homem (microcosmo) e da cidade, imaginada como um paradigma ao qual se deveria conformar a cidade real (26c-d). Sendo assim, o *Timeu* é apresentado, a nosso ver, como uma investigação sobre a natureza/φύσις<sup>49</sup>, se considerarmos, como bem observou Macé (2006, p.7), que a natureza não designa um campo de objeto, mas antes, um princípio a partir do qual algo vem a ser. No nosso estudo, interessa-nos compreender a origem do ser humano. Assim sendo, nesse momento do capítulo, nos dedicaremos ao exame dessa questão, começando pela descrição do processo de geração do homem. Consideremo-lo.

Após ter engendrado o universo e os deuses-filhos, o Demiurgo tendo em vista a completude do universo (41c), explica aos seus filhos que existem três espécies mortais - dentre elas o homem – que devem ser ainda engendradas. Essa é a primeira consideração que Platão faz acerca da geração do ser humano: por meio delas compreendemos que o homem não é apenas mais uma parte integrante do cosmos, mas que sua existência se torna imprescindível para lhe assegurar sua completude. Como, pois, compreende Platão o homem? Como, por que e por quem ele foi gerado? Em vista do quê e quando ele foi gerado?

O exame da narrativa, por meio da qual o filósofo nos apresenta a geração da natureza do ser humano, indica que, para compreender a concepção de homem do *Timeu*, é necessário fazer intervir três fatores, a saber: 1/ o modelo inteligível à luz do qual o demiurgo fabrica a realidade sensível; 2/ as forças que concorrem na geração da natureza humana; e por fim, 3/ as várias etapas da sua composição. Começemos pelo exame do primeiro fator.

Na passagem 30c-31a, *Timeu* observa que aquilo que é gerado pelo demiurgo é feito à semelhança do modelo inteligível, o vivente total, que inclui em si mesmo todos os viventes inteligíveis, como se depreende das linhas que se seguem: “Efetivamente, todos os viventes inteligíveis, esse vivente os mantém envolvidos em si mesmo, da mesma maneira que nosso mundo nos contém, a nós e a todas as criaturas visíveis (30c-d)<sup>50</sup>”. Essas linhas parecem sugerir que existe uma forma inteligível de tudo aquilo que é gerado, ou seja, que

<sup>49</sup> Também CARONE (2008, p.15) julga ser o *Timeu*, junto ao *Filebo*, *Político e Leis*, os diálogos em que Platão “está mais plenamente desenvolvendo sua teoria da natureza”.

<sup>50</sup> As citações do texto do *Timeu* foram traduzidas a partir da tradução de Brisson (2001). As citações que, por sua vez, estiverem acompanhadas do texto grego, são nossas.

toda realidade sensível possui uma forma inteligível que lhe corresponde e lhe precede. Se for assim, nos perguntamos se haveria também uma forma inteligível do homem.

No *Timeu*, Platão concede grande importância ao problema do estatuto da realidade inteligível, iniciando o diálogo com a distinção entre aquilo que pode ser apreendido pelos sentidos e aquilo que somente é apreendido pela razão (28a). Esse problema é tratado nesse diálogo sob diferentes pontos de vista<sup>51</sup>: entre outros, o da identidade e o da alteridade (35a-c), o do estatuto do receptáculo/χώρα<sup>52</sup> e, também, o da existência ou não de certas formas inteligíveis (51b-52a). Entre esses problemas, um nos interessa mais que os outros: o de saber se Platão estaria ou não postulando a existência de certas formas inteligíveis e quais seriam elas<sup>53</sup>.

Parece-nos que uma das preocupações de Platão é averiguar quais são as coisas sensíveis dotadas de uma forma inteligível, o que não implica em dizer que tudo aquilo que existe possui uma forma inteligível correspondente. A esse propósito, *Timeu* diz nas linhas 30c que o mundo sensível é engendrado à semelhança do ser vivente total, o que compreende os seres de acordo com os gêneros. Entretanto, ele não diz nessas linhas que o vivente total compreende a multiplicidade das coisas existentes na realidade sensível, mas antes, que nele parece prevalecer um princípio de economia, isto é, a menor realidade a que podemos nos referir é o gênero/γένος. Não podemos consentir, portanto, à crítica aristotélica<sup>54</sup> na qual a hipótese platônica da realidade inteligível corresponderia a uma inútil duplicação da realidade sensível. Cherniss (2001, p. 159-176) critica a afirmação de Aristóteles e mostra que, longe de duplicar a realidade sensível, a hipótese da realidade inteligível permite a Platão unificar os diversos fenômenos da vida humana. O autor mostra que a postulação da realidade inteligível serve como princípio de economia filosófica, que permite ao grego unificar os domínios ético, epistemológico e ontológico da sua reflexão, o que nos parece bastante razoável. A nosso ver, ao postular a existência da realidade inteligível, Platão está concebendo as formas mais

---

<sup>51</sup> Não nos interessa investigar cada uma das perspectivas por meio das quais Platão nos apresenta o problema das formas inteligíveis. Pretendemos, pela alusão à essa temática, examinar a questão da forma inteligível do homem no quadro do problema das formas inteligíveis tal como ele é apresentado no *Timeu*.

<sup>52</sup> O receptáculo (χώρα) é de difícil definição, tendo o próprio *Timeu* declarado que ele somente pode ser compreendido por um raciocínio bastardo (52b). De qualquer forma, a χώρα é definida como a matriz de tudo o que devém; ela recebe todas as coisas, sem, contudo, assumir o caráter do que nela entra (50c).

<sup>53</sup> A nossa questão – de que gêneros de coisas existem as formas inteligíveis – consiste num problema maior da ontologia platônica. Trata-se de um problema complexo, ao qual não podemos nos ater longamente em nossa dissertação, uma vez que ultrapassaria o escopo da presente pesquisa. Alguns dos intérpretes que estudam o estatuto da teoria das ideias mostraram que essa questão está longe de ser resolvida, entre eles identificamos: ROSS (1997, p.156), JACKSON (1882, citado por ROSS, 1997), GONZALEZ (2003, p.34). Gonzalez, inclusive, afirma que a dificuldade de estabelecer os gêneros de coisas que possuem uma forma inteligível seria um indício de que não existiria uma teoria platônica das formas.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica* A. 990 a 34.

importantes e necessárias, para investigar e elaborar as questões que lhe interessam em cada diálogo.

Platão parece admitir a existência das formas inteligíveis do fogo, da terra, do ar e da água (51b-52a)<sup>55</sup>, da existência, da identidade e da diferença (35a-b), além das quatro espécies de seres vivos<sup>56</sup>, a saber, a celeste, a raça dos deuses, a alada, a aquática e a terrestre (39e-40a). Todas essas formas ocupam um papel central na sua cosmologia, e de sua compreensão depende a inteligibilidade do discurso platônico.

A espécie terrestre compreende todos os seres vivos que marcham na terra firme (40a), o que inclui o animal racional, como o homem, e os animais irracionais. Ao sugerir a existência de uma forma inteligível da espécie terrestre, parece que Platão tem em mente a raça humana. Eis o porquê: não só os demais animais terrestres, mas também os animais alados e aquáticos resultam da composição de um corpo humano com uma alma humana injusta. Todos eles derivam da forma humana, do indivíduo que se degradou moralmente, que cultivou um modo de vida injusto e necessita por isso de se reencarnar a fim de aprender a viver com justiça, conforme percebemos por meio da leitura do mito escatológico do *Timeu* (90e-92c). A gênese de todos os animais terrestres, alados e aquáticos encontram, pois, sua raiz no homem<sup>57</sup>. Talvez tenha sido esse o motivo que levou Timeu a descrever somente a geração da espécie humana, estando ausente em todo o diálogo a geração das demais espécies terrestres e das espécies aquática e alada. Ora, assim, parece-nos que, se é legítimo suspeitar que Platão estaria formulando a ideia inteligível da espécie terrestre, essa forma deve ser a forma inteligível do homem.

O *Timeu* não parece ter sido o único diálogo em que Platão considerou esse problema. No *Fédon*, por exemplo, ele não só se preocupou em apresentar a teoria das formas, mas, também, buscou estabelecer os gêneros de coisas que possuiriam uma forma que lhes correspondesse, apresentando, na passagem 99d-106d, as formas do par, do ímpar, do fogo,

<sup>55</sup> Para designar as formas inteligíveis do fogo, do ar, da água e da terra, Platão emprega nessas linhas dois termos, a saber: *αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα*/ as coisas que são cada uma segundo si mesma (51c2) e o termo *εἶδος*/forma (51c6 e também 52a1).

<sup>56</sup> Até o nascimento do tempo, o mundo já havia sido construído, sob outros aspectos, à semelhança do modelo, mas ainda não tinha todos os animais que nasceram nele; nisso era diferente. Assim, a divindade decidiu que o mundo deveria ser dotado de todas as formas distinguidas pela mente no animal [o vivente total] – “Exatamente do modo como o pensamento discerne as ideias existentes no que é o animal, quais e quantas são...” (*ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῶ ὃ ἔστι ζῶον, οἷαι τε ἐνεῖσι καὶ ὄσαι, καθορᾷ*, 39e) - não importando sua natureza e seu número. São quatro: a primeira é a raça celeste dos deuses; a segunda, a raça dotada de asas que cortam os ares; a terceira, a espécie aquática; e a quarta, a que marcha na terra firme (*Tim.* 39e-40a).

<sup>57</sup> No mito escatológico do *Timeu*, Platão parece sugerir que toda composição do homem responde a uma finalidade ética. No entanto, parece-nos estranho o fato de que Platão tenha sugerido que a encarnação da alma no corpo de um animal possa favorecer a realização de uma finalidade ética. Em que medida isso seria possível? Um animal poderia ter atitudes justas? Um animal seria capaz de deliberar, refletir, ponderar? Será que esse mito escatológico guarda em si algo de verossímil?

do frio, entre outras, e, nas linhas 73a1 e 76c13, a forma do homem/ὁ ἀνθρώπινος εἶδος. Platão fala ainda em 79b9 da existência de uma natureza humana/ὁ ἄνθρωπος φύσις. Além disso, não podemos nos esquecer que subjacente a esse diálogo se encontra a pergunta pela natureza da alma, haja vista que no contexto do *Fédon* lhe interessa a questão da imortalidade da alma. Também no *Filebo*, Platão fala da forma inteligível do homem (15a): o contexto da passagem é o da discussão acerca da relação entre a unidade e a multiplicidade, isto é, a tentativa de explicar como o uno é múltiplo e o múltiplo, uno (14c).

Como entender, pois, a forma inteligível do homem? Nela se inclui tudo aquilo que compõe e determina a natureza humana? É possível identificar na forma inteligível do homem também os membros e os órgãos corpóreos? E a alma, é possível reconhecê-la nela? Infelizmente, Platão não nos dá no *Timeu* essas respostas. Ele não explicita suficientemente essa questão. Tudo o que sabemos é que o demiurgo gera o cosmos e tudo o que ele contém (o homem, considerado como uma unidade) numa espécie de imitação/μίμησις do modelo inteligível. No entanto, a ausência de maiores esclarecimentos não nos impede de examinar a hipótese de que Platão estaria supondo uma forma inteligível de homem a partir da qual seria possível compreender a sua concepção humana. Acreditamos que o fato dele ter falado sobre a forma do homem em outros diálogos seja representativo do quanto ele está interessado e envolvido por essa questão. No entanto, muitas questões relativas ao esclarecimento desse problema permanecem obscuras.

Acreditamos que, ao sugerir a existência da forma inteligível do homem, Platão está buscando compreender porque o homem foi gerado e colocado no cosmos e, considerando que o cosmos é modelado numa imitação/μίμησις do modelo inteligível, a fim de ser completo, deve conter em si tudo aquilo que existe antes como forma e o mesmo se passa com a espécie humana. Assim, a existência da forma inteligível da espécie humana sugere que o homem tem uma importância em si mesmo, que ele ocupa um lugar nesse cosmos visível, e aí afirma o seu ser, porque a sua natureza já estava dada no modelo inteligível antes mesmo da sua existência sensível. O Demiurgo confecciona, pois, o homem para que o cosmos seja completo: sem o homem o cosmos não pode ser perfeito porque ele deixaria de se assemelhar ao modelo inteligível.

Pensamos, pois, que se Platão, de fato, formula a existência da forma inteligível do homem, posições como a de Brisson (2001, p.51), que afirma que a espécie humana no *Timeu* é considerada como um invólucro para a alma imortal, uma vez que o seu objetivo é exclusivamente o de comportar a alma imortal, parecem estranhas, porque isso implicaria em afirmar que a geração do homem é contingencial.

O segundo aspecto da geração do homem, que merece ser investigado, diz respeito às forças que concorrem na geração da natureza humana. Estas forças são em número de quatro: o Demiurgo, os deuses-filhos e as duas personificações da necessidade, Ἄδράστεια/Adrasteia e Ἀνάγκη/Ananke.

A nosso ver, a ação do Demiurgo ocorre em dois âmbitos: no operacional e no prescritivo. No primeiro, o Demiurgo realiza uma tarefa operacional, isto é, ele engendra, à luz do modelo inteligível, a alma de natureza imortal que deve compor a espécie humana (41d); ao passo que no segundo âmbito, a sua tarefa é de ordem prescritiva, isto é, tendo contemplado a forma do homem no modelo inteligível, o Demiurgo orienta e prescreve aos deuses-filhos o trabalho operacional da geração da natureza mortal do homem. A natureza humana não é, contudo, obra exclusiva do trabalho operacional e prescritivo do Demiurgo e dos deuses-filhos; ela resulta também da ação que a necessidade exerce sobre ela: “Com efeito, eu o afirmo, a vinda ao ser de nosso mundo resultou de uma mistura que reunia a necessidade/ἀνάγκης e o intelecto/νοῦ ( 47e-48a)”.

Embora Platão tenha empregado exclusivamente o termo ἀνάγκη para designar a Necessidade, no *Timeu*, acreditamos que temos ali duas personificações dela: Ἀνάγκη/Ananke e Ἄδράστεια/Adrasteia. Na mitologia grega, Ἀνάγκη/Ananke<sup>58</sup> personifica a obrigação absoluta da força coercitiva, sendo ela uma divindade sábia. No *Timeu*, esse parece ser o sentido em que Platão emprega Ἀνάγκη/Ananke, sendo ela também responsável por determinar a constituição da realidade corpórea e, deixando-se persuadir pelo Demiurgo, dirige tudo para o bem (48a). Talvez ela se submeta ao Demiurgo justamente por ser sábia e compreender que é melhor que as coisas sejam orientadas para o bem<sup>59</sup>. Subjacente a esta persuasão da Necessidade pelo Demiurgo, encontra-se uma explicação para a determinação fisiológica do corpo, que levará em conta não só os aspectos associados à sobrevivência, mas, também, a finalidade ética da alma, conforme teremos oportunidade de esclarecer mais adiante.

A outra personificação da necessidade – Ἄδράστεια/Adrasteia – parece estar presente nas linhas 41e-42d do *Timeu*, embora, nesse diálogo, Platão empregue somente o

<sup>58</sup> GRIMAL, 1965, p. 373.

<sup>59</sup> Gostaríamos de chamar a atenção para uma compreensão que se tem da Necessidade no *Timeu*, a qual pode ser fonte de equívocos. Por se tratar da “causa errante”, a Necessidade é vista como uma causa que age por acaso, encontrando-se ela, nas palavras de Brisson (2001, p.16) associada ao acidental, à coincidência pura, à desordem. No entanto, conforme mostra Natali (1997, p.209) e em cuja posição nos apoiamos, a Necessidade é chamada causa errante não porque produza algumas vezes um efeito e por outras vezes, um outro, sem um porquê, mas porque o seu agir não revela um plano racional: por exemplo, quando uma pedra cai, a sua trajetória não é casual, mas antes regular e calculável, no entanto, ela não está direcionada para um ponto preciso.

termo ἀνάγκη para designá-la. No *Fedro*, no mito das parelhas aladas (248c), é Ἄδρόσθεια, a lei da necessidade, quem prescreve o destino inevitável das almas, determinando-lhes a primeira encarnação. A mesma função é atribuída a Ἄνάγκη/Ananke nas linhas 41e-42a do *Timeu*. A consonância entre os dois diálogos quanto ao papel da necessidade foi também notada por Brisson (2001, p.240) e Cornford (1937, p.145). Podemos, pois, concluir que há em Platão dois modos de se referir à necessidade como lei que preside, do lado do Demiurgo e dos deuses filhos, a geração do homem.

Na sua tradução do *Fedro*, Brisson (2000, p.212, n.203) explica que Ἄδρόσθεια é o inevitável, um sobrenome para Νέμεσις/Nêmesis, sendo ela citada, além do *Fedro* (248c), uma única vez na *República* (451a).

O nosso exame de Ἄδρόσθεια<sup>60</sup> nos mostrou que ela é uma ninfa cretense a quem Réia confiou o pequeno Zeus para ser criado com a ajuda da sua irmã Ida. Ora, nesse relato, percebemos uma outra faceta na personificação da Necessidade: o seu instinto maternal. Ἄδρόσθεια aparece como aquela que cria, cuida, ampara e nutre. Essa imagem da Necessidade parece bem sugestiva para compreender o seu papel na determinação da natureza humana. Portanto, além do que observou Brisson, chamamos a atenção para o fato que ela não só é quem determina o destino inevitável da alma imortal, mas é também, no *Timeu*, “a mãe do homem”. Se, pois, o homem é carente, sendo ele filho da necessidade, nos perguntamos de que ele é carente? Ele é carente de autossuficiência, isto é, da capacidade de se manter a si mesmo como se mantém o corpo do mundo (33c-d). Ele deverá, por conseguinte, se abrir a aquilo que lhe é externo em busca de sua completude, tentando superar a todo instante a sua incompletude<sup>61</sup>. Essa pode ser uma das razões que justifica o fato do homem sofrer certas afecções. A influência da Necessidade na geração do homem mostra que a sua mortalidade não decorre somente do fato dele ter sido, em parte, gerado pelos deuses-filhos, mas também em função da sua determinação, que, ao inscrever nele a incompletude, torna-o refém das ações benéficas e maléficas a que a realidade física o submete.

O que dizer, pois, da composição da natureza humana e da geração dos seus elementos constituintes? O Demiurgo estabelece o homem como ser composto de uma alma, dotada tanto de uma natureza imortal, quanto de uma natureza mortal, além de um corpo mortal (42d). Na narrativa do *Timeu*, o processo de geração da natureza humana não é linear; ele se dá em várias etapas que se sobrepõem. Nesse momento, interessa-nos examinar essas

<sup>60</sup> SMITH [1848?].

<sup>61</sup> A incompletude a que nos referimos não se restringe às necessidades fisiológicas primárias da vida humana, mas também às necessidades relacionadas à subjetividade.

etapas com o intuito de compreender o significado filosófico dessa narrativa. Posteriormente, concentrar-nos-emos a examinar a natureza de cada um dos elementos constitutivos do homem.

Antes de tudo, gostaríamos de lembrar que o texto do *Timeu* comporta duas interpretações distintivas: a primeira, literal, faz uma leitura temporal do mito, e, a segunda, não literal, interpreta-o metaforicamente, distinguindo o tempo mítico do tempo histórico<sup>62</sup>. Em nossa leitura, seguimos a interpretação não literal que oferece, a nosso ver, argumentos fortes a favor da tese da unidade corpo-alma<sup>63</sup>.

As principais passagens referentes à geração do homem se encontram nos seguintes momentos do diálogo: nas linhas 41c-d, nas quais se descreve a fabricação do princípio imortal da alma; nas linhas 44d-e, em que se descreve a geração da cabeça e a inserção do princípio imortal nela; em 69c-d, na qual se considera a geração da espécie mortal da alma e, por fim, no passo 42d-43a, no qual se examina a geração do corpo humano.

A leitura deste conjunto de passagens nos coloca de imediato o problema da ordem de geração dos elementos que constituem o homem e, em seguida, suscita incertezas que comprometem significativamente a compreensão do estatuto da natureza humana no diálogo<sup>64</sup>. Esse problema desemboca em pelo menos três hipóteses, a saber: primeiramente, a de que cada um dos seus elementos teria sido gerado separadamente e, depois, reunidas; em segundo lugar, a de que o princípio imortal, o primeiro elemento a ser gerado, teria sido implantado no “composto corpo-alma mortal”, pré-existindo a esse composto; e por fim, a de que os deuses-filhos teriam gerado o composto ‘corpo-princípio imortal da alma’ e teriam construído nele a espécie mortal da alma. A consideração dessas hipóteses é relevante para a nossa pesquisa porque diz respeito diretamente ao problema de se saber em que medida se pode falar de uma união de corpo e de alma. Com o intuito de investigar e esclarecer essas dificuldades, começamos pelo exame da geração do princípio imortal da alma.

---

<sup>62</sup> A esse propósito sugerimos os trabalhos de BRISSON (1998, p. 498-499; cf. 396), REIS (2007, p.63-71), MOHR (1980, p. 41-56).

<sup>63</sup> À diferença daqueles que fazem uma leitura literal do mito (EASTERLING, 1967; VLASTOS, 1939, ROBINSON, 2007; HACKFORTH, 1959), os estudiosos da tendência não literal defendem que, no *Timeu*, Platão sustenta ser a alma princípio e fonte de todo movimento (do ordenado e do errante). Para esses a tese da alma como fonte de movimento não se restringe ao diálogo *Fedro*, ao contrário do que sustentam aqueles.

<sup>64</sup> Apesar de não pretendermos fazer uma leitura temporal do mito, é necessário compreender a ordem cronológica das várias etapas do processo de geração da natureza humana segundo a narrativa, haja vista que julgamos haver no mito um texto sub-reptício, sendo a sua linguagem temporal representativa de um significado filosófico, que julgamos ser merecedor de um acurado exame, tarefa a que nos dedicaremos agora. Assim, quando afirmarmos que há uma anterioridade da alma em relação ao corpo, essa assertiva deve ser entendida num sentido causal e não temporal: a alma é anterior ao corpo porque é ela que o motiva e o anima e é, pois, a causa primária do movimento corpóreo. Com efeito, *Timeu* afirma em 34c que por ser mais excelente do que o corpo, a alma é também anterior a ele.

O Demiurgo engendrou o que há de divino e imortal na alma, compondo uma mistura com o restante dos ingredientes usados na produção da alma cósmica, os quais são de segunda e terceira ordem em relação à pureza daqueles (40e-d). O princípio imortal<sup>65</sup> é descrito como dotado de uma finalidade ética, a de comandar aqueles que praticam a justiça (41c). Esta finalidade resulta do fato dele ter sido constituído dos mesmos elementos presentes na composição da alma cósmica (41d). Essa finalidade ética será de grande importância na determinação da natureza humana, uma vez que o corpo será gerado em vista de possibilitar ao princípio imortal a realização dessa finalidade. Para começar, nos ateremos ao exame da geração do princípio imortal. Assim nos apresenta Timeu as palavras do Demiurgo:

Ora, se eles obtivessem de mim seu nascimento e sua participação na vida, esses seres seriam os iguais aos deuses. Afim, pois, que esses seres sejam mortais e para que o todo seja realmente todo, aplicai-vos, segundo vossa natureza, a serem os demiurgos destes viventes, tomando por modelo a potência que eu utilizei para assegurar vosso nascimento. E no que concerne a parte que neles deve receber o mesmo nome que os imortais, esta parte que nomeamos divina e que comanda naqueles que entre eles não cessam de praticar a justiça e que desejam vos seguir, esta parte, que eu semeiei e tive a iniciativa de trazer à existência, eu vou confiá-la a vós. Quanto ao resto, entrelaçai/προσυφάινοντες a esta parte imortal uma parte mortal, fabricai os viventes, fazei-os nascer, dai-lhes alimento, fazei-os crescer e, quando eles perecerão, recebei-os novamente junto de vós (41c-d).

As linhas acima sugerem que o homem é constituído do princípio imortal, ao que se deve o quanto há de imortal na natureza humana. Esse princípio foi engendrado pelo Demiurgo, enquanto os outros elementos viriam a ser gerados pelos deuses-filhos. No entanto, sobre a relação desse princípio com o corpo e com a alma mortal, pouco é dito nestas linhas. Faltam elementos que permitam estabelecer a natureza do mortal a ser entrelaçado ao imortal. Tratar-se-ia do corpo, da espécie mortal da alma ou de um terceiro gênero de coisa, que poderíamos designar pelo “composto corpo-alma”? Tratar-se-ia da matéria de que será feita a espécie mortal da alma ou o corpo humano?

Consideremos a passagem seguinte, a qual trará novos elementos para esclarecer nossas dificuldades. Trata-se da narrativa acerca do engendramento da espécie mortal da alma. Vejamos o que diz no seu essencial:

---

<sup>65</sup> Conforme veremos posteriormente, a alma imortal pode ser dita princípio imortal, no caso em que se pretenda aludir à alma imortal que se encarnará.

Esses últimos [os deuses-filhos], imitando-o, empreenderam, após terem recebido o princípio imortal da alma, a modelar ao seu redor um corpo mortal, e a esse corpo [a cabeça], eles deram por veículo o corpo todo inteiro enquanto eles estabeleceram nesse último uma outra espécie de alma, aquela que é mortal e que comporta nela mesma afecções (παθήματα) terríveis e inevitáveis: primeiramente o prazer, a mais importante armadilha que provoca o mal, em seguida as dores, que afastam do bem, e ainda a temeridade e o medo, um par de conselheiros pouco sábios, o arrebatamento, rebelde às exortações, e a esperança, fácil de decepcionar. Tendo feito uma mistura com estas afecções, a sensação irracional e o desejo de onde provém todo empreendimento, eles constituíram a espécie mortal se submetendo à necessidade (69c2-d6)<sup>66</sup>.

Da leitura da passagem, depreende-se que o princípio imortal da alma é envolvido num corpo mortal, a cabeça, que recebe por veículo o restante do corpo humano. Com efeito, nas linhas 44d-e, notamos que as revoluções divinas do princípio imortal são ligadas à cabeça, sendo ela, em consequência disso, a parte mais divina do corpo. Além disso, o homem é dotado de um corpo mortal, *no qual* é construído um gênero de alma mortal – “E construíram um outro gênero de alma no corpo, o mortal” ( ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν, 69c). Nessa passagem, contudo, continuamos sem uma explicação sobre qual é a natureza da relação entre a espécie mortal da alma e o princípio imortal da alma, nem como se dá o processo de união do princípio imortal com a espécie mortal da alma e com o restante do corpo.

Quanto à geração do corpo, temos o seguinte:

Tendo recebido o princípio imortal do vivente mortal e imitando o demiurgo, eles [os deuses filhos] tomaram de empréstimo ao mundo porções de fogo e de terra, porções de água e de ar, reconhecendo que essas porções deviam lhe ser restituídas um dia. Essas porções que eles tinham retirado, eles as aglomeraram em uma mesma entidade, não se servindo, contudo, desses liames indissolúveis que asseguravam sua própria coesão, mas usando delas para as reunir por meio de uma rede densa de pinos cuja pequenez tornava invisíveis. Com todas essas porções, eles fabricaram para cada indivíduo um único corpo, e nesse corpo submetido a um fluxo e a um refluxo perpétuo, eles encadearam/ἐνδέω as revoluções da alma imortal (*Tim.* 42e-43a).

Destas linhas podemos depreender as seguintes características do corpo humano:

1º- ele foi *engendrado pelos jovens deuses* e é, portanto, dessemelhante ao imortal.

<sup>66</sup> Tradução ligeiramente modificada.

2º- sua constituição resulta da reunião dos quatro elementos por meio de “rebites”, sendo, por isso, dissolúvel, pois tudo aquilo que se reúne, dissolve;

3º- ele é *mortal, dissolúvel e as partículas de fogo, terra, água e ar*, que lhe constituem viriam, quando de sua dissolução, a serem restituídas ao cosmos.

Nesta passagem, quando os jovens deuses tomaram emprestados os quatro elementos existentes no universo para engendrar o corpo humano, o Demiurgo já havia instituído ordem, proporção e medida na matéria que constituiria este corpo e o corpo do cosmos (53a-c). Antes da intervenção demiúrgica, os quatro elementos se encontravam destituídos de proporção e de medida. Assim, o Demiurgo atribui uma configuração para esses elementos – água, fogo, terra, ar – segundo a forma e o número, ordenando-os. Cada um desses quatro elementos é associado a uma forma geométrica, determinada pelas suas características estruturais (55e-56b). E são essas formas que virão a compor o homem.

O trabalho realizado pelos deuses-filhos não começa, portanto, do nada, uma vez que as condições de possibilidade para a existência do corpo e toda a sua estrutura físico-geométrica já haviam sido estabelecidas pelo Demiurgo. A composição do corpo humano, portanto, apesar de ser “executada” pelos deuses-filhos, é planejada<sup>67</sup> pelo Demiurgo e, por isso, o corpo não pode ser ruim, pois tudo o que resulta como obra da inteligência demiúrgica não pode ser senão bom e destituído de defeitos (30a). O corpo, portanto, não pode ser por natureza defeituoso, como pretendem aqueles que sustentam a tese do dualismo psicofísico. Parece-nos mais sensata a posição de Reale (2002) e de Labrune (1992). Para Reale (2002, p.175), o corpo foi concebido e querido pelo Demiurgo em nível programático e, em seguida, executado de modo perfeito pelos deuses-filhos. Labrune (1992, p.33), por sua vez, ao examinar a geração do corpo no *Timeu* destaca que ele é o resultado da obra de um geômetra que procura realizar o melhor possível: “os corpos são tão belos quanto eles podem ser”.

Sendo o corpo humano, no *Timeu*, resultado de uma prescrição demiúrgica executada pelos deuses-filhos convém que nos interroguemos sobre o porquê do próprio Demiurgo não ter se encarregado de fabricá-lo. Parece-nos que a intervenção dos deuses-filhos se justifica pelo fato de não poder algo imortal provir de algo mortal. A fim de conferir ao homem uma natureza dissolúvel é que o Demiurgo delega aos seus filhos sua composição.

A descrição da geração do corpo humano remete à natureza físico-geométrica dos corpos em geral, o que mostra que, na cosmologia platônica, a compreensão da natureza

---

<sup>67</sup> Por “planejar” pretendemos evidenciar o projeto da natureza humana, o qual o Demiurgo tem em mente, isto é, se é certo que existe a ideia inteligível do homem, após contemplá-la, o Demiurgo forma para si uma imagem daquilo que deve compor a natureza humana, prescrevendo a partir disso a geração do homem aos deuses-filhos.

humana não se inscreve somente no campo de uma concepção biológica, mas também daquela da matemática. Esse tipo de constituição permite compreender não só que o corpo faz parte de uma realidade física, submetida às leis que regulam o cosmos, mas, também, que a geração, o padecimento e a dissolução do corpo podem ser descritos por meio de uma linguagem matemática, o que será devidamente examinado mais a frente.

Conforme constatamos, pouco se diz sobre o modo como se dá o entrelaçamento dos elementos constitutivos do homem e a relação entre eles, a não ser a menção aos rebites (43a). O exame destas passagens, embora nos tenha possibilitado compreender a anterioridade da geração do princípio imortal da alma em relação àquela da geração do corpo e da espécie mortal da alma, e a sua independência em relação ao corpo e à espécie mortal da alma, não nos forneceu elementos suficientes para afirmar a tese da concomitância da geração do corpo e do elemento mortal da alma. Faz-se necessário, então, com o intuito de esclarecer esta questão, recorrer a outras passagens do diálogo.

Nas linhas 42a-b e 43a, Platão emprega os verbos ἐνφυτεύω e ἐνδέω, respectivamente, para indicar o processo de união entre o corpo e o princípio imortal da alma. Consideremo-las.

Nas linhas 42a-b, Timeu declara que, em virtude da necessidade, o que há de imortal na alma se fixa no corpo. Para dizê-lo, emprega o verbo ἐνφυτεύω/implantar, o qual deriva da contração da preposição ἐν/em mais um dativo de lugar com o verbo φυτεύω que significa plantar, gerar, procriar. Pela união dos dois – preposição e verbo - o filósofo parece indicar onde e como se dará a união do princípio imortal ao corpo: no corpo, o princípio imortal criará raízes, fixando-se e se desenvolvendo. Como uma semente, o princípio imortal da alma será fonte de vida para o corpo. Tal é, também, o entendimento de Pender (1997, p.283). Conforme a autora, Platão emprega a metáfora do “implantar” (ἐμφυτευθεῖεν, 42a3) com o intuito de apresentar o corpo como um meio no qual, ou através do qual, a alma pode crescer e florescer como uma semente, o corpo, portanto, nutre a alma que é fonte de vida para ele.

O emprego do verbo “implantar” (ἐμφυτευθεῖεν, 42a3) mostra o quanto o corpo e a alma se encontram “amalgamados”, ao ponto que a nutrição do composto se dê em uma via de dois sentidos: a alma é fonte de vida para o corpo e o corpo é o meio em que essa vida floresce.

Em 43a, por sua vez, Timeu emprega o verbo ἐνδέω/ligar a, contração da preposição ἐν/em com o verbo δέω, que significa ‘amarrar’, ‘unir’, ‘ligar’. Através do verbo

ἐνδέω se precisa o caráter das revoluções da alma imortal, que, depois de serem introduzidas na cabeça, são “amarradas” a ela, formando com ela uma espécie de novelo.

Nas linhas 42a-b, 43a-c, 44b, *Timeu* descreve o processo de união do corpo com o princípio imortal da alma, sem, contudo, referir-se à espécie mortal da alma, o que só ocorrerá nas linhas 69c-d, em vista do relato da sua geração. No entanto, a descrição dos efeitos<sup>68</sup> da união do corpo com o princípio imortal nas linhas 42a-b e 43a-c mostra que assim que o princípio imortal encarna surgem as afecções próprias dos gêneros mortais da alma. Com outras palavras: o corpo a que se refere Platão nas linhas 42a-b, 43a-c, 44b não é senão o corpo em que se encontra já presente a espécie mortal da alma.

Em 44d-e, *Timeu* declara que as revoluções divinas do princípio imortal da alma “foram ligadas” (ἐνέδησαν, 44a5) a um corpo de forma esférica denominado cabeça e que a ela foi concedido o restante do corpo humano, como veículo e meio para facilitar o seu transporte, com o intuito de impedir que ela, enquanto invólucro do princípio imortal da alma, saísse rolando sobre a terra. Em uma outra passagem, mais precisamente, nas linhas 69d-e, *Timeu* explica que, para evitar que o elemento divino da alma fosse poluído pela alma de natureza mortal, essa foi alojada em outros compartimentos do corpo: o elemento irascível entre o pescoço e o diafragma (70a), e o elemento apetitivo na região situada abaixo do diafragma (70e). Assim, o pescoço e o diafragma representam uma espécie de istmo e de limite entre a cabeça e o peito e entre o peito e o umbigo, respectivamente.

As linhas acima examinadas parecem sugerir duas coisas: em primeiro lugar, a ideia de que a forma do corpo humano é determinada, parcialmente, pela forma e pelas necessidades do princípio imortal da alma<sup>69</sup>. Com efeito, a cabeça recebe o formato esférico pelo fato de conter os círculos do mesmo e do outro que se movem em órbitas circulares.

Em segundo lugar, as passagens em questão, como vimos, parecem sugerir que a geração da espécie mortal da alma e do corpo se dá concomitantemente, isto é, em vista do

<sup>68</sup> Entre esses efeitos ele discrimina as sensações que o corpo experimenta em face do seu contato com a solidez da terra ou a umidade da água (43c) e do surgimento de ondas portadoras de alimento para o corpo (44b).

<sup>69</sup> É provável que sejam passagens como essas que tenham levado VEGETTI (1992, p.214) a sustentar a ideia de que haveria no *Timeu* uma politização do corpo, pois, segundo ele, certos órgãos e membros corpóreos apresentam uma posição hegemônica em vista da atividade fisiológica desempenhada a favor da funcionalidade complexa do organismo. Concordamos com a posição de Vegetti: o *Timeu* é um diálogo dotado de um discurso ético-político, o que justifica que Platão tenha estendido ao corpo a metáfora da politização. Mas, mais do que isso, acreditamos que é a própria descrição do corpo humano que apresenta uma natureza política. A cabeça, por exemplo, além de se encontrar no vértice do corpo, goza do seu comando. A partir dela todo o restante do corpo será estruturado, o que parece sugerir que há uma certa hierarquia entre os órgãos do corpo. Essas considerações parecem fazer eco à *República*: nesse diálogo, a classe social que correspondia ao elemento raciocinante da alma era a dos filósofos, os responsáveis pelo comando e pelo controle da cidade-estado.

propósito de garantir a pureza da espécie imortal da alma, a espécie mortal e o corpo vão sendo gerados aos poucos e quase concomitantemente. Ao inserir a espécie imortal na medula encefálica, contida na cabeça, o restante do corpo e da espécie mortal da alma são, enfim, gerados. É na medula que é gerada a espécie mortal da alma, daí a medula ser designada como o ponto de união entre o corpo e a alma (73b). Sucessivamente, em torno da medula e a partir dela, a substância-mãe das estruturas corpóreas e o restante do corpo – as vértebras, os ossos, a carne, a pele (73b- 76c). Assim a geração do homem vai se dando aos poucos, orientando-se pela formação de três elementos específicos: o princípio imortal da alma, a cabeça e a medula. O entrelaçamento corpo-alma fica, assim, fortemente evidenciado.

O exame das linhas 44d-e e 70a-b nos permite sustentar que há, no *Timeu*, uma finalidade na forma e na estrutura do corpo, isto é, que cada uma das suas partes recebe a forma que melhor convém aos propósitos da espécie imortal da alma. Tal é também o entendimento de Labrune (1992, p. 34) que afirma ser a alma quem determina a “geografia do corpo”. No entanto, se há uma relação entre a forma do corpo e as necessidades da alma, não nos parece que decorra disso, como pensou Labrune, a conclusão que o corpo se modele sobre as almas, isto é, como um vestido que se ajusta ao corpo o revestindo, o que não faria sentido em face da tese que sustenta que a espécie mortal da alma e o corpo são gerados concomitantemente.

Tentemos agora, compreender o que se encontra pressuposto neste conjunto de passagens até aqui evocado. Em 41c-d, quando se diz que o homem é gerado através do entrelaçamento do mortal e do imortal, julgamos se tratar do entrelaçamento do “composto corpo-alma mortal” ao princípio imortal da alma. Acreditamos que o mortal a que se refere o Demiurgo corresponda ao amálgama do “composto corpo-alma mortal”. Com efeito, a nutrição e o crescimento são processos fisiológicos que pressupõem a existência de um corpo unido a uma alma de natureza mortal, uma vez que a alma sem o corpo não teria necessidade de se alimentar, assim como um corpo, sem uma alma, não poderia sentir fome.

Para descrever o processo mediante o qual o princípio imortal e o “composto corpo-alma mortal” são reunidos, Platão emprega o particípio presente do verbo προσυφαίνω (41d2), cujo sentido corresponde àquele do entrelaçar já antes evocado pelo verbo ἐνφυτεύω/implantar. A preposição πρὸς no grego, observa Muraccho (2007, p. 606), indica ‘o estar diante de’, ‘o ponto de partida’, ‘o estar em presença frontal de’. Isso implicaria, no caso do uso que aqui se faz do verbo προσυφαίνω/entrelaçar, em dizer que o “composto corpo-alma mortal” é gerado em presença do princípio imortal da alma, ponto de partida para a geração do homem. A configuração do corpo e a distinção de natureza e de funções da

espécie mortal da alma se darão em função da natureza do princípio imortal e da sua finalidade ética. Entrelaçado ao princípio imortal, o “composto corpo-alma mortal” forma com ele a unidade indistinta, que é o homem.

O exame do significado último da narrativa do processo de geração do homem nos levou às seguintes conclusões:

- que a anterioridade temporal da geração do princípio imortal da alma em relação ao “composto corpo-alma mortal” deve ser entendida como anterioridade causal;
- que o “composto corpo-alma mortal” é engendrado à luz do princípio imortal da alma tendo em vista auxiliá-lo e realizar, da melhor forma possível, a finalidade ética do princípio imortal da alma;
- que por conter aquilo que há de imortal no homem, a cabeça possui um primado em relação ao restante do corpo;
- que o imortal foi engendrado independentemente do mortal;
- e, enfim, que só é possível conceber o corpo humano na sua relação com a espécie mortal da alma, isto é, não existe uma alma mortal que é unida ao corpo, mas antes, um “composto corpo-alma mortal”, o qual é gerado a um só tempo.

Se é verdade que o homem é gerado em vista do princípio imortal e de sua finalidade cósmica e ética, o que dizer da hipótese de que a forma inteligível do homem orienta o seu processo de engendramento? As duas hipóteses não nos parecem serem excludentes: se a forma inteligível é um modelo que orienta a ação do Demiurgo, logo, também determinará as suas orientações aos deuses-filhos. Assim, é possível que todo o processo de geração da natureza humana tenha se dado mediante a observação dessa forma.

Devido ao seu pertencimento ao cosmos, julgamos interessante examinar a natureza humana do ponto de vista da sua geração. No entanto, pelo mesmo motivo, parecem-nos igualmente pertinente, considerá-la do ponto de vista da sua dissolução, sobretudo porque o exame de ambos os processos antecipam alguns aspectos relevantes para o exame que faremos da natureza humana à luz das afecções, no nosso terceiro capítulo. Vejamos, então, de que modo esses processos são enunciados por Timeu e que postulados dele se extrai em vista de evidenciar o carácter dissolúvel da natureza humana. Eles são, a nosso ver, em número de sete:

1/ Tudo aquilo que é sensível é engendrado (28c).

2/ Tudo aquilo que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa (28a).

3/ Todas as obras do Demiurgo são “indissolúveis” (ἄλυτα, 41a8), enquanto o Demiurgo assim o quiser.

4/ A bondade do Demiurgo garante que as suas obras não sejam dissolvidas (41a).

5/ Tudo aquilo que foi “reunido” (δεθέν, 41b1) pode ser “dissolvido” (λυτόν, 41b1).

6/ Tudo aquilo que dissolve, tem por quinhão a morte (41b).

7/ A fim de que sejam mortais, o Demiurgo concede aos seus filhos a tarefa de engendrar as espécies mortais (41c).

A natureza humana é mista. Ela é composta, por um lado, de um elemento indissolúvel, o princípio imortal da alma que, como toda obra produzida diretamente pelo Demiurgo, não pode ser dissolvida, e por outro lado, do “composto corpo-alma mortal”, gerado pelos deuses-filhos e, por isso mesmo, dissolúvel. O aspecto da dissolução desses elementos já se encontra muito bem evidenciado na descrição mesma da sua fabricação: o corpo, por exemplo, é constituído de partículas que deverão ser restituídas ao universo (42e-43a), ou seja, essas partículas não perdem as suas conformações originárias com a dissolução da forma corpórea. Além disso, a linguagem empregada para descrever a geração do corpo evoca o trabalho manual do artesão, que molda, conforma, funde: os deuses-filhos extraem as porções dos quatro elementos, as aglomeram, estabelecem entre elas laços por meio de rebites, assegurando-lhes a coesão. Brisson (2001, p.23) reconhece nesse processo artesanal evocado por Platão, que tanto a atividade demiúrgica quanto o vocabulário empregado para descrevê-la são tomados de empréstimo à metalurgia, à construção e à pintura.

Se por um lado, Platão precisa como se dá a dissolução do corpo, por outro lado, ele não precisa como se dá a da alma. Apenas podemos subtender que ela se dissolve no momento em que o corpo deixa de ser. Fica como um ponto obscuro saber se a espécie mortal da alma é composta das mesmas figuras geométricas de que é composto o corpo e se ela também se dispersaria nessas figuras no momento da dispersão do corpo.

Se tudo aquilo que foi reunido, se dispersa e, em consequência dessa dispersão morre, a natureza humana se encontra, portanto, sujeita à dissolução e à morte. E se o princípio imortal da alma foi unido ao “composto corpo-alma mortal”, é natural que, diante da morte, dele se separe. O princípio imortal irá, pois, subsistir à morte, enquanto as partículas que constituem o corpo serão restituídas ao cosmos. Morte e dissolução, portanto, se encontram desde o início inscritos na natureza humana.

Mas o que levou o Demiurgo a desejar a dissolubilidade do “composto corpo-alma mortal”? Uma vez que o princípio imortal da alma tem uma finalidade ética a cumprir e

que a possibilidade de um modo de vida eticamente inadequado explica o ciclo das reencarnações, o corpo deverá ter, na encarnação seguinte, a forma que melhor corresponde ao modo de vida do indivíduo na encarnação precedente (90e-92c): uma vida pusilânime, por exemplo determina a reencarnação da alma no corpo feminino, assim como uma vida destituída da atividade filosófica dá origem aos animais ferozes da terra. Daí, o corpo ser único e exclusivo para cada indivíduo (43a).

A própria constituição físico-geométrica do corpo parece lhe atribuir certa plasticidade que lhe permite melhor se adequar à finalidade ética da alma: embora o corpo seja constituído dos elementos primários, eles mesmos indestrutíveis, a sua natureza composta lhe faz dissolúvel. Os elementos primários podem assumir a forma que se quiser dar a eles e, por isso mesmo, um novo corpo pode ser modelado a cada reencarnação. Isto mostra o quanto a forma no pensamento de Platão é importante: a forma que o corpo assume a partir da segunda encarnação tem um sentido que não se esgota na sua pura constituição físico-geométrica, ela tem um sentido ético.

Assim, também, pensa Brisson (1997, p.245) ao examinar o mito da metempsicose no *Timeu*. Segundo ele, Platão mostra, através desse mito, que os valores psíquicos se materializam na forma que constitui o corpo, isto é, o corpo é um sinal material que indica ser ele animado por um tipo de alma que determinou a sua configuração a partir da segunda encarnação. Se for verdade que a forma do corpo, a partir da segunda encarnação, é determinada pelos valores psíquicos do homem na sua vida anterior, a forma do corpo é em si mesma representativa do tipo de conduta que se teve e a qual deve ser evitada: o surgimento do sexo feminino, por exemplo, encontra-se associado a um tipo de comportamento libidinoso (91b-d), assim sendo, as mulheres deverão evitar esse tipo de comportamento.

O exame dos postulados acima evocados nos autoriza a dizer que a natureza humana traz em si a marca do devir e, por isso mesmo, da dissolução: a naturalidade da morte é proporcional à naturalidade da vida. A união do princípio imortal da alma com o “composto corpo-alma mortal” visa compor a espécie humana, que tem a sua morte determinada pela sua própria estrutura e natureza. União e separação dos elementos que compõem o homem constituem, assim, dois momentos de um só mesmo processo: aquele da vida humana<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> PEIXOTO, M.C.D. A morte não é o contrário da vida. Reflexões sobre a morte nos filósofos pluralistas gregos. Conferência proferida no III Seminário Internacional Archai (Rio de Janeiro, novembro de 2005). Texto inédito. Conforme mostra Peixoto, para os filósofos pluralistas, Empédocles, Anaxágoras e Demócrito, a morte não é o contrário da vida, uma vez que nascimento e morte correspondem à composição e separação dos elementos primeiros, existentes em si mesmos. Neste sentido, podemos dizer que Platão seria, em certa medida e guardadas as diferenças, herdeiro da concepção dos filósofos pluralistas acerca das noções de vida e morte.

Portanto, se, no *Fédon*, a Platão parece necessário afirmar a separação corpo/alma, no *Timeu* o filósofo está precisando em que medida é possível falar dessa separação. Como demonstramos no nosso primeiro capítulo, no *Fédon*, interessa a Platão insistir na separação corpo/alma em vista do seu propósito maior que consiste em conceber a imortalidade da alma. Porém, como demonstramos ali, a separação corpo/alma não é dada pela vida, mas antes pela morte. Assim, o *Timeu*, cujo discurso se encontra em consonância com o discurso do *Fédon*, redimensiona o estatuto da separação corpo/alma. Em outras palavras, Platão estabelece nesse diálogo, não só que a morte, ou mais precisamente, o momento que culmina nessa separação corresponde ao curso natural do existir humano, usando inclusive de argumentos físicos para tanto, mas, também, define em que condições ela tem lugar. Falar da morte e da vida do homem em Platão, nos leva a compreender do que a natureza humana é feita para Platão, assim como a entender o que mantém unido o corpo à alma e o que desencadeia a separação deles. Sendo assim, nas páginas seguintes, consagramos-nos a investigar a natureza dos elementos constitutivos do homem – princípio imortal, corpo e espécie mortal da alma – sobretudo, a partir da perspectiva ética. Começamos pela alma.

## 2.4. O “COMPOSTO CORPO-ALMA”

### 2.4.1. “O princípio imortal da alma/ἀρχή ψυχῆ ἀθάνατος-corpo-alma mortal”

Platão emprega “princípio imortal da alma” (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, 69c7) para designar o que há de imortal na alma humana<sup>71</sup>. A escolha do termo grego parece ter sido motivada por duas razões: o caráter cosmológico do discurso do *Timeu* e a função desse princípio na constituição do homem.

<sup>71</sup> Para designar a alma humana e a espécie mortal da alma, observamos as seguintes distinções:

- *Alma humana*: Platão emprega a expressão “alma do homem” (ψυχῆς ἀνθρωπίνης 42d9) e o substantivo alma/ψυχή (43c; 44c) para designar a alma humana no seu todo, isto é, a unidade harmônica do princípio imortal com a espécie mortal.

- *A espécie mortal da alma*: para aludir à espécie mortal da alma humana, Platão emprega a expressão “a espécie mortal da alma” (τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος, 69e5) ou simplesmente a mortal/τὸ θνητόν. Esse gênero de alma se subdivide em três – raciocinante, irascível e apetitivo. Para os gêneros irascível e apetitivo não há uma denominação específica, assim o filósofo utiliza preferencialmente perífrases para denominá-los: para descrever o elemento irascível da alma no *Timeu*, Platão usa “o que da alma participa da coragem e do ardor” (τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς ἀνδρίας καὶ θυμοῦ, 70a) ou “a força do coração” (τοῦ θυμοῦ μένος, 70b4), e para designar “o elemento apetitivo da alma” (ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς, 70d7).

Ao fazer uso do termo ἀρχή/origem, parece-nos que Platão tem em vista empregar um termo que inscreva o seu discurso na tradição das cosmologias que o precederam, isto é, aquela da filosofia Pré-Socrática<sup>72</sup>. Conforme Vernant (1998, pp.89-90), o termo ἀρχή/origem foi transposto da linguagem mítica para a filosofia por Anaximandro. Ele teria sido o filósofo a conferir ao termo o sentido de ‘princípio elementar, origem, fonte’, sentido que conserva ainda o valor temporal que ἀρχή apresentava nos poemas homéricos.

O uso que Platão faz de ἀρχή/origem demonstra que ele está situando o seu discurso na esteira da filosofia Pré-Socrática com o intuito de criticá-la: com efeito, nas linhas 46d-e, Platão parece retomar a crítica ao dualismo mecanicista de Anaxágoras, que ele apresentara no *Fédon* (97b-99d). No âmbito dessa crítica, o termo ἀρχή exprime aquilo que, segundo Platão, é a causa primária, a causa de tudo e, conforme resulta das leituras do *Fédon* e do *Timeu*, ele o identifica com a alma. Será também esse o sentido que prevalecerá quando de sua apresentação da constituição do homem.

Se tomamos, pois, ἀρχή, no sentido de origem, fonte, princípio elementar, devemos concluir que o princípio imortal da alma deve ser considerado não só como o que há de imortal na alma, mas, também, como o ponto de partida de onde provém a geração da espécie humana, aquilo que a estrutura e a ordena. Portanto, uma vez que para Platão, a natureza humana resulta da encarnação desse princípio, precisamos esclarecer, em primeiro lugar, em que consiste este princípio imortal e, em segundo lugar, como ele se manifesta no corpo. Procedamos, pois, à sua caracterização.

À natureza humana foi concedido um elemento divino: trata-se do princípio imortal, que corresponde “ao quanto/ὄσον” (41c) há de imortal na alma humana. Tem-se nas linhas 41c, a descrição das suas principais características, a saber: a imortalidade, a divindade<sup>73</sup> e a capacidade de comandar aqueles que não cessam de praticar a justiça e que desejam seguir os deuses. O Demiurgo engendrou o princípio imortal a partir da composição de uma mistura do restante dos ingredientes usados na produção da alma cósmica (40e-d). Por meio dessas palavras, Platão parece afirmar a *semelhança qualitativa* entre a alma cósmica e o princípio imortal da alma, mas não a identidade entre eles, haja vista que apesar de ambos

<sup>72</sup> Estamos conscientes de que a denominação ‘Filosofia Pré-socrática’ incorre no risco de generalizar e tratar de forma homogênea a filosofia daqueles que precederam Platão. No entanto, lançamos mão desse termo, com o intuito de facilitar às nossas referências a essa tradição.

<sup>73</sup> Platão não esclarece os motivos pelos quais o princípio imortal é dito divino. A nosso ver, a divindade mostra que o princípio imortal da alma é excelente porque ele busca realizar as coisas divinas, como a justiça, por exemplo. BRISSON, na nota n.236 da sua tradução do *Timeu* sugere que a presença da característica da divindade pode ser uma reminiscência do mito central do *Fédon*, no qual a alma divina é aquela que busca se assemelhar aos deuses (*Fédon* 248a).

terem sido constituídos pelos mesmos ingredientes, os ingredientes do princípio imortal são de qualidade inferior àqueles usados na fabricação da alma cósmica. Como destaca Reis (2007, p.88-90) se o princípio imortal da alma desfruta da mesma composição elementar da alma cósmica é possível inferir, por analogia, que ele possuirá as mesmas propriedades e funções dela, a saber, as propriedades ética, motora e cognitiva<sup>74</sup>.

Resta-nos, pois, examinar como o princípio imortal se manifesta no “composto corpo-alma mortal”, mas, antes de prosseguirmos, faz-se necessário compreender a situação do princípio imortal antes da encarnação e a sua relação com a encarnação.

Platão descreve nas linhas 41b-c a confecção de uma alma de natureza imortal, gerada a partir do restante dos ingredientes da alma cósmica e se refere a ela de três modos: (1) do ponto de vista de sua identidade, isto é, como uma criatura que possui uma identidade própria; (2) do ponto de vista da encarnação, isto é, designando-a como um dos elementos que irá compor a espécie humana, a saber o “quanto de imortal” constituirá a alma humana; (3) do ponto de vista do estado, isto é, designando a alma de natureza imortal que já se encontra encarnada, a qual é designada pelo termo princípio imortal. Examinemos cada um desses três modos considerando a linguagem empregada por Platão para descrevê-los<sup>75</sup>.

Platão emprega o termo *ψυχή*/alma (41d) e ainda *ἄθάνατος ψυχή*/alma imortal (43a) para designar a alma de natureza imortal não encarnada. Ela é descrita como um ser cuja existência independe de sua introdução num corpo; ela tem a possibilidade de conhecer as leis do cosmos, identidade própria e certa personalidade: com efeito, nas linhas 41e, ela é caracterizada como um ser que padece e que é venerador/*θεοσεβής* (42a1) dos deuses. Além disso, ela detém o conhecimento da natureza do universo e é dotada de uma finalidade ética,

<sup>74</sup> Segundo Reis (2007, p.52-71) a alma cósmica resulta da mistura de três espécies intermediárias entre os modos de ser, isto é, da composição entre o Ser intermediário, o Mesmo intermediário e o Outro intermediário surge a alma cósmica (35a), cujo arranjo se estrutura em dois círculos de movimentos contrários, o ‘círculo do mesmo’ e o ‘círculo do outro’ (36c). Ela possui três funções, a saber: motriz, cognitiva e ética. A função motora lhe atribui a possibilidade de atuar como princípio de vida e de movimento (36e2-4, 37a); a função cognitiva lhe atribui a capacidade de conhecer tanto os seres sensíveis, por meio do círculo do outro, quanto os inteligíveis, por meio do círculo do mesmo (37c). A função ética, por sua vez, decorre do papel de comando que a alma exerce sobre o corpo: visto que a alma cósmica é descrita como a melhor das coisas criadas pelo Demiurgo (37a), cabe-lhe dominar e comandar o corpo do mundo (34c). A função ética parece ser pouco reconhecida pelos intérpretes que consultamos: no exame que BRISSON (2001, P.35-39), ROBINSON (2007, P.117-125) e JOHANSEN (2000, P.89) fazem das propriedades da alma cósmica, não encontramos nenhuma alusão à função ética. Reis (2007, p.65), no entanto, irá reconhecê-la: a autora propõe que, além do comando do corpo do mundo pela alma cósmica, a função ética pode ser depreendida da composição ontológica da alma cósmica. Essa composição é dotada de um caráter justo, haja vista que os três elementos diferentes que a constituem formam uma composição harmoniosa, o que remete, segundo a autora, ao livro IV da *República*.

<sup>75</sup> Rist (1992, p.228) sustenta que Platão não se preocupa no *Timeu*, em empregar uma linguagem técnica. A nosso ver, o exame da terminologia platônica acerca da alma no *Timeu* nos revelou que Platão parece não estar preocupado em empregar uma linguagem técnica, mas isso não significa que ele se descuide dela, pois é possível perceber que a distinção que estabelece entre os modos de dizer o princípio imortal da alma revela uma nítida distinção conceitual.

tendo ainda o direito de ser tratada da mesma forma que os demais seres gerados pelo Demiurgo. No entanto, quando deseja designar a alma de natureza imortal que se encarnará, Platão emprega a expressão princípio imortal da alma/ἀρχή ψυχῆ ἄθνατος, mostrando que essa alma se encarnará na forma humana. O princípio imortal da alma/ἀρχή ψυχῆ ἄθνατος e a alma imortal/ἄθνατος ψυχῆ são uma mesma e única realidade substancial. No entanto, Platão decide empregar aquele termo para aludir exclusivamente à alma imortal que se encarnará, sugerindo, assim, que a alma imortal não foi gerada exclusivamente para compor a natureza humana.

Nas linhas 41c, 42e e 69c-d encontramos a referência ao princípio imortal. Convém observar que o contexto dessas três passagens é o mesmo, isto é, neles são ressaltados tanto o processo de geração da alma humana, quanto a ideia programática do homem. Por ideia programática do homem entendemos o projeto do homem, a descrição daquilo que deve compor a natureza humana, antes mesmo da sua efetiva geração. Nessas linhas, percebemos que o Demiurgo orienta os deuses-filhos acerca do que deve compor a natureza humana, não havendo ali a descrição da natureza humana na sua efetividade, isto é, na sua existência concreta. A multiplicação dos modos pelos quais o princípio imortal é dito parece decorrer do estilo da escrita platônica: o filósofo parece interpolar e sobrepor níveis diferentes das narrativas acerca da alma. Entre esses níveis distinguimos dois: o nível programático e o nível efetivo. Pelo nível programático, entendemos o que é existente somente como projeto para o Demiurgo<sup>76</sup>; pelo nível efetivo, por sua vez, compreendemos as descrições acerca da alma e da natureza humana na sua existência concreta<sup>77</sup>.

O nível programático destaca a encarnação do princípio imortal do ponto de vista do plano do Demiurgo, isto é, o princípio imortal não se encontra efetivamente encarnado; o nível efetivo, por sua vez, destaca a encarnação efetiva do princípio imortal e o modo como ele se manifesta no “composto corpo-alma mortal”, sendo o elemento raciocinante da alma a expressão da manifestação do princípio imortal encarnado.

Ora, o nosso exame terminológico nos fez compreender que ao empregar a expressão princípio imortal da alma/ἀρχή ψυχῆ ἄθνατος, Platão tem em mente destacar a relação que a espécie imortal da alma poderá ter com o “composto corpo-alma mortal” em função da encarnação. Portanto, a expressão princípio imortal da alma/ἀρχή ψυχῆ ἄθνατος

<sup>76</sup> A narrativa acerca das orientações do Demiurgo sobre os elementos que deveriam compor a natureza humana (42d-e) parece se enquadrar nesse nível.

<sup>77</sup> As narrativas acerca da encarnação e da adaptação do princípio imortal no corpo (43a-e) e as referências ao elemento raciocinante da alma (90c) podem ser enquadradas no nível efetivo.

contêm em si a ideia da relação, que pode ser concebida pelo Demiurgo (nível programático) e efetivada por meio do trabalho operacional dos deuses-filhos (nível efetivo). Faz-se necessário, pois, investigar a natureza do elemento raciocinante da alma, isto é, a manifestação do princípio imortal no “composto corpo-alma mortal”.

#### 2.4.2. “O elemento raciocinante – corpo”

A condição do princípio imortal quando não encarnado difere da sua condição de encarnado, na qual se encontra limitado. Assim, manifesta no “composto corpo-alma mortal” de forma diferenciada, e limitada, daquela quando se encontrava desencarnado<sup>78</sup>. Com efeito, nas linhas 44a Platão mostra que ao encarnar o princípio imortal da alma sofre certa limitação na realização das suas funções, isto é, ele fica impossibilitado de exercer as suas propriedades éticas e cognitivas num primeiro momento da vida em função da sua inserção no corpóreo: o círculo do mesmo se encontra impedido de governar a alma (44a) e o círculo do outro, responsável pelo saber do sensível, encontra-se mergulhado no erro e na loucura (44a). Timeu mostra, pois, que a encarnação limita a potencialidade de ação do princípio imortal da alma, uma vez que seus círculos ficam deformados<sup>79</sup>. Platão parece sugerir, assim, que a encarnação do princípio imortal é um marco a partir do qual podemos perceber seus modos diferentes de manifestação. Quais seriam esses modos e o quê representariam?

Platão apresenta o elemento raciocinante de três modos: ora na sua relação direta com o corpo (42d) ou em relação com os outros elementos da alma<sup>80</sup> (70b; 70d) – o irascível e o apetitivo – usando em ambos os casos o termo *λόγος*/razão; ora, em relação à sua capacidade cognitiva, designando-o por meio das “revoluções da alma<sup>81</sup>” (*ψυχῆς περιόδους*, 43d2); e, por fim, por meio de perífrases que evocam a supremacia desse elemento constitutivo do homem em relação aos demais. Para tanto, ele emprega: “O que diz respeito à espécie de alma que por excelência nos domina” (... τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ’ ἡμῶν ψυχῆς εἶδους, 90a2). Em cada um desses modos, observa-se que Platão considera a relação

<sup>78</sup> REIS, 2007, p.103.

<sup>79</sup> Também REIS (2007, p. 85-86) acredita que a situação inicial do princípio imortal é a de estar completamente entravado, por sua imersão junto ao sensível.

<sup>80</sup> A relação do elemento raciocinante com os outros elementos anímicos será objeto de nosso estudo nas páginas sucessivas do presente capítulo.

<sup>81</sup> As revoluções da alma são os movimentos orbitais que os círculos da alma – os círculos do Mesmo e do Outro – executam.

do elemento raciocinante da alma com os outros elementos constitutivos do “composto corpo-alma”. Tomemos, por exemplo, a descrição das funções do círculo do elemento raciocinante da alma – o círculo do mesmo e o do outro.

Timeu nos faz saber que os círculos da alma podem entrar em contato tanto com os seres cujo ser é indivisível (37a), quanto com os seres cujo ser é divisível (37a), dando origem a crenças e a opiniões firmes e verdadeiras, a cada vez que o círculo do outro entra em contato com o sensível (37b). O sensível a quem se refere Timeu são as “impressões perceptíveis” (αἰσθητοῦ παθήματος, 64a)<sup>82</sup> que têm origem por meio do contato do corpo com a realidade externa (64a-b). Ora, o elemento raciocinante é visto como sendo afetado por algo que se origina por meio dos outros elementos do “composto corpo-alma”.

Antes de prosseguirmos, gostaríamos de sustentar que também o elemento raciocinante pertence ao “composto corpo-alma mortal”, ainda que isto não esteja claro no texto do *Timeu*: com efeito, esse elemento consiste no modo como o princípio imortal se manifesta no corpo, logo ele só pode existir enquanto o princípio imortal estiver encarnado, sendo, portanto, mortal<sup>83</sup> e perecendo quando perecer o restante dos elementos do “composto corpo-alma mortal”.

A tarefa a que nos dedicaremos agora é a de identificar a relação entre as atividades realizadas pelo elemento raciocinante e a encarnação, isto é, se aceitamos que o elemento raciocinante é a manifestação do princípio imortal encarnado, devemos nos perguntar se as atividades desempenhadas por ele são relativas somente à encarnação ou se elas poderiam subsistir a essa.

Nas linhas 43c-44b, Timeu mostra que a encarnação limita a potencialidade de ação do princípio imortal da alma, uma vez que seus círculos ficam deformados. Ora, se o princípio imortal está limitado quando se encontra encarnado, as potencialidades serão as mesmas antes e durante a encarnação, mas não as atividades. Com efeito, a memória/μνήμη (26b5), a opinião/δόξα (37b), a percepção sensível/αἴσθησις (42a5)<sup>84</sup> e a crença/πίστις (37b), por exemplo, todas elas atividades do elemento raciocinante, só o são na medida em que ele encontra no corpo. Com efeito, a percepção sensível, a crença, a memória e a opinião só são possíveis e necessárias na medida em que a alma se encontra unida ao corpo.

<sup>82</sup> No terceiro capítulo desta dissertação, analisaremos a natureza das “impressões perceptíveis” (αἰσθητοῦ παθήματος, 64a).

<sup>83</sup> Também REIS (2007, p. 103) afirma que por ser o modo pelo qual o princípio imortal se manifesta no sensível, o elemento raciocinante/λογιστικόν não terá mais necessidade de existir quando não habitar mais o corpo, mas apenas o princípio imortal da alma. Em 42a e em 69c-d, a espécie mortal da alma é associada a afecções irracionais, daí devermos reconhecer que tal afirmação não está clara e explícita no texto do *Timeu*.

<sup>84</sup> Conforme também: 45d2, 60e1, 64e1.

### 2.4.3. “O elemento irascível – corpo”

O interesse e a investigação de Platão acerca da natureza do elemento irascível/θυμοειδής da alma demonstram ser ele herdeiro de uma problemática que vinha sendo elaborada desde a tradição dos poemas homéricos. Frère (2004, p.9) evidencia que Platão herdou da tradição homérica a noção de θυμός, mas que ele a teria reelaborado de forma original, ao inventar na *República* um terceiro gênero de alma, o elemento irascível, o gênero intermediário entre a inteligência e o desejo, e um outro termo – θυμοειδής – que o designasse mais tecnicamente<sup>85</sup>. Segundo Frère (2004, p.9), nos poemas homéricos, o θυμός constitui dois níveis diferentes do psiquismo: ele constitui, em primeiro lugar, tudo aquilo que é afetividade ou atividade e possui, em termos fisiológicos, um substrato correspondente, a saber, o coração/κορδία, as entranhas/φρένες, o sangue/αἷμα; e, em segundo lugar, constitui a emoção da cólera, a reação emotiva e episódica em face de um constrangimento, a um obstáculo. No θυμοειδής platônico da *República* se encontra conservada a concepção homérica de θυμός como afetividade, mas também, como o ardor combativo, tendo Platão resignificado o sentido do ardor combativo: enquanto a capacidade de se encolerizar nos poemas homéricos se encontrava associada às cóleras passionais, em Platão essa capacidade se relaciona ao domínio ético-político, isto é, à capacidade de combater com o intuito de manter a justiça na cidade.

Sabemos que no *Timeu*, Platão não emprega o termo θυμοειδής para designar o elemento irascível da alma, uma vez que ele emprega, preferencialmente, perífrases como “o que da alma participa da coragem e do ardor” (τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς ἀνδρίας καὶ θυμοῦ, 70a) ou “a força do coração” (τοῦ θυμοῦ μένος, 70b4). No entanto, julgamos que nesse diálogo a concepção do elemento irascível/θυμοειδής é a mesma da *República*. Sendo assim, optamos por empregar o termo θυμοειδής para designar o elemento irascível da alma, à diferença de Frère que utiliza o termo θυμός ao examinar o *Timeu*. O nosso intuito ao proceder assim é o de evidenciar: (1) possíveis continuidades entre *República* e *Timeu* e (2) a novidade de Platão face à tradição dos poemas homéricos.

---

<sup>85</sup> Segundo FRÈRE (2004, p.7), Platão é inovador porque com a sua teoria tripartite da alma, supera o substrato dualista do psiquismo na tradição dos poemas homéricos, que ordenava as múltiplas funções do psiquismo em dois grandes poderes: o intelecto/νόος e o coração/θυμός. Subordinado ao intelecto/νόος se encontravam o sentir, a memória, a palavra e o conhecer. Subordinado ao coração/θυμός, por sua vez, se encontravam o desejar, o amar, o querer, o ter medo, a emoção da cólera.

Em relação ao *Timeu*, Frère<sup>86</sup> diz que a novidade desse diálogo reside no fato de Platão apresentar nele uma perspectiva original da alma, distinguindo nela três dimensões psíquicas. Em outras palavras, Platão considera ali os três gêneros da alma na sua conexão direta com o corpo do ponto de vista fisiológico, abordagem inédita, segundo ele, visto que até então, o filósofo considerara a alma na sua total independência do corpo. O autor tem razão em afirmar que a perspectiva fisiológica introduz no *Timeu* uma maneira nova de conceber a relação corpo-alma, mas não pensamos como ele que esse diálogo teria sido o primeiro a considerar a interação alma-corpo, uma vez que, como demonstramos no nosso primeiro capítulo, o problema da união corpo-alma já é tematizada no *Fédon*, e, nesse diálogo, Platão enfatiza a separação corpo/alma, justamente porque a união entre eles é natural e é posta em questão por meio da temática da morte. Também a abordagem do irascível e do apetitivo, na *República*, não irá considerar a alma de modo independente do corpo.

Assim, a afirmação de Frère de que a abordagem do *Timeu* é inédita quanto à relação corpo-alma pode incorrer em dois perigos: o primeiro, é o de considerar que há em algum lugar em Platão, uma defesa de uma posição dualista; o segundo, consiste na supervalorização da abordagem fisiológica do *Timeu*, da qual Frère<sup>87</sup> e Joubaud (1991, p.118), parecem ter sido reféns, uma vez que eles restringem a abordagem da relação do elemento irascível/θυμοειδής com o corpo, no *Timeu*, ao nível das considerações fisiológicas. Acreditamos que a leitura desses autores negligencia a perspectiva ética que julgamos ser em Platão uma chave de leitura para compreender o ponto de vista fisiológico desse diálogo. Diferentemente desses autores, em suas leituras, Johansen (2000, p.105-107), Steel (2001, p.114) e Cornford (1937, p.282) afirmam que o *Timeu* não pretende ser um tratado biológico, mas uma tentativa de explicar o homem a partir do ponto de vista moral, o que não significa negligenciar as considerações fisiológicas e seu papel na definição da natureza humana: acreditamos que a perspectiva determinante do diálogo é a ética, e que é ela, portanto, que deve ser tomada como parâmetro para a leitura do *Timeu*.

Acreditamos que o estudo atento do elemento irascível/θυμοειδής no *Timeu* nos permite não só compreender a relação corpo-alma a partir de uma perspectiva fisiológica, mas nos permite também conceber e representar o homem, na filosofia de Platão, como um *ser de alteridade* e como um *ser de conflito*, categorias que se apoiam, sobretudo, numa perspectiva ética de interpretação do diálogo.

---

<sup>86</sup> FRÈRE, 2004, p.164.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 163-169.

Com a categoria da alteridade pretendemos sugerir que no cerne da natureza humana se encontra a diferença. Do ponto de vista da psicologia platônica, a alteridade se dá de muitos modos<sup>88</sup>, a saber: em vista da função que o elemento irascível exerce na economia da alma humana e, em vista das relações sociais estabelecidas entre os homens, as quais são motivadas por esse elemento da alma. Além disso, inerente à categoria da alteridade parece ser possível identificar um outro modo de conceber a natureza humana, a saber, a compreensão do homem como ser de conflito. Por ser de conflito entendemos o homem que, afetado pela realidade externa ou pelo seu íntimo vivencia em si um combate e busca restabelecer o acordo consigo mesmo.

Visto que no *Timeu* a concepção de homem se encontra fundamentada em duas perspectivas, a cosmológica e a ética<sup>89</sup>, consideramos que o exame dessas categorias – da alteridade e do conflito – contribui para evidenciar e esclarecer o caráter ético da existência humana, além de revelar como o homem representa a si e à sua corporeidade em face da sua finalidade ética. Procuraremos, portanto, verificar em que medida esses elementos se encontram presentes no *Timeu*. Por fim, interessa-nos, também, demonstrar a relação do θυμοειδής com o corpo humano, evidenciando em que medida a compreensão do homem como um συναμφότερον/ “o composto corpo-alma” vem à luz por meio dessa noção.

A descrição da função exercida pelo elemento irascível na economia da alma, além de concorrer para evidenciar a noção de alteridade que lhe é subjacente, deixa entrever seu caráter mediador e ambíguo. É o que se pode depreender da passagem seguinte:

Assim o que na alma participa<sup>90</sup> da coragem e do ardor, aquela que busca a vitória, eles [os deuses-filhos] a estabeleceram mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que ela escutasse a razão, e pudesse se aliar a ela para conter pela força a tropa dos desejos, todas as vezes que esses últimos se recusassem de pronto a se submeter às prescrições transmitidas pela razão do alto da cidadela. Quanto ao coração, o nó das veias e fonte do sangue que circula impetuosamente através de todos os membros, eles lhe atribuíram o posto de guarda, para que, quando a parte agressiva fervesse de cólera, porque a razão lhe teria indicado que uma ação injusta se prepara entre os membros no exterior ou ainda que uma ação injusta tem sua origem nos apetites interiores, no mesmo instante, através do conjunto da rede de passagens estreitas, tudo aquilo que no corpo é capaz de sensação\*, tudo o que é susceptível de perceber advertências e ameaças se torna dócil e segue

<sup>88</sup> No *Timeu* a alteridade pode ser pensada de muitos modos, sendo a relação mesma entre o corpo e a alma um deles. Ela não se restringe, portanto, a ser concebida somente por meio do exame da natureza do elemento irascível/θυμοειδής.

<sup>89</sup> Conforme esclarecemos no início do presente capítulo.

<sup>90</sup> Tradução ligeiramente modificada: Brisson traduz τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς por “la partie de l’âme”. Preferimos “o que na alma participa” por julgarmos que essa tradução espelha melhor o texto grego; além disso, o que da alma participa da coragem não é, necessariamente, uma parte da alma.

em tudo a parte melhor, permitindo-lhe, assim, dominar todos os membros (70a-b).

O elemento irascível parece ser descrito como uma espécie de zona de tensão, isto é, ele é uma força que age no intuito de zelar pela observância aos propósitos do elemento raciocinante, para que ela possa se afirmar como dirigente em face à rebeldia dos desejos. A tarefa de represar os desejos não consiste num dispêndio somente de energia psíquica, mas, antes, ela se dá também através da mobilização do corpo: com efeito, subjacente à descrição da alteração do coração, das veias, do sangue e dos órgãos dos sentidos parece ser possível reconhecer um tom de ameaça e de imposição dirigido às partes do corpo a fim de que eles contribuam na retaliação das desmedidas do elemento apetitivo.

Em vista dessa tensão, o θυμοειδής parece representar também o lugar da ambiguidade, isto é, em face da sua relação com os gêneros raciocinante e apetitivo da alma, ele é, ao mesmo tempo, governado e governante: é governado na medida em que se deixa orientar pelo elemento raciocinante, tornando-se seu aliado, e governa, na medida em que controla e contém os apetites, impondo-lhes a medida. Assim, essa dupla dinâmica – ser governado e governar – faz dele o espaço do conflito, da mediação e da imposição da medida. Nos elementos raciocinante/λογιστικόν e apetitivo/ἐπιθυμητικόν não cabe conflito: ao λογιστικόν cabe governar e deliberar, ao apetite, desejar. A categoria da alteridade é, pois, necessária para se pensar a relação entre os três elementos da alma.

Assim, por um lado, o θυμοειδής se distingue do λογιστικόν e do ἐπιθυμητικόν, uma vez que lhe cabe a função de fazer valer os propósitos do elemento raciocinante/λογιστικόν, por outro lado, com o λογιστικόν e o ἐπιθυμητικόν, ele constitui uma unidade, uma vez que o desempenho de sua função se dá na relação com os dois. A diferença qualitativa entre os três gêneros da alma não desemboca na tese da interdependência ou da autonomia entre eles: julgamos que a alteridade se faz no âmbito da unidade, isto é, a alma enquanto uma única realidade substancial se manifesta de três maneiras distintas, depende energia em três direções distintas. Não se trata, pois, de três gêneros da alma que existem separadamente e com autossuficiência, como se cada um deles agisse na direção que lhe conviesse e desconsiderasse o todo da alma. Hall (1963, p.69) observa que a alma não é dividida, literalmente, em partes distintas e separadas, mas é, antes, uma unidade diferenciada. Como notou Palumbo (2001, p.11-12) as atividades psíquicas se constituem em motivações diferentes para a ação, no entanto, seu vínculo é estreito.

O θυμοειδής, portanto, parece possuir uma natureza plástica e maleável, uma vez que deve atuar junto às duas outras dimensões da existência psíquica. Essa maleabilidade parece sugerir que a sua natureza desfruta da mesma composição dos elementos racional e apetitivo, ou seja, em alguma medida ele é semelhante a eles, em outra medida, diferente.

Em razão de sua capacidade de se aliar aos demais elementos da alma, Joubaud (1991, p.136) pensa que o elemento irascível não possui, por isso, valor próprio, uma vez que esse valor lhe é atribuído em função de sua associação ao elemento raciocinante ou ao elemento apetitivo da alma. No entanto, a capacidade de associação do irascível, o que certamente levou Joubaud a caracterizá-lo como carente de identidade, constitui aos nossos olhos a sua maior riqueza, pois acreditamos que a disponibilidade para a alteridade, expressão própria da identidade do irascível, é condição de possibilidade para o bom desempenho da alma, para que nela, e por meio dela, se estabeleça a justiça no homem e na cidade. Além disso, a posição da autora parece ignorar o fato de que o outro constitui, também, a nossa identidade, pois, ao nos relacionarmos com o outro, nos constituímos e, ao nos constituirmos, nos assemelhamos e nos diferenciamos.

Até aqui abordamos o tema da natureza conflitante do elemento irascível a partir do exame de suas relações e de suas funções enquanto gênero de alma. Resta-nos ainda examinar os termos e as imagens que Platão emprega para defini-lo: dominar/κατέχω (70a6), força/βία (70a5), obediente/κατήκοος (70a5) e comando/ἐπίταγμα (70a7), são alguns dos termos empregados para qualificá-lo e à sua função. Dentre as imagens, destacamos aquela do combate. Este combate se dá certamente em face da realidade externa, no convívio social, político e militar, no caso do guerreiro, o que parece corroborar a nossa hipótese de que o *Timeu*, sob sua roupagem de discurso cosmológico, traz como preocupação de fundo uma preocupação de cunho ético-político, mas, também, em face da realidade interna, isto é, na interioridade do homem, na efetividade da relação entre os elementos da alma.

A imagem do conflito se depreende ainda das alusões ao θυμοειδής: gênero de alma que deve, diz Platão, “... dominar pela força a tribo dos desejos...” (70a). Se considerarmos a imagem do combate externo, a atuação do θυμοειδής se assemelha a ação do guerreiro no campo de batalha. Se considerarmos a imagem do combate interno, o elemento irascível é comparado à uma força interior que ao fazer valer os propósitos da razão contra as ameaças do apetite, empreende uma luta, cuja vitória se efetua pela força e causa, muitas vezes, dor e desgaste para o homem, pois, ao final de uma luta interna, ele se sente extasiado, como um guerreiro no limite de suas forças num campo de batalha. Essas imagens se interpolam evocando o caráter conflitante desse elemento.

O furor combativo do θυμοειδής tem também no corpo a sua epifania. Uma vez inflamado, em virtude de uma injustiça ou da ameaça de uma injustiça, o elemento irascível comunica ao homem no seu todo os comandos da razão, imprimindo no corpo certa condição: o homem enrubesce, agita-se, inflama-se, seus gestos são bruscos, seu coração pulsa violentamente. Todo o seu corpo é tomado pelo furor combativo. Esse movimento corpóreo é simultâneo à vicissitude do sentimento. O combate interior, por sua vez, envolve o homem, seu corpo e sua alma, contra ele próprio: o corpo exprime a linguagem da alma, isto é, a afecção que tem lugar na dimensão psíquica do homem é refletida e externalizada no corpo, uma vez que o corpo e a alma padecem simultaneamente os efeitos da cólera (70b-c).

O corpo é, pois, um forte aliado da alma no desempenho de suas funções psíquicas: tanto o coração quanto o pulmão atuam favorecendo a alma irascível na realização de seus propósitos aqueles que lhe foram atribuídos pela razão. No homem encolerizado, a alma está tomada de uma afecção que é logo comunicada a todo o corpo. O coração, por meio do seu movimento físico, adverte os demais membros do corpo da condição que ameaça o bem-estar do homem.

Reis (2007, p.112) considera o sistema circulatório como o que há de sensível no corpo que é capaz de perceber o comando da razão e de lhe obedecer, dado a íntima comunicação entre o corpo e a alma e a finalidade ética desta relação, apontada pelo próprio texto do *Timeu*: “...para que o melhor possa ter hegemonia sobre o todo” (70b9-c1). Acreditamos que essa capacidade da qual a autora fala decorre da íntima conexão estabelecida entre o corpo e a espécie mortal da alma no momento da sua geração. Assim, percebemos que o arrebatamento no homem é sentido tanto na sua alma, quanto no seu corpo: o pulmão, como descrito por Platão, é “... mole e desprovido de sangue e, ademais, cheio, por dentro, de cavidades furadas, como esponja...”. Em outras palavras, isso se justifica em razão de sua tarefa na refrigeração e no alívio do arrebatamento sofrido pelo coração, o que faz usando os líquidos e o ar que recebe no processo fisiológico da respiração. Ou seja, o coração e o pulmão, no processo da respiração, quando tomados por um ‘arrebatamento’, tem acelerados seus mecanismos: a pulsação desenfreada do coração e a respiração arquejante, auxiliam o elemento irascível da alma no exercício de sua função. Todo esse processo garante que o equilíbrio, o bem-estar e a saúde psicofísica do homem sejam resguardados. A alma e o corpo, portanto, em sintonia e em comunhão com o objetivo de garantir que os propósitos da razão sejam cumpridos.

É provável que tenha sido essa imagem do corpo como aliado da alma que tenha levado Steel (2001, p. 107) e Cornford (1948, p. 282) a afirmarem que as estruturas e a

funções do corpo não são descritas em razão de uma abordagem fisiológica, mas, antes, em função de representar a conduta moral do corpo. A tese dos autores é, sem dúvida, interessante, no entanto, convém que façamos uma pequena observação: o corpo em si mesmo não pode ter uma conduta moral porque ele por si mesmo não é capaz de agir, de deliberar ou de responder por suas ações. Então, a perífrase “a finalidade ética do corpo” ou ainda “a conduta moral do corpo” usada pelos dois autores tende a criar dois polos, a saber, aquilo que é realizado pelo corpo e aquilo que é realizado pela alma, insistindo na tese dualista, além de reduzir o alcance da tese que nos parece sustentar Platão no *Timeu*. Acreditamos que a tese de Platão seja a de mostrar que subjacente ao movimento corpóreo se encontra uma finalidade ética, a qual é realizada não pelo corpo em si mesmo, mas pelo composto no qual se encontra completamente entremeados o corpo e a alma.

Resta-nos ainda examinar, do ponto de vista das relações sociais entretidas pelos homens, a sua natureza de *ser de alteridade*, o que parece vir a tona quando Platão diz do θυμοειδής: ele “... participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória” (70a). Vejamos como podemos compreender este seu aspecto.

A coragem e a vitória são reconhecidas como valores que constituem a esfera da vida pública. O indivíduo que ambiciona a vitória deseja ser louvado, aclamado, apreciado por um olhar externo. A vitória é um reconhecimento que o homem agrega à sua estima em vista de um valor que lhe foi atribuído. Em função da estima de si, nutrida por todo indivíduo, além do desejo de ser estimado e apreciado pelo outro, o olhar alheio passa a exercer uma função na constituição do ser interior, isto é, da interioridade humana no que diz respeito às suas intenções e seus desejos, à sua visão de mundo.

Platão se mostra consciente da função que o outro exerce na constituição do psiquismo humano e por isso mesmo, em alguns momentos do diálogo, ele manifesta sua preocupação: “... e muito embora se comporte como um louco quase toda a vida, por causa das dores e dos prazeres excessivos, vindo a adoecer e a embotar-se-lhe a alma por causa do corpo, ninguém o considera doente, mas vicioso por própria deliberação (87 c-d)”. E ainda: “Não se justifica a maioria das censuras dirigidas contra a intemperança nos prazeres, como se os homens fossem voluntariamente maus (87d).” Do exame dessas linhas se depreende que o indivíduo não é indiferente às ações alheias, reagindo a elas, declarando-as justas ou injustas, adequadas ou inadequadas, proferindo o seu julgamento acerca do outro. O homem, portanto, se sente invadido e afetado pelo olhar alheio. O elemento irascível se revela como o gênero de alma que nos predispõe à alteridade. Dele, portanto, emanam as capacidades de estimar, de ambicionar, de se inflamar diante de um juízo ou de uma ação injustos, de estar com o outro.

Relacionar-se com o outro implica o ser do homem como um todo, o seu corpo e a sua alma, uma vez que estar em face do outro demanda uma presença corpórea (a voz pela qual exprimimos os nossos discursos, a beleza física, que me atrai ou distancia do outro) mas também, psíquica, pois diante do outro manifesto os meus desejos, as minhas opiniões, as minhas necessidades afetivas.

O exame do *θυμοειδής* à luz das categorias da alteridade e do conflito contribui para revelar em que medida o discurso cosmológico do *Timeu* se inscreve, e a sua reflexão acerca da natureza humana, numa perspectiva, ao mesmo tempo, ética e fisiológica.

#### 2.4.4. “O elemento apetitivo – corpo”

Na *República* IV, Platão nos apresentou o elemento apetitivo/*ἐπιθυμητικόν* como o gênero de alma responsável pela nutrição e pela preservação do corpo, além de ter mostrado como os elementos raciocinante/*λογιστικόν* e o apetitivo entram em conflito. Essa imagem do elemento apetitivo é apresentada novamente no *Timeu* (70e). No entanto, nesse diálogo, à diferença do que se passa na *República*, são apresentadas novas imagens do elemento apetitivo, as quais contribuem consideravelmente para conhecer novas facetas da sua natureza. Entre elas destacamos:

- a descrição do *ἐπιθυμητικόν* e da sua relação com o corpo a partir de uma perspectiva fisiológica;
- a pressuposição de um tipo de relação entre o elemento raciocinante e o elemento apetitivo sem a mediação do irascível;
- a atribuição ao *ἐπιθυμητικόν* da capacidade de participar da verdade por meio da adivinhação.

Essa nova abordagem do *ἐπιθυμητικόν* nos permite compreender que, no *Timeu*, Platão deseja conceder a esse elemento uma nova “roupagem” que, inclusive, supera a visão comumente atribuída ao apetitivo, a de que ele se limita à satisfação das necessidades primitivas. Essa é, por exemplo, a posição que identificamos nas leituras de Brisson e Andrade. Brisson (2001, p.50), por exemplo, afirma que a alma apetitiva ocupa-se unicamente das necessidades vinculadas à alimentação e ao sexo. Andrade (1991, p. 102), por sua vez, sustenta que a alma apetitiva é símbolo das necessidades imediatas do homem, tanto daquelas atreladas à sobrevivência, quanto aquelas que foram historicamente criadas.

É provável que a introdução desses novos elementos na configuração do ἐπιθυμητικόν tenha sido um dos fatores que levou Rist (1992, p.119) a afirmar a não correspondência entre os três gêneros da alma apresentados no *Timeu* e no livro IV da *República* em virtude da diferença dos projetos de Platão naqueles dois diálogos. Concordamos com Rist que o projeto de ambos os diálogos não é o mesmo, no entanto, à diferença do autor, que identifica nesse argumento a justificativa para sustentar a não identidade dos três gêneros de alma entre os dois diálogos, julgamos ser a diferença de projetos que gera a aparência de não continuidade entre o *Timeu* e a *República*.

Com o intuito de investigar e de esclarecer essa abordagem nova do ἐπιθυμητικόν, ocupar-nos-emos, agora, do exame das questões a ele relacionadas. Consideremos, primeiramente, a descrição que dele nos oferece Platão.

A caracterização do elemento apetitivo da alma se inicia nas linhas 70e. Nelas, e nas sucessivas, *Timeu* relata que, submetido à influência da necessidade, o ἐπιθυμητικόν é o gênero de alma responsável pela alimentação e pela preservação do corpo, tendo sido alojado entre o diafragma e o umbigo com o propósito de não perturbar o elemento raciocinante da alma. Vejamos o que diz o texto:

É, pois, para que, sem cessar ocupada em se reabastecer em sua manjedoura e habitando o mais longe possível da parte que delibera, ela atormente o menos possível com o tumulto e o ruído da parte mais possante e a deixe deliberar em paz acerca do interesse comum do todo e das suas partes, é por esta razão, digo, que eles lhe conferiram este posto.

A justificativa para a localização do ἐπιθυμητικόν na cavidade inferior do tórax, ou seja, longe da localização do elemento raciocinante, parece se apoiar no fato de que ele poderia afetar o elemento raciocinante da alma e vice-versa, se estivessem localizados próximos um do outro. Mas em que circunstâncias isso se verificaria? A leitura destas linhas sugere que o ἐπιθυμητικόν agiria sobre o λογιστικόν solicitando-lhe, incessantemente e por meio de mensagens, na satisfação das suas necessidades primitivas – alimentar e preservar o corpo - (70e), o que seria um estorvo para o elemento raciocinante. Com essas palavras, Platão parecia estar concebendo uma relação direta entre aqueles dois, sem a intermediação do elemento irascível, no caso em que eles se encontrassem próximos. No entanto, visto que foram dispostos em regiões distantes do corpo, a possibilidade de se afetarem é inicialmente descartada.

As linhas sucessivas, porém, nos permitirão compreender que a disposição em compartimentos distantes no corpo não exclui totalmente a possibilidade de se afetarem

diretamente, mas apenas reduz essa possibilidade. O exame da função do fígado nos possibilitará precisar e determinar os momentos em que a comunicação entre ἐπιθυμητικόν e λογιστικόν acontece e, mesmo, se faz necessária. Começemos, portanto, pelo exame da descrição do fígado.

Os deuses-filhos conceberam o fígado e o depositaram na mesma região do corpo ocupada pelo ἐπιθυμητικόν. Liso, compacto, brilhante e, simultaneamente, amargo e doce, o fígado se assemelha a um espelho, isto é, ele é capaz de receber e refletir as imagens que incidem sobre si (71a-b). Visto que é da natureza do ἐπιθυμητικόν se deixar seduzir por imagens (71a), o fígado será um instrumento utilizado pelo λογιστικόν no controle do elemento apetitivo.

Existem duas formas do λογιστικόν atuar sobre o ἐπιθυμητικόν, são elas:

- a força do pensamento do elemento raciocinante incide sobre o fígado e faz uso do amargor próprio dele para infundir temor no elemento apetitivo. Nesse caso, todo o fígado é impregnado do seu próprio amargor, alterando assim o seu aspecto, já que nele aparece a cor biliosa e ele fica ao mesmo tempo áspero e rugoso. Em consequência da ação do λογιστικόν sobre o fígado, o ἐπιθυμητικόν experimenta náuseas e dores em função da contração do órgão hepático e fica atemorizado em função das imagens desagradáveis que esse órgão lhe envia (71b-c).
- o elemento raciocinante faz uso da doçura do fígado. Nesse caso, ele pinta no fígado imagens doces, deixando o elemento apetitivo alegre e sereno e possibilitando a ele se entregar, durante o sono, à adivinhação, uma vez que os Deuses, para destituí-lo de toda ignorância, lhe permitirão participar de outro modo do conhecimento da verdade.

É interessante observar que não seria possível ao elemento raciocinante comunicar algo ao elemento apetitivo sem a mediação do fígado, isto é, em vista de permitir ao apetitivo participar da verdade por meio da adivinhação, o papel do fígado parece se assemelhar ao do elemento irascível/θυμοειδής, isto é, o fígado atua como uma espécie de aliado da razão no governo do ἐπιθυμητικόν. O corpo é, portanto, apresentado não como aquele que se orðe, mas antes, como aquele que contribui diretamente, por intermédio de seus órgãos, para o conhecimento da verdade.

A ação do λογιστικόν sobre o ἐπιθυμητικόν parece ter um caráter pedagógico: o elemento raciocinante pretende não só propiciar ao elemento apetitivo o sentimento do razoável (71a), bem como persuadi-lo de que o comando da razão é bom para o bem-estar da alma humana, daí ele ter postulado um acesso do λογιστικόν ao ἐπιθυμητικόν mediado pelo fígado. Parece que para Platão, não basta que o λογιστικόν detenha o comando da alma no

seu todo, é necessário ainda, que cada um dos elementos da alma esteja convencido e consciente das vantagens e do bem-estar que pode lhes advir, e para o homem, do comando do λογιστικόν. No caso do ἐπιθυμητικόν essa persuasão não se faz por meio de argumentos, mas antes, por imagens que irão capacitá-lo a prever o tipo de sensação que terá em função do seu comportamento.

Como vimos nas linhas 70a, o θυμοειδής é um forte aliado do λογιστικόν na contenção da rebeldia do ἐπιθυμητικόν. Com base nesse argumento, e no que é dito a esse respeito na *República*, ficamos com a impressão que cabia unicamente ao elemento irascível a ação sobre o apetitivo. No entanto, as linhas 71b-c sugerem que também o elemento raciocinante pode intervir diretamente, ou melhor, através do fígado, um elemento corpóreo, sobre o elemento apetitivo. Em vista disso, surge a necessidade de identificar e de precisar as circunstâncias e a justificativa para a atuação seja do θυμοειδής, seja do λογιστικόν, sobre o ἐπιθυμητικόν.

A atuação do θυμοειδής se fará necessária, em primeiro lugar, naqueles casos em que o ἐπιθυμητικόν não se deixar convencer pelo elemento raciocinante sobre a necessidade de um governo racional em vista dos seus excessos de clamores por comida, bebida, etc, assim, se não é eficaz a persuasão racional do ἐπιθυμητικόν, resta ainda o seu domínio pela força e pela opressão exercidas pelo θυμοειδής. Em segundo lugar, para garantir que, uma vez persuadido da importância do governo do elemento raciocinante, o ἐπιθυμητικόν continue a manter essa convicção. Nesse caso, a constância da ação do θυμοειδής sobre o elemento apetitivo é fundamental, pois, se coubesse ao elemento raciocinante manter a constância dessa convicção, ele ficaria impedido de exercer as funções que lhe foram atribuídas, isto é, a busca pela sabedoria e pelo conhecimento verdadeiro (90b).

Ora, em vista desses argumentos, compreendemos em quais circunstâncias e porquê o λογιστικόν afeta o ἐπιθυμητικόν e, por conseguinte, redimensionamos a nossa compreensão da atuação do θυμοειδής sobre o ἐπιθυμητικόν.

Resta, contudo, uma pergunta que versa diretamente sobre o problema da relação corpo-alma: qual é a natureza da influência do elemento raciocinante sobre o fígado? Há um contato entre eles? Como o λογιστικόν envia seus pensamentos ao fígado?

Acreditamos que poderia ser o sangue o responsável por transmitir ao fígado os pensamentos do elemento raciocinante, haja vista o papel de mensageiro que aquele parece assumir na fisiologia platônica. No entanto, na comprovação da nossa hipótese, julgamos que muitas dificuldades persistem, pois, se por um lado, foi-nos possível compreender como os pensamentos chegam ao fígado, por outro, não conseguimos esclarecer como esses

pensamentos entram em contato com ele. Parece, então, que algo subsiste ainda obscuro. Vejamos o que dizem os estudiosos do *Timeu*.

Rotondaro (1997, p.276-277), por exemplo, investigando a questão, sustenta que existem duas categorias de pensamento: os pensamentos agitados e urgentes e os pensamentos tranquilos e pacatos. Os primeiros nos assustam com a sua impetuosidade, rompem o nosso equilíbrio, uma vez que agem sobre o amargor do fígado e produzem, por conseguinte, as alterações da fisionomia hepática. Os segundos, por sua vez, visto que ou são destituídos de uma conotação afetiva muito forte, ou porque são serenos, restabelecem a normalidade do órgão. A autora sustenta que as imagens e os fantasmas que o fígado reflete nada mais são que as configurações que o próprio fígado assume. Embora a posição da autora seja interessante para esclarecer a natureza dos pensamentos, ela não contribui para entender como se efetua a comunicação desses pensamentos e, por isso, a explicação que a autora dá continua usando a mesma linguagem metafórica de que se vale Platão para descrever aquele processo.

Pender (1997, p. 285-287), por sua vez, afirma que a relação entre os três gêneros da alma é descrita pela linguagem da comunicação verbal, isto é, o elemento raciocinante da alma se comunica seja por meio de comandos e ameaças verbais com o irascível, seja por meio de imagens ou efeitos visuais com o apetitivo. A autora observa que, por ter sido Platão o primeiro a discutir a interação entre os três elementos de alma, não existiam ainda termos capazes de explicar o meio pelo qual estes elementos exerceriam influência uns sobre os outros. Assim sendo, a linguagem empregada para descrever a relação entre eles não poderia ser reduzida a termos literais, isto é, ela deve prevalecer metafórica.

Da nossa parte, pensamos que Platão talvez tenha usado a linguagem metafórica num esforço de lidar com a complexidade do problema; talvez ele tenha julgado não ser necessário tratar do aspecto ‘material ou fisiológico da relação’, isto é, descrever literalmente o mecanismo de comunicação entre o fígado e a razão. Se isso for verdade, Pender pode ter razão em afirmar que a linguagem metafórica não se reduz a um emprego literal<sup>91</sup>.

Ao conceber a relação entre o λογιστικόν e o ἐπιθυμητικόν, Platão parece estar demonstrando em primeiro lugar, que a relação entre os três elementos da alma é muito mais complexa e menos hierárquica do que parecia ser em vista da leitura da *República*, isto é, o acesso da razão mediado pelo fígado sobre o apetitivo dinamiza ainda mais a relação entre os gêneros anímicos; em segundo lugar, a postulação daquela relação nos faz entender algo que

---

<sup>91</sup> Em seu texto *The Language of soul in Plato's Timaeus*, PENDER (1997, p.281-282) mostra que as metáforas que Platão emprega para descrever a alma no *Timeu* podem ser classificadas em dois tipos: as metáforas ilustrativas, cujas informações podem ser formuladas e expressas em termos literais e as metáforas epistêmicas, cujas informações não podem ser expressas em paráfrases literais adequadas.

ficara subtendido na análise do elemento irascível que antes fizemos, isto é, não é possível que o λογιστικόν se relacione com os demais elementos da alma sem envolver o corpo. Em outras palavras, toda vez que o elemento raciocinante se relacionar com o elemento apetitivo, o corpo estará necessariamente envolvido.

## 2.5. A MEDULA: O *TOPOS* PRIVILEGIADO DO ENTRELAÇAMENTO CORPO-ALMA

Nesse último momento do nosso capítulo, concentraremos no exame das declarações de Timeu acerca da localização da alma no corpo. Vejamos algumas das suas indicações:

- o elemento irascível/θυμοειδής foi alojado na região do peito, no espaço compreendido pelo pescoço, que serve de istmo e de limites em relação à espécie imortal da alma, e pelo diafragma (70a2-3).
- o elemento apetitivo foi alojado “no limite compreendido entre/μεταξὺ o diafragma e o umbigo” (70d).
- os diferentes gêneros de alma foram implantados e fixados na medula (73c).
- na medula foram fixados os laços da vida, nela a alma se uniu ao corpo (73b).
- os ossos que possuem mais alma estão envolvidos em menor quantidade de carne, ao passo que os que são menos animados, maior quantidade de carne (74e).

Propomo-nos examinar as declarações acerca da localização da alma no corpo em função de dois fatores: em primeiro lugar, não só por ser original, mas, também, por ser uma tese ousada. Essa tese platônica é de grande peso e suscita problemas tais como: em que regiões do corpo a alma se encontraria e por quê? Como a alma pode “se encontrar em” se ela não é uma substância corpórea? Haveria um contato entre o corpo e a alma<sup>92</sup>?

Em segundo lugar, em função do caráter problemático dessa questão, isto é, as afirmações de Timeu são problemáticas porque conflitam entre elas e apontam para soluções divergentes. Sendo assim, tornou-se necessário esclarecer onde estariam situados os diferentes gêneros de alma: nos órgãos específicos do corpo (encéfalo, coração e estômago), na medula ou nos ossos. Julgamos não ser possível afirmar que o coração e o estômago contêm os respectivos gêneros de alma. O exame do grego demonstra que os elementos irascível e

---

<sup>92</sup> Os questionamentos – Como a alma pode “se encontrar em” se ela não é uma substância corpórea? Haveria um contato entre o corpo e a alma? – serão objeto do nosso exame no nosso terceiro capítulo.

apetitivo estão situados na região do corpo que compreende o coração e o estômago, respectivamente. Platão emprega as preposições εἰς para localizar o θυμοειδής e μεταξὺ, para o ἐπιθυμητικόν. O emprego dessas preposições parece indicar a região do corpo em que se encontram dispostos aqueles gêneros de alma: a preposição εἰς significa para dentro de, na direção de, isto é, ela é usada para indicar a direção, para situar por aproximação o espaço, no qual se situaria o elemento irascível<sup>93</sup>, assim como a preposição μεταξὺ, que significa entre. Também Frias (2005, p. 118) sustenta que os três gêneros de alma são descritas em face da região anatômica que ocupam, sem se confundirem com essa região.

Além disso, entre o pescoço e o diafragma se encontram outros órgãos além do coração (os pulmões, por exemplo), e entre o diafragma e o umbigo há muito mais do que o estômago (o fígado, o baço). Por que, então, deveríamos supor que aquelas preposições que além de não apresentarem um sentido locativo naquelas frases, estariam vinculando o elemento irascível da alma e o apetitivo com o coração e com o estômago?

Essa vinculação parece decorrer muito mais da leitura do *Timeu* por parte de alguns intérpretes do que do próprio texto de Platão. Entre os estudiosos que afirmaram que os diferentes gêneros de alma – irascível e apetitiva – se localizam nos membros corpóreos – coração e estômago – respectivamente, identificamos Stalley (1996,p.365), Reale (2002, p.212) e Frère (2004, p.170). A atribuição da localização dos gêneros de alma nos membros corpóreos não se restringiu à exegese contemporânea: Galeno também teria imputado ao fígado, ao coração e ao cérebro a designação de sede dos elementos apetitivo, irascível e raciocinante, respectivamente<sup>94</sup>.

Supomos que o problema subjacente à posição desses autores – Stalley, Reale, Frère, Galeno – em face da consideração da localização da alma possa estar atrelado ao fato deles parecerem considerar que Platão perpetua a tradição de que é herdeiro: Frère (2004, p.170), por exemplo, sustentou que a vinculação entre o coração e o θυμοειδής fora um lugar comum na tradição que precedeu e herdou Platão. Assim, fazendo de Platão um perpetuador dessa tradição, aqueles autores desconsideraram a declaração de *Timeu* em 73c, a saber: os diferentes gêneros de alma foram fixados na medula.

<sup>93</sup> “E, porque uma de suas partes é naturalmente melhor, e a outra pior, eles [os deuses-filhos] estabeleceram na cavidade do tórax uma nova separação, como se separa a sala de estar dos homens daquela das mulheres, e eles erguem entre elas o diafragma para servir de divisória” (Καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὖ τὸ κύτοςδιορίζοντες οἷον γυναικῶν τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες, 69e-70a). A tradução dessa passagem foi feita a partir da tradução francesa do *Timeu*.

<sup>94</sup> GALIEN. *L'âme et ses passions*. Trad. V.Barras, T. Birchler, A-F.Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1995, p.81.

Se Platão não está simplesmente perpetuando a tradição, a hipótese de que ele estaria situando aproximadamente cada um daqueles gêneros de alma no corpo pode ser viável. Assim, não poderíamos pensar que a declaração em 73c corresponde a uma nova forma de conceber o problema da relação corpo-alma e ao mesmo tempo uma ruptura com a tradição? Com efeito, buscando identificar as fontes de Platão com respeito à relação entre a medula e o sêmen, o veículo natural da vida, Cornford (1937, p. 295) afirma que o filósofo teria combinado a visão de Alcmeão de Crotona e de Hípon de Regium a esse respeito, sendo ambos representantes da Escola de medicina da Sicília. Ou seja, Platão estaria inovando ao tentar dar ao seu discurso bases científicas.

Para verificar se a nossa suspeita é verdadeira, procedamos à investigação das linhas 73b-d, nas quais se declara que é na medula que estão estabelecidos os laços da íntima união corpo-alma. Vejamos as palavras de Timeu:

Deu forma perfeitamente esférica ao terreno arável, por assim dizer, que deveria receber (μέλλουσαν ἔξειν ἐν αὐτῇ) a semente divina, tendo denominado encéfalo essa parte da medula (τοῦ μυελοῦ ταύτην τὴν μοῖραν ἐγκέφαλον), para indicar que, depois de terminada a feitura dos animais, serviria a cabeça de vaso para abrigá-la. A outra parte, destinada a reter (ἔμελλε κατέξειν) a porção mortal da alma, ele a dividiu em figuras a um tempo redondas e alongadas, a que deu o nome genérico de medula, e nelas, à maneira de âncoras, fixou todos os laços da alma (πασης ψυχῆς δεσμοὺς), construindo ao redor disso nosso corpo, depois de haver envolvido previamente tudo com um tegumento ósseo<sup>95</sup>. (73d)

Nestas linhas se diz que a medula deve conter a alma: Platão emprega o verbo κατέχω, cujos sentidos são os de reter, reter junto de si, conservar. Ou seja, a medula aparece como o solo em que se enraíza a alma, o lugar do corpo, onde os laços da vida são estabelecidos. Timeu caracteriza também os dois tipos de continentes que devem abrigar a medula: o primeiro consiste no encéfalo, abrigado pela cabeça e destinado a conter o princípio imortal da alma, o segundo, nas figuras redondas e alongadas, que devem abrigar a espécie mortal da alma e a que deu o nome genérico de medula. Brisson (1998, p.429), Frias (2005, p.118) e Reis (2007, p.105) parecem também ter reconhecido que os três gêneros de alma se situam na medula.

Resta-nos investigar porque Platão teria estabelecido na medula os laços da vida. Acreditamos que são vários os motivos que levaram o filósofo a sustentar que o solo em que

---

<sup>95</sup> Tradução nossa: traduzimos diretamente do grego tomando por referência a edição do texto de Jonh Burnet.

se enraiza a alma se encontra na medula. O primeiro deles nos parece estar associado à preocupação do filósofo em ser coerente com os estudos científicos da época. Com efeito, um pouco antes, demonstramos que Cornford sustentou que a visão de Platão acerca da relação da medula com o sêmen parece se respaldar na doutrina da escola médica da Sicília, que propunha que o sêmen deriva do cérebro e da medula. Apesar de reconhecermos que, por um lado, Platão não pretende com o *Timeu* fazer unicamente uma investigação da natureza, devemos admitir, por outro lado, que o filósofo estava preocupado com a verossimilhança do seu discurso, haja vista as apropriações que faz Platão de alguns elementos das doutrinas médicas. Acreditamos que nessa declaração ele pretende resguardar o espaço que é seu, isto é, o domínio filosófico. Como filósofo, ele elabora um discurso que não pretende ser científico, mas nem por isso, menos verdadeiro<sup>96</sup>.

Um segundo fator parece estar relacionado ao estatuto privilegiado que a medula parece possuir na anatomia humana do *Timeu*: além de ser a sustância-mãe dos ossos, da carne e demais substâncias dessa natureza – Platão inclusive emprega o termo ἀρχή/origem para designar o caráter primordial que a medula exerce na constituição do corpo humano – a medula é formada dos mais regulares e polidos triângulos do fogo, da água, do ar e da terra (73b-c). Esse parece ter sido o principal motivo que levou Frias (2005, p. 118) a sustentar que Platão teria se sentido estimulado a estabelecer na medula o ponto de união entre o corpo e a alma.

Percebemos na descrição da geração da medula, que os deuses-filhos selecionam minuciosamente os elementos que deveriam compor a medula (os triângulos mais regulares e polidos), além de procederem à mistura deles com critério, isto é, segundo certa proporção. A ideia da proporção evoca duas características que se encontram imanentes na concepção do corpo humano: a natureza físico-geométrica do corpo e, por conseguinte, a harmonia que decorre dessa característica (54a-d). Portanto, se a medula desfruta de uma constituição particular – composição pura, proporcional e harmônica – é natural que, para Platão, ela seja a parte do corpo destinada a conter os laços da vida.

O terceiro fator está associado à disposição da medula no corpo: partindo da cabeça e indo até a altura do tórax, a medula percorre grande parte dele. Para a compreensão do problema da relação corpo-alma, a presença da medula em grande parte do corpo, nos

---

<sup>96</sup> BRISSON (1994, p.113) afirma que o *Timeu* está longe de ser dito um discurso falso devido à sua natureza de εἰκὸς μῦθος/mito verossímil, já que o mito é um discurso que não pode ser dito verdadeiro, nem falso. Também a esse propósito, vale lembrar o comentário de JOUBAUD (1991, p.19) que afirma ser o *Timeu* um diálogo que prima pela verossimilhança, haja vista que Platão se vale dos dados científicos, os mais recentes e os mais seguros da sua época.

permite compreender que por estar entrelaçada e espalhada pelo corpo, é possível à alma animá-lo. Se devêssemos admitir a hipótese de que a alma se encontra no cérebro, no coração ou no estômago, encontraríamos a dificuldade de explicar como essa alma iria gerir o corpo no seu todo, estando localizada em órgãos específicos. Além disso, a ideia da alma espalhada pelo corpo nos possibilita redimensionar o estatuto da percepção sensível, sobretudo porque, além da medula, parece ser possível sustentar a hipótese de que a alma se encontra também nos ossos. Examinemos, portanto, a declaração de Timeu, que nos permite sustentar essa hipótese:

Por um lado, então, quantos dentre os ossos são os que tem mais alma dentro de si mesmos (ὅσα μὲν οὖν ἐμψυχότατα τῶν ὀστέων ἦν), tantos comprimiam com pouquíssimas carnes (ὀλίγισταίς ξυνεφραττε σαρκῖν), mas os ossos que eram no interior os mais destituídos de alma, (ἃ δ' ἀψυχότατα ἐντός), com as mais abundantes e densas carnes. (74e)<sup>97</sup>

Do exame dessa passagem, depreende-se que Timeu está estabelecendo a seguinte proporção: mais alma nos ossos, menos carne, menos alma nos ossos, mais carne. O intuito dessa proporção é o de evitar que a rigidez do corpo, decorrente do excesso de carne, provoque a sua insensibilidade e logo torne fraca a memória e obtusa a inteligência.

A leitura atenta dos diálogos platônicos nos revela muito a propósito do seu estilo de escrita: Platão emprega constantemente advérbios e superlativos que lhe permitem nuançar as suas declarações. Nas linhas examinadas, o filósofo emprega dois superlativos ἐμψυχότατα, proveniente de ἔμψυχος/animado, e ἀψυχότατα, proveniente de ἄψυχος/inanimado, indicando por meio deles “o ser mais provido ou mais destituído de alma”. Com essa declaração, Platão parece afirmar que a alma está também contida nos ossos. Mas como seria possível que os ossos contivessem alma? Nas linhas 73b, demonstramos que a medula é uma espécie de substância-mãe das carnes e dos ossos, já que eles derivam dela. Na fabricação dos ossos, na medula que serviu de matéria-prima, poderia haver resquícios de alma, o que explicaria a sua presença nos ossos.

Assim, diante do exame das linhas 73b-d e 74e, podemos estabelecer que a alma encontra-se unida à medula, estando a espécie imortal localizada no encéfalo e a espécie mortal, os elementos irascível e apetitivo da alma, na medula espinhal. Além disso, haveria

<sup>97</sup> Tradução nossa: traduzimos diretamente do grego tomando por referência a edição do texto de Jonh Burnet.

pequenas porções da alma nos ossos, variando a quantidade dela em presença da maior ou da menor quantidade de carne no revestimento dos ossos<sup>98</sup>.

Não podemos afirmar, contudo, que na época de Platão, a medicina já possuía essa compreensão moderna da medula, aliás, julgamos ser pouco provável que ela a tivesse. No entanto, o que parece curioso, é que tenha sido o próprio Platão a vincular a proporção ‘carne nos ossos X alma’ à percepção sensível, à memória e à inteligência. Ou seja, ainda que não tenhamos os elementos suficientes que pudessem afirmar que na antiguidade se conhecia o estatuto da medula como se conhece hoje, podemos, contudo, reconhecer que o filósofo tem consciência da importância que ela exerce no corpo em função da percepção sensível e do conhecimento.

Se a hipótese da existência da alma nos ossos estiver correta, convém que nos interroguemos sobre qual dos três gêneros de alma estariam contidos nos ossos? Acreditamos se tratar dos elementos irascível e apetitivo da alma, visto que, conforme demonstramos nas páginas anteriores do presente capítulo, o que há de imortal na alma foi alojado na cabeça e separado pelo pescoço do resto do corpo a fim de se manter puro (69d-e).

Espantosamente, uma questão desta proporção tem sido desconsiderada pela maioria dos intérpretes. Em nossa pesquisa, no material a que tivemos acesso, observamos somente duas referências ao problema. Frias (2005, p.119) e Reis (2007, p.105, n.137), por exemplo, parafraseiam este trecho (74e) sem empreenderem uma real discussão do significado da afirmação platônica. Robinson (2007, p.147), por sua vez, adotando uma postura cautelosa, admite a possibilidade de que tais afirmações sejam verdadeiras, declarando que essa hipótese afetaria ligeiramente a localização da alma nos órgãos específicos do corpo. Embora ambos os autores tenham se declarado a propósito do problema, nos parece que eles o negligenciaram, visto não problematizarem a questão do modo que julgamos que ela merece. Além disso, discordamos de Robinson sobre o real alcance daquela afirmação – os ossos possuírem alma em seu interior – acreditamos que mais do que precisar o lugar da alma no corpo, ela contribui para esclarecer o estatuto da percepção sensível.

É ainda necessário examinar a declaração de Timeu de que os deuses construíram em torno da medula o corpo humano (73d). Novamente estamos diante de mais um dos

---

<sup>98</sup> Conforme FRIAS (2005, p.119) a tese de Platão parece ser consoante com o conhecimento que se tem da medula nos dias atuais, pois, se reconhece a medula óssea como uma substância gelatinosa que preenche o interior dos ossos, sendo ela um órgão hematopoético, enquanto a medula cervical e a espinhal são reconhecidas como constituintes do sistema nervoso, ou seja, responsáveis pela percepção e pelo processamento de informações.

elementos da narrativa acerca da geração do homem, e tentamos investigá-la com o intuito de compreender o seu sentido filosófico. Consideremo-la.

Tendo recebido o princípio imortal da alma, os deuses fabricam a medula com o intuito de depositar a semente divina e de fixar as espécies mortais da alma. A medula é, então, dividida em tantas figuras quantas são necessárias para conter os diferentes gêneros de alma. Aquela parte que deveria receber o elemento raciocinante da alma foi denominada encéfalo. Para abrigar o encéfalo, os deuses constroem uma esfera óssea, o crânio (73e), que será revestido com pele (76a) e, por fim, com os cabelos que forneceriam sombra no verão e abrigo no inverno (76d), assim, conclui-se a feitura da cabeça. A outra parte da medula – a medula espinhal – que deveria receber os outros gêneros da alma foi dividida em figuras redondas e alongadas. Os deuses fixam aí os laços da espécie mortal da alma e, em seguida, passam a fabricar as vértebras em torno da medula espinhal a fim de sustentá-la. Timeu, então, concebe as articulações, os nervos, os tendões para deixar flexível o corpo, e a carne, por sua vez, para protegê-lo do excesso de frio e de calor.

Acreditamos que a narrativa da feitura da medula não deve ser compreendida num sentido temporal, o seu significado se encontra no fato de Platão nos apresentar ainda duas novas teses, a saber: 1/ em função da sua materialidade o corpo tem a função de proteger a alma; 2/ a tese de que cada um dos órgãos, membros e tecidos corpóreos são concebidos e articulados em função da harmonia do todo da natureza humana.

## 2.6. CONCLUSÃO

Ao buscarmos compreender a concepção platônica de natureza humana no *Timeu*, nos deparamos com uma visão positiva acerca da união entre o corpo e a alma: o homem é concebido como um *συνάμφοτερον*, isto é, como um composto em que corpo e alma estão o mais inextricavelmente possível unidos. Para compreendermos a concepção platônica de natureza humana no *Timeu*, foi necessário situar a pergunta pelo homem no contexto da cosmologia platônica: procuramos demonstrar que o homem está integrado à φύσις/natureza e que ele, na sua singularidade, reflete a ordenação e a regulação existente no cosmos.

Identificamos no processo de geração do homem, a concorrência de três fatores: o caráter mimético do processo de geração da realidade sensível, a influência da necessidade e a atuação do Demiurgo e dos deuses-filhos. O caráter mimético que preside a geração do

cosmos nos mostrou que tudo o que existe no modelo inteligível deve existir no cosmos a fim dele ser completo, o que nos possibilitou concluir que o homem tem o seu próprio espaço no universo, sendo, por isso, importante em si mesmo. A esse propósito nos questionamos se não haveria a forma inteligível do homem à luz da qual ele teria sido gerado, sem termos, contudo, alcançado uma resposta satisfatória para o problema.

O exame das figuras míticas de Ἄνάγκη/*Ananke* e Ἀδράστεια/*Adrasteia*, personificações da necessidade, destacou duas de suas características: a presença da sabedoria e do instinto maternal, respectivamente, no quadro da geração da natureza humana. Nesse sentido, a sabedoria representava a atitude da necessidade em se deixar persuadir pelo Demiurgo a fim dele dirigir tudo para o bem (48a). Sendo assim, apesar da realidade sensível ter as suas próprias leis, a sabedoria da necessidade permitiu ao homem ter uma natureza conforme com o bem. O instinto maternal, por sua vez, servia para representar a carência que a necessidade deixou no homem, no ato da sua geração, como uma sua marca distintiva. O homem é também concebido pelo Demiurgo e executado pelos deuses-filhos, tendo esses últimos se encarregado de engendrará-lo a fim de que o homem fosse mortal.

A espécie humana é gerada tomando por referência o princípio imortal da alma. Esse princípio determina a forma e a função do “composto corpo-alma mortal”. Corpo e espécie mortal da alma são gerados concomitantemente. Se do ponto de vista dinâmico percebemos que o corpo e a alma se encontram entrelaçados, do ponto de vista ético, constatamos o mesmo entrelaçamento, haja vista que reconhecemos que o “composto corpo-alma” é dotado de uma finalidade ética, que demanda a atuação de cada um dos gêneros de alma e do corpo simultaneamente.

O estudo dos diferentes elementos da alma nos possibilitou compreender que não era possível falar de cada um desses elementos senão por relação ao corpo: constatamos que ao examinarmos o elemento irascível da alma, por exemplo, considerávamos, ao mesmo tempo, a relação desse elemento com o coração, o pulmão e o elemento raciocinante da alma, assim como não era possível considerar o elemento apetitivo da alma se não se levasse em conta a alteração que o fígado e o baço promoviam nele. Além disso, constatamos, também, que ao designar o próprio princípio imortal da alma, Platão evidenciava a alma de natureza imortal destinada a ter uma existência corpórea, isto é, o princípio imortal só é concebido, então, na relação com o corpo.

Uma outra questão que se destacou na nossa pesquisa consiste no fato de Platão apresentar no *Timeu* a relação do elemento raciocinante da alma com o elemento apetitivo sem a mediação do elemento irascível. Essa nova imagem da relação entre os três gêneros de

alma parece ser uma das grandes novidades do *Timeu*. Essa novidade, além de apresentar novos argumentos a favor da complexa relação entre os três elementos da alma, contribui para desqualificar o pensamento platônico como dualista ao mostrar que não é o corpo que agita o elemento raciocinante com os seus clamores, mas é, antes, o elemento apetitivo.

O exame do estatuto da medula nos trouxe mais elementos favoráveis à nossa hipótese de que o “composto corpo-alma mortal” foi gerado concomitantemente e à luz do princípio imortal. Além disso, suscitamos, por meio do seu exame, a hipótese de que a espécie mortal da alma se encontraria imersa e dispersa pelo corpo em função do fato dos ossos do esqueleto humano conterem pequenas porções de alma.

O exame do *Timeu* que empreendemos até aqui nos possibilitou compreender que o estatuto acerca da relação corpo-alma nesse diálogo é inovador, não porque Platão estivesse ali afirmando a possibilidade da relação entre o corpo e a alma, aos moldes de “corpo e alma”, ou “corpo + alma” uma vez que esse também foi o seu projeto no *Fédon*, mas porque, no *Timeu*, ele mostra que não existe o corpo e a alma, mas antes, um “composto corpo-alma”, ao tratar, agora, da geração e corrupção da espécie humana mortal.

### III CAPÍTULO

## A UNIDADE CORPO-ALMA NA FISILOGIA DAS AFECÇÕES

### 3.1. INTRODUÇÃO

No nosso segundo capítulo demonstramos que, no *Timeu*, a natureza humana é apresentada por Platão como uma unidade, isto é, como um composto em que se encontram inextricavelmente unidos o corpo e a alma. Ali o filósofo parece destacar, sobretudo, o caráter de inextricabilidade da relação corpo-alma. Sendo assim, convém que investiguemos, agora, duas questões: em primeiro lugar, o fato de se encontrarem *inextricavelmente* unidos implica o abandono da tese da dualidade, isto é, por serem indestrinçáveis em vida, o corpo e a alma poderiam ser concebidos por Platão como duas realidades distintas? Em segundo lugar, o fato de constituírem uma unidade, significa que tudo aquilo que afeta o corpo afeta ao mesmo tempo a alma?<sup>99</sup>

Para examinarmos essas questões, nos dedicaremos ao exame da noção de *πάθος*/afecção<sup>100</sup> por julgarmos que por meio dela é possível compreender que Platão distingue o corpo da alma, mas ao mesmo tempo, mostra que o corpo e a alma padecem conjuntamente o efeito da afecção. Demonstraremos que existem afecções cuja origem tem uma *mediação* no corpo ou na alma e buscaremos compreender a natureza dessas afecções, suas causas e suas consequências. Para tanto, nos ocuparemos primeiramente de uma breve análise filológica e histórica do termo *πάθος*/afecção.

O substantivo *πάθος*<sup>101</sup> deriva do verbo *πάσχω*, cujo sentido denota, segundo Chantraîne, o “receber uma impressão ou uma sensação, sofrer<sup>102</sup> um tratamento (bom ou

<sup>99</sup> Essas duas questões são debatidas por Reis (2007) respectivamente nos capítulos 1 e 2 de sua tese, às quais responde positivamente. De nossa parte, privilegiaremos sua discussão pelo estudo da categoria de *πάθος*/afecção no *Timeu*.

<sup>100</sup> Optamos por traduzir *πάθος* por afecção por julgarmos que esse termo se encontra menos influenciado pelo sentido de paixão, que se consagrou, sobretudo, após, a reflexão aristotélica e estoíca de *πάθος*. Pradeau (2003, p.16) também aponta o mesmo risco: a tradução por paixão reduziria o significado de *πάθος* na filosofia de Platão, visto que aquilo que se entende por paixão deveria ser atribuído ao conjunto das afecções do elemento irascível da alma. Para PRADEAU (2003, p.19), *πάθος* corresponde a um gênero, isto é, ele designa o conjunto dos efeitos que uma coisa qualquer é suscetível de padecer da parte de uma ou de diversas outras realidades, hipótese que nos parece bastante razoável conforme discutiremos ao longo do capítulo.

<sup>101</sup> Para a análise filológica e semântica do termo consultamos : CHANTRAÎNE (1984, p.861,862) e LIDELL & SCOTT (1968, p.1285, 1347-1346). Para exemplificarmos as várias acepções de *πάθος* e de *πάσχω* e as fontes em que elas se encontram nos apoiamos no trabalho de LIDELL & SCOTT (1968).

ruim), suportar, ser punido”. Também pode indicar o fato de estar sujeito a certas mudanças<sup>103</sup>, de estar doente, de padecer de certo estado da mente<sup>104</sup>. Do aoristo *παθεῖν* deriva o termo *πάθος*, que designa aquilo que acontece a alguém ou a alguma coisa<sup>105</sup>, experiência sofrida<sup>106</sup>, infelicidade, emoção da alma<sup>107</sup>, incidente, acidente no sentido em que o termo comporta, propriedades, e, ainda, qualidade das coisas<sup>108</sup>. Com a vogal longa, *πάθη*, o plural de *πάθος* designa estado passivo<sup>109</sup>, aquilo que sucede a alguém, infelicidade. De *πάθος* deriva *πάθημα*: aquilo que atinge a alguém, sofrimento, infelicidade, doença. O exame filológico do termo demonstra que a realidade evocada por *πάθος* é muito ampla e geral, sendo *πάθος* um termo muito abrangente.

O exame das ocorrências do termo em parte da tradição anterior a Platão – os poemas homéricos, a tragédia grega e a literatura médica – revela o emprego de *πάθος* para indicar algo que se padece. Segundo Lanza (1997, p. 1148-1149), ausente na língua épica e na poesia lírica arcaica, a primeira ocorrência do termo aparece nos poemas homéricos. Nessa tradição, *πάθος* possui geralmente conotações negativas, indicando o fato de sofrer dores e desventuras, e pode indicar também aquilo que acontece<sup>110</sup>, além do caráter penoso de uma escolha. Lanza constata que na tragédia grega a aceção negativa do termo é acentuada. O autor observa que naquele registro é possível identificar duas tendências no emprego que é feito dessa noção: ou o campo semântico de *πάθος* é alargado a fim de indicar a desgraça padecida<sup>111</sup>, ou, no extremo oposto, exprime-se com excessiva concisão tudo aquilo que se padeceu. Na literatura médica<sup>112</sup> por sua vez, se observa que *πάθος* indica algo que se padece e que modifica o equilíbrio do organismo. Dotado de significado substancialmente igual a *πάθος*, encontramos *πάθημα*: ambos os termos podem indicar tanto uma alteração passageira – a afecção do órgão que se revela de forma sintomática – como uma doença<sup>113</sup> – uma verdadeira síndrome.

<sup>102</sup> HOMERO, *Odisseia*, 8.490, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>103</sup> *Etymologicum Magnum*, 200.II, 491.2, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>104</sup> TUCÍDIDES.6.88, cf. I.80, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>105</sup> PLATÃO, *Teeteto*, 193c.

<sup>106</sup> ARISTÓTELES. *Cael*, 298a28, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>107</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 105b21; PLATÃO. *Fedro*, 265b.

<sup>108</sup> JÂMBLICO. *Comm. Math.* 23; ARISTÓTELES. *Retórica*, I 355b 31, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>109</sup> DÍONISIO TRÁCIO. 637-30, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>110</sup> HOMERO. *Iliada*, II. 404; *Odisséia*, 5.465, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>111</sup> ÉSQUILO, *Agamenon*, 669, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

<sup>112</sup> A escola médica de Cós e a medicina que surge logo após o declínio da tragédia grega.

<sup>113</sup> HIPÓCRATES, *A doença sagrada*, 3.I, Cf. LIDELL & SCOTT (1968).

### 3.2. A NOÇÃO DE ΠΑΘΟΣ NO *TIMEU* DE PLATÃO

O emprego que Platão faz do termo πάθος revela continuidades e rupturas com o seu uso na tradição que lhe antecede. Nos três registros da tradição examinados constatamos que ele significa sempre “aquilo que se padece”, resguardadas, contudo, as diferenças que são devidas às especificidades de cada ramo do saber. Esse será também o sentido que Platão lhe conferirá. Do ponto de vista do significado, o filósofo se moverá no mesmo campo semântico que a tradição anterior se movia. No entanto, ele procurará definir e limitar a realidade ampla e geral evocada por πάθος. No *Timeu*, ele busca compreender e estabelecer a natureza daquilo que afeta o homem, esforçando-se para formalizar essa noção, procurando compreender em quais sentidos ou acepções é possível falar de afecções, como e quando elas ocorrem no homem, mostrando, além disso, que a afecção não altera apenas o homem. Ela é, ela própria, uma alteração e, por sua vez, pode causar alterações. Platão se apropria de um termo empregado não só pela linguagem ordinária<sup>114</sup>, mas também pela tragédia, pela poesia e pela medicina e o elabora filosoficamente, inaugurando, assim, no campo filosófico, um discurso sobre as afecções.

Centrone (1995, p. 131) parece reconhecer na filosofia platônica certa conceitualização da noção de πάθος, no entanto, esse autor a limita a uma discussão de natureza ontológica, isto é, segundo ele, enquanto compreendido como categoria dotada de valor ontológico<sup>115</sup>, πάθος possui um elevado nível de formalização. Pradeau (2003) também privilegiou o estudo dessa noção no âmbito de uma perspectiva ontológica. A perspectiva ontológica não constitui, contudo, o único âmbito em que Platão se ocupa dessa noção. O terreno em que nos interessa examinar a noção de πάθος em nossa dissertação é outro: ele se situa no campo do problema da relação corpo-alma. Assim sendo, inscreve-se no terreno da psicologia e compreende as perspectivas antropológica e fisiológica, por acreditarmos que, também aqui, Platão promove uma formalização da noção.

O exame do *Timeu* revelou que o termo πάθος e suas variantes aí figuram com os seguintes sentidos:

- propriedade dos quatro elementos primordiais (52d);
- movimento que tem lugar no corpo (64a-c);

<sup>114</sup> CENTRONE (1995, p. 131).

<sup>115</sup> Segundo CENTRONE (1995) πάθος é dotado de valor ontológico porque representa um predicado que se pode genericamente qualificar como accidental. Nesse caso, πάθος não exprime aquilo em que constitui o ser de uma coisa.

- movimento que tem lugar na alma (86b);
- aquilo que acontece (83d);

Antes de prosseguirmos, consideramos necessário fazer algumas precisões de ordem semântica e lexical. Traduziremos *πάσχω* por padecer e *πάθος* por afecção. Entretanto, em função de explicitarmos as nuances do termo *πάθος*, convém observar que adotaremos as seguintes traduções para *πάθος*:

- *impressão sensível*, para designarmos as ondas concêntricas que se propagam através do corpo em função do seu contato com a realidade externa;
- *envelhecimento*, para designarmos a alteração que se produz através do corpo e que é representativa da sua corrupção;
- *doenças corpóreas*, para indicarmos a alteração que se produz através do corpo e é representativa de um desequilíbrio dos seus elementos constitutivos;
- *percepção sensível*, para indicarmos a alteração que se produz através do corpo e, ao atingir a alma, a leva a julgar;
- por fim, *emoção*, quando pretendermos evidenciar as afecções próprias do elemento irascível da alma.

Passemos, agora, ao exame de cada um dos sentidos de *πάθος* no *Timeu*.

1/ “propriedade dos quatro elementos primordiais”: em 52d7, *πάθη* representa a *δύναμις*/potência dos quatro elementos primordiais. Cada elemento desempenha, em função de suas características estruturais, diferentes ações. Com efeito, *Timeu* diz que o elemento que contiver menor número de bases será o mais móvel, o mais cortante e agudo (56a). Platão estabelece, assim, que a *δύναμις* dos elementos primordiais depende da sua estrutura geométrica.

2/ “movimento que tem lugar no corpo”: entre essas afecções identificamos a impressão/*πάθημα* (64a), o envelhecimento/*γήρας* (81d) e “as doenças referentes ao corpo” (*τὰ περὶ τὸ σῶμα νοσήματα*, 86b1). Todas essas afecções são concebidas por Platão como uma espécie de movimento/*κίνησις*<sup>116</sup> e têm como característica o fato de serem desencadeadas pelo contato do corpo com os elementos provenientes da realidade externa. Vejamos, pois, como Platão caracteriza cada uma dessas afecções.

A impressão é designada por Platão pelo termo *πάθημα*, no plural, *τὰ παθήματα*. No entanto, o filósofo parece, por vezes, empregar *πάθος* com o mesmo sentido de *πάθημα*, o

<sup>116</sup> Também Gardiner (1918, p.480), examinando as afecções do medo e da dor no *Timeu*, ressalta a compreensão platônica dessas afecções como movimento. O autor mostra que a dor consiste numa dissolução da união dos elementos naturais do organismo, enquanto o prazer consiste no processo orgânico de repleção, no restabelecimento da repleção orgânica.

que sugere que algumas vezes há uma coincidência entre eles. Vejamos as linhas 64a-c, nas quais notamos a identificação de πάθημα com πάθος:

‘Eis, pois, no que concerne às causas de toda impressão, que dá ou não lugar a uma sensação, como nós procederemos (ὧδ’ οὖν κατὰ παντός αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος τὰς αἰτίας λαμβάνωμεν)’. Recordaremos essa distinção, que fizemos mais acima, entre o que ‘se move facilmente (εὐκίνητον)’ e o que se move penosamente; é bem, com efeito, por esse viés que é necessário abordar todos os pontos que nós nos propusemos a compreender. Com efeito, se uma coisa, por natureza, se move facilmente, quando uma ‘impressão (πάθος)’, mesmo breve, age sobre ela, suas diferentes partes a transmitem em um circuito, provocando a mesma impressão até a parte inteligente da alma, elas a informam da ‘propriedade (τὴν δύναμιν)’ do agente. Inversamente, uma coisa que é estável e que não permite nenhuma circulação se contenta em padecer a afecção sem colocar em movimento nenhuma das partes vizinhas, de modo que, uma vez que suas partes não a transmitem umas às outras, ‘a impressão primeira<sup>117</sup> (τὸ πρῶτον πάθος)’ permanece nelas ‘imóvel (ἀκίνητον)’ sem chegar ao conjunto do vivente e não transmite nenhuma ‘percepção (ἀναίσθητον)’ ao ‘paciente (τὸ παθόν)’<sup>118</sup> (64a-c).

Mediante o exame das ocorrências de πάθος nas linhas 64a-c, notamos que ali o termo é empregado com o intuito de designar duas ordens de coisas: a impressão/πάθημα e a qualidade do objeto que alterou o homem em vista do seu contato com ele – o quente, o frio, o duro. Nesse caso, πάθος parece, portanto, designar tanto a impressão, quanto a percepção sensível do objeto. Também em 63e, observamos que apesar de Platão falar da qualidade dos objetos – o liso, o rugoso – ele emprega o termo πάθημα para designá-los. Em todos esses casos, πάθος se encontra associado ao movimento/κίνησις. A leitura destas linhas também nos possibilitou compreender um dos possíveis sentidos de πάθος, isto é, o que se relaciona com o estado que se gera no corpo, em função do seu contato com a realidade externa, e que é capaz de transmitir à alma as propriedades do objeto externo. Esse estado, conforme veremos nas próximas páginas, corresponde a um movimento concêntrico que se propaga pelo corpo. Πάθος pode significar algo que se gera no corpo e algo que se corrompe, como o envelhecimento. De fato, Timeu diz: “... e nesta condição todo ser vivo é vencido e perece, e este processo é nomeado velhice” (φθίνει δὴ πᾶν ζῶον ἐν τούτῳ, κρατούμενον, γήρας τε ὀνομάζεται τὸ πάθος, 81d). Com essas palavras, o físico estabelece que o envelhecimento é

<sup>117</sup> A tradução foi ligeiramente modificada: na linha 64c2 Brisson traduz “τὸ πρῶτον πάθος” por impressão original. Nós, contudo, preferimos traduzi-la por impressão primeira, por julgarmos que essa tradução torna mais explícita a compreensão de que a impressão perceptível é fonte primária de outras afecções mediadas pelo corpo.

<sup>118</sup> Apresentamos a nossa tradução do texto em francês de Brisson, mas é importante ressaltar que a tradução de Brisson perde um importante jogo de palavras e sentidos presentes na expressão – αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος – que mostra a impressão perceptível e a não impressão perceptível pela presença do alfa privativo.

uma afecção, que representa um estado de dismantelamento do corpo, eis o porquê de encontrar-se associado aos verbos λύω/dissolver e φθίνω/consumir-se que denotam o processo de corrupção que tem lugar na natureza humana.

As doenças referentes ao corpo, por sua vez, também são representativas de “afecções relacionadas aos corpos” (τὰ σώματα παθημάτων, 84b6)<sup>119</sup>. Elas correspondem a um movimento/κίνησις que tem lugar no corpo humano em função de um esvaziamento/κένωσις indevido ou de um afastamento/ἀποχώροσις dos elementos primordiais dos seus lugares naturais (80d-81b).

3/ “movimento que tem lugar na alma”: πάθος como um movimento da alma se manifesta por meio das emoções, dos estados cognitivos do elemento raciocinante da alma<sup>120</sup>, como a percepção sensível/αἴσθησις, e, ainda, das doenças mediadas pela alma. São duas as principais passagens em que são enumeradas as “afecções mediadas pela alma”, também designadas no seu conjunto por παθήματα: os grupos de linhas 69d e 86b. No primeiro grupo se encontram as afecções que devem ser atribuídas à espécie mortal da alma, a saber, o prazer/ἡδονή, a dor/λύπη, o medo/φόβος, a cólera/θυμὸς, a temeridade/θάρρος, a esperança/ἐλπίς e a percepção sensível/αἴσθησις. Nesse grupo, Platão inclui tanto as afecções associadas à afetividade, quanto as afecções associadas aos processos cognitivos, o que mostra a multiplicidade de afecções que o homem pode padecer por meio da sua dimensão psíquica.

No segundo grupo, por sua vez, Platão parece estabelecer uma identidade entre as “afecções mediadas pela alma” e as doenças mediadas pela alma, ao determinar que as doenças psíquicas, como a loucura/μανία e a ignorância/ἀμαθία são representativas das afecções psíquicas. Timeu diz que “... toda afecção que contém um ou outro dessas perturbações deve ser chamada doença... (Πᾶν οὖν ὅτι πάσχων τις πάθος ὁπότερον αὐτῶν ἴσχει, νόσον προσρητέον, 86b)”.

As doenças mediadas pela alma, assim como a percepção sensível, são descritas como uma desordem dos movimentos próprios a cada espécie de alma: no passo 87a, Timeu

<sup>119</sup> O sintagma τὰ σώματα se liga ao sintagma παθημάτων por meio de um acusativo de relação. No grego, usa-se, comumente, o acusativo de relação pelo genitivo com função adjetiva quando se refere às partes do corpo.

<sup>120</sup> CENTRONE (1995, p. 132, n.3) chama atenção para a identificação dos estados cognitivos do elemento raciocinante às afecções: “As quatro modalidades do conhecimento descritas na analogia da linha da *República*, isto é, νόησις, διάνοια, πίστις, εἰκασία, então ἐπιστήμη e δόξα, são ditas παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενα (511d 7-8); a própria φρόνησις é qualificada como um πάθημα (*Phaed.* 79d); πάθος é também o conhecer a si mesmo (*Phil.* 48d) e entre os πάθη se encontra o λογισμός (*Leg.* 664c)”. REIS discute estes παθήματα cognitivos em 2000, p.141-144 e aqueles παθήματα afetivos em 2007, p.95-100.

mostra que quando os vapores de certos humores presentes no corpo se misturam aos movimentos da alma, sobrepondo-se a eles e lhes perturbando, geram-se as “doenças da alma” (νοσήματα ψυχῆς, 87a2). As doenças psíquicas, pois, são afecções que designam uma desordenação dos movimentos que a alma é capaz de desenvolver.

Quando da primeira referência ao termo πάθος no *Timeu*, no passo 19b5, Platão evoca o estado de espírito de Sócrates:

Essa emoção/τὸ πάθος se assemelha, assim me parece, àquela que experimentamos quando, contemplando belos animais, que se encontram representados na pintura ou que mesmo se encontrando realmente vivos se encontram em repouso, sentimos vontade de ver esses animais se moverem, rivalizarem-se no combate se comportando como lhes é previsível em virtude de sua constituição física. (19b)

Nessas linhas, Sócrates relata a emoção que experimenta em função da beleza dos animais representados na pintura. Vemos que πάθος se encontra associado à dimensão da subjetividade humana, ao mundo interior de cada indivíduo. Temos nessas linhas mais um dos possíveis sentidos de πάθος: πάθος como emoção. Palumbo (2001, p.9-10) observa que πάθος pode designar o universo das emoções, pelo qual, segundo ela, Platão mostra muito interesse e, em função desse interesse, toma a emoção como objeto de investigação.

Mas o que seria esta emoção? A emoção é concebida como um movimento agitado do elemento irascível da alma. Com efeito, a cólera, uma das emoções examinadas por Platão, é descrita como um arrebatamento, como um estado de exacerbação do elemento irascível da alma (70b-c). Nas linhas 89e-90a, *Timeu* diz que em nós existem três espécies de alma, cada um com seu movimento particular/ἕκαστον κινήσεις ἔχον, o qual deve ser exercitado a fim de se fortalecer.

Além da emoção, a percepção sensível/αἴσθησις também constitui uma afecção da alma, isto é, ela depende das impressões corpóreas que, capazes de atingir a alma, a atravessam por inteiro/κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς e a levam a proferir um juízo (37b). A αἴσθησις surge da sobreposição do movimento corpóreo aos movimentos dos círculos da alma que se voltam sobre si mesmos/ἀνακυκλουμέν πρὸς αὐτήν (37a).

4/ E por fim, πάθος representa “aquilo que acontece”, como se depreende da leitura das linhas 83d, nas quais o termo é concebido como um processo, isto é, como uma atividade constituída de etapas, encontrando-se ela em andamento.

O exame do termo πάθος no *Timeu* nos mostrou que essa noção não se esgota num sentido único, possuindo ao menos quatro sentidos diferentes. Se, por vezes, πάθος é sinônimo de πάθημα, o seu sentido é, entretanto, mais amplo do que a realidade evocada por esse termo, eis o porquê de não podermos dizer que se tratam de noções intercambiáveis. No quadro de nossa pesquisa se fez interessante examinar aqueles sentidos que se apóiam na noção de movimento/κίνησις, uma vez que eles contribuem para estabelecermos as modalidades de alteração que ocorrem no corpo e na alma. Em uma nota da sua tradução do *Fédon*, Dixsaut (1991, p. 363, n.230) diz que para conhecer a natureza de uma coisa, é necessário determinar a sua maneira de agir e de padecer. Portanto, se quisermos compreender a natureza humana, e nela o estatuto do corpo, da alma e a relação corpo-alma, precisamos compreender a noção de πάθος, em outras palavras, a mecânica do agir e do padecer, a fisiologia das afecções. Passemos, então, a esse ponto.

### 3.3. A MECÂNICA DAS AFECÇÕES: SUAS ESPÉCIES E SUAS CAUSAS

Conforme dissemos acima, as afecções são definidas como um movimento/κίνησις, que ocorre na natureza humana, expressão de uma alteração no “composto corpo-alma”. Consagrar-nos-emos, nesse momento, a examinar as espécies de afecções e a estabelecer, por conseguinte, a natureza do movimento de cada uma delas. Interessa-nos saber se todas as espécies de afecções podem ser reduzidas a um único tipo de movimento. Mas antes disso, faz-se necessário conhecer os fatores que se encontram na origem das afecções.

*Timeu* diz, nas linhas 65b-c<sup>121</sup>, que é necessário explicar como se produzem as impressões/παθήματα e estabelece que os agentes<sup>122</sup> são a sua causa. Se o agente representa a causa da afecção, essa pode ser entendida à luz de uma mecânica das afecções, dotada de leis da causalidade. A esse propósito, eis as palavras de *Timeu*:

<sup>121</sup> “(Quanto a) o que acontece nas diversas partes de nós [nosso corpo], tanto as afecções quanto as causas dos agentes/δρώντων, tentemos falar delas agora, se de alguma forma conseguirmos” (...τὰ δὲν ἰδίους μέρεσιν ἡμῶν γιγνόμενα, τὰ τε πάθη καὶ τὰς αἰτίας αὐτῶν δρώντων, πειρατέον εἰπεῖν, ἄν πη δυνώμεθα, 65b7-9).

<sup>122</sup> Em seu estudo sobre as causas no *Timeu*, Natali (1997, p.209) observa que nesse diálogo é claramente atestada a identificação entre causa e agente. Segundo ele, a causalidade é a capacidade de gerar um efeito. Ele acrescenta que a causa, o agente e o produtor são a mesma coisa, logo a αἰτία é um ποιοῦν. Conforme mostraremos no corpo do texto, nas linhas que se seguem à essa nota, também reconhecemos a identidade causa = agente.

Eis, pois, quase explicadas as impressões que são comuns ao conjunto do corpo e os nomes que foram dados aos agentes que as produzem; mas devemos, em seguida, tentar explicar, no caso em que isso nos seja possível, o que se produz nos órgãos particulares do nosso corpo, suas afecções e, ainda uma vez, como os agentes são as suas causas. (*Tim.* 65b)

Notamos nessas linhas que as impressões dependem da ação de um agente sobre um paciente – os órgãos particulares de nosso corpo – encontrando-se elas associadas a uma produção. Com efeito, as impressões consistem num “vir a ser” haja vista que Platão emprega o verbo γίγνομαι (65b3, 65b5 e 65b6) para mostrar que elas resultam de uma produção, designada pelo verbo δράω/fazer (65b5), o que reforça a compreensão da noção de πάθος como movimento/κίνησις<sup>123</sup>. Notemos ainda que o particípio γιγνόμενα se encontra na voz passiva, ao passo que δράω se encontra na voz ativa do presente do indicativo. Ora, essa contraposição entre uma voz ativa e uma voz passiva parece sugerir que a noção de πάθος não pode ser compreendida senão numa estrutura dinâmica, isto é, o πάθος, enquanto realidade fenomênica, consiste num dos elementos que constituem a estrutura triádica “o agente/τὸ ποιήσαν – o paciente/τὸ παθόν – a afecção/τὸ πάθος”<sup>124</sup>. A esse propósito merecem ser consideradas as linhas 61d-62a, que nos parecem ilustrativas do caráter dinâmico dessa estrutura:

Em primeiro lugar, pois, tentemos ver em qual sentido nós dizemos que o fogo é quente; consideremos a questão, observando que o fogo exerce uma ação de divisão e de incisão em nossos corpos. Com efeito, que a impressão/τὸ παθός que ele fornece seja alguma coisa de aguda, eis aqui uma sensação que todos nós experimentamos, penso (61d-62a).

A leitura dessas linhas, além de trazer novamente a informação de que o agente é a causa das afecções e de que πάθος e πάθημα, por vezes, dizem respeito à mesma realidade, contribui para ilustrar a natureza da estrutura triádica que aqui examinamos: a ação do fogo dirigida ao corpo é distinta do παθός que tem lugar no homem, o qual é dependente daquela ação; com efeito, as ações do fogo são a διάκρισις/separação e a τομή/corte e, aquilo que vem a ser/γίγνομαι no homem em função dessas ações é algo novo e distinto delas, a saber, a afecção de algo agudo/ὄξύ τι τὸ παθός. Ora, se a nossa hipótese estiver correta, diremos que

<sup>123</sup> NATALI (1997, p. 211), ao estudar as causas no *Timeu*, mostra que para Platão o efeito é um movimento físico, uma γένεσις/geração.

<sup>124</sup> Para definição dos termos gregos correspondentes a “agente, paciente e afecção”, tomamos por referências as linhas 64a-b do *Timeu*.

as “afecções mediadas pelo corpo”, em função do contato do corpo com a realidade externa, resultam de uma ação na qual se encontram presentes dois gêneros de coisas: um elemento agente e um elemento paciente, sendo o πάθος, o resultado da ação da interação entre eles.

Examinando o diálogo *Eutífron*, Macé (2006, p. 24) estabelece uma distinção que julgamos esclarecer a nossa questão: o autor observa que Platão difere o padecer/ πάσχειν do paciente do que vem a ser /γίγνόμενον após o padecer, distinguindo a noção de πάθος desse efeito posterior. Para ele, o verbo γίγνομαι designa a alteração que essa coisa é susceptível de padecer além do ato de ser afetado. Macé nega, assim, que πάθος possa ser esse vir a ser posterior ao padecer, sustentando que πάθος nada mais é que o fato de padecer a ação que o agente desencadeia no paciente. A nosso ver, esse efeito posterior ao ato de ser afetado consiste exatamente na noção de πάθος, uma vez que essa noção é representativa de algo novo que está sendo gerado na natureza humana em consequência de uma afecção acontecida, o que nos permite inferir que no caso das “afecções mediadas pelo corpo”, πάθος, enquanto realidade fenomênica, não se restringe a ser um mero transmissor das propriedades do agente que o produziu, mas antes ele representa aquilo que se gerou em função da ação de certo agente dotado de suas propriedades sobre a natureza humana. Então, o πάθος resulta de um encontro de duas realidades distintas, que, ao interagirem, geram algo novo.

Nesse sentido, a nossa posição parece se alinhar à de Pradeau (2003, p.19) quando compreende πάθος como um efeito. Segundo ele, πάθος corresponde ao gênero do conjunto dos efeitos que qualquer coisa é susceptível de padecer da parte de uma ou de diversas outras realidades. Se, no entanto, entende a afecção como um efeito, ele discorda de Macé, dizendo que ela não pode ser “o estar afetado por” simplesmente. Pradeau mostra que toda realidade pode ser definida pelas suas potências de agir, de engendrar alguma coisa e de padecer, sua aptidão a ser afetada ou engendrada por uma realidade. Entendemos, assim, que a possibilidade de “ser afetado por” é uma potência da coisa afetada, enquanto a noção de πάθος é o gênero dos efeitos que a coisa afetada pode sofrer. Logo, a noção de πάθος é representativa de um vir a ser/ γίγνομαι, ao contrário do que supunha Macé.

A mecânica das afecções examinadas até aqui se estende, ainda, às afecções mediadas pelo corpo, uma vez que elas pressupõem o contato. Convém, contudo, que nos interroguemos se é possível atribuí-la também às afecções mediadas pela alma, o que examinaremos em outro momento.

A mecânica das “afecções mediadas pelo corpo” depende, conforme demonstraremos nas páginas sucessivas, da sua estrutura geométrica, uma vez que em vista das suas características estruturais, os corpos podem ou produzir uma “ação de dissolução

em” outros corpos ou padecer os efeitos da dissolução. Se atribuíssemos essa mesma mecânica às afecções mediadas pela alma, estaríamos, por conseguinte, admitindo uma concepção materialista da alma, tese que não nos encontramos em condição de sustentar no quadro do diálogo *Timeu*. Sendo assim, se é possível reconhecer uma mecânica das afecções mediadas pela alma é porque ela se apoia na ordem da alma, isto é, no tipo de relação que os três gêneros da alma estabelecem entre si. Entretanto, nada nos impede de empregar os termos agente, paciente e afecção para designar a natureza da relação dos elementos da alma, pois, como veremos no exame das afecções mediadas pela alma, as diferentes espécies de alma podem ser consideradas agentes de ação na medida em que cada uma delas é dotada de uma δύναμις.

Antes de prosseguirmos, gostaríamos de fazer uma ressalva com o intuito de evitar uma compreensão dualista do pensamento de Platão. Os termos “mediado pelo corpo” e “mediado pela alma” que atribuímos como predicado da palavra “afecção” não têm por objetivo separar aquilo que por si mesmo é unido, isto é, o “composto corpo-alma”. Esses predicados têm a função de evidenciar o caráter prioritário de um dos elementos do “composto corpo-alma” em face de uma alteração sofrida pelo indivíduo. Ou seja, as afecções que dependem do *contato* do homem com a realidade externa não seriam possíveis sem a base corpórea da natureza humana, pois a alma não pode ser tocada. Do mesmo modo, as afecções associadas ao mundo dos valores e da cultura, como as emoções, por exemplo, não seriam possíveis ao homem sem a alma, pois um corpo inanimado é incapaz de sentir, de julgar ou de discernir. Pensamos, assim, que as afecções devem ser atribuídas ao “composto corpo-alma” à diferença do que propuseram Spinelli (1999) e Frias (2005), que ao distinguirem, por exemplo, entre doenças corpóreas e doenças psíquicas, pensam que as primeiras são estritamente atribuídas ao corpo e as segundas estritamente atribuídas à alma.

Apesar de considerarmos a noção de πάθος como “aquilo que resulta de”, pretendemos demonstrar no presente capítulo que, segundo Platão, o fenômeno do πάθος não é representativo de um estado passivo, como supõe Lanza, mas ele é antes e em si mesmo um movimento, um movimento que pode encetar uma alteração para além de si mesmo na natureza humana, o que demonstraremos adiante.

No *Timeu*, identificamos dois tipos de agentes que representam as causas das afecções, a saber, os elementos provenientes da realidade externa (77a) e aqueles provenientes da realidade interna (70a-b), conforme mostraremos a seguir. Os primeiros se encontram na origem das afecções mediadas pelo corpo, os segundos, das afecções mediadas pela alma.

As afecções mediadas pelo corpo podem, por sua vez, serem divididas em duas categorias: a categoria das afecções primárias, e a categoria das afecções secundárias. Entre as primeiras, Platão inclui as que resultam do contato do homem com os elementos provenientes da realidade externa. Entre as afecções secundárias, por sua vez, se encontram as que surgem como um desdobramento das afecções primárias. São afecções primárias as impressões perceptíveis ou não perceptíveis/αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος. As afecções secundárias, por sua vez, são: (1) a percepção sensível/αἴσθησις<sup>125</sup>, (2) o envelhecimento/γήρας<sup>126</sup> e, por fim, (3) as doenças mediadas pelo corpo e aquelas mediadas pela alma. Entre as afecções mediadas pela alma se encontram as emoções da alma, tais como o medo/φόβος e a cólera/θυμὸς entre outras.

Começemos o nosso exame das afecções considerando as afecções mediadas pelo corpo.

### 3.3.1 - As afecções que decorrem do *contato* com os elementos da realidade externa

As afecções que decorrem do contato com os elementos da realidade externa se dividem em dois grupos em vista da natureza do contato, isto é, se o contato for direto, têm-se as afecções primárias; no caso dele ser indireto, as afecções secundárias.

Entre os elementos provenientes da realidade externa destacamos tudo aquilo com que, na realidade física que o rodeia, o homem se encontra em contato<sup>127</sup>: os fatores climáticos, calor, frio, ventos (33a), tudo aquilo que se encontra a destempo/ἄκαιρος (33a),

<sup>125</sup> Gostaríamos de chamar a atenção para a dificuldade que comporta a inclusão da percepção sensível na categoria das afecções mediadas pelo corpo. A percepção sensível é uma afecção psicofísica por excelência, isto é, o corpo e a alma estão completamente ativos na sua produção, não sendo esse o caso do envelhecimento, no qual a alma é apresentada como princípio de vida. No entanto, ao inserirmos a percepção sensível entre as afecções mediadas pelo corpo, chamamos a atenção para o fato de que o corpo parece ter uma anterioridade na produção dessa afecção em relação à alma, isto é, se o elemento material não tivesse sido alterado, a alma não poderia perceber. Sendo assim, a percepção sensível não deve ser considerada como uma afecção corpórea, mas antes, como psicofísica. A sua inclusão entre as afecções mediadas pelo corpo decorre da nossa necessidade de evidenciar que ela resulta de um mecanismo que se inicia com a produção de uma impressão sensível.

<sup>126</sup> O exame dessa afecção tem o mérito de esclarecer a relação entre a noção de πάθος/afecção e as noções de ἀπόλλυμι/perecer, γίγνομαι/vir a ser e φθορά/corrupção, por meio das quais o filósofo exprime as ideias de corrupção e de devir. Compreender essa relação é interessante porque o *Timeu* apresenta um discurso sobre a φύσις/natureza. Não temos a pretensão de examinar essa questão, no entanto, o exame que desenvolveremos nas próximas páginas poderá suscitar algumas reflexões que podem ser férteis para a sua compreensão.

<sup>127</sup> “Depois que todas as partes e todos os membros do ser vivo mortal se encontravam reunidas em um mesmo conjunto, e visto que a necessidade impunha a este ser viver, rodeado de fogo e sobressaltado pelo vento, e que, portanto, ele tendia a se consumir, dissolvido e esgotado por esses elementos, os deuses lhe organizam um recurso”. (*Tim.* 76e-77a)

os elementos primordiais – água, terra, fogo, ar – constituintes de todo corpo composto (77a), as substâncias provenientes da alimentação (77a-b), entre outros. Platão mostra, assim, que devido à sua corporeidade e às suas necessidades, o homem se encontra em constante relação de troca com o seu meio-ambiente, sendo afetado por ele. É o que vemos no passo seguinte:

Com efeito, a abundância da vaga, animada por um movimento de fluxo e de refluxo, que lhe fornecia seu alimento, fazia com que as impressões provenientes dos objetos que tocavam cada um desses corpos aumentassem ainda mais o tumulto, quando esse corpo entrava em colisão seja com um fogo estrangeiro encontrado no exterior, seja com a solidez da terra ou com a umidade escorregadia da água, ou quando esse corpo era atingido por uma borrasca de sopros trazidos pelo ar, em resumo quando cada um destes viventes eram atingidos por movimentos que, incitados por todos esses objetos exteriores e transmitidos através do corpo, chegavam até à alma (...). (43b-c).

Platão emprega os verbos *προσπίπτω*/bater (43b7) e *προσκρούω*/chocar contra (43c1), e o adjetivo *στερεός*/duro (43c2), que evocam a ideia da contiguidade entre o corpo e a realidade externa, sendo esse contato aquilo que permite à realidade externa agir sobre o corpo. Mas qual seria a natureza da ação que o agente desencadearia no corpo humano? Quais seriam as partes do corpo afetadas? E a alma, seria também ela afetada?

As linhas 43b7 e 43c1 mostram que os verbos *προσπίπτω* e *προσκρούω*, respectivamente, denotam o sentido de “atacar”, “bater com força” “chocar”, do que se infere que a realidade externa exerce uma ação violenta contra o corpo humano. Tal também é a ideia presente nas linhas 61d, nas quais se lê: “Em primeiro lugar, pois, tentemos ver em qual sentido nós dizemos que o fogo é quente; consideremos a questão, observando que o fogo exerce uma ação de divisão /*διόκρισις* e de incisão /*τομή* em nossos corpos / *περὶ τὸ σῶμα*” (61d). As ações de dividir e cortar o corpo do homem são eloquentes quanto à alteração que nele tem lugar, uma vez que elas subtraem o corpo da sua condição normal. Em outras palavras, quando o agente/*τὸ ποιήσων* afeta o corpo, ele desune, decompõe algo que se encontrava unido, produzindo um estado de desmantelamento. Mas o quê do corpo é desmantelado e por quê?

O corpo humano, conforme apresentamos no nosso segundo capítulo, foi formado pelos quatro elementos primordiais (42e-43a), os quais receberam uma forma geométrica<sup>128</sup>,

<sup>128</sup> A linguagem geométrica permitiu a Platão esquematizar e descrever as leis que regulam os processos de geração, transmutação e corrupção dos corpos.

constituindo-se cada um deles em um corpo de forma triangular<sup>129</sup> (53e). A interação dos elementos provenientes da realidade externa com os do corpo humano pode desencadear os processos de corrupção e de transmutação<sup>130</sup> seja dos elementos externos ao corpo, seja dos seus próprios. A dissolução deles só é possível porque tais elementos são dessemelhantes entre si e, por isso mesmo, podem se engendrar reciprocamente por dissolução (53e). Para descrever os fenômenos da geração ou da transmutação e da corrupção, o filósofo emprega os verbos γίγνομαι (57a), “engendrar, produzir, fazer nascer”, e ἀπόλλυμι, derivado do verbo λύω (57a), cujo sentido denota a ação de liberar algo de seus laços, de dissolver, de desagregar. Assim, quando Platão afirma que o fogo divide o corpo (61d), ele está mostrando que algo está sendo produzido a partir de um dismantelamento, de uma desagregação no interior da sua natureza: o fogo, por exemplo, dismantela a estrutura da água, que, reduzida a partículas menores, deixa de ser água, podendo se transmutar ou não em um outro elemento, o que demonstraremos adiante. Para descrever o dismantelamento dos corpos, Platão emprega a metáfora do combate, da luta entre os elementos internos e externos ao corpo: “... ao passar para uma outra espécie [um corpo de uma espécie diferente], enquanto o corpo mais fraco se encontra em conflito/μάχη com o mais forte, a dissolução prossegue<sup>131</sup>” (57a).

A interação entre os elementos provenientes da realidade externa e os elementos constitutivos do corpo é regulada por alguns princípios: em primeiro lugar, os elementos do corpo podem ser dissolvidos pelos elementos externos ou pode dissolvê-los<sup>132</sup> (81c-d); em segundo lugar, aquilo que é dissolvido pode ou não se transmutar em um outro elemento (56d-57b); em terceiro lugar, aquilo que é dissolvido tende a se dirigir para os elementos que são da sua mesma natureza, como se depreende das palavras de Timeu: “... o esvaziar neste momento para se encher novamente” (τὸ κενωθὲν τότε πάλιν ἀνεπλήρωσεν, 81b2-3). Esse esvaziamento pode desencadear uma desordem e um desequilíbrio no corpo se as devidas proporções dos elementos não forem respeitadas (82a). A interação desses elementos, tal como a descrevemos, resulta na produção de uma impressão/πάθημα, afecção primária que resulta do contato direto do corpo com os elementos provenientes da realidade externa.

---

<sup>129</sup> Sem a concepção da natureza do corpo e dos princípios da sua fisiologia não é possível compreender as causas das afecções que se originam a partir de uma condição corpórea, como as doenças e o envelhecimento. Essa é também a posição de MILLER (1962, p.177) que mostra que Platão explica a geração dos tecidos do corpo, a respiração, a nutrição, o crescimento, a respiração, a digestão e a corrupção do corpo em termos da composição dos quatro elementos e seus triângulos, dos movimentos e das mudanças que realizam.

<sup>130</sup> Por transmutação entendemos a geração de um novo elemento a partir de um outro já existente.

<sup>131</sup> Tradução ligeiramente modificada.

<sup>132</sup> Segundo MACÉ (2006, p.166), os fatores que determinam o elemento a ser dissolvido consistem no poder de corte e na quantidade dos elementos envolvidos na interação. O fogo, por exemplo, é o mais cortante dos quatro elementos em virtude da sua acuidade, no entanto, se for envolvido pela água ou pela terra em grande quantidade, ele será dissolvido (56e). A sua hipótese nos parece bastante razoável.

A produção de uma impressão/πάθημα é, pois, o resultado de três momentos, a saber: (1) o contato do corpo com algum elemento da realidade externa, (2) a ação de dissolução que o elemento agente/τὸ ποιήσαν exerce sobre o paciente/τὸ παθόν e, em alguns casos, dessa ação resulta (3) a transmutação do elemento paciente em um outro elemento<sup>133</sup>.

A impressão se constitui em ondas concêntricas que Platão designa pelo termo πάθημα e se distingue em duas espécies: as impressões perceptíveis e as não perceptíveis/αἰσθητοῦ καὶ ἀναισθήτου παθήματος (64a-b). Ambas consistem em um movimento capaz de informar às demais partes do corpo e à alma as propriedades do agente que as formaram. Cornford (1948, p.259), entretanto, acredita que as impressões são qualidades perceptíveis, isto é, bastaria o contato do corpo com o elemento da realidade externa para que o homem percebesse essas propriedades. Cornford ignora, então, o fato de que para ser percebida, a impressão precisa ser comunicada à alma<sup>134</sup>, logo, uma impressão não pode ser por si só perceptível senão em potência. A tese da impressão como movimento<sup>135</sup> é capaz, pois, de explicar como a alma seria afetada pela impressão. Como mostra Timeu, a percepção da impressão está associada à capacidade do corpo de transmitir à sua volta o movimento que lhe foi comunicado. Essa capacidade depende da natureza do corpo, isto é, depende dele ser facilmente movido/εὐκίνητος ou não movido/ἀκίνητος (64b). Assim, em vista do contato do corpo com a realidade externa, têm-se duas situações:

- O corpo é afetado sem que as impressões sejam transmitidas à alma e, logo, não há percepção sensível. É a falta de movimento que explica a ausência da percepção sensível, sendo a mobilidade corpórea dependente da constituição física da região do corpo afetada. Segundo Timeu, os ossos, os cabelos e as partes

<sup>133</sup> As leis que estruturam os processos de corrupção e de transmutação dos corpos podem ser assim resumidas (56d-57b): a terra pode ser dissolvida pelo fogo, mas não se transmuta em nenhum outro elemento (54c). Dissolvida, a terra permanece fragmentada até que suas partes, encontrando-se em algum lugar, tornem a se recompor. A água dissolvida pelo fogo ou pelo ar transforma-se em uma partícula de fogo e duas de ar. Uma partícula de ar pode se transformar em duas de fogo. O fogo em pequena quantidade pode ser dissolvido por uma massa grande de ar, terra ou água, gerando dessa interação uma partícula de ar por meio de duas de fogo. Do ar vencido, de duas partículas suas e mais metade de uma, resulta uma de água. Uma única partícula de ar dissolvida se transforma em duas de fogo.

<sup>134</sup> BRISSON (1997, p.311, n.10) também reconhece que a percepção resulta de um processo que pode ser descrito pela metáfora da rede de comunicação, haja vista os verbos que descrevem esse processo: διαδίδωμι, que significa “enviar a todas as partes” e ἐξαγγέλλω, que significa “informar”.

<sup>135</sup> JOUBAUD também (1991, p. 156) reconhece que as impressões sensíveis consistem em movimentos que desenvolvem órbitas circulares, no entanto, enquanto a autora acredita que a circularidade do movimento advém do fato de se instaurar uma vibração no organismo possibilitada pelos interstícios existentes entre as partículas, nós acreditamos derivar de uma adaptação do movimento ao organismo do indivíduo, tendo em vista que essas impressões deverão atingir os diferentes gêneros de alma, que estão contidos nas medulas encefálica e espinhal, ambas de forma arredondada.

constituídas, sobretudo de terra, são pouco móveis (64c), logo, não são bons transmissores das impressões. Nota-se que o corpo apresenta graus de mobilidade, os quais são determinantes da possibilidade de haver percepção sensível ou não. Timeu mostra, assim, que a sensibilidade humana é limitada.

- O corpo é afetado e transmite/διαδίδωμι as impressões até a alma – “...os movimentos são conduzidos até a alma...” (... αἱ κινήσεις ἐπὶ τὴν ψυχὴν φερόμενοι..., 43c)<sup>136</sup> – desencadeando a percepção sensível (64b). Nesse caso, as impressões são transmitidas numa espécie de circuito/κύκλος até atingirem a alma: elas são semelhantes a ondas que se propagam em círculos concêntricos “através do corpo” (διὰ τοῦ σώματος, 43c). Elas são transmitidas a partir da região do corpo afetada onde se deu o contato e vão se propagando até as regiões vizinhas, até atingir a alma.

O exame das impressões perceptíveis e não perceptíveis nos permite perceber, pois, que toda percepção resulta de uma impressão, mas nem toda impressão gera a percepção.

Alguns estudiosos, como Lanza, por exemplo, sustentam que a afecção é um estado passivo, uma vez que aquilo que é afetado se limita a acolher a alteração que é em si provocada. Entretanto, parece-nos que no *Timeu*, o corpo não se limita a acolher aquilo que é gerado nele, mas também responde àquilo que lhe afeta de dois modos: em primeiro lugar, estabelecendo uma batalha com os elementos que entram nele, como vimos no exame das metáforas de combate, e, em segundo lugar, desencadeando em alguns casos uma afecção secundária, sendo esse o caso da percepção sensível, desencadeada pelas impressões sensíveis.

Convém que nos interroguemos, ainda, se a percepção sensível seria a única afecção resultante das impressões sensíveis. A esse propósito, vejamos o que diz Timeu:

...se um corpo é algo de composto, o calor, o frio e todos os outros fenômenos que apresentam propriedades energéticas chegam, quando eles o envolvem do exterior e o afetam de maneira intempestiva, a dissolvê-lo/λύει e a introduzir nele doenças e velhice que o fazem perecer/καὶ νόσους γήρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. (33a)

<sup>136</sup> Nas linhas 43c, “αἱ κινήσεις” corresponde às impressões perceptíveis, tendo em vista que elas são movimentos concêntricos que são transmitidos à alma.

Da leitura das linhas notamos que, como resultado do contato do corpo com a realidade externa, tem-se o envelhecimento e as doenças. No entanto, observamos, nas páginas anteriores, que a afecção que resulta do contato com a realidade externa é a impressão/πάθημα, correspondente a um movimento desencadeado no corpo em função de um dismantelamento na sua estrutura corpórea ou na estrutura dos elementos que lhe constituem. Esse dismantelamento corresponde aos processos de geração, de corrupção ou de transmutação dos elementos entre si. De fato, as doenças e o envelhecimento são concebidos por Platão como uma espécie de corrupção. E todo e qualquer tipo de afecção, seja ela capaz de gerar e de corromper, decorre das impressões sensíveis. Consideremos, portanto, a natureza de cada uma dessas afecções. Voltemos ao exame da percepção sensível considerando as linhas que se seguem:

... cada vez que ela [a alma] entra em contato/ἐφάπτεται com alguma coisa cujo ser é divisível ou com alguma coisa cujo ser é indivisível, um movimento a atravessa inteiramente /κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς, e ela diz/λέγει a quê um tal objeto é idêntico e de quê ele é diferente, e relativamente a que sobretudo e sob qual aspecto e como (...) (37a-b)

A percepção sensível é uma atividade da alma, é um pronunciamento (λέγει) que ela faz em função do seu contato com objetos sensíveis. Esse contato é descrito pelo verbo ἐφάπτω, que na voz média significa “estar ligado a, apoderar-se de, ter a sua parte em”. Os objetos sensíveis seriam, pois, as impressões sensíveis que atingem a alma que, por sua vez, se apodera desses movimentos. Com efeito, a preposição διὰ mostra que a alma é o meio no qual os movimentos das impressões sensíveis se propagam. Platão emprega o verbo φέρω, cujo sentido denota “o levar a outra parte” para mostrar que o destino das impressões é a alma, sendo sobre/ἐπί ela que as impressões incidem – “...os movimentos são levados até a alma” (... αἱ κινήσεις ἐπί τὴν ψυχὴν φερόμεναι..., 43c4-5). Ora, convém que nos interroguemos como é possível conceber que as impressões perceptíveis se sobreponham aos movimentos da alma, que é uma entidade incorpórea? Como deve ser entendida a linguagem da alma “tocada” pelo movimento concêntrico das impressões sensíveis (64a-b): de forma metafórica ou literal?

Sedley (1997, p. 329-330) argumenta que a linguagem da alma em movimento no *Timeu* mostra que ela possui uma existência espacial, o que não significa que ela tenha necessariamente uma existência corpórea. Ele esclarece que a incorporeidade da alma é representativa da ausência de certas propriedades corpóreas como a visibilidade e a

tangibilidade. O fato da alma ser invisível e incorpórea não significa que ela não ocupe espaço. Por conseguinte, ele acredita que o sentido é literal<sup>137</sup>. Sendo assim, o autor pensa que o problema da interação entre o corpóreo e o incorpóreo era para Platão muito menos abismal do que supomos.

Se a hipótese de Sedley for verdadeira, isto é, se é verdade que por ser uma entidade espacial a alma interage com o corpo, podemos aceitar como desdobramento disso que a relação entre o corpo e a alma se dá de maneira consecutiva, isto é, primeiro o corpo é afetado pela realidade externa e, em seguida, ele afeta a alma de maneira contígua, ou seja, há uma sobreposição do movimento de origem corpórea ao movimento da alma, o que dá lugar à atividade reflexiva da alma que examina, compara e julga com o intuito de afirmar a quê o objeto é idêntico. O espaço representaria, então, uma potência de relação entre o corpo e a alma.

A alma é assim afetada e alterada pelas impressões sensíveis, uma vez que ela passa a desempenhar uma atividade que não desempenhava. A alteração nesse caso não implica a mudança da natureza da alma, mas sim do seu estado. Mas o que da alma é atingido? Seria a percepção sensível uma afecção exclusiva do elemento raciocinante da alma? Reservaremos o exame dessas perguntas para um momento posterior do presente capítulo.

Examinemos, antes, o envelhecimento. Da leitura das linhas 81b-d, depreendemos que para Platão o envelhecimento consiste no afrouxar/ $\chi\alpha\lambda\acute{\omega}$  da raiz dos triângulos em virtude das interações dos triângulos constitutivos do corpo com os triângulos que entram no organismo pela nutrição e pela respiração, por exemplo.

A interação dos triângulos que entram no corpo (agente) com os triângulos do corpo (paciente)<sup>138</sup> é descrita pela metáfora do combate: os triângulos mais jovens envolvem os mais velhos, cortando e dissolvendo os laços que os unem. Os termos que descrevem essa luta entre os elementos no interior do corpo são:  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\omega}\nu$ /combate e os verbos  $\acute{\tau}\acute{\epsilon}\mu\nu\omega$  e  $\delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\omega$  que evocam o ato de dividir. O envelhecimento é, portanto, um processo no qual tem lugar a

<sup>137</sup> SEDLEY (1997, p. 330) identifica no *Timeu* vários relatos que, segundo ele, atestam a literalidade do movimento da alma: o mais decisivo consiste no fato da cabeça humana ter recebido a forma redonda em função do pensamento humano desenvolver movimentos circulares (44d3-6). Além desse, ele ressalta, nas linhas 76a, que as suturas adquiriram as mais diferentes formas em virtude das revoluções da alma. Para outros esclarecimentos a propósito desse problema, sugerimos a leitura do artigo de Sedley.

<sup>138</sup> Macé (2006, p.166) observa que a definição das funções agente e paciente depende de dois fatores: da quantidade dos triângulos e do poder de corte dos elementos que interagem entre si, hipótese que nos parece bastante razoável. No caso da velhice, essa definição é clara, haja vista que são os triângulos do corpo que resistem aos triângulos dos elementos externos.

corrupção do homem porque os triângulos do seu corpo não resistem mais aos ataques dos triângulos provenientes da realidade externa.

Se, por um lado, a entrada dos elementos provenientes da realidade externa dissolve ao longo do tempo a natureza humana, por outro lado, essa entrada também a nutre, haja vista que a nutrição e os demais ciclos fisiológicos representam a esfera da necessidade, isto é, aquilo que tem por objetivo o “...nosso corpo para que, irrigado e refrescado, se alimente e viva” (78e). Sendo assim, a velhice não pode ser evitada, ela é necessária, pois o desgaste que dela advém decorre das atividades de manutenção da natureza humana. De fato, na descrição da velhice, Platão emprega o verbo φθίνω que denota a ideia do se consumir a si mesmo: ao se manter, o corpo se consome a si mesmo. Nesse caso, portanto, πάθος se relaciona com a susceptibilidade à corrupção que tem lugar na estrutura do ser vivo em vista da sua manutenção. Platão concebe, portanto, o envelhecimento do corpo como a sua corrupção. Resta-nos examinar ainda a última categoria de afecções secundárias: as doenças mediadas pelo corpo<sup>139</sup>.

No *Timeu*, Platão postula a existência de três categorias de doenças que se desenvolvem a partir de certas disposições do corpo, a saber: (1) as doenças relativas ao desequilíbrio e à desordem dos elementos constitutivos – água, fogo, terra e ar – do corpo; (2) as doenças relativas à corrupção dos tecidos do corpo e, por fim, (3) as doenças causadas pelo ar, pelo fleuma e pela bile<sup>140</sup>. Por disposição do corpo, Platão entende os estados de

---

<sup>139</sup> Para compreender o tratamento que Platão confere ao estatuto das doenças no *Timeu*, estudiosos como BRISSON (1998), MILLER (1962) E CORNFORD (1937) mostraram que é necessário considerar:

- em primeiro lugar, a questão das fontes, isto é, o problema do reconhecimento das tradições das quais Platão teria se valido para elaborar o seu conceito de doença. Com efeito, encontramos no *Timeu*, ainda que não explícitas e conforme mostram aqueles estudiosos, referências às tradições filosófica e médica que lhe antecederam, tendo Platão se apropriado dos princípios das filosofias de Alcmeon, de Empédocles, de Pitágoras e da Escola médica de Cós.

- em segundo lugar, conforme demonstrou MILLER (1962, p.175-176), a questão das fontes suscita um segundo problema, o de saber se há ou não uma adequação entre a concepção de doença platônica e as fontes que lhe serviram de base.

Apesar de não se constituir como nossa tarefa o exame das fontes de Platão no *Timeu*, acreditamos que o filósofo grego não transpôs da medicina e da filosofia do seu tempo o conceito de doença, mas, antes, a nosso ver, a sua atitude metodológica é aquela de resignificar, reelaborar e refundar os conceitos médicos, científicos e filosóficos que lhe serviram de base tendo em vista as suas motivações filosóficas. Essa também é a posição de MILLER (1962, p.176) que se recusa a ver Platão como um mero sintetizador das suas heterogêneas fontes.

<sup>140</sup> No *Timeu* parece ser possível identificar um catálogo das principais doenças que acometiam os homens daquela época – as doenças degenerativas, acompanhadas da corrupção da carne, do sangue, dos ossos e da medula, o tétano e o epistótano, doenças aflitivas, doenças de pele, doenças catarrais, doenças inflamatórias, a loucura –, o que nos parece ser um dos elementos que testemunham a favor do caráter verossímil do discurso do *Timeu*. Nesse sentido, LOMBARD (1999, p. 61) observa que muitas passagens do diálogo se assentam no conhecimento da patologia da época e mostram interesse pela diversidade clínica das doenças. Além disso, também identificamos nele uma espécie de política sanitária, haja vista a recomendação de medidas de higienização (88b-89d), se entendermos higiene, num sentido amplo, isto é, como o conjunto de preceitos que possibilitam conservar a saúde e prevenir doenças.

desequilíbrio que o corpo possui provisoriamente em função da sua suscetibilidade a padecer a ação que a realidade externa exerce sobre ele, ação que pode ser benéfica ou maléfica.

A primeira categoria de doenças decorre de três fatores: (1) do excesso ou da falta dos elementos que constituem o corpo; (2) da mudança do lugar próprio e (3) da predominância de uma variedade inadequada de um desses elementos em uma parte que não lhe é própria. A segunda categoria é representativa das doenças que decorrem da corrupção dos tecidos – ossos, sangue, medula, carne e nervos (82c). As doenças que se incluem na terceira categoria – as doenças provocadas pelo ar, pelo fleuma e pela bile – apresentam as mesmas causas, isto é, todas elas parecem ter em comum o fato de surgirem porque o ar, o fleuma e a bile não escoam para a superfície do corpo, ficando retidos e desencadeando, em virtude disso, a dissolução do homem. Tanto o ar que vem de fora, em função da respiração, quanto o ar que se forma no interior do corpo, em função de certas alterações químicas, podem ficar obstruídos. No caso do ar externo, isso acontece quando o pulmão se encontra obstruído e ele fica impedido de passar por ele, fazendo com que o ar não refrigere certas partes do corpo que se corrompem, ou quando ele penetra com muita violência nas veias, causando dissolução do corpo e ficando retido pela barreira do diafragma (84d).

Não nos interessa examinar cada uma das três categorias de doenças mediadas pelo corpo, visto que essa tarefa escaparia ao escopo imediato da nossa investigação. Entretanto, gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que toda doença que se desenvolve a partir de uma disposição do corpo está relacionada com o equilíbrio ou o desequilíbrio<sup>141</sup> dos quatro elementos primordiais do corpo, fatores que Platão apresenta na primeira categoria de doenças. Muito mais do que constituir uma verdadeira categoria, julgamos que os fatores que o filósofo nos apresenta na denominada “primeira categoria” são, na verdade, representativos dos princípios que regem os estados de saúde e de doença, os quais se encontram imanentes em cada uma das categorias de doenças.

Platão não é muito claro em relação à natureza, sintomas e desenvolvimento das doenças que ele inclui na denominada “primeira categoria”. Visto que ele declara que as doenças mediadas pelo corpo decorrem do equilíbrio ou do desequilíbrio dos quatro elementos constitutivos do corpo, acreditamos que os fatores que ele expõe naquela categoria representam os princípios que regem os estados de saúde e de doença do homem, apesar de

---

<sup>141</sup> Na compreensão platônica dos conceitos de saúde e de doença parece ser possível identificar os princípios básicos da doutrina médica de Alcmeon, filósofo pertencente ao pitagorismo médio e autor da primeira doutrina médica sobre os conceitos de saúde e de doença (DK 24 A1). Segundo ele, a saúde decorre da mistura equilibrada das potências opostas presentes no corpo: a igualdade de direito dessas potências faz a saúde, a monarquia de uma delas, a doença<sup>141</sup>. Por outro lado, também parece ser possível identificar muitos dos princípios sobre a doutrina humoral, anunciada pelo autor no tratado hipocrático *Da Natureza do Homem*.

todo o esforço de Brisson (1998, p.425-426) de tentar esclarecer quais seriam as doenças correspondentes a tal categoria. O autor sustenta que as enfermidades decorrentes do excesso se manifestam por meio de acessos de febre, apoiando-se para tanto nas linhas (86a). As doenças que resultam da ausência de fogo afetam o sistema nutritivo, a falta de ar, o sistema respiratório, a falta de água, o sistema humoral e a falta de terra, o sistema histológico.

Mas, o que institui a carência e o excesso desses elementos? O constante ataque dos elementos externos – as condições climáticas e as substâncias provenientes da própria alimentação, entre outros – gera sobre o corpo um contínuo estado de κένωσις, isto é, de evacuação, e de ἀποχώρησις, afastamento dos elementos de seu lugar natural (80d-81b)<sup>142</sup>. O esvaziamento do corpo deve ser compensado pelo processo contrário, a saber, a repleção que se realiza por meio da nutrição. Vejamos as palavras de Timeu a esse propósito:

Ora, o mecanismo da repleção e da depleção (τῆς πληρώσεως ἀποχωρήσεώς) se assemelha ao que é, no universo, o movimento, em virtude do qual tudo o que é aparentado se dirige para si mesmo. Com efeito, o que nos decompõe / τήχει e o que nos divide / διανέμει sem cessar, encaminhando cada espécie rumo ao que lhe é aparentado, são precisamente as coisas que nos rodeiam de fora (...) (81a).

É a ação da realidade externa que desencadeia o desequilíbrio dos elementos constitutivos do corpo. Quando os elementos interagem entre si ocorre a sua dissolução. Essa dissolução pode promover o esvaziamento da parte afetada ou a sua repleção. Se esses estados de excesso ou de falta não forem compensados com o equilíbrio, desencadeia-se um processo de dissolução do restante do corpo. A corrupção do sangue, por exemplo, decorre da corrupção da carne que, ao se desfazer, despeja nas veias o resultado da sua decomposição, enchendo-as de um sangue dotado de qualidades ácidas e salinas que são nocivas ao organismo. Mas o que leva a carne a se decompor? Os elementos da realidade externa que ao entrarem no corpo o dissolvem, o dividem/διανέμω e o decompõem/τήκω (81a). A decomposição do sangue surge como uma consequência da decomposição da carne em vista do seu contato com os elementos provenientes da realidade externa. Para descrever a corrupção do sangue, Timeu emprega novamente a metáfora do combate: ele afirma que quando o sangue corrompe, os humores nocivos – inimigo/πολέμιος do corpo – presentes nele entram em guerra com os elementos constitutivos do corpo.

<sup>142</sup> Conforme, também, 77a: “Depois que todas as partes e todos os membros do vivente mortal se encontravam reunidos em uma mesma unidade, e visto que a necessidade impunha a esse ser vivo viver, rodeado pelo fogo e assaltado pelo vento, e que ele tendia a se consumir, dissolvido e esgotado por esses elementos, os deuses lhe concedem uma assistência”. Tradução ligeiramente modificada.

Se, por um lado, as doenças que decorrem da ausência ou da falta dos quatro elementos mostram que existe uma ruptura no interior da natureza humana, elas demonstram, por outro lado, um outro aspecto da enfermidade, a saber, a ruptura do equilíbrio entre o homem e o seu meio ambiente. Essas doenças se encontram associadas à ação que a realidade externa exerce sobre a natureza humana: o homem é necessariamente afetado pelo ambiente em que vive – os fenômenos da respiração, da alimentação, entre outros, representam as trocas que o indivíduo estabelece com o seu meio – e a qualidade dessa alteração pode determinar a saúde ou a enfermidade do homem. A má alimentação pode determinar a falta de nutrientes no organismo, assim como a ausência de qualidade do ar que se respira pode favorecer o surgimento de doenças respiratórias. Nesse sentido, vale lembrar o tratado hipocrático *Ares, Águas e Lugares*<sup>143</sup>, no qual o autor mostra como a ação do meio interfere diretamente na saúde do homem. A nossa posição faz eco à de Lombard (1999, p. 72) que também reconhece que a doença representa para Platão a ruptura do equilíbrio do homem com o seu meio. Sendo assim, Platão enfatiza a necessidade da preservação da regularidade e da uniformidade dos elementos e dos seus movimentos para a conservação da saúde. Tal também é o entendimento de Miller (1962) que observa que todos os processos morbosos decorrem do desequilíbrio dos quatro elementos constituintes do corpo.

Se a percepção sensível, o envelhecimento e as doenças referentes ao corpo são todas decorrentes da impressão, em vista do quê elas diferem entre si? Quando é que a impressão/πρόθημα comporta cada uma das três afecções secundárias?

Tem-se a percepção sensível quando as impressões sensíveis atingem a alma, transmitindo-lhe as propriedades dos agentes que afetaram o corpo. Nesse caso, a αἴσθησις é uma afecção contingencial porque dependerá, em última instância da mobilidade da região ou órgão afetado. O envelhecimento/γήρας, por sua vez, decorre da dissolução dos elementos do corpo, a qual, associada ao tempo, produz o relaxamento dos triângulos do corpo humano. Em virtude disso, essa afecção será necessária, isto é, toda vez que houver um combate entre os elementos corpóreos e aqueles provenientes da realidade externa, haverá necessariamente o desgaste dos triângulos corpóreos. Por fim, a doença, resulta da desordem e do desequilíbrio gerados no corpo em função da interação dos seus elementos com os elementos da realidade externa. Ela será uma afecção contingente, pois não é necessário que a cada vez que ocorra uma dissolução no corpo, decorra disso um desequilíbrio ou uma desordem entre os

---

<sup>143</sup> HIPÓCRATES: *Ares, Águas e Lugares*. Trad. Henrique Cairus. IN: CAIRUS, H.F. E RIBEIRO Jr., W.A. *Textos Hipocráticos: O Doente, o Médico e a Doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005, p.94-113.

elementos, conforme explicaremos nas páginas sucessivas. Podemos reunir, assim, as características distintivas de cada uma das três afecções secundárias:

<i>Fatores distintivos das afecções secundárias</i>				
<i>Afecção secundária</i>	<i>Resultante de</i>	<i>Natureza do movimento</i>	<i>Dissolução dos elementos do</i>	<i>Necessário/ contingente</i>
<b>Percepção sensível</b> αἴσθησις	Impressão sensível que atinge a alma. Também depende da <i>mobilidade</i> da região do corpo afetada	Sobreposição do movimento das impressões sensíveis aos círculos da alma	corpo ou daqueles externos	Contingente
<b>Envelhecimento</b> γήρας (81d)	Relaxamento dos triângulos do corpo que se dá ao longo do <i>tempo</i>	Afrouxamento/ χαλάσμα das estruturas primárias do corpo	corpo	Necessário
<b>Doenças referentes ao corpo</b> (τὰ περὶ τὸ σῶμα νοσήματα, 86b1)	Desequilíbrio e desordem dos quatro elementos presentes no corpo	Desequilíbrio representado pelos estados de κένωσις/ evacuação e ἀποχώρησις/ afastamento	corpo ou daqueles externos	Contingente

### 3.3.2- As emoções: afecções que decorrem dos elementos provenientes da realidade interna

Em seu artigo *The psychology of the affections in Plato and Aristotle*, Gardiner (1918) argumentava que embora Platão tenha começado a elaborar o problema das afecções<sup>144</sup> com rigor, ele teria apenas se limitado a esboçar as linhas gerais da questão, tendo ela

<sup>144</sup> Em seu artigo, GARDINER trata exclusivamente das afecções associadas ao fenômeno afetivo, isto é, as emoções. Ele (1918, p. 469) mostra que Platão foi o primeiro filósofo da antiguidade grega a tentar elaborar uma discussão acerca da psicologia das afecções. Segundo Gardiner, a tradição anterior a ele reconheceu somente as causas materiais do fenômeno afetivo e o explicava da mesma forma que explicava qualquer outro fenômeno, isto é, considerando as relações estabelecidas entre os elementos e a manutenção ou o transtorno da normal mistura deles. Segundo Gardiner, Empédocles, por exemplo, ensinou que os homens pensam e sentem prazer e medo através de elementos corpóreos, conectando esses sentimentos com a existência ou o transtorno da harmonia deles no corpo e, particularmente, no sangue. O autor acrescenta que, apesar de Platão ter inaugurado a psicologia das afecções, é inegável que o filósofo grego tenha sido fortemente influenciado pelos seus predecessores.

recebido um tratamento vago, geral e fragmentado. Segundo o autor, Platão não se preocupou em classificar, isolar e examinar as emoções, exceção feita às afecções do prazer e da dor, que mereceram um exame acurado. O autor acrescenta que Platão poderia ter descrito com a habilidade de um artista o papel das emoções em vista dos temperamentos dos indivíduos e das situações por eles vividas. Concordamos com Gardiner que Platão não faz realmente um catálogo das emoções e um exame exaustivo delas. A razão de Platão ter procedido assim, a nosso ver, é simples: não era essa a sua intenção primeira. Por que exigir dele, então, aquilo que ele parece não ter si atribuído como tarefa? Acreditamos que Platão não nutriu um interesse particular pelo estatuto das afecções em si, mas se inclinou em examiná-las em razão das principais questões que lhe interessavam: as questões éticas, antropológicas, fisiológicas, metafísicas e psicológicas. Sendo assim, no *Timeu*, ele se ocupará das emoções na medida em que elas contribuem para pensar uma questão antropológica de fundo, a saber: como se relacionam na natureza humana o corpo e a alma. Como se relacionam os elementos da alma entre eles e com o corpo? São a essas questões que nos dedicaremos agora a examinar.

No *Timeu*, Platão parece sugerir que algumas afecções podem resultar da ação que cada um dos elementos constitutivos do homem pode exercer sobre o outro, sendo os três gêneros da alma e os diferentes membros e órgãos corpóreos, os elementos representativos da realidade interna capazes de se afetarem reciprocamente. Nesse sentido, parece haver nesse diálogo um interesse particular pela ação do elemento raciocinante da alma visto que Platão se detém, em algumas passagens, num exame criterioso de uma das suas funções, a saber, a capacidade de desencadear as emoções, as afecções psíquicas atribuídas ao elemento irascível.

Interessa-nos, nesse momento do nosso capítulo, examinar a produção e a natureza de certas emoções do irascível considerando, sobretudo, a relação delas com o elemento raciocinante da alma. Pretendemos evidenciar que a gênese de algumas emoções depende, em alguns casos, da ação que o elemento raciocinante exerce sobre o todo do homem. Eis “os porquês” da nossa motivação: em primeiro lugar, uma das novidades do *Timeu*, consiste em Platão mostrar o processo fisiológico mediante o qual o elemento raciocinante pode ser fonte das emoções do irascível; em segundo lugar, porque faltam os elementos que nos permitiriam reconstruir o mecanismo fisiológico capaz de explicar a capacidade dos outros elementos da alma de se afetarem reciprocamente, como o mostra Platão na *República*, embora a perspectiva desse diálogo não seja a fisiológica.

Em vista do tratamento que ele concede ao problema da relação entre o pensar e o sentir, Platão parece retomar no *Timeu*, e em virtude do seu caráter ético-político<sup>145</sup>, os pontos principais da sua tese acerca da relação entre os três gêneros da alma<sup>146</sup>, apresentada nos livros IV e IX da *República*. À diferença da *República*, Platão apresenta o elemento racionante em relação direta com o corpo, sendo essa, a nosso ver, uma das grandes novidades do *Timeu*. O exame das linhas 70a-d e 71a-e nos permite constatar que:

- Platão apresenta no *Timeu* as bases fisiológicas da relação entre as três espécies de alma, o que parece sugerir que é possível sustentar a existência de uma fisiologia da alma no corpo.
- a emoção é apresentada como um movimento conturbado do elemento irascível;
- o componente fisiológico mostra que essa relação não prescinde do corpo, mas se dá também e inclusive por meio dele;
- o elemento racionante da alma pode desencadear algumas manifestações de ordem emotiva;
- embora as emoções da alma sejam atribuídas ao elemento irascível da alma, elas não seriam possíveis sem a atuação conjunta do homem como um todo;
- o papel desempenhado pelo elemento racionante da alma na produção de algumas emoções, sugere que algumas emoções têm uma base intelectual e resultam de um propósito ético.

Acreditamos ser possível afirmar que também as afecções mediadas pela alma possuem uma mecânica que, no entanto, à diferença das afecções mediadas pelo corpo, não

---

<sup>145</sup> O fundo ético-político se revela desde o início do diálogo, a propósito do tema da conversa entre Sócrates e seus companheiros. Longe de ser determinado unicamente pelo teor da conversa entre os personagens, o caráter ético-político se encontra também nos elementos dramáticos e na escolha dos personagens que figuram no diálogo, uma vez que todos eles estão envolvidos com o cenário político da Grécia antiga. Segundo CORNFORD (1948, P.1), Crítias era um homem velho que considerava mais fácil se lembrar dos acontecimentos de um passado distante do que dos acontecimentos do dia anterior, ele seria avô do bisavô de Platão e de Crítias. Para BRISSON (2001, p.331), trata-se do jovem Crítias, um dos trinta tiranos. Sobre Hermócrates, CORNFORD (1948, p.2) nos informa que se trata de um homem de inteligência excepcional, notável bravura e grande experiência militar, além de sua proeminência na política siciliana. Após a derrota da expedição ateniense foi expulso pelo partido democrático. Em relação a *Timeu*, Cornford e Brisson são unânimes em afirmar que não possuímos evidências históricas da sua existência. Tudo o que sabemos dele está contido na seguinte declaração socrática: “O nosso *Timeu*, por exemplo, natural da Lócrida, na Itália, cidade de legislação modelar, que em riqueza e nascimento não cede a nenhum de seus concidadãos, alcançou, segundo creio, os mais altos picos do conhecimento filosófico” (*Tim.20a*). O diálogo inicia-se com Sócrates exortando os seus companheiros, *Timeu*, Crítias e Hermócrates a proferirem um discurso em retribuição à sua hospitalidade no dia anterior, quando teria descrito ao longo de um diálogo a constituição de uma cidade justa (17c), que alguns estudiosos – BRISSON (2001, P.10), RIST (1992,P.118) – reconheceram se tratar de uma referência à cidade-estado verdadeira descrita na *República*.

<sup>146</sup> Nos livros IV e IX da *República*, Platão admite haver na alma três espécies: a apetitiva, da qual brotam as paixões e os desejos, a irascível, pela qual se sente a cólera e a ira, aliada da razão e distinta dela e a racionante, que exerce o raciocínio e a boa deliberação. A relação harmoniosa dessas três espécies depende da gestão do elemento racionante sobre as demais, o que analogicamente é representativo da concepção política platônica acerca das funções a serem desempenhadas pelas várias classes na cidade justa.

dependem da estrutura geométrica dos corpos, mas da ordem da alma, isto é, do tipo de relação estabelecida entre os três gêneros da alma. No *Timeu*, essa relação é expressa em termos de movimentos que conservam o devido equilíbrio entre eles (89e-90a), isto é, uma vez que existem em nós três espécies de alma, dotada cada uma de seu próprio movimento, é necessário que elas exerçam o movimento próprio, respeitando a harmonia e a unidade da alma. Nesse sentido, algumas emoções parecem ser representativas de um movimento que será sobreposto ao movimento da alma, o qual é encetado no “composto corpo-alma” com o intuito de restabelecer a ordem harmoniosa da alma. Para verificarmos se essa hipótese é correta, consideraremos especialmente os relatos presentes nas linhas 70a-d e 71a-e, nos quais se observa que o elemento raciocinante exerce sobre os pares “elemento irascível-coração” e “elemento apetitivo-fígado” uma ação que é capaz de alterá-los. Em virtude dessa ação resultam afecções como a cólera, o medo e a temeridade, a alegria e a serenidade.

O elemento raciocinante desencadeia um processo fisiológico, ao agir sobre as demais espécies anímicas e sobre o corpo mediante algumas das suas capacidades intelectivas, entre elas destacamos o λογισμός/raciocínio e a διάνοια/pensamento. Essas duas capacidades são concebidas por *Timeu* como potências<sup>147</sup> (71b3-4), o que nos possibilita compreender porque elas podem ser consideradas como agente da ação.

O sentido da ação do elemento raciocinante não se esgota no aspecto fisiológico, mas encontra sua justificativa no horizonte da ética, isto é, ao desencadear o processo que altera o corpo e as demais espécies mortais da alma, o elemento raciocinante tem o intuito de governar o homem e de manter a sua ordem interna inalterada, equilibrada e harmônica. Com efeito, nos excertos que se prestam ao exame deste tema – 70a-d e 71a-e – Platão nos apresenta em primeiro lugar o propósito ético da ação do elemento raciocinante e, em seguida, como desdobramento desse propósito, o mecanismo fisiológico por meio do qual ele tem lugar. Segundo a ordem de sua apresentação, o filósofo parece sugerir a existência de uma prioridade do plano ético sobre o plano fisiológico, mostrando, por conseguinte, a subordinação do plano fisiológico ao plano ético.

A contenção dos desejos, a iminência de uma ação injusta que encontra sua causa, seja no plano externo seja no interno, em função dos apetites é o que justifica a alteração padecida pelo par ‘coração-elemento irascível’, fazendo aparecer, em decorrência disso, a

<sup>147</sup> Acreditamos que cada um dos três gêneros da alma são concebidos por Platão como potências: com efeito, o filósofo emprega os verbos trabalhar/πυνέω (70d5) e ser capaz de/δύναμαι (70d6), derivado conforme CHANTRAINE (1968, p.301) do substantivo δύναμις, para indicar o modo como o elemento irascível deve atuar a favor dos propósitos do elemento raciocinante. No entanto, no nosso capítulo investigaremos somente a capacidade do elemento raciocinante de afetar os demais elementos da alma, tendo em vista os limites da nossa pesquisa.

cólera. A contenção dos apetites e o fato da espécie apetitiva da alma ser incapaz de entender o elemento raciocinante, atrapalhando-o a deliberar em paz e no interesse de todos (70e-71a) justifica a alteração do par ‘fígado-elemento apetitivo’ e o surgimento das afecções tais como a náusea, a dor, o medo e a alegria e mostra que entre os três gêneros da alma pode se desencadear um conflito ético, isto é, uma acentuada divergência entre eles quanto à determinação dos valores que devem orientar e prescrever a ação humana. Platão sustenta a necessidade de controlar os apetites, mas não quaisquer apetites, mas aqueles desmedidos (70a) que se recusam a respeitar a espécie de alma de maior autoridade em nós (90a). Essas linhas nos permitem observar que embora algumas afecções do irascível surjam em função do conflito ético que tem lugar na relação entre os três gêneros de alma, não podemos, entretanto, depreender daí que toda emoção se encontra associada a esse conflito ético.

Se no caso das afecções mediadas pelo corpo o que desencadeava o processo que culminava nas afecções era o contato do corpo com algum elemento da realidade externa, no caso das emoções da alma, o elemento que engata esse processo é a tênue e tensa relação entre os elementos apetitivo e raciocinante da alma. É em função das exigências desmedidas do apetitivo que o pensamento/διόνοια se sente compelido a encetar uma ação que afetará não só o elemento irascível da alma, mas o corpo como um todo: com efeito, Platão emprega a preposição ἀπὸ/vindo de e o advérbio ἔνδοθεν/de dentro para indicar não só onde se encontra a origem da sua ação, bem como para mostrar que aquilo que desencadeia uma alteração – positiva ou negativa – na natureza humana, encontra a sua justificativa não somente nos fatores externos mas, também, nos internos: “...vindo de dentro dos apetites” (ἀπὸ τῶν ἔνδοθεν ἐπιθυμιῶν, 70b5-6).

Vejam, pois, como se dá o mecanismo fisiológico da produção das emoções. O seu exame nos permite compreender que Platão parece postular a existência de uma fisiologia da alma no corpo, isto é, a produção das emoções depende não só da função desempenhada por cada uma das espécies da alma e das interações que elas são capazes de estabelecer entre si, mas, também, da base material em que se apoiam essas interações<sup>148</sup>. A relação do elemento raciocinante com os elementos irascível e apetitivo se dá com o sangue e com a bile, respectivamente, e é mediada por eles.

<sup>148</sup> A complexidade que envolve o processo de geração da emoção, questão para a qual gostaríamos de chamar a atenção, foi reconhecida também por PALUMBO (2001, p. 11-12). Em estudo sobre a natureza da emoção nos diálogos de Platão, a autora observa, apesar de não ter examinado a componente fisiológica da emoção, que embora essa afecção seja atribuída ao elemento irascível da alma, ela é um fenômeno psicofísico complexo. Segundo ela, Platão parece muito interessado em destacar que a emoção influencia o pensamento, os comportamentos e a visão de mundo do indivíduo, além de possuir uma forte relação com o corpo. Além disso, Palumbo observa que para Platão existem pensamentos emotivos, isto é, pensamentos que fazem parte da emoção, o que segundo ela atesta as intensas relações estabelecidas entre os três gêneros da alma.

Para descrever o mecanismo que justifica a produção da cólera, Timeu caracteriza a condição conflitante em que se encontra a alma humana: o elemento apetitivo se recusa a se submeter às prescrições da razão (70a). Isso significa que a *διάνοια* tenta afetar o apetitivo por meio do seu comando/*ἐπίταγμα* (70a7), os mesmos que ele envia para o irascível; no entanto, aquele possui a capacidade de resistir e de refutar a esses comandos. Assim, para modificar a condição alterada do elemento apetitivo, o raciocínio/*λογισμός* deve provocar a alteração do irascível, a espécie de alma, que à diferença do elemento apetitivo (71a), encontra-se em condições de escutá-lo<sup>149</sup> – “obediente à razão” (*τοῦ λόγου κατήκοον*, 70a5) – e de combater a seu favor. Percebemos, pois, que a capacidade do raciocínio/*λογισμός* de afetar o elemento irascível não depende unicamente da sua natureza: de fato, o elemento irascível é descrito como aquele que escuta o raciocínio e se deixa convencer por ele, à diferença do apetitivo que não se deixa persuadir por argumentos. Ora, Platão parece estabelecer assim que o agente não é agente sem o paciente, em outras palavras, o paciente também faz o agente.

O irascível será afetado pelos comandos e pelas mensagens emitidos pelo *λογισμός*, os quais são designados pelo verbo *παραγγέλλω* (70b4) que significa “transmitir como uma mensagem, dar ordens”. O sentido de “transmitir como uma mensagem” mostra que haverá uma alteração na condição da alma, alteração representativa de um abalo, de uma agitação do movimento psíquico do elemento irascível da alma<sup>150</sup>.

Platão emprega a metáfora da força/*βία* para descrever a ação do irascível, afetado pelas ordens do raciocinante, na sua tarefa de conter/*κατέχω* (70a6) o apetitivo. A metáfora da força é sugestiva do alto grau de entrelaçamento entre o corpo e a alma, isto é, é justamente por constituírem uma unidade, por estarem totalmente mesclados formando um composto uno que a força do irascível pode ser direcionada não só ao apetitivo, mas também ao corpo como um todo, a tudo aquilo que nele é suporte para a sensação (70b). Com efeito, na descrição que sucede às linhas 70a, notamos que a contenção do elemento apetitivo se dá também por meio

<sup>149</sup> É interessante que Platão tenha empregado um dos sentidos - a audição - para caracterizar a forma como a comunicação entre o irascível e o racional é feita. Isso sugere que a união entre o corpo e a alma é tão estreita, que a própria linguagem que o filósofo emprega para caracterizar a comunicação entre os gêneros da alma evidencia essa união.

<sup>150</sup> Nas linhas 89e, Platão observa que existem em nós três espécies diferentes de alma, possuindo cada uma um movimento particular: “Conforme nós dissemos muitas vezes, a saber, que em três [lugares] estão estabelecidas em nós três espécies de alma, e que lhes calham a cada uma ter movimentos” (*Καθάπερ εἶπομεν πολλάκις, ὅτι τρία τριχῆ ψυχῆς ἐν ἡμῖν εἶδη κατώκισται τυγχάνει δὲ ἕκαστον κινήσεις ἔχον...*, 89e4-6). Quando algo se sobrepõe a esses movimentos, têm-se as afecções mediadas pela alma, é o que depreendemos da leitura das linhas 87a, nas quais Timeu afirma que a morosidade e o desalento, a audácia e a timidez, o esquecimento e a preguiça mental, todas elas doenças psíquicas, são afecções resultantes da mistura dos vapores do corpo com os movimentos das três espécies de alma.

do corpo. Em função do alto grau de entrelaçamento entre o elemento irascível e o coração, esse também é chamado a combater as desmedidas do elemento apetitivo, e o efeito da sua ação sobre o corpo tem o intuito duplo de adverti-lo sobre a injustiça que quer se impor e de “congelá-lo”, impedindo-o de favorecer os propósitos do elemento apetitivo. Com efeito, percebemos que a alteração do irascível promove a alteração do movimento do coração, cujos batimentos são aumentados na direta e proporcional medida em que o irascível se exalta. Sentinela e mensageiro, o coração comunicará as ameaças da razão ao corpo como um todo<sup>151</sup>. Ele transmitirá esses comandos através do sangue que ele bombeia, sendo o sangue apresentado como o transmissor das emoções<sup>152</sup> da alma ao corpo<sup>153</sup>. O corpo é apresentado, pois, como um instrumento da alma, uma vez que ele se encontra a seu serviço.

A alteração que o raciocínio/λογισμός produz sobre o par ‘elemento irascível-coração’ ocorre no sentido vertical – parte dele em direção ao baixo ventre – e tem um caráter provisório, isto é, ele age naqueles casos em que algo pretende escapar da ordem natural. No caso da alteração que a δίανοια produz no par ‘elemento apetitivo-fígado’ se observa que a sua ação tem um caráter mais duradouro, isto é, ela é preventiva e pretende conter permanentemente as possíveis desmedidas do elemento apetitivo. No entanto, à diferença da ação do λογισμός, a δίανοια não age diretamente sobre a alma, mas age sobre o fígado controlando os movimentos que ele é capaz de executar – comprimir, contrair, obstruir – usando o humor que lhe é próprio a seu favor: quando a potência da δίανοια usa do amargor

---

<sup>151</sup> Essa concepção é interessante porque mostra que, para Platão, não é possível considerar o corpo senão na sua totalidade e, além disso, explicita o quão significativo é o distanciamento platônico da representação homérica do corpo humano em que esse é representado de modo paratáxico, isto é, na articulação dos seus membros.

<sup>152</sup> Conforme as linhas 77d-e, o sangue não só distribui as emoções da alma pelo corpo, mas também as percepções perceptíveis. Na tese do sangue como mensageiro das afecções, encontramos uma possível influência da filosofia de Empédocles: Teria, de fato, Empédocles ao atribuir o sangue ao pensamento (DK 31 A 86), avançado na mesma direção que viria a seguir Platão? Conforme evidenciamos no segundo capítulo da nossa dissertação, Empédocles foi um filósofo que influenciou em vários aspectos a reflexão platônica, influência que já havia reconhecido Teofrasto, ao situar Platão dentre os filósofos (além de Empédocles, Parmênides) que explicam a percepção pelo princípio da semelhança. Não pretendemos aqui nos estender neste ponto ou afirmar que Platão, no *Timeu*, se apresentaria como sucessor natural dessa doutrina empedocliana. A questão é demasiadamente controversa e merece ser considerada com prudência. Somlsen (1950, p.452), por exemplo, sustenta que a proximidade entre os dois filósofos, em relação ao papel do sangue no corpo humano se justifica em face da sua composição, uma vez que ambos estabelecem que o sangue é constituído dos quatro elementos. No entanto, este autor sustenta que afirmar uma continuidade de pensamento entre eles seria equivocado, pois, na filosofia de Empédocles, o sangue não possuía funções de nutrição, tal como acontece no *Timeu*. Concordamos com Somlsen que não há uma continuidade da filosofia empedocliana no *Timeu*, uma vez que Platão não considera do mesmo modo a natureza do sangue. Por outro lado, à diferença do autor, acreditamos que a proximidade entre os dois filósofos não pode ser reduzida à mera consideração do argumento referente à composição do sangue, visto que ela deve levar em conta também a função desempenhada pelo sangue na distribuição das afecções pelo corpo.

<sup>153</sup> BRISSON (1997, p.312) apresenta três razões para sustentar que o sangue possui um papel de mensageiro na fisiologia platônica: 1/ o fato do sangue ser composto dos quatro elementos; 2/ o fato de no sangue predominar o fogo, elemento que dilacera os corpos que entram no corpo humano em função da alimentação e, por fim, 3/ o fato do sangue percorrer todo o nosso corpo.

próprio do fígado para refletir imagens sobre ele, gera-se o medo; quando essa potência comprime o fígado, deixando-o áspero e rugoso, dobra ou contrai os lóbulos hepáticos, obstrui e fecha a vesícula biliar e as portas, têm-se as dores e as náuseas. Do modo contrário, quando a *διάνοια*, pinta/ἀποζωγραφέω (71c4) no fígado imagens doces e atenua o seu amargor, tem-se o bom humor/ἴλεως e a serenidade/εὐήμερος (71b-d).

A propósito da ação da *διάνοια*, Rotondaro (1997, p.277) acredita que os pensamentos/διανοήματα (71b4) que agem sobre o fígado não devem ser identificados ao produto da atividade dianoética descrita na *República*, uma vez que eles seriam pensamentos dotados de caráter, isto é, pensamentos com temperamento, uma vez que emprega os termos *πραότης*/delicadeza e *ἐπίπνοια*/sopro (71c4-5) para descrevê-los. A autora sustenta a tese do caráter patético da *διάνοια*, apoiando-se na ocorrência desses termos que aparecem uma única vez no excerto das linhas que ela examina. Seria o seu argumento convincente e fundado em evidências claras?

Em primeiro lugar, devemos ressaltar que as linhas em que Timeu narra a ação da *διάνοια* sobre o elemento apetitivo/ἐπιθυμητικόν não são definitivamente claras, em vista disso, encontramos ali um texto de difícil interpretação. Em segundo lugar, excetuando a presença dos termos *πραότης* e *ἐπίπνοια*, Platão não expõe outras razões pelas quais deveríamos supor que temos ali pensamentos dotados de caráter, no entanto, ainda assim, acreditamos que a hipótese de Rotondaro é boa. Esclareçamos o porquê: uma das nossas inquietações no segundo capítulo foi investigar considerando o excerto que compreende as linhas 71b-d a atuação do elemento irascível quando a *διάνοια* afetava o fígado. Entre os motivos que suscitamos estava aquele de permitir ao elemento raciocinante da alma se entregar às tarefas contemplativas sem ter que se ocupar das atribulações causadas pelo apetitivo, haja vista a atuação do irascível na contenção das desmedidas do apetitivo. Nesse sentido, a tese de que existem pensamentos emotivos parece ser também uma solução para o problema, se compartilharmos da concepção da alma como “um reservatório de energia única<sup>154</sup>”, a qual é canalizada em diferentes direções.

Como percebemos, o estudo da fisiologia das emoções da alma revelou não só que existe uma fisiologia da alma no corpo, bem como que não é possível conter as desmedidas do elemento apetitivo se o corpo não estiver igualmente envolvido no trabalho dos elementos raciocinante e irascível.

---

<sup>154</sup> SCOLNICOV (1977, p.152) fala de diferentes níveis de energia psíquica, sendo cada um deles capaz de edificar por completo a alma.

### 3.4. CORPO-ALMA

Até o presente momento desse capítulo, investigamos a natureza das afecções e suas causas. Em vista desse propósito suspendemos momentaneamente a nossa pergunta pela participação da alma na categoria das afecções mediadas pelo corpo e, em menor medida, a nossa pergunta pela atuação do corpo na categoria das afecções mediadas pela alma, embora nunca tenhamos perdido de vista, no exame daquelas duas categorias de afecções, o problema que constitui o horizonte hermenêutico da nossa pesquisa, o problema da relação corpo-alma. Sendo assim, concentrar-nos-emos agora a examinar as seguintes questões:

- se as afecções até aqui examinadas devem ser atribuídas ao corpo, à alma ou ao conjunto dos dois;
- qual dos dois elementos constitutivos do homem tem um papel predominante na produção das afecções, estabelecendo em quais casos o corpo se encontra mais ativo do que a alma e vice-versa.

Em suma, interessa-nos investigar o que acontece à alma quando o corpo é afetado pelos elementos da realidade externa e o que acontece ao corpo quando os movimentos da alma são intensificados. Para tanto, retomemos as afecções estudadas outrora: (1) as mediadas pelo corpo, o envelhecimento, as doenças corpóreas e a percepção sensível, e (2) as mediadas pela alma, as emoções.

O envelhecimento e as doenças corpóreas, conforme demonstramos nos parágrafos anteriores, são as afecções representativas da corrupção que tem lugar na natureza humana. Por meio delas, notamos que o corpo se desmantela, uma vez que a sua natureza goza da característica da mortalidade e tudo o que é mortal, perece. Se o corpo envelhece e adocece, faz-se necessário compreender o que acontece à alma, quando tem lugar nele essas afecções: a alma adocece junto com o corpo? Ou ele adocece e ela se mantém sã? E no caso do envelhecimento: o envelhecimento do corpo comporta o envelhecimento da alma? A alma envelhece?

Visto que o envelhecimento e as doenças mediadas pelo corpo são concebidas por Platão como formas de corrupção da natureza humana, acreditamos não ser possível atribuir à espécie imortal da alma o padecimento dessas afecções. Já da espécie mortal da alma<sup>155</sup>,

---

<sup>155</sup> Os elementos racionante, irascível e apetitivo, conforme interpretamos, ainda que o primeiro não esteja claramente compondo a espécie mortal no texto da narrativa mítica (cf. 42a; 69c-d), como já discutimos anteriormente.

construída no corpo<sup>156</sup>, poderíamos suspeitar de uma sua possível corrupção, visto o seu caráter mortal. No entanto, para isso deveríamos, antes de tudo, nos interrogar: gozariam o corpo e a espécie mortal da alma de uma mesma constituição física? Possuiria essa espécie da alma uma natureza corpórea?

O alto grau de entrelaçamento existente entre o corpo e a espécie mortal da alma poderia nos levar à suspeita de uma possível natureza corpórea dessa alma. Nesse sentido, destacamos as linhas 70a-b e 71b-d, nas quais evidenciamos, nos parágrafos anteriores, que a contenção do apetitivo não se dá exclusivamente pela ação dos elementos raciocinante e irascível, mas também pela ação do corpo. Além disso, a representação platônica do corpo humano parece ter sido influenciada por Demócrito<sup>157</sup>, para quem o corpo e a alma são constituídos da reunião dos elementos primordiais, tendo a alma, portanto, uma natureza corpórea. Ora, todos esses elementos nos levam a conjecturar sobre a natureza corpórea da espécie mortal da alma, o que nos possibilitaria afirmar que ela se corromperia por envelhecimento ou por adoecimento junto com o corpo, se adotássemos uma concepção materialista da espécie mortal da alma<sup>158</sup>. No entanto, Platão fala pouquíssimo sobre a natureza dessa alma, restando-nos, assim, somente dúvidas e especulações no que concerne a essas questões.

Ora, visto que compreendemos que a espécie imortal da alma não é corruptível e que nos carecem os argumentos adequados para afirmar que a espécie mortal da alma

---

<sup>156</sup> Conforme demonstramos no nosso segundo capítulo.

<sup>157</sup> Para Demócrito tanto a alma quanto o corpo constituem compostos atômicos, sendo ambos dotados de uma natureza corpórea. Segundo Peixoto (2001, p.192), em Demócrito, o corpo é designado mediante os termos *σῶμα* e *σχῆνος*, sendo *σῶμα* o termo que designa o caráter dos elementos constitutivos de toda forma de existência. Os átomos são corpos sólidos que se distinguem entre eles em virtude de três características fundamentais: a figura/*ῥύσμος*, a ordem/*τάξις* e a posição/*θέσις*. São corpos primordiais que se encontram originalmente dispersos no vazio. Os corpos compostos, por sua vez, são constituídos de átomos e de vazio, distinguindo-se eles dos primordiais pelo fato de, em função da presença do vazio, serem susceptíveis de transformação ao sofrerem uma divisão ou separação ou um acréscimo. Visto que os átomos fundam a existência dos corpos primordiais, todos os processos de geração e corrupção serão concebidos como o resultado da associação ou da dispersão dos átomos. O termo *σχῆνος*, por sua vez, será empregado somente em relação aos corpos animados e designando o envelope corporal do complexo psicossomático. Em Demócrito, portanto, a alma também é um corpo: os seus átomos são corpos sutis, “os mais incorpóreos dos corpos”, mas ainda assim corpos. Ela é responsável pela vida e pelo movimento corpóreo, nascendo com o corpo e cessando de existir com ele. Para uma abordagem mais ampla das noções de alma e corpo em Demócrito, sugerimos a leitura de alguns fragmentos, a saber: 68b 36, 68b 37, 68b 170, 68b 171, 68b 187, 68b 264.

<sup>158</sup> A nossa pergunta pela corrupção da alma se inscreve numa perspectiva física, isto é, interessa-nos compreender o que acontece a ela, quando tem lugar a corrupção do corpo, ou seja, a dissolução dos seus elementos físicos. Estamos conscientes, contudo, que a corrupção da alma pode ser também compreendida como uma desarmonia existente entre os seus três gêneros se situamos esse problema no quadro da ética ou da psicologia platônica. Nesse sentido, sugerimos o trabalho de SCOLNICOV (1977) que mostrou que a questão da corrupção da alma decorre do problema da origem do mal.

corrompe<sup>159</sup>, devemos nos questionar se, por conseguinte, a produção das afecções mediadas pelo corpo prescinde da alma, ao que só podemos responder negativamente. As doenças que se desenvolvem a partir de uma disposição do corpo são representativas de afecções que envolvem o composto corpo-alma.

Essas doenças se encontram relacionadas com o mau funcionamento das funções corpóreas, o que implica o comprometimento das funções psíquicas. Consideremos, por exemplo, as doenças relacionadas à fleuma e à bile, humores<sup>160</sup> que desencadeiam as doenças psicossomáticas.

As doenças produzidas pelo fleuma são brandas quando encontram uma forma de escoar para a superfície do corpo, mas quando o fleuma se mistura à bile negra e penetra nos circuitos do elemento racional da alma – “os circuitos, os mais divinos, que estão na cabeça” (τὰς περιόδους τε τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας, 85a) – causa-lhe problemas. No caso dessa irrupção ocorrer durante o sono, a doença é mais benigna, se, contudo, for em estado de vigília é mais difícil de combater. Atingindo os círculos do racional, o fleuma misturado com a bile negra perturba as atividades do racional. Segundo Rebollo (2006, p.58), no *corpus hipocraticum* é possível identificar as seguintes associações dos humores com as partes do corpo: a pituíta ou fleuma com a cabeça, o sangue com o coração, a bile amarela com a vesícula biliar e o fígado e a bile negra segue com o baço. Acreditamos que Platão não só se vale dessas associações no *Timeu*, bem como, ao estabelecer que as revoluções do racional são atingidas pela mistura de fleuma com bile negra, sugere que a bile está penetrando numa região do corpo que não lhe é devida: com efeito, é digno de nota que nas linhas 71c, *Timeu* mostra que o racional faz uso do fígado e do humor que lhe é próprio, a bile, para produzir imagens capazes de infundir temor ou serenidade no elemento apetitivo da alma.

Resta-nos identificar em que tipo de perturbações Platão estaria pensando. Seriam aquelas relacionadas com a perda momentânea da capacidade de raciocinar ou no padecer delírios? Platão emprega o verbo συνταράσσω/conturbar (85a7) para descrever a ação da bile sobre as revoluções do racional: a bile promove conturbações, excita, agita as revoluções da alma, ou seja, parece perturbar os movimentos típicos das revoluções do elemento

<sup>159</sup> Embora pareça óbvio afirmar que a espécie mortal da alma corrompe por ser ela mortal, não faremos a sua mortalidade resultar de sua possível corrupção. Eis o porquê: em primeiro lugar Platão não afirma que a espécie mortal corrompe, limitando-se a afirmar o caráter mortal dela (69c). Além disso, a mortalidade decorre da susceptibilidade à morte, da cessação de vida e não da corrupção a que estão sujeitas as coisas mortais.

<sup>160</sup> No *Timeu*, Platão se serve da doutrina humoral, sistematizada nos tratados hipocráticos *Da Natureza do homem* – que apesar de ser reconhecido como um tratado hipocrático, teve sua autoria atribuída a Pólipo, genro e discípulo de Hipócrates – e *Dos humores*. Nesses tratados, os humores são apresentados em número de quatro – sangue, fleuma, bile negra e bile amarela. Cada um deles possui uma propriedade e se encontra presente no corpo em maior ou menor quantidade em função da estação do ano mais semelhante à sua natureza.

raciocinante. Por conseguinte, esse tipo de doença pode agravar a condição desse elemento da alma que tem os seus círculos deformados em função da encarnação<sup>161</sup>.

A espécie mortal da alma tem, pois, as suas funções afetadas pela disposição do corpo, logo aquelas afecções que se originam através do corpo não prescindem da alma mortal. O que dizer agora da espécie imortal da alma? Essas afecções poderiam ser geradas sem a participação dela? Acreditamos que, no *Timeu*, aquilo que há de imortal na alma é apresentado como princípio de movimento e de vida, apesar de não haver nesse diálogo uma tentativa de demonstração dessa tese. Conforme mostra Reis (2007, p. 63), “a alma do todo” é dotada da capacidade de girar em círculo sobre si mesmo (37a5-6), sendo ela automovente e, por conseguinte, princípio de vida e de movimento. Com efeito, notamos que as afecções (42a-b), os movimentos corpóreos de deslocamento espacial (43b) e os ciclos fisiológicos como a nutrição (43b-c) surgem em decorrência da encarnação da alma de espécie imortal.

A tese da alma como princípio de vida e de movimento é muito cara à Platão, não tendo sido o *Timeu* o único diálogo em que ele a apresenta<sup>162</sup>. Também no *Fédon* ele a sustenta: “Então diga-me o que deve vir a estar presente no corpo para torná-lo vivo? – A alma” (105c9-d2). E ainda no *Crátilo*: “a alma quando no corpo é fonte de vida para ele” (399d12).

Ora, se é verdade que um corpo sem alma é destituído de vida, temos aí afirmada a tese de que a dimensão fisiológica não é uma estância à margem da dimensão psíquica, isto é, ela não é um outro em relação ao anímico. Sem dúvida nenhuma, devemos conceder que a dimensão fisiológica evidencia um aspecto específico da vida humana, a saber, a existência orgânica do homem. No entanto, ela não pode em consequência disso negar a comoção da dimensão psíquica, pois o fisiológico em Platão está assentado no psíquico: o corpo não funciona sem uma alma para animá-lo, sendo a alma a fonte de sentido da corporeidade do corpo. Assim, sem a alma o corpo também não pode se corromper: embora incorruptível, a espécie imortal da alma animando o corpo o predispõe à corrupção. Ora, apoiar o físico no psíquico parece ser a forma que Platão encontrou de demonstrar que, mesmo no momento em que a nossa existência orgânica se sobressai, é a alma a razão última do nosso existir<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> Conforme o exame das linhas 43b-44b no nosso segundo capítulo.

<sup>162</sup> No *Fedro* 245c-e, Platão demonstra a tese da alma como princípio de vida e de movimento.

<sup>163</sup> Se essa hipótese for verdadeira, julgamos haver no *Timeu* uma resposta ao problema do mecanicismo de Anaxágoras, a quem Platão acusa, no *Fédon*, de atribuir à realidade corpórea a causa última da ordem do universo e das ações humanas (97c-99b). Nesse diálogo, Sócrates descreve a sua decepção com a filosofia de Anaxágoras, que, embora afirmasse ser o espírito a causa universal de todas as coisas, atribuía a causalidade ao éter, ao ar, à água. No âmbito da relação corpo-alma, o mecanicismo anaxagoriano tende a favorecer uma tese dualista da concepção de homem, no entanto, Sócrates, consciente dos limites daquela filosofia, declara que se

Brisson (1994, p. 396) também reconhece que o corpo não pode ser causa do seu próprio movimento argumentando que não pode haver movimento corpóreo sem um motor e sem um móvel, sendo a “alma do mundo” o motor primeiro de todo movimento corpóreo (57e 3-4) e o móvel, o corpo. A nossa posição, assim como a de Brisson, ressalta, pois, que o corpo não pode ser a causa do seu próprio movimento, a não ser secundariamente, o que Timeu mostra por meio dos seguintes postulados: o movimento corpóreo só é possível em função da ausência de uniformidade (57e7-58a2) e o movimento corpóreo é possível em função da ausência de vazio (58a7)<sup>164</sup>.

Se no caso do envelhecimento e das doenças mediadas pelo corpo a alma parece ter um papel menos ativo na produção e no padecimento dessas afecções, uma vez que atua exclusivamente como princípio de vida do corpo, no caso da percepção sensível, ela parece ter um papel mais ativo, não se restringindo à animação do inanimado.

No nosso exame da percepção sensível, observamos que o corpo era o agente desencadeador dessa afecção, possuindo, portanto, um papel ativo na sua produção. No entanto, apesar dessa afecção ter se originado por meio do corpo, ficou claro no nosso exame das afecções mediadas pelo corpo que a alma estava ativamente envolvida no processo da percepção sensível. Resta-nos agora aprofundar ainda mais a relação intrínseca à alma na produção da percepção sensível. Interessa-nos, assim, algumas questões, tais como: o quê na alma é atingido? A qual dos gêneros de alma se deve atribuir a αἴσθησις? A alma está envolvida no seu todo, ou a percepção sensível é uma afecção exclusiva do elemento raciocinante? Essas questões permanecem sem esclarecimentos, assim, faz-se necessário, investigá-las a fim de compreendermos como se produz na alma a percepção sensível.

Nas linhas 61c-d, a percepção sensível é vinculada à alma de natureza mortal. No entanto, nessas linhas não se esclareceu se todos os gêneros da alma são afetados e como eles são alterados. Na distinção estabelecida entre as impressões sensíveis e não sensíveis, a condição para que a impressão seja sensível é o acometimento do φρόνιμος (64a- b). Ora, a pergunta que nos resta é: o quê, ou quem é o φρόνιμος? É reconhecido que na filosofia platônica φρόνιμος<sup>165</sup> refere-se ao ser inteligente, prudente, sábio. Ao afirmar que as impressões atingem o φρόνιμος/inteligência, Platão parece estar personificando (haja vista que o adjetivo φρόνιμος se encontra substantivado) uma das funções da espécie de alma capaz de atos de inteligência, a saber, o elemento raciocinante da alma. O filósofo emprega,

---

fosse o seu corpo a causa primária do movimento que ele realiza, ela já estaria há muito tempo em Mégara ou entre os Beócios (*Phdo.* 98e-99a).

<sup>164</sup> Para o exame desses postulados sugerimos o trabalho de BRISSON (1994, p.397-398).

<sup>165</sup> PLACES, 1964, Tome XIV, p. 554.

portanto, uma prosopopeia para remeter ao racional com o intuito de descrever uma determinada capacidade da alma que só pode ser atribuída ao gênero raciocinante.

A propósito da natureza do φρόνιμος/inteligência, Brisson (1997, p.313) diz se tratar do elemento raciocinante da alma, enquanto O'Brien (1997, p.302), criticando Brisson, afirma que o φρόνιμος não é nem o elemento raciocinante, nem uma mera função ou atividade da alma, mas antes a consciência. Segundo ele a consciência compreenderia tanto o gênero irascível quanto o apetitivo, mas não o gênero raciocinante, que segundo ele seria a alma de natureza imortal. Discordamos da posição de ambos autores: discordamos de Brisson porque julgamos que o φρόνιμος não é o próprio elemento raciocinante da alma, mas antes, uma das suas muitas atividades no homem; discordamos de O'Brien porque, em primeiro lugar, a noção de consciência nos parece anacrônica para descrever o universo espiritual do homem grego antigo, e, em segundo lugar, porque a sua compreensão de que o racional não participa da alma mortal nos parece equivocada<sup>166</sup>.

Em 37a-c, a respeito da alma do mundo, Timeu diz que quando a alma é direcionada para o sensível, é o círculo do outro que é o responsável por transmitir as informações a toda alma, formando, em decorrência disso, opiniões e crenças firmes e verdadeiras. A percepção sensível, portanto, é possível graças às propriedades de um dos círculos do princípio imortal da alma.

A tese de Brisson afirma que a percepção sensível é uma afecção exclusiva do elemento raciocinante da alma, enquanto a tese de O'Brien exclui o elemento raciocinante da percepção e atribui essa afecção aos elementos irascível e apetitivo da alma. Julgamos que a percepção sensível, além de envolver o elemento raciocinante da alma, envolve também os outros gêneros mortais da alma. Nas linhas 67a-b, Timeu descreve as percepções do odor e do ouvido: em ambos os casos, ele demarca a região do corpo a que chegam as impressões sensíveis que dão origem a elas, a saber, a cavidade que compreende o alto da cabeça até a região do umbigo. Ora, conforme evidenciamos no nosso segundo capítulo, é justamente nessa região que estão compreendidos as três espécies de alma, sendo assim, parece-nos que a referência a essa região do corpo está indicando que também as espécies irascível e apetitiva da alma são afetadas.

Do exame das afecções mediadas pelo corpo, observamos que a alma se encontra implicada nos processos de geração e de padecimento das afecções na medida em que ela é

---

<sup>166</sup> Conforme mostramos no nosso segundo capítulo, o racional se constitui na manifestação encarnada do princípio imortal da alma, logo, quando o homem morre, o racional também sucumbe, uma vez que ele existe somente enquanto encarnado.

princípio de movimento e vida e por isso mesmo é ela quem atribui sentido à corporeidade do corpo. Além disso, percebemos também que no caso da percepção sensível, só é possível afirmar que “vemos, sentimos, escutamos, degustamos e cheiramos” porque a alma está significando o substrato material de que o corpo é veículo. Resta-nos examinar, agora, o que acontece ao corpo quando se têm as emoções da alma.

No nosso estudo das emoções, examinamos o processo psicofísico mediante o qual as emoções são geradas e demonstramos, assim, que sem o corpo as emoções não poderiam ser geradas. No entanto, faltava ainda apontar algumas questões acerca da importância do corpo no que toca às emoções. No *Timeu*, por meio das emoções do medo e da temeridade, Platão nos apresenta a sua concepção segundo a qual o corpo é o espaço epifânico das emoções da alma.

Nas linhas 69 d, o medo/φόβος e a temeridade/θάρρος<sup>167</sup> são descritos como um par de conselheiros sem discernimento. Essas emoções são apresentadas como orientadoras da ação humana sendo esta orientação destituída de φρόνησις/prudência. O medo e a temeridade surgem em vista da capacidade de emitir opiniões, de representar para si a realidade que o circunda e emitir juízos sobre ela. Assim, diante de uma ameaça ou de um perigo, quer sejam eles reais ou imaginários, o homem pode se sentir afetado de dois modos, a saber, ou ele padece o medo, isto é, experimenta um sentimento de grande inquietação ante a noção do perigo, ou ele se sente impelido a se arriscar, a ousar excessivamente, ainda que semelhante ação exceda a prudência. A inquietação propiciada pelo medo e a impulsividade propiciada pela temeridade transparecem no corpo: essas afecções produzem no homem certos estados como o desassossego, a agitação e a excitação. Esses estados aceleram os batimentos cardíacos, deixam a respiração ofegante e afetam o discernimento, deixando o homem cego, daí Platão ter designado o medo e a temeridade por imprudentes.

Acreditamos, inclusive, que Platão não poderia negligenciar que essas afecções se manifestam no corpo, dado que o uso que é feito de φόβος/medo pela tradição, conforme mostra Chantraîne (1999, p.1184): nos poemas homéricos φόβος é sinônimo de fuga/φυγή. Depois desses poemas, por meio de uma metonímia (o conseqüente pelo antecedente), φοβέω /fugir, o verbo do qual resulta φόβος, assume o sentido de estar assustado, desencorajado, uma vez que o medo e o terror se exprimem no grego por meio de termos que denotam suas manifestações físicas, por exemplo, fugir/φοβέω, paralisia/κατάπληξις e tremer/τρέμω. Assim, percebemos que o termo φόβος, antes mesmo de Platão, já designava um estado que

<sup>167</sup> Nos poemas homéricos, o sentido mais usual era o de audácia, confiança, coragem, certeza.

tem a sua epifania no corpo. Platão (educado num contexto político-militar que valoriza a guerra) observou as manifestações de medo e de temeridade dos guerreiros atenienses se expressarem, sobretudo, no corpo, isto é, na feição que tomava seus rostos, no enrubescimento ou empalidecimento das suas faces, na paralisia ou nos movimentos impetuosos dos seus corpos.

Não gostaríamos de induzir os nossos leitores à crença equivocada de que o corpo é um mero coadjuvante dos fenômenos psíquicos ao sugerirmos que ele é um espaço epifânico das emoções da alma. É verdade, e por isso devemos ceder a ela, a afirmação de que o corpo é o local no qual se oferecem à vista as manifestações psíquicas, no entanto, é também verdade que, além de tornar visível as manifestações daquilo que é invisível (*Fédon*, 79b), o corpo é responsável por produzir, junto com a alma, as emoções que acometem o homem, haja vista a componente fisiológica delas. Logo, a afecção, como observa Palumbo (2001, p. 11) é um fenômeno psicofísico, isto é, ela *não é parte* de um evento psicofísico e tampouco *se faz acompanhar* de eventos corpóreos: a afecção é, na sua natureza, um fenômeno psicofísico.

A retomada do estudo das afecções outrora examinadas – o envelhecimento, as doenças corpóreas, a percepção sensível e as emoções da alma – nos permitiu concluir que não é possível dissociar o corpo da alma e a alma do corpo em nenhuma das afecções aqui examinadas, pois o corpo sem a alma não seria senão uma matéria sem vida, inerte e, a alma sem o corpo, uma potência invisível<sup>168</sup>, por conseguinte, incognoscível. Ora, em função dessa conclusão, queremos aqui reforçar uma observação que fizemos no item “A mecânica das afecções: as espécies de afecções e suas causas” do presente capítulo: ao precisarmos as origens das afecções – afecções mediadas pelo corpo ou afecções mediadas pela alma – tínhamos em mente, exclusivamente, indicar o elemento – corpóreo ou psíquico – *a partir do* qual principiavam as diferentes espécies de πάθη. Não pretendíamos, nem pretendemos com tal distinção, atribuir ao corpo ou à alma, isoladamente, a responsabilidade pela geração e pelo padecimento dessas afecções, considerando que julgamos que toda afecção deve ser atribuída conjuntamente ao corpo e à alma. A esse propósito, tomemos, como tarefa final, o exame das linhas 42a-b e 69c-d, nas quais Timeu fala sobre o surgimento das afecções:

Agora, cada vez que, em virtude da necessidade, uma alma viesse a se implantar em corpos, e que partes se acrescentariam ao corpo em que essas

---

<sup>168</sup> De fato, para Platão, a alma é uma entidade não perceptível, no entanto, se podemos conhecer algo dela é porque ela se encontra entremeadada a um corpo, que torna as suas potencialidades e manifestações visíveis e, portanto, cognoscíveis.

almas se encontrassem encarnadas, enquanto que outras partes dele se desprenderiam, um certo número de fatores deveriam intervir na natureza humana: inicialmente, a percepção deveria, necessariamente, aparecer a mesma para todos os viventes, sacudida por impressões violentas, conatural; em segundo lugar, o desejo, uma mistura de prazer e de sofrimento; e além disso, o temor, a cólera e todas as afecções que se seguem e todas aquelas que possuem uma natureza contrária: dominar esses elementos seria viver na justiça, e ser dominado por eles, viver na injustiça (42a-b).

Nas linhas 69c-d, por sua vez, Timeu declara:

Esses últimos [os deuses-filhos], imitando-o, empreenderam, após terem recebido o princípio imortal da alma, a modelar ao seu redor um corpo mortal, e a esse corpo [a cabeça], eles deram por veículo o corpo todo inteiro enquanto eles estabeleceram nesse último uma outra espécie de alma, aquela que é mortal e que comporta nela mesma afecções (παθήματα) terríveis e inevitáveis: primeiramente o prazer, a mais importante armadilha que provoca o mal, em seguida as dores, que afastam do bem, e ainda a temeridade e o medo, um par de conselheiros pouco sábios, o arrebatamento, rebelde às exortações, e a esperança, fácil de decepcionar. Tendo feito uma mistura com estas afecções, a sensação irracional e o desejo de onde provém todo empreendimento, eles constituíram a espécie mortal se submetendo à necessidade (69c2-d6)<sup>169</sup>.

Nessas linhas, Platão descreve de uma forma muito poética a manifestação de algumas afecções como consequência imediata da encarnação do princípio imortal da alma, o que sugere que as afecções são uma das expressões próprias da existência humana e terreno fecundo para compreendermos o problema da relação corpo-alma. Se as afecções surgem da encarnação do princípio imortal da alma no composto ‘corpo-alma mortal’, concluímos que só existem afecções psicofísicas, isto é, não é possível conceber a existência de afecções que pertençam só ao corpo e tampouco afecções puramente psíquicas, uma vez que elas surgem da associação do “composto corpo-alma mortal” ao que há de imortal na alma. A encarnação do princípio imortal da alma possibilita o padecimento, pois o princípio imortal é fonte de vida para aquilo que ele anima. Se essa hipótese for verdadeira, o corpo e a alma só são afetados na medida em que o corpo estiver encarnado e constituindo a natureza humana. Logo, antes da encarnação, o corpo e a alma não conhecem nenhuma sorte de afecção, em outras palavras, nem um corpo sem alma padece, tampouco uma alma sem o corpo.

Platão parece elaborar nas duas passagens examinadas – 42a-b e 69c-d – uma espécie de catálogo das afecções. As várias afecções mencionadas ali poderiam ser

<sup>169</sup> Tradução ligeiramente modificada.

classificadas segundo os tantos pares de relação por meio dos quais o filósofo nos apresentou o problema da relação corpo-alma, a saber: “afecções mediadas pelo corpo - afecções mediadas pela alma”, a relação “racional - irracional”, a relação “finalidade ética - necessidade”.

O par “afecções mediadas pelo corpo - afecções mediadas pela alma” nos possibilitou compreender que as afecções têm a sua mediação no corpo ou na alma enquanto o corpo se encontra animado e a alma se encontra presente no corpo. Percebemos, pois, que para mostrar a estreita relação corpo-alma, Platão examinou a fisiologia das afecções, que é dotada de um sentido ético, daí a necessidade de se relacionar “finalidade ética - necessidade”. Com efeito, por meio da descrição das afecções nas linhas 69c-d – o prazer, isca que provoca o mal, as dores, que propiciam a fuga dos bens, a temeridade e o medo, conselheiros sem discernimento, o arrebatamento, rebelde aos conselhos, a esperança, fácil de decepcionar – Platão mostra como cada uma dessas afecções pode influenciar a ação humana, sendo, pois, uma fonte de motivação da ação. Considerando as palavras de *Timeu* nas linhas 42a-b, “os que as [afecções] dominassem, viveriam na justiça, e os que se deixassem dominar por elas, na injustiça...” (42b), compreendemos que o homem tem a tarefa de aprender a se controlar diante aquilo que lhe afeta, do contrário, ele agirá sem equilíbrio.

Platão afirma, pois, nessas linhas, que as afecções devem ser controladas e não evitadas e se as afecções alteram o corpo e a alma ao mesmo tempo, não há, pois, nem no *Timeu*, tampouco no *Fédon* uma defesa de uma ascese corpórea. O corpo não pode ser em si mesmo a origem do mal, pois, ele sem a alma nada padece. A alma também, não poderia ser em si mesma a origem do mal, considerando-se que, em primeiro lugar, é mais excelente do que o corpo e, em segundo lugar, há nela algo que nos foi dado a guisa de proteção (90a). Se a origem do mal não se encontra no corpo e tampouco na alma, é porque reside no tipo de relação que é estabelecido entre o corpo e a alma. Eis o porquê de Platão sustentar que para evitar que a alma se fortaleça em excesso e encha o corpo de doenças ou do modo contrário, o corpo se torne grande e a alma obtusa, é necessário acioná-los ao mesmo tempo, de modo que um se defenda dos excessos do outro, equilibrem-se e conservem a saúde (87e-88c).

### 3.5. CONCLUSÃO

O exame da relação corpo-alma à luz das afecções nos permitiu concluir que Platão formula uma mecânica fisiológica das ações e afecções que o “composto corpo-alma” é capaz de produzir e de padecer. Nesse sentido, o filósofo inaugura um discurso sobre as afecções e apresenta, assim, em relação à tradição predecessora, uma forma inovadora de conceber a noção de πάθος/afecção. Para investigar a natureza dessa mecânica, foi necessário antes de tudo, conhecer a natureza geométrica do corpo e os movimentos realizados pela alma.

No *Timeu*, a noção de πάθος/afecção é concebida como um movimento que resulta da ação que um agente desencadeia sobre o paciente. Temos, pois, três elementos que compõem a estrutura triádica e dinâmica que descreve a mecânica das afecções, a saber: (1) o agente, (2) o paciente e (3) a afecção. Do ponto de vista da causa, Platão distingue dois tipos de agentes, representativos das diferentes espécies de causas, a saber, os elementos provenientes da realidade externa e aqueles provenientes da realidade interna. No primeiro caso, trata-se de todos aqueles fatores climáticos, nutricionais, entre outros, capazes de entrar em contato com o corpo do homem; no segundo caso, trata-se do elemento raciocinante da alma que altera os pares “elemento irascível-coração” e “elemento apetitivo-fígado”.

As afecções que resultam do *contato* do homem com os elementos da realidade externa se subdividem em dois grupos: as impressões perceptíveis e as não perceptíveis, tidas como afecções primárias, e as afecções como o envelhecimento, a doença e a percepção sensível, tidas como secundárias porque resultam das impressões perceptíveis. Todas essas afecções têm a característica comum de serem desencadeadas a partir do corpo, uma vez que sem o substrato corpóreo elas não poderiam vir a ser, mas visto que esse corpo não é senão o corpo-animado, a manifestação dessas afecções se dá também na alma. Além disso, as afecções mediadas pelo corpo destacam também o fato do meio-ambiente exercer sobre o homem sua influência e o fato do homem ser carente, considerando que ele tem a necessidade de buscar na realidade externa os meios da sua subsistência.

As “afecções mediadas pelo corpo” consistem em espécies de movimento que correspondem a estados de dismantelamento do corpo-animado, isto é, trata-se no caso do envelhecimento, do movimento de afrouxamento/χαλάρωμα das estruturas geométricas que constituem o corpo, e, no caso da doença, do desequilíbrio dos quatro elementos constitutivos do corpo representado pelos estados de ἀποχώρησις/afastamento e de κένωσις/evacuação

desses elementos. Esses movimentos resultam das impressões perceptíveis geradas pelo combate/ἀγών, que tem lugar na natureza humana em função do contato dos triângulos constitutivos do corpo-animado com os triângulos dos elementos externos que entram nele. As impressões perceptíveis são sempre comunicadas à alma, por meio da sobreposição dos seus movimentos aos movimentos dos círculos da alma.

Apesar de Platão não empregar o vocabulário que descreve a produção das afecções mediadas pelo corpo, é possível reconhecer no processo que culmina na geração das afecções mediadas pela alma a mesma estrutura triádica e dinâmica presente no primeiro grupo de afecções. No caso da geração das emoções da alma, identificamos no elemento raciocinante da alma o papel de agente, sendo os elementos irascível e apetitivo da alma, além dos órgãos corpóreos, o paciente, e resultando em função dessa alteração, as afecções da cólera, do medo, da náusea, entre outras. Para descrever a ação do elemento raciocinante sobre o paciente, percebemos que Platão empregou os verbos παραγγέλλω/informar (70b4) e ἀποζωγραφέω/pintar (71c4) para indicar o modo como ele agia sobre os seus pacientes. Ele usa esses verbos porque as ações do λογισμός e da διάνοια se conformam à natureza do seu paciente, isto é, a διάνοια pinta imagens sobre o fígado porque, além dele ser um bom espelho, o elemento apetitivo não compreende senão imagens. Assim, não era de se esperar que Platão empregasse verbos tais como, ἀπόλλυμι e λύω (57a), que caracterizavam a ação de dissolução dos elementos primordiais do corpo, uma vez que no caso das emoções da alma não se tratava de uma dissolução dos elementos corpóreos, mas de um abalo do movimento do elemento irascível.

No exame das duas categorias de afecções – “mediadas pelo corpo” e “mediadas pela alma” – constatamos que as afecções que dependem necessariamente da corporeidade não seriam possíveis se a alma não estivesse também envolvida, assim como, na categoria das afecções mediadas pela alma, não seria possível à alma padecer certas emoções se o corpo não atuasse na produção delas. Em função disso, concluímos que as afecções examinadas deveriam ser atribuídas ao “composto corpo-alma”, o que pressupõe a tese da unidade corpo-alma.

## CONCLUSÃO FINAL

É inegável que não faltaram iniciativas dos filósofos gregos da antiguidade na tarefa de elaborar o problema da relação corpo-alma, como atesta o fragmento 68 B159 DK de Demócrito<sup>170</sup>. No entanto, elas foram muito tímidas em face da obsessão platônica de tentar pensar como uma realidade incorpórea se relaciona com uma realidade corpórea. Por conseguinte, Platão foi considerado o primeiro autor da antiguidade grega a sistematizar o problema da relação corpo-alma e a mostrar que é no âmago dessa questão que se enraíza a pergunta pela natureza do homem. Platão, contudo, não poderia ter empreendido esse feito colossal, se não tivesse dialogado com os mestres do seu tempo. Com efeito, ele herdou dos seus predecessores os aspectos principais das suas concepções de homem, de corpo e de alma, revisitando e sistematizando essas concepções de um modo novo.

Nesse sentido, é uma tarefa muito audaciosa identificar a tradição que foi mais significativa na gênese da concepção platônica de homem. É necessário reconhecer que os preceitos délficos emblemáticos do espírito socrático, o “conhece-te a ti mesmo” e o “cuidado da alma”, exercerão influência considerável na formação do pensamento platônico. Dentre as inflexões, talvez a mais significativa tenha sido a sua ruptura com a tradição dos poemas homéricos, haja vista que nessa tradição não parece ter havido uma compreensão da natureza humana como sendo uma unidade corpo-alma, sendo a distinção entre o corpo e a alma estabelecida apenas na representação da morte. Talvez tenha sido essa a motivação de Platão ao usar, no *Fédon*, a imagem da morte como aquilo que instaura não apenas a diferença entre o corpo e a alma, mas possivelmente a separação<sup>171</sup> de duas entidades que durante a vida comungaram de uma existência em comum e que no momento da morte se deparam com destinos diferentes<sup>172</sup>.

---

<sup>170</sup> “É natural que o corpo tenha esta antiga acusação contra a alma a respeito das paixões. E Demócrito, imputando à alma a causa da infelicidade, diz: Se o corpo instaurasse um processo contra ela pelas dores que padeceu e pelos maltratos que sofreu e se fosse eu o juiz da acusação, com prazer condenaria a alma, alegando que, de um lado, ela fez perecer o corpo por suas negligências, e o exauriu com a embriaguez e, de outro, o destruiu e dilacerou com o amor do prazer, como se, estando, um instrumento ou utensílio ou um mau estado, eu acusasse quem o emprega sem cuidado”. In: DIELS H.- KRANZ W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und deutsch, Berlin, 1903 - 6ª éd. 3 vol., Berlin, 1951.

<sup>171</sup> “- Segundo o nosso pensar, é a morte alguma coisa?

-Claro – replicou Símas.

- Nada mais do que a separação da alma e do corpo, não é? Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma, por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma. A morte é apenas isso?” (*Phdo.* 64c)

<sup>172</sup> Além disso, vale lembrar que a  $\psi\upsilon\chi\eta$  dos poemas homéricos, que sai pela boca quando tem lugar a morte de um homem representa sua imagem espectral, sendo ela destituída de sentimentos e cognição, ao passo que a

Para compreender o tratamento que Platão concedeu ao problema da relação corpo-alma foi necessário lidar com algumas dificuldades: em primeiro lugar, a imagem estigmatizada do *Fédon* como o diálogo no qual o filósofo teria sustentado a tese do corpo como a fonte do mal e a tese da separação entre o corpo e a alma; em segundo lugar, a de explicitar a natureza dessa relação de modo a tornar possível por meio dela a compreensão da concepção platônica da natureza humana.

Assim, embora, por vezes, Platão tenha oposto o corpo e a alma no *Fédon*, a perspectiva que se mostrou, a nosso ver, a mais pertinente à interpretação do texto platônico foi a que considera a naturalidade desta relação. Compreende-se melhor a necessidade do filósofo em problematizar a separação corpo-alma quando se considera o contexto do diálogo, ou seja, a defesa da sua tese da imortalidade da alma. Ao estabelecê-la se esclarece a importância do cuidado com a alma quando a diferenciamos do corpo e reconhecemos a sua natureza imortal em face daquela corruptível do corpo.

O exame dos elementos dramáticos do diálogo, da linguagem empregada por Platão para descrever a relação corpo-alma e do estatuto das afecções nos levaram à compreensão de que o corpo e a alma não podem ser considerados realidades separadas, senão no plano do discurso. Esse exame nos permitiu concluir que nesse diálogo, à diferença do que propunham muitos estudiosos, o corpo era concebido como um instrumento da alma, à qual unicamente cabia fazer um bom ou mau uso dele. Recusamos, assim, a visão estigmatizada do *Fédon*, isto é, a de ver nesse diálogo, a defesa da tese do dualismo psicofísico, atribuída, por várias vezes, à filosofia de Platão pelos exegetas antigos e contemporâneos.

Um elemento que de certa forma já apontava um esboço das teses da *República* foi o fato da linguagem do *Fédon* ter mostrado que, ainda que de modo sub-reptício, já se encontrava em gestação a tese da tripartição da alma. Percebemos que o corpóreo, nesse diálogo, não era representativo somente da realidade física que é o corpo, mas do corpo animado pelas espécies mortais de alma. A leitura que fizemos do *Fédon* não o tornava incompatível com a tese da unidade corpo-alma explicitada no *Timeu*.

Um dos nossos grandes ganhos ao examinar o *Fédon* foi ter identificado o horizonte hermenêutico que nos possibilitaria recusar a tese do dualismo psicofísico, a saber, a temática das afecções. A noção de  $\pi\acute{o}\theta\omicron\varsigma$  se revelou um terreno fértil para pensar o nosso problema porque ela comportava a idéia de que para conhecer a natureza de um ser era necessário, antes de tudo, conhecer as suas capacidades de agir e padecer. Sendo assim, para

---

alma que subjaz à morte no *Fédon*, é durante a vida a sede das volições, das emoções e da cognição, e após a morte subsiste como puro pensamento.

nos consagrarmos à nossa investigação do estatuto da natureza humana na filosofia de Platão era preciso, antes de mais, compreender se no *Timeu* Platão admitia a possibilidade da relação corpo-alma ou não. No entanto, era necessário considerar que ali Platão elaborou uma cosmologia, o que implicava numa visão diferente da natureza humana do que aquela que fora apresentada no *Fédon*.

No contexto da cosmologia do *Timeu*, Platão mostra que a natureza humana é gerada com o intuito de completar o cosmos. Ora, se o homem é imprescindível para a completude do cosmos é porque que ele possui uma função e uma importância em si mesmo as quais contribuem para a regularidade e a harmonia do cosmos. A espécie humana, portanto, parece ser um ente que agrega algo ao cosmos. Eis um dos motivos que nos levaram a perceber que Platão parece postular, no *Timeu*, a idéia inteligível do homem, hipótese que se nos apresentou como um horizonte posterior de pesquisa, profícuo inclusive, para pensar se o mal moral não decorreria justamente do fato do homem ser uma cópia da sua forma inteligível.

O exame do *Timeu* nos mostrou que o corpo e a alma são gerados concomitantemente no homem, sendo por isso necessário concebê-lo não como a somatória de dois elementos, mas como um composto constituído de dois elementos, o corpo e a alma. O princípio imortal da alma, por exemplo, apesar de incorpóreo, possui a capacidade de se ligar ao sensível, sendo o elemento raciocinante a sua manifestação no corpo. Em relação ao elemento raciocinante, Platão nos apresenta imagens novas: além de ser capaz de afetar o elemento irascível, a razão afeta também o elemento apetitivo através do fígado. Ou seja, a razão é, no *Timeu*, capaz de se relacionar diretamente com o corpo. As suas atividades são também apresentadas como estando relacionadas com o corpo, leve-se em conta, o estatuto da memória, da percepção sensível e da opinião. Os elementos irascível e apetitivo também são vistos na sua parceria com o corpo: o irascível é auxiliado pelo coração, pulmão e baço; o apetitivo, pelo fígado. Essas imagens de que se vale Platão mostram que não só a alma é tripartite, mas também, o “composto corpo-alma”.

Além de apresentar, no *Timeu*, o processo de geração da natureza humana, Platão explica os fatores a partir dos quais tem lugar a dissolução e a morte do homem. Nesse sentido, os dois diálogos que examinamos parecem se integrar, pois, se no *Fédon*, a natureza humana era concebida a partir da temática da morte, marco a partir do qual era possível falar da separação entre o corpo e a alma, no *Timeu*, além de investigar a natureza humana a partir da sua existência psicofísica, Platão também expõe os fatores responsáveis pelo processo que culmina na morte do homem.

Platão identifica, no *Timeu*, os fatores que se encontram na origem da morte, dos quais ele nada falara no *Fédon*: a morte advém quando os laços que unem o corpo e a alma não se sustentam mais. As razões da não sustentabilidade desses laços, Platão as explica magistralmente: enquanto no *Timeu* ele diz que o corpo humano se corrompe através da dissolução dos seus elementos constituintes, no *Fédon*, ele representa, não com elementos discursivos, mas com a ação, o corpo se corrompendo - Sócrates bebe o veneno e gradativamente perde seus movimentos, suas pernas ficam pesadas, seu corpo enrijece e esfria (117e). Restava, no entanto, outras perguntas a responder: como perece a espécie mortal da alma quando o corpo perece? Se a espécie mortal da alma não é corpórea como os seus movimentos são percebidos pelo corpo? Questões que descortinaram novas sendas de investigação.

Após a nossa investigação inicial a respeito do problema da relação corpo-alma no *Fédon*, pudemos avaliar melhor o quanto que o tratamento que Platão confere ao problema no *Timeu* é inovador, apesar de manter em vários aspectos semelhanças com o seu discurso no *Fédon*. Restava-nos, no entanto, uma questão: Qual seria a novidade do *Timeu*? Em ambos os diálogos Platão sustenta a tese da unidade corpo-alma, no entanto, ele o faz de modo diferente em cada um deles. No *Fédon*, Platão apresenta o problema da relação corpo-alma à luz da temática da morte, enfatizando a questão da separação do corpo da alma, e conseqüentemente, o problema da distinção entre o elemento corpóreo e o elemento psíquico. Ainda que, em função do eixo temático do diálogo, os problemas da separação e da distinção tenham sido minuciosamente elaborados por Platão, a importância concedida à tese de que a relação corpo-alma é natural e necessária, no *Fédon*, não é menor. Com efeito, o filósofo mostra nesse diálogo que o corpo e a alma se encontram completamente unidos. No *Timeu*, Platão apura mais ainda a imagem da união corpo-alma. Com efeito, ele mostra, nesse diálogo, que não existe o corpo *sem* a alma, ou com outras palavras, o corpo e a alma se encontram amalgamados, mesclados, entremeados, constituindo a unidade indestrinçável, que designamos “composto corpo-alma”, visto que foram gerados concomitantemente, salvo o princípio imortal da alma. Um dos motivos que explicará o porquê de Platão apresentar a natureza da relação de uma forma diferente nestes diálogos seria o eixo temático de cada um dos diálogos. No *Fédon*, a relação corpo-alma é concebida à luz da temática da morte, no *Timeu*, por sua vez, esse mesmo problema é concebido à luz da temática da vida, o que sugere que os dois diálogos se complementam do ponto de vista de suas “imagens” do problema da relação corpo-alma.

Depois de termos percebido que no *Timeu*, Platão compreendia o homem como um “composto corpo-alma”, deparamos-nos com uma dúvida, a saber: o fato do corpo e da alma se encontrarem inextricavelmente unidos, a ponto de não se poder distingui-los ou dissociá-los implica o abandono da concepção que afirma suas diferenças?

O exame da noção de πάθος se nos mostrou estratégica para considerar a questão. Para tanto foi necessário aprofundar a concepção de corpo e de alma do *Timeu*, o que nos permitiu compreender que a definição do homem como “composto corpo-alma” não implicava o abandono do reconhecimento da sua natureza dual, nem das singularidades que especificam os dois elementos: compreendemos que as suas singularidades se encontravam numa relação de complementaridade, isto é, o corpo acrescentava algo à alma, que acrescentava algo ao corpo, o que garantia a perfeição e a completude da espécie humana.

Platão elaborou, no *Timeu*, uma mecânica ou fisiologia das ações e afecções que explicitam o que o composto corpo-alma é capaz de produzir e padecer. Sendo assim, a noção de πάθος é expressão de um movimento que tem lugar no homem e que envolve o corpo e a alma em um só movimento, uma vez que toda afecção pressupõe a relação entre eles. Além disso, essa noção é vista dentro de uma estrutura triádica e dinâmica, na qual é sempre possível reconhecer três elementos distintos, a saber: “o agente/τὸ ποιήσαν – o paciente/τὸ παθόν – a afecção/τὸ πάθος”.

Distinguímos em Platão duas espécies de afecções: “as afecções mediadas pelo corpo”, que se subdividem em primárias e secundárias e “as afecções mediadas pela alma”. “As afecções mediadas pelo corpo” são aquelas cuja origem encontra uma mediação no corpo, isto é, elas dependem de um substrato corpóreo para que possam vir a ser, pois, pressupõem o contato. Não é possível, contudo, dizer que as afecções *são* de origem corpórea porque elas só são atribuídas ao corpo, na medida em que esse corpo é animado. Sendo assim, perífrases como “afecções que são de origem corpórea” e “afecções mediadas pelo corpo” são muito distintas: enquanto na primeira se destaca a natureza da afecção, na segunda, ressalta-se o fato do corpo ser um instrumento a partir do qual uma afecção se produz, o que significa que essas serão desencadeadas pelo corpo e se manifestarão na alma, uma vez que toda afecção deve ser atribuída ao “composto corpo-alma”. Entre essas afecções se encontram as impressões perceptíveis, as doenças de origem corpórea, o envelhecimento e a percepção sensível. “As afecções mediadas pela alma”, por sua vez, como as emoções, encontram a sua mediação na alma, isto é, elas dependem da alma para serem geradas, uma vez que estão associadas à dimensão axiológica e afetiva da vida humana, mas não devem ser atribuídas senão ao “composto corpo-alma”, na medida em que se manifestam também no corpo. As

duas categorias de afecções são representativas dos diferentes movimentos que tem lugar na natureza humana, a saber, os movimentos de afrouxamento/χαλάρωμα das estruturas primárias do corpo, de evacuação/κένωσις e afastamento/ἀποχώρησις dos elementos primários, de sobreposição dos movimentos corpóreos aos psíquicos, como a percepção sensível e ainda, as emoções.

Apesar de não termos examinados outras possíveis categorias de afecções, uma questão que julgamos digna de ser examinada pode ser expressa pela seguinte interrogação: se o elemento raciocinante da alma é manifestação do princípio imortal no corpo, poderiam o pensamento e o raciocínio serem considerados afecções da alma? O exame dessa questão poderia trazer novas conseqüências na consideração das questões de natureza antropológica e de natureza epistemológica na filosofia de Platão.

Se por fisiologia deve ser entendido o estudo das atividades vitais e do seu funcionamento normal no indivíduo, devemos concluir que no *Timeu* Platão formula uma espécie de fisiologia da alma, o que se justifica pela defesa da tese de que o bem estar físico e psíquico do homem depende, também, da correta regulação dos movimentos psíquicos.

Por fim, o estudo da mecânica das afecções colocou em evidência as ricas concepções da natureza do corpo e da alma, confirmando, pois, que o fato de constituírem um composto não impede que o corpo e a alma conservem suas singularidades. Entre essas identificamos: (1) a tese de que a alma é princípio de vida e de movimento; (2) a tese de que o corpo é instrumento e espaço epifânico das manifestações psíquicas, haja vista que é a materialidade do corpo que nos torna possível conhecer as manifestações daquilo que é incorpóreo.

A tese da alma como princípio de vida e de movimento mostrou que a alma é a causa primária do movimento corpóreo, o que sugere que Platão está procurando se posicionar contra a tese anaxagórica da causalidade mecanicista apresentada e examinada no *Fédon* (96b).

Embora nos sintamos fortemente atraídos pela sedutora crença de que Platão teria sustentado ao longo da sua produção filosófica a tese da unidade corpo-alma, somos obrigados a reconhecer que o tratamento que ele confere ao problema da relação corpo-alma deve ser examinado em cada diálogo. Por outro lado, não podemos ignorar que em alguns diálogos de juventude – tendo em vista que o *Fédon* e o *Timeu* são considerados textos da fase adulta e do período de maturidade, respectivamente – Platão também teria postulado uma compreensão do homem como uma unidade psicofísica; com efeito, ele afirma no *Cármides*:

“... não é possível tentar a cura dos olhos sem a da cabeça, nem a da cabeça sem a do corpo, do mesmo modo não é possível tratar do corpo, sem cuidar da alma...” (156e)<sup>173</sup>.

Gostaríamos, ainda, de chamar a atenção para a contribuição que traz a reflexão de Platão neste terreno para os debates atuais acerca do estatuto psicofísico do homem e avaliar as conseqüências de uma interpretação inadequada de sua filosofia.

A tese do dualismo psicofísico teve um grande alcance na cultura moderna, atingindo a nossa contemporaneidade. Pensamos, por exemplo, na forma cindida como a medicina tradicional pensa e lida com o homem, julgando ser ele apenas o seu corpo. Assim, em função dos problemas que uma compreensão cindida do homem pode suscitar, deveríamos reformular o nosso modo de pensar o homem e, nesse sentido, podemos vislumbrar os esforços feitos no âmbito da medicina psicossomática e de outras abordagens terapêuticas. Ironicamente, o mesmo Platão, que foi apontado como fonte remota da tese do dualismo psicofísico está sendo agora redescoberto<sup>174</sup> numa perspectiva completamente diferente, e se mostrando como um caminho aberto para repensar o homem no horizonte da unidade psicofísica.

Esta compreensão da unidade psicofísica que constitui o homem foi se desvelando aos poucos, à medida que fomos identificando não só os argumentos lógicos do filósofo mas, também, os tantos elementos literários, dramáticos, estilísticos, as figuras de linguagem e de pensamento, as muitas imagens e alegorias, o diálogo com a tradição, elementos esses que fazem do texto de Platão um coro de muitas vozes. Platão não poupa recursos, parecendo demonstrar que toda tentativa de reconstruir e conhecer o homem, além de infinita e inesgotável, deve se valer de muitas ferramentas. E se Platão soube ser humilde a esse ponto, reconhecendo o lugar a ser concedido aos seus “outros” no seu próprio discurso, aos outros saberes e vozes, mesmo divergentes da sua, não podemos nesse momento, num *exercício mimético*, senão seguir o nosso mestre e aceitar que nossos limites na execução da tarefa filosófica que nos propusemos em nossa pesquisa é representativa do tamanho da *nossa própria humanidade* e se quisermos transcendê-la, indo além de seus primeiros resultados, será necessário confrontá-la, ainda tantas vezes, com os nossos leitores, esses *outros que configuram a nossa humanidade*.

---

<sup>173</sup> PLATÃO. *Diálogos vol. I-II. Apologia de Sócrates, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos A. Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980, pp.131-163.

<sup>174</sup> Na nossa bibliografia secundária, identificamos estudiosos que reconhecem que Platão não teria sustentado a tese do dualismo psicofísico.

## REFERÊNCIAS

### TEXTOS ANTIGOS E TRADUÇÕES:

ARCHITA. Testimonianze e Frammenti. In: LAURENTI, R. et. al. *I presocratici-Testimonianze e Frammenti*. Trad. Antonio Maddalena. Roma-Bari. Editori Laterza, 1993.

ARISTOTE. *Metaphysique*. Trad. J. Tricot. Paris: Vrin, 1986.

CAIRUS, H.F. E RIBEIRO JÚNIOR, W.A. *Textos Hipocráticos: O Doente, o Médico e a Doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

GALIEN. *L'âme et ses passions*. Trad. V.Barras, T. Birchler, A-F.Morand. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

HIPÓCRATES. *De l'art medical*. Trad. Émile Littré. Col.Bibliothèque Classique. Ed. Le livre de Poche: Paris, 1994.

PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete - Fédon – Sofista - Político*. Trad. J. Paleikat e J. Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Fedone*. Trad. e. Com. Giovanni Reale. Milano: Bompiani Testi a fronte, 2002.

\_\_\_\_\_. *Phédon*. Trad. et. Com. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

\_\_\_\_\_. *Diálogos Timeu- Critias- O 2º Alcibiades- Hípias Menor*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Gráfica e Editora Universitária, 1986.

\_\_\_\_\_. *Timée/ Critias*. Trad. et. Com. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1999.

\_\_\_\_\_. *Timaeus, Critias, Cleitophon, Menexenus, Epistles*, v.9. Trad. R.G.Bury. London: Harvard University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Τμῆτος Platonis Opera – T.IV tretalogiam VIII continens [insunt *Politia, Timaeo et Critia*], recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ionnaes Burnet. Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1902.

PLATON. *Gorgias – Menon v.3*. Trad. Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

PLATÃO. *Cármides*. In: Diálogos, vols. I-II, *Apologia, Critão, Menão, Hípias Maior e outros*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Universidade Federal do Pará: 1980.

PLATON. *Alcibiade*. Trad. Chantal Marboeuf et J.-F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2000.

PLATON. *Philèbe*. Trad. Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2002.

TEOFRASTO. *Sobre las sensaciones*. Edición bilingüe. Trad. José S. Dueso Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, p. 55-157.

### COMENTADORES:

ANDRADE, R. G. O 'realismo' platônico: uma resposta possível no *Fédon* ou sobre a imortalidade da alma. *Letras Clássicas*, n.2, p.127-140, 1998.

ANDRADE, R. G. *Platão, o filósofo da medida – um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade*. Tese. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

ARAÚJO JÚNIOR, A. B. O corpo obstáculo e o corpo possibilidade: um comentário ao *Fédon* de Platão. In: I Simpósio Internacional de Estudos Antigos e IV Seminário Internacional Archaí, 2007, Parque Natural do Caraça. [*Saúde do homem e da cidade na Antiguidade Greco-Romana*] Belo Horizonte: 2007. 1 CD-ROM.

AYACHE, L. Platon et la médecine. *Cahiers du Centre d'études sur la pensée antique* "Kairos kai logos" 1, p. 1-44, 1996.

BELS, J. Du soin de l' âme au soin du corps. *Revue des Études Grecques*. Paris, n. 475-476, p. 129-132, jan./jun, 1987.

BRAGUE, R. Sobre o plano do Timeu. In: BRAGUE, R. *Introdução ao mundo grego. Estudos de história da filosofia*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 109-144.

BRISSON, L. Platon Psychanalysé. *Revue des Études Grecques*. Paris, n. 409-410, p. 224-232, jan./jun., 1973.

\_\_\_\_\_. *Platon les mots et les mythes*. Paris: Éditions La Decouverte, 1994.

\_\_\_\_\_. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1994, p.396-398.

\_\_\_\_\_. Le corps animal comme signe de la valeur d'une âme chez Platon. *L'Antiquité (congrès)*, p.227-245, 1997.

\_\_\_\_\_. Perception sensible et raison dans le Timée. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.307-316.

\_\_\_\_\_. L' homme. In: BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998, p.415-465.

CASERTANO, G. La verità e i discorsi che la fondano. In: CASERTANO, G. *Paradigmi della verità in Platone*. Roma: Editori Riuniti University Press: 2007, p.37-57.

CENTRONE, B. ΠΑΘΟΣ e ΟΥΣΙΑ nei primi dialoghi di Platone. *Elenchos*. AnnoXVI, fasc. I, p.131-152, 1995.

CHERLONNEIX, J-L. L' âme de Platon et ses deux corps. In: GOULET-CAZÉ, M., MADEC, G. , O' BRIEN D. ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ " *Chercheurs de sagesse*" *Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1992, p.93-102.

CHERNISS, H.F. L'économie philosophique de la théorie des idées. In: JEAN-FRANÇOIS PRADEAU (Coord.). *Platon: les formes intelligibles*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 159-176.

COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine. Trad. M. Canto Sperber et L. Brisson. *Revue philosophique*. n.4, p. 517-543, 1991.

CORNFORD, F.M. *Plato's cosmology: the Timaeus of Plato*. 2<sup>a</sup> ed. London: Routledge & Kegan Paul, 1948.

COSENZA, P. e LAURENTI, R. *Il piacere nella filosofia greca*. Napoli: Loffredo Editore, 1993.

CRUZ, M. I. S. Le discours de la Physique: *Eikòs Lógos*. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.133-139.

DIXSAUT, M. De la Philosophie comme mort a la mort du philosophe (*Phédon*). *Séminaire d'élèves à l' ENS*, jan. 2003.

DODDS, R. Les chamans Grecs et les origines du puritanisme. In: DODDS, R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. Michael Gibson. Paris: Éditions Montaigne, 1965, p.135-156.

DODDS, R. Platon, l'âme irrationnelle et le "conglomérat hérité". In: DODDS, R. *Les grecs et l'irrationnel*. Trad. Michael Gibson. Paris: Flammarion, 1977, p.205-231.

FRÈRE, Jean. *Ardeur et Colère – Le Thumos Platonicien*. Paris: Éditions Kimé, 2004.

FRIAS, I. A relação corpo-alma no *Timeu* em função do binômio saúde-doença. *Cadernos de Atas da ANPOF*, 1: p.III-116, 2001.

\_\_\_\_\_. *Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. São Paulo: Loyola, 2005.

GARDINER, H.N. The psychology of the affections in Plato and Aristotle. *The Philosophical Review*, vol. 27, n. 5, p. 469-488, Sep. 1918.

GERSON, L.P. Platonic Dualism. *The Monist*. Los Angeles, vl. 69, n. 3, p.352-369, july, 1986.

GONZALEZ, J. F. Perché non esiste una teoria platonica delle idee. In: BONAZZI, M. e TRABATTONI, F. *Platone e la tradizione Platonica. Studi di filosofia antica*. Milano: Cisalpino, 2003, p. 31-67.

HALL. Ψυχή as differentiated unity in the philosophy of Plato. *Phronesis*. Assen, n.8, p.63-82, 1963.

IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do CPA*, n.5/6, p.13-58, 1988.

IRWIN, TERENCE. Soul and body. In: IRWIN, TERENCE (Ed.). *Classical Philosophy*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 197-224.

JAEGER, W. *Paidéia, a formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JOHANSEN, THOMAS. Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, n. 19, p. 87-111, 2000.

JOUBAUD, C. *Le Corps Humain dans la Philosophie Platonicienne. Étude à partir du Timée*. Paris: Vrin, 1991.

KAHN C. H. The interpretation of Plato. In: KAHN C. H. *Plato and The Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: University Press, 1988, p.36-70.

KELSEN, H. *A ilusão da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LANZA, D. Pathos. In: Settis, S. (dir.) *I Greci: Storia, Cultura, Arte, Società*. Vol.2: Una storia greca. Tome:II.Definizione. Torino: Giulio Einaudi, 1997, p.1147-1155.

LABRUNE, M. Etats d'âme. L'ê corps dans la philosophie de Platon. In: GODDARD J.C. et LABRUNE, M. (orgs.) *Le Corps*. Paris: Vrin, 1992, p.27-47.

LISI, F. A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. Trad. A. Yasbek. *Hypnos*, n.14, p. 57-69, 2005.

LODGE, R. C. Soul, body, wealth in Plato. *The Philosophical Review*. V. 33, n.1, p. 30-50, jan. 1924.

LOMBARD, J. *Platon e la médecine. Le corps affaibli e l'âme attristée*. Paris/Canadá: L'Harmattan, 1999.

MACÉ, A. *Platon, philosophie du l'agir et du pátir*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2006.

MANULI, P. *Medico e malattia*. In: VEGETTI, M. *Introduzione alle culture antiche II -II sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 229-245.

MATTÉI, J-FRANÇOIS. *Pitágoras e os pitágoricos*. Trad. C. M. Cesar. São Paulo: Paulus, 2000.

MÉNISSIER, T. Platon et la maladie dans la *République*. *Les Études Philosophiques*, n.3, p. 355-373, 1995.

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.

MILLER, H. W. The flux of the body in Plato's *Timaeus*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 88, p. 103-113, 1957.

MILLER, H. W. The aetiology of disease in Plato's *Timaeus*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 93, p. 175-187, 1962.

MOHR, R. The sources of evil problem and the ἀρχὴ κινήσεως doctrine in Plato. *Apeiron* 14, p.41-56, 1980.

MORE, P.E. The Philosophical Bases of Asceticism in the Platonic Writings and in the Pre-Platonic Tradition. *The Philosophical Review*, 33, n.4, p.426-428, 1924.

MUGLER, C. Alcméon et les cycles physiologiques de Platon. *Revue des Études Grecques*, Paris, tome LXXXI, p. 42-50, 1958.

NATALI, C. Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.207-212.

O' BRIEN, D. Perception et intelligence dans le *Timée* de Platon. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.291-305.

OSTENFELD, E. *Ancient greek psychology and the modern mind-body debate*. Aarhus University Press: 1987.

PALUMBO, L. *Eros Phobos Epithymia- sulla natura dell'emozione in alcuni dialoghi di Platone*. Napoli: Loffredo Editore, 2001.

PEIXOTO, M.C.D. L'innocence du corps, l'ambigüité de l'âme: le rapport corps/âme chez Démocrite. *Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg*. Paris, tome 12, p.191-209, 2001.

PEIXOTO, M.C.D. A morte não é o contrário da vida. Reflexões sobre a morte nos filósofos pluralistas gregos. Conferência proferida no III Seminário Internacional Archaí. Rio de Janeiro, 2005. Não publicado.

PENDER, Elizabeth. The language of soul in Plato's *Timaeus*. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.281-288.

PIGEAUD, J. *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*. Paris: Les Belles Lettres, 2006.

PRADEAU, J.P. Platon, avant l' érection de la passion. In: BESNIER, B., MOREAU, P-F., RENAULT, L. *Les passions antiques et médiévales*. Paris: Presses Universitaires de France, 2003, p.15-28.

REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

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. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

\_\_\_\_\_. *Tripartição e unidade da psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

RIST, J. M. Plato says that we have tripartite souls. If he is right, what can we do about it? In: GOULET-CAZÉ, M., MADEC, G. , O' BRIEN D. *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ "Chercheurs de sagesse" Hommage à Jean Pépin*. Paris: Institut d' Études Augustiniennes, 1992, p.103-124.

ROBINSON, T. M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Trad. R. Bolzani Filho. *Letras Clássicas*. São Paulo: Humanitas Publicações/USP, n.2, p. 335-356, 1998.

\_\_\_\_\_. *A psicologia de Platão*. Trad. M. Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

ROTONDARO, S. Il *pathos* della ragione e i sogni: *Timeo* 70d7-72b5. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.275-280.

ROSS. *Teoria de las ideas de platon*. Trad. J. L. Diez Arias. Madrid: Catedra, 1997.

SANTOS, J.G.T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. *Hypnos*, n.13, p. 27-39, 2004.

SCOLNICOV, S. Razão e emoção na psicologia platônica. *Revista latino americana de filosofia*, México, 3, p.145-158, 1977.

SEDLEY, D. Becoming like God' in the *Timaeus* and Aristotle. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, 1997, p.327-339.

SILVA, M.F. *Da compreensão da alma como movimento nos diálogos de Platão*. Tese. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

SOBRINHO, R.G. *Mito e argumento no Fédon*. 2004. 214f. Dissertação. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

SOLMSEN, F. Tissues and the soul. Philosophical contribution to physiology. *Kleine Schriften I*, Hildesheim, Olms, p. 502-535, 1968.

SPINELLI, EMIDIO. Le affezioni dell'anima, psicopatologia e riflessione morale nel mondo Greco (da Democrito a Crisippo). *Bollettino*, n. 159, 1999. Disponível em: <lgxserver.uniba.it/lei/sfi/bollettino/159\_spinelli.htm>.

SPINELLI, M. *Questões fundamentais da filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2006.

SNELL, B. A concepção do homem em Homero. In: SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Trad. Artur Morão. RJ.: Edições 70, 1992, p.19-47.

STALLEY, R. F. Punishment and the physiology of the *Timaeus*. *Classical Quarterly*, Oxford, 46, p.257-370, 1996.

STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72. *Phronesis*, Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI , p.105-128, 2001.

VALDITARA, L.M.N. *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2001.

VAZ, H. C. DE L. *Antropologia Filosófica-* v. 1. São Paulo: Loyola, 2006.

VEGETTI, M. La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia*, anno 21 fasc. I, p.3 – 39, 1966.

\_\_\_\_\_. La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia*, anno 22 fasc. II, p.251-270, 1967.

\_\_\_\_\_. La medicina in Platone. *Revista Critica di Storia della Filosofia*, anno 23 fasc. III, p.251-267, 1968.

\_\_\_\_\_. Anima e corpo. In: VEGETTI, M. *Introduzione alle culture antiche II -Il sapere degli antichi*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992, p. 229-245.

\_\_\_\_\_. La morte del maestro e i paradossi dell' immortalità. In: VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2003, p.119-131.

### **OBRAS DE REFERÊNCIA, DICIONÁRIOS, ENCICLOPÉDIAS, LÉXICOS, MANUAIS:**

BRANDWOOD. L. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son, 1976.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1983. 2 Volumes.

GRIMAL, P. *Diccionario de la Mitologia Griega Y Romana*. Barcelona: Editorial Labor, 1965.

*Dictionnaire des Philosophes Antiques*. GOULET, R. (Ed.). Paris: Ed. CNRS, I (1989), Supplément (2003).

*Encyclopédie Philosophique Universelle*. Dir. A. Jacob. Paris, PUF, 1989 – 1998. 4 volumes, 6 tomos. *Les notions philosophiques*. Dir. S. Auroux. (1. A – L ; 2. M – Z).

PLACES, E. DES. *Platon oeuvres complètes- Lexique - Tome XIV*. Paris : Les Belles Lettres, 1964.

REALE, G. *História da filosofia antiga, V.II*. Trad. H. C. de L.Vaz e M. Perine. SP: Loyola, 1994.

### **MEIOS ELETRÔNICOS:**

SMITH, WILLIAM. *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. Disponível em: [www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.04.0104](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.04.0104).