

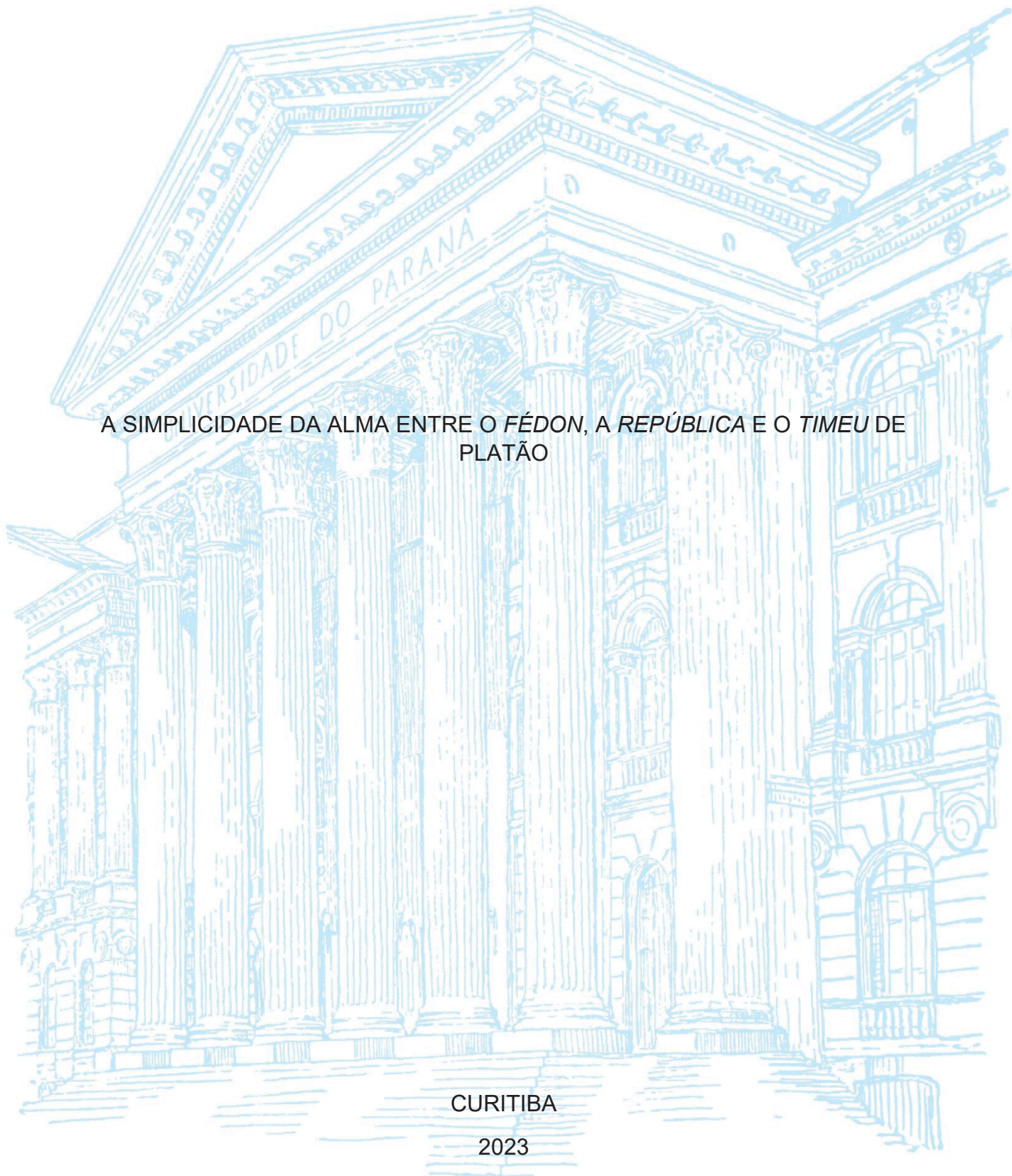
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

LEONARDO IORIO CATTANEO

A SIMPLICIDADE DA ALMA ENTRE O *FÉDON*, A *REPÚBLICA* E O *TIMEU* DE  
PLATÃO

CURITIBA

2023



LEONARDO IORIO CATTANEO

A SIMPLICIDADE DA ALMA ENTRE O *FÉDON*, A *REPÚBLICA* E O *TIMEU* DE  
PLATÃO

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História da Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva.

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Cattaneo, Leonardo Iorio

A simplicidade da alma entre o *Fédon*, a *República* e o *Timeu* de Platão. / Leonardo Iorio Cattaneo. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Maurizio Filippo Di Silva.

1. Platão. 2. Alma. 3. Simplicidade. 4. Platonismo. I. Silva, Maurizio Filippo di, 1982-. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1607

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **LEONARDO IORIO CATTANEO** intitulada: **A SIMPLICIDADE DA ALMA ENTRE O FÉDON, A REPÚBLICA E O TIMEU DE PLATÃO**, sob orientação do Prof. Dr. MAURIZIO FILIPPO DI SILVA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 02 de Maio de 2023.

Assinatura Eletrônica  
02/05/2023 22:20:11.0  
MAURIZIO FILIPPO DI SILVA  
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica  
04/05/2023 07:04:47.0  
ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA  
Avaliador Externo (PONTIFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO  
PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
03/05/2023 13:55:28.0  
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
03/05/2023 09:54:39.0  
VIVIANNE DE CASTILHO MOREIRA  
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica  
02/05/2023 22:22:18.0  
SILVIO MARINO  
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA)

À Ana e Ágatha, esposa e filha, que diariamente me ensinam o verdadeiro significado do amor.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, a Deus e à minha família. Aos meus pais, Júlio Cesar e Rosana, e a todos meus demais familiares, sou grato pela atenção e carinho de uma vida inteira. À Ana Carolina, minha esposa, amiga e mãe de minha filha, Ágatha, que enche meu coração de alegria, todo meu agradecimento e amor; eu jamais teria chegado até aqui sem você.

Queria externar também toda a minha gratidão à Universidade Federal do Paraná e aos docentes que há dezesseis anos vêm contribuindo com minha formação e especialização em Filosofia. Particularmente, gostaria de agradecer ao saudoso professor Joel Alves de Souza, meu primeiro orientador na universidade, que me acolheu na graduação e nos deixou com grande saudade; meus estudos da filosofia platônica se iniciaram com ele e, por isso, gostaria de prestar-lhe esta singela homenagem. Também agradeço ao professor Alexandre Gomes Pereira, por me ajudar a compilar o projeto de mestrado, que abriu as portas para a minha entrada na Pós-Graduação em História da Filosofia. Em especial, queria agradecer à querida professora Viviane de Castilho Moreira, que, substituindo o professor Joel, tanto me aceitou como seu orientando na graduação quanto continuou a me orientar no mestrado, sempre demonstrando muita paciência comigo. Toda minha gratidão ao professor Maurizio Filippo Di Silva, que tem me orientado por mais de cinco anos no doutorado, dispensando toda a atenção necessária para me auxiliar na leitura das obras platônicas e na escrita do texto, norteando meus passos com muito cuidado, sempre tendo compreensão e paciência para com minhas dificuldades e limitações.

A todos esses e outros tantos que não é possível nominar aqui, meu sincero muito obrigado.

Out of the night that covers me,  
Black as the Pit from pole to pole,  
I thank whatever gods may be  
For my unconquerable soul.

In the fell clutch of circumstance  
I have not winced nor cried aloud.  
Under the bludgeonings of chance  
My head is bloody, but unbowed.

Beyond this place of wrath and tears  
Looms but the Horror of the shade,  
And yet the menace of the years  
Finds, and shall find, me unafraid.

It matters not how strait the gate,  
How charged with punishments the scroll,  
I am the master of my fate:  
I am the captain of my soul.

(HENLEY, 1888, p. 56-57)

## RESUMO

Este trabalho investiga o *Fédon*, a *República*, livros IV e X, e o *Timeu* de Platão, visando a demonstrar que nessas três obras o filósofo parece considerar a alma como relativamente simples no que se refere a partes psíquicas, podendo, porém, aparentar possuir divisões quando se encontra junto ao corpo ou em um estado de impureza. Contrariamente a uma leitura amplamente difundida da psicologia platônica, argumenta-se aqui que o filósofo ateniense não parece ter abandonado em momento algum a tese que expõe no *Fédon*, qual seja, de que a alma é simples, para considerar, após isso, como muitos pensam, na *República* e no *Timeu*, que ela é tripartita. A intenção, então, é demonstrar que uma leitura atenta dessas obras permite que se verifique que, em momento algum, o discípulo de Sócrates deixou de compreender nelas o psiquismo humano como relativamente simples, divino e imortal, identificando-o àquela parte que, na *República* e no *Timeu*, ele chama racional, ao passo que as outras ditas partes anímicas, que também são descritas nesses diálogos, não podem ser entendidas, propriamente, como partes psíquicas, pois se resumem a uma mera aparência, suscitada tanto por um elemento corpóreo que impregna a alma quanto pelo modo que ela funciona quando se encontra ou junto ao corpo ou fora dele, mas em um estado de impureza. Esclarece-se aqui também que só pode dizer que a alma é relativamente simples, e não absolutamente simples, porque, segundo relato exposto no *Timeu*, ela é fruto de uma mistura entre diferentes ingredientes, mas, apesar de consistir em um tipo de ser composto, em razão da ação do demiurgo, ela jamais virá a se decompor, sendo, nesse sentido, possível afirmar que ela é imortal. A fim de realizar esse intento, é feita uma análise exegética qualitativa de viés unitária das referidas obras, sem utilizar, porém, explicações que recorram à cronologia das obras platônicas para justificar eventuais discrepâncias entre elas. Além disso, é feito um cotejo das interpretações de comentadores relevantes a esta pesquisa.

Palavras-chave: Platão. Psicologia platônica. Alma. Simplicidade. Tripartição.



## ABSTRACT

This thesis investigates Plato's *Phaedo*, *Republic*, books *IV* and *X*, and *Timaeus*, aiming to demonstrate that in these three works the philosopher seems to consider the human spirit according to what its true nature reveals as relatively simple in terms of parts of the soul, but may appear to have divisions when it is close to the body or in a state of impurity. Contrary to a widely spread interpretation of Platonic psychology, it is argued that the Athenian philosopher does not seem to have abandoned at any moment the thesis that he expounds in the *Phaedo*, namely, that the soul is simple, starting to consider, after that, in the *Republic* and in the *Timaeus*, that it is tripartite. The intention, then, is to demonstrate that a careful reading of these works allows one to verify that, at no time, Socrates's disciple failed to understand in them the human psyche as relatively simple, divine and immortal, identifying it to that part that, in the *Republic* and in the *Timaeus*, he calls rational, while the other so-called psychic parts, which are also described in these dialogues, cannot be properly understood as parts of the soul, since they are reduced to a mere appearance, raised both by a corporeal element that impregnate the soul as well as the way it functions when it is either in the body or outside it, but in a state of impurity. It is also clarified here that it can only be said that the soul is relatively simple, and not absolutely simple, because according to the report exposed in the *Timaeus* it is the result of a mixture of different ingredients, but despite consisting of a type of compound being, due to the action of the demiurge, it will never decompose, being in this sense possible to say that it is immortal. In order to accomplish this intent, a qualitative exegetical analysis of the referred works is carried out with a unitarian bias without using, however, explanations that resort to the chronology of the Platonic works to justify eventual discrepancies between them. In addition, a comparison of the readings of relevant commentators to this research is carried out here.

Keywords: Plato. Platonic psychology. Soul. Simplicity. Tripartition.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	<b>14</b>
<b>2 A ALMA IMORTAL E SUA SEPARAÇÃO E CORRELAÇÃO COM O CORPO E OS ELEMENTOS CORPÓREOS NO <i>FÉDON</i></b> .....	<b>27</b>
2.1 INTRODUÇÃO .....	27
2.2 INÍCIO DA DISCUSSÃO (57A-63B) .....	34
2.2.1 A proibição ao suicídio e a crença de Sócrates na vida no além (61e-63b) 37	
2.3 A RAZÃO PARA O FILÓSOFO DESEJAR A MORTE .....	39
2.3.1 O desejo de morrer e estar morto .....	40
2.3.2 Algumas dificuldades que o corpo causa à alma na busca do conhecimento .....	45
2.3.3 A primeira menção às Formas .....	47
2.3.4 Uma série de adversidades causadas pelo corpo à alma na obtenção da verdade .....	49
2.3.5 Consequência das perturbações causadas pelo corpo à alma .....	54
2.3.6 A κάθαρσις: a purificação da alma e sua separação do corpo .....	59
2.3.7 A razão para os filósofos não temerem a morte .....	60
2.3.8 As virtudes próprias dos filósofos .....	63
2.3.9 As virtudes como espécies de κάθαρσις .....	66
2.4 O ARGUMENTO CÍCLICO (69E-72E).....	68
2.4.1 Introdução do problema: pode a alma sobreviver à morte do corpo (69e7-70b3)?	68
2.4.2 O argumento cíclico (69e-72e) .....	70
2.5 O ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA (72E3-78B3).....	75
2.5.1 Introdução à discussão (72e-73b) .....	75
2.5.2 Três condições para um conteúdo mental ser classificado como uma reminiscência (73b-73e).....	77
2.5.3 A reminiscência das Formas (73e-75c).....	78
2.5.4 O pré-conhecimento das Formas e a preexistência da alma em relação ao corpo (75c-77b) .....	87
2.5.5 Dúvidas quanto à sobrevivência da alma após a morte do corpo (77b-78a)	

2.6 O ARGUMENTO DA AFINIDADE (78B-84B).....	96
2.6.1 A distinção entre dois tipos de seres: os visíveis e os invisíveis (74b-79b) 96	
2.6.2 A afinidade da alma com as Formas e do corpo com as coisas corpóreas 100	
2.6.3 Conseqüências do argumento da afinidade (80d-84b).....	110
2.7 A ALMA PURA E A ALMA IMPURA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO PSIQUISMO HUMANO APÓS A VIDA CORPÓREA .....	131
<b>3 A TRIPARTIÇÃO E A SIMPLICIDADE DA ALMA NA REPÚBLICA DE PLATÃO.....</b>	<b>140</b>
3.1 INTRODUÇÃO .....	140
3.2 A TRIPARTIÇÃO DA ALMA NO LIVRO IV DA REPÚBLICA DE PLATÃO 145	
3.2.1 As virtudes da <i>pólis</i> : sabedoria, coragem, temperança e justiça .....	145
3.2.2 Sobre o método utilizado na análise da alma humana no livro IV da <i>República</i> .....	154
3.2.3 A tripartição da alma no livro IV.....	160
3.2.3.1 O Princípio dos Opostos .....	160
3.2.3.2 Início da análise da presença de opostos na alma humana .....	166
3.2.3.3 A digressão sobre o desejo e as relações em geral .....	167
3.2.3.4 O elemento desiderativo e o elemento racional.....	171
3.2.3.5 O elemento irascível.....	175
3.2.3.6 As virtudes dos elementos da alma humana .....	180
3.2.4 A justiça pública e a justiça da alma.....	189
3.2.5 Os efeitos da justiça na alma .....	192
3.2.6 A correlação entre saúde e doença e entre justiça e injustiça.....	196
3.2.7 Conclusão do livro IV: a vida de acordo com a justiça é mais vantajosa do que a injusta .....	198
3.3 SOBRE A TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA NO LIVRO IV DA REPÚBLICA DE PLATÃO .....	199
3.3.1 Sobre os métodos empregados para a investigação da justiça na <i>pólis</i> e na alma .....	200
3.3.2 A prevalência da tripartição política sobre a psíquica .....	202

3.3.3 A influência da tripartição política na linguagem empregada para descrever os elementos psíquicos e as suas atividades .....	202
3.3.4 Sobre as limitações do Princípio dos Opostos .....	203
3.3.5 A precedência da tripartição política sobre a tripartição anímica e a validação da psicologia platônica no livro <i>IV</i> .....	205
3.3.6 Objeções à interpretação de que as partes da alma são agentes ou homúnculos .....	208
3.3.7 Platão aceita a existência da <i>akrasía</i> na <i>República</i> ? .....	213
3.3.8 Respostas sobre a aceitação ou não de Platão à existência da <i>akrasía</i> na <i>República</i> .....	215
3.3.9 Como Platão concebe as relações que os elementos da alma travam entre si? .....	224
3.3.10 Considerações preliminares acerca da alma, dos elementos psíquicos e suas atribuições .....	226
3.4 A SIMPLICIDADE DA ALMA NO LIVRO X DA <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO	
232	
3.4.1 O livro <i>X</i> da <i>República</i> e seu papel no conjunto da obra.....	232
3.4.2 A prova da imortalidade da alma no livro <i>X</i> : o contexto da discussão...	237
3.4.3 Preâmbulo ao argumento .....	239
3.4.4 O argumento da imortalidade da alma do livro <i>X</i> .....	240
3.4.5 A primeira das conseqüências derivadas do argumento da imortalidade: a permanência do número de almas .....	249
3.4.6 A verdadeira natureza da alma: a simplicidade do psiquismo humano .	251
3.4.7 Conclusão do livro <i>X</i> da <i>República</i> .....	262
3.5 SOBRE A SIMPLICIDADE DA ALMA COMO DECORRÊNCIA DO ARGUMENTO DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO X DA <i>REPÚBLICA</i>	
264	
<b>4 A CRIAÇÃO DA ALMA HUMANA E A CONEXÃO ENTRE OS ELEMENTOS ANÍMICOS INFERIORES E O CORPO NO <i>TIMEU</i>.....</b>	<b>273</b>
4.1 INTRODUÇÃO .....	273
4.2 A CRIAÇÃO DA ALMA HUMANA .....	275
4.2.1 A criação da alma do mundo pelo demiurgo (34b-36e).....	276
4.2.2 A composição e indestrutibilidade e imortalidade da alma no discurso do demiurgo aos deuses recém-criados (41a-b).....	283

4.2.3 A atribuição da tarefa de construção da espécie mortal humana por parte do demiurgo aos deuses auxiliares (41d-42d).....	288
4.2.4 A criação do corpo mortal por parte dos deuses auxiliares (42d-44c)...	296
4.2.5 A criação da parte mortal da alma: os elementos irascível e desiderativo (69c-72d).....	300
4.2.6 A localização da alma mortal e suas duas espécies no σῶμα (69d-72d)	
305	
4.2.7 Final do relato da criação da alma humana (72d3-7) .....	316
4.3 SOBRE A ORIGEM DIVINA DA ALMA IMORTAL E A CORPOREIDADE DA ALMA MORTAL E SUAS DUAS ESPÉCIES.....	317
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>321</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>334</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Uma das questões mais controversas entre os comentadores de Platão e que recentemente vem recebendo bastante atenção diz respeito à psicologia exposta pelo autor ateniense em suas obras, a saber, determinar se a verdadeira natureza da alma<sup>1</sup> humana é simples ou tripartita. Há, segundo alguns comentadores, uma inconsistência entre as teses apresentadas pelo discípulo de Sócrates em suas obras: no *Fédon*, por exemplo, ele teria exposto a alma como simples, já na *República*, ele a teria apresentado como tripartita em quase todo o diálogo, mas como simples nos últimos momentos da discussão, enquanto que no *Timeu* a teria descrito como composta por uma parte imortal e duas partes mortais. Em vista disso, então, fica claro qual é a origem dessa polêmica: a aparente indecisão de Platão quanto à natureza da alma. Visando a resolver esse problema, muitos autores têm justificado essa dificuldade com base no desenvolvimento da filosofia platônica, argumentando que aquelas obras que são, em geral, concebidas como as da juventude acabam retratando a alma como simples, é o caso, por exemplo, do *Fédon*, que ilustra bem essa compreensão (apesar de não ser considerado segundo a cronologia mais aceita das obras de Platão um diálogo da juventude, sendo geralmente categorizado como um trabalho do período médio de sua produção filosófica); já em obras como a *República* e o *Timeu*, o pensador teria mudado de opinião, passando a defender que a ψυχή seria tripartita.<sup>2</sup> Segundo esse especialistas, a razão que teria levado o pensador a realizar essa mudança de opinião seria ou uma necessidade de aperfeiçoar suas teorias filosóficas ou apenas seu afastamento

---

<sup>1</sup> Apresentar uma definição rigorosa da alma na filosofia platônica é um grande desafio ou, segundo alguns (cf. Robinson, 2018), algo impossível, dado que Platão parece descrevê-la de formas distintas em suas obras. A despeito disso, parece que, em termos gerais, Platão sustenta, sim, a mesma compreensão de alma, pelo menos no que diz respeito ao *Fédon*, à *República* e ao *Timeu*. A fim de esclarecer o leitor sobre o que se compreende aqui por “alma”, pode-se dizer, a grosso modo, que ela é um ser incorpóreo, imortal, que, ao mesmo tempo, é tanto princípio cognitivo, quanto princípio de vida, bem como, conseqüentemente, princípio de movimento, podendo ser esboçada resumidamente, então, como um ser que exerce uma função racional e que deseja a sabedoria, mas que pode desempenhar outras funções quando impura ou encarnada, quais sejam, as funções irascível e a desiderativa, que podem dar a impressão de que ela é tripartita, apesar de ser simples.

<sup>2</sup> Cf., por exemplo, Bobonich (1994, 2002), Prince (1995), Robinson (1970), Vegetti (2017) e Zingano (2008).

das ideias de seu mestre, Sócrates, que o teria influenciado inicialmente a sustentar aquela primeira concepção da natureza da alma.

Todavia, essa interpretação desenvolvimentista da psicologia platônica parece depender exageradamente da cronologia dos diálogos mais amplamente aceita pelos comentadores e, por isso, parece falhar, como se buscará argumentar na sequência, em analisar adequadamente as discussões expostas nas três obras referidas na medida em que foca no desenvolvimento filosófico do pensamento de Platão e em uma mudança de perspectiva acerca de certos temas éticos do platonismo. Em razão disso adeptos dessa linha interpretativa parecem, tal como se buscará demonstrar, cometer uma série de equívocos na análise do texto desses diálogos, seja porque privilegiam certas passagens em detrimento de outras, seja porque deixam de lado aquelas que parecem contradizer suas teses. No que diz respeito à cronologia das obras de Platão, deve-se destacar que ela, tal como expõe Lopes (2018), é problemática não podendo prover uma base confiável à apreciação da filosofia do pensador. Segundo o especialista, os métodos utilizados para essa finalidade são incapazes de determinar com maior ou menor precisão a data de composição dos diálogos (inclusive, essa crítica pode ser feita até mesmo ao método estilométrico, que, na opinião de praticamente todos os comentadores modernos, é, atualmente, o melhor método disponível para estabelecer um ordenamento das obras platônicas).<sup>3</sup> Portanto, tendo em vista os erros que aqueles que dependem da cronologia dos diálogos tendem a cometer, bem como a falta de certeza que os atuais métodos de datação das obras de Platão possuem, parece que, apesar de se tratar de algo controverso para muitos

---

<sup>3</sup> De acordo com Lopes (2018), pode-se resumir as críticas ao método estilométrico da seguinte forma: (i) ele depende do estabelecimento de uma data absoluta de composição de ao menos uma obra para poder definir a cronologia das demais, algo que não é possível de fazer com as obras platônicas, dado que não se pode encontrar em nenhum diálogo platônico uma indicação de sua data de composição nem se pode depender de fontes externas para determinar isso, pois nenhuma delas fornece uma data exata, sem falar que elas entram em contradição umas com as outras; (ii) ele não leva em consideração a possibilidade de Platão ter alterado posteriormente seus textos mediante revisões, o que poderia dar a impressão de que certos diálogos foram redigidos em uma época em que o autor já se encontrava mais maduro, ainda que esse, talvez, não seja o caso; (iii) ele não considera que certas variações estilísticas encontradas nos diálogos, as quais são vistas por aqueles que defendem a cronologia das obras como sinais da evolução das habilidades de escrita do filósofo ateniense, podem ser, na verdade, intencionais e que, por isso, não poderiam demarcar diferentes fases da produção filosófica de Platão. Acerca das dificuldades que dizem respeito aos demais métodos de datação das obras platônicas, ver Lopes (2014, 2018).

comentadores, é mais seguro realizar a análise do tema da verdadeira natureza da alma sem recorrer ao expediente da cronologia das obras do autor, buscando ater-se somente ao texto dos próprios escritos do filósofo e suas possíveis conexões para poder responder se a alma é, de fato, simples ou tripartita.

Com efeito, buscar-se-á empreender aqui uma análise exegética qualitativa de viés unitária de três obras de Platão, especificamente, o *Fédon*, a *República*, livros IV e X, e o *Timeu*, conjuntamente a um cotejo das interpretações de comentadores relevantes à pesquisa, visando a expor e defender uma hipótese hermenêutica acerca da psicologia platônica, qual seja, de que, para Platão, ao menos nessas obras, a alma é relativamente simples<sup>4</sup>, isto é, não está dividida em partes anímicas. Opta-se por denominar tal simplicidade de relativa, porque, ao nosso ver, a alma se revela, ao menos nessas obras, com maior ou menor clareza, algo composto.

A fim de realizar tal intento, pelos motivos expostos mais acima, não se valerá ao longo desta tese de qualquer cronologia das obras de platônicas. Pode-se dizer com segurança que, ao menos no que se refere à psicologia platônica e aos temas concernentes à ética de Platão que serão tratados aqui, a falta de uma ordenação cronológica das obras do filósofo não constituirá qualquer prejuízo, uma vez que as teses que ele propõe sobre essa temática, como se buscará provar, parecem manter-se inalteradas nas três obras examinadas nesta pesquisa. Tanto no *Fédon* e na *República*, quanto no *Timeu*, o discípulo de Sócrates parece conservar a mesma compreensão da natureza da alma: em sua verdadeira natureza, a alma é relativamente simples e só aparenta ser composta por três partes psíquicas. A alma poderia aparentar possuir partições seja porque, de um lado, ela se encontra associada com o corpo e com um elemento corpóreo<sup>5</sup> que a impregna quando se encontra impura, dando-lhe uma

---

<sup>4</sup> Dado que no relato da fabricação da alma humana no *Timeu*, Platão afirma que ela é fruto de uma mistura entre diferentes ingredientes, fica claro que ela não ser pode chamada de “simples”, sem que se faça qualquer outra qualificação, visto que ela seria fruto de certa composição. Ao se dizer que ela é relativamente simples, pretende-se afirmar somente que sua simplicidade se deve à ausência de partes psíquicas.

<sup>5</sup> De acordo com o *Fédon* (cf. 81c4-7), se o indivíduo não busca evitar tanto quanto possível o contato com os prazeres e desejos corpóreos durante o período em que habita o corpo, sua ψυχή, quando chega o momento de se separar do σώμα, por causa de sua companhia e convivência com o corpo, ao qual se associou e dispôs muitos cuidados, fica como que impregnada de um elemento corpóreo (“τοῦ σωματοειδοῦς”, 81c4). Esse elemento, que é de ordem corpórea, pode acompanhar a alma após a morte corporal, sendo, de acordo com o próprio texto da obra (cf. 81c8-d4), algo espesso, pesado, terreno e visível, responsável por fazê-



aparência tripartita que não condiz com a simplicidade de sua natureza pura, seja porque, de outro, ela realiza certas funções que são próprias à vida corpórea mesmo depois da morte do corpo físico.

Vale acrescentar que a ordem instituída de estudo dos diálogos que serão aqui analisados, qual seja, primeiro se acompanhará a discussão do *Fédon*, depois da *República* e por último do *Timeu*, por mais que pareça remeter à divisão cronológica mais aceita das obras de Platão, não tem outro propósito senão comprovar justamente a identidade do pensamento psicológico do filósofo nesses três trabalhos, demonstrando que não há, em verdade, uma mudança de pensamento do autor do primeiro diálogo ao segundo nem deste para o terceiro, mas, sim, que é a mesma compreensão anímica que percorre, de diferentes formas, cada um deles. Dessa maneira, perfazendo esse percurso de exame dos referidos escritos platônicos, pretende-se provar com clareza, ao menos nessas obras, a continuidade do pensamento de Platão acerca da verdadeira natureza da alma.

A fim de realizar esse intento, este trabalho iniciará, no segundo capítulo, com o estudo da primeira metade do diálogo do *Fédon* (57a-84b), para verificar como o discípulo de Sócrates se esforça em apresentar a alma como ente que existe de modo separado do corpo, ao mesmo tempo que pode vir a se correlacionar com ele quando se encontra encarnada. Ao contrário do que propõem Fierro (2013) e Cornelli (2016, 2019), pretende-se mostrar que Platão propõe, sim, um dualismo substancialista nessa obra, defendendo que, quando o psiquismo humano se encontra em seu estado puro, ele pode, após a morte, existir de maneira totalmente separada das coisas corpóreas. Para tanto, é preciso que o sujeito treine, durante sua estadia no corpo, conforme sugere Ebrey (2017), o estar morto, que é um estado especial de morte, pois envolve certa permanência, estado que é atingido pela alma quando ela se afasta ao máximo dos prazeres e desejos corpóreos e se dedica à Filosofia, buscando a

---

la afundar e se arrastar na região visível por medo do invisível e do Hades, vindo a rondar monumentos funerários e túmulos. Seria por causa dele, portanto, que a alma, apesar de ser invisível, poderia ser vista, o que explicaria as ditas aparições de fantasmas: trata-se de almas que já morreram, mas que não se libertaram totalmente do corpo, pois ainda participam do que é visível, e que ficaram, por isso, como que "somatizadas", como sustenta Cornelli (2016, 2019). Com base nisso, pode-se concluir que esse elemento corpóreo parece ser algo que é, sim, corpóreo, mas que é mais etéreo que o próprio corpo, impregnando de alguma maneira o psiquismo humano, como, por assim dizer, uma espécie de fumaça, prendendo-o à região visível.

verdade unicamente por via do raciocínio. A pessoa que pratica o estar morto realiza a verdadeira purificação da alma, de modo que, quando a morte natural chega, ela pode se desvencilhar por completo do corpo e de quaisquer outras amarras corpóreas que possam envolvê-la, vindo então a alcançar a sabedoria, tão almejada pelos filósofos, e, com ela, a felicidade. Nesse estado puro, a alma fica junto daquilo a que ela mais se assemelha e é afim, isto é, das Formas, que são eternas, inteligíveis, uniformes, indissolúveis, invariáveis e divinas, o que indica que a própria alma parece ser, além de invisível, simples ou composta de tal modo que não possa se decompor e, também, imortal. Por outro lado, caso o indivíduo não tenha dominado os prazeres e desejos do  $\sigma\omega\mu\alpha$ , seu psiquismo fica, como consequência, impregnado de um elemento corpóreo que o acompanha até mesmo depois da morte; eis o que significa a impureza anímica para o ser humano: permanecer, de certo modo, junto do que é corpóreo e, a rigor, não morrer, ficando, então, preso em um ciclo reencarnatório, vindo, subsequentemente, a reencarnar em outro corpo, vivendo uma nova existência terrena. Com isso, com a presença de tal elemento, a  $\psi\upsilon\chi\eta$  se aproxima daquilo que ela menos se assemelha e é afim, isto é, das coisas visíveis ou corpóreas, ficando como que “somatizada”, por assim dizer. É em razão dessa impureza, por estar impregnada desse elemento corpóreo, que se pode explicar, em parte, a origem da impressão de que o próprio psiquismo humano é composto pelas ditas partes inferiores da alma ou pelas espécies psíquicas mortais, a saber, a irascível e a desiderativa, segundo o que é exposto, respectivamente, na *República*, como se verá no terceiro capítulo desta tese, e no *Timeu*, que, por sua vez, será investigado no quarto capítulo (a outra razão que explica essa impressão será apresentada nos capítulos seguintes, mas já se pode adiantar que ela se refere a outras funções que o psiquismo humano exerce além daquela que lhe é própria, isto é, a racional, quando ele se encontra junto ao corpo ou em um estado de impureza). Isso, contudo, tal como se verá, em nada parece afetar a alma, nem mesmo parece querer significar que ela, primariamente, depende, de algum modo, do corpo para existir, como sustenta Cornelli (2016, 2019), visto que toda a discussão exposta na primeira metade do *Fédon*, em especial os três argumentos propostos por Sócrates para provar a imortalidade da alma (argumento cíclico, da reminiscência e da afinidade), visa a atestar exatamente o contrário disso. De acordo com o texto do diálogo, mesmo após

tantas vidas junto ao corpo, a ψυχή nada parece sofrer, sendo plenamente capaz de recuperar seu estado original de pureza, desde que o indivíduo dedique sua vida à Filosofia e abra mão, tanto quanto possível, de tudo mais que diga respeito ao corpo. Assim, nesse estado de pureza, com a alma livre de quaisquer vínculos com o corpo e as coisas corpóreas e, conseqüentemente, desprovida de partições psíquicas, uma vez que estas, como se verá no quarto capítulo desta tese, ao que parece, caso existissem, deveriam ter origem corpórea, torna-se possível alcançar a sabedoria almejada pelo filósofo e, com ela, ao habitar a morada dos deuses e dos sábios, a felicidade.

Após isso, no terceiro capítulo, procurar-se-á provar pelo exame cuidadoso dos livros *IV* e *X* da *República* que o conflito entre as teses psicológicas dos respectivos livros é apenas aparente, pois, no primeiro deles, quando Platão descreve a alma como tripartita, ele somente expõe o estado que ela parece assumir junto ao corpo, ao passo que, no fim do último livro, ele se volta à verdadeira natureza da alma, que a mostra tal como é: simples, não possuindo em si mesma quaisquer partes psíquicas.

Nesse capítulo, será ressaltado como, no livro *IV*, o filósofo ateniense, em ao menos duas oportunidades (cf. 435c-d, 437a; 611b-612a), deixa claro que a primeira investigação psicológica efetuada na *República* não deve ser tomada de forma absoluta, em razão de um problema metodológico inerente a ela, qual seja, como apontado por Fronterotta (2010a, 2010b), seu caráter hipotético, o que, de acordo com o comentador, seria uma espécie de aviso de Platão ao seu leitor para que se tome cuidado com as conclusões extraídas dessa análise, dado que ela foca exclusivamente o estado aparente da alma dentro do corpo e olvida sua verdadeira forma, que se revela quando se dissocia dele e das demais coisas corpóreas. Vale mencionar, como se verá também, que o Princípio dos Opostos, hipótese lançada por Sócrates para averiguar se a alma possui ou não partições de acordo com a presença de impulsos contrários nela encontrados, não permite que se divida o psiquismo humano em apenas três elementos, tendo em vista que, na verdade, cada par de pulsões contrárias deveria implicar uma nova divisão anímica, e que, por isso, é bem provável que Platão tenha se valido de outros mecanismos para delimitar o número de elementos psíquicos a apenas três. Os elementos racional e desiderativo, por exemplo, teriam sido obtidos da sua escolha em focar em uma divisão entre uma parte de impulsos racionais e

outra de impulsos irracionais na alma, próprios da relação entre alma e corpo. O elemento irascível, por sua vez, decorreria da necessidade de realizar um espelhamento entre a tripartição da ψυχή e a tripartição do estado idealizado ao longo da discussão da *República*, além de se fundamentar na experiência psíquica, como também refletir um tipo psíquico, por assim dizer, comum à sua época e arraigado na tradição poética dos heróis, que se valiam da ira para defender sua honra. Levando em conta todos os fatores que Platão teria utilizado para propor três elementos à alma, dois irracionais (o irascível e o desiderativo), e um racional (que recebe justamente o nome de princípio racional), pode-se supor, como se argumentará aqui, que eles representam as atividades realizadas pela alma quando ela se encontra junto ao corpo, quer esteja ela encarnada ou desencarnada, conquanto, nesse último caso, ela deva estar em um estado de impureza e que, então, não parece ser adequado tomar as caracterizações que Platão faz dos elementos irracionais ao pé da letra, como se ele estivesse os descrevendo como homúnculos, tampouco é preciso considerar que ele divisa na alma tais elementos porque passou a aceitar a existência da *akrasía*. Será esclarecido aqui que a interpretação que alega que o pensador realmente propôs que os princípios da alma são homúnculos (cf., e.g., Bobonich, 1994, 2002) não parece ser capaz de justificar da melhor maneira possível por que Platão dividiu a alma em apenas três princípios nem por que ele confere as características que atribui a cada um deles e que, além disso, essa compreensão tanto parece invalidar a argumentação platônica quanto fazer uma leitura inadequada do texto da própria obra e, sobretudo, parece não dar atenção àqueles avisos mencionados, dados pelo próprio autor, de que a discussão psicológica do livro *IV* não deve ser considerada absolutamente. Quanto à *akrasía*, que representaria uma mudança ou evolução da ética platônica, simbolizando um afastamento do filósofo do pensamento de seu mestre, que teria defendido um intelectualismo moral, tal como sugerem Bobonich (1994, 2002), Prince (1995), Vegetti (2017) e Zingano, (2008), entre outros, pode-se asseverar que é possível explicar a ação errônea do sujeito não como um conflito entre elementos anímicos opostos, mas, sim, como mera ignorância acerca daquilo que é melhor fazer. Por exemplo, quando se pensa que um de seus elementos “deseja” comer, imagina-se que isso é o que há de melhor para o indivíduo como um todo, de modo que, sem raciocinar

adequadamente, se usa a razão de modo instrumental, para obter o objeto almejado. Levando em consideração que, em geral, a interpretação que defende que Platão aceita a existência da *akrasía* na *República* depende de uma leitura literal das caracterizações dos princípios da alma, entendendo-os como homúnculos, e também acaba enfocando mais no desenvolvimento da ética platônica do que no propósito da discussão psicológica que se desenrola no livro *IV* (cf. Ferrari 2007), têm-se, então, razões mais que suficientes para descartá-la em troca de outra mais plausível. É por essa razão que será proposto aqui que, embora a alma encarnada ou desencarnada, mas em um estado impuro, possa parecer ser composta por, pelo menos, três partes, ela é relativamente simples, pois em momento algum se divide em partes psíquicas. Será alegado também que, quando Platão fala que a pessoa agiu erroneamente por influência do elemento irascível ou do desiderativo, o que ele pretende dizer é que essa pessoa, por influência de certos desejos corpóreos, parece proceder por ignorância, se iludindo de que aquilo que é atribuído como objeto de desejo de um desses princípios constitui-se no que é o melhor para ela, lançando mão, então, de um uso instrumental da razão para obter tal coisa. De acordo com isso, afirmar-se-á que os elementos anímicos parecem representar certas funções que são desempenhadas pelo psiquismo humano quando ele se encontra junto ao corpo ou em um estado de impureza, assim como parecem simbolizar o modo como a alma e o corpo se conectam e afetam um ao outro mutuamente.

Já na discussão do final do livro *X* (608c-612a), desenvolvida na segunda seção do terceiro capítulo, Platão deduz como uma das consequências de um curto argumento que prova a imortalidade da alma a necessidade de ela não possuir partes e, por conseguinte, não estar em contenda consigo mesma; caso contrário, não poderá ser imortal. Como se verá, essa constatação parece um tanto paradoxal àqueles que consideram que o filósofo realmente defendeu no livro *IV* uma tripartição da alma com base nos conflitos entre seus três elementos e, por isso, preferem desvalorizar toda a parte final do livro *X* (ou mesmo esse livro como um todo), qualificando-a como débil e desnecessária (cf., e.g., Annas, 1981, p. 335, e Vegetti, 2017, p. 103). É preciso ter mente, como será proposto, que Platão tinha boas razões para introduzir tão tardiamente na discussão da *República* uma pequena passagem que se refere à verdadeira natureza da alma. Realmente, a princípio, as teses que o autor expõe nesse trecho parecem anular

tudo que havia sido dito anteriormente sobre a ψυχή, principalmente ao levar em conta que o que é dito nesse trecho não contribui em nada com o mito de Ér, que conta a sorte futura daqueles que se esforçaram para ser justos e dos injustos, de acordo com seus atos e com a excelência ou viciação de suas almas. Inclusive, vale ressaltar, a função do curto argumento da imortalidade no livro X é justamente servir de base para essa narrativa, daí a estranheza que muitos podem experimentar ao se deparar, de repente, com a revelação da natureza pura da alma, para depois descobrir que isso não contribui em nada para a história do mito. O mesmo se pode afirmar do diálogo como um todo: tendo em vista o que já havia sido dito acerca da ψυχή ao longo de toda a obra, parece ser desnecessário introduzir, de chofre, que ela, em sua verdadeira natureza, não é tripartita, mas, sim, simples, no que diz respeito a não possuir partes psíquicas. Se, portanto, vale dizer, Platão fez questão de trazer à tona essa questão sobre o psiquismo humano, mesmo sem haver necessidade para isso, ele deveria ter uma boa razão para assim proceder. A razão disso, como se verá, era a necessidade de deixar ainda mais claro ao seu leitor que tudo que foi dito sobre a alma nos livros IV, VIII e IX não diz respeito àquilo que sua verdadeira natureza revela, mas ao estado que ela ostenta junto ao corpo. Ainda que, quando encarnada, ela possa parecer possuir três ou mais elementos e estar em conflito consigo mesma, essa aparência não condiz com a sua simplicidade quando se encontra em um estado puro, isto é, quando se encontra livre de qualquer ligação com o corpo e com quaisquer elementos corpóreos. Ao se constatar isso, comprova-se também uma hipótese hermenêutica que foi proposta no exame do livro IV, a saber, que, a partir dos elementos anímicos que são lá exibidos, Platão estaria, na verdade, se referindo ao modo como alma e o corpo se correlacionam. Dessa maneira, ao expor qual é a verdadeira natureza da alma, Platão coloca em perspectiva as teses anímicas dos livros anteriores, desvelando o que entende por alma; concordando aqui com Fronterotta (2010a, 2010b), pode-se afirmar que somente uma de suas três “partes” pode ser realmente chamada alma, qual seja, aquela que ama a sabedoria, a única que, quando purificada, pode se separar do corpo e de tudo que há de corpóreo: o elemento racional da alma. Esse elemento é, assim, imortal e deve ser, por consequência, como expresso no próprio texto, simples, quer dizer, não possuir partições anímicas. Já a alma dos injustos, por outro lado, permanece

aparentando ser tripartita mesmo após a morte, pelo menos é o que se pode inferir do mito de Ér (uma vez que, como já dito, ele não se ocupa da exposição das almas puras). É possível explicar esse fenômeno, como se verá, ao se lembrar do que é dito no *Fédon*, a saber, que as almas impuras, observadas por Ér no além, permanecem impregnadas de um elemento corpóreo mesmo após a morte, o que confere a elas a aparência de estarem divididas. Em suma, de acordo com o próprio texto platônico, o psiquismo humano em sua verdadeira natureza é simples e se encontra, por consequência, livre de contendas internas, só podendo aparentar ser tripartito e estar em contradição consigo mesmo em razão da sua associação com o corpo e com quaisquer elementos corpóreos que estejam a ele associados.

Por fim, no quarto e último capítulo, no qual se analisará a discussão do *Timeu*, procurar-se-á demonstrar, primeiramente, que, conforme o relato da personagem que dá nome à obra, a alma divina ou imortal, que equivale ao elemento racional, embora seja fruto de uma mistura de certos ingredientes feita pelo demiurgo, é, por ação da vontade do próprio demiurgo, indestrutível, podendo ser chamada, então, imortal, uma vez que ele deliberadamente quis preservá-la assim, isto é, eternamente una. Sustentar-se-á também que essa revelação acerca da fabricação da alma imortal se coaduna com o que foi exposto sobre ela no *Fédon* (cf. 78c-80a) e na *República* (cf. 611a-b) e analisado nos dois capítulos anteriores deste trabalho, a saber, que dificilmente alguma coisa composta pode vir a ser indestrutível, ainda mais quando ela não é composta do mais belo modo; esse parece ser, justamente, o caso da criação da alma imortal: dado que o demiurgo é bom e que somente um ser mau poderia desfazer o que é bom e foi feito de modo belo (cf. 29d-30a), parece ser possível concluir que ele, o deus criador do *kósmos*, jamais deixaria a alma ser destruída. Outra importante questão que será defendida nesse capítulo se refere ao fato de a alma imortal não ser uma realidade sensível, ou seja, de ela não ser corpórea e, por conseguinte, não poder ser formada de partes corpóreas. Trata-se de um ponto relevante à pesquisa porque permite que se afirme que, enquanto a alma imortal não é composta por quaisquer partes corpóreas, pois não é nem sensível nem corpórea, parece que ela não poderia ser formada de novas partes anímicas ou de uma alma mortal, subdividida em duas espécies, tal como no *Timeu* elas são denominadas, porquanto estas, ao que parece, só poderiam ser formadas

pelas coisas corpóreas. Como será exposto no quarto capítulo desta tese, nesse diálogo, Platão parece manter a mesma opinião que expôs na *República* e no *Fédon*, isto é, de que a ψυχή não é composta por partes ou espécies anímicas, pois, tal como o que foi dito nas duas obras mencionadas, todas as funções que são conferidas às espécies psíquicas mortais no *Timeu* parecem dizer respeito, na verdade, a alguma atividade executada pela alma imortal desde o momento em que ela adentra o corpo físico. Assim sendo, por mais que sua simplicidade não seja absoluta, uma vez que ela surgiu de uma mistura de ingredientes, deve-se dizer que a alma imortal é relativamente simples, visto que ela não se cinde em partes ou espécies. Vale dizer ainda que os trechos que tratam da criação da alma do mundo e da alma humana serão investigados com o auxílio da leitura de Mattéi (2010) e Fronterotta (2007).

Outrossim, nesse capítulo, almejar-se-á deixar claro que, novamente como expõe Fronterotta (2006), não parece haver uma alma mortal, que teria sido fabricada pelos deuses auxiliares do demiurgo, visto que eles parecem se restringir a confeccionar somente o σῶμα, lançando mão, para tanto, dos elementos físicos naturais que estavam a seu alcance, quais sejam, o fogo, a água, o ar e a terra. Tal como se pretende exhibir, a referida alma mortal, bem como suas subespécies, a melhor e a pior, que nada mais são do que, respectivamente, o elemento irascível e o desiderativo, que foram apresentados no livro *IV* da *República*, se resume a uma falsa impressão que pode ser suscitada pela reação psicofisiológica que a alma imortal manifesta ao ser implantada no corpo físico; essa reação é proposta por Fronterotta (2006, 2010a) como hipótese hermenêutica para explicar o conturbado processo de encarnação da alma humana no σῶμα. Tomando-a como fundamento, alegar-se-á que Platão estaria se valendo de uma linguagem alegórica ao falar em uma alma mortal e suas espécies melhor e pior, visando a se referir, assim, tanto ao modo como o corpo físico pode causar certos παθήματα no psiquismo humano logo quando este encarna naquele quanto ao modo como a própria alma imortal é capaz de atuar sobre o σῶμα. Dessa maneira, buscar-se-á aclarar como, ao ser implantada no corpo, a ψυχή acaba padecendo determinados παθήματα que originam funções que se encontram intimamente ligadas à vida corporal, as quais podem dar a impressão de que, para realizá-las, é preciso que a alma se divida em três partes ou venha a ganhar uma alma mortal, que estaria dividida em



outras duas subespécies. Vale acrescentar que se pretende mostrar nesse capítulo como o autor da obra confere às duas espécies mortais de alma, a melhor e a pior, certas atividades que se assemelham muito àquelas que ele atribui aos órgãos do corpo físico que se encontram nas mesmas regiões corpóreas em que as espécies mortais de alma se localizam. Isso, sugerir-se-á, parece reforçar precisamente a tese que será defendida no referido capítulo de que Platão estaria se utilizando de uma alegoria ao mencionar a existência de uma alma mortal, porquanto parece haver por detrás de toda a extensa argumentação fisiologista do *Timeu* aquela mesma tensão básica que é exposta no *Fédon* de forma explícita e na *República* de forma tácita, qual seja, a da oposição corpo e alma. Enfim, pretende-se ressaltar que é a alma imortal que parece ser responsável por incitar a impressão equívoca de que ela, em vida ou após a morte, possui partições. Se, mesmo com o fim da vida corpórea, ela aparenta ser composta de partes psíquicas, isso deve apenas denotar que até mesmo depois de desencarnar ela é capaz de exercer aquelas funções que adquiriu quando adentrou o corpo físico. Pelo que parece, essa aparência ilusória de que ela é composta de partes anímicas se deve, primordialmente, ao fato de o ser humano ignorar a verdadeira natureza da alma, de modo que ele só se preocupa em gozar, durante sua estadia no corpo, dos prazeres e desejos corpóreos, descuidando de seu psiquismo, que fica impuro e, como consequência, permanece, após a morte, funcionando como se ainda estivesse encerrado no  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , sofrendo com a saudade daquilo que costumava desfrutar no corpo físico. Por fim, como efeito último dessa ignorância, seu psiquismo fica impregnado de elementos corpóreos que o acompanham no além-vida, os quais podem suscitar a impressão de que ele é corporalmente composto, apesar de, como dito nos capítulos anteriores, sua verdadeira natureza, que só pode ser observada depois de ela se purificar e se libertar de toda e qualquer ligação com o corpo, mostrar que ela é relativamente simples.

Dito isso, resta declarar, enfim, que, por meio da leitura que será exposta neste trabalho sobre o *Fédon*, a *República*, livros IV e X, e o *Timeu*, será possível perceber, por uma interpretação de viés unitária da qual se lançará mão, que existe um elo claro, coerente e não contraditório entre as teses psicológicas contidas nessas obras e que, no fundo, o discípulo de Sócrates mantém, em cada uma delas, a mesma concepção de alma, a saber, aquela que só se pode

divisar com clareza quando se analisa a sua verdadeira natureza: quando pura, livre de quaisquer vínculos com o corpo ou com as coisas corpóreas, ela se mostra tal como é, relativamente simples, isto é, indivisa em partes psíquicas. Quando, porventura, ela aparentar ser composta de três ou mais ou mesmo menos do que três elementos, quer ela esteja dentro ou fora do corpo, isso será devido à sua impureza e, em última análise, à sua ignorância, o que significa dizer que ela mantém alguma correlação com o corpo ou com as coisas corpóreas que a acompanham no além-vida, bem como que ela continua a realizar certas funções que estão correlacionadas com a vida corporal. Isso, porém, em nada afeta a verdadeira natureza da alma, pois ela se mantém íntegra e relativamente simples, pouco importando que venha a habitar o  $\sigma\omega\mu\alpha$  por tempo indeterminado, uma vez que sempre poderá, desde que se afaste dos prazeres e desejos corpóreos e se dedique à Filosofia, vir a se depurar e alcançar, ao menos após a morte, aquilo que realmente lhe torna feliz: a sabedoria. Vale repetir, contudo, que para chegar a tal conclusão não se utilizará aqui a cronologia das obras nem se fará referência a um desenvolvimento da filosofia platônica, pois, de um lado, como já dito, não parece ser seguro confiar nos métodos atualmente empregados para datar os diálogos de Platão e, de outro, não parece que o filósofo mude suas teses psicológicas no que diz respeito aos diálogos que serão investigados nesta tese. Além dos temas supracitados a serem explorados em cada um dos capítulos, outros mais específicos serão tratados ao longo do exame que será conduzido aqui; estes, porém, sempre serão abordados tendo em vista a temática principal: provar que, no *Fédon*, na *República* e no *Timeu*, a alma para Platão não é composta por partes psíquicas, mas é relativamente simples.

## 2 A ALMA IMORTAL E SUA SEPARAÇÃO E CORRELAÇÃO COM O CORPO E OS ELEMENTOS CORPÓREOS NO *FÉDON*

### 2.1 INTRODUÇÃO

O *Fédon* é uma das obras de Platão mais lidas na história por diversas razões, seja porque nela o autor apresenta a sua versão dos últimos momentos de vida de seu mestre, seja pelas provas da imortalidade da alma que são expostas por Sócrates, as quais elencam concepções platônicas importantes junto de um novo *approach* a dogmas religiosos da época, entre outros tantos aspectos peculiares a esse livro que poderiam ser citados. As teses sobre a **alma** (ψυχή) e suas relações com o **corpo** (σῶμα) expostas nessa obra não são exceção: de acordo com Fierro (2013, p. 9), esse é o diálogo de Platão que mais exerceu influência nas concepções de alma e corpo na tradição ocidental, sendo responsável por atribuir a ambos uma complexa carga semântica e os alçar a um lugar de destaque nas teorias que visam a conceituar a natureza e a condição humana. Até os dias de hoje, as cenas narradas por Fédon a Equécrates mostram-se de grande relevância, servindo de inspiração a muitos pensadores<sup>6</sup> para pensar o que é o ser humano e o que são o corpo e a alma, sendo frequentemente revisitadas para ensejar novas reflexões sobre essas questões.

Em geral, a leitura mais difundida entre os comentadores sobre a temática da relação entre corpo e alma no *Fédon*, que pode ser chamada *standard*, como sugere Fierro (2013, p. 9), pode ser descrita do seguinte modo: dado que existem dois tipos de seres, os **visíveis** e os **invisíveis** (79a), que as coisas invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, enquanto as visíveis não (79a), e que a alma se assemelha mais com o que se conserva sempre o mesmo do que com o que muda, enquanto o corpo se assemelha mais com aquilo que varia (79e), pode-se concluir que a afinidade específica da alma e do corpo com essas duas dimensões ontológicas diferentes fundamenta um **substancialismo dualista platônico** – a alma se assemelha às coisas invisíveis, isto é, às Formas, e o corpo, às coisas visíveis, ou seja, ao devir ou às coisas sensíveis. Em razão

---

<sup>6</sup> Cf. Fierro (2013, p. 9 e n. 3 e 4) e Bernabé (2018, p. 374-76). Para uma rápida historiografia da discussão mais recente entre os comentadores sobre a alma e o corpo nas obras platônicas, ver Fronterotta (2007, p. 231, n. 1).

dessa afinidade da alma com o invisível, encontra-se ao longo do diálogo uma forte depreciação do corpo que se contrapõe a um enaltecimento da alma, devendo ela se separar, purificar-se e libertar-se dele, pois é anterior à forma humana. Todavia, ao que parece, essa separação só pode ser obtida por completo com a morte, sendo por isso que Sócrates pregaria um rechaço à vida corpórea (aos seus prazeres e desejos) e um desejo de morte.

Historicamente, a interpretação *standard* dividiu os comentadores do *Fédon* em dois grupos: de um lado, ficam os adeptos da leitura ascética, segundo a qual é preciso exercitar um distanciamento do corpo por meio de uma forte abstinência, atendo-se somente ao estritamente necessário no que diz respeito às necessidades fisiológicas, para que com isso se galgue um desenvolvimento espiritual que permita à alma se desvencilhar do corpo;<sup>7</sup> de outro, estão aqueles que rechaçam tal ascetismo, considerando que, ao depreciar o corpo, Platão está depreciando a própria vida.<sup>8</sup>

Em um esforço de lançar um novo olhar para as páginas do *Fédon* que descrevem a alma e o corpo, alguns especialistas buscaram dar ares mais leves às palavras de Sócrates ao propor leituras que se afastam da interpretação supramencionada. Fierro (2013) aventava que a alma e o corpo no diálogo se encontram mais estreitamente enlaçados do que a princípio se poderia pensar, procurando reduzir, assim, a importância da alma, ao passo que enleva o corpo, considerando-o não mais uma mera prisão ou um fim em si mesmo, mas um meio ou veículo para a atividade inteligente da alma, dando-lhe um novo apreço. Cornelli (2016, 2019), por sua vez, sugere que a alma e o corpo só surgem como dois seres ontologicamente distintos em razão de um esforço moral realizado pelo indivíduo em afastar-se do corpo, uma vez que ambos crescem juntos, estando, por isso mesmo, misturados. Desse modo, contrariamente ao que a tradição *standard* apregoa, continua ele, seria a dicotomia moral que engendraria e fundamentaria a ontológica, e não o contrário, surgindo daí, então, a separação entre alma e corpo, visto que ambos nascem e se desenvolvem conjuntamente no corpo.

---

<sup>7</sup> Por exemplo, San Juan de la Cruz, cf. Fierro (2013, p. 9, n. 3), cf. também Ebrey (2017).

<sup>8</sup> Em especial, Nietzsche, *Dos transmudanos* e *Dos desprezadores do corpo*, em *Assim falou Zaratustra* (2011, p. 31-35), e *O crepúsculo dos ídolos* (2017). Cf. Fierro (2013, p., 9 n. 4).

No entanto, apesar do forte pessimismo quanto ao corpo, seus prazeres, dores e desejos e, conseqüentemente, do desprezo à vida corpórea expresso no diálogo,<sup>9</sup> ele é dotado de um forte otimismo, por mais estranho que isso possa parecer a alguns: trata-se de uma esperança ou, talvez, confiança de que se poderá desfrutar de uma boa sorte após a morte, caso se conduza a vida de forma justa e pura, isto é, caso se passe o máximo de tempo possível filosofando, afastando-se dos prazeres e desejos corpóreos; esse otimismo está representado na figura de Sócrates, que se mantém inabalável ante a iminência da morte. Há de se levar em conta que tanto mais paradoxal e despropositado parecerá esse otimismo quanto mais se ignorar aquilo que o fundamenta: o uso por parte de Platão das crenças religiosas da época para dar início às discussões filosóficas<sup>10</sup> e, para além disso, o que essas crenças parecem apontar, a saber, que o filósofo tanto acredita na imortalidade da alma, quanto pensa que é possível saber qual é o estado da alma humana no além.<sup>11</sup> Inclusive, apesar da importância dessas crenças no *Fédon*, haja vista seu papel de protagonismo em muitos momentos do diálogo, elas não têm recebido a devida atenção dos

---

<sup>9</sup> Se, de um lado, historicamente o corpo, tal como ele é apresentado nas páginas do *Fédon*, é considerado pela dita interpretação *standard*, a que se refere Fierro (2013), como sendo intrinsecamente mau ou atribuí-se a ele uma visão bastante pessimista (para um exemplo do último caso, ver Ebrey, 2017), por outro lado, muitos autores reconhecem que o corpo possui um papel neutro ou mesmo positivo. Brisson (1991, p. 15), por exemplo, reconhece a neutralidade do corpo, afirmando que só a alma pode ser boa ou má. Woolf (2004) e Russell (2005, cap. 3), se referindo aos prazeres e desejos corpóreos, asseveram que o problema diz respeito à má avaliação que a alma faz deles ou das atividades que os envolvem, e não a essas afecções em si, designando então um valor neutro ao corpo. Já Broadie (2001, p.305) sugere que o corpo, para Platão, tem, em última instância, um valor instrumental. Rowe (1999, p. 183), por sua vez, analisando a passagem 250c-4-6 do *Fédro*, propõe que, por mais que o corpo seja uma tumba, é por meio dele que a alma pode se purificar, ao passo que Eggers Lan (1995, p. 112), similarmente, sustenta que para Platão o corpo é tanto fonte de escravidão quanto de libertação para o homem. Já De Vogel (1986, p. 173) defende uma posição mais otimista a respeito do σῶμα, sugerindo que ele deve ser honrado, porém apenas em segundo lugar, pois a alma é mais importante, devendo ele estar naturalmente a serviço dela. Nussbaum (1986, p. 220) e Nightingale (2004, p. 154-168), por fim, conferem ao corpo um papel positivo, especialmente no que diz respeito aos belos corpos. Para mais detalhes, ver Fierro (2013, p. 11-12, n. 7) e Ebrey (2017, cap. 1).

<sup>10</sup> Cf. Regali (2018) e Cerri (2007).

<sup>11</sup> Não se pretende aqui, simplesmente, propor que sem conhecer as crenças religiosas do séc. V a.C. não seria possível compreender a discussão que se desenrola no *Fédon*, mas, sim, apontar para o modo pelo qual Platão se vale delas para expor a sua visão do psiquismo humano. É desse modo, portanto, que se defende aqui a importância de se levar a sério os mitos, bem como as referências aos ditos dos mistérios e outras seitas da época que são expostos na obra, porquanto eles podem ajudar a esclarecer o que o autor pensa acerca da natureza da alma humana.

comentadores, visto que parte deles afirma que elas são débeis, apaixonadas ou mesmo não dizem respeito à Filosofia, passando então a ignorá-las.<sup>12</sup>

Por certo, Platão não acreditava piamente nas lendas e mitos da época, como, por exemplo, os relatos mitológicos que depreciam as divindades,<sup>13</sup> porém, ainda que o autor dos diálogos manifeste em suas obras a necessidade de passar um pente fino nos mitos e crenças que alicerçam a religião grega antiga, joeirando os ímpios dos piedosos, claramente, isso não significa que ele desacreditasse desses mitos por completo. Muito pelo contrário, segundo o que o texto das próprias obras platônicas parece atestar, Platão tinha as suas próprias crenças e buscava defendê-las a seu modo. Pode-se dizer, no caso do *Fédon*, por exemplo, que não parece ser à toa que muitas de suas discussões filosóficas se iniciem com algum relato mitológico, considerações sobre o além ou explicações sobre um dito obscuro de uma seita iniciática e a eles retornem quando encontram o seu termo<sup>14</sup>. É possível afirmar ainda que, para compreender bem o contexto e o desenvolvimento do diálogo, é preciso que se considere com atenção e seriedade o conteúdo explícito ou tácito dos mitos e crenças religiosas que figuram ou são mencionados nele, apesar da forma alegórica que possam ter, dado que tais discursos não são meras alegorias; as crenças que eles manifestam constituem o pano de fundo do pensamento platônico, o qual o filósofo procura, por meio de argumentos, justificar, esclarecer, fortalecer e reelaborar, utilizando-se, para tanto, da razão.<sup>15</sup>

Com efeito, partindo do pressuposto de que, para Platão, certos mitos e ditos provenientes das seitas iniciáticas expressam simbolicamente ou não a verdade sobre a alma, seu estado na vida após a morte, sua preexistência e

---

<sup>12</sup> Cf., e.g., Hackforth (1955, p. 44), White (2006), Gallop (2002, p. 88) e Bostock (1986, cap. 2).

<sup>13</sup> Tem-se uma prova disso, e.g., nos livros *II* e *III* da *República*, que mostram o intento de censurar os mitos que apresentam imagens indevidas das divindades como seres imperfeitos.

<sup>14</sup> Sobre a mistura entre mitologia ou crenças religiosas e argumentações filosóficas, ver Casertano (2016).

<sup>15</sup> Corroborar-se aqui com a tese de Sedley (1995), Rashed (2009), Morgan (2010), Horky (2013) e Ebrey (2017) de que Platão, no *Fédon*, visa a provar que as ideias pitagóricas, órficas, báquicas e dos mistérios de Elêusis estão, em algum sentido, certas, mas necessitam de uma justificativa mais coerente do que aquelas dadas até então. Bernabé (2018), similarmente, sugere que Platão segue uma tendência em voga em sua época, a saber, a de reinterpretar “o esquema ritualista, proposto pelos órficos, através de um esquema ético, segundo o qual é a prática da filosofia que permite ascender à companhia dos deuses” (p.374). Igualmente, o especialista afirma que o autor dos diálogos não pensava que os cultos místéricos e os ritos extáticos deviam ser aceitos pura e simplesmente, mas que era preciso submetê-los a uma profunda transformação, substituindo suas práticas e cultos ritualísticos pelo estudo da Filosofia.

imortalidade, seu ciclo reencarnatório e a purificação pela qual deve passar para quebrar tal ciclo, pouco sentido parece haver em se afirmar, pura e simplesmente, que a ψυχή depende do corpo para existir ou mesmo que ela é corpórea, como propõem certos autores.

Essa chave de leitura pode ser justificada tanto pelo fato de estar fundamentada no próprio texto do *Fédon*, se harmonizando com o todo da obra, sem privilegiar certas passagens, em detrimento de outras, quanto por estar de acordo com aquilo que é proposto por Platão em outras obras.

Além do que foi exposto, vale a pena mencionar aqui outro ponto importante sobre a análise do *Fédon*: tal como afirma Rowe (s.d.)<sup>16</sup>, para realmente compreender as discussões desenvolvidas ao longo do diálogo, não se deve dividi-lo em partes, analisando cada passagem isoladamente; pelo contrário, é preciso tomar o texto como uma unidade, sempre observando tanto as conexões existentes entre seus diferentes momentos, que não excluem as coisas ditas anteriormente, quanto seu contexto dramático e, portanto, a intenção do autor ao dar este ou aquele acabamento a cada argumento.

Dito isso, neste capítulo, ver-se-á, então, de que modo a primeira metade da discussão que se desenrola no *Fédon* (57a-84b) apresenta a alma como ente que existe separadamente do corpo, mas que se correlaciona com ele quando encarnado, de maneira a verificar que Platão propõe, sim, um dualismo substancialista nessa obra, a despeito da opinião dos especialistas referidos. Com isso, buscar-se-á demonstrar que, nessa obra, o autor dos diálogos parece considerar que a alma, após a morte em seu estado puro, existe totalmente separada das coisas corpóreas,<sup>17</sup> o que permite que se afirme que ela é incomposta, isto é, desprovida de partes, e, portanto, indestrutível e imortal.

---

<sup>16</sup> Cf. também Casertano (2016), que se inspira em Rowe em sua análise do *Fédon*, e Fronterotta (2009), ainda que este tenha certas reservas quanto à proposta de leitura feita pelo próprio Rowe.

<sup>17</sup> Para uma leitura crítica da dita teoria dos dois mundos, compreensão mais difundida do platonismo que implica uma separação total entre o dito “mundo” das Ideias ou Formas e o “mundo” sensível, ver Marques (2011). O autor sugere que essa concepção dualista da realidade deriva de uma série de simplificações que, em última análise, seriam inúteis, que foram sendo impostas à filosofia platônica ao longo dos séculos e que acabaram se tornando uma espécie de lugar-comum na cultura ocidental. Os diálogos platônicos, por outro lado, segundo Marques (2011), não estabeleceriam uma separação radical e irreconciliável entre dois mundos; pelo contrário, para Platão seria preciso pensar a realidade como uma totalidade complexa, que poderia ser diferenciada em planos diversos que travariam entre si certas relações. Acerca desse tema, ver também Brandão (2018), que, inspirado na interpretação de Marques, busca formular uma leitura não dualística da ética e metafísica plotiniana. Sobre se é possível dizer que Platão defenderia um dualismo, sem que suas ideias sejam interpretadas anacronicamente, ver,

Contudo, para que a alma possa se mostrar tal como é em sua verdadeira natureza, é preciso que o sujeito treine o **estar morto**, que, conforme sugere Ebrey (2017), se trata de um estado permanente de afastamento do corpo e das coisas corpóreas, no qual se busca evitar ao máximo os prazeres e desejos corpóreos, bem como toda interação desnecessária com o  $\sigma\omega\mu\alpha$ , procurando encontrar a verdade exclusivamente por meio da razão, dedicando-se completamente à Filosofia. Só assim o psiquismo humano é capaz de se libertar das amarras que o ligam ao corpo e se purificar, desvelando, após a morte do corpo, sua verdadeira natureza, que é simples.

Entretanto, como se verá neste capítulo, embora a alma não seja absolutamente simples, parece ser possível asseverar que ela tem uma **simplicidade relativa**. Segundo o relato exposto no *Timeu* (que será analisado mais propriamente no último capítulo desta tese), a alma teria sido criada pelo demiurgo a partir da mistura de diferentes ingredientes, porém, apesar de se tratar de um ser composto e, portanto, estar sujeito à decomposição, como propõe o raciocínio desenvolvido no argumento da afinidade, qual seja, que qualquer ser composto deve em algum momento se dispersar e se destruir, sua indestrutibilidade estaria garantida pela vontade de seu próprio criador, que não consentiria com sua destruição, o que justificaria ela ser chamada imortal. Não obstante, se não se pode dizer que a alma é absolutamente simples, visto que ela teria sido criada por certa mistura, parece ser possível sustentar que ela é relativamente simples, dado que não é composta por partes psíquicas e se resume àquilo que Platão chama no *Timeu* e na *República*, respectivamente, de alma imortal ou elemento racional. Mesmo assim, apesar de não se dividir em partes anímicas e manter-se sempre uma consigo mesmo, após a morte a alma pode aparentar possuir partições anímicas, caso esteja em um estado de impureza, pois, como se verá neste capítulo, ao abandonar o corpo físico nesse estado, ela continua se associando com as coisas corpóreas, ficando, como consequência, como que impregnada delas, o que (junto de certas funções que ela continua a realizar, que estão para além da racional, as quais serão

---

adiante, a nota 39. Posteriormente, na nota 131, voltar-se-á à questão sobre haver ou não um dualismo na filosofia platônica; contudo, pode-se adiantar que não parece ser possível dar uma resposta definitiva a ela, sendo possível argumentar tanto em favor quanto contra a dita teoria dos dois mundos platônica, de modo que a verdade dela, ao que parece, continuará sendo alvo de disputas por muito tempo.



explicitadas nos capítulos subsequentes) pode causar a impressão de que ela possui partições psíquicas, mesmo que esse não seja o caso. Isso posto, vale esclarecer que, quando se diz aqui que a verdadeira natureza da alma é **simples**, o que se pretende afirmar com isso é que ela, em seu estado puro, após se purificar e se desligar do organismo físico, se mostra tal como realmente é, a saber, como um ser divino, imortal e incorpóreo e, portanto, incomposto de partes psíquicas.

Para compreender a razão de a alma poder aparentar ser composta mesmo após deixar o corpo, é preciso olhar a conduta que o sujeito teve ao longo do período em que esteve encarnado. Caso ele tenha se deixado levar pelos prazeres e desejos corporais, sua alma acaba ficando impregnada de um elemento corpóreo que irá lhe acompanhar mesmo após seu desligamento do corpo. Uma vida imoderada acaba maculando a ψυχή, como se ela ficasse, por assim dizer, somatizada com a presença de tais coisas corpóreas, que estariam impregnando-a. Ao observar isso, pode-se esclarecer, parcialmente, de onde pode vir a impressão de que a ψυχή é composta pelas ditas partes inferiores da alma ou pelas espécies psíquicas mortais, a irascível e a desiderativa, tal como é sustentado, a princípio, na *República* e no *Timeu*, respectivamente (a outra razão, já mencionada e que será apresentada nos capítulos seguintes, diz respeito a ela exercer outras funções além da racional). Por se encontrar impura e por ansiar desfrutar de desejos e prazeres que só podem ser realizados em um corpo, a alma acaba reencarnando em um novo corpo e continuará reencarnando indefinidamente, permanecendo presa em um ciclo reencarnatório, até que, por fim, realize a purificação adequada de sua alma e se liberte desse elemento corpóreo.

Entretanto, como se verá, a personagem Sócrates parece pensar que, mesmo após tantas vidas junto ao corpo, o psiquismo humano, em sua verdadeira natureza, nada sofre, permanecendo intacto e plenamente capaz de recuperar seu estado original de pureza e simplicidade, desde que o indivíduo dedique sua vida à Filosofia e abra mão, tanto quanto possível, de tudo mais que diz respeito ao corpo. Desse modo, com a alma depurada, liberta de quaisquer ligações com o corpo e com as coisas corpóreas, o que parece permitir que se vislumbre ela como simples no que diz respeito a partes anímicas (uma vez que, aparentemente, tal como será visto no último capítulo deste estudo, para que

pudessem existir partes na alma, seria preciso que elas tivessem origem corpórea), torna-se possível o filósofo alcançar a sabedoria que tanto almeja e, com ela, a possibilidade de habitar a morada dos deuses e dos sábios e de desfrutar da verdadeira felicidade.

Pois bem, viu-se, em suma, o que se pretende provar neste capítulo da tese, faltando agora verificar qual será o trajeto percorrido para alcançar tal ensejo. Para tanto, escolheu-se focar o estudo na primeira parte ou, por assim dizer, na parte inicial do diálogo (57a-84b). Examinar-se-á, então, o início do diálogo, passando pelas primeiras discussões acerca do exercício da Filosofia e do desejo da morte, a fim de investigar quais são as primeiras considerações tecidas por Sócrates e seus interlocutores acerca da alma, de sua separação e consórcio com o corpo e como elas acabam influenciando toda a discussão que segue na primeira metade da obra. Particularmente, buscar-se-á demonstrar o papel determinante que a distinção proposta por Sócrates entre dois tipos de morte desempenha no diálogo: a morte natural, por um lado, chega a todos os seres vivos e é facilmente obtida; o estar morto, de outro, é uma espécie de estado que só é alcançado após o indivíduo se esforçar para se afastar dos prazeres e desejos corpóreos tanto quanto possível e se dedicar completamente à Filosofia (64c4-8). Pretende-se também verificar as dificuldades que o corpo causa às almas que buscam o conhecimento das Formas e a necessidade de elas realizarem a *κάθαρσις*, para poderem obter, após a morte, a sabedoria que almejam (62d-69d). Após isso, seguir-se-á para a análise dos três argumentos apresentados por Sócrates para provar a imortalidade da alma, observando a interligação deles e a caracterização que cada um faz da alma e sua correlação e independência do corpo. São eles: o argumento cíclico (69e-72e), o da reminiscência (72e-78b) e, por fim, o da afinidade (78b-84b). Além do estudo dessas passagens, serão investigados outros trechos do *Fédon* e de outras obras que tenham a ver com a referida temática e que possam auxiliar na compreensão do texto platônico, a fim de lançar luz ao problema da natureza do psiquismo humano, verificando se ele é ou não cindido em partes.

## 2.2 INÍCIO DA DISCUSSÃO (57A-63B)

A versão de Platão dos últimos momentos da vida de Sócrates é apresentada por Fédon<sup>18</sup> a Equécrates<sup>19</sup> na cidade de Fliunte<sup>20</sup>. Curiosamente, diz a personagem que dá nome à obra, o estado de espírito de Sócrates não era de alguém infeliz, pois ele “parecia felicíssimo [...] tanto nos gestos como nas palavras, reflexo exato da intrepidez e da nobreza com que se despedia da vida” (Fédon, 1980, p. 288, 58e). Por causa disso, Fédon afirma que não chegou a sentir pena do velho filósofo, mas, sim, de si mesmo, porque estaria a perder aquela grata companhia, não podendo mais ouvi-lo dialogar sobre Filosofia. A princípio, pode parecer estranho dizer que Sócrates estava feliz no momento da sua morte, porém essa estranheza se dissipa quando se compreende, como se verá na sequência, a razão de seu estado de espírito: era por acreditar na imortalidade da alma que ele se sentia tranquilo.<sup>21</sup>

Fédon, após nomear aqueles que estariam presentes na ocasião,<sup>22</sup> bem como as primeiras conversações que tiveram, relata a Equécrates a dúvida feita por Cebete<sup>23</sup> a Sócrates. Em nome do poeta Eveno, Cebete questiona se era verdade um rumor que circulava de que ele, Sócrates, estaria a compor poesias, querendo saber, no caso de ser verdade, qual seria a razão disso. Em resposta, o filósofo afirma que ele, na verdade, apenas buscava cumprir aquilo que lhe foi recomendado com insistência em seus sonhos ao longo de toda a sua vida: que ele compusesse e executasse música (59e). Até então, explica Sócrates, ele

---

<sup>18</sup> Personagem que dá nome à obra e que existiu realmente na Grécia dos séculos V-IV a.C. Foi discípulo de Sócrates e fundador de uma escola socrática em sua cidade natal, Élis, sendo autor de ao menos dois diálogos. Para uma pequena introdução ao trabalho filosófico de Fédon, ver Sedley (1995, p. 8-9).

<sup>19</sup> Outra personagem não fictícia, um filósofo pitagórico, contemporâneo de Fédon. Segundo Diógenes Laércio (2008, 8.46, p. 239), Equécrates teria sido discípulo de Filolau, um reconhecido pitagórico da época.

<sup>20</sup> Situada no Peloponeso, ela seria, de acordo com Gallop (2002, p. 74), um centro da filosofia pitagórica na época.

<sup>21</sup> Para uma discussão que aborde quais seriam as pretensas crenças religiosas de Sócrates e como poderia ele as possuir sem que entrassem em contradição com sua autoproclamada ignorância, ver Mcpherran (2011, p. 111-137). Apesar de todas as dificuldades de distinguir o Sócrates histórico de sua personagem nos diálogos, não parece haver problemas em afirmar que tanto ele quanto seu discípulo acreditavam na imortalidade da alma, ainda que, possivelmente, o último tenha buscado novas formas de justificar essa crença, as quais, provavelmente, difeririam um tanto daquelas utilizadas pelo seu mestre.

<sup>22</sup> Vale mencionar que nessa passagem (59b) o autor da obra, Platão, menciona a si mesmo, dizendo que não estava presente, pois se encontrava doente. Somente em outro trecho em toda a obra platônica o discípulo de Sócrates faz menção a si próprio, a saber na *Apologia de Sócrates* (38b).

<sup>23</sup> Outra personagem real retratada no diálogo. Cebes ou Cebete era tebano e seria discípulo do filósofo pitagórico Filolau, o que é contestado por Rowe (s.d.). Para saber mais sobre Cebete, ver Sedley (1995).

pensava que esse sonho vinha somente lhe estimular a continuar a fazer Filosofia, uma vez que, a seu ver, ela era o maior tipo de música que existia. Contudo, passado o julgamento, voltou a pensar no sonho e veio a se questionar se sua insistência não era para que ele viesse a compor música popular, isto é, poesia. A resolução que ele encontrou para o dilema foi um tanto pragmática: por via das dúvidas, preferiu fazer alguns hinos de louvor a uma divindade e, depois, versificou alguns mitos, tomando alguns dos de Esopo de que pôde se lembrar, pois, como ele mesmo assumia, era incompetente para criar. Após isso, recomenda a Cebete que repasse a Eveno tudo isso que lhe disse, mas faz um adendo, responsável por dar início a toda a discussão que se sucede na obra: Eveno, caso fosse sábio, deveria seguir seus passos o quanto antes, uma vez que ele, Sócrates, estaria partindo no mesmo dia, segundo foi ordenado pelos atenienses (61b–c).

Em outras palavras, o que Sócrates estaria recomendando a Eveno é que lhe imitasse e viesse a morrer, caso fosse sábio. Como já se poderia esperar, tal conselho causou grande espanto aos presentes, em especial, a Símiás<sup>24</sup>. Este assevera que, conhecendo Eveno, acredita que dificilmente ele seguiria esse conselho. Sócrates então alega que qualquer um que se aplique verdadeiramente ao estudo da Filosofia deverá aprender a morrer, ainda que isso não signifique atentar contra a sua própria vida, dado que isso, segundo dizem, “não é permitido” (61c).

Ao que parece, Sócrates estaria se referindo a alguma interdição de cunho divino, isto é, alguma proibição religiosa, mas Cebete pede que explique de que modo, ao mesmo tempo, não seria permitido empregar violência contra si próprio e se deveria desejar seguir quem morre. Então, o velho Sócrates questiona a ambos, Símiás e Cebete, se nunca haviam ouvido nada a esse respeito do pitagórico Filolau, ao que Cebete responde que ouviu isso tanto dele quanto de outros, porém nada de claro e definido sobre o assunto (61d-e). Na sequência, Sócrates avisa que sobre isso só pode falar com base no que ouviu dizer, mas que seria apropriado estudar essa questão, pois ele se encontra na iminência de realizar sua passagem da vida para a morte. Inaugura-se, com isso, o estudo

---

<sup>24</sup> Mais uma personagem real dos séculos V-IV a.C. provinda de Tebas e que igualmente seria seguidor de Filolau, algo que Rowe (s.d.) também contesta. Para saber mais sobre Símiás, ver Sedley (1995).

sobre por que não se deve suicidar, ao mesmo tempo que aquele que estuda Filosofia deve desejar estar morto.

### 2.2.1 A proibição ao suicídio e a crença de Sócrates na vida no além (61e-63b)

Ao iniciar sua explicação de por que não se deve suicidar, ao mesmo tempo que o filósofo deveria desejar estar morto, Sócrates esclarece a dificuldade com que eles se defrontam, asseverando que o caso da morte é especial, visto que é o único em que não há quaisquer exceções: independentemente das circunstâncias, diz ele, é sempre melhor estar morto do que vivo. Contudo, pondera ele, é de se estranhar que, tendo isso em vista, seja proibido se atentar contra a própria vida, sendo preciso esperar que algum benfeitor venha a ceifá-la (62a).

A tese é controversa, tanto que Cebete, em seu dialeto, diz ironicamente: “Ἰπτω Ζεύς” (62a), o que, no português, ao que parece, teria o mesmo sentido da expressão “Só Deus sabe”. Reconhecendo essa polêmica, Sócrates fala que, apesar de parecer não ter sentido afirmar tais coisas, talvez haja para elas uma razão de ser (62b). Esse breve comentário do filósofo simboliza o tipo de procedimento do qual ele irá se valer ao longo de todo o diálogo: certas teses provindas de diferentes doutrinas<sup>25</sup> serão tomadas como verdadeiras na discussão, mas, dado que elas carecem de justificativas adequadas ou que necessitam de ajustes, será preciso submetê-las a um escrutínio, a fim de lhes proporcionar um fundamento filosófico mais robusto, além de dar-lhes maior clareza.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Além da religião grega tradicional, alicerçada nas poesias de Homero e Hesíodo, que está sempre em pauta nas obras de Platão quando os temas religiosos são abordados, haja vista que se tratava da religião predominante da época, são encontradas no diálogo várias alusões a práticas báquicas, órficas, pitagóricas e dos Mistérios de Elêusis, as quais, inclusive, acabam se sobrepondo parcialmente em algumas oportunidades (cf. Burket, 1972, cap. VI, especialmente p. 300; Betegh, 2014). De acordo com Ebrey (2017, p. 23, n. 48), as práticas e a estrutura dos cultos iniciáticos seriam consideradas por Platão com uma forte ênfase no pitagorismo, mostrando como a prática filosófica exposta na obra se adequa a essas estruturas.

<sup>26</sup> Quanto a essa questão, vale a pena reproduzir aqui as palavras de Bernabé (2018) sobre a intenção de Platão ao tratar dos modos alternativos de piedade, isto é, dos cultos místéricos e dos ritos extáticos: “A partir de doutrinas religiosas órficas e pitagóricas bastante simples e enraizadas no ritual, Platão elaborou uma doutrina complexa sobre a imortalidade da alma e a transfiguração, em que as velhas práticas da purificação e do rito foram substituídas pelo exercício adequado da filosofia como meio para obter um lugar privilegiado no outro mundo, face aos castigos que sofrerá o mau cidadão e quem não é filósofo. Associada a esta doutrina está

Continuando, Sócrates se refere a um dito que ele atribui aos Mistérios de Elêusis, a fim de reconhecer novamente como pode ser difícil entender tal impedimento ao suicídio, a saber, que os homens se encontram em uma espécie de cárcere<sup>27</sup> da qual não lhes é permitido escapar. Entretanto, se referindo ainda, ao que parece, a outra crença do mesmo culto, declara que há um ponto que teria sido bem enunciado: “Os deuses são nossos guardiões, e nós, homens, somos propriedades deles” (*Fédon*, 1980, p. 292, 62b). Essa tese é aceita pelos interlocutores de Sócrates, servindo de ponto de partida para a investigação sobre o tema: com base nisso, Sócrates utiliza um exemplo corriqueiro à época para fazer uma analogia entre as relações de senhor e escravo e explicar o porquê de não ser permitido ao homem suicidar. Assim como, diz ele, aquele que se encontra na posição de senhor se indignaria e puniria o escravo que tentasse se matar, os deuses, igualmente, por ocupar uma posição de superioridade, se indignariam com seus subordinados que viessem a atentar contra suas próprias vidas, no caso, os seres humanos. É por essa razão, conclui o filósofo, que o suicídio não deve ser consentido: ele é ilegítimo, porque é à divindade que cabe pôr termo à vida terrena (62c).

Satisfeito com parte do que foi dito até aqui, Cebete admite que Sócrates demonstrou suficientemente a razão para não se atentar contra a própria vida. Por outro lado, adverte ele, no que diz respeito ao desejo do filósofo de morrer, o argumento não basta: se é a divindade que cuida dos seres humanos, sendo estes as suas propriedades, como justificar que os sábios, desejando morrer, não queiram se ver livres da tutela divina, como se, estando livres dela, fossem capazes de cuidar melhor de si do que os próprios deuses. Ao que parece, os sábios deveriam fazer exatamente o oposto, ou seja, buscar com todas as suas forças se afastar da morte, em vez de querer morrer, uma vez que, enquanto estão vivos, se encontram sob a proteção divina, algo que é claramente benéfico, e, após morrerem, ficariam abandonados à própria sorte. É por isso, conclui Cebete, que os sábios deveriam repudiar a ideia da morte e os insensatos, abraçá-la (62d–e).

---

também a teoria da reminiscência, segundo a qual a alma não aprende nada neste mundo, recordando apenas o que aprendeu quando se encontrava separada do corpo” (p. 374).

<sup>27</sup> A alusão aqui é a uma crença dos Mistérios de Elêusis que considera o corpo uma prisão à alma. Sobre essa questão específica e sobre o modo como Platão retrata o corpo no *Fédon* e em suas demais obras, ver nota 9.

Contente com a disposição de Cebete de contra-argumentar sem aceitar de pronto as opiniões dos outros e após escutar Símiias dizer que as ponderações do colega estão providas de senso, Sócrates diz que cabe a ele defender a sua posição de que o filósofo deve desejar a morte, tendo agora um desempenho melhor do que teve frente ao tribunal ateniense<sup>28</sup> (63a–b).

### 2.3 A RAZÃO PARA O FILÓSOFO DESEJAR A MORTE

Pois bem, o velho filósofo principia sua defesa dizendo que acredita (“ὄμην”, 63b6, “εὐελπίς”, 63c7) que após a morte irá para junto dos deuses e de homens melhores do que aqueles que encontrou na Terra e que, se assim não fosse, com certeza ele deveria repudiar a morte. Diz ainda que não tem certeza se irá mesmo ficar do lado de homens bons, por mais que seja isso que espere, mas que, por outro lado, tem convicção de que estará junto de amos bons, ou seja, dos deuses (63b-c).

Esse é o motivo de não me revoltar à ideia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus (*Fédon*, 1980, p. 294, 63c)<sup>29</sup>.

Aqui, mui claramente, Sócrates atribui sua tranquilidade no momento da morte à sua crença na imortalidade da alma, que, segundo suas palavras, estaria em consonância com aquilo que é dito pela antiga tradição, entenda-se por isso a religião grega antiga. Se há alguma incerteza da parte do filósofo, ela se refere à sua dúvida sobre se foi ou não um homem justo a ponto de merecer participar da convivência de outros bons homens e dos deuses.

Ao escutar isso, Símiias protesta prontamente, afirmando que é preciso que Sócrates apresente em detalhes a razão da sua convicção na vida após a morte e na sua bem-aventurança no além. Sendo novamente requisitado a falar, o filósofo deve agora desenvolver plenamente seu discurso em defesa de sua crença. Após uma breve interrupção do menino (escravo) encarregado de

---

<sup>28</sup> Em outras palavras, o filósofo alude aqui ao discurso de defesa que preferiu ao foro do povo de Atenas ante a acusação que lhe foi movida por Meleto e que acabou por conduzir-lhe à condenação de morte, o qual é retratado na obra de Platão intitulada *Apologia de Sócrates*.

<sup>29</sup> Todos os passos citados aqui são de tradução de Nunes (1980). Segue o trecho no original: “ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως ἀγανακτῶ, ἀλλ’ εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς”.

ministrar o veneno, ele inicia sua argumentação, buscando aclarar por quais razões pode-se acreditar que aquele que se dedicou à Filosofia deve se mostrar confiante na hora da morte, podendo esperar que irá participar de grandes bens no além-vida (63c-e).

### 2.3.1 O desejo de morrer e estar morto

Almejando expor aos seus “juízes”, Símiias e Cebete, por que está convencido de que aquele que dedica toda a sua vida à Filosofia deve se mostrar confiante na hora da morte por poder estar junto dos deuses e de bons homens, Sócrates reafirma o que já havia dito anteriormente: que é possível que os filósofos desejem, acima de tudo, morrer e estar morto (“ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι”, 64a7-8). Por essa razão, não faria sentido os filósofos recalcitrarem nesse momento decisivo, dado que eles mesmos buscaram ao longo de toda a vida estar mortos (64a).

Nesse momento, Símiias interrompe Sócrates ironicamente para alertá-lo de que essa tese parece ridícula e a maioria das pessoas concordaria com ela, mas por outra razão, a saber, por pensar que os filósofos realmente merecem morrer (64a–b). O pensador replica assegurando que tais pessoas estão certas em dizer que os filósofos merecem morrer, porém elas não sabem de que modo os verdadeiros filósofos anseiam a morte, de que maneira a merecem, tampouco de que tipo de morte se trata (64b9-11)<sup>30</sup>.

Com tais palavras, Sócrates parece já estar indicando que o tipo de morte a que se refere e que os verdadeiros filósofos buscam não é bem aquele que o público em geral entende, mas algo diferente, que será explicado na sequência. Vale dizer ainda que essa impressão que a maioria tem de que os filósofos autênticos merecem morrer, como se verá mais à frente (65a), se deve ao modo como eles lidam com os prazeres e desejos corpóreos: visto que eles os evitam ao máximo, buscando os experimentar somente na medida do necessário, muitos pensam que eles realmente deveriam morrer, uma vez que vivem como se já tivessem morrido.

---

<sup>30</sup> “λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἦ τε θανατῶσι καὶ ἦ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι”.



Avançando na discussão, Sócrates propõe que se deixem de lado tais preocupações do público e introduz o seguinte questionamento: “Acreditamos que a morte seja alguma coisa?” (*Fédon*, 1980, p. 295, 64c)<sup>31</sup>. Trata-se de uma questão capital e, como se verá, ela engendra uma resposta igualmente decisiva. Há de se tomar, portanto, muita atenção ao passo que se segue (64c4-8), pois nele Sócrates parece introduzir uma distinção crucial para a compreensão do restante da discussão.

Uma vez que a resposta de Símiias à pergunta é positiva, deve-se, agora, investigar o que é a morte exatamente. É então que o filósofo estabelece uma distinção entre dois tipos de morte:

Que será [a *morte* (θάνατος)] senão a separação entre alma e o corpo? [E *estar morto* (τὸ τεθνάναι) não é isto: separar] da alma e apartar o corpo, [se tornando este em si mesmo de acordo consigo mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ)] e, por outro lado, [a alma em si mesma de acordo consigo mesma (αὐτὴν καθ’ αὐτὴν), separando-a do corpo e apartando-a]? Ou será a morte outra coisa? (*Fédon*, 1980, p. 295, 64c4-8)<sup>32</sup>

Como se pode ver, Sócrates parece defender que há um tipo especial de morte, tanto que, seguindo a sugestão de leitura de Ebrey (2017, cap. 3, p. 15-22) ao trecho 64c4-8 como chave de interpretação desta discussão, se pode afirmar que o filósofo faz uma distinção entre dois tipos de morte, a qual, segundo o próprio Ebrey, passou despercebida pelos tradutores e comentadores em geral: a **morte** (θάνατος) e o **estar morto** (τὸ τεθνάναι).<sup>33</sup> Ainda que a oração

---

<sup>31</sup> “ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι;”.

<sup>32</sup> “ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγείσαν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἶναι; ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο;”. As alterações em colchetes nessa e nas demais passagens citadas são nossas.

<sup>33</sup> Ebrey (2017) defende que Platão, no *Fédon*, a partir de 64c4-8, estabelece uma distinção entre a morte (θάνατος) e o *estar morto* (τὸ τεθνάναι): de um lado, a morte parece requerer apenas a mera separação natural da alma do corpo; de outro, o estar morto, além de requerer uma separação entre alma e corpo, implica também que o corpo esteja em si de acordo com si mesmo (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), assim como a alma deve estar em si de acordo com si mesma (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ). Segundo o comentador, no *Fédon*, Sócrates identifica o ser humano com sua alma, afirmando, como consequência, que a espécie humana possui atividades que lhe são próprias, isto é, atividades que condizem com o tipo de ser que os homens são, quais sejam, o pensamento e a investigação. Desse modo, na medida em que a alma humana realiza essas atividades em si mesma de acordo com si mesma (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ), ela se torna sábia, pois se torna capaz de Falcençar o conhecimento das Formas e, com isso, a felicidade. Uma vez que os filósofos têm suas almas nessa condição e almejam o conhecimento, eles passam, então, a desejar a morte. Contudo, alerta o especialista, podem-se também realizar atividades de acordo com atributos impróprios à ψυχή; é o que ocorre quando se perseguem os desejos de acordo com o corpo (αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμῖαι, 82c3) e as afecções de acordo com o corpo (τὰ κατὰ τὸ σῶμα πάθη, 94b7), como, por exemplo, desfrutar além do necessário dos prazeres da alimentação, do sono, do sexo e demais prazeres corpóreos. Para Ebrey, quando se buscam tais coisas, os prazeres

final do passo mencionado possa dar a impressão de que há apenas uma definição de morte em jogo aqui, Ebrey (2017, cap. 3, p. 18) considera que a argumentação de Sócrates na sequência da discussão parece depender dessa distinção entre dois tipos de morte, o que será devidamente avaliado mais à frente.

De acordo com essa interpretação, há, portanto, de um lado, a morte como processo natural da vida, para a qual basta a separação entre alma e corpo e, de outro, um tipo especial de morte: o estar morto, designado em grego pelo verbo θνήσκω em sua forma do perfeito, τεθνάναι, o que parece indicar um estado permanente, demandando assim uma ação constante do sujeito para que ele seja alcançado e mantido, o que se contrapõe à morte, θάνατος, que seria algo mais fácil de se conseguir, visto que ela ocorre naturalmente.<sup>34</sup>

Para a alma, o estar morto não requer somente a sua separação do corpo, mas também que ela esteja em si mesma de acordo consigo mesma (αὐτὴν καθ' αὐτὴν), ao passo que o corpo também deve estar em si mesmo de acordo consigo mesmo (αὐτὸ καθ' αὐτό).<sup>35</sup> Ebrey (2017, p. 16) explica que o αὐτὴν, em αὐτὴν καθ' αὐτὴν, nesse contexto, apenas correta e estritamente seleciona o sujeito, como quando, por exemplo, Sócrates diz que a alma em si tanto vê as coisas que são (66e) quanto investiga (79d) e vem a ser junto das coisas que são (79d): o que ele quer dizer nesses casos é que ele está tomando a alma propriamente, e não o composto alma-corpo. Já na segunda parte da frase, continua ele, καθ' αὐτὴν indica que a alma está de acordo consigo mesma por causa de algum atributo que é próprio a ela. Para o autor, os atributos próprios à alma são o pensamento e a investigação, os quais, quando são bem-sucedidos, levam à sabedoria<sup>36</sup>, o que, por sua vez, proporciona a felicidade.

---

e dores que a elas se associam alteram a condição da alma, desarranjando a condição apropriada para que ela alcance a felicidade. Consequentemente, afirma o autor, é preciso evitar ao máximo o contato com todo tipo de prazer, dor e desejo corpóreos; caso contrário, prejudica-se a possibilidade de se tornar sábio e feliz, o que estaria de acordo com as propostas de purificação anímica, próprias das doutrinas pitagóricas e órficas, que figuram ao longo da obra. Para uma visão contrária, ver Cornelli (2016; 2019) e Fierro (2013).

<sup>34</sup> Para mais detalhes sobre os usos no *Fédon* dos referidos termos para designar a morte e outros que também servem ao mesmo propósito, ver Ebrey (2017, cap. 3, p. 17-18, n. 38).

<sup>35</sup> Ebrey (2017, cap. 3, p. 15, n. 33) afirma que, de acordo com o *Thesaurus Linguae Graecae*, o sintagma “αὐτὴν καθ' αὐτὴν”, bem como seus correlatos “αὐτό καθ' αὐτό” e “αὐτὰς καθ' αὐτάς”, não ocorre antes de Platão. Para mais informações, ver Ebrey (2017, cap. 3, p. 15-17, n. 32, 33, 34, 35 e 36).

<sup>36</sup> Vale observar que, na obra, só se explica o que é a sabedoria mais à frente, no chamado argumento da afinidade (78b-84b), que será examinado adiante.

Dado que o conhecimento que a alma adquire para se tornar sábia é o conhecimento das Formas (às quais, como se verá mais à frente, ela se assemelha), quando ela investiga e pensa καθ' αὐτήν, realiza essas atividades de acordo com o tipo de coisa que é, a saber, como um ser que se assemelha mais ao invisível e ao incorpóreo.

Como se sabe, o propósito geral da argumentação presentemente analisada é explicar a razão para o filósofo desejar estar morto. Para Sócrates, o filósofo tem esse desejo porque ambiciona a verdade. Esta, porém, só poderá ser alcançada quando sua alma estiver em si mesma de acordo consigo mesma, o que, por sua vez, permite que ela se separe completamente do corpo. É por isso, esclarece Ebrey (2017), por causa da sabedoria, que o filósofo deseja, por definição, estar morto, pois só assim ele pode se tornar realmente sábio e feliz.

Com efeito, argumenta Ebrey (2017, cap. 3, p. 19), haja vista que existem dois tipos possíveis de morte, pode-se dizer que, diferentemente do estar morto, a morte orgânica, quer dizer, a morte natural, é mais fácil de ser obtida, pois não é preciso que a alma esteja em si mesma de acordo consigo mesma para alcançá-la. Contudo, continua o autor, o problema para os não filósofos com essa espécie de morte é que, quando eles morrem, suas almas não estão em si mesmas de acordo consigo mesmas e então, em um sentido estrito, eles **não** estão mortos. A rigor, poder-se-ia afirmar, por conseguinte, que só há um tipo verdadeiro de morte, a saber, o estar morto, visto que, como se verá adiante, é possível que, mesmo com o falecimento do corpo, a alma ainda permaneça, de certo modo, somatizada<sup>37</sup> e, portanto, viva, isto é, ainda ligada às coisas corpóreas.

Vale notar aqui, entretanto, dois pontos importantes acerca do trecho 64c4-8: primeiro, as teses de Sócrates são apresentadas e aceitas por Símiias sem maiores indagações, sendo mais à frente (70a) retomadas por Cebete, que questiona o velho pensador se a alma realmente continua a existir após a separação do corpo e não se dissipa; segundo, toda a linha argumentativa de Sócrates, que será vista em maiores detalhes na sequência, parece depender justamente da presunção de que existe a alma e ela sobrevive à morte do corpo, algo que ainda não foi comprovado nem devidamente discutido. A imortalidade

---

<sup>37</sup> Cf. no *Fédon* os passos 81b6, 81c4. Cf. também Cornelli (2016, 2019).

da alma é, então, a premissa da qual se desdobra o raciocínio, sem que, no entanto, seja ela mesma questionada, quer dizer, não, pelo menos, agora. Com isso, Sócrates parece identificar o homem à alma, algo que ocorre ao longo de todo o diálogo (cf., por exemplo, 115c)<sup>38</sup>, concebendo a alma como a essência humana, ao passo que o corpo seria apenas uma espécie de cárcere, dentro do qual ela habitaria temporariamente (cf. 62b). Mais uma vez, é preciso lembrar que essa concepção tem grande inspiração nas crenças da época; caso não se leve isso em consideração, corre-se o risco de não compreender adequadamente a discussão da obra como um todo: o esquecimento disso parece ter levado alguns a suspeitar se a alma, no *Fédon*, é realmente algo que difere do corpo ou não.<sup>39</sup>

Sócrates prossegue com a discussão perguntando a Símiias se ele pensa que é próprio do filósofo esforçar-se para alcançar prazeres<sup>40</sup>, tal como os da

---

<sup>38</sup> Cf. Ebrey (2017, cap. 3, p. 15).

<sup>39</sup> Por exemplo, Cornelli (2016; 2019) e Fierro (2013). O primeiro defende que é possível reinterpretar a concepção platônica de alma proposta no *Fédon* na medida em que se constata a impossibilidade da ocorrência de um dualismo platônico, dado que o dualismo, tal como o conhecemos, só haveria surgido com Descartes. Com isso em mente, argumenta o comentador, pode-se revisitar o texto do *Fédon* e constatar que a alma é apresentada de tal modo conectada ao corpo (cf. 81b6, 81c4, 81c6) que ela só surge como um ser ontologicamente distinto após o esforço moral realizado pelo filósofo para separar a ambos. Fierro, por sua vez, sustenta uma leitura menos radical da obra, mas ainda similar à de Cornelli, reconhecendo que a argumentação do diálogo tem um tom geral pessimista quanto à vida corpórea, pregando uma desvalorização do corpo e, por conseguinte, um desejo de morte, isto é, a separação total da alma do corpo. Por outro lado, a autora tenta abrandar esse pessimismo ao relativizá-lo, sugerindo que o corpo é um instrumento necessário para a reminiscência das Formas e que, por isso mesmo, ele desempenha um papel positivo. Fierro também alerta que certo grau de associação entre corpo e alma é inevitável, mesmo no caso dos filósofos, pois ambos estariam mesclados durante a vida corpórea (66b-d) e não separados. A separação completa entre ψυχή e corpo, afirma a autora, só se daria com a morte e na medida em que a alma alcançasse o conhecimento das Formas e, junto disso, a compreensão de sua própria natureza, isto é, a compreensão acerca da alma “em si mesma e por si mesma” (“αὐτὴν καθ’ αὐτήν”, 67a). Entretanto, afirma a comentadora, para que ela possa tornar a adentrar um corpo, é preciso que algo permaneça em sua constituição a fim de permitir tal entrelaçamento. Ambos os especialistas, Cornelli e Fierro, têm como inspiração a interpretação proposta por Carone (2005), que considera que Platão passou, a partir das obras de sua maturidade, a considerar que a alma é corpórea, isto é, o filósofo, na última etapa de sua produção filosófica, teria defendido um monismo reducionista, de modo que a alma, sendo corpórea ou material em sua natureza, poderia ser reduzida à única substância que existe: o corpo (para outros que defendem o mesmo, ver Sedley, 1997; Grill, 2002; Johansen, 2004). Fierro (2013) parece aceitar a tese de Carone, sendo possível entrever em sua argumentação a consideração de que já no *Fédon* Platão estaria começando a atribuir certos traços somáticos ao psiquismo humano, mesmo que ainda não de forma decisiva; Cornelli (2016; 2019), a seu turno, vai além e propõe que o autor dos diálogos já estava decidido de que a alma humana era corporizada na época em que escreveu a obra. Para uma crítica da interpretação de Carone, ver Fronterotta (2007). Mais adiante, quando se finalizar a análise sobre o *Fédon*, essa questão será tratada mais detidamente.

<sup>40</sup> ἡδοναί. Em geral, quando Platão utiliza esse termo, ele quer se referir aos prazeres corpóreos. Por vezes, ele fala em “prazeres do corpo” (“ἡδονὰς τὰς περὶ τὸ σῶμα”, 114e1-2), porém, quando quer se referir a outros tipos de prazer, como o prazer do aprendizado (“ἡδονὰς...τὰς δὲ περὶ τὸ

comida, da bebida, do sexo, da vestimenta, de ornamentos e demais prazeres que dizem respeito aos cuidados com o corpo. Seu interlocutor reconhece que tais coisas não são próprias ao filósofo, mas, sim, que em todas essas coisas ele deverá buscar sempre o que é estritamente **necessário** (64d–e). Essa, para Sócrates, parece ser a medida que distingue o filósofo dos demais: suas relações com o corpo limitam-se ao necessário; seu quinhão de prazer, dor ou desejos está sempre em equilíbrio com o que é necessário para manter o corpo – por exemplo, o filósofo bebe uma bebida apenas enquanto sente sede, come somente quando sente fome e, com relação a todas as coisas do gênero, ele jamais excede o limite da necessidade.

O pensador explica que o filósofo faz isso porque almeja afastar-se do corpo e aproximar-se da alma (64e) e é esse objetivo que diferencia ele dos outros homens: o “empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo” (*Fédon*, 1980, p. 297, 64e8–65a2)<sup>41</sup>. É por isso, sugere Sócrates, que a maioria das pessoas pensa que os filósofos não merecem viver: se há alguém que não se importa com nenhum dos prazeres corpóreos, ele deveria mesmo morrer, pois já está muito mais próximo de uma condição de morto do que os demais (65a).

### 2.3.2 Algumas dificuldades que o corpo causa à alma na busca do conhecimento

Após apontar a falta de interesse do filósofo com relação aos prazeres corpóreos, Sócrates passa a enumerar as dificuldades que o σῶμα traz à alma na sua busca pelo conhecimento (65a–b), como que tentando justificar essa atitude de rejeição do filósofo quanto ao corpo.

Primeiramente, diz ele, o corpo é uma espécie de **obstáculo** (“ἐμπόδιον, 65a10)<sup>42</sup> ao conhecimento, uma vez que a vista e a audição não asseguram o

---

μανθάνειν”, 114e1-5), qualifica o tipo de prazer a que se refere; caso contrário, está falando dos que dizem respeito ao corpo físico.

<sup>41</sup> “ἔστιν ὁ φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας”.

<sup>42</sup> No *Fédon*, Platão atribui ao σῶμα uma conotação negativa, afirmando que ele é obstáculo para a atividade racional, um estorvo com o qual a alma batalha (67e) e de que ela procura se distanciar para ficar em si mesma de acordo com si mesma (cf. também, mais adiante, outras passagens que desqualificam o corpo: 66b-e; 82e). Todavia, há de se notar que, no *Crátilo* (400c), o autor dos diálogos confere um valor positivo ao corpo, fazendo um jogo semântico entre σῆμα (“sepultura”) e σῶμα (“corpo”) (cf. também *Fédro*, 250c). Bernabé (2018, p. 373) sugere

homem na busca de qualquer verdade. Continua ele, sendo esses dois sentidos os mais superiores que o homem possui, mas ainda assim incapazes de exatidão e inconfiáveis, então não se pode confiar em nenhum dos sentidos, pois os que restam são inferiores a eles (65a-b).

Eis o primeiro ponto que explica a qualificação do corpo, feita por Sócrates, de obstáculo ao conhecimento: a inexatidão dos sentidos, que atrapalha o ser humano em sua busca pela sabedoria. Uma vez que é justamente isso que os filósofos almejam, a saber, o conhecimento, entende-se por que esse é um forte motivo para que os próprios filósofos, na medida do possível, se afastem do σῶμα.

Prosseguindo, Sócrates e seus interlocutores analisam agora se há um momento em que a alma pode apreender a verdade, visto que, quando está em companhia do corpo, ele não deixa de lográ-la. Se for possível alcançá-la, adverte o filósofo, isso só poderá ser feito por meio do raciocínio (“λογίζεσθαι”, 65c-2), porquanto é mediante ele que as coisas que são se tornam claras à alma (65c2-3)<sup>43</sup>. Acrescenta que a alma raciocina melhor quando não é perturbada pela vista, pela audição, pela dor, pelo prazer ou pelo que quer que seja, estando em si mesma de acordo consigo mesma, apartada e isolada do corpo tanto quanto possível ao se esforçar em apreender o ser (65c)<sup>44</sup>.

Logo, além de proporcionar informações inexatas por meio dos sentidos, o corpo é responsável por distrair (“παραλυπηῖ”, 65c5) a alma na sua busca por conhecimento, desviando-a do melhor caminho à sua disposição para obter o saber: o raciocínio. Todavia, quando a alma raciocina sozinha, procurando evitar ao máximo seu contato com o σῶμα, restringindo suas relações com ele somente ao que é estritamente necessário, e realiza bem essa atividade, ela

---

que, com isso, o filósofo interpreta o corpo não mais como os órficos faziam, isto é, como “sepultura”, mas mais positivamente como “signo” (outro dos significados de σημα): “σῶμα, entendido como nome da ação de σώζω, ‘salvar’ (ou seja, ‘salvação’), mantendo-se ainda aparentemente dentro da ideologia órfica sobre a alma, é corrigido no sentido de substituir a ideia crua de ‘sepultura’ em que a alma estaria como morta, pela ‘prisão’, inclusive ‘salvação’, atribuindo assim ao corpo um valor mais positivo”. Acerca dessa questão, ver também Fierro (2013, p. 18). Sobre a origem da ideia σώμα-σημα, ver Fierro (2013, p. 17, n. 14; Dodds, 1959; Hackforth, 1952, p. 95, n. 1; Joubaud, 1991; p. 194-198, De vogel, 1986, cap.8 e 2009, p. 226-227). Ver também a nota 9 deste texto.

<sup>43</sup> “ἄρ’ οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;”.

<sup>44</sup> “λογίζεται δὲ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπηῖ, μήτε ἀκοῆ μήτε ὄψις μήτε ἀληθῶν μηδὲ τις ἡδονή, ἀλλ’ ὅτι μάλιστα αὐτῇ καθ’ αὐτὴν γίγνηται ἔωσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ’ ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ’ ἀππομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος”.

adquire, como se verá a seguir, o conhecimento das Formas, tornando-se, desse modo, sábia. De qualquer forma, é por almejar tal saber, o qual poderá ser adquirido com maior probabilidade quando houver um distanciamento do corpo, que o filósofo rejeita seu invólucro corpóreo e busca dele se afastar.

Mais adiante, Sócrates elencará mais uma dificuldade que o corpo traz à alma daqueles que visam ao conhecimento, a saber, os cuidados que as necessidades fisiológicas reclamam (66c-d). Agora, porém, o pensador prossegue mencionando explicitamente pela primeira vez na obra as Formas, a fim de demonstrar a importância de a alma raciocinar em si mesma de acordo consigo mesma para conhecê-las e tornar-se sábia (65d-66e).

### 2.3.3 A primeira menção às Formas

Procurando realçar a importância de se afastar a alma do σῶμα, Sócrates evoca as Formas<sup>45</sup>, ou as essências (οὐσίαι), alegando que elas só podem vir a ser compreendidas por meio do raciocínio, e não pelos sentidos (65d-66e).

Sócrates introduz esse tema perguntando a Símiias se o justo em si mesmo, tal como o belo em si e o bem, é alguma coisa ou não (65d4-6)<sup>46</sup>, o qual, a seu turno, responde afirmativamente. Entretanto, observa o pensador, cada um deles é invisível aos olhos, isto é, são coisas que não se podem perceber por meio da visão, valendo o mesmo para a essência (“τῆς οὐσίας” 65d11) de todas as outras coisas: a grandeza, a saúde, a força e tudo mais que existe (65d7-e1)<sup>47</sup>.

Essas essências, explica o filósofo, são mais bem compreendidas por aqueles que se preparam para apreender cada coisa em si mesma o mais

---

<sup>45</sup> Por enquanto, Sócrates apenas admite a existência das Formas, sem discorrer mais sobre elas, algo que será feito mais adiante, em 74a-79d. Em suma, as Formas são descritas pelo filósofo como puras, imutáveis, eternas e imperecíveis (79d2), invariáveis, uniformes, idênticas a si mesmo, causa de si mesmo, invisíveis e cognoscíveis somente pela razão (78d1-79a5), representando todas elas o modo mais elevado de existência na medida em que existem sempre e necessariamente (cf. Fierro, 2013, p. 13).

<sup>46</sup> “φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; [...] καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;”.

<sup>47</sup> “ἤδη οὖν πρότερό τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες; οὐδαμῶς, ἦ δ’ ὅς.

ἀλλ’ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν”.

precisamente (65e1-6)<sup>48</sup>. Esses, declara Sócrates, são os que buscam abordar cada coisa somente por meio da reflexão, sem associá-la à vista, à audição ou a qualquer outro sentido. Pelo contrário, exclusivamente por meio da reflexão pura, eles alcançam a realidade pura de cada coisa, afastando-se o máximo possível da vista e da audição, pois se trata de são fatores de perturbação e impedimento para que se alcancem a verdade e o conhecimento; somente assim se pode obter o conhecimento do ser (65e8-66a11)<sup>49</sup>.

Pode-se ver então que, para Sócrates, a compreensão das Formas requer uma reflexão apartada do corpo e de seus sentidos, visto que por meio deles não é possível apreendê-las; as Formas só são vislumbradas pela mais precisa reflexão, ou seja, mediante uma reflexão pura, tão separada quanto possível do corpo. Por isso, diz o pensador, os filósofos têm a opinião de que deve haver algum atalho que, na pesquisa por meio de raciocínios, leve à conclusão de que, enquanto se tenha um corpo e a alma esteja contaminada por um mal desse tipo, jamais se poderá alcançar a verdade, que é o que os filósofos desejam (66b1-10)<sup>50</sup>.

Aqui se sobressai na fala de Sócrates certo tom de desprezo ao corpo: estando a alma contaminada por um mal desse tipo (“μετὰ τοιούτου κακοῦ”, 66b7-8), torna-se impossível alcançar aquilo que os filósofos realmente desejam, a verdade. O σῶμα, portanto, é classificado como um mal que contamina a ψυχή e a impede de encontrar a verdade; sem dúvidas, o discurso socrático possui notas distintas de pessimismo quanto à vida corpórea, algo que, como se verá em breve, é atenuado pela esperança de uma boa vida após a morte.

---

<sup>48</sup> “ἄρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει: ὅς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσθαι αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον;”.

<sup>49</sup> “ἄρ’ οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρῶτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ’ ἕκαστον, μήτε τιν’ ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ’ αὐτῇ καθ’ αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἰλικρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτων καὶ ὡς ἔπος εἰπεῖν σύμπαντος τοῦ σώματος, ὡς τὰρ ἄπτοντος καὶ οὐκ ἐώντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῆ; ἄρ’ οὐχ οὗτός ἐστιν, ὦ Σιμμία, εἴπερ τις καὶ ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;”.

Vale notar nessa passagem que “αὐτῇ καθ’ αὐτὴν” é agora utilizado em referência às Formas (cf. Ebrey, 2017, cap. 3, p. 15).

<sup>50</sup> “οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι ‘κινδυνεύει τοι ὥσπερ ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει, ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ἡ ἡμῶν ἢ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἰκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν: φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές”.



### 2.3.4 Uma série de adversidades causadas pelo corpo à alma na obtenção da verdade

Para justificar a detração que fez do corpo, Sócrates passa a enumerar outras dificuldades que a constituição física proporciona à alma que busca a verdade: necessidades alimentares, doenças intercorrentes, amores, desejos, receios, imaginações e incontáveis banalidades que enchem o indivíduo, de modo que, em razão dessas coisas, jamais se poderá alcançar qualquer tipo de conhecimento (66b10-c7)<sup>51</sup>. O velho filósofo continua mencionando outros problemas causados pelo σῶμα:

guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com seus [desejos]. Outra causa não têm as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo (*Fédon*, 1980, p. 298, 66c8–d)<sup>52</sup>.

Há de se observar, em um primeiro momento, a diversidade das causas de perturbação da alma que se originam no corpo e que são agrupadas por Sócrates. Pode-se subdividi-las nos seguintes grupos: de um lado, estão as necessidades fisiológicas, por assim dizer, sendo estas as necessidades nutritivas do corpo (“τροφὴν”, 66c1), as doenças (“νόσοι”, 66c1) e os amores eróticos (“ἔρωτων” 66c3)<sup>53</sup>; de outro lado, podem-se dispor os desejos (“ἐπιθυμιῶν”, 66c3), os quais parecem ser dispensáveis, merecendo, por isso, ser alocados em um grupo à parte; os medos (“φόβων”, 66c3) dizem respeito aos sentimentos e, portanto, também podem ser classificados separadamente; enquanto, por último, se acham as imaginações (“εἰδώλων”, 66c4), que fazem

---

<sup>51</sup> “μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν: ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρωτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ’ αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν”.

<sup>52</sup> “καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι. διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτήσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ χρήματα ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου θεραπείᾳ”.

<sup>53</sup> Há uma discussão entre alguns comentadores sobre se o desejo sexual é ou não necessário e se fazer sexo não significa associar-se mais ao corpo, diminuindo, por consequência, a possibilidade de a alma encontrar a verdade. Acerca dessa questão, ver Dorter (1982, 27), Ebrely (2017, cap. 2, p. 10), Russell (2005, p. 85–87) e Woolf (2004, p. 104). Visto que na *República* (559c) Sócrates qualifica o sexo como um desejo necessário, parece adequado considerá-lo aqui do mesmo modo.

parte de uma capacidade do pensamento, podendo ser, igualmente, separadas dos demais. Trata-se de tipos bastante variados de perturbação que o corpo pode causar à alma, mas é possível afirmar com segurança a inevitabilidade de a ψυχή, uma vez encarnada, vir a ser atrapalhada por, pelo menos, o primeiro desses subgêneros elencados, porquanto basta a qualquer um estar vivo para que, forçosamente, seja preciso atendê-lo, com exceção, é lógico, daqueles casos em que o indivíduo realiza algum tipo de abstinência extremada, como a greve de fome, causando assim a sua própria morte.

Outra questão muito importante a ser observada nesse passo diz respeito à culpa atribuída ao corpo por cada um desses males, inclusive por coisas que podem parecer dizer respeito muito mais a uma faculdade ou capacidade da mente e, portanto, da alma, como é o caso da imaginação, por exemplo. Não se discutirá aqui quais faculdades ou capacidades seriam da alma ou do corpo, haja vista que esse tipo de classificação seria uma novidade à época,<sup>54</sup> o que poderia justificar eventuais deslizos, sem falar que Platão também poderia estar apenas replicando ao longo da obra uma concepção relativamente difundida na Grécia do século IV acerca do corpo e dos efeitos que ele causa na alma. De todo modo, é importante deixar claro que o corpo é realmente considerado responsável pelas referidas perturbações no psiquismo humano. Aliás, mais do que responsável, ele seria culpado, conquanto estaria causando mal à alma ao perturbá-la e contaminá-la.

Todavia, há de se perguntar: como pode o corpo, que é apenas algo inanimado, ser responsável por produzir desejos, sentimentos e imaginações e afetar a alma, sendo responsável pelos vícios desta, uma vez que ele não passa de um ser inerte<sup>55</sup>?

Sem dúvidas, todo o diálogo do *Fédon* é carregado de certo tom de desprezo ao corpo, atribuindo a ele a causa de muitos males, ainda que se

---

<sup>54</sup> No livro V da *República* (477b3–478d12), Platão dedica um par de páginas para explicar quais seriam as capacidades (δυνάμεις) humanas e o que elas fazem. Segundo Adam (1902), “δυνάμεις no senso de ‘poderes’ (intelectuais) não era familiar na época em que essa sessão da *República* foi escrita” (p. 339). Para sustentar essa tese, o comentador se apoia no fato de que o texto do diálogo apresenta um grande aparte apenas para especificar o que se quer dizer com δύναιμις, negando, por isso, a tradução de “faculdade” a esse termo.

<sup>55</sup> É o que se depreende do argumento final da obra, o chamado argumento da imortalidade da alma (102a-107b), que confere a ela, como um de seus atributos essenciais, o **princípio de vida**, isto é, para que o corpo esteja vivo, é preciso que possua alma, pois ela sempre porta a vida. Cf., especialmente, 105c-e.

possa, talvez, entender pelo menos parte desse discurso mais como força de expressão do que realmente uma descrição daquilo que se passa na relação corpo-alma. Apesar disso, como se verá um pouco mais adiante (67a-b), parece haver para a alma, em alguma medida, a possibilidade de controlar os impulsos e afecções do corpo, desenvolvendo a virtude ou, pelo menos, não se deixando se arrastar por eles. Caso isso não fosse possível, toda a argumentação desenvolvida em favor de se distanciar a ψυχή tanto quanto possível do corpo, a fim de alcançar a sabedoria após a morte, não faria sentido. Em breve, voltar-se-á a essa questão, mas, por ora, vale reparar que Sócrates está aqui se utilizando de crenças de sua época acerca do σῶμα para discorrer sobre a relação que ele trava com o psiquismo humano, crenças que repetiam o mesmo tipo de pessimismo acerca do corpo, imputando-lhe a culpa de todos os males que assolam o homem.

De todo modo, acerca dessa questão é importante refletir sobre o que é dito no livro *X* da *República* a respeito dos perigos das poesias épica, trágica, cômica e, em geral, de toda a arte mimética ao espírito humano. A arte mimética, afirma Platão, confunde a mente, fazendo com que o ser humano enxergue o vício como virtude e vice-versa. Eis o que ocorre quando o indivíduo se deixa levar por uma história ou uma imagem retratada nesse tipo de arte: em razão de um contexto dramático qualquer, a arte imitativa “força” a alma a considerar que certas ações más, feitos desprezíveis e demais coisas vergonhosas sejam virtuosos, conferindo valor a coisas desimportantes ou de pouca relevância, gerando no indivíduo um forte temor de perdê-las. É o que se dá, por exemplo, com relação às posses, aos títulos de honra ou mesmo à própria vida corpórea. A partir do momento em que o sujeito suspende seu juízo acerca do que ele vê ou escuta em alguma das artes miméticas, especialmente nas poesias, isto é, a partir do momento em que ele deixa de lembrar que tais coisas não passam de uma aparência, uma imitação ou um engano, ele deixa sua alma ser levada para qualquer direção, passando a tomar as sombras como coisas reais. Após entrar em contato com as artes miméticas, a grande maioria das pessoas é capaz de reconhecer que o que elas apresentam não ocorre de fato; esse, porém, não é o problema. O problema é que esse tipo de arte é capaz de excitar as paixões humanas a tal ponto que o indivíduo passa a adorar essas paixões indiscriminadamente, daí o efeito arrebatador que as artes miméticas produzem

sobre a alma humana: o prazer que elas proporcionam acabam por escravizar o ser humano; e, quanto mais ele se deixar levar, mais se tornará escravo. À luz disso, fica um pouco mais clara a razão de Sócrates discursar no *Fédon* a favor de um distanciamento do corpo ao qual todo filósofo deve se impor: não se deve nutrir o corpo com essas paixões de forma desregrada; caso contrário, a alma como um todo ficará sob o jugo de um “senhor incontrolável” (senhor que é dito ser, alegoricamente, o próprio corpo, mas que pode ser compreendido também como os próprios prazeres e desejos corpóreos) que deterá sobre ela grande poder; o corpo (ou os prazeres e os desejos corpóreos) se torna, assim, um verdadeiro “tirano”.

No que diz respeito à obra *República*, uma vez que o corpo está cheio de desejos e exigências que, se não controlados, passam a dominar a alma como um todo, torna-se preciso a existência de uma educação adequada, capaz de conduzir a alma ao controle de si mesma, justamente o que é proposto no referido diálogo: tornar a alma reverente às virtudes, às leis e aos deuses, para que, quando chegue a idade adequada, seja possível que ela se lance em busca da verdade da melhor forma, isto é, que ela esteja tão distante quanto possível de suas amarras corpóreas. Voltar-se-á a se tratar da questão da influência dos prazeres e desejos corpóreos na alma e de como ela se deixa levar por eles por mera ignorância acerca do que é melhor para si mesma no capítulo seguinte desta tese, quando as páginas da *República* forem estudadas; enquanto isso, tornar-se-á a analisar a discussão do *Fédon*.

Por último, é importante reconhecer que a passagem supramencionada parece correlacionar as divisões de facções nas guerras e nos conflitos com o corpo, como se ele fosse responsável por elas. Mas, pode-se questionar, se é o corpo que deve ser responsabilizado por tais segmentações, não seria possível, por extensão, responsabilizá-lo também por eventuais divisões na alma, caso existam? É preciso notar, primeiro, que não há no *Fédon*, explicitamente, nenhuma referência a divisões na alma, porém essa questão é levantada no livro IV da *República*, como também em outras obras, a saber, no *Fédro* e no *Timeu*. Por outro lado, no livro IV da *República* não é feita qualquer menção explícita ao corpo como causa das divisões anímicas, algo que o livro X parece propor. Como se verá mais adiante (78b-c), se as divisões cabem às coisas corpóreas e não ao que é incorpóreo, então, dado que a alma se assemelha mais ao que é

incorpóreo e o corpo, ao que é corpóreo, parece ser pertinente supor que uma das razões para a alma parecer se mostrar partida se deve à sua ligação com o corpo, algo que, de certo modo, persiste até mesmo após a morte, fato que já se pode entrever com a explicação da existência de dois tipos de morte, mas que também será visto em maiores detalhes na continuação deste capítulo.

Vale reparar também que é possível agrupar as diferentes perturbações causadas pelo corpo, mencionadas anteriormente (66c), em dois grandes grupos: o dos desejos e demais afecções que se correlacionam com a subsistência do corpo e o dos sentimentos, que dizem respeito às sensações e àquilo que, de certo modo, está ligado a eles (como a imaginação, por exemplo). Nesse sentido, seria possível estabelecer um paralelo entre essa passagem e os elementos anímicos que são expostos na *República* e no *Timeu*, quais sejam, o desiderativo e o irascível, respectivamente, elementos que serão investigados no terceiro e quarto capítulos desta tese. É necessário, porém, ressaltar, como foi aventado, que, se no *Fedón* tanto os desejos quanto os sentimentos, bem como as demais atividades ligadas a ambos, são descritos como estando estritamente correlacionados ao corpo, isso, por outro lado, não impede que a alma venha a realizar tais coisas fora do corpo físico, pois, como também foi dito, a alma que não pratica o estar morto fica desarranjada, em um estado que não é adequado à sua condição própria. Isso pode ser compreendido da seguinte forma: a  $\psi\upsilon\chi\eta$  que não pratica o estar morto deixa de realizar apenas aquela função que lhe é própria, a saber, a racional, e passa a realizar outras além dessa, nomeadamente, a irascível (que diz respeito aos sentimentos e sensações em geral) e a desiderativa (que se refere aos desejos e prazeres corpóreos). Com isso, ela fica como que somatizada, passando a, mesmo após a morte, carregar junto de si certo elemento corpóreo, permanecendo, como consequência, impedida de alcançar a felicidade. Portanto, como se pretende argumentar aqui ao longo deste estudo, seria por esses motivos, quais sejam, por realizar outras funções além da racional e por carregar junto de si certo elemento corpóreo após a morte, que a alma que não pratica o estar morto pode aparentar possuir partições até mesmo depois de ter desencarnado. Essa tese, apresentada sinteticamente, só será elaborada de forma mais detalhada na conclusão do percurso de análise das obras platônicas proposto aqui; agora,

continuar-se-á no exame das passagens do *Fédon* que foram selecionadas para este capítulo.

### 2.3.5 Consequência das perturbações causadas pelo corpo à alma

Logo após enumerar diferentes causas de perturbação somática à ψυχή, Sócrates lamenta o fato de que, invariavelmente, pouco tempo após o sujeito começar a se dedicar à meditação filosófica, o corpo rapidamente torna a importuná-lo de mil e uma maneiras por infindáveis exigências e distrações, atrapalhando-o em sua investigação e lhe impedindo por completo de observar a verdade (66d). Com efeito, o pensador parece condenar de modo peremptório a busca por conhecimento à alma encarnada: seria impossível ao psiquismo humano alcançar a verdade enquanto estivesse preso ao corpo devido às inúmeras dificuldades que este lhe interpõe. Sendo assim, as almas filosóficas só obteriam aquilo que buscam quando estivessem completamente libertas dessa fonte de perturbação, isto é, somente após a morte se conheceria a verdade.

Contudo, na sequência, o filósofo volta atrás e coloca o que foi dito acerca desse tema na categoria de hipótese:

Ora, se, realmente, na companhia do corpo não é possível obter o conhecimento puro do que quer que seja, de duas uma terá de ser: ou jamais conseguiremos adquirir esse conhecimento, ou só o faremos depois de mortos, pois então a alma [estará em si mesma de acordo consigo mesma], separada do corpo, nunca antes disto. Ao que parece, enquanto vivermos, a única maneira de ficarmos mais perto do pensamento é abstermo-nos o mais possível da companhia do corpo e de qualquer comunicação com ele, salvo o estritamente necessário, sem nos deixarmos saturar de sua natureza sem permitir que nos macule até que a divindade nos venha libertar. (*Fédon*, 1980, p. 299, 66e5–67a8)<sup>56</sup>.

É importante ressaltar nesse trecho a ocorrência da condicional expressa logo no início da oração: “se” (“εἰ”, 66e5). Contrariamente ao que frequentemente se pensa, no *Fédon* não se defende, pura e simplesmente, a impossibilidade da obtenção do conhecimento no corpo físico, visto que o uso desse condicional

---

<sup>56</sup> “εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μὴδὲν καθαρῶς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν: τότε γὰρ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν ἡ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ’ οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μὴδὲν ὁμιλῶμεν τῷ σώματι μὴδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, μὴδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ’ αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς”.

expressa que o argumento apresentado não deve ser tomado absolutamente, mas, sim, que sua conclusão se trata apenas de uma hipótese: no caso de não ser possível se adquirir conhecimento puro por meio do corpo, então segue-se que ou isso é impossível, ou só pode ser conquistado após a morte. Assim, de acordo com o texto, não se pode dizer com certeza que o conhecimento puro é impossível à alma encarnada, apenas que é possível que ele só seja alcançado além da vida corpórea.

De todo modo, caso se aceite essa hipótese, então se pode afirmar que não basta à alma apenas morrer para alcançar o conhecimento; para tanto, é preciso que no momento da morte ela esteja em si mesma de acordo consigo mesma. Como já dito, isso quer dizer que, enquanto estiver encarnada, ela deverá se esforçar por se distanciar tanto quanto possível do corpo, se afastando o máximo que puder de seus prazeres e desejos, somente entrando em contato com eles segundo o critério da necessidade. Além disso, é preciso que ela raciocine adequadamente sem fazer uso do corpo a fim de galgar essa condição. Apenas desse modo a alma se encontrará em um estado propício para vir a conhecer a verdade depois de seu desligamento do corpo; como visto anteriormente, é isso que significa o “estar morto”.

Dessa forma, conclui Sócrates, mantendo tal distanciamento do σώμα e não se deixando macular por ele, o indivíduo pode esperar a divindade vir lhe libertar de tal prisão (quer dizer, do próprio corpo) e, nesse caso, ele estará puro e poderá conviver com homens igualmente puros. Com isso, observa o pensador, é provável que o desejo dos filósofos de conhecer a verdade se realize, uma vez que “não é permitido ao impuro entrar em contato com o impuro” (*Fédon*, 1980, p. 299, 67b2-3)<sup>57</sup>. Tal é a crença defendida por Sócrates, mesmo que, por vezes, ele demonstre certa incerteza quanto à verdade daquilo que diz.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> “μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ”.

<sup>58</sup> Essa incerteza, bastante marcante nos diálogos de Platão, especialmente nos que têm Sócrates como sua personagem principal, parece retratar o princípio de ignorância socrática, exposto na *Apologia de Sócrates*, que é invariavelmente associado à personagem histórica de Sócrates. Segundo esse princípio, Sócrates não estaria em posse de qualquer tipo de conhecimento verdadeiro, possuindo apenas, no máximo, opiniões acerca das coisas. Desse modo, poder-se-ia dizer que o recorrente ressurgimento de dúvidas quanto às conclusões dos argumentos expostos ao longo de todo o diálogo que se desenrola no *Fédon* seria apenas um lembrete de Sócrates quanto à necessidade de reanalisar cada ponto discutido, tendo em vista a falibilidade humana e um cuidado para não incorrer em erros despercebidamente. Para uma análise sobre como poderia Sócrates endossar o princípio da ignorância, ao mesmo tempo que

Mas um ponto bastante relevante a este estudo com relação à citação mencionada anteriormente e que merece ser observado é o fato de que Platão, de forma clara, diz que a alma não se encontra necessariamente subjugada à corrupção que o corpo pode propiciar, dado que ela tem a capacidade de regular o seu comércio com ele e que, quando faz isso de maneira adequada, pode, por conseguinte, permanecer pura (ou tão pura quanto possível). Disso se pode inferir ao menos duas coisas. A primeira delas é que, se a alma pode se manter mais ou menos pura enquanto encarnada, então talvez seja possível que ela, durante sua estadia no corpo, possa vir a alcançar o conhecimento das Formas, ainda que essa possibilidade não seja realmente explorada no diálogo.<sup>59</sup> Outra questão importante a ser destacada é que, conforme expresso na passagem 66e6-67a8, o corpo não causa, necessariamente, um mal à alma. O que parece acontecer, na realidade, é que ele pode tanto confundir a alma com as informações imprecisas dos sentidos, atrapalhando-a na sua busca pela verdade, que só é desenvolvida de forma adequada exclusivamente mediante o pensamento, quanto inundar o psiquismo humano com uma série de necessidades fisiológicas, propiciando, de um lado, novamente um engano sobre o que vem a ser a verdade e, de outro, um esquecimento da importância de se procurar a própria verdade, mantendo a atenção da mente presa às

---

saberia certas coisas ou, pelo menos, teria certas crenças justificadas sem que isso fosse uma contradição, ver Mcpherran (2010, p. 122-130) e Vlastos (1994).

<sup>59</sup> Na medida em que na *República*, por exemplo, é necessário o conhecimento da Ideia de Bem e, por extensão, das Formas em geral para que o filósofo possa bem governar a *pólis*, parece ser improvável que ele não venha a conhecê-las durante a vida corpórea, visto que isso invalidaria toda a argumentação desenvolvida no referido diálogo. Cf., por exemplo, Fine (1990 e 2003), que, com base nisso, afirma que o conhecimento do filósofo é do tipo proposicional, pois esse tipo de saber poderia se aplicar às coisas do mundo sensível. Para uma crítica a essa visão, ver Gonzalez (1996, 1998 e 2014), que sustenta que o conhecimento do filósofo é do tipo intuitivo e não proposicional, e, também, Trabattoni (2003), que, similarmente, defende que o conhecimento obtido pela alma desencarnada é do tipo noético ou intuitivo, diferindo do conhecimento proposicional que ela possui quando encarnada, de modo que, enquanto ela habita o corpo, apenas pode tomar aquele conhecimento intuitivo como um ideal regulativo, mas inatingível. Ver, por outro lado, Fronterotta (2010a, p. 541-42, n. 32), que considera que, embora a alma desencarnada venha a conhecer as Formas intuitivamente, ao passo que, encarnada, só possa se esforçar por conhecê-las de modo proposicional, ainda assim, durante sua estadia no corpo, é possível que ela tenha acesso à intuição delas por via da reminiscência: rememorando a contemplação que teve das Formas enquanto estava separada do corpo, a alma pode, novamente, mas de uma maneira muito árdua, ascender à contemplação direta delas. Seja como for, considerando, de um lado, que a passagem do *Fédon* não veda categoricamente à alma encarnada o conhecimento das Formas e, de outro, o prejuízo que esse impedimento acarretaria a uma compreensão unitária das obras de Platão, parece-nos estar justificada, assim, a leitura aqui proposta, que deixa em aberto a possibilidade de se vir a conhecer as Formas durante a vida corpórea.



necessidades, aos desejos e aos prazeres corporais, bem como às demais coisas materiais. Com isso, surge a possibilidade da viciação: quando a alma não toma a devida cautela com relação a tudo que envolve o corpo e acaba indo além dos cuidados estritamente necessários para a manutenção da vida, surgem nela os vícios, isto é, ela adquire hábitos que a atrapalham na procura pela verdade e no exercício da vida filosófica. Vemos então que, de acordo com isso, o verdadeiro problema na relação  $\sigma\omega\mu\alpha$ - $\psi\upsilon\chi\eta$  pode dizer respeito a uma **desatenção** da alma quanto a si mesma, permitindo que os impulsos dos prazeres e dos desejos corpóreos, que surgem naturalmente nela durante sua união com corpo, frutos das necessidades mais elementares deste, se intensifiquem e passem a “comandar” a alma, quer dizer, se tornem tão fortes que seja quase impossível vir a se pensar propriamente em qualquer outra coisa. Com o tempo, tais impulsos vão se intensificando e sendo continuamente assimilados, a ponto de se tornarem uma espécie de *second nature* do indivíduo. Logo, o corpo seria apenas responsável por propiciar impulsos que, caso não sejam controlados pela alma, podem vir a se tornar, ou melhor, se tornarão, vícios. Em outras palavras, pode-se dizer que é à alma que se deve atribuir a responsabilidade pelos vícios ou pelas virtudes presentes nela, pois, assim como os primeiros podem surgir quando o sujeito não se atém ao estritamente necessário com relação ao corpo, igualmente, no que diz respeito às virtudes, elas surgem quando ela se priva dos prazeres e desejos corpóreos tanto quanto possível, restringindo-se apenas às suas necessidades fisiológicas.<sup>60</sup>

Dito isso, pode-se, agora, responder àquela questão feita anteriormente, qual seja: como pode o corpo afetar a alma e ser responsável por seus vícios, uma vez que ele mesmo não possui vida? Apesar do tom depreciativo que o *Fédon* emprega para com o corpo (que pode ser justificado, de um lado, pela utilização de uma linguagem própria às crenças da época, como a pitagórica e órfica, e, de outro, por uma força de expressão do autor do diálogo, que visa, além de tudo, a realçar ao máximo a necessidade de priorizar a atenção à  $\psi\upsilon\chi\eta$ ), é possível perceber alguns indícios de que, para Platão, não é realmente o  $\sigma\omega\mu\alpha$  o responsável pelos males anímicos, mas, sim, a própria alma desatenta e

---

<sup>60</sup> O modo como os vícios e as virtudes surgem e se desenvolvem na alma ficará mais claro no terceiro capítulo desta tese, no qual se examinará o livro *IV* da *República*, que explica de que maneira eles podem ser considerados a doença ou a saúde da alma, respectivamente.

ignorante. Tal como a passagem citada expõe, aquele que não se dedica à Filosofia e deixa de viver uma vida casta permite-se impressionar pelos prazeres e desejos corpóreos e, por conseguinte, acaba por esquecer ou dar pouca atenção a tudo mais que diz respeito à alma, sendo incapaz então de distinguir falsidade de verdade e, muito menos, de dar razões para justificar suas crenças. Alguém assim será presa fácil do engano e dificilmente poderá se esquivar dos erros que poderá cometer ou irá cultivar aquilo mesmo que lhe prenderá ainda mais ao cárcere corpóreo: os prazeres e desejos do corpo, mantendo-se mais distante da verdade e, portanto, da felicidade. Contudo, é importante observar, esse destino não é compulsório, haja vista que a alma pode escolher se libertar das amarras de sua prisão carnal enquanto se encontra encarnada. O próprio Sócrates do *Fédon* é um exemplo disso: o velho filósofo mostra uma impressionante tranquilidade e segurança na hora de sua morte, pois não só acredita na vida após a morte, como também acredita que viveu uma vida livre de vícios e injustiças e que, por isso, poderá desfrutar das bem-aventuranças do além, ficando mais próximo da verdade (67b-c).

É nesse ponto que o *Fédon* apresenta um anticlímax dramático e surpreende seu leitor: apesar do discurso negativo que emprega contra a vida corpórea, a vida em si não é negada, mas, sim, considerada de outro prisma, mostrada agora como algo maior, que supera a experiência carnal. Daí a razão para se ter boa esperança no momento da morte, caso se tenha vivido uma vida filosófica: há grandes chances de se vir a encontrar no além aquilo que tanto se busca, a verdade, e, com ela, a felicidade. Isso, porém, não significa que a vida do corpo está necessariamente fadada à ilusão e que a verdade não pode ser alcançada nela, pois, como já dito, Sócrates parece deixar um espaço para que essa possibilidade persista. Em verdade, por causa dessa nova perspectiva, obtém-se uma maior esperança de que a verdade será de fato encontrada no além. É assim que o pensador justifica sua boa esperança (“ἀγαθῆς ἐλπίδος”, 67c2) no momento de sua morte.

De qualquer forma, não parece ser o corpo aquele que deve ser culpado pelos deslizos da alma, mas, sim, esta mesma, a qual, desatenta, pode vir a se iludir com o que experimenta por meio do σῶμα. Com isso em vista, parece diminuir a pecha imposta ao corpo na discussão do *Fédon*, de modo que as

críticas que são direcionadas a ele nessa obra desempenham, então, certo papel dramático e cultural.

### 2.3.6 A κάθαρσις: a purificação da alma e sua separação do corpo

Tecidos esses comentários, Sócrates passa a explicar o que seria a κάθαρσις (67c5) ou **purificação**:

Separar do corpo, quanto possível, a alma, e habituá-la a concentrar-se e a recolher-se [em si mesma de acordo consigo mesma], a afastar-se de todas as partes do corpo e a viver, agora e no futuro, isolada quanto possível e [de acordo consigo mesma], e como que liberta dos grilhões do corpo (*Fédon*, 1980, p. 299, 67c6–67d2)<sup>61</sup>.

Sócrates conecta aqui claramente a purificação da alma ao estar morto: a κάθαρσις é, precisamente, o separar a alma do corpo, acostumando-a a permanecer em si mesma de acordo consigo mesma. Não é possível estar morto sem se afastar dos prazeres e desejos do corpo e é nisso que consiste a purificação. Bernabé explica que a noção de purificação era cara aos cultos místicos e aos ritos extáticos, mas que Platão, por outro lado, apesar de concordar com a necessidade escatológica pregada por esses cultos, submete a compreensão de κάθαρσις a uma profunda transformação, cambiando “as velhas práticas da purificação do rito [...] pelo exercício adequado da filosofia como meio para obter um lugar privilegiado no outro mundo” (BERNABÉ, 2018, p. 374).

É interessante notar também que, na passagem supramencionada, Sócrates faz uma referência a uma separação da alma com relação ao corpo e suas “partes” (“πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος”, 67c8-9). De certo modo, esse passo já prenuncia algo que será dito posteriormente, a saber, de que as partições são mais próprias às coisas corpóreas (cf. 78c-80b). Essa questão será vista em maiores detalhes ao longo do estudo proposto nesta tese, mas, por ora, pode-se afirmar que esse trecho lança luz sobre como a alma poderia aparentar ter partições mesmo após a morte: quando não purificada adequadamente, ela continua, de certo modo, a participar do corpo e das coisas corpóreas mesmo

---

<sup>61</sup> “τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ’ αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ’ αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος”.

depois da vida corpórea. Caso não se tenha realizado a κάθαρσις de forma apropriada, com a chegada do momento da morte, a ψυχή estará carregada de desejos e apetites próprios ao corpo, realizando, assim, atividades que estão para além daquela que é mais própria a ela, qual seja, a racional, ficando, por conseguinte, presa às coisas corpóreas; daí a razão de ela parecer envergar divisões. Nesse caso, de alguma maneira, ela continuaria, por assim dizer, corporizada, isto é, impregnada de coisas corpóreas. Embora a alma tenha, como se verá, afinidade com as Formas, sendo imortal e, em sua verdadeira natureza, simples no que diz respeito a partes psíquicas, caso ela não tenha passado pelo devido processo de purificação, isto é, caso o indivíduo não tenha ativamente se afastado dos prazeres e desejos corpóreos e dedicado sua vida à Filosofia, continuará impregnada de elementos corpóreos, parecendo conter, por isso, divisões.

### 2.3.7 A razão para os filósofos não temerem a morte

Dito isso, Sócrates define, por fim, o que é aquilo a que se chama morte: “a libertação da alma e seu apartamento do corpo” (*Fédon*, 1980, p. 300, 67d4-5)<sup>62</sup>. Os únicos a conseguir essa libertação da alma, continua ele, são os filósofos e a atividade deles consiste justamente na libertação da alma e na sua separação do corpo (67d-6-10)<sup>63</sup>.

Pode-se ver nos referidos passos que Sócrates está lidando, claramente, com duas definições de morte, mesmo que não as distinga por termos específicos. Embora se refira somente à morte (“θάνατος”, 67d3), que é a libertação e o apartamento do corpo, como explicar que somente o filósofo é capaz de consegui-la, uma vez que ela atinge a todos? A solução não é uma novidade: o filósofo é o único capaz de alcançá-la porque ele realiza a κάθαρσις adequada de sua alma, se distanciando tanto quanto possível do corpo e de tudo que se liga a ele para filosofar somente pelo raciocínio, e é por isso que ele já

---

<sup>62</sup> “οὐκοῦν τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος;”.

<sup>63</sup> “λύειν δὲ γε αὐτήν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἔστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· ἢ οὐ;”.

está, de certo modo, morto, pois tem sua alma separada, apartada do corpo e em si mesma de acordo consigo mesma (cf. 64c4-8).

A referência, por parte de Sócrates, a dois tipos diferentes de morte fica mais aparente na sequência, quando ele passa a extrair as conclusões da argumentação que foi desenvolvida até então.

Sendo assim, como disse no começo, não seria ridículo preparar-se alguém a vida inteira para viver o mais perto possível [do estar morto], e revoltar-se no instante em que ela chega (*Fédon*, 1980, p. 300, 67d11–67e3)?<sup>64</sup>.

Pode-se ver com distinção aqui que o filósofo distingue os dois tipos de morte que foram apresentados anteriormente, contraponto “τοῦ τεθνάναι” (67e2) a “θάνατος” (67d3), mencionado um pouco antes. Com efeito, a linha argumentativa de Sócrates fica bastante clara: não basta simplesmente morrer por causas naturais, é preciso treinar o estar morto para realmente se desligar do corpo; a isso se chama purificação da alma e é isso que a Filosofia deve realizar na alma humana.

Finalmente, então, pode Sócrates explicar qual é a razão de ele estar alegre mesmo estando tão próximo à morte: para ele, os que filosofam corretamente praticam o estar morto e, por isso, para eles é menos terrível morrer do que para quaisquer outros (67e5-7)<sup>65</sup>. Após isso, o pensador volta a reafirmar que, se os filósofos desprezam de todo jeito o corpo e almejam libertar-se dele, seria ridículo eles se revoltarem quando é chegado esse momento supremo, em vez de se regozijar por poderem finalmente ir para um lugar onde encontrarão o que tanto desejam, porquanto são amantes do conhecimento e poderão finalmente ficar livres daquilo que odeiam (67e–68a)<sup>66</sup>. Percebe-se, com isso, como essa distinção entre dois tipos de morte, proposta por Ebrey (2017) e acompanhada aqui, torna muito mais claro o raciocínio de Sócrates, conectando coerentemente o exercício da Filosofia e o estilo de vida que ela exige do indivíduo com seu estado de espírito no momento da morte.

---

<sup>64</sup> “οὐκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον, γελοῖον ἂν εἶη ἄνδρα παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτῳ ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἦκοντος αὐτῷ τούτου ἀγανακτεῖν;”.

<sup>65</sup> “τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφούντες ἀποθνήσκουν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἦκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν”.

<sup>66</sup> “ἐκ τῶνδε δὲ σκόπει. εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῇ τῷ σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν, τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἶη, εἰ μὴ ἄσμενοι ἐκέῖσε ἴοιεν, οἳ ἀφικομένοις ἐλπίς ἐστίν οὗ διὰ βίου ἤρων τυχεῖν—ἤρων δὲ φρονήσεως—ὧς τε διεβέβληντο, τούτου ἀπηλλάχθαι συνόντος αὐτοῖς;”.

Previendo, quem sabe, alguma desconfiança por parte de seus ouvintes quanto à possibilidade de alguém livremente abrir mão de todos os prazeres e gozos que o corpo pode proporcionar em prol da sabedoria, Sócrates menciona o exemplo das pessoas que atentam contra suas próprias vidas, de livre e espontânea vontade, na esperança de voltar a ver algum ente querido morto no além. É o que fazem, diz o pensador, aqueles que suicidam com isso em mente: seu amor é tão grande que eles abrem mão de suas próprias vidas apenas para tentar reencontrar os seus amados o quanto antes. Mas, se é assim para essas pessoas, por que, questiona ele, os filósofos se abateriam com medo da morte e não se alegrariam com a sua vinda? Enquanto estiverem firmemente convictos de que se não for após a morte, então em lugar algum poderão conhecer a verdade, os filósofos, que amam a sabedoria, não poderão temê-la (68a–b)<sup>67</sup>. Sócrates assevera ainda que os filósofos devem ter uma firme convicção de que somente no Hades é que poderão encontrar a pura sabedoria (68b4-6)<sup>68</sup>, de modo que a aparente tranquilidade que apresentam na hora da morte seria fruto de tal crença.

Vale observar, antes de continuar na análise do texto, que a afirmação feita nessa passagem parece desmentir aquilo que foi dito antes, a saber, que não se deve considerar de forma absoluta a tese de que o conhecimento puro durante a vida corpórea é impossível.<sup>69</sup> De fato, Sócrates agora parece defender isso categoricamente, dizendo, inclusive, que, frente a isso e a tudo mais que foi exposto, se trataria de algo irracional o filósofo vir a temer a morte (68b6-8)<sup>70</sup>. Há de se lembrar, todavia, que no dado estágio da argumentação ainda se continua a extrair e a verificar as conclusões inferidas daquela hipótese inicial, que estabelece a impossibilidade do conhecimento puro ao longo da vida encarnada. Portanto, por mais forte que as conclusões possam parecer, elas ainda têm apenas a força de hipótese e, por isso, não podem ser tomadas

---

<sup>67</sup> “ἢ ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ υἱῶν ἀποθανόντων πολλοὶ δὴ ἐκόντες ἠθέλησαν εἰς Ἄιδου μετελθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαι τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι: φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῶ ὄντι ἐρῶν, καὶ λαβῶν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα, μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ ἀξίως λόγου ἢ ἐν Ἄιδου, ἀγανακτήσει τε ἀποθνήσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἰσιν αὐτόσε; οἶεσθαι γε χρή, ἐὰν τῶ ὄντι γε ἦ, ὦ ἑταῖρε, φιλόσοφος: σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ’ ἢ ἐκεῖ. εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος;”.

<sup>68</sup> “σφόδρα γὰρ αὐτῶ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἄλλ’ ἢ ἐκεῖ”.

<sup>69</sup> Cf. 66e6–67a8 e a discussão do trecho anterior.

<sup>70</sup> “εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος;”.

absolutamente, de modo que essa conclusão alcançada por Sócrates deve ser interpretada apenas de forma retórica.

### 2.3.8 As virtudes próprias dos filósofos

Pois bem, após se referir à firme crença dos filósofos quanto à obtenção da verdade no além, Sócrates passa a descrever as características próprias a eles e que os diferenciam dos demais indivíduos.

De acordo com o pensador, se, por acaso, algum indivíduo demonstrar revolta na hora da morte, estará bem claro que não se trata de um verdadeiro filósofo, mas, sim, de um amante do corpo (“φιλοσώματος”, 68c1) e, possivelmente, amante do dinheiro e da honra, de um ou ambos (68b12-c5)<sup>71</sup>. Vale dizer que, quando Platão se refere ao **dinheiro** e à **honra** (“καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος”, 68c3-4), ele está elencando dois tipos de amor que são identificados no livro *IX* da *República* (“φιλοχρήματος”, 580e5; “φιλότικον [...] καὶ φιλότιμον”, 581b2) como os objetos de desejo visados pelos elementos inferiores da alma, quais sejam, respectivamente, o elemento desiderativo e o elemento irascível. Embora no *Fédon* não exista qualquer menção explícita a elementos anímicos, ao caracterizar esses dois tipos de amor como próprios àqueles que amam o corpo, o autor da obra permite que se imagine que na *República* também deva existir uma correlação entre o desejo dos elementos inferiores da alma e o amor ao corpo, o que conectaria mais intimamente esses elementos ao σῶμα, tal como será sugerido no terceiro capítulo deste estudo. Se tanto o amor pelo dinheiro quanto o amor pela honra têm a ver com uma adoração ao corpo e àquilo que lhe diz respeito, então, poder-se-ia dizer que os elementos inferiores, que visam a tais coisas, estão intimamente conectados às próprias coisas corpóreas ou materiais, se é que não se poderia dizer, simplesmente, que pertencem ao seu reino, consistindo, como se argumentará nos próximos capítulos, em uma espécie de atividade anímica que só ocorre quando a ψυχή se encontra de algum modo junto ao corpo, seja porque está encarnada, seja porque, mesmo estando morta, ela se acha impura, não se

---

<sup>71</sup> “οὐκοῦν ἰκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ’ ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ που οὗτος τυγχάνει ὦν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρα”.

encontrando em si mesma de acordo consigo mesma. Por outro lado, para encerrar essa observação, é valioso perceber que a sabedoria, amada pelo filósofo e, segundo a *República* (581d4-6), objeto de prazer visado pelo elemento racional da alma, é caracterizada no *Fédon* como não tendo nada a ver com o corpo e seus prazeres. De acordo com isso, pode-se pensar que o elemento racional poderia escapar do domínio corpóreo após a morte, separando-se do corpo, uma vez que não deseja nada que lhe diga respeito. Sendo assim, se, de um lado, os dois elementos inferiores, o desiderativo e o irascível, estariam necessariamente conectados ao corpo, o elemento superior, o racional, por outro lado, prescindiria dessa ligação, podendo, então, ser verdadeiramente chamado de incorpóreo.

De todo modo, Sócrates prossegue sua exposição das características que distinguem o filósofo das demais pessoas contrapondo-o àqueles que amam as coisas corpóreas, afirmando que ele, diferentemente, tem **coragem** (“ἀνδρεία”, 68c6) para enfrentar situações de perigo e **temperança** (“σωφροσύνη”, 68c9) para dominar seus apetites, desdenhando do corpo.

Novamente, pode-se alegar haver aqui uma continuidade entre o que é exposto nessa passagem e o que é dito na *República* (cf. 442b-443b, livro IV), tendo em vista que Platão cita, logo na sequência, três das quatro virtudes que dizem respeito à alma tripartida: a temperança, virtude do elemento desiderativo; a coragem, virtude do irascível; e a sabedoria, virtude própria do elemento racional, embora ela não seja explicitamente citada aqui (a única virtude deixada de lado é a justiça, que seria uma espécie de equilíbrio resultante da ação das outras três virtudes). Essa passagem parece reforçar a suspeita levantada anteriormente, qual seja, de que é possível compreender que só as almas que não passaram pela κόθαρσις aparentariam possuir as ditas partições anímicas inferiores, pois, enquanto elas se encontram impuras e ainda atreladas, de algum modo, ao corpo, poder-se-ia ter a impressão de que possuem divisões, isto é, de que são tripartitas.

Continuando com a discussão, Sócrates tenta esclarecer melhor o que compreende por coragem e temperança, explicando que a maioria dos homens possui tipos “estranhos” de coragem e temperança, pois, na verdade, diz ele, quando agem corajosamente, tudo que fazem é tentar não sofrer um mal maior que a morte, ao passo que só agem temperantemente em busca de outro prazer.



Assim, declara o pensador, eles são corajosos pela covardia e temperantes pela intemperança (68d–69a). Todavia, avalia Sócrates, não se deve alcançar a virtude assim, quer dizer, trocando alguns tipos de vício por outros, pois só há uma virtude verdadeira: a sabedoria (“φρόνησις”, 69a13).

É só por troca com ela, ou por ela mesma, é que em verdade se compra ou vende tudo isto: coragem, temperança, justiça, numa palavra, a verdadeira virtude, a par da sabedoria, pouco importando se lhe associem ou dela se afastem prazeres ou temores e tudo mais da mesma natureza. Separadas da sabedoria e permutadas entre si, todas elas não são mais do que sombra de virtude, servis em toda linha e sem nada possuírem de verdadeiro nem de são (*Fédon*, 1980, p. 302, 69b1-13)<sup>72</sup>.

Sócrates fala aqui de um tema recorrente na filosofia platônica: a identificação entre a virtude e a sabedoria, isto é, toda virtude se resume a uma só coisa, a sabedoria. Sem ela, não seria possível fazer uso das demais virtudes, pois elas não passariam de sombras. Para explicar essa concepção, sem estender muito essa discussão, é possível afirmar que, em suma, para Platão, o conhecimento verdadeiro seria capaz de dar a um indivíduo o poder de sempre agir bem e, por isso, ser virtuoso. Por exemplo, frente a situações de perigo, sabendo o que deve ser temido e o que não, o sujeito seria capaz de agir corretamente diante de situações que aparentassem ser perigosas, sem que realmente fossem; assim, a virtude da coragem seria concebida como uma opinião verdadeira acerca do que se deve ou não temer.<sup>73</sup> Mediante essa tese, Sócrates dá a chave para uma série de dilemas encontrados em diálogos aporéticos de Platão, como também reafirma a superioridade da sabedoria frente a todas as demais virtudes; somente a sabedoria realmente possui valor, pois sem ela nenhuma das outras poderia existir. Ao alegar isso, Sócrates também pode justificar mais uma vez aos seus interlocutores o porquê de sua segurança no momento da morte: após essa etapa, ele poderá finalmente encontrar aquilo que tanto buscou e que vale mais que qualquer outra coisa, a sabedoria; por isso, ele não possui medo e, pelo contrário, está contente.

---

<sup>72</sup> “καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆς, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγινομένων καὶ ἀπογινομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων: χωριζόμενα δὲ φρονήσεως καὶ ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετῆς καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδ’ ἀληθὲς ἔχη”.

<sup>73</sup> Para uma conceituação da coragem como um tipo de conhecimento, ainda que aporética ou lacônica, ver *Laques*, 194e-199e, e *República*, 429b-430c.

### 2.3.9 As virtudes como espécies de κάθαρσις

Após afirmar essas coisas, Sócrates declara que todas as virtudes mencionadas, a temperança, a coragem, a justiça e, inclusive, a própria sabedoria, não passam de uma κάθαρσις (69b14-c4)<sup>74</sup>. Em uma passagem recheada de referências à religião dos Mistérios (“τὰς τελετὰς”, 69c5), o filósofo sustenta que aqueles que instituíram esse culto, por meio de uma linguagem obscura, queriam dizer que quem chegar impuro e não iniciado ao Hades jazerá no lodo, ao passo que quem chega lá puro e iniciado passa a habitar com os deuses (69c4-12)<sup>75</sup>.

Porque, como dizem os que tratam dos mistérios: ‘muitos são os portadores de tirso, porém pouquíssimos os verdadeiramente inspirados’. E no meu modo de entender, são estes, apenas, os que se ocuparam com a filosofia, em sua verdadeira acepção, no número dos quais procurei incluir-me, esforçando-me nesse sentido, por todos os modos, a vida inteira e na medida do possível, sem nada negligenciar (*Fédon*, 1980, p. 302, 69c12-d6)<sup>76</sup>

A preocupação com a κάθαρσις nos Mistérios é justificada pela crença de que ela deixaria a alma em um estado de pureza no além, permitindo, então, que se viesse a desfrutar do que há de melhor no Hades, ao passo que o impuro, que não passou por um processo de purificação, ficaria preso a uma série de sofrimentos como punição à sua impureza.<sup>77</sup> Para realizar a κάθαρσις, seria preciso efetuar rituais capazes de extrair as impurezas da alma do indivíduo; contudo, conforme a citação de Sócrates a um aforisma dos Mistérios parece indicar (a saber, que muitos poderiam até portar o tirso<sup>78</sup>, mas poucos seriam

---

<sup>74</sup> “κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἤ”.

<sup>75</sup> “καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶ ὄντι πάλαι αἰνίπτεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει”.

<sup>76</sup> “μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι: οὗτοι δ’ εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. ὧν δὴ καὶ ἐγὼ κατὰ γὰρ τὸ δυνατόν οὐδὲν ἀπέλιπον ἐν τῷ βίῳ ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ προθυμήθημι γενέσθαι”.

<sup>77</sup> Cf. Burkert, *Greek Religion* (1985, p. 258) e Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company (November 2001. pp. 16–21).

<sup>78</sup> Uma espécie de varinha ou cajado de erva-doce gigante, geralmente enrolada com outras plantas e encoberta por uma pinha, transportada nos festivais helênicos e cerimônias religiosas pelos devotos de Dionísio (cf. *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, 1890, THYRSUS. www.perseus.tufts.edu.).

realmente inspirados), mesmo realizando esses ritos seria possível não alcançar a purificação anímica.

Por outro lado, como lembra Bernabé, o autor do *Fédon* lança outro olhar sobre os rituais iniciáticos de purificação das almas.

Platão reinterpreta o esquema ritualista, proposto pelos órficos, através de um esquema ético, segundo o qual é a prática da filosofia que permite aceder à companhia dos deuses (BERNABÉ, 2018, pag. 374).

No platonismo, não é mais preciso que o indivíduo se submeta a certos rituais iniciáticos para realizar a κάθαρσις e desfrutar da companhia dos deuses no além; agora, basta buscar filosofar com acerto ao longo da vida. Essa simplificação introduzida por Platão deixa de lado a necessidade dos ritos e as prescrições específicas de como se portar antes, durante e após eles, colocando, em seu lugar, um cuidado para com a vida como um todo. A fim de se dedicar integralmente à purificação da alma pela Filosofia, é preciso evitar, tanto quanto possível e em todos os momentos, os prazeres e desejos corpóreos e tudo mais que envolve o corpo, raciocinando acertadamente em busca da verdade. E é importante frisar que, ao enunciar as virtudes da coragem, temperança e da própria sabedoria como espécies de κάθαρσις, o autor do *Fédon* reafirma a importância do distanciamento da alma para com o corpo: a temperança leva a pessoa a restringir-se ao necessário no que diz respeito à alimentação, ao sono, sexo etc.; a coragem leva o sujeito a não visar à honra nas suas ações, mas, sim, evitar fazer e sofrer males, lutando, em cada caso, contra o que realmente pode causar malefícios; a sabedoria impele o indivíduo na direção da verdade, afastando-o de tudo que não diga respeito ao eterno e imaterial. Não é por acaso que, afinal, o exercício da verdadeira Filosofia seja capaz de engendrar na alma do filósofo justamente essas mesmas três virtudes, tal como é exposto no livro *IV da República*.

Entretanto, apesar do novo itinerário catártico proposto pela filosofia platônica, Sócrates avisa que não sabe se realmente agiu como deveria em vida, afirmando que isso é algo que só se tornará claro a ele quando chegar o momento da sua morte, que, ao que lhe parece, está bem próximo. É dessa maneira que ele finaliza sua defesa do porquê de o filósofo dever aprender a morrer, a saber, para poder encontrar a verdade após a morte, se separando, assim, de seus amigos e dessa vida sem se aborrecer nem se desesperar. Tais

razões, afirma, o vulgo não as aceitou, mas ele espera que seus ouvintes, dessa vez, as aceitem (69d).

## 2.4 O ARGUMENTO CÍCLICO (69E-72E)

### 2.4.1 Introdução do problema: pode a alma sobreviver à morte do corpo (69e7-70b3)?

Tomando a palavra, Cebete recoloca uma questão considerada verdadeira anteriormente, mas que, a seu ver, não foi devidamente analisada (cf. 64c). Quase tudo que Sócrates disse, confessa ele, parece correto,

porém no que toca à alma, dificilmente os homens poderão acreditar que, uma vez separada do corpo, venha ela a subsistir em alguma parte, por destruir-se e desaparecer no mesmo dia em que o homem fenece. No próprio instante em que se separa do corpo e dele sai, dispersa-se como sopro ou fumaça, evola-se, deixando, em consequência, de existir em qualquer parte (*Fédon*, 1980, p. 303, 69e7-70a6)<sup>79</sup>.

Ele alega ainda que seria preciso um grande poder de persuasão e muitos argumentos para convencer os homens de que a alma conserva após a morte qualquer capacidade e pensamento (70a8-b3)<sup>80</sup>.

A esse problema proposto por Cebete, que Sócrates formula da seguinte forma: “as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no Hades?” (*Fédon*, 1980, p. 303, 70c6-8)<sup>81</sup>, seguem-se três argumentos que visam a resolvê-lo, quais sejam, o argumento **cíclico** (69e-72e), o da **reminiscência** (72e-78b) e o da **afinidade** (78b-84b). Analisar-se-á aqui, mais detidamente, os dois últimos, uma vez que o segundo serve de base ao terceiro, que é o mais relevante a este exame. Já o argumento cíclico, apesar de expor a compreensão platônica de que deve haver uma espécie de equilíbrio entre as coisas opostas, que se encontram em um processo de geração mútua, na qual os opostos seriam criados a partir de seus respectivos opostos, de modo que os seres vivos, por

---

<sup>79</sup> “τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μὴ, ἐπειδὴν ἀπαλλαγῆ τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦ, ἀλλ’ ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διαφθεῖρηταί τε καὶ ἀπολλύηται ἢ ἂν ὁ ἄνθρωπος ἀποθνήσκῃ, εὐθύς ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος, καὶ ἐκβαίνουσα ὡσπερ πνεῦμα ἢ καπνὸς διασκεδασθεῖσα οἴχηται διαπτομένη καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ἦ”.

<sup>80</sup> “οὐκ ὀλίγησ παραμυθίας δεῖται καὶ πίστεως, ὡς ἔστι τε ψυχὴ ἀποθανόντος τοῦ ἀνθρώπου καὶ τινα δύναμιν ἔχει καὶ φρόνησιν”.

<sup>81</sup> “εἴτ’ ἄρα ἐν Ἄιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὐ”.

exemplo, adviriam dos mortos e estes dos vivos (compreensão que, como se verá no terceiro capítulo, também figura no livro X da *República*, mas formulada de modo diferente)<sup>82</sup>, será apresentado aqui apenas *en passant*, para que este estudo não se estenda demasiadamente.

Sobretudo, o que importa verificar acerca do argumento cíclico aqui é como ele se conecta aos demais raciocínios e discussões expostos no *Fédon*. Platão parece propô-lo almejando fundamentar a existência da reencarnação, dando assim sentido a uma justiça divina que pune e premia, respectivamente, as almas dos justos e dos injustos, tanto na vida presente, quanto no além, ou mesmo em uma encarnação futura. Com isso, o pensador deixaria claro que tipo de consequência decorre das ações boas ou más que são realizadas pelos seres humanos durante sua jornada terrena, reforçando, dessa maneira, a importância de buscar se afastar ao máximo dos prazeres e desejos corpóreos e se dedicar à Filosofia, o que, por sua vez, também justificaria porque o filósofo não deve temer à morte, já que a ele estariam reservadas somente coisas boas no futuro. Ao se acompanhar, ainda que sinopticamente, o desenrolar desse argumento, fica evidente que desde o início da obra o discípulo de Sócrates concebe a alma como independente do corpo, contrariamente ao que afirmam alguns, que sugerem que, inicialmente, ela depende do corpo físico para surgir, se desenvolver e, posteriormente, tornar-se um ser capaz de se separar do σῶμα.<sup>83</sup> Com isso, pode-se refutar, de um lado, a tese de que Platão teria proposto no *Fédon* que a alma e o corpo são congêneres, bem como, torna-se possível aventar justamente o contrário disso, isto é, que, aparentemente, para o autor, ela existe separadamente do corpo e em nada depende dele para existir e que, portanto, como se verá ao longo deste estudo, não se deve esperar que ela, em

---

<sup>82</sup> No livro X da *República* (611a3-7), Platão, após apresentar o argumento da imortalidade da alma, passando às consequências que se depreendem dele, expõe, basicamente, a mesma compreensão que é defendida aqui, mas sem apelar ao princípio da geração dos opostos. Essa questão é importante, pois, tendo-a em vista, parece ser possível dizer que o autor dos diálogos acreditava que a imortalidade da alma, de algum modo, implica a reencarnação e que isso, por sua vez, requer que o número de almas existentes seja sempre o mesmo; caso contrário, haveria um desequilíbrio entre o número de coisas imortais e mortais. Vista a estrita ligação entre essas compreensões e a existência de uma lei de justiça universal, que abrange tanto a presente vida corpórea dos sujeitos quanto sua existência no além, bem como sua vida futura na Terra, percebe-se por que Platão argumenta em favor da reencarnação aqui: sem que se tenha isso bem estabelecido, não faz sentido se falar nos perigos porvindouros de se viver uma vida dedicada aos prazeres e aos desejos corpóreos, desinteressando-se pela Filosofia.

<sup>83</sup> É o que defende, por exemplo, Cornelli (2016, 2019). Cf., mais adiante, as seções 2.6.3 e 2.7 deste capítulo, que apresentam e discutem essa concepção.

sua verdadeira natureza, contenha junto de si quaisquer coisas corpóreas, mas que se resuma àquilo que o filósofo ateniense chama de alma imortal ou elemento racional.

#### 2.4.2 O argumento cíclico (69e-72e)

Sócrates inicia lembrando seus interlocutores de uma antiga tradição<sup>84</sup> que sustenta que os vivos nascem dos mortos que se encontram no Hades, enquanto, de outro lado, os que aqui morrem para lá se dirigem. Uma vez que as almas não poderiam renascer se já não existissem, é preciso saber com segurança se a alma permanece viva e vai ao Hades, vindo então a renascer, ou, caso as coisas não ocorram desse modo, alerta o filósofo, deve-se encontrar outro argumento (70c9–d8)<sup>85</sup>.

Aparentemente, para Sócrates basta verificar se os vivos procedem dos mortos, dado que, se isso for verdade, então ficará claro que a alma não morre conjuntamente ao corpo. Em uma palavra, para justificar essa crença, o filósofo apela a um princípio que estabelece que os opostos nascem dos opostos, defendendo que há um processo de geração cíclica entre cada par de opostos, daí o nome geralmente dado ao argumento: o **argumento cíclico** (69e6-72e1). Embora seja frequentemente encarado pelos comentadores como um argumento fraco e cheio de defeitos,<sup>86</sup> deve-se ressaltar sua importância

---

<sup>84</sup> Vale notar que não se sabe ao certo qual seria essa antiga tradição a que Sócrates se refere. É possível que o filósofo esteja fazendo aqui tanto uma menção a referências anteriores (cf. 63c5, 69c7) quanto, simplesmente, lembrando alguma outra tradição ainda não citada. Cf. Gallop (2002, p. 228, n. 16). De qualquer forma, novamente o pensador se propõe a investigar o conteúdo de uma crença religiosa para verificar se a alma sobrevive à morte do corpo. Apesar de tais crenças não serem tomadas, pura e simplesmente, como verdadeiras, uma vez que se busca dar sentido a elas por meio de argumentos, é importante reparar que seus enunciados são, sim, levados a sério e cuidadosamente verificados na discussão do *Fédon*.

<sup>85</sup> “ἀν αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐκεῖ; οὐ γὰρ ἂν που πάλιν ἐγίγνοντο μὴ οὔσαι, καὶ τοῦτο ἰκανὸν τεκμήριον τοῦ ταῦτ’ εἶναι, εἰ τῶ ὄντι φανερόν γίγνοιτο ὅτι οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν γίνονται οἱ ζῶντες ἢ ἐκ τῶν τεθνεώτων: εἰ δὲ μὴ ἔστι τοῦτο, ἄλλου ἂν του δέοι λόγου”.

<sup>86</sup> Cf., por exemplo, Gallop (2002, p. 103-13) e Hackforth (1955). Segundo os referidos especialistas, um dos problemas concernentes a esse argumento diz respeito à compreensão implícita que Sócrates sustenta, desde o início do argumento, da noção de nascimento (γίγνομαι, cf. 70c8-d1, 72a6-8), que parece ter o sentido de “renascimento” ou “reencarnação”. De acordo com isso, simplesmente se assume como premissa que a alma desencarnada realmente existe, o que seria controverso, haja vista que o que se propõe a provar é que, justamente, a alma desencarnada realmente existe; ao que parece, então, o argumento cíclico incorreria em uma *petitio principii* e Sócrates teria argumentado invalidamente. Outros problemas similares podem ser encontrados na compreensão feita dos predicados “vivo” e “morto”. Para uma discussão

estratégica: ele introduz uma série de conceitos que serão muito relevantes para os próximos passos da discussão, preparando o seu terreno.

Para facilitar a investigação, Sócrates sugere que não se restrinja somente ao nascimento ou vir a ser do homem, mas também dos animais, das plantas e, além disso, de

tudo o que nasce, a fim de vermos se cada coisa não se origina exclusivamente do seu contrário, onde quer que se verifique essa relação, tal como no caso do belo, que tem como contrário o feio, no do justo e do injusto e em mil outro exemplos que se poderiam enumerar (*Fédon*, 1980, p. 304, 70d9-e6)<sup>87</sup>.

Em suma, Sócrates se preocupa em saber se “tudo o que tenha algum contrário de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário” (*Fédon*, 1980, p. 304, 70e6-10)<sup>88</sup>. A preocupação aqui, portanto, é analisar a geração dos opostos em um sentido amplo, isto é, se tudo o que possui um contrário segue a regra de ser gerado, ciclicamente, pelo seu oposto, sejam coisas vivas ou mortas, corpóreas ou incorpóreas. Caso se verifique que em cada uma dessas coisas os opostos geram uns aos outros, ficará claro que os vivos devem ser gerados dos mortos.

O filósofo procura fundamentar essa hipótese primeiro utilizando como exemplo o grande e o pequeno, afirmando, depois disso, que a mesma regra se aplica para outros tipos de oposto. Para que algo se torne grande, assegura ele, é preciso que antes tenha sido pequeno e, inversamente, para que algo se torne pequeno, é preciso que antes tenha sido grande.<sup>89</sup> O mesmo ocorre, alega Sócrates, com o mais forte e o mais fraco, o lento e o rápido, o pior e o melhor, o injusto e o justo, a combinação e a decomposição, assim como o resfriamento e o aquecimento: o nascimento ocorre tanto de um quanto de outro dos contrários, quer dizer, entre a coisa maior e a menor, por exemplo, há tanto crescimento quanto diminuição, por isso uma cresce e a outra diminui. Em cada

---

acerca desses predicados e daquele outro mencionado, ver Gallop (2002, p. 105-06, 70c4-8) e Hackforth (1955, p. 59, n.2).

<sup>87</sup> “μὴ τοῖνυν κατ’ ἀνθρώπων, ἢ δ’ ὅς, σκόπει μόνον τοῦτο, εἰ βούλει ῥᾶον μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ κατὰ ζώων πάντων καὶ φυτῶν, καὶ συλλήβδην ὅσαπερ ἔχει γένεσιν περὶ πάντων ἴδωμεν ἄρ’ οὕτως γίγνεται πάντα, οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία, ὅσοις τυγχάνει ὄν τοιοῦτόν τι, οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχυρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ, καὶ ἄλλα δὴ μυρία οὕτως ἔχει.”

<sup>88</sup> “τοῦτο οὖν σκεψώμεθα, ἄρα ἀναγκαῖον ὅσοις ἔστι τι ἐναντίον, μηδαμόθεν ἄλλοθεν αὐτὸ γίγνεσθαι ἢ ἐκ τοῦ αὐτῷ ἐναντίου”.

<sup>89</sup> Para uma contestação sobre se o grande e o pequeno são opostos, ver Gallop (2002, p. 108, 70e4-71a11) e Hackforth (1955, p. 64).

par de opostos, cada contrário cresce à custa do outro, por meio de uma geração recíproca (70e-71b).

Da mesma maneira, assevera Sócrates, assim como a vigília e o sono, o viver possui um contrário, o estar morto (71c1-4)<sup>90</sup>. Com efeito, continua ele, cada um desses processos advém de um contrário, havendo entre eles um processo recíproco de geração (71c5-8)<sup>91</sup>. No caso da vigília, argumenta o filósofo, ela nasce do sono, ao passo que o sono nasce da vigília, sendo a primeira o processo de acordar e o segundo o de dormir. Semelhantemente, alega ele, no que diz respeito à vida e à morte, o viver é o contrário de estar morto e, se um é gerado do outro, o morto advém do vivo, enquanto do morto provém o vivo (71d5-11)<sup>92</sup>. Desse modo, declara Sócrates, os homens e tudo mais que tem vida provém do que está morto (71d12)<sup>93</sup> e, como consequência, suas almas, após a morte, vão para o Hades (71e1-2)<sup>94</sup>. A diferença entre os dois processos, quais sejam, o de passar da vida à morte e o de sair da morte para entrar na vida, explica o pensador, reside no fato de que um deles é visível: não se pode negar que a passagem da vida para a morte pode ser vista por todos (71e3-5)<sup>95</sup>. E se, pondera o pensador, a geração recíproca se aplica a todas as coisas, então, a geração da morte para vida não pode constituir exceção à regra, de modo que também se deve afirmar que existe um processo gerador contrário ao de morrer, encarregado de fazer os mortos entrarem na vida, denominado revivescência (71e7-72a1)<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> “τί οὖν; ἔφη, τῷ ζῆν ἐστί τι ἐναντίον, ὥσπερ τῷ ἐργηγορέναι τὸ καθεύδειν; πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

τί;

τὸ τεθνάναι, ἔφη”.

<sup>91</sup> “οὐκοῦν ἐξ ἀλλήλων τε γίγνεται ταῦτα, εἴπερ ἐναντία ἐστίν, καὶ αἱ γενέσεις εἰσὶν αὐτοῖν μεταξὺ δύο δυοῖν ὄντων;”.

<sup>92</sup> “λέγε δὴ μοι καὶ σύ, ἔφη, οὕτω περὶ ζωῆς καὶ θανάτου. οὐκ ἐναντίον μὲν φῆς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι;

ἔγωγε.

γίγνεσθαι δὲ ἐξ ἀλλήλων;

ναί.

ἐξ οὖν τοῦ ζῶντος τί τὸ γιγνόμενον;

τὸ τεθνηκός, ἔφη.

τί δέ, ἢ δ’ ὅς, ἐκ τοῦ τεθνεώτος;

ἀναγκαῖον, ἔφη, ὁμολογεῖν ὅτι τὸ ζῶν”.

<sup>93</sup> “ἐκ τῶν τεθνεώτων ἄρα, ὡ Κέβης, τὰ ζῶντά τε καὶ οἱ ζῶντες γίνονται;”.

<sup>94</sup> “εἰσὶν ἄρα, ἔφη, αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἄιδου”.

<sup>95</sup> “οὐκοῦν καὶ τοῖν γενεσέοιν τοῖν περὶ ταῦτα ἢ γ’ ἑτέρα σαφῆς οὔσα τυγχάνει; τὸ γὰρ ἀποθνήσκειν σαφές δῆπου, ἢ οὐ;”.

<sup>96</sup> “πῶς οὖν, ἢ δ’ ὅς, ποιήσομεν; οὐκ ἀνταποδώσομεν τὴν ἐναντίαν γένεσιν, ἀλλὰ ταύτη χωλὴ ἔσται ἢ φύσις; ἢ ἀνάγκη ἀποδοῦναι τῷ ἀποθνήσκειν ἐναντίαν τινὰ γένεσιν;



Dito isso, conclui Sócrates, pode-se então concordar que os vivos provêm, de fato, dos mortos, assim como os mortos, dos vivos. Tal argumento, diz ele, é prova suficiente de que os mortos devem estar em algum lugar para que venham a reviver (72a3-10)<sup>97</sup>.

Finalizando seu raciocínio, como contraprova ao que foi exposto, Sócrates adverte que, caso não ocorresse a geração recíproca, como em um círculo, então, eventualmente, toda geração cessaria de existir, dado que, sempre que um contrário qualquer viesse a se tornar seu oposto, sem voltar a assumir sua forma original, ele iria, forçosamente, deixar de existir. E, se isso ocorresse com todos os opostos, todas as coisas tornar-se-iam uma só, destruindo assim toda geração (72a15-b9)<sup>98</sup>. Para elucidar esse ponto, o pensador afirma que, caso não houvesse mais a geração recíproca, seria como se todos se pusessem a dormir e não acordassem mais, como Endímion<sup>99</sup>; ou, ainda, como se todas as coisas se misturassem sem virem a se separar, entrando tudo numa confusão geral, tal como diz Anaxágoras. O mesmo se passaria com tudo que participa da vida se viesse a perecer e permanecesse sempre no mesmo estado, nunca mais tornando a viver (72b-c).<sup>100</sup> Sócrates finaliza então sua fala, questionando da seguinte forma:

---

πάντως που, ἔφη.

τίνα ταύτην;

τὸ ἀναβιώσκεισθαι.

οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, εἶπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι, ἐκ τῶν τεθνεώτων ἂν εἴη γένεσις εἰς τοὺς ζῶντας αὕτη, τὸ ἀναβιώσκεισθαι;".

<sup>97</sup> “ὁμολογεῖται ἄρα ἡμῖν καὶ ταύτη τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγενῆσθαι οὐδὲν ἦπτον ἢ τοὺς τεθνεώτας ἐκ τῶν ζῶντων, τούτου δὲ ὄντος ἰκανόν που ἐδόκει τεκμήριον εἶναι ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι που, ὅθεν δὴ πάλιν γίνεσθαι”.

<sup>98</sup> “εἰ γὰρ μὴ αἰεὶ ἀναπαυομένη τὰ ἕτερα τοῖς ἑτέροις γιγνόμενα, ὥσπερ κίκλω περιόντα, ἀλλ' εὐθείᾳ τις εἴη ἡ γένεσις ἐκ τοῦ ἑτέρου μόνον εἰς τὸ καταπικρὸν καὶ μὴ ἀνακάμπτου πάλιν ἐπὶ τὸ ἕτερον μηδὲ καμπτὴν ποιοίτο, οἶσθ' ὅτι πάντα τελευτώντα τὸ αὐτὸ σχῆμα ἂν σχοίη καὶ τὸ αὐτὸ πάθος ἂν πάθοι καὶ παύσαιτο γιγνόμενα;”.

<sup>99</sup> Em uma das versões do mito, Selene, a deusa Lua, se apaixonou por Endímion, humano de rara beleza, enquanto o jovem dormia. Noutra versão, Zeus permitiu a ele fazer o pedido que quisesse. Endímion pediu, então, para que dormisse para sempre e não perdesse sua jovialidade e beleza, sendo prontamente atendido pelo crônida (Cf. Bulfinch, 2015, p. 201).

<sup>100</sup> É interessante notar a similitude entre esse argumento e aquele que Platão apresenta no trecho 611a do livro X da *República*, no qual ele deduz como uma das consequências da imortalidade da alma a necessidade de haver um equilíbrio constante entre as coisas mortais e as imortais, dado que o aumento do número de uma causaria a diminuição e o eventual desaparecimento da outra. Consequentemente, de acordo com isso, os seres vivos deveriam ser sempre os mesmos, reencarnando após terem permanecido certo tempo no Hades, lugar para onde retornariam após a morte. Como se pode ver, embora se trate de argumentos diferentes, o argumento cíclico e o da *República* estão muito próximos um do outro, parecendo diferir apenas em sua extensão: de um lado, a geração entre opostos proposta no argumento cíclico parece valer para todas as coisas que possuem opostos, enquanto, de outro, a geração entre opostos exibida no argumento do livro X da *República* se restringe apenas às coisas

Se o que é vivo provém de algo diferente da morte e acaba por morrer: como evitar que tudo acabe por desaparecer na morte? (*Fédon*, 1980, p. 307, 72d1-4)<sup>101</sup>.

Com a anuência de Cebete, que diz que, na sua opinião, o filósofo fala verdadeiramente ao proferir tal discurso (72d6-7)<sup>102</sup>, Sócrates encerra o argumento cíclico, declarando, por fim, que existe a revivescência, que as almas dos vivos provêm dos mortos e que estes possuem, sim, uma ψυχή, sendo o futuro das boas almas bom e o das más mau (72d7–e2)<sup>103</sup>.

Não obstante as possíveis críticas que podem ser dirigidas ao argumento cíclico,<sup>104</sup> é válido lembrar que o que foi visto parece deixar claro que, seja antes de ter iniciado essa nova etapa da investigação do *Fédon*, que foi inaugurada com o referido raciocínio, seja durante a exposição do próprio argumento cíclico ou mesmo depois de sua apresentação, com o argumento da reminiscência e o da afinidade (como se verá logo mais), Platão, em momento algum, deixou de conceber a alma como um ser que existe de forma independente do corpo. De acordo com o que havia proposto anteriormente, a morte não é entendida aqui como o fim da vida; pelo contrário, ela continua a ser considerada a separação da alma do corpo (cf. 64c4-8). Nesse sentido, tal constatação reforça a impressão de que para o filósofo a alma existe de forma separada do corpo físico, o que explica sua capacidade de entrar e sair dele incontáveis vezes, não havendo razão então para se defender que ela necessita do corpo para existir e crescer sem levar em consideração o que é dito nessa discussão ou mesmo antes, tal como propõe Cornelli (2016, 2019), por exemplo. Com efeito, essa leitura está de acordo com o que aqui será proposto acerca da ψυχή, isto é, que, para o discípulo de Sócrates, ela, em sua verdadeira natureza, não deve conter

---

mortais e imortais. Vale ressaltar que há outro aspecto similar entre esses argumentos, a saber, o propósito que ambos cumprem: tanto um quanto o outro visam a fundamentar a existência da reencarnação, comprovando a veracidade da justiça divina, que pune e premia, respectivamente, as almas dos justos e dos injustos, tanto nesta vida quanto no além ou mesmo em uma vida futura. Mais adiante, no terceiro capítulo desta tese, o referido argumento do livro X da *República* será novamente discutido aqui.

<sup>101</sup> “εἰ γὰρ ἐκ μὲν τῶν ἄλλων τὰ ζῶντα γίγνοιτο, τὰ δὲ ζῶντα θνήσκοι, τίς μηχανὴ μὴ οὐχὶ πάντα καταναλωθῆναι εἰς τὸ τεθνάναι;”.

<sup>102</sup> “μοι δοκεῖς παντάπασιν ἀληθῆ λέγειν”.

<sup>103</sup> ἔστιν γάρ, ἔφη, ὧ Κέβης, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, παντὸς μᾶλλον οὕτω, καὶ ἡμεῖς αὐτὰ ταῦτα οὐκ ἐξαπατώμενοι ὁμολογοῦμεν, ἀλλ’ ἔστι τῷ ὄντι καὶ τὸ ἀναβιώσκεσθαι καὶ ἐκ τῶν τεθνεώτων τοὺς ζῶντας γίγνεσθαι καὶ τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχὰς εἶναι καὶ ταῖς μὲν γε ἀγαθαῖς ἄμεινον εἶναι, ταῖς δὲ κακαῖς κάκιον.

<sup>104</sup> Cf. a nota 86 desta tese.

em si quaisquer coisas corpóreas ou partes psíquicas, consistindo unicamente em um ser incorpóreo, imortal, racional, de origem divina e simples no que diz respeito às partes anímicas.

## 2.5 O ARGUMENTO DA REMINISCÊNCIA (72E3-78B3)

### 2.5.1 Introdução à discussão (72e-73b)

É Cebete quem lembra Sócrates da existência de outro argumento que ele costuma apresentar e que leva à mesma conclusão, qual seja:

Sobre ser reminiscência o [aprender], conforme o qual nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana. Isso vem provar que a alma deve ser algo imortal (*Fédon*, 1980, p. 307, 72e5-73a4)<sup>105</sup>.

Sem se lembrar bem de quais seriam as provas de que o aprender é, realmente, reminiscência e, como consequência, a alma deve existir antes de ter encarnado em um corpo, Símiias pede a Cebete que lhe ajude a reavivar sua memória quanto a esse tema (73a5-8)<sup>106</sup>. Em resposta, Cebete oferece uma demonstração que, a seu ver, é belíssima (“καλλίστω”, 73a9):

Interrogando-se os homens, se as perguntas forem bem conduzidas, eles darão por si mesmos respostas acertadas, o que não seriam capazes se já não possuíssem o conhecimento e a razão reta. Depois disso, se os pusermos diante de figuras geométricas ou coisas do mesmo gênero, ficará demonstrado a saciedade que tudo realmente se passa desse modo (*Fédon*, 73a10–b3)<sup>107</sup>.

A doutrina da ἀνάμνησις é parte importante da filosofia platônica e figura em outros dois diálogos além do *Fédon*: no *Mênnon* (80d-86c) e brevemente no *Fédro* (249e-50c). Essa passagem faz, de forma notável, referência ao método

---

<sup>105</sup> “ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα. τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῖν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἶδει γενέσθαι: ὥστε καὶ ταύτη ἀθάνατον ἢ ψυχὴ τι ἔοικεν εἶναι”.

<sup>106</sup> “ἀλλά, ὦ Κέβης, ἔφη ὁ Σιμμίας ὑπολαβὼν, ποῖαι τούτων αἰ ἀποδείξεις; ὑπόμνησόν με: οὐ γὰρ σφόδρα ἐν τῷ παρόντι μέμνημαι”.

<sup>107</sup> “ὅτι ἐρωτώμενοι οἱ ἀνθρωποὶ, ἐάν τις καλῶς ἐρωτᾷ, αὐτοὶ λέγουσιν πάντα ἃ ἔχει—καίτοι εἰ μὴ ἐτύχχανεν αὐτοῖς ἐπιστήμη ἐνοῦσα καὶ ὀρθὸς λόγος, οὐκ ἂν οἴοι τ’ ἦσαν τοῦτο ποιῆσαι—ἔπειτα ἐάν τις ἐπὶ τὰ διαγράμματα ἄγη ἢ ἄλλο τι τῶν τοιούτων, ἐνταῦθα σαφέστατα κατηγορεῖ ὅτι τοῦτο οὕτως ἔχει”.

que é utilizado no *Mênon*, a saber, a condução de perguntas de maneira que o interrogado passe a responder acertadamente, mesmo que não tenha sido previamente educado acerca do tema, o que, de acordo com Platão, provaria o seu pré-conhecimento. No referido diálogo, Sócrates questiona um jovem escravo de Mênon sobre questões de geometria, matéria da qual o garoto não havia recebido qualquer instrução, e, com apenas um apanhando de apontamentos e perguntas, rapidamente o filósofo é capaz de extrair do jovem as respostas certas a um problema geométrico que lhe foi proposto.

Vale destacar que, além de o *Fédon* e o *Mênon* compartilharem a mesma temática, em ambos Platão infere da doutrina da reminiscência a imortalidade da alma.<sup>108</sup> Há, todavia, algumas diferenças entre os respectivos argumentos presentes nessas obras: particularmente, não há no *Fédon* qualquer menção a problemas matemáticos, mas, sim, ao conhecimento das Formas, as quais, por sua vez, não são mencionadas no argumento do *Mênon*. Sobretudo, embora nas duas obras haja uma preocupação com a existência de um pré-conhecimento, o que permite que se reflita posteriormente sobre a teoria das Formas, o fato de o *Fédon* apresentar uma prova alternativa àquela dada pelo *Mênon* à reminiscência parece conferir mais robustez a essa doutrina platônica. Quanto a isso, não importa qual dos diálogos veio a público antes ou qual deles foi escrito primeiro, apenas vale notar que o método de demonstração da ἀνάμνησις exposto no *Mênon* já era bem conhecido pelo autor dos diálogos na época em que ele escreveu o *Fédon*, dado que ele exhibe, como se verá na sequência, um modo alternativo de prová-la.

Isso posto, deve-se ressaltar somente que a prova que Sócrates dá à reminiscência no *Fédon* é substancialmente diferente daquela do *Mênon*, apesar de o propósito de ambas convergir para o mesmo ponto: a demonstração da imortalidade da alma. Aqui, particularmente, como se verá, o filósofo procura evidenciar que o aprender não passa de recordação (73b6)<sup>109</sup>, mostrando que, se ao se perceber uma coisa, se pode lembrar de outra, então o sujeito deve possuir um conhecimento prévio desta, o que, no caso das Formas, precisa ter

---

<sup>108</sup> É de se notar, inclusive, que a palavra “ἀθάνατον” (73a2), “imortal”, ocorre pela primeira vez no diálogo, justamente quando Platão introduz o argumento da reminiscência.

<sup>109</sup> “μάθησις ἀνάμνησις ἐστίν”.

ocorrido, necessariamente, antes da vida corpórea, uma vez que não é possível vir a conhecê-las por meio dos sentidos (73c-77a).

### 2.5.2 Três condições para um conteúdo mental ser classificado como uma reminiscência (73b-73e)

Após a prova dada por Cebete, Símiias, de início, diz não duvidar de que o aprendizado seja recordação, mas, ironicamente, pede apenas que seja lembrado (“ἀναμνησθῆναι” 73b8) disso, pois ele quase veio a se lembrar dessa questão com a exposição de Símiias e por isso gostaria de ver agora como Sócrates irá desenvolver o tema (73b).

Sócrates começa, então, propondo um acordo (ὁμολογοῦμεν, 73c1): “que para recordar-se alguém de uma coisa, é preciso antes ter tido o conhecimento dessa coisa” (*Fédon*, 1980, p. 308, 73c1-2)<sup>110</sup>. Além desse ponto, o filósofo propõe outras duas condições para um pensamento ser chamado de ἀνάμνησις:

Quando alguém vê ou ouve alguma coisa, ou a percebe de outra maneira, e não apenas adquire o conhecimento dessa coisa como lhe ocorre a ideia de outra que não é o objeto do mesmo conhecimento, porém de outro, não temos o direito de dizer que essa pessoa se recordou do que lhe veio ao pensamento? (*Fédon*, 1980, p. 308, 73c4-d1)<sup>111</sup>.

Têm-se, portanto, logo de início, três condições para chamar um conteúdo mental de reminiscência: (i) para lembrar-se de algo, é preciso antes ter-se conhecido aquilo de que se lembra (73c1-2); (ii) ao se ver, escutar ou ter qualquer sensopercepção de algo, não apenas se tem em mente a coisa que é percebida, mas também outra coisa (73c6-8); (iii) a outra coisa que se tem em mente quando a reminiscência ocorre não deve ser objeto da mesma coisa que é percebida, mas de outra (73c8).<sup>112</sup> Contudo, essas condições iniciais propostas por Sócrates não são compreendidas por Símiias, por isso o pensador resolve explicá-las por meio de um exemplo, dizendo que, quando os apaixonados veem

---

<sup>110</sup> “εἴ τίς τι ἀναμνησθήσεται, δεῖν αὐτὸν τοῦτο πρότερόν ποτε ἐπίστασθαι”.

<sup>111</sup> “ἐάν τις τι ἕτερον ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γινῶ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ οὐ μὴ ἢ αὐτῇ ἐπιστήμῃ ἄλλ’ ἄλλη, ἄρα οὐχὶ τοῦτο δικαίως λέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὐ τὴν ἐννοίαν ἔλαβεν;”.

<sup>112</sup> Segue-se aqui a leitura de Gallop (2002, p. 115-118) sobre as condições para que um conteúdo mental seja categorizado como uma reminiscência; para um estudo mais aprofundado dessas condições e seus possíveis problemas, ver, além de Gallop (*Ibidem*), Hackforth (1955, p. 67, n. 4).

uma lira, uma roupa ou outra coisa qualquer de uso de um jovem que amam, tais coisas evocam neles a lembrança de seu amado, que as possui e as utiliza (73d2-6)<sup>113</sup>. Isso, esclarece Sócrates, é reminiscência; é como ver, por exemplo, Símiias e se lembrar frequentemente de Cebete; trata-se de um tipo de coisa que, é claro, acrescenta o pensador, possui milhares de outros exemplos (73d6-8)<sup>114</sup>. Uma vez esclarecido a que tipo de coisa está se referindo, Sócrates prossegue comentando que é a isso se chama reminiscência, especialmente quando se lembra daquelas coisas que se pode ter esquecido, seja pela ação do tempo, seja pela falta de atenção (73e1-3)<sup>115</sup>.

Até aqui, percebe-se que Platão está preocupado em apenas elucidar o que é, exatamente, a ἀνάμνησις, trazendo três condições para classificar algo que surja à mente como uma reminiscência e ainda tomando o cuidado de correlacionar o esquecimento e a falta de atenção a tal coisa. É somente após deixar claro isso que ele passa a apresentar um exemplo que explica de que maneira é possível vir a se lembrar das Formas a partir do conhecimento dos particulares (73e).

### 2.5.3 A reminiscência das Formas (73e-75c)

Depois de deixar claro que tipo de coisa deve-se chamar reminiscência, Sócrates passa a explorar uma espécie de exemplo dela que é muito comum: se lembrar de um homem ao ver a pintura de um cavalo ou de uma lira, da mesma forma que é possível se lembrar de Cebete ao ver o retrato de Símiias; semelhantemente, continua o filósofo, pode-se também se lembrar do próprio Símiias ao ver um retrato dele (73e4-8)<sup>116</sup>. Sócrates explica que a reminiscência ocorre tanto em casos em que se encontram coisas semelhantes quanto

---

<sup>113</sup> “οὐκοῦν οἴσθα ὅτι οἱ ἔρασταί, ὅταν ἴδωσιν λύραν ἢ ἰμάτιον ἢ ἄλλο τι οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἶωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο: ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδὸς οὗ ἦν ἡ λύρα;”

<sup>114</sup> “τοῦτο δὲ ἐστὶν ἀνάμνησις: ὥσπερ γε καὶ Σιμμίαν τις ἰδὼν πολλακίς κέβητος ἀνεμνήσθη, καὶ ἄλλα πού μυρία τοιαῦτ’ ἂν εἴη”.

<sup>115</sup> “οὐκοῦν, ἢ δ’ ὅς, τὸ τοιοῦτον ἀνάμνησις τίς ἐστι; μάλιστα μέντοι ὅταν τις τοῦτο πάθη περὶ ἐκεῖνα ἃ ὑπὸ χρόνου καὶ τοῦ μὴ ἐπισκοπεῖν ἤδη ἐπελέληστο;”

<sup>116</sup> “τί δέ; ἢ δ’ ὅς: ἐστὶν ἵππον γεγραμμένον ἰδόντα καὶ λύραν γεγραμμένην ἀνθρώπου ἀναμνησθῆναι, καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον κέβητος ἀναμνησθῆναι; πάνυ γε. οὐκοῦν καὶ Σιμμίαν ἰδόντα γεγραμμένον αὐτοῦ Σιμμίου ἀναμνησθῆναι;”.

naqueles em que se encontram coisas dessemelhantes (74a1-2)<sup>117</sup>. Porém, alerta ele, toda vez que ocorre a percepção de um semelhante, é imperioso que se identifique se falta algo a ele em sua similitude, quer dizer, em relação àquilo a que se assemelha, a fim de constatar se se trata de uma semelhança perfeita ou não (73a3-5)<sup>118</sup>.

O que Sócrates parece querer expressar aqui é que sempre haverá uma diferença essencial entre uma cópia e seu original: qualquer coisa que se assemelhe a outra irá necessariamente estar em falta com relação àquilo a que se assemelha e sua imperfeição só se patenteia quando ela é comparada ao original. Essa compreensão é importante para que Platão, na sequência, possa alegar que a mente humana compara os particulares percebidos por meio dos sentidos às Formas, reconhecendo que eles possuem imperfeitamente aquilo que é próprio a elas, ou seja, que são cópias imperfeitas delas. Nesse sentido, no dado exemplo, para que se possa lembrar de Símiias por meio de uma imagem dele, a qual é imperfeita, pois se trata apenas de uma imagem, é preciso compará-la àquele que ela representa ou imita, isto é, ao próprio Símiias. Com efeito, é preciso que antes se conheça Símiias para só então compará-lo àquela imagem, uma vez que esta, devido à sua imperfeição, jamais poderia suscitar algum conhecimento dele.

Dito isso, Sócrates prossegue mencionando novamente as Formas, questionando se não há algo que é chamado igual, porém o filósofo elucida que não está aludindo a algum pedaço de pau que é igual a outro pedaço de pau nem a uma pedra que é igual a outra pedra, tampouco a qualquer coisa do gênero, mas, sim, a algo que está além de tudo isso: o igual em si (74a6-9)<sup>119</sup>. É importante reparar aqui que o igual em si, ou a Forma de igual, será tomado neste argumento como um espécime das Formas, de modo que as considerações que serão feitas ao igual em si nesta discussão podem, sem problemas, ser estendidas a todas as demais Formas.

---

<sup>117</sup> “ἄρ’ οὖν οὐ κατὰ πάντα ταῦτα συμβαίνει τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ’ ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων;”

<sup>118</sup> “ἀλλ’ ὅταν γε ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἀναμνησκηταὶ τίς τι, ἄρ’ οὐκ ἀναγκαῖον τόδε προσπιάσχειν, ἐννοεῖν εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἴτε μὴ ἐκείνου οὐδ’ ἀνεμνήσθη;”

<sup>119</sup> “σκόπει δὴ, ἦ δ’ ὅς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλῳ οὐδὲ λίθον λίθῳ οὐδ’ ἄλλο τῶν τοιοῦτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον”.

Sócrates prossegue então perguntando a Símiias se se pode dizer que tal coisa, o igual em si, “existe ou não existe?” (*Fédon*, 1980, p. 309, 74a9)<sup>120</sup>. A essa interrogação, seu interlocutor não só responde concordando que tal coisa existe, como também, na continuação, consente que já se está em posse desse conhecimento (74b1-2)<sup>121</sup>. Em vista disso, Sócrates assegura que esse conhecimento só pode ter sido obtido da experiência sensível, a saber, da própria visão dos gravetos, pedras e demais coisas semelhantes (74b2-5)<sup>122</sup>. Tal asserção pode parecer surpreendente em vista da detração que Sócrates faz dos sentidos corpóreos, de tudo mais que diz respeito ao corpo e, em especial, de que o corpo é um obstáculo ao conhecimento e os sentidos são considerados inexatos e indignos de confiança.<sup>123</sup>

Para esclarecer esse ponto, vale mencionar também a passagem 523a–525b do livro *VII* da *República*, que explica em detalhes como algumas experiências sensíveis podem suscitar à mente reflexões sobre as Formas. De acordo com esse trecho, algumas sensopercepções não evocam a mente, isto é, não causam dúvidas quanto ao que informam, pois são claras e produzem um julgamento adequado. Todavia, existem algumas que não geram um resultado satisfatório, o que, por consequência, fazem a alma convocar a mente em seu auxílio. Segundo Sócrates, as sensopercepções que evocam a mente são as que produzem ao mesmo tempo impressões opostas. Nesses casos, a mente seria concitada para auxiliar na compreensão do que é percebido por meio do cálculo, distinguindo as informações que recebe. Mesmo que não haja uma referência explícita às Formas ao longo do argumento, fica claro que aquilo que a mente distingue como uma só coisa, e não como duas, trata-se de uma forma. No referido passo, Sócrates propõe que se atente a três dedos da mão para exemplificar uma sensopercepção desse tipo: ele pede que se observe o dedo mínimo, o anelar e o do meio. Em nenhum momento, diz ele, olhar para um dedo causará estranheza e fará alguém pensar que se trata também de um não dedo,

---

<sup>120</sup> “φῶμέν τι εἶναι ἢ μηδέν;”

<sup>121</sup> “φῶμεν μέντοι νῆ Δί’, ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε.

ἢ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν;

πάνυ γε, ἦ δ’ ὄς”.

Acerca da discussão sobre se seriam apenas os filósofos que estariam em posse do conhecimento das Formas ou se seriam todas as pessoas, ver Gallop (2002, p. 120-21).

<sup>122</sup> “πόθεν λαβόντες αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην; ἄρ’ οὐκ ἐξ ὧν νυνδὴ ἐλέγομεν, ἢ ξύλα ἢ λίθους ἢ ἄλλα ἄττα ἰδόντες ἴσα, ἐκ τούτων ἐκεῖνο ἐνενοήσαμεν, ἕτερον ὄν τούτων;”.

<sup>123</sup> Cf. 65a-66a e também a nota 42 desta tese.



isto é, do oposto de um dedo. Agora, se se tomar certas qualidades de um dedo, trata-se de outra história. Ao se tomar, por exemplo, a grandeza dos dedos, se produzirá uma “contradição na percepção”, pois o que é visto permite que se diga sobre um dos dedos que ele é grande, assim como permite que se diga que ele é pequeno. Contudo, a grandeza e a pequenez são coisas distintas, cabendo então à mente a tarefa de colocar a culpa na sensopercepção, propondo que a contradição é apenas aparente, uma vez que grandeza e pequenez não podem ser aplicadas à mesma coisa ao mesmo tempo, pois são coisas distintas.<sup>124</sup>

A alusão a essa passagem da *República* é valiosa, na medida em que tanto esclarece melhor de que modo os sentidos podem contribuir para fazer os olhos da mente se voltar às Formas quanto explica, ao mesmo tempo, como a sensopercepção pode efetuar justamente o contrário, isto é, atralhar a alma na sua compreensão das Formas: em geral, menos certo número de exceções, a percepção sensorial do mundo proporcionada pelos sentidos é capaz de dar conta daquilo que o sujeito experiencia cotidianamente. Com que frequência, poder-se-ia indagar, um indivíduo, em sua vida ordinária, ficaria perplexo com a igualdade de gravetos que parecem ser, de uma só vez, iguais e desiguais? E no que diz respeito à grandeza e à pequenez de seus dedos uns com relação aos outros? É óbvio que tais experiências aporéticas seriam, no mínimo, raras, a não ser que fossem dirigidas por algum mestre, preocupado em aguçar as mentes de seus pupilos no reconhecimento da necessidade da existência das Formas. Desse modo, é fácil entender como os sentidos podem ser responsáveis por trazer à tona tal conhecimento, ao mesmo tempo que são capazes de se constituírem em um obstáculo ao seu surgimento. Dito isso, se voltará, agora, ao

---

<sup>124</sup> Para uma discussão acerca de quantas coisas existem Formas, ver Annas (1981, p. 219–22). Para a autora, esse argumento deixa claro de que modo as Formas devem ser limitadas a apenas uma gama restrita de termos, pois, somente quando se contrasta a ineficiência da sensopercepção em reportar a grandeza e demais coisas do gênero com a sua eficiência em informar o que é um dedo, se patenteia a necessidade das Formas. De termos, como “dedo”, que não possuem opostos, seria possível conhecimento, enquanto termos que possuem opostos, como “grande”, só poderiam ser utilizados qualificadamente. Destes, só haveria conhecimento de suas Formas. No entanto, não parece ser necessário pensar que o argumento em pauta limita as Formas apenas a termos que possuem opostos. Na verdade, tudo que a passagem apresenta é um contraste na experiência entre modos como dois tipos de termo se aplicam, o que o autor da *República* considerava ser suficiente para que se perceba que existem Formas. Desse modo, apenas se está propondo que “grande” não pode ser adequadamente aplicado a coisas experienciadas. O exemplo dado por Platão aqui nada mais é do que o mais óbvio dos exemplos de como, a seu ver, devem existir as Formas, o que não impede que elas existam para outros termos além dos opostos.

exame do argumento da reminiscência, a fim de descobrir de que modo Sócrates depreende dele a preexistência da alma.

Em seguida, Sócrates continua sua exposição buscando reforçar a tese de que o igual em si existe de fato. Para tanto, alega que, embora os gravetos ou as pedras permaneçam os mesmos, em certas oportunidades eles parecem iguais e noutras, desiguais (74b6-7)<sup>125</sup>. Os **iguais em si**, por sua vez, jamais parecem desiguais, assim como a igualdade não parece ser a desigualdade (74c1-2)<sup>126</sup>; por essa razão, aqueles objetos iguais, ou seja, os gravetos e as pedras, não são o mesmo que o igual em si (74c2-3)<sup>127</sup>.

Ao estabelecer que há uma diferença crucial entre os sensíveis e as Formas, uma vez que, como afirmado, o que é dito aqui acerca do igual em si também se aplica às demais Formas,<sup>128</sup> Platão apresenta uma concepção muito importante ao argumento e à teoria das Formas em geral, apesar de não se esforçar por prová-la. As Formas, defende Sócrates, não são idênticas aos particulares. Pode-se explicar essa distinção entre os sensíveis e as Formas do seguinte modo: dada certa propriedade *F* atribuída a um sensível, pode-se dizer que ele é *F* e não *F*, ao passo que as Formas são sempre e somente *F*.<sup>129</sup> Segundo Gallop (2002, p. 121), o que se depreende dessa não identidade entre as Formas e os particulares é que as primeiras estão separadas (*χωριστά*) dos

---

<sup>125</sup> “ἄρ’ οὐ λίθοι μὲν ἴσοι καὶ ξύλα ἐνίστε ταῦτα ὄντα τῶ μὲν ἴσα φαίνεται, τῶ δ’ οὐ;”.

<sup>126</sup> “αὐτὰ τὰ ἴσα ἔστιν ὅτε ἄνισά σοι ἐφάνη, ἢ ἡ ἰσότης ἀνισότης;”.

A passagem é de grande importância, mas possui uma formulação bem diferente daquela que o autor utiliza ao longo da obra. O sintagma “αὐτὰ τὰ ἴσα” (74c1), se traduzido ao “pé da letra”, significa, como foi expresso, “os iguais em si”, algo que tem suscitado muita discussão entre os intérpretes. Literalmente, poder-se-ia pensar que existem muitos iguais em si e que, portanto, a forma do igual teria de ser, de algum modo peculiar, múltipla. Alguns sugeriram que os iguais em si seriam objetos matemáticos não sensíveis (cf. Burnet, 1911; Hackforth, 1955, p. 69, n. 2; Ross, 1951, p. 23-5, 60; para uma crítica a essa interpretação, ver Ackrill, 1973, p. 108). Junto de Gallop (2002, p. 123-24) e de acordo com a tradução proposta por Nunes (1980, p. 309), “os iguais em si” parecem ser melhor entendidos como uma simples designação alternativa para a forma do igual, tal como o termo “igualdade” (“ἰσότης”), que surge em 74c2. Quanto a se “ἀνισότης” (74c2) se refere à forma da desigualdade ou a outra coisa e quais são os problemas de cada uma dessas interpretações, ver Gallop, (2002, 124-25).

<sup>127</sup> “οὐ ταῦτὸν ἄρα ἐστίν, ἢ δ’ ὅς, ταῦτά τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον”.

<sup>128</sup> Cf. 75c10-d5.

<sup>129</sup> Gallop (2002, p. 122) sugere que há quatro modos como pedaços iguais de gravetos ou de pedras, apesar de permanecerem os mesmos, podem não ser iguais: (i) quando parecem iguais para um indivíduo e desiguais a outro; (ii) ao parecerem iguais a uma coisa e não a outra; (iii) se assemelhando no que diz respeito a um aspecto (por exemplo, comprimento), mas não a outro (por exemplo, peso); (iv) quando, mesmo sem se alterarem, em um momento parecem iguais e noutra, diferentes. Para se aprofundar na discussão sobre que tipo de visão Platão sustentava acerca da mudança nos sensíveis, ver Fine (2004, cap. 4, item 5, p. 54-57).

últimos.<sup>130</sup> Trata-se de uma compreensão bastante difundida da filosofia platônica e, talvez, uma das principais características historicamente atribuídas ao pensamento de Platão, a saber, de que as Formas existem no mundo das ideias totalmente separadas do mundo sensível e que, por isso, elas são capazes de escapar à toda corrupção própria a esse mundo. Não cabe aqui discutir à exaustão se as Formas existem separadamente ou não (o que parece ser, na verdade, uma tarefa virtualmente impossível), haja vista que este tema se trata, sem dúvidas, de uma das maiores polêmicas entre os intérpretes de Platão ao longo da história, a qual continua a gerar grande debate até os dias de hoje.<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Segundo a noção de separação, as Formas seriam entidades separadas do mundo sensível, existentes por si mesmas, podendo existir sem qualquer instanciação e sem ser afetadas pelo fluxo, que afeta o mundo corpóreo. Cf. Fine (2004, pp. 60–1).

<sup>131</sup> De acordo com Adam, as Formas “existem aparte não só dos particulares mas também da mente que sabe”; acrescenta que “as Ideias elas mesmas não são meros conceitos da mente, mas possuem por si mesmas uma existência separada e independente” (ADAM, 1902, p. 335). Aristóteles, que foi discípulo de Platão e membro da Academia por cerca de vinte anos, diz em duas oportunidades na *Metafísica* (cf. 1078b12–32 e 1086a32–b13) que as Formas platônicas são separadas. Acerca disso, Bolzani, em sua introdução à tradução da *República* por Prado (2014), comenta em nota que, segundo o estagirita, “Platão teria mesmo afirmado a *existência separada* dessas Formas, que habitariam um lugar completamente dissociado da esfera dos objetos sensíveis” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Tal “aspecto da doutrina levou Aristóteles a criticar veementemente a ideia de ‘participação’, fundamental para explicar as Formas como causas do ser precário das coisas sensíveis” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Além disso, Aristóteles diz que quaisquer tentativas de dar sentido à noção de participação seriam “metáforas poéticas e palavras ocas” (ARISTÓTELES apud BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Bolzani afirma que não há consenso sobre se as Formas existem de modo separado ou não, de maneira que essa questão permanece disputada. Segundo o autor, “há passagens nos diálogos que sugerem fortemente essa tese, como na *República*, onde Platão se refere a um ‘lugar inteligível’ (*noetòs tópos*) (509d), e no *Fédro*, onde alude a um *hyperouránio topos*, um ‘lugar supraceleste’ (247c)” (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Contudo, o comentador diz que, “mesmo assim, ela não parece afirmada categoricamente”, o que não impediu que “muito da influência que o platonismo exerceu” seja fruto dessa noção (BOLZANI, 2014, p. XV, n. 10). Fine (2004), por outro lado, afirma que “Platão nunca *diz* que Formas são separadas; ele nunca, quer dizer, usa qualquer forma ou cognato de ‘*chōrizein*’ de Formas, não pelo menos num sentido relevante” (p. 60, ver também p. 274, n. 69). Os argumentos explícitos sobre as Formas, argumenta a autora, também não implicam que elas são separadas (2004, p. 60). Segundo Fine, o *Timeu*, entretanto, parece ser um caso à parte, pois aí, de fato, “Platão parece estar comprometido com a separação” (FINE, 2004, p. 60). No *Timeu*, “as Formas são eternas, mas o cosmos não é eterno; sempre houve a forma de homem, mas não houve sempre o homem particular. Se segue que a forma de homem existia antes do cosmos vir a ser, então existia quando não havia homem particular sensível” (FINE, 2004, p. 60). Para Fine (2004, p. 60-61), ainda que outras obras de Platão retratem as Formas como eternas, o fato de o cosmos ser retratado nelas também como eterno impede que haja uma rota para o argumento em favor da separação. Fine assevera que, para ela, nada do que é dito nos diálogos do período médio, no qual, de acordo com a cronologia mais difundida das obras de Platão, que é aceita pela especialista, o *Fédon* se insere, parece “envolver claro cometimento com separação” (FINE, 2004, p. 61). Para uma compreensão da filosofia platônica que busca dar sentido à separação das Formas e critica diretamente a interpretação de Fine (1990, 2004) aos livros centrais da *República*, na qual a autora evita analisar o texto platônico sob a óptica separatista das Formas, ver Gonzalez, 1996, 2014).

Contudo, nada parece obstar, pelo menos até aqui, que se aceite a interpretação mais tradicional supramencionada: ela tanto parece estar de acordo com a argumentação desenvolvida até o momento na obra e, acredita-se, com o restante da discussão que será exposta na sequência (uma vez que se concluirá neste raciocínio que a alma deve ter conhecido as Formas de modo extracorporeal, quer dizer, antes da vida corpórea) quanto se afiniza com aquela crença que Sócrates busca demonstrar, a saber, que a alma é imortal. Na medida em que as Formas são retratadas como eternas, inteligíveis, uniformes, indissolúveis, invariáveis e divinas (cf. 79e-80b), parece ser acertado considerar que, sim, elas possuem uma existência separada dos particulares e que, por isso, podem possuir tais características.

Na sequência, Sócrates volta a afirmar que foi desses iguais, que não são o mesmo que o igual em si, que surgiu na mente o conhecimento do próprio igual em si (74c5-7)<sup>132</sup>. Não importa, acrescenta ele, que o igual em si possa vir a ser semelhante ou dessemelhante a tais coisas, porquanto, quando se observa algo e surge na mente outra coisa, seja ela semelhante ou não àquilo que é visto, forçosamente, essa noção é fruto de uma reminiscência (74c13-d3)<sup>133</sup>. Apesar de não ser tão clara a intenção do autor do diálogo em retomar esses pontos, nessa passagem ele parece apenas querer reafirmar que, embora esse conhecimento surja da experiência sensível, ele não é idêntico às coisas percebidas pela sensopercepção e, por isso, não pode ser confundido com algo que é simplesmente extraído delas. Pelo contrário, o conhecimento do igual em si surge na mente por meio da visão de coisas que se assemelham ou não a ele, o que permite a Sócrates categorizar tal tipo de saber como uma reminiscência. Como se verá, isso permite a ele arguir, logo em seguida, que tal conhecimento deve ter sido obtido antes da vida corpórea, alegando, com isso, que a alma é imortal, dado que sua existência precede a corpórea (74e-77b).

---

Para finalizar, resta esclarecer que uma leitura que se propusesse a realmente legitimar uma compreensão separatista da teoria das Formas platônica no *Fédon* (e em qualquer outro diálogo de Platão) necessitaria realizar uma análise do texto da obra sem pressupor tal divisão absoluta entre os particulares e as Formas, tentando, com base no próprio texto, justificar essa tese. É óbvio que uma tarefa dessa monta escapa e muito o escopo deste estudo, por isso parte-se, aqui, do pressuposto de que as Formas estão separadas dos sensíveis, mas não sem antes fazer as observações elencadas nesta nota.

<sup>132</sup> “ἀλλὰ μὴν ἐκ τούτων γ’, ἔφη, τῶν ἴσων, ἐτέρων ὄντων ἐκείνου τοῦ ἴσου, ὁμῶς αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην ἐννεόηκάς τε καὶ εἴληφας;”.

<sup>133</sup> “διαφέρει δὲ γε, ἢ δ’ ὅς, οὐδέν: ἕως ἂν ἄλλο ἰδὼν ἀπὸ ταύτης τῆς ὁψεως ἄλλο ἐννοήσης, εἶτε ὁμοιον εἶτε ἀνόμοιον, ἀναγκαῖον, ἔφη, αὐτὸ ἀνάμνησιν γεγονέναι”.

O filósofo, então, expõe, da maneira mais clara possível, que algo falta aos particulares para que eles sejam como as Formas, desvelando por completo a grande diferença existente entre ambos:

E então? Prosseguiu: que se passa conosco, com relação aos pedaços de pau iguais e a tudo o mais a que nos referimos há pouco? Afiguram-se-nos iguais [ao que é em si], ou lhes falta alguma coisa para serem como [o igual em si]? Ou não falta nada? (*Fédon*, 1980, p. 310, 74d4-d8)<sup>134</sup>.

Mas o que Sócrates quer dizer quando fala que falta algo aos sensíveis para que sejam tais como as Formas? Segundo a visão mais tradicional da teoria das ideias, os particulares são meras instanciações imperfeitas das Formas, sendo meras imitações delas. As Formas, por sua vez, são paradigmas perfeitos, dos quais os sensíveis podem apenas se aproximar, porquanto participam delas, mas jamais podem ser perfeitos como elas. Nesse sentido, as coisas iguais, por exemplo, jamais serão exatamente iguais, pois somente a forma do igual é perfeitamente igual.<sup>135</sup>

Dito isso, Sócrates torna a declarar:

Estamos, por conseguinte, de acordo, que quando alguém vê determinado objeto e diz: o objeto que tenho neste momento diante dos olhos aspira a ser como outro objeto real, porém fica muito aquém dele, sem conseguir alcançá-lo, visto lhe ser inferior: essa pessoa, dizia, ao fazer semelhante observação, tinha necessariamente o conhecimento do objeto com o qual ela disse que o outro se assemelhava, porém era inferior (*Fédon*, 1980, p. 310, 74d9-e4)<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> “τί δέ; ἢ δ’ ὅς: ἢ πάσχομέν τι τοιοῦτον περὶ τὰ ἐν τοῖς ξύλοις τε καὶ οἷς νυνδὴ ἐλέγομεν τοῖς ἴσοις; ἄρα φαίνεται ἡμῖν οὕτως ἴσα εἶναι ὥσπερ αὐτὸ τὸ ὅ ἔστιν, ἢ ἐνδεῖ τι ἐκείνου τῷ τοιοῦτον εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἢ οὐδέν;”.

<sup>135</sup> Não cabe comentar aqui todas as dificuldades que cercam essa compreensão tradicional da teoria das Formas, a qual tem sido alvo de críticas desde a Antiguidade, a começar pelo mais ilustre discípulo de Platão, Aristóteles (para uma leitura da teoria das ideias que permita responder aos problemas interpostos pelo filósofo estagirita a ela, ver Fine, 1993). Com base naquilo que essa passagem expõe, limitar-se-á aqui a enumerar alguns dos problemas que dizem respeito a essa teoria, referindo alguns autores que tratam deles: sobre as questões que giram em torno da separação das Formas (já apontadas nas notas 126 e 127; cf. também Fine, 2008); acerca do tema da participação das Formas nos sensíveis (cf. Adam, 1902, Allen, 1971, Gallop, 2002 e Gonzalez, 1996, 2014); sobre o papel que as Formas desempenham como paradigmas (cf. Adam, 1902, Allen, 1971, Fine, 1993, Gallop, 2002 e Gonzalez, 1996); sobre se as Formas são universais ou particulares (cf. Fine, 1993 e Gallop, 2002); e, por último, se há ou não autopredicação das Formas (cf. Fine, 1993 e Gonzalez, 1996).

<sup>136</sup> “οὐκοῦν ὁμολογοῦμεν, ὅταν τίς τι ἰδὼν ἐννοήσῃ ὅτι βούλεται μὲν τοῦτο ὃ νῦν ἐγὼ ὀρῶ εἶναι οἷον ἄλλο τι τῶν ὄντων, ἐνδεῖ δὲ καὶ οὐ δύναται τοιοῦτον εἶναι ἴσον οἷον ἐκεῖνο, ἀλλ’ ἔστιν φαυλότερον, ἀναγκαῖόν που τὸν τοῦτο ἐννοοῦντα τυχεῖν προειδῶτα ἐκεῖνο ᾧ φησιν αὐτὸ προσεικέναι μὲν, ἐνδεεστέρως δὲ ἔχειν;”.

Com isso, o pensador pretende estabelecer que, ao perceber os particulares e constatar que eles buscam ser como as Formas, mas falham nisso, se prova que já se deve estar em posse do conhecimento das próprias Formas para que seja possível realizar essa comparação. É o que ocorre, exemplifica Sócrates, com as coisas iguais e com o igual em si (74e5-6)<sup>137</sup>:

É preciso, portanto, que tenhamos conhecido a igualdade antes do tempo em que, vendo pela primeira vez objetos iguais, observamos que todos eles se esforçam por alcançá-la, porém lhe eram inferiores (*Fédon*, 1980, p. 310, 74e8-75a2)<sup>138</sup>.

Pode-se asseverar que, caso o conhecimento das Formas não fosse obtido antes da primeira vez em que o ser humano efetuou esse tipo de observação, os dados advindos da sensopercepção seriam indistinguíveis e, por consequência, incompreensíveis. Em vista disso, Sócrates reitera que só é possível realizar essa observação e chegar a essa conclusão por causa da vista, do tato e dos demais sentidos, pois é por meio deles que se torna possível reparar que as coisas iguais percebidas pelos sentidos tendem ao igual em si, sem jamais alcançá-lo (75a3-b2)<sup>139</sup>.

Concluindo essa etapa da argumentação, enquanto avança para a próxima, Sócrates ressalta que, antes de perceber as coisas iguais pela visão, pela audição ou por qualquer outro sentido, se deve ter adquirido o conhecimento do igual em si em alguma parte para poder relacioná-lo com tais coisas, restando, portanto, a tarefa de identificar em que momento isso se passou (75b3-7)<sup>140</sup>.

Antes de prosseguir na análise do texto, é importante, primeiro, esclarecer o modo como, para Platão, as Formas dão inteligibilidade às coisas percebidas no mundo. Convém, então, reproduzir aqui as palavras de Fierro (2013, p. 20) acerca do argumento da reminiscência, especificamente, sobre como o igual em

---

<sup>137</sup> “τί οὖν; τὸ τοιοῦτον πεπόνθαμεν καὶ ἡμεῖς ἢ οὐ περὶ τε τὰ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον;”.

<sup>138</sup> “ἀναγκαῖον ἄρα ἡμᾶς προειδέναι τὸ ἴσον πρὸ ἐκείνου τοῦ χρόνου ὅτε τὸ πρῶτον ἰδόντες τὰ ἴσα ἐνενοήσαμεν ὅτι ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτα εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρας”.

<sup>139</sup> “ἀλλὰ μὴν καὶ τότε ὁμολογοῦμεν, μὴ ἄλλοθεν αὐτὸ ἐννεοηκέναι μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι ἀλλ’ ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ ἄψασθαι ἢ ἐκ τινος ἄλλης τῶν αἰσθήσεων: ταῦτὸν δὲ πάντα ταῦτα λέγω.

ταῦτὸν γὰρ ἔστιν, ὡς Σώκρατες, πρὸς γε ὃ βούλεται δηλώσει ὁ λόγος.

ἀλλὰ μὲν δὴ ἐκ γε τῶν αἰσθήσεων δεῖ ἐννοῆσαι ὅτι πάντα τὰ ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ἐκείνου τε ὀρέγεται τοῦ ὃ ἔστιν ἴσον, καὶ αὐτοῦ ἐνδεεστερὰ ἔστιν: ἢ πῶς λέγομεν;”.

<sup>140</sup> “πρὸ τοῦ ἄρα ἄρξασθαι ἡμᾶς ὄραν καὶ ἀκούειν καὶ ἄλλα αἰσθάνεσθαι τυχεῖν ἔδει που εἰληφότας ἐπιστήμην αὐτοῦ τοῦ ἴσου ὅτι ἔστιν, εἰ ἐμέλλομεν τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων ἴσα ἐκεῖσε ἀνοίσειν, ὅτι προθυμεῖται μὲν πάντα τοιαῦτ’ εἶναι οἷον ἐκεῖνο, ἔστιν δὲ αὐτοῦ φαυλότερα”.

si é tanto causa da igualdade das coisas iguais quanto aquilo que permite que elas sejam classificadas como tais:

A razão pela qual o que qualquer um capta através dos sentidos possui certa racionalidade é devido, precisamente, à sua estrutura eidética, do contrário seria uma massa desordenada e impossível de compreender (FIERRO, 2013, p. 20)<sup>141</sup>.

Sendo assim, como explana a autora, é preciso verificar que o mundo percebido pela sensopercepção já pressupõe uma correlação entre os dados sensíveis e as Formas, bastando um olhar atento ao que é captado sensivelmente para chegar a tal conclusão. Esse seria o papel da reflexão filosófica, que, segundo Fierro (2013, p. 20), possibilita que se reconsidere essa visão natural do mundo e capture essa estrutura constitutiva em si mesma, descobrindo assim outra dimensão, para além do que aparece sensivelmente para o ser humano.

Pois bem, dito isso, pode-se acompanhar agora como Sócrates irá sugerir na continuação da conversa que a estruturação eidética do que é percebido é fruto de um pré-conhecimento da alma acerca das Formas, obtido por ela antes de adentar a vida corpórea (75c-77b).

#### 2.5.4 O pré-conhecimento das Formas e a preexistência da alma em relação ao corpo (75c-77b)

A princípio, o raciocínio apresentado por Sócrates para justificar por que a alma obtém seu conhecimento das Formas antes de encarnar no corpo é simples e se dá da seguinte maneira: dado que os sentidos da visão, da audição e os demais são utilizados desde o nascimento (lembrando que o conhecimento das Formas não pode ser fruto da sensopercepção), então o conhecimento da forma do igual deve ter sido adquirido antes dessa oportunidade (75b7-c1)<sup>142</sup>. Em verdade, pode-se até cogitar, como imagina Símias, que esse tipo de

---

<sup>141</sup> Tradução nossa.

<sup>142</sup> “οὐκοῦν γενόμενοι εὐθύς ἐωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις εἶχομεν; πάνυ γε.  
ἔδει δὲ γε, φαμέν, πρὸ τούτων τὴν τοῦ ἴσου ἐπιστήμην εἰληφέναι; ναί”.

conhecimento tenha sido adquirido durante o nascimento do ser;<sup>143</sup> entretanto, essa hipótese, como explicará Sócrates mais à frente, é absurda (cf. 76c-d). Seja como for, tomando por fundamento o uso dos sentidos desde o nascimento, junto do fato de que as Formas não podem ser conhecidas por meio deles e, no entanto, elas são, sim, conhecidas pelos seres humanos, como é o caso da forma do igual, o pensador se vê habilitado a concluir que, pelo que parece, tal conhecimento foi adquirido antes do nascimento (75c4)<sup>144</sup>. Tal argumento, inclusive, alerta Sócrates, não se restringe ao igual, ao maior, ao menor e demais coisas do gênero, pois também vale para o conhecimento do belo em si, do bem em si, do justo, da piedade e de tudo mais em que se coloca a marca “o próprio que é”; o conhecimento de todas essas coisas é igualmente adquirido antes do nascimento (75c7-d6)<sup>145</sup>. Vale esclarecer aqui que “αὐτὸ ὃ ἔστι” (75d2) é uma formulação que Platão costuma utilizar para se referir às Formas, como aquilo que se procura nas perguntas e que deve ser apresentado nas respostas; assim sendo, esse sintagma pode ser considerado um simples sinônimo das próprias Formas.

Dito isso, Sócrates prossegue agora distinguindo o que é o conhecer e o que é o esquecer, a fim de determinar, após isso, em que momento o conhecimento das Formas foi obtido, perdido e recuperado. Uma vez que esse conhecimento é adquirido, define o pensador, ele é conservado por toda a vida, sem que jamais venha a ser esquecido, pois o conhecer é isto: conservar conhecimento sem que em momento algum se venha a perdê-lo. Já o esquecer é justamente o contrário: é a perda de conhecimento (75d7-11)<sup>146</sup>. Se, pondera Sócrates, se está em posse desse conhecimento antes do nascimento, vindo ele, após esse evento, a ser perdido e, depois, recuperado com o uso dos sentidos, então o que se chama aprendizado nada mais é do que

---

<sup>143</sup> Para uma defesa dessa objeção, ver Ackrill (1958, p. 108). Para uma resposta a essa refutação, ver Gallop (2002, p. 129).

<sup>144</sup> “πρὶν γενέσθαι ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἀνάγκη ἡμῖν αὐτὴν εἰληφέναι”.

<sup>145</sup> “οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθύς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μείζον καὶ τὸ ἔλαττον ἀλλὰ καὶ σύμπαντα τὰ τοιαῦτα; οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἴσου νῦν ὁ λόγος ἡμῖν μᾶλλον τι ἢ καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ καλοῦ καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ δικαίου καὶ ὀσίου καί, ὅπερ λέγω, περὶ ἀπάντων οἷς ἐπισφραγίζομεθα τὸ ‘αὐτὸ ὃ ἔστι’ καὶ ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν ἐρωτῶντες καὶ ἐν ταῖς ἀποκρίσεσιν ἀποκρινόμενοι. ὥστε ἀναγκάϊον ἡμῖν τούτων πάντων τὰς ἐπιστήμας πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι”.

<sup>146</sup> “καὶ εἰ μὲν γε λαβόντες ἐκάστοτε μὴ ἐπιλελήσμεθα, εἰδότας ἀεὶ γίνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι: τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ’ ἔστιν, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλεκέναι: ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ὧ Σιμμία, ἐπιστήμης ἀποβολήν;”.



retomar o conhecimento ou, mais propriamente, reminiscência (75e2-8)<sup>147</sup>. Para explicar isso, o pensador mais uma vez evoca o que havia sido dito anteriormente sobre a reminiscência: é possível se lembrar de uma coisa ao se perceber outra por meio dos sentidos e verificar que esta é semelhante ou dessemelhante àquela (76a1-4)<sup>148</sup>. No caso do exemplo explorado ao longo de todo o argumento, pode-se afirmar que, quando dois gravetos iguais são comparados à forma do igual, se verifica se eles se assemelham ou se desassemelham a ela, ocorrendo, então, uma reminiscência do igual em si por meio dessa percepção. Com efeito, Sócrates pondera que ou todos nascem com esse conhecimento e o mantêm durante a vida toda, ou, quando se aprende algo, na verdade se está apenas se lembrando; neste caso, por conseguinte, o aprendizado seria reminiscência (76a4-8)<sup>149</sup>.

Então, que escolhes, Símiias? Nascemos com o conhecimento ou nos recordamos posteriormente do que conhecemos antes (*Fédon*, 1980, p. 312, 76a10-b2)?<sup>150</sup>

Em um primeiro momento, Símiias responde que não consegue se decidir a esse respeito. Então, em um pequeno preâmbulo dramático à resolução da questão, o filósofo pergunta se é correto afirmar que um homem que conhece é capaz de dar razões do que conhece (76b4-5)<sup>151</sup>, ao que seu interlocutor concorda. A princípio, esse ponto pode parecer uma colocação despropositada ou só trivial, mas ele é, sim, relevante. Ao entrarem em acordo acerca disso, Sócrates e Símiias estão esclarecendo que o conhecimento não envolve, pura e simplesmente, apenas uma intuição, uma visão da verdade, ou seja, que a alma apenas intua às Formas, mas requer também (ao menos enquanto a alma se encontra encarnada) uma justificativa, um λόγος, isto é, é preciso que se seja

---

<sup>147</sup> “εἰ δέ γε οἶμαι λαβόντες πρὶν γενέσθαι γιγνώμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ αὐτὰ ἐκείνας ἀναλαμβάνομεν τὰς ἐπιστήμας ἄς ποτε καὶ πρὶν εἶχομεν, ἄρ’ οὐχ ὁ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν ἂν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν εἴη; τοῦτο δὲ πού ἀναμιμνήσκεσθαι λέγοντες ὀρθῶς ἂν λέγοιμεν;”.

<sup>148</sup> “δυνατὸν γὰρ δὴ τοῦτό γε ἐφάνη, αἰσθόμενόν τι ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα ἢ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβόντα ἕτερόν τι ἀπὸ τοῦτου ἐννοῆσαι ὃ ἐπελέληστο, ὃ τοῦτο ἐπλησίαζεν ἀνόμοιον ὄν ἢ ὅμοιον”.

<sup>149</sup> “ὥστε, ὅπερ λέγω, δεῦν θάτερα, ἦτοι ἐπιστάμενοί γε αὐτὰ γεγονάμεν καὶ ἐπιστάμεθα διὰ βίου πάντες, ἢ ὕστερον, οὐς φαμεν μανθάνειν, οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἀναμιμνήσκονται οὗτοι, καὶ ἡ μάθησις ἀνάμνησις ἂν εἴη”.

<sup>150</sup> “πότερον οὖν αἰρή, ὃ Σιμμία; ἐπισταμένους ἡμᾶς γεγονέναι, ἢ ἀναμιμνήσκεσθαι ὕστερον ὢν πρότερον ἐπιστήμην εἰληφότες ἦμεν;”.

<sup>151</sup> “ἀνήρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει ἂν δοῦναι λόγον ἢ οὐ;”.

capaz de definir o que uma forma é, justificando a definição dada sobre ela.<sup>152</sup> Contudo, Símiias, por meio de seu receio, deixa claro que, na sua opinião, é possível que ninguém mais possa vir a ser capaz de realizar isso após a partida de Sócrates, a saber, ser capaz de apresentar razões daquilo que diz conhecer, uma vez que tal coisa parece ser algo que só pouquíssimos conseguem realizar, quais sejam, os filósofos (76b7-c2). Portanto, isso implica que para ser filósofo é preciso conhecer as Formas e isso, por sua vez, implica ser capaz de definir e justificar por meio de argumentos o que cada uma delas é.

Seja como for, Sócrates reintroduz seu questionamento, indagando seu interlocutor sobre se o aprendizado dessas pessoas que ele afirma não terem conhecimento é fruto de uma reminiscência (76c1-3)<sup>153</sup>. Após Símiias admitir que sim, o filósofo alerta que essa apreensão não poderia ocorrer depois do nascimento, arguindo que as almas ameilham o conhecimento das Formas antes de se tornarem seres humanos, enquanto existiam separadas do corpo e possuíam sabedoria (76c4-11)<sup>154</sup>.

Nessa passagem, vale frisar, Sócrates afirma não só que a alma humana existia separada do corpo (“χωρὶς σωμάτων”, 76c11), como também conecta sua existência, primariamente, à sabedoria (“καὶ φρόνησιν εἶχον”, 76c11), ou seja, à capacidade racional, necessária para entender as Formas.<sup>155</sup> Essa alusão a uma existência anímica separada do corpo parece não deixar espaços para se

---

<sup>152</sup> Para uma introdução mais geral da discussão sobre como o conhecimento das Formas envolve um conhecimento proposicional, ver Gallop (2002, p. 132-33). Para uma interpretação da teoria das ideias na qual o conhecimento das Formas é exclusivamente proposicional e não intuitivo, ver Fine (1993, 2008). Para uma crítica a essa compreensão e uma defesa de uma apreensão intuitiva das Formas, ver Gonzalez (1996, 1998 e 2014), Trabattoni (2003) e Fronterotta (2010a, p. 541-42, n. 32). De todo modo, não parece ser necessário assumir que um modo de apreensão das Formas preclui o outro, afinal nada obsta à possibilidade de definir e formular razões para justificar por que certa forma *F* é desta ou daquela maneira após ela ser apreendida intuitivamente, como defende Fronterotta (2010a), por exemplo.

<sup>153</sup> “οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαί γε, ἔφη, ὧ Σιμμία, πάντες αὐτά; οὐδαμῶς.

ἀναμνησκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον;”.

<sup>154</sup> “ἀνάγκη.

πότε λαβοῦσαι αἱ ψυχαὶ ἡμῶν τὴν ἐπιστήμην αὐτῶν; οὐ γὰρ δὴ ἀφ’ οὗ γε ἄνθρωποι γεγονάμεν. οὐ δῆτα.

πρότερον ἄρα.

ναί.

ἦσαν ἄρα, ὧ Σιμμία, αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον”.

<sup>155</sup> Essa alusão exclusiva à sabedoria, logicamente correlacionada à capacidade racional da alma, parece indicar que tipo de coisa Platão entende que o psiquismo humano é em sua natureza verdadeira ou pura, a saber, a própria razão. Na seção final deste texto sobre o *Fédon*, essa tese será novamente apresentada e mais propriamente justificada.

duvidar de que Platão, de acordo com o que foi proposto anteriormente na obra e foi analisado anteriormente, concebe a ψυχή como um ser independente do corpo, de modo que, mesmo que ela passe um tempo presa a ele e se desenvolvendo junto dele, não há razões para afirmar que ela depende do corpo físico para existir. Atentando-se somente a esse fato, já se torna possível dirimir quaisquer preocupações mais pungentes sobre se o psiquismo humano poderia vir a ser aniquilado após sua separação do corpo, uma vez que já se aceitou que ele pode preexistir à vida corpórea sem quaisquer problemas. Todavia, como se verá mais adiante, isso não é suficiente a Símiias nem a Cebete, que irão exigir que se prove não só que a alma existe antes de encarnar no corpo, mas que também permanece existindo após sua morte (cf. 77b-e).

Seja como for, com o que o velho filósofo expôs até aqui, se desvela uma diferença ontológica entre sensíveis e Formas, que também se aplica ao corpo e à alma humana, como se pode verificar pela separação que Sócrates alega existir entre ambos: o corpo, de um lado, parece pertencer às coisas corpóreas, ao passo que a alma, de outro, parece estar junto das coisas inteligíveis. A questão sobre se ψυχή e σῶμα devem ser classificados, cada um, como pertencentes às coisas perecíveis ou às coisas eternas será recolocada logo mais no argumento da afinidade (78b-84b) e permanecerá sendo investigada até o fim do diálogo. No entanto, a constatação já alcançada de que a alma existe sem se correlacionar com o corpo como um ser racional tem certas implicações de ordem ética, as quais foram expostas anteriormente: é preciso ao ser humano cuidar da alma, a fim de que ela esteja íntegra no momento da morte, isto é, que ela esteja em si mesma de acordo consigo mesma.

Símiias, porém, não concorda de pronto com o pensador, perguntando a ele se não seria possível adquirir o conhecimento das Formas quando se nasce, pois esse momento não havia ainda sido verificado pelo grupo (76c12-13)<sup>156</sup>. Mas, rapidamente, ele percebe que essa opção não se sustenta, uma vez que, como Sócrates demonstra, nesse caso, seria possível obter e perder o conhecimento das Formas ao nascer, visto que após o nascimento não se possui ele, como foi admitido há pouco, desse modo ele pode ser perdido no mesmo

---

<sup>156</sup> “εἰ μὴ ἄρα ἅμα γιγνόμενοι λαμβάνομεν, ὃ Σώκρατες, ταύτας τὰς ἐπιστήμας: οὗτος γὰρ λείπεται ἔτι ὁ χρόνος”.

momento em que é adquirido. Símiás, reconhecendo isso, confessa que sua hipótese não faz sentido e, por isso, a abandona (76d1-6)<sup>157</sup>.

Assim, Sócrates prova a seus ouvintes que as Formas são conhecidas antes da vida corpórea, findando o argumento da reminiscência:

Nossa situação, Símiás, não será a seguinte? Se existe, realmente, tudo isso com que vivemos a encher a boca: o belo e o bom e todas as essências desse tipo, e se a elas referimos tudo o que nos chega por intermédio dos sentidos, como a algo preexistente, que encontramos em nós mesmos e com que o comparamos: será forçoso que, assim como elas, exista nossa alma antes de nascermos. Se não for como disse, terá sido inútil toda a nossa argumentação. Porém, não será desse modo mesmo, e não é de igual necessidade que essas coisas existam e que nossas almas também existam antes de nascermos, e que sem aquelas estas não existiriam (*Fédon*, 1980, p. 313, 76d6–e7)<sup>158</sup>?

Sócrates deixa claro, portanto, que a preexistência da alma à vida corpórea se baseia na reminiscência que ela possui das Formas, dado que estas não poderiam vir a ser conhecidas por meio dos sentidos. Caso elas não existissem, também não se poderia defender, pelo menos não com base nesses argumentos, a preexistência da ψυχή com relação à vida corporal. Todo o raciocínio se fundamenta, conseqüentemente, na existência das Formas e, caso fosse provado que elas não existem, todo o argumento desmoronaria.<sup>159</sup>

---

<sup>157</sup> “εἶεν, ὦ ἑταῖρε: ἀπόλλυμεν δὲ αὐτὰς ἐν ποίῳ ἄλλῳ χρόνῳ; —οὐ γὰρ δὴ ἔχοντές γε αὐτὰς γιγνώμεθα, ὡς ἄρτι ὠμολογήσαμεν—ἢ ἐν τούτῳ ἀπόλλυμεν ἐν ᾧπερ καὶ λαμβάνομεν; ἢ ἔχεις ἄλλον τινὰ εἰπεῖν χρόνον;

οὐδαμῶς, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ ἔλαθον ἑμαυτὸν οὐδὲν εἰπῶν”.

<sup>158</sup> “ἄρ’ οὖν οὕτως ἔχει, ἔφη, ἡμῖν, ὦ Σιμμία; εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλοῦμεν αἰεὶ, καλὸν τέ τι καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἢ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσιν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὐσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνη ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς: εἰ δὲ μὴ ἔστι ταῦτα, ἄλλως ἂν ὁ λόγος οὗτος εἰρημένος εἴη; ἄρ’ οὕτως ἔχει, καὶ ἴση ἀνάγκη ταῦτά τε εἶναι καὶ τὰς ἡμετέρας ψυχὰς πρὶν καὶ ἡμᾶς γεγονέναι, καὶ εἰ μὴ ταῦτα, οὐδὲ τάδε;”.

<sup>159</sup> Sobre se as ocorrências de εἶναι na passagem 76d6–e7 devem ser lidas existencialmente ou de alguma outra forma, ver Gallop (2002, 134-35). Parece que a passagem demanda, sim, uma leitura existencial do referido verbo, leitura observada na tradução de Nunes (1980, p. 313). Segundo o texto da obra, caso as Formas não **sejam**, também a alma não **será**; parece claro, então, que tal enunciado faz muito mais sentido quando se compreende o referido verbo existencialmente. Igualmente, a resposta de Símiás, na seqüência, parece corroborar essa interpretação, uma vez que afirma que as Formas **são** de um modo mais pleno ou elevado (77a3-5), o que, por sua vez, sugeriria que existem certos graus de existência, de maneira que algumas coisas poderiam existir mais ou menos que outras, questão bastante polêmica entre os especialistas. Para uma introdução aos possíveis modos de traduzir εἶναι e quais são os mais adequados ao contexto do *Fédon*, ver Gallop (2002, 130-31). Para uma discussão mais detida sobre os possíveis modos de interpretar εἶναι na filosofia platônica, bem como nas obras gregas antigas em geral, ver Annas (1981), Fine (1993, 2008), Gonzalez (1996, 2014) e Kahn (1997a, 1997b, 1997c).

De todo modo, a argumentação aponta para a estrita relação entre a aceitação de que as Formas existem, de que elas são conhecidas e de que as conhecer requer que a alma as tenha conhecido antes de habitar um corpo, o que leva à conclusão de que a preexistência da alma é verdadeira.

De acordo com isso, Símiias declara que o argumento dá certeza acerca da afinidade entre as essências e a alma humana antes de nascer, bem como, na sua opinião, não há nada tão claro e que exista de um modo tão pleno como o belo, o bem e tudo mais que foi enumerado, parecendo-lhe ser isso prova suficiente (76e8–77a5)<sup>160</sup>. Em nome de Cebete, assegura que ele também deve estar satisfeito com o que foi dito, pelo menos no que diz respeito à preexistência da alma em relação ao corpo, ainda que seja o mais descrente dos homens com relação aos argumentos (77a6–b1)<sup>161</sup>.

#### 2.5.5 Dúvidas quanto à sobrevivência da alma após a morte do corpo (77b-78a)

Apesar de concordar com tudo que foi dito ao longo do argumento da reminiscência, Símiias observa que essa argumentação só foi capaz de provar aos presentes que a alma existe em um momento que antecede o seu ingresso no corpo, mas não prova o erro daquela crença que é compartilhada por muitos, a saber, de que a alma se dispersa ao deixar o corpo após a morte, encontrando, então, o seu fim, pois, adverte ele, nada impede que a alma venha a ser composta de alguma outra fonte e exista antes de ingressar no corpo e que, após adentrá-lo, também venha a se destruir quando se separar dele (77a8-77b10)<sup>162</sup>.

Com essa fala, Símiias abre espaço para um novo argumento: o da **afinidade** (cf. 78b-84b). Nele, Sócrates e os demais se esforçaram em identificar

---

<sup>160</sup> “ὑπερφυῶς, ὃ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας, δοκεῖ μοι ἡ αὐτὴ ἀνάγκη εἶναι, καὶ εἰς καλὸν γε καταφεύγει ὁ λόγος εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι τὴν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς καὶ τὴν οὐσίαν ἣν σὺ νῦν λέγεις. οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοι ἐναργὲς ὄν ὡς τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτ’ εἶναι ὡς οἷόν τε μάλιστα, καλὸν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ ἄλλα πάντα ἃ σὺ νυνδὴ ἔλεγες· καὶ ἔμοιγε δοκεῖ ἱκανῶς ἀποδέδεικται”.

<sup>161</sup> “ἱκανῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἔγωγε οἶμαι· καίτοι καρτερώτατος ἀνθρώπων ἐστὶν πρὸς τὸ ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις. ἀλλ’ οἶμαι οὐκ ἐνδεῶς τοῦτο πεπεῖσθαι αὐτόν, ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἦν ἡμῶν ἡ ψυχὴ”

<sup>162</sup> “εἰ μέντοι καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν ἔτι ἔσται, οὐδὲ αὐτῷ μοι δοκεῖ, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἀποδεδεῖχθαι, ἀλλ’ ἔτι ἐνέστηκεν ὁ νυνδὴ Κέβης ἔλεγε, τὸ τῶν πολλῶν, ὅπως μὴ ἅμα ἀποθνήσκοντος τοῦ ἀνθρώπου διασκεδάννυται ἡ ψυχὴ καὶ αὐτῇ τοῦ εἶναι τοῦτο τέλος ἦ· τί γὰρ κωλύει γίνεσθαι μὲν αὐτὴν καὶ συνίστασθαι ἄλλοθεν ποθεν καὶ εἶναι πρὶν καὶ εἰς ἀνθρώπειον σῶμα ἀφικέσθαι, ἐπειδὴν δὲ ἀφίκηται καὶ ἀπαλλάττηται τούτου, τότε καὶ αὐτὴν τελευτᾶν καὶ διαφθεῖρεσθαι;”.

com qual natureza a alma mais se afiniza, se com a corpórea ou a incorpórea, a fim de poder declarar se ela sofre ou não alguma dissolução com a morte do corpo. Nesse sentido, justifica-se essa preocupação com qual seria o estado dela após a morte, embora já se tenha provado pelo raciocínio anterior que ela pode existir separadamente do σώμα. Esse aviso de Símiias, portanto, serve não só para deixar claro qual é o limite do argumento da reminiscência, mas também presta para introduzir uma nova etapa do diálogo, que irá analisar justamente se a alma pertence ou não, ou mesmo se se afiniza ou não, às coisas corpóreas ou às Formas.

Cebete, por sua vez, consente com o comentário de Símiias, avisando que, ao que parece, só se demonstrou metade do que se deveria e que, por isso, falta Sócrates pagar ainda a outra metade devida (77c1-4)<sup>163</sup>, quer dizer, até então o filósofo só teria argumentado que a alma preexiste em relação ao corpo, mas não que sobrevive à morte dele, sendo preciso, agora, arguir nesse sentido. Todavia, Sócrates esclarece que tal dívida já foi saudada: basta, para tanto, juntar a última argumentação com aquela que lhe precedeu, na qual foi proposto que tudo que vive advém do que está morto, assim como o que está morto advém do que está vivo, isto é, dever-se-ia somente se juntar o argumento da reminiscência ao argumento cíclico para obter aquilo que seus dois companheiros reclamam (77c6-8)<sup>164</sup>:

Porque se as almas existem antes do nascimento e se, necessariamente, para começarem a vida e existirem, não poderão provir de outra parte a não ser da morte e do [estar morto], não será forçoso que continuem a existir depois da morte, para renascerem? Como disse, essa parte já foi demonstrada (*Fédon*, 1980, p. 314, 77c8–d5)<sup>165</sup>.

Porém, a fim de acalmar ambos, o pensador propõe que se analise novamente essa questão para provar a referida segunda parte. A seu ver, brinca Sócrates, Símiias e Cebete possuem certo medo infantil sobre o assunto,

---

<sup>163</sup> “εἴ λέγεις, ἔφη, ὦ Σιμμία, ὁ Κέβης. φαίνεται γὰρ ὡσπερ ἡμισυ ἀποδεδειχθαι οὗ δεῖ, ὅτι πρὶν γενέσθαι ἡμᾶς ἢν ἡμῶν ἡ ψυχὴ, δεῖ δὲ προσαποδείξαι ὅτι καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν οὐδὲν ἦπτον ἔσται ἢ πρὶν γενέσθαι, εἰ μέλλει τέλος ἡ ἀπόδειξις ἔξιν”.

<sup>164</sup> “ἀποδέδεικται μὲν, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὁ Σωκράτης, καὶ νῦν, εἰ 'θέλετε συνθεῖναι τοῦτον τε τὸν λόγον εἰς ταῦτον καὶ ὃν πρὸ τούτου ὠμολογήσαμεν, τὸ γίνεσθαι πᾶν τὸ ζῶν ἐκ τοῦ τεθνεῶτος”.

<sup>165</sup> “εἰ γὰρ ἔστιν μὲν ἡ ψυχὴ καὶ πρότερον, ἀνάγκη δὲ αὐτῇ εἰς τὸ ζῆν ἰούση τε καὶ γιγνομένην μῆδαμόθεν ἄλλοθεν ἢ ἐκ θανάτου καὶ τοῦ τεθάναι γίνεσθαι, πῶς οὐκ ἀνάγκη αὐτὴν καὶ ἐπειδὴν ἀποθάνη εἶναι, ἐπειδὴ γε δεῖ αὐτὴς αὐτὴν γίνεσθαι; ἀποδέδεικται μὲν οὖν ὅπερ λέγετε καὶ νῦν”.

temendo que a alma possa vir a se dissipar após a morte, ainda mais se estiver ventando muito nesse dia (77d5–e2)<sup>166</sup>.

Apesar do claro tom irônico nas palavras de Sócrates, o filósofo faz alguns apontamentos importantes aqui. Primeiramente, ele deixa claro que não está considerando os argumentos que foram apresentados até então de uma forma desconexa, isto é, ele não deixa de lado aquilo que havia concluído anteriormente. Pelo contrário, ele propõe que se una o argumento cíclico ao da reminiscência, a fim de provar a separação entre a alma e o corpo. Isso corrobora o que vem sendo dito aqui, a saber, que, para se compreender com mais precisão o modo como os diferentes argumentos do diálogo se encadeiam, eles não podem ser considerados isoladamente, mas, sim, como partes de um contexto maior, de uma grande conversa que possui diferentes momentos. Além disso, o tom jocoso na fala de Sócrates, reconhecido e incorporado por Cebete em sua resposta na sequência (cf. 77e), denota como o receio demonstrado por ele e por Símiias parece infantil aos olhos do filósofo. Pode-se dizer que a razão para isso é, antes de mais nada, a convicção que o pensador possui de que a alma é imortal, que foi consubstanciada pelas duas formas diferentes, quais sejam, por meio do argumento cíclico e da reminiscência.

Para Sócrates, já se provou que a alma permanece viva mesmo separada do corpo, seja antes, seja depois de adentrar a vida corpórea. Por mais que se possa levantar objeções a ambos os raciocínios propostos, a seu ver, já está mais que claro que a alma pertence a uma ordem diferente de seres, uma que não diz respeito às coisas corpóreas, tanto é que ele brinca com o temor de seus companheiros: não há razão para temer que qualquer coisa corporal possa vir a destruir aquilo que não pertence ao gênero das coisas corporais, como, por exemplo, o vento vir a aniquilar a ψυχή.<sup>167</sup> Mas, mesmo assim, como já foi dito, para tranquilizar ambos, Sócrates resolve investigar a que tipo de coisa especificamente o corpo e a alma se assemelham: se às corpóreas ou às Formas, inaugurando com isso o argumento da afinidade.

---

<sup>166</sup> “ὅμως δέ μοι δοκεῖς σύ τε καὶ Σιμμίας ἠδέως ἂν καὶ τοῦτον διαπραγματεύσασθαι τὸν λόγον ἔτι μᾶλλον, καὶ δεδιέναι τὸ τῶν παιδῶν, μὴ ὡς ἀληθῶς ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσιν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσᾶ καὶ διασκεδάννυσιν, ἄλλως τε καὶ ὅταν τύχη τις μὴ ἐν νηνεμίᾳ ἀλλ’ ἐν μεγάλῳ τινὶ πνεύματι ἀποθνήσκων”.

<sup>167</sup> Segundo Homero (2009), na *Ilíada* (canto 23. 100-104), a alma pode adentrar a Terra em direção ao submundo como fumaça.

Então, Cebete ri da provocação de Sócrates e pede a ele para que não só imagine que fala com quem tem medo da morte, mas que também pense que há neles uma criança interna a quem deve convencer a não ter medo da morte, bem como de outras coisas tolas (77e3-7)<sup>168</sup>. Em orientação, Sócrates responde que é preciso encantar essa criança todos os dias até que chegue o momento em que ela não tema mais (77e8-9)<sup>169</sup> e que, para tanto, não se deve medir esforços nem dinheiro para encontrar alguém capaz de fazer tal encantamento, seja na Hélade, seja entre os bárbaros ou em qualquer outro lugar do mundo (78a). Antes de prosseguir na análise do argumento da afinidade, vale a pena esclarecer que esse encantamento a que Sócrates se refere parece ser apenas a capacidade da Filosofia de persuadir o espírito humano quanto à verdade de argumentos que passaram por uma análise minuciosa feita por pessoas capazes, isto é, por filósofos, justamente o que Sócrates realiza aqui: demonstrar por meio de argumentos as razões que justificam crenças como a da imortalidade da alma, permitindo, com isso, que o indivíduo ganhe confiança e deixe de temer aquilo que não deve ser temido, como, por exemplo, a morte.

Seja como for, após essas considerações, Sócrates inicia o argumento da afinidade, no qual ele afirma que a alma se afiniza com as Formas, que são imutáveis e eternas.

## 2.6 O ARGUMENTO DA AFINIDADE (78B-84B)

### 2.6.1 A distinção entre dois tipos de seres: os visíveis e os invisíveis (74b-79b)

Em geral, a argumentação atenderá ao seguinte percurso, proposto pelo próprio Sócrates: primeiramente, é preciso indagar sobre qual tipo de coisa sofre e não sofre a dispersão (cf. 78c-79a), para, depois, determinar em qual classe a alma se encontra (cf. 79b-80a) e, então, concluir se se deve alegrar ou temer o que pode vir a acontecer com ela (Cf. 80a-81a) (74b-10)<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> “καὶ ὁ Κέβης ἐπιγελάσας, ὡς δεδιότων, ἔφη, ὦ Σώκρατες, πειρῶ ἀναπείθειν: μᾶλλον δὲ μὴ ὡς ἡμῶν δεδιότων, ἀλλ’ ἴσως ἐνὶ τις καὶ ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις τὰ τοιαῦτα φοβεῖται. τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπείθειν μὴ δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια”.

<sup>169</sup> “ἀλλὰ χρή, ἔφη ὁ Σωκράτης, ἐπάδειν αὐτῷ ἐκάστης ἡμέρας ἕως ἂν ἐξεπάσητε”.

<sup>170</sup> “οὐκοῦν τοιόνδε τι, ἢ δ’ ὅς ὁ Σωκράτης, δεῖ ἡμᾶς ἀνερέσθαι ἑαυτοῦς, τῷ ποίῳ τινὶ ἄρα προσήκει τοῦτο τὸ πάθος πάσχειν, τὸ διασκεδάννυσθαι, καὶ ὑπὲρ τοῦ ποίου τινὸς δεδιέναι μὴ πάθη αὐτό,



Destarte, Sócrates sustenta que tudo que é composto, artificial ou naturalmente, se dispersa, ao passo que, inversamente, tudo que não é composto não passa por esse processo (78c1-4)<sup>171</sup>. Portanto, continua ele, é mais provável (“μάλιστα εἰκός”, 78c7) que as coisas que se mantêm sempre no mesmo estado e que nunca se alteram não sejam compostas, enquanto as que se apresentam ora de um modo, ora de outro e que estão sempre mudando sejam compostas (78c6-8)<sup>172</sup>. Sem dúvidas, ao asseverar que as coisas compostas passam pelo processo de dispersão e mudança, enquanto as não compostas não se dispersam nem mudam, Sócrates já está preparando o terreno para alegar, de um lado, que as coisas corpóreas são compostas, sofrem o processo de dispersão e mudam e que, de outro, as Formas são unas, imutáveis, eternas e jamais se dispersam. Com base nisso, também já se pode adivinhar com que tipo de coisa a alma deve ser mais afim, caso seja imortal, a saber, às coisas unas, imutáveis e eternas, ou seja, às Formas. Caso se prove sua imortalidade, fica claro que ou ela pode não ser composta, ou, caso seja, deve fazer parte de uma classe especial de seres compostos que não se decompõem.<sup>173</sup>

No entanto, há de se levar em consideração que, de todo modo, segundo a descrição da criação da alma humana apresentada no *Timeu*, que será analisada no quarto capítulo deste trabalho, parece ser possível afirmar que a alma não é corpórea. Se esse é o caso, então ela também não pode possuir quaisquer partes psíquicas, dado que *Timeu* parece fornecer indícios para pensar que as ditas partes anímicas só seriam formadas de elementos corporais, caso existissem. Assim sendo, como já afirmado, poder-se-ia sustentar que a alma é, sim, relativamente simples, visto que não é composta de partes anímicas. Por outro lado, até é possível que, como visto anteriormente, a alma

---

καὶ τῷ ποίῳ τινὶ οὐ: καὶ μετὰ τοῦτο αὖ ἐπισκέψασθαι πότερον ἡ ψυχὴ ἐστίν, καὶ ἐκ τούτων θαρρεῖν ἢ δεδιέναι ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς;”.

<sup>171</sup> “ἄρ’ οὖν τῷ μὲν συντεθέντι τε καὶ συνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ ἢ περ συντετέθη: εἰ δὲ τι τυγχάνει ὄν ἀσύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσχειν ταῦτα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ;”.

<sup>172</sup> “οὐκοῦν ἄπερ αἰεὶ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκός εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοι’ ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά, ταῦτα δὲ σύνθετα;”.

<sup>173</sup> Levando em consideração o relato do *Timeu* sobre a criação da alma, que será estudado no quarto capítulo desta tese, pode-se afirmar que, aparentemente, para Platão, seria a segunda alternativa a correta, porquanto a alma humana teria sido criada mediante uma mistura de diferentes ingredientes, porém, por força da vontade de seu criador, o demiurgo, ela jamais viria a se dissolver, sendo, portanto, indestrutível e, conseqüentemente, imortal.

aparente ser composta de partes psíquicas em razão de estar encarnada ou por manter, de algum modo, certo tipo de ligação com elementos corpóreos após a morte; isso, porém, não passa de uma aparência, uma vez que ela em momento algum se divide em partes anímicas, permanecendo eternamente una, sem jamais se desintegrar e se destruir, por ação da vontade do demiurgo, seu criador, o que justificaria ela ser chamada de imortal.<sup>174</sup> No quarto capítulo desta tese, se retornará a esse ponto para esclarecê-lo em suas minúcias; por ora, se continuará na análise do diálogo.

Logo na sequência, Sócrates retoma o que havia sido dito anteriormente com relação às Formas, relacionando, de um lado, suas qualidades com as das coisas incompostas e, de outro, as qualidades das coisas compostas com as das coisas múltiplas, isto é, das coisas corpóreas.

Aquela ideia ou essência a que em nossas perguntas e respostas atribuímos a verdadeira existência, conserva-se sempre a mesma e de igual modo, ou ora é de uma forma, ora de outra? O igual em si, o belo em si, todas as demais coisas em si mesmas, o ser, admitem qualquer alteração? Ou cada uma dessas realidades, uniformes e existentes por si mesmas, não se comportará sempre da mesma forma, sem jamais admitir de nenhum jeito qualquer alteração?

Forçosamente, Sócrates, falou Cebete, sempre permanecerá a mesma e do mesmo jeito.

E com relação à multiplicidade das coisas belas: homens, cavalos, vestes e tudo o mais da mesma natureza, que são iguais ou belas e recebem a própria designação daquelas realidades: conservam-se sempre idênticas ou, diferentemente das essências, não são jamais idênticas, nem com relação às outras nem, por assim dizer, consigo mesmas?

Isso, justamente, Sócrates, é o que se observa, respondeu Cebete; nunca se conservam as mesmas (*Fédon*, 1980, p. 314, 78d1-e5)<sup>175</sup>.

---

<sup>174</sup> Quiçá, poder-se-ia alegar que o fato de a alma jamais vir a se decompor contaria, nessa discussão, como razão suficiente para Sócrates tomar o psiquismo humano como um ser simples e, portanto, indestrutível. Em verdade, a questão de a simplicidade da alma ser relativa e não absoluta só surge dentro do escopo do relato criacionista do *Timeu*, que almeja desvelar o modo como ela foi gerada pelo demiurgo. Por essa razão, tal como será argumentado logo mais, não seria preciso dizer aqui que a alma não é absolutamente simples; uma vez que ela é imortal e não é corpórea, poder-se-ia considerá-la, então, apenas simples, sem entrar no mérito de se ela é ou não absolutamente simples.

<sup>175</sup> “αὐτὴ ἢ οὐσία ἢς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι καὶ ἐρωτῶντες καὶ ἀποκρινόμενοι, πότερον ὡσαύτως αἰεὶ ἔχει κατὰ ταῦτα ἢ ἄλλοτ’ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὃ ἔστιν, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἠντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ αἰεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτό, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταῦτα ἔχειν, ὦ Σώκρατες.

τί δὲ τῶν πολλῶν καλῶν, οἷον ἀνθρώπων ἢ ἵππων ἢ ἱματίων ἢ ἄλλων ὠντινωσῶν τοιοῦτων, ἢ ἴσων ἢ καλῶν ἢ πάντων τῶν ἐκείνοις ὁμωνύμων; ἄρα κατὰ ταῦτα ἔχει, ἢ πᾶν τούναντίον ἐκείνοις οὔτε αὐτὰ αὐτοῖς οὔτε ἀλλήλοις οὐδέποτε ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδαμῶς κατὰ ταῦτά; οὕτως αὖ, ἔφη ὁ Κέβης, ταῦτα: οὐδέποτε ὡσαύτως ἔχει”.

Como já visto,<sup>176</sup> são as Formas as coisas que existem verdadeiramente e que são buscadas nas perguntas formuladas. Como também se observou antes, elas são imutáveis, jamais se alterando por qualquer razão que seja, e é delas que deriva o nome de cada coisa. Por outro lado, conforme a passagem, as coisas múltiplas são denominadas em referência às Formas, isto é, recebem os seus nomes delas, e estão sujeitas a, pelo menos, dois tipos de mudança: elas se alteram seja em relação consigo mesmas, mudando de um momento para outro, seja em relação umas com as outras, mudando quando comparadas a algum outro particular. O que esse trecho parece expressar, portanto, é a transformação pela qual os múltiplos passam em diferentes momentos e quando são correlacionados uns com os outros, sem haver qualquer menção à copresença de opostos,<sup>177</sup> na qual ela seria *F* e não *F* a um só tempo. Independentemente disso, atribui-se às Formas a imutabilidade, ao passo que aos múltiplos é atribuída a mutabilidade.

Sócrates retoma ainda outra distinção entre esses dois gêneros de coisas (cf. 65d9-e4): os múltiplos podem ser vistos, tocados e percebidos pelos sentidos em geral, enquanto as Formas, que se conservam sempre iguais, não, pois elas só podem ser apreendidas pelo raciocínio, uma vez que são invisíveis e se encontram fora do alcance da visão (79a1-4)<sup>178</sup>. Com base nisso, Sócrates propõe uma divisão entre dois tipos de seres (“δύο εἶδη τῶν ὄντων”, 79a6)<sup>179</sup>: de um lado, ficam os **visíveis** (“τὸ μὲν ὀρατόν”, 79a6) e, de outro, os **invisíveis** (“τὸ δὲ αἰδέξ”, 79a6). O filósofo propõe ainda que as coisas invisíveis são sempre idênticas a si mesmas, enquanto as visíveis nunca são (79a6-10)<sup>180</sup>.

Posto isso, visando a associar a alma às coisas invisíveis e o corpo às visíveis, Sócrates assume que o ser humano possui em si uma parte que é alma e outra que é corpo (79b1-2)<sup>181</sup>. Embora esteja buscando provar que a ψυχή é imortal, o pensador não se preocupa em explicar por que considera, de início,

---

<sup>176</sup> Cf. 75d2-3.

<sup>177</sup> Como é proposto mais à frente, em 102b-d.

<sup>178</sup> “οὐκοῦν τούτων μὲν κἂν ἄψαιο κἂν ἴδοις κἂν ταῖς ἄλλαις αἰσθήσεσιν αἰσθοιο, τῶν δὲ κατὰ ταῦτὰ ἔχόντων οὐκ ἔστιν ὅτω ποτ’ ἂν ἄλλω ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῶ, ἀλλ’ ἔστιν αἰδῆ τὰ τοιαῦτα καὶ οὐχ ὀρατά;”.

<sup>179</sup> Trata-se de uma divisão recorrente nas obras de Platão. Cf., por exemplo, a *República*, livro VI, 507b.

<sup>180</sup> “θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ αἰδέξ; θῶμεν, ἔφη.

καὶ τὸ μὲν αἰδέξ αἰ κατὰ ταῦτα ἔχον, τὸ δὲ ὀρατόν μηδέποτε κατὰ ταῦτά;”.

<sup>181</sup> “φέρε δὴ, ἦ δ’ ὅς, ἄλλο τι ἡμῶν αὐτῶν τὸ μὲν σώμᾳ ἐστι, τὸ δὲ ψυχῆ;”.

que ela existe; isso, porém, não parece ser um problema, uma vez que o que importa aqui é responder se a alma sobrevive à morte do organismo físico ou não, haja vista que o argumento da reminiscência já provou que ela existe separadamente do corpo antes de vir a habitá-lo.

## 2.6.2 A afinidade da alma com as Formas e do corpo com as coisas corpóreas

Continuando, Sócrates assevera que o σῶμα é mais similar (“ὁμοιότερον”, 79b3) e tem mais afinidade (“συγγενέστερον”, 79b3) com o gênero dos seres visíveis, enquanto a alma tem mais similaridade e afinidade com o gênero dos seres invisíveis (79b3-8)<sup>182</sup>. Vale reparar que a questão sobre a maior similaridade e afinidade da alma com os seres invisíveis é apenas assumida aqui com base na constatação de que tanto a alma quanto as Formas são invisíveis, sem que isso seja desenvolvido mais extensivamente ao longo da discussão. Contudo, em outro diálogo de Platão, no *Timeu* (34b-36d e 41d-42d), essa questão é abordada com mais desenvoltura. Segundo o que é exposto nessa obra, a alma, ou, mais precisamente, o princípio racional e imortal no qual a alma do mundo consiste (e que os deuses ajudantes do demiurgo auxiliam, mais tarde, a implantar nos corpos mortais para dar vida aos seres humanos encarnados), não é **nem inteligível**, como as Formas, **nem sensível**, como os corpos, mas, sim, uma terceira coisa, um τρίτον em sua própria natureza, isto é, é um tipo de realidade diferente das duas primeiras.<sup>183</sup> Essa natureza ímpar, por assim dizer, do princípio racional da alma será analisada mais detidamente no terceiro capítulo desta tese, porém, de acordo com o que se expôs e concordando com Fronterotta (2007), é possível afirmar que, se, por um lado, a alma não é, propriamente, inteligível, como as Formas, de outro, ela também não é sensível e, portanto, não parece ser correto considerá-la, ainda que com certas ressalvas,

---

<sup>182</sup> “ποτέρῳ οὖν ὁμοιότερον τῷ εἶδει φαμὲν ἂν εἶναι καὶ συγγενέστερον τὸ σῶμα; παντί, ἔφη, τοῦτό γε δῆλον, ὅτι τῷ ὀρατῷ. τί δὲ ἡ ψυχῆ; ὀρατὸν ἢ αἰδέες; οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων γε, ὦ Σώκρατες, ἔφη”.

Nesta passagem, Platão utiliza dois comparativos para designar a relação “mais similar que” e “mais afim que”, respectivamente, ὁμοιότερον e συγγενέστερον. Entretanto, vale notar que em 80b3 o autor emprega o superlativo ὁμοιότατον tanto para caracterizar a alma como “mais semelhante” ao imutável, indivisível, imortal e divino quanto para retratar o corpo como “mais semelhante” ao mortal, dissolúvel, complexo e mutável.

<sup>183</sup> Acerca desse tema, ver Fierro (2013), Fronterotta (2007) e, mais à frente, o quarto capítulo desta tese.

um tanto incorpórea e um tanto corpórea: ela não é nem uma, nem outra coisa, porém algo diferente. Se, de um lado, a ψυχή não pode ser equiparada às Formas, pois, obviamente, ela é capaz de mover-se, uma vez que é um princípio de vida<sup>184</sup> (e, logicamente, não pode haver vida sem movimento), de outro, tampouco se pode estabelecer uma equivalência entre ela e as coisas corpóreas, uma vez que é imortal (algo que, é importante lembrar, é constantemente repetido nas obras platônicas). Seja como for, voltar-se-á a discutir o tema da peculiaridade da natureza da alma e sua criação com a devida atenção que ele merece no último capítulo desta tese e também, mais brevemente, na seção final deste capítulo; agora, se volverá ao estudo do *Fédon*.

Além disso, prossegue esclarecendo o filósofo, aquilo que se concebe como invisível o é para os seres humanos, pois é sempre com relação à natureza humana que se diz que certas coisas são ou não visíveis (79b9-10)<sup>185</sup>. Tendo estabelecido isso, Sócrates infere que, se não é possível ver a alma, então ela é mais similar ao invisível do que ao visível, ao passo que o corpo é mais similar ao visível (79b16-17)<sup>186</sup>. A atribuição de similaridade e afinidade da alma às coisas invisíveis e do corpo às visíveis se dá, portanto, como se pode perceber, com base naquilo que pode ou não ser percebido por meio da visão, porém não de qualquer visão; importa aqui somente a visão dos seres humanos, o que parece ser justificado pela crença da época de que os deuses são capazes de ver as almas humanas, algo que os mortais não podem, ao menos em tese, fazer.

No entanto, se, como alerta Gallop (2002, p.140), as noções de “similaridade” ou “afinidade”, que não são definidas em momento algum do argumento, significam “possuir características em comum”, o fato de a alma compartilhar com as Formas certa característica que o corpo não compartilha não prova que ela é mais similar às Formas do que ao corpo. Inclusive, acrescenta o comentador, mesmo que se provasse tal coisa, não se seguiria que a ψυχή compartilha todas as principais características das Formas. Para que fosse possível assertar isso, seria preciso que se demonstrasse, antes, que as

---

<sup>184</sup> Compreensão que já figura no passo 72a11-d5, mas que fica explícita especialmente na passagem 105c9-d5.

<sup>185</sup> “ἀλλὰ μὴν ἡμεῖς γε τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ μὴ τῆ τῶν ἀνθρώπων φύσει ἐλέγομεν: ἢ ἄλλη τινὶ οἶει;”.

<sup>186</sup> “ὁμοιότερον ἄρα ψυχή σώματός ἐστιν τῷ αἰδεῖ, τὸ δὲ τῷ ὀρατῷ”.

características comuns próprias à alma e às Formas implicam que elas compartilham outras características importantes, isto é, que se provasse que a invisibilidade compartilhada por ambas implica também que elas são invariáveis, o que acarreta, por sua vez, que as duas também são incompostas e, portanto, indestrutíveis.

De acordo com isso, vale lembrar que no trecho 78c1-9, analisado anteriormente, Platão defende que tudo que é composto se dispersa, enquanto tudo que não é composto não se dispersa e que, além disso, há maior probabilidade de serem as coisas incompostas aquelas que se mantêm sempre no mesmo estado, sem nunca se alterar, ao passo que é mais provável que sejam compostas as que se apresentam ora de um modo, ora de outro, mudando sempre. Com efeito, se as Formas são invisíveis e sempre idênticas a si mesmas, sem nunca mudar, então é mais provável que elas também sejam incompostas e, portanto, indestrutíveis e, se a alma, por sua vez, tem mais similaridade e afinidade com o que é invisível, ou seja, com as próprias Formas, dever-se-ia esperar haver maior probabilidade de ela também ser imutável e, conseqüentemente, incomposta e indestrutível.

É importante reparar, no entanto, que o argumento não tem o rigor necessário para que se possa afirmar categoricamente a indestrutibilidade da alma; Sócrates, porém, parece estar bem ciente dessa dificuldade, embora mais tarde, como se verá,<sup>187</sup> na parte final da argumentação, ele deixe de lado essa debilidade ao concluir a argumentação. O raciocínio exposto até aqui sugere apenas uma provável correlação entre a indestrutibilidade das Formas e da alma, estabelecendo essa conexão mediante a imutabilidade que é própria às Formas e o fato de ela ser, provavelmente, incomposta, que implica então sua indestrutibilidade: como a alma também é invisível, segue-se a possibilidade de o mesmo se passar com ela. Em verdade, pode-se dizer ainda que a imutabilidade das Formas e, por extensão, das demais coisas invisíveis somente acarreta que elas não podem ser divididas ou dissolvidas, mas não que, necessariamente, sejam incompostas; essa é apenas uma hipótese cogitada para justificar sua inalterabilidade.<sup>188</sup> Desse modo, o argumento, até este passo,

---

<sup>187</sup> Cf. 84b.

<sup>188</sup> Acerca dessa questão, ver Rowe (s.d., p. 164).

não assevera nada de caráter necessário a respeito da indestrutibilidade e incomposição das coisas invisíveis e, portanto, da própria alma.

Há ainda outro problema nesse argumento: poder-se-ia dizer, realmente, que a alma é imutável, tendo em vista seu já comentado ciclo reencarnatório e o fato de que ela é um princípio de vida e, portanto, de movimento?

Em resposta à última objeção, poder-se-ia argumentar, de acordo com Fronterotta (2007, p. 233), que não parece que Platão entende que o psiquismo humano, por ser princípio de vida e, por extensão, de movimento, seria afetado por essa movimentação, vindo, cedo ou tarde, a se decompor e se destruir em razão disso. Como explica o autor, é possível que o filósofo tenha defendido um tipo de dualismo no qual uma substância não corpórea, como a alma, fosse capaz de agir em uma substância corpórea, produzindo, por meio de sua ação, efeitos nela, e acreditar não haver qualquer contradição nisso, pensando apenas que seria preciso, simplesmente, explicar tal fenômeno para torná-lo plausível.<sup>189</sup>

Se não parece que para o discípulo de Sócrates seria um problema a alma ser um princípio de movimento, pois, mesmo assim, a seu ver ela poderia ser indestrutível e imortal, parece que, semelhantemente, também não haveria conflito em ela não ser, em última análise, absolutamente simples, uma vez que, lembrando o relato do *Timeu*, ela teria sido gerada pelo demiurgo por meio de uma mistura. Como visto anteriormente e será exibido de maneira mais detalhada no quarto capítulo desta tese, a despeito de sua composição, Platão justifica a imortalidade da alma com base na vontade daquele que a criou: seria o demiurgo o responsável por garantir que os ingredientes primordiais que compõem a ψυχή permanecessem eternamente coesos uns aos outros, o que permitiria que a alma jamais viesse a se decompor e se destruir, sendo, conseqüentemente, imortal.<sup>190</sup>

Não obstante, não parece que essa particularidade acerca da criação da alma seja relevante a esta discussão, uma vez que a preocupação aqui é outra, a saber, dizer com que a alma mais se assemelha e se afiniza: se com as coisas invisíveis, as Formas, ou as visíveis, as corpóreas. Inclusive, vale reparar que,

---

<sup>189</sup> Para uma visão contrária a essa, ver Carone (2005). Para uma crítica à visão de Carone, ver Fronterotta (2007).

<sup>190</sup> Algo que Rowe (s.d., p. 163) sugere que a seção final do argumento da afinidade do *Fédon* já permite inferir (cf. 80b).

como será visto ao longo desta discussão, em momento algum o autor sustenta categoricamente que a alma é, de fato, simples, mas apenas alega que ela se assemelha mais e tem mais afinidade com as coisas invisíveis do que as visíveis. Mas o que, afinal, o filósofo parece querer dizer com isso? Poder-se-ia dizer que, aparentemente, ele pretende propor que a alma, apesar de não poder ser identificada às Formas, porquanto não é uma delas, é indestrutível tal como as Formas são indestrutíveis, o que explicaria por que a alma se assemelharia mais às Formas e teria mais afinidade com elas do que com as coisas visíveis ou corpóreas. Logo, não parece importar aqui que a alma não é absolutamente simples e que sua simplicidade seria relativa apenas à ausência de partes psíquicas em sua constituição; o fato de ela parecer se assemelhar às Formas nesse aspecto fundamental, isto é, no que diz respeito à indestrutibilidade, talvez, para o filósofo ateniense, fosse razão suficiente para se fazer vista grossa à sua simplicidade relativa, ainda que o autor sempre tenha buscado tomar cuidado para deixar em aberto a possibilidade de se constatar que uma ou algumas das particulares que dizem respeito às Formas não são próprias à alma, restringindo-se a estabelecer somente uma correlação de semelhança e afinidade entre ambas.

Seja como for, como até aqui nenhuma objeção foi apresentada a Sócrates, ele prossegue sugerindo que há um elo claro, ainda que mais ou menos débil (debilidade que ele parece reconhecer, cf. 84c-d), entre as Formas, suas qualidades e a alma; sim, trata-se de algo apenas provável, mas que, talvez, para ele, seja o suficiente para justificar sua crença na imortalidade da alma. Sobretudo, é importante perceber que, de acordo com o que foi proposto até aqui, para que seja imortal, o psiquismo humano deve manter-se sempre igual, pelo menos, em sua verdadeira natureza; quer dizer, para ser indestrutível, sua natureza pura não pode ser composta de elementos passíveis de decomposição, como as coisas corpóreas, caso contrário há chances de ele, cedo ou tarde, vir a se destruir por completo.<sup>191</sup> Esse detalhe é de grande valia,

---

<sup>191</sup> É justamente o que se argumentará no quarto capítulo desta tese, isto é, que, para criar a alma imortal, o demiurgo não se valeu de quaisquer elementos sensíveis ou corpóreos, bem como não é adequado se defender que o psiquismo humano seja formado de uma alma mortal, que teria sido acrescida à imortal posteriormente pelos deuses auxiliares do deus criador do *kósmos*, pois essa alma se restringe a uma reação psicofisiológica da ψυχή imortal ao adentrar o corpo, consistindo, então, em um tipo de reação que surge no psiquismo humano quando ele se encontra encarnado ou impuro.



pois parece desvelar qual deve ser, aos olhos de Platão, a verdadeira natureza da alma para que ela seja imortal: ao que parece, para ser indestrutível, ela precisa ser incomposta ou, pelo menos, não pode vir a sofrer qualquer tipo de decomposição. É o que ressalta Rowe (s.d., p. 163): parece haver ainda outra opção que não foi descartada por Sócrates, qual seja, a opção de a alma ser composta e, mesmo assim, permanecer indissolúvel permanentemente, sendo, então, indestrutível. Justamente esta alternativa será explorada no quarto capítulo desta tese: embora surja de uma mistura de diferentes ingredientes, a alma passa incólume à desagregação, pois, como já se expôs, o demiurgo resolveu, por vontade própria, mantê-la eternamente coesa.

De qualquer maneira, Sócrates, seguindo em frente, lembra algo que foi dito antes (cf. 65a-b, 66b-c): quando a alma passa a examinar alguma coisa pelos sentidos do corpo, ela é arrastada para coisas que nunca se conservam no mesmo estado e começa a divagar e a perturbar-se, ficando tonta, como se estivesse bêbada, por entrar em contato com tais coisas (79c2-9)<sup>192</sup>. Por outro lado, continua o filósofo,

quando ela examina sozinha alguma coisa, volta-se para o que é puro, sempiterno, [imortal] e que sempre se comporta do mesmo modo, e por lhe ter afinidade, vive com ele enquanto permanecer [em si mesma de acordo consigo mesma] e lhe for permitido, deixando, assim, de divagar e pondo-se em relação com o que é sempre igual e imutável, por estar em contato com ele. A esse estado, justamente, é que damos o nome de [sabedoria] (*Fédon*, 1980, p. 314, 79d1-7)<sup>193</sup>.

De acordo com Gallop (2002), Platão está assumindo tacitamente nessas passagens a tese de Empédocles de que “semelhante conhece semelhante”<sup>194</sup>, que implica que

o conhecimento da alma acerca das Formas imutáveis mostra sua semelhança a elas; sua confusão quando está em contato com os sensíveis mutáveis indica que ela é desigual a eles (2002, p. 140).

---

<sup>192</sup> “ὑκοῦν καὶ τόδε πάλαι ἐλέγομεν, ὅτι ἡ ψυχὴ, ὅταν μὲν τῷ σώματι προσχρῆται εἰς τὸ σκοπεῖν τι ἢ διὰ τοῦ ὄραν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν ἢ δι’ ἄλλης τινὸς αἰσθήσεως—τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος, τὸ δι’ αἰσθήσεως σκοπεῖν τι— τότε μὲν ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντα, καὶ αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταραττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη;”

<sup>193</sup> “ὅταν δὲ γε αὐτὴ καθ’ αὐτὴν σκοπῆι, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὔσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ’ ἐκείνου τε γίγνεται, ὅτανπερ αὐτὴ καθ’ αὐτὴν γένηται καὶ ἐξῆι αὐτῆι, καὶ πέπταται τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη; καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται;”

<sup>194</sup> Cf. Diels e Kranz (1951-4, 31 A 86, B 109).

A alusão implícita a essa tese empedocliana por parte de Platão estaria de acordo com a linha de argumentação seguida aqui: enquanto a alma se encontra em si mesma de acordo consigo mesma, isto é, quando ela investiga e pensa as coisas somente por meio da razão, sem o concurso dos sentidos, e logra alcançar a verdade, ela atinge a sabedoria, se assemelhando, por assim dizer, às Formas, com as quais ela tem mais afinidade.

Além disso, pode-se ver que Sócrates resgata, mais uma vez, o que foi dito anteriormente acerca dos sentidos e como eles atrapalham a alma em sua obtenção de sabedoria, como se fossem capazes de confundi-la a tal ponto de ela chegar a ficar tonta. Tal estado, de acordo com Ebrey (2017), é aquele em que a alma fica quando, em vez de permanecer em si mesma de acordo consigo mesma, persegue os desejos de acordo com o corpo (“αἰ κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμῶμαι”, 82c3) e as afecções de acordo com o corpo (“τὰ κατὰ τὸ σῶμα πάθη”, 94b7), ficando, então, em acordo com o corpo, com aquilo que menos se assemelha, sofrendo, como consequência, grandes perturbações. Ao aludir a tal estado, o filósofo reafirma, portanto, a importância da κάθαρσις, a fim de que ψυχή adentre um estado que lhe seja próprio, podendo assim desenvolver a razão, via única para que venha a galgar o conhecimento ou a rememoração das Formas. Apesar, então, de ter enaltecido brevemente o papel dos sentidos em fazer despertar nos sujeitos, pela reminiscência, o conhecimento das Formas obtido outrora, isto é, na vida que antecede à corpórea (cf. 74b), Sócrates volta a depreciar o corpo, reforçando seu papel de obstáculo ao psiquismo humano, de modo que o tom geral da discussão permanece negativo quanto à vida corporal.

Dito tudo isso, o pensador diz ser importante agora juntar o argumento com o anterior, a saber, o argumento da afinidade com o da reminiscência, buscando descobrir com o que a alma mais se assemelha e mais tem afinidade para ver à qual conclusão se chega (79d9-e1)<sup>195</sup>. Em resposta, Cebete, concluindo essa etapa da discussão, responde que é claro que a alma possui

---

<sup>195</sup> “Ποτέρω οὖν αὖ σοι δοκεῖ τῷ εἶδει καὶ ἐκ τῶν πρόσθεν καὶ ἐκ τῶν νῦν λεγομένων ψυχῆ ὁμοιότερον εἶναι καὶ συγγενέστερον;”.

mais semelhança com o que sempre se conserva sempre o mesmo do que com o que varia, enquanto o corpo tem mais semelhança com o que varia (79e2-7)<sup>196</sup>.

Na sequência, Sócrates muda de foco, dizendo que, enquanto alma e corpo estão reunidos, impõe a natureza que um deles deve servir e obedecer e outro liderar e governar. Assim sendo, ele pergunta qual seria mais semelhante ao divino e qual seria mais semelhante ao mortal, visto que o divino é naturalmente adaptado para a liderança e o governo e o mortal, a obedecer e servir (79e8-80a5)<sup>197</sup>. Evidentemente, a resposta de Cebete não poderia ser outra: a alma se assemelha ao divino e o corpo, ao mortal (80a8)<sup>198</sup>.

Neste passo, se nota que Sócrates busca sustentar por outro viés a maior similaridade da alma às coisas invisíveis, apelando agora ao que é divino. Ao propor que a alma está naturalmente adaptada a governar o corpo, quer dizer, a discipliná-lo e resistir aos seus desejos, o filósofo estabelece uma relação de semelhança entre ela e o divino, que está naturalmente adaptado a comandar, enquanto o corpo está adaptado a obedecer. Quanto à mudança de alvo no argumento, passando das Formas ao que é divino, ela parece se justificar pelo fato de o governo ser mais naturalmente atribuído aos deuses do que às Formas. Nada impede, por outro lado, que se atribua a elas aquilo que aqui se aplica ao que é divino.<sup>199</sup>

É então que Sócrates alcança a conclusão do argumento, conectando tudo que se disse ao longo dele: de um lado, a alma é o que mais se assemelha (“ὁμοιότατον”, 80b3) com tudo que é divino, imortal, inteligível, uniforme (“μονοειδέϊ”, 80b2), indissolúvel, invariável e constante em relação a si mesmo; de outro, o corpo é o que mais se assemelha (“ὁμοιότατον”, 80b3) ao que é humano, mortal, multiforme (“πολυειδέϊ”, 80b4), ininteligível, dissolúvel e jamais constante em relação a si mesmo (80a8-b7)<sup>200</sup>. Ao expressar isso, o pensador

---

<sup>196</sup> “πᾶς ἂν μοι δοκεῖ, ἢ δ’ ὅς, συγχωρῆσαι, ὃ Σώκρατες, ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου, καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι ὄλω καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχῇ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μῆ. τί δὲ τὸ σῶμα; τῷ ἑτέρῳ”.

<sup>197</sup> “ὄρα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὤσι ψυχῇ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάπτει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπύζειν: καὶ κατὰ ταῦτα αὐτὸ πότερόν σοι δοκεῖ ὁμοιον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ; ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ δουλεύειν;”.

<sup>198</sup> “δῆλα δὴ, ὃ Σώκρατες, ὅτι ἢ μὲν ψυχῇ τῷ θείῳ, τὸ δὲ σῶμα τῷ θνητῷ”.

<sup>199</sup> É o que afirma, por exemplo, Gallop (2002, p. 141).

<sup>200</sup> “σκόπει δὴ, ἔφη, ὃ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδέϊ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ

resume os contrastes que foram feitos entre as Formas e os sensíveis, ao passo que reforça ainda mais a semelhança entre a alma e as coisas invisíveis, de um lado, e o corpo e as visíveis, de outro, trocando o uso do comparativo que estava sendo usado até então, “ὁμοιότερον”, por um superlativo, “ὁμοιότατον”, “o mais semelhante”.

Primeiramente, é importante verificar que todas as caracterizações feitas às Formas valem também, ao que parece, às demais coisas invisíveis: elas são divinas, imortais, inteligíveis, uniformes, indissolúveis e invariáveis. Na medida em que a ψυχή se assemelha às Formas, como visto, parece acertado dizer que Sócrates está considerando que também compartilha com elas todas essas características ou, pelo menos, quase todas, como se verá (cf. 80b9-10). Entretanto, se o argumento realmente habilita o pensador a concluir isso, é outra história. Até então, como já foi alertado, ao designar a alma como mais similar às Formas, que possuem todas as características listadas, não se garante que a primeira realmente compartilhe com as últimas qualquer uma dessas características. Mesmo que agora Sócrates apenas retrate a alma como o que é mais similar às Formas, parecendo querer frisar com isso que há, de fato, um compartilhamento de características entre elas, não parece que ele está habilitado a dar esse “pequeno” salto entre termos, saindo de uma comparação, “mais similar”, para um superlativo, “o mais similar”. Inclusive, segundo Gallop (2002, p. 142), esse superlativo poderia significar tanto “muito similar”, no sentido de que a alma seria muito similar às Formas, quanto “mais similar do que qualquer outra coisa”, mas, diz ele, nenhum dos dois sentidos se seguem do que foi dito ao longo do argumento, requerendo, então, que fossem justificados.

Não obstante, dado que, até aqui, nenhuma objeção é feita a essas questões, Sócrates parece se ver livre para continuar com as suas considerações finais acerca do argumento da afinidade. Sendo assim, ele afirma que o corpo é passível de se dissolver depressa, enquanto a alma deve ser completamente indissolúvel, ou algo próximo a isso (80b9-10)<sup>201</sup>. De acordo com Gallop (2002, p. 142), há dúvidas sobre qual seria exatamente o significado

---

ὁμοιότατον εἶναι ψυχή, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειθεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον αὐτῷ εἶναι σῶμα”.

<sup>201</sup> “τί οὖν; τούτων οὕτως ἔχόντων ἄρ’ οὐχὶ σῶματι μὲν ταχὺ διαλύεσθαι προσήκει, ψυχῇ δὲ αὐτὸ παράπαν ἀδιαλύτῳ εἶναι ἢ ἐγγύς τι τούτου;”.

dessa oração. Ela pode tanto significar que a alma é, de fato, indissolúvel ou que ela é quase isso, quanto sinalizar certas reservas do filósofo sobre o argumento, no sentido de, com base no que foi exibido até então, não ser possível atribuir com segurança a indissolubilidade à ψυχή. Nesse sentido, ela poderia ou não ser indissolúvel, porém o raciocínio não seria capaz de provar isso. Entretanto, o comentador alerta, a atribuição da alcunha “quase indissolúvel” à alma só ocorre nessa passagem e, além disso, caso a alma fosse quase indissolúvel, haveria uma inconsistência com a conclusão alcançada ao fim do diálogo (cf. 106e9-107a1). Com base nisso, parece ser seguro afirmar que Sócrates acredita, sim, que a alma é indissolúvel, mas também que ele reconhece que o argumento não tem a solidez necessária para que se afirme isso categoricamente.<sup>202</sup>

Vale mencionar também o comentário de Rowe (s.d., 163), que sustenta que Sócrates estaria afirmando nessa passagem que há razões para acreditar que a alma não pode ser dissolvida, seja porque ela é incomposta, seja porque, apesar de ser composta, pode se manter permanentemente indissolúvel em seus elementos constituintes, o que poderia estar sendo descrito por “algo próximo” à absoluta indivisibilidade (80b10). De todo modo, o argumento parece deixar em aberto a possibilidade de a indissolubilidade do psiquismo humano ser fruto ou de uma simplicidade, ou de uma composição insolúvel de sua natureza.

Seguindo na análise da discussão, Sócrates parece querer reforçar a afirmação que ele acabou de emitir, a saber, de que é plausível se esperar que a alma seja, no mínimo, quase indissolúvel – se não for completamente indissolúvel. Para tanto, ele faz uma comparação entre o longo tempo necessário para o corpo se dissolver por completo e como, para a alma, esse tempo deveria ser muito maior, haja vista a superioridade de sua natureza. Algumas partes do corpo, argumenta ele, duram tempo considerável ou mesmo incalculável após a morte, como é o caso dos ossos, e, se algumas partes corpóreas são praticamente indestrutíveis, por que não poderia a alma, então, ser, de fato, indestrutível (80c2-d7). A quase indissolubilidade de algumas partes do corpo, apontadas aqui por Sócrates, serviria, portanto, para amenizar quaisquer dúvidas que ainda restassem sobre a possibilidade de algo escapar por completo

---

<sup>202</sup> O próprio pensador, inclusive, admite, após o término dessa exposição, que o argumento da afinidade possui debilidades que dão espaço para dúvidas e objeções, cf. 84c6-7.

da dissolução ou de resistir indefinidamente a ela: se isso é possível para os ossos, que se assemelham ao gênero dos seres mais propensos à dissolução, nada impede que a alma também não possa resistir ou mesmo escapar por completo da dissolução, uma vez que ela se assemelha a coisas que pertencem a um gênero superior.

Ditas essas coisas, Sócrates passa a articular as conclusões do argumento às crenças próprias da sua época e remete o que foi obtido à questão (cf. 70a-b) que engendrou toda a discussão que se sucedeu desde o argumento cíclico, passando pelo da reminiscência, até o da afinidade.

### 2.6.3 Consequências do argumento da afinidade (80d-84b)

A alma, declara o pensador, que é a parte invisível do homem, vai a um lugar igualmente invisível, quer dizer, ao Hades. Esse lugar é nobre, puro, indo a alma ficar junto do deus Hades, que é bom e de mente sã. É para lá que Sócrates, confiando na vontade divina, pretende ir (80d3-7)<sup>203</sup>. Vale reparar que há aqui um jogo de palavras entre o mundo dos mortos, designado pelo termo “Hades” (“Αἰδης”, 80d5), e o termo “invisível” (“ἀιδέζ”, 80d4.).<sup>204</sup> A dizer isso, o filósofo parece preocupado em rebater a crença da época de que o deus do mundo dos mortos seria terrível, prendendo as almas naquele mundo pela crueldade.<sup>205</sup> Parece haver aqui também certa equiparação entre essa morada e algumas características que foram atribuídas às coisas invisíveis e, portanto, às próprias Formas, como se “o verdadeiro Hades” (*Fédon*, 1980, p. 319, 80b5), fosse o lugar no qual se encontrariam as Formas.<sup>206</sup>

A alma, que é de tal tipo e natureza, assegura Sócrates, não poderia vir a se dissipar e perecer após se separar do corpo, como muitos creem (80d8-e1)<sup>207</sup>.

---

<sup>203</sup> “ἡ δὲ ψυχὴ ἄρα, τὸ ἀιδέζ, τὸ εἰς τοιοῦτον τόπον ἕτερον οἰχόμενον γενναῖον καὶ καθαρὸν καὶ ἀιδῆ, εἰς Ἄιδου ὡς ἀληθῶς, παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἂν θεὸς θέλῃ, αὐτίκα καὶ τῆ ἐμῆ ψυχῆ ἰτέον”.

<sup>204</sup> Gallop (2002, 143) explica que, apesar de no *Crátilo* (404b) se negar que “Αἰδης” deriva de “ἀιδέζ”, essa origem pode ser plausível segundo o dicionário *Greek Lexicon*, de Liddell and R. Scott's (1968) e, também, Bluck (1957).

<sup>205</sup> Cf., por exemplo, o livro *III* da *República* (386a-87b), que propõe excluir os versos da *Ilíada* que apresentam Hades como cruel e o mundo dos mortos como terrível, de modo a não incutir nos cidadãos da *pólis* o medo da morte.

<sup>206</sup> Acerca disso, ver Gallop (2002, p. 143).

<sup>207</sup> “αὕτη δὲ δὴ ἡμῖν ἢ τοιαύτη καὶ οὕτω πεφυκυῖα ἀπαλλαττομένη τοῦ σώματος εὐθύς διαπεφύσεται καὶ ἀπόλλωλεν, ὡς φασιν οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι;”

Nunca meus caros Símiias e Cebetel! Pelo contrário; o que se dá é o seguinte: se ela é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada de corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca mantivera comércio voluntário com o corpo, porém sempre o evitara, [sozinha junto de si] mesma e tendo sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e [exercitar-se o estar morto prontamente]... Pois tudo isso não será um exercício para a morte?

Sem dúvida nenhuma.

Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e sábio, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e outros males da condição humana, passando, tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses (*Fédon*, 1980, p. 319, 80e1–81a7)<sup>208</sup>.

Referindo-se àquele supramencionado perigo de a alma vir a dissipar-se após a morte do corpo, como se fosse uma fumaça, Sócrates conecta às crenças de sua época o que se extraiu do argumento da afinidade e o que foi dito em outros argumentos: caso a alma tenha passado pela *κάθαρσις* adequada, estando pura no momento de sua libertação do corpo, isto é, da morte, ela **não arrasta consigo nada de corpóreo** (“μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα”, 80e2–3), haja vista sempre ter buscado evitar toda e qualquer relação desnecessária com ele, permanecendo em si mesma de acordo consigo mesma, filosofando, de modo a exercitar, desde já, o estar morto. Tal tipo de vida nada mais é, confessa o pensador, que um exercício para a própria morte, enquanto um processo de desligamento, de separação do corpo. Quando o psiquismo humano chega ao além com sua alma nesse estado, ele vai para junto daquilo com que se assemelha: o invisível, divino, imortal e sábio, ou seja, fica junto das Formas, estando longe das paixões, desejos e demais males próprios ao corpo, podendo, então, encontrar a sabedoria e desfrutar da companhia dos deuses, tal como se afirma que os iniciados fazem ao adentrar a vida após a morte.

---

<sup>208</sup> “πολλοῦ γε δεῖ, ὃ φίλε Κέβητος τε καὶ Σιμμία, ἀλλὰ πολλῶ μᾶλλον ὧδ’ ἔχει: ἐὰν μὲν καθαρὰ ἀπαλλάττηται, μηδὲν τοῦ σώματος συνεφέλκουσα, ἅτε οὐδὲν κοινωνοῦσα αὐτῷ ἐν τῷ βίῳ ἐκοῦσα εἶναι, ἀλλὰ φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθοισμένη αὐτῇ εἰς ἑαυτήν, ἅτε μελετώσα αἰε τοῦτο— τὸ δὲ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ὀρθῶς φιλοσοφοῦσα καὶ τῷ ὄντι τεθνάναι μελετώσα ῥαδίως: ἢ οὐ τοῦτ’ ἂν εἴη μελέτη θανάτου;

παντάπασί γε.

οὐκοῦν οὕτω μὲν ἔχουσα εἰς τὸ ὅμοιον αὐτῇ τὸ αἰδὲς ἀπέρχεται, τὸ θεῖόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἳ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ εὐδαίμονι εἶναι, πλάνης καὶ ἀνοίας καὶ φόβων καὶ ἀγρίων ἐρώτων καὶ τῶν ἄλλων κακῶν τῶν ἀνθρωπείων ἀπηλλαγμένη, ὥσπερ δὲ λέγεται κατὰ τῶν μεμυημένων, ὡς ἀληθῶς τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ θεῶν διάγουσα”.

Essa passagem é de extrema importância para este estudo, pois nela Sócrates faz uma amálgama do que foi apresentado até aqui, apontando um possível caminho tanto para explicar como é possível à alma escapar dos laços corpóreos, mantendo-se em contato com as Formas, quanto para inferir o tipo de estado em que ela se encontrará, caso não galgue essa libertação.

No caso de se atravessar toda uma vida sem se deixar levar pelos prazeres e desejos corpóreos, atendendo-os somente na medida da mais estrita necessidade, preocupando-se primariamente com a própria alma e com aquilo que ela se afiniza, mantendo-se em reflexão racional em busca da verdade, com a chegada do momento da morte, a ψυχή do sujeito se encontrará pura e, por isso, não levará consigo nada de corpóreo. Pois bem, de acordo com o que o argumento propõe, se o que é indestrutível é invisível e, também, provavelmente imutável e incomposto, enquanto, por outro lado, o que é destrutível é corpóreo, e provavelmente mutável e composto, então, quando Sócrates afirma que a alma devidamente purificada não leva consigo, após a morte, nada de corpóreo, por haver exercitado o estar morto, parece plausível inferir que o filósofo considera que ela não apresenta em sua natureza quaisquer divisões nesse estado, uma vez que estas são próprias às coisas corpóreas.

Por outro lado, se o indivíduo passar sua existência junto ao corpo, preso às coisas corpóreas, sendo escravo dos prazeres e desejos corporais, buscando-os sem medida e a todo instante, quando chegar o momento da libertação, isto é, o momento da morte, seu psiquismo estará, em razão dessa participação (“κοινωνοῦσα”, 80e4) com o σῶμα, como que **corporizado**, como se levasse consigo algo de corpóreo.<sup>209</sup> Isso, quiçá, pode dar a impressão de que a alma possui em sua natureza verdadeira algo de corruptível, o que implicaria a existência de partes psíquicas nela.<sup>210</sup> Essa impressão, porém, como já dito, não parece se sustentar frente à visão de alma que Sócrates parece

---

<sup>209</sup> Mais adiante, será discutida a tese proposta por Cornelli (2016, 2019), que toma por base as reflexões de Fierro (2013) e Carone (2005) para defender que a alma, na verdade, não surgiria como um ser ontologicamente distinto do corpo, mas galgaria isso após um esforço moral do indivíduo para afastar-se do σῶμα, o que permitiria a ela passar a existir separadamente dele.

<sup>210</sup> Tal hipótese, inclusive, parece ser proposta na *República*, cf., por exemplo, livros *IV* (435b-445e), *VIII* (554c11—e5), *IX* (574d1-575a7, 580d3-589b6) e *X* (602c-608b). Veja também, porém, a parte final do livro *X* (608c-612a), no qual se afirma que a alma é imortal e simples. Além desse diálogo, o *Fédro* e o *Timeu* também descrevem o psiquismo humano como tripartido. No próximo capítulo, será realizada, em detalhes, a análise da descrição da natureza da alma na *República*, enquanto as páginas do *Timeu* que versam sobre esse tema serão investigadas no quarto capítulo deste trabalho.



ter exposto até aqui no *Fédon*: há muito mais razões para se pensar que o pensador considera a alma incomposta de partes psíquicas, embora o argumento acabe não provando isso categoricamente.<sup>211</sup> Em todo caso, para o pensador, se o sujeito passar sua vida toda buscando os prazeres e desejos corpóreos, sua alma não poderá participar do que é inteligível, divino, puro e imortal e, como consequência disso, como se verá, acabará sofrendo por causa disso (cf. 81c-82a).

É o que o filósofo faz questão de esclarecer na sequência, a saber, qual é o estado de uma alma recém-liberta que se entregou aos prazeres e desejos corpóreos durante sua vida. Ela, diz Sócrates, estará manchada e impura por ter se misturado ao corpo, por ter cuidado dele, o amado, ter se fascinado por ele e por seus desejos e prazeres, a ponto de achar que não há nada de verdadeiro além do que é corpóreo, isto é, nada além do que se pode ver, comer, tomar, tocar ou do que serve para o prazer sexual (81b1-6)<sup>212</sup>. Uma alma assim, continua ele, aprende a odiar o que é obscuro e invisível, mas é inteligível e apreendido pela Filosofia, não podendo, por isso, estar em si mesma de acordo consigo mesma e pura quando partir do corpo (81b6–c2)<sup>213</sup>.

Esse tipo de confusão que o psiquismo humano pode experimentar quando encarnado, especialmente se se deixar levar pelos prazeres e desejos do corpo, é exposto com maior clareza no livro *X* da *República* (602c-608a), quando Sócrates explica o modo como a arte imitativa aguça no ser humano o prazer e como, com isso, ela dá aparência de realidade à ilusão e ao erro, induzindo as pessoas a pensar que o prazer que sentem é o que há de mais importante, de maneira a embotar nelas a reflexão e os comportamentos virtuosos. Esse processo, inclusive, será tanto mais eficaz quanto mais forte for o prazer provado pelo indivíduo, daí, então, a importância de afastar por completo os cidadãos da *pólis* do contato com esse tipo de arte, uma vez que ela estimula o prazer tanto por coisas vis quanto pelas virtuosas, sem qualquer

---

<sup>211</sup> Voltar-se-á a argumentar nesse sentido em breve, ao término do exame do argumento da afinidade, quando serão elencadas todas as razões que fundamentam essa asserção.

<sup>212</sup> “ἐὰν δέ γε οἶμαι μεμιασμένη καὶ ἀκάθαρτος τοῦ σώματος ἀπαλλάττηται, ἅτε τῷ σώματι αἰεὶ συνοῦσα καὶ τοῦτο θεραπεύουσα καὶ ἐρώσα καὶ γοητευομένη ὑπ’ αὐτοῦ ὑπὸ τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ ἡδονῶν, ὥστε μηδὲν ἄλλο δοκεῖν εἶναι ἀληθές ἀλλ’ ἢ τὸ σωματοειδές, οὗ τις ἂν ἄψαιτο καὶ ἴδοι καὶ πίοι καὶ φάγοι καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια χρῆσαιτο,”

<sup>213</sup> “τὸ δὲ τοῖς ὄμμασι σκοτῶδες καὶ αἰδές, νοητὸν δὲ καὶ φιλοσοφία αἰρετόν, τοῦτο δὲ εἰθισμένη μισεῖν τε καὶ τρέμειν καὶ φεύγειν, οὕτω δὴ ἔχουσιν οἷε ψυχὴν αὐτὴν καθ’ αὐτὴν εἰλικρινῆ ἀπαλλάξεσθαι;”

filtro, induzindo aqueles que entram em contato com ela a condutas erráticas, distanciando-os da verdade e da reflexão. O mesmo se aplica, sem dúvida, aos prazeres corpóreos: ao estimular no sujeito um intenso prazer, por exemplo, com a comida ou com o sexo, ele passa a considerar que aquilo que experimenta, justamente pela força dessa afecção, é algo de grande importância e com o tempo, conforme continua a experimentar repetidamente tal tipo de impressão, terá essa opinião firmemente arraigada em seu espírito, dando, por consequência, pouca atenção a tudo mais que não tenha o mesmo impacto em seu íntimo, como é o caso da Filosofia, que é capaz de proporcionar um prazer muito mais brando, porém mais duradouro. Com efeito, os prazeres e desejos corpóreos vão minando no indivíduo o seu interesse pela meditação filosófica, afastando-o cada vez mais da reflexão e prendendo-o aos interesses do corpo.

Com efeito, acrescenta Sócrates, dado o tipo de estado que a ψυχή fica quando se deixa levar por tais coisas, quando chega o momento de se separar do σώμα, ela está entremeada com um elemento corpóreo, estando **impregnada** dele por causa da sua companhia e convivência com o corpo, ao qual sempre se associou e ao qual dispensou muitos cuidados, crescendo com ele (81c4-7)<sup>214</sup>.

Este passo é de grande importância, tanto por revelar características importantes adquiridas pela alma ao longo do tempo em que ela se demora junto ao corpo, atendendo a todos os seus prazeres e desejos irrestritamente, quanto por, pretensamente, de acordo com Cornelli (2016, 2019)<sup>215</sup>, denunciar a natureza camaleônica da ψυχή, que seria capaz de, tal qual um camaleão, imitar as propriedades do ser em que habita, isto é, ela poderia adquirir os atributos próprios ao corpo, caso não procurasse domá-lo, e, contrariamente, quando

---

<sup>214</sup> “ἀλλὰ καὶ διειλημμένην γε οἶμαι ὑπὸ τοῦ σωματοειδοῦς, ὃ αὐτῇ ἢ ὁμιλία τε καὶ συνουσία τοῦ σώματος διὰ τὸ ἀεὶ συνεῖναι καὶ διὰ τὴν πολλὴν μελέτην ἐνεποίησε σύμφυτον;”.

<sup>215</sup> Cf. também Bostock (1986, p. 119), o qual mencionou primeiramente essa capacidade da alma. Com base nisso, Cornelli (2016, 2019) sugere que o psiquismo humano possui, na verdade, certa dependência do corpo, por ser σύμφυτον com ele, isto é, por ambos, psiquismo e corpo, crescerem juntos um ao outro. Desse modo, qualquer separação entre os dois só seria possível com um árduo esforço moral do indivíduo em se distanciar, tanto quanto possível, de tudo que é corpóreo, criando então uma cisão entre σώμα e ψυχή, o que permitiria que a última pudesse passar a existir separadamente do primeiro. Essa teoria será mais propriamente investigada na seção final desta análise do texto do *Fédon*. Por ora, vale dizer apenas que, para sustentar tal interpretação, é preciso fazer vista grossa a tudo mais que já foi dito acerca da anterioridade de existência da alma com relação ao corpo, bem como sua capacidade de existir separadamente dele, como foi demonstrado pelo argumento da reminiscência e afirmado pelo próprio Sócrates.

fosse capaz de dominá-lo e buscasse viver uma vida filosófica, seria capaz de assumir feições que são próprias às Formas.

Segundo a linha de interpretação que vem sendo desenvolvida aqui, é fácil compreender como a alma que se tenha deixado levar pelos prazeres e desejos corpóreos, sem realizar sua devida purificação, fica corporizada, justamente por não haver, como dito, buscado treinar o estar morto, distanciando-se, ainda em vida, tanto quanto possível do que é corpóreo. Nesse caso, a alma acaba se aferrando ainda mais às amarras que a ligam ao corpo, tanto que, quando chega o momento de se separar dele pela morte, ela não é capaz de realizar isso tal como deveria, levando consigo aquele elemento corpóreo que a impregnou. Em verdade, ao que parece, enquanto a alma não se esforçar por exercitar um distanciamento do  $\sigma\omega\mu\alpha$ , é como se ela não morresse, permanecendo sempre presa a um elemento corpóreo, daí a razão de a Filosofia, para Platão, ser a verdadeira  $\kappa\acute{\alpha}\theta\alpha\rho\sigma\iota\varsigma$ , pois só assim realmente se pode se libertar do corpo e se desfrutar do convívio com os deuses, encontrando a sabedoria e a felicidade. Em outras palavras, as almas que não treinam o estar morto permanecem presas ao mundo corporal, sendo, por isso, infelizes. E, se continuam, de algum modo, presas ao que é corpóreo, então é apenas natural que elas apresentem, em algum grau, certa somatização, quer dizer, em razão dessa conexão com o corpóreo, elas envergarão certos traços corpóreos. É por isso que, como também se verá um pouco mais adiante, elas ficam presas às tumbas e vagam por aí (cf. 81c-d). Consequentemente, se elas têm consigo algo de corpóreo, é natural que se espere que elas aparentem envergar, de acordo com o que foi dito no argumento da afinidade, certas divisões, haja vista que a composição é uma característica própria das coisas corpóreas. Nesse sentido, explica-se por que a alma pode parecer ser composta mesmo após a morte: porque, estando impura, ela se encontra somatizada, isto é, impregnada de um elemento corpóreo que a acompanha mesmo após a morte do corpo.

É preciso lembrar, porém, que isso não quer dizer que o psiquismo humano, em sua verdadeira natureza, seja composto por partes psíquicas: a impressão de que tais divisões são próprias a ela são o mero fruto da cúpula da alma com o corpo e com aqueles elementos corpóreos que a impregnam. Por conseguinte, parece ser seguro afirmar que a alma é simples no que diz respeito a partes anímicas e que ela apenas pode aparentar possuir divisões psíquicas

por poder, após a morte, ter junto de si algo de corpóreo que, de algum modo, continua a envolvê-la ou entremeá-la quando se encontra em um estado impuro. Tal visão, como se verá no terceiro capítulo deste trabalho, está de pleno acordo com o que é proposto na passagem que extrai as consequências do breve argumento em favor da imortalidade da alma, exposto no livro *X* da *República* (608c-612a), no qual Sócrates deixa muito claro que a razão de a ψυχή ter se mostrado tripartita na análise realizada nessa obra (cf. livro *IV*, *VIII* e *IX* e *X*) deve-se, exclusivamente, ao fato de ela ter sido investigada em sua forma encarnada, quando se encontra junto ao corpo, mas que, em sua verdadeira forma, ela não poderia ser composta nem estar em conflito consigo mesma, uma vez que, se esse fosse o caso, ela não poderia ser imortal. Nessa passagem, o filósofo ainda traz em seu auxílio uma imagem esclarecedora para ilustrar a condição da alma quando ligada ao corpo: seu aspecto lembra o estado de Glauco Marinho, um pescador que teria se tornado um deus marinho, protetor dos marinheiros, ao se banhar em uma fonte sagrada; com o tempo, a feição desse deus teria ficado irreconhecível, com algumas partes de seu corpo original gastas e alquebradas, ao passo que outras teriam sido sobrepostas por muitas conchas, algas e seixos. Algo muito semelhante se passaria, então, com a alma ao permanecer longo tempo ligada ao corpo, sem qualquer autocontrole: quando isso ocorre, ela adquire feições que alteram fortemente sua **aparência**, parecendo ser algum tipo de ser composto, por mais que sua verdadeira natureza seja capaz de permanecer incólume a tais transfigurações, as quais não seriam capazes de a afetar, de modo que ela poderia sempre retornar, mas não sem muito esforço, à sua forma original, de pureza e simplicidade. Logo, com base no que se viu até aqui, é possível adiantar que as três divisões psíquicas, expostas nos livros *IV*, *VIII* e *IX* da *República*, bem como no *Timeu* (e que serão estudadas, respectivamente, no terceiro e quarto capítulos desta tese), não podem ser consideradas partições anímicas propriamente ditas, pois são apenas aparentes, fruto do comércio da alma com o corpo e com elementos corpóreos que a impregnam, podendo ser explicadas por duas razões. A primeira delas se deve à presença de divisões de elementos corpóreos sobrepostos e misturados à ψυχή quando esta se encontra impura, os quais dão a impressão de que ela mesma é composta, o que não é o caso. A segunda delas diz respeito ao modo como a alma passa a funcionar a partir do momento que adentra o

corpo e também, posteriormente, após abandoná-lo em um estado de impureza, a saber, quando ela passa a realizar certas funções que estão intimamente correlacionadas com a vida do corpo físico, as quais são representadas pelos ditos elementos anímicos inferiores, irracionais e mortais da alma (qualificações atribuídas a eles pelo próprio autor dos diálogos na *República* e no *Timeu*), quais sejam, os elementos irascível e desiderativo. Voltar-se-á aqui a tratar dessa questão em outras oportunidades; por ora, considerando que o que foi dito basta, tornar-se-á à discussão das consequências do argumento da afinidade.

Cornelli (2016, p. 216-17), seguindo de perto a proposta de Rowe (1996, p.193), que traduz o termo “σύμφυτον” (81c7) por “*made grown together in [the soul]*”, defende que Platão lança mão aqui de uma metáfora botânica para exprimir a relação entre corpo e alma. Essa relação, contudo, para ser adequadamente expressa, alega Cornelli, precisa ser corrigida, ao menos um pouco: não se trata, como pensara Rowe, do corpo vir a crescer junto à alma, em seu interior, como se dependesse dela para florescer, mas, sim, alega o autor, de ambos, σῶμα e ψυχή, crescerem **juntos**, um ao outro. Essa interpretação escora-se na compreensão de que os dois são conaturais e, como tal, crescem juntos, vindo um a se distinguir do outro somente por meio de uma dolorosa separação imposta pelo esforço moral do sujeito em afastar sua alma do corpo, criando então um distanciamento ontológico, mas não uma separação, entre eles. Com efeito, essa passagem estaria expondo a verdadeira natureza do psiquismo humano, que seria camaleônica: “crescida junto com o corpo, mas aspirando à companhia dos deuses invisíveis (81a10)” (CORNELLI, 2016, p. 17). Na medida em que tem origem junto ao corpo, assevera o comentador, a alma facilmente poderia adquirir características que são próprias ao corpóreo; contudo, enquanto almeja a sabedoria e a companhia dos deuses, poderia se aproximar das coisas invisíveis, passando a envergar características mais próprias a tais coisas, sendo, inclusive, capaz de sobreviver à morte do organismo físico, caso se esforçasse moralmente para tanto.

Na seção final deste capítulo, essa tese proposta por Cornelli, que parece ser problemática em mais de um sentido, será novamente discutida; por enquanto, porém, resta dizer que o comentador parece fundamentar sua leitura em algumas passagens do *Fédon* que expõem como a alma pode ficar somatizada, mesmo após a morte, com a compreensão defendida por Carone

(2005) de que a alma para Platão é, na realidade, um ser corpóreo.<sup>216</sup> Entretanto, sua interpretação não é necessária nem se harmoniza bem com o restante da discussão do diálogo, visto que não condiz com os demais passos expostos até aqui. Se já foi demonstrado que o psiquismo humano existe separadamente do corpo, uma vez que o antecede, não parece fazer sentido defender, abruptamente, que a ψυχή depende, em um primeiro momento, do corpo para poder, depois, vir a dissociar-se dele. Frente a essa tese, como fica, então, aquilo que foi aceito do argumento da reminiscência: no fim, a alma possui ou não conhecimento das Formas? Se ela possui, como já foi demonstrado, então sua existência deve preceder à vida corpórea. Uma vez que esse é um passo de que Sócrates e os demais não parecem querer abrir mão em momento algum do diálogo, a tese de Cornelli soa um pouco deslocada e, por assim dizer, desafinada do todo da discussão exposta no *Fédon*, devendo, por isso, ser descartada em troca de outra que seja capaz de conectar mais coerentemente os diferentes raciocínios encontrados na obra, tal como, se acredita, a que se expõe aqui é capaz de fazer.

Na continuação do texto, logo após afirmar que quem se dedicou ao corpo durante sua encarnação ficará com a alma impregnada de um elemento corpóreo, Sócrates passa a caracterizar esse elemento com o qual ela está entremeada. Trata-se, diz ele, de algo espesso, pesado, terreno e visível; uma alma com essa carga irá afundar, sendo arrastada para a região visível por medo do invisível e do Hades, vindo a rondar monumentos funerários e túmulos, em torno dos quais, segundo o que se diz, se veem fantasmas tenebrosos de almas, aparições produzidas por esse tipo de alma, que foi liberto sem estar puro, enquanto ainda participava do que é visível, sendo essa a razão de elas serem visíveis (81c8–d4)<sup>217</sup>.

Há de se reparar aqui, primeiramente, que Sócrates atribui de uma forma clara certas qualidades corpóreas à alma que morre nesse estado: o elemento corpóreo que a impregna torna-a pesada, terrena e visível, o que a faz manter-

---

<sup>216</sup> Essa tese será brevemente apresentada e discutida na seção final deste capítulo.

<sup>217</sup> “ἐμβριθὲς δὲ γε, ὦ φίλε, τοῦτο οἶεσθαι χρὴ εἶναι καὶ βαρὺ καὶ γεῶδες καὶ ὀρατὸν: ὃ δὴ καὶ ἔχουσα ἢ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν εἰς τὸν ὀρατὸν τόπον φόβῳ τοῦ αἰδοῦς τε καὶ Ἄιδου, ὥσπερ λέγεται, περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὠφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἶδωλα, αἱ μὴ καθαρῶς ἀπολυθεῖσαι ἀλλὰ τοῦ ὀρατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὀρῶνται”.

se junto ao mundo dos seres humanos encarnados e permite que ela possa ser vista. Com isso, o pensador parece querer explicar os relatos de aparições de fantasmas próximos a tumbas e outros monumentos erigidos em memória deles, que já existiam desde aquela época: é como se a alma, que se assemelha mais ao invisível por não ter se purificado adequadamente, pudesse, após a morte, continuar a ser envolvida por um tipo de corpo mais etéreo que aquele que ela habitou em vida, o que permitiria, então, que ela fosse vista pelos vivos.

Outro ponto que vale frisar nessa passagem se refere à explicação da causa da visibilidade de tais almas: é por terem participado do que é visível em vida, sem procurar se abster desse contato, que elas ficam como que corporizadas, podendo então ser vistas. Por conta disso, elas acabam se afastando do invisível, como se estivessem pesadas. Note-se, no entanto, que a passagem descreve esse fenômeno como uma espécie de anomalia, como se fosse mais próprio à alma justamente o contrário, a saber, permanecer invisível. Sendo assim, com base nisso e em face de tudo que já foi dito sobre a ψυχή até aqui no diálogo, essa passagem serve muito mais para explicar essa condição de erraticidade do psiquismo humano do que, como propõe Cornelli (2016, 2019), exibir sua verdadeira natureza, que, segundo ele, seria alguma espécie de ser que cresce junto ao corpo, mas que pode vir a se separar dele. Pode-se dizer então, novamente, que a interpretação sugerida pelo comentador para a passagem não é necessária nem parece ser apropriada.

Prosseguindo na explicação desse fenômeno das aparições, Sócrates alega que é provável que essas almas que estão a vagar no mundo visível não sejam as das boas pessoas, mas, sim, as dos descuidados, que estão sofrendo penitência por seus maus atos em vida (81d6-8)<sup>218</sup>. Acrescenta ele, essas almas permanecem vagando nas regiões terrenas, até que o desejo do elemento corporal que as acompanha de perto novamente as aprisione em outros corpos, sendo provável que sejam aprisionadas em quaisquer tipos de caractere que elas tenham exercitado em vida (81d9–e3)<sup>219</sup>.

---

<sup>218</sup> “εἰκὸς μὲντοι, ὧ Κέβητος· καὶ οὐ τί γε τὰς τῶν ἀγαθῶν αὐτὰς εἶναι, ἀλλὰ τὰς τῶν φαύλων, αἱ περὶ τὰ τοιαῦτα ἀναγκάζονται πλανᾶσθαι δίκην τίνουσαι τῆς προτέρας τροφῆς κακῆς οὔσης”.

<sup>219</sup> “καὶ μέχρι γε τούτου πλανῶνται, ἕως ἂν τῆ τοῦ συνεπακολουθοῦντος, τοῦ σωματοειδοῦς, ἐπιθυμία πάλιν ἐνδεθῶσιν εἰς σῶμα· ἐνδοῦνται δέ, ὥσπερ εἰκός, εἰς τοιαῦτα ἦθη ὅποι’ ἄτ’ ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ”.

Essa passagem é de grande valia para este estudo, pois confirma aquilo que vem sendo dito aqui, afastando ainda mais a leitura proposta por Cornelli (2016, 2019), e engendra algumas questões valiosas acerca da alma na filosofia platônica.

Em primeiro lugar, essa passagem propicia mais um indício de que a tese de Cornelli está equivocada. Segundo o que é dito nela, a somatização do psiquismo humano é apenas um estado especial deste, ao qual somente as almas que não tenham realizado a κάθαρσις de si mesmas são submetidas, sendo então forçadas a reencarnar em outros corpos. É importante perceber, pois, que esse referido estado errático das almas no além tem, como afirma Sócrates, um caráter punitivo (“δίκην”, 81d7). Como punição, é plausível esperar que as almas que se encontram nesse estado tenham falhado em fazer aquilo que lhes estava prescrito de antemão: purificarem-se, desvincilhando-se desse elemento corpóreo que as impregnava, a fim de interromper o ciclo reencarnatório no qual estão encerradas. Com efeito, a separação entre σῶμα e ψυχή não se trata, então, de um posterior distanciamento ontológico entre dois seres que inicialmente nasceram e cresceram juntos, fruto de um esforço moral do indivíduo ao longo de sua existência corpórea, como sugere Cornelli; pelo contrário, essa distinção antecede à vida terrena: corpo e alma já se encontram separados desde antes da vida corpórea; é preciso, contudo, precaver-se para mantê-los separados após o psiquismo ingressar em um corpo, distanciando-se deste para não se contaminar e poder retomar aquele estado primordial, no qual já existia separadamente, livre das amarras corpóreas.

Em segundo lugar, vale dizer que Sócrates associa, curiosamente, o desejo (“ἐπιθυμία”, 81e1) àquele elemento corpóreo que acompanha a alma impura após sua morte, sendo responsável por aprisionar a própria alma a outro corpo em uma nova reencarnação. Esse ponto parece ser, de certo modo, desconcertante, pois Platão parece conferir a um elemento que até então era considerado inanimado, qual seja, o corpóreo (“τοῦ σωματοειδοῦς”, 81e1), a capacidade de desejar algo. Essa é uma questão complexa e que será desenvolvida mais amplamente no próximo capítulo desta tese, na discussão do livro IV, que exhibe o papel que Platão atribui aos elementos da alma. No referido capítulo, se verá que, dentre os três elementos anímicos, os dois inferiores, o desiderativo e irascível, são descritos como irracionais, mas que Platão também



parece atribuir a eles desejos, prazeres específicos e até a capacidade de raciocínio. Trata-se, no entanto, apenas de uma linguagem alegórica: tais atributos podem ser reconduzidos à alma como um todo, dirimindo assim quaisquer perplexidades sobre a caracterização desses elementos.

Igualmente, no passo em questão do *Fédon*, a atribuição do desejo ao elemento corpóreo como responsável por agrilhoar a alma a um novo corpo também parece ser melhor compreendida de modo alegórico, sendo uma espécie de referência à possibilidade de a alma continuar a exercer a função desiderativa (assim como ela também pode exercer a irascível, embora esta não seja mencionada aqui) mesmo após deixar o  $\sigma\omega\mu\alpha$ , sendo responsabilidade dela, portanto, estar nessa condição. Na medida em que a alma encarnada não toma a devida cautela com relação aos desejos e prazeres corpóreos, indo além dos cuidados estritamente necessários para a manutenção da vida, ela se torna viciosa, adquire hábitos que a atrapalham na procura pela verdade e no exercício da vida filosófica e, como consequência, torna-se mais pesada, isto é, mais cheia desse elemento corpóreo. Ela passa então a permitir que as afecções dos prazeres e desejos corpóreos se intensifiquem de tal modo que chega a pensar que eles são o que há de mais importante, vivendo como se fosse “comandada” por tais coisas, quer dizer, os estímulos produzidos pelos prazeres e desejos corpóreos se tornam tão fortes que ela não consegue mais se concentrar e pensar apropriadamente em qualquer outra coisa, a não ser em atendê-los. Com o passar do tempo, esses impulsos se intensificam cada vez mais e se tornam, então, uma espécie de *second nature* do indivíduo;<sup>220</sup> isso, porém, não significa que a responsabilidade pelo desejo sentido pela alma e atribuído aqui pelo autor do *Fédon* ao elemento corpóreo não seja da própria  $\psi\upsilon\chi\eta$ , que simplesmente se deixou levar por ele, sem refreá-lo, como deveria. Desse modo, quando a pessoa que se mostra incapaz de refrear os prazeres e desejos do corpo encontra a morte, ela adentra o além sem se desprender daquilo que aprendeu a adorar durante a vida corpórea, de modo que seu psiquismo continua a realizar a atividade desiderativa (bem como a irascível), mesmo que já tenha morrido e não habite mais um corpo físico. Por essa razão, qual seja, as almas dos impuros

---

<sup>220</sup> Como se verá, essa é uma maneira de pensar a relação expressa nos livros *IV*, *VIII* e *IX* da *República* entre o corpo, representado pelos elementos inferiores da alma, e o próprio psiquismo humano.

ainda exercerem certas atividades que são próprias à vida corpórea, pode-se ter a impressão de que o animismo humano é composto por diferentes partes psíquicas; esse, porém, não parece ser o caso, pois é possível que a alma imortal também realize essas funções fora do σῶμα, sem que, para tanto, venha a se dividir, ou que a ela sejam acrescidas novas partes. Sendo assim, não parece que é o elemento corpóreo que tem um desejo próprio que é indomável para a alma, mas se trata apenas de um desejo que pertence à alma mesma, que ela já não se mostra capaz de frear, como se fosse escrava de algo externo, algo que, como a imagem aqui propõe, foge ao seu controle. Afinal, a razão de se atribuir ao desejo a causa de um novo aprisionamento do psiquismo humano a outro corpo deve-se àquilo que a alma aprendeu a amar e que continua buscando, mesmo após a morte do corpo físico: o objeto desse desejo é justamente de ordem corpórea, isto é, o que se almeja são os prazeres da alimentação, da bebida, do sexo, entre outros, todos os quais necessitam do corpo para serem realizados. É por isso que a ψυχή acaba sendo envolvida e impregnada por um elemento corpóreo e, por fim, acorrentada a um novo σῶμα. Isso, porém, não quer significar que o desejo advém desse elemento corpóreo inanimado, uma vez que ele se origina na própria alma do indivíduo e é apenas alegoricamente atribuído àquele elemento.

Outro ponto que merece menção é o fato de que Sócrates, novamente, leva em consideração aquilo que foi extraído de argumentos antecedentes: ao falar sobre o ciclo reencarnatório de tais almas, ele remete a discussão ao que se concluiu do argumento dos opostos, a saber, que a alma dos vivos advém dos mortos e a destes, daqueles. Esse detalhe é importante, visto que reforça o que se tem dito aqui desde o início: apesar de se poder analisar cada argumento apresentado no diálogo isoladamente, essa não é a forma mais adequada de se compreender a obra, uma vez que Sócrates está constantemente remetendo a conversa ao que foi dito antes, lembrando o que havia sido assumido, seja para tomar essas teses como base para novas asserções, seja para conectá-las às conclusões obtidas de outros raciocínios.

Por fim, essa passagem enseja algumas indagações, tais como: se é em razão desse desejo de experimentar os prazeres corpóreos (atribuído alegoricamente por Sócrates ao elemento corpóreo que impregna a alma, segundo a leitura aqui proposta) que a alma adentra o corpo, então, enquanto

ela se encontra presa nesse ciclo reencarnatório, já não deveria estar envolvida por aquele elemento corpóreo antes mesmo de ingressar no corpo? E, se assim for, não seria acertado afirmar que ela sempre estará envolta e impregnada por esse elemento e, nesse sentido, não pode vir a existir sem ele? Na verdade, essas questões só poderão ser respondidas com mais clareza ao fim de todo o percurso de estudo proposto nesta tese, mas, por enquanto, se podem adiantar algumas reflexões a esse respeito, respondendo, respectivamente, a cada uma dessas perguntas em uma só palavra: sim e não. A alma, ao que parece, desde que se encontra presa no referido ciclo de reencarnações, já está impregnada daquele elemento corpóreo, sendo, portanto, controlada, por assim dizer, por aquele desejo de experimentar os prazeres corpóreos, vindo, por consequência, a encarnar em um corpo. Todavia, na medida em que se purifica, exercitando o estar morto e dedicando-se à Filosofia, ela se livra, de uma só vez, daquele desejo de desfrutar dos gozos corporais e, conseqüentemente, do próprio elemento corpóreo que a impregnava, o que lhe permite, após a morte, ver-se liberta e totalmente dissociada do que é corpóreo, podendo, então, vir a desfrutar da companhia dos deuses e tornar-se sábia e feliz ao conhecer as Formas. E não parece haver nada que a impeça de, uma vez nessa condição, vir a decair mais uma vez, isto é, voltar a desejar provar as coisas terrenas, corpóreas e, por causa disso, tornar a se impregnar de um elemento corpóreo, vindo então a reencarnar mais uma vez. Nada parece obstar, portanto, à possibilidade de a ψυχή existir primeiramente em forma totalmente separada do σῶμα ou de qualquer elemento corpóreo e, após isso, por um desejo ou uma curiosidade de desfrutar dos prazeres do corpo, passar a revestir-se de um elemento corpóreo, vindo a encarnar e, durante a vida corporal, no caso de se ter purificado ao longo desta ou em tantas vidas que lhe forem necessárias, venha, após a morte, novamente a se dissociar por completo do que é corpóreo e a desfrutar, mais uma vez, daquele estado de pureza, desvelando claramente que sua verdadeira natureza é simples.

Na seqüência do texto, Sócrates passa a detalhar um sistema de recompensas e punições, próprio à doutrina da metempsicose, de acordo com o tipo de vida que o indivíduo teve na Terra. Às almas daqueles que agiram bem durante suas vidas fica reservado certo quinhão de bem-aventuranças, ingressando no corpo de animais domáveis e sociáveis, para, depois, reencarnar

como seres humanos uma vez mais; já para as almas dos que mal procederam, seu destino é menos feliz, devendo habitar os corpos de animais que, de acordo com o pensador, são inferiores. Segundo essa lógica, portanto, o filósofo declara que aqueles que eram dados à glotonaria, à luxúria e à embriaguez e que não se esforçaram para evitar tais coisas entram em corpos de asnos e de animais do gênero, ao passo que os preferiram a injustiça, a tirania e o roubo adentram os corpos de lobos, águias e abutres; o mesmo tipo de coisa se passa com todas as demais almas, que são aprisionadas em naturezas que estão de acordo com suas próprias tendências (81e5–82a9). Por outro lado, adverte ele, as almas daqueles mais felizes, a saber, dos que praticaram a virtude cívica e social que se chamam temperança e justiça, ainda que desenvolvida apenas pelo hábito e pela disposição de caráter, sem a Filosofia e a inteligência, seguem para lugares melhores, vindo a se tornar, em virtude de sua sociabilidade e mansuetude, abelhas, vespas, formigas ou até mesmo da mesma raça de homens, a fim de gerar homens moderados (82a–b).

Percebe-se, com isso, que todos os homens que viveram uma vida de certa moderação e dedicação ao bem, mas sem se dedicar à Filosofia e à inteligência, ou que viveram uma vida permissiva ou mesmo má estão, todos, segundo Sócrates, presos a um ciclo reencarnatório, vindo a ter o caráter de sua futura existência a ser determinado pela conduta mais ou menos feliz da atual. Enquanto não buscarem alterar suas vidas, distanciando-se dos prazeres e desejos corpóreos, perseguindo uma vida filosófica, não terão qualquer escapatória: permanecerão encarnando e reencarnando indefinidamente, sem jamais se verem livres das dores e sofrimentos próprios ao gênero de vida dos mortais. Contudo, adverte Sócrates, o futuro daqueles que realizaram a κάθαρσις de suas almas e se empenharam na Filosofia é totalmente diferente:

Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticarem a Filosofia nem partirem inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria. É por isso, meus caros Símiias e Cebete, que os verdadeiros filósofos se acautelam contra os [desejos] do corpo, resistem-lhes e não se deixam dominar por eles; não têm medo da pobreza nem da ruína de sua própria casa, como a maioria dos homens, amigos das riquezas, nem temem a falta de honrarias e a vida inglória, como se dá, com os amantes do poder e das distinções. Não

é essa a razão de se absterem de tudo (*Fédon*, 1980, p. 321, 82b10-c7)?<sup>221</sup>

O destino dos que se dedicam à Filosofia e que exercitaram o estar morto, se purificando, é morrer de fato, isto é, não mais precisar reencarnar, podendo então alcançar aquilo que tanto buscavam: a sabedoria. A leitura proposta aqui deixa muito clara a distinção que Sócrates realiza entre dois tipos existentes de morte: a morte como processo biológico natural, no qual a alma deixa o corpo, mas não seu vínculo com as coisas corpóreas, e o estar morto, um treino que o indivíduo realiza ao longo de sua vida no corpo, visando a dele se afastar, e que, após a morte do organismo físico, lhe permite finalmente desfrutar da companhia dos deuses e da sabedoria. Mais uma vez, então, percebe-se que Sócrates retoma conclusões de argumentos anteriores a fim de explanar o futuro do psiquismo humano, assumindo que a verdadeira felicidade só é obtida por aqueles fazem Filosofia e que treinam o estar morto permanentemente.

Além disso, o pensador estabelece, claramente, que as almas dos filósofos partem da vida terrena totalmente puras, quer dizer, chegam ao Hades desprovidas de quaisquer vínculos com as coisas corpóreas e, portanto, sem estarem impregnadas de elementos corpóreos. Com efeito, se as ψυχαί dos filósofos adentram a morada dos deuses em um estado puro, pode-se, então, afirmar que lá a natureza da alma se mostrará tal como realmente é: simples e indivisa, desprovida de qualquer partição. Desse modo, patenteia-se de forma clara que, de acordo com o que se examinou até aqui, a alma que passou pelo devido processo de purificação mostra-se, em sua verdadeira natureza, tal como é, ou seja, simples, pois não se divide em partes psicológicas. Contrariamente, caso se possa ter a impressão de que existe nela alguma partição, isso se deve à sua impureza e, conseqüentemente, à presença de algum elemento corpóreo que ainda a acompanha, bem como por ela também realizar fora do corpo outras funções além da racional. É à ignorância dos próprios seres humanos que se deve atribuir a causa dessa impureza: ao se portarem mal ao longo de sua vida terrena, eles acabam somatizando, por assim dizer, e prendendo seu psiquismo

---

<sup>221</sup> “εἰς δὲ γε θεῶν γένος μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ ἀπίονται οὐ θέμις ἀφικνεῖσθαι ἀλλ’ ἢ τῷ φιλομαθεῖ. ἀλλὰ τούτων ἕνεκα, ὧ ἑταῖρε Σιμμία τε καὶ Κέβης, οἱ ὀρθῶς φιλόσοφοι ἀπέχονται τῶν κατὰ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν καὶ καρτεροῦσι καὶ οὐ παραδιδόασιν αὐταῖς ἑαυτοῦς, οὐ τι οἰκοφθορίαν τε καὶ πενίαν φοβούμενοι, ὥσπερ οἱ πολλοὶ καὶ φιλοχρήματοι: οὐδὲ αὖ ἀτιμίαν τε καὶ ἀδοξίαν μοχθηρίας δεδιότες, ὥσπερ οἱ φίλαρχοί τε καὶ φιλότιμοι, ἔπειτα ἀπέχονται αὐτῶν”.

a um ciclo reencarnatório, o qual, apesar de poder parecer possuir partições anímicas, pelas razões elencadas, se mantém sempre simples e íntegro.

Dito isso, Sócrates, na sequência, contrapõe aqueles que se deixam levar pelos prazeres e desejos corpóreos a todos os que cuidam da alma, afirmando que estes não vivem cultuando o corpo nem seguem o caminho trilhado pelos primeiros, que não sabem para onde estão rumando; pelo contrário, eles pensam que não se deve agir de forma contrária à Filosofia nem à libertação e purificação que ela proporciona, seguindo a direção por ela indicada (82d5-7)<sup>222</sup>.

Após isso, o pensador explica que o estado da alma encarnada quando vem a conhecer a Filosofia é de ignorância, pois o meio do qual ela se valia para conhecer as coisas até então, a saber, os sentidos, é cheio de ilusões e, ao passar a filosofar, desvela-se para ela o modo como os prazeres, desejos, dores e medos corpóreos acabam prendendo-a ainda mais ao corpo; assim, ao buscar tais estímulos, ela mesmo pode acabar colaborando para se prender ainda mais ao corpo. A alma, assevera Sócrates, se encontra atada e colada ao corpo, por meio do qual é forçada a ver as coisas como através das grades de uma prisão, em vez de conhecê-las por si mesma, chafurdando, por isso, na absoluta ignorância (82d9-e5)<sup>223</sup>. A Filosofia, adverte ele, reconhece que o que há de mais terrível nessa prisão é o desejo, de modo que o próprio prisioneiro, isto é, a alma, é quem mais coopera em seu próprio aprisionamento (82e5-)<sup>224</sup>. Os amantes do aprender, acrescenta o filósofo, reconhecem que sua alma se encontra nesse estado quando a Filosofia, falando-lhes docemente, tenta libertá-la, mostrando que a investigação por meio dos olhos é cheia de ilusões, assim como também é ilusória a que se realiza por meio dos ouvidos e dos demais sentidos, persuadindo-a a se afastar deles enquanto não forem necessários e incitando-a a recolher-se e concentrar-se em si mesma, acreditando em nada mais além de si mesma, quando está em si mesma de acordo consigo mesma, pensando em qualquer uma das coisas que são em si de acordo consigo mesmas; e sem tomar

---

<sup>222</sup> “οὐ μέντοι μὰ Δία, ἢ δ’ ὅς. τοιγάρτοι τούτοις μὲν ἅπασιν, ὧ Κέβης, ἐκείνοι οἷς τι μέλει τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ἀλλὰ μὴ σώματι πλάττοντες ζῶσι, χαίρειν εἰπόντες, οὐ κατὰ ταῦτα πορεύονται αὐτοῖς ὡς οὐκ εἰδῶσιν ὅπῃ ἔρχονται, αὐτοὶ δὲ ἠγούμενοι οὐ δεῖν ἐναντία τῇ φιλοσοφίᾳ πράττειν καὶ τῇ ἐκείνης λύσει τε καὶ καθαρωῶ ταύτη δὴ τρέπονται ἐκείνη ἐπόμενοι, ἢ ἐκείνη ὑψηγῆται”.

<sup>223</sup> “ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἢ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην, ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἰργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ἀλλὰ μὴ αὐτὴν δι’ αὐτῆς, καὶ ἐν πάσῃ ἀμαθίᾳ κυλινδουμένην”.

<sup>224</sup> “καὶ τοῦ εἰργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι’ ἐπιθυμίας ἐστίν, ὡς ἂν μάλιστα αὐτὸς ὁ δεδεμένος συλλήπτωρ εἴη τοῦ δεδέσθαι”.

como verdadeiro o que observa por outros meios e o que varia nas coisas variadas, tal tipo de coisa é sensível e visível, ao passo que o objeto de sua visão é inteligível e invisível (83a1-b5)<sup>225</sup>. Prossegue Sócrates, é por acreditar que não deve se opor a essa libertação que a alma do verdadeiro filósofo se abstém dos prazeres, desejos, dores e medos, tanto quanto possível, considerando que quando se sente um prazer intenso, ou medo, ou dor, ou desejo, não se fica, como se poderia pensar, doente ou se gasta grande soma de dinheiro, mas, sim, incorre-se no maior e mais extremado dos males, sem se perceber (83b5-c4)<sup>226</sup>.

É que toda alma, nos casos de prazer e sofrimento intensos, é forçosamente levada a crer que o objeto causador de semelhante emoção é o que há de mais claro e verdadeiro, quando, de fato, não é assim. De regra, trata-se de coisas visíveis, não é mesmo?

Perfeitamente.

E não é quando passa por tudo isso que a alma se encontra mais intimamente presa ao corpo?

Como assim? Porque os prazeres e os sofrimentos são como que dotados de um cravo com o qual transfixam a alma e a prendem no corpo, deixando-a corpórea e levando-a acreditar que tudo o que o corpo diz é verdadeiro. Ora, pelo fato de ser da mesma opinião que o corpo e se comprazer com ele, é obrigada, segundo penso, a adotar seus costumes e alimentos, sem jamais poder chegar ao Hades em estado de pureza, pois é sempre saturado do corpo que ela o deixa. Resultado: logo depois, volta a cair noutro corpo, onde cria raízes, como se tivesse sido semeada nele, ficando de toda alheia da companhia do divino, do que é puro e de uma só forma (*Fédon*, 1980, p. 322-23, 83c5–e3)<sup>227</sup>.

---

<sup>225</sup> “γινώσκουσιν οἱ φιλομαθεῖς ὅτι οὕτω παραλαβοῦσα ἡ φιλοσοφία ἔχουσαν αὐτῶν τὴν ψυχὴν ἡρέμα παραμυθεῖται καὶ λύειν ἐπιχειρεῖ, ἐνδεικνυμένη ὅτι ἀπάτης μὲν μεστὴ ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων σκέψις, ἀπάτης δὲ ἢ διὰ τῶν ὥτων καὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων, πείθουσα δὲ ἐκ τούτων μὲν ἀναχωρεῖν, ὅσον μὴ ἀνάγκη αὐτοῖς χρῆσθαι, αὐτὴν δὲ εἰς αὐτὴν συλλέγεσθαι καὶ ἀθροίζεσθαι παρακελευομένη, πιστεῦειν δὲ μηδενὶ ἄλλω ἄλλ’ ἢ αὐτὴν αὐτῇ, ὅτι ἂν νοῆση αὐτὴ καθ’ αὐτὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τῶν ὄντων: ὅτι δ’ ἂν δι’ ἄλλων σκοπῆ ἓν ἄλλοις ὄν ἄλλο, μηδὲν ἡγεῖσθαι ἀληθές: εἶναι δὲ τὸ μὲν τοιοῦτον αἰσθητὸν τε καὶ ὄρατόν, ὃ δὲ αὐτὴ ὄρα νοητόν τε καὶ αἰδέες”.

<sup>226</sup> “ταύτη οὖν τῇ λύσει οὐκ οἰομένη δεῖν ἐναντιοῦσθαι ἢ τοῦ ὡς ἀληθῶς φιλοσόφου ψυχῇ οὕτως ἀπέχεται τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ λυπῶν καὶ φόβων καθ’ ὅσον δύναται, λογίζομένη ὅτι, ἐπειδὴν τις σφόδρα ἠσθῆ ἢ φοβηθῆ ἢ λυπηθῆ ἢ ἐπιθυμήσῃ, οὐδὲν τοσοῦτον κακὸν ἔπαθεν ἀπ’ αὐτῶν ὢν ἂν τις οἰηθείη, οἷον ἢ νοσήσας ἢ τὴν ἀναλώσας διὰ τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλ’ ὃ πάντων μέγιστόν τε κακῶν καὶ ἔσχατόν ἐστι, τοῦτο πάσχει καὶ οὐ λογίζεται αὐτό”.

<sup>227</sup> “ὅτι ψυχὴ παντὸς ἀνθρώπου ἀναγκάζεται ἅμα τε ἠσθῆναι σφόδρα ἢ λυπηθῆναι ἐπὶ τῷ καὶ ἡγεῖσθαι περὶ ὃ ἂν μάλιστα τοῦτο πάσχει, τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, οὐχ οὕτως ἔχον: ταῦτα δὲ μάλιστα τὰ ὄρατά: ἢ οὐ;

πάνυ γε.

οὐκοῦν ἐν τούτῳ τῷ πάθει μάλιστα καταδεῖται ψυχὴ ὑπὸ σώματος;

πῶς δὴ;

ὅτι ἐκάστη ἡδονὴ καὶ λύπη ὥσπερ ἦλον ἔχουσα προσηλοῖ αὐτὴν πρὸς τὸ σῶμα καὶ προσπερονᾷ καὶ ποιεῖ σωματοειδῆ, δοξάζουσαν ταῦτα ἀληθῆ εἶναι ἅπερ ἂν καὶ τὸ σῶμα φῆ. ἐκ γὰρ τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι καὶ τοῖς αὐτοῖς χαίρειν ἀναγκάζεται οἷμαι ὁμότροπός τε καὶ ὁμότροφος γίνεσθαι καὶ οἷα μηδέποτε εἰς Ἄιδου καθαρῶς ἀφικέσθαι, ἀλλὰ ἀεὶ τοῦ σώματος ἀναπλέα ἐξίεναι, ὥστε ταχὺ πάλιν πίπτειν εἰς ἄλλο σῶμα καὶ ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θεοῦ τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας”.

Em suma, Sócrates parece afirmar que o psiquismo humano permanece ignorante até que entre em contato com a Filosofia e começa a investigar as coisas por meio exclusivo da razão, percebendo, então, que as Formas existem e que é esse conhecimento que deve ser buscado para se alcançar a verdade. Contrariamente, ele alega que aquelas coisas múltiplas, variáveis, percebidas por meio dos sentidos, com as quais a alma costumava se ocupar antes de passar a filosofar, estão cheias de ilusões, não sendo capazes de levá-la à verdadeira sabedoria. Ao se aperceber disso, aquele que se diz filósofo aceita, voluntariamente, afastar-se dos prazeres, desejos, dores e medos corpóreos, especialmente os mais intensos, pois descobre, também graças à Filosofia, que tais coisas são responsáveis por lhe atar com ainda mais força ao corpo, forçando-lhe, como consequência, a reencarnar mais uma vez, agora em um novo corpo, o que se constitui, então, em um grande obstáculo à sabedoria, que ele visa a obter.

No entanto, é preciso deixar claro que, ao propor que o corpo fala (“τὸ σῶμα φηί”, 83d6) à alma e que esta compartilha da mesma opinião que ele (“τοῦ ὁμοδοξεῖν τῷ σώματι”, 83d6), Platão não está querendo dizer que o corpo realmente pensa por si só, que possui certa capacidade de raciocínio e de comunicação de suas opiniões. Na verdade, é possível propor que quando o autor do *Fédon* diz isso ele apenas pretende dizer que as afecções que o corpo causa à alma, sejam elas do prazer, do desejo, da dor ou do medo, são tão fortes que acabam como que inundando, isto é, tomando conta de toda a sua atenção, de maneira que, caso não se tome o devido cuidado, ela se volta completamente em direção a tais coisas. Quando isso ocorre, ela deixa de raciocinar corretamente, uma vez que sua atenção não está voltada à reflexão, mas, sim, ao estímulo que sente, vindo, então, a pensar que o objeto que causa tal impressão é o que há de mais verdadeiro. A alma, portanto, não acaba realmente sendo convencida por alguma opinião do corpo; trata-se, apenas, de um forte estímulo que a invade e que acaba tomando conta de sua atenção, de tal forma que ela se esquece de tudo mais, inclusive, de que aquela coisa corpórea que lhe causou tal impressão não é tão importante quanto se possa pensar.

Outro ponto que vale elucidar é que não é preciso se pensar que Platão, nessa passagem, esteja a asseverar que há uma dependência primordial da



alma com relação ao corpo, como se ela não fosse capaz de existir, em um primeiro momento, separadamente dele. Ao expor que o psiquismo humano, por se encontrar saturado do elemento corpóreo, acaba caindo em outro corpo, no qual cria raízes, como se tivesse sido semeado nele (“ὥσπερ σπειρομένη ἐμφύεσθαι”, 83e1), recorrendo a uma imagem da botânica para se referir ao reingresso da ψυχή ao σῶμα, o autor da obra não almeja fazer algo similar ao que Cornelli propõe (2016, p. 216-17) que ele teria feito com o termo “σύμφυτον” (81c7), a saber, como foi visto, alegar que ambos, corpo e alma, seriam conaturais, crescendo um junto ao outro e que somente viriam a se distinguir ontologicamente após um esforço moral realizado pelo indivíduo para distanciá-los. Pelo contrário, mui claramente, como se pode constatar na fala de Sócrates, a alma já existe antes mesmo de ingressar no corpo, ainda que esteja impregnada de um elemento corpóreo; seu estado de somatização, porém, é preciso afirmar novamente, não é definitivo, haja vista que pode ser evitado, desde que o sujeito realize a devida purificação do seu psiquismo, tal como o indica a Filosofia, ficando, então, com sua alma em si mesma de acordo consigo mesma, pura e desprovida de qualquer ligação com elementos corpóreos.

É dessa maneira que, conclui Sócrates, se pode falar com justiça que os amigos do conhecimento são aqueles que são moderados e corajosos, pois não visam, como pensa a maioria, a que a Filosofia deveria libertar suas almas, apenas para depois poderem se entregar novamente a prazeres e dores e voltar a acorrentar-se ao corpo, precisando refazer novamente a tarefa que já havia realizado, como o fazia Penélope<sup>228</sup> (83e5-84a6)<sup>229</sup>.

Ao contrário: alcançando a calma das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca abandonar, contempla o que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para, depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e

---

<sup>228</sup> Segundo a *Odisseia*, de Homero (2009), Penélope, à espera do retorno de seu esposo Odisseu da guerra de Troia, se viu obrigada a jurar que iria escolher um dos pretendentes que lhe assediavam para o matrimônio. Contudo, a fim de prolongar ao máximo o tempo que tinha para escolher um deles, ela impôs aos pretendentes a condição de tecer um sudário ao seu sogro, Laertes, antes de se decidir com qual se casaria: foi assim que a esposa do herói passava as manhãs tecendo um manto na frente de todos apenas para, de noite, em segredo, desmanchar tudo que havia feito de dia.

<sup>229</sup> “τούτων τοίνυν ἕνεκα, ὦ Κέβης, οἱ δικάως φιλομαθεῖς κόσμιοὶ εἰσι καὶ ἀνδρεῖοι, οὐχ ὧν οἱ πολλοὶ ἕνεκά φασιν: ἢ σὺ οἶει; οὐ δῆτα ἔγωγε.

οὐ γάρ: ἀλλ’ οὔτω λογίσαιτ’ ἂν ψυχὴ ἀνδρὸς φιλοσόφου, καὶ οὐκ ἂν οἰηθεῖη τὴν μὲν φιλοσοφίαν χρῆναι αὐτὴν λύειν, λουούσης δὲ ἐκείνης, αὐτὴν παραδιδόναί ταις ἡδοναῖς καὶ λύπαις ἑαυτὴν πάλιν αὐτῷ ἐγκαταδεῖν καὶ ἀνήνυτον ἔργον πράττειν Πηνελόπης τινὰ ἐναντίως ἰσθὸν μεταχειριζομένης”.

da mesma natureza, liberta das misérias humanas (*Fédon*, 1980, p. 323, 84a7–b5)<sup>230</sup>.

Por fim, Sócrates termina sua fala dizendo a Símiias e Cebete que não há perigo de que uma alma que tenha recebido esse tipo de nutrição venha a temer, ao se separar do corpo, ser desmembrada, dissipando-se pelos ventos, sem que exista em parte alguma (*Fédon*, 1980, p. 323, 84b5-8)<sup>231</sup>. De acordo com Rowe (s.d., p. 164-65), nessa passagem, Sócrates finalmente afirma, sem qualquer qualificação, que a alma do filósofo, que é aquela que se purificou durante a vida corpórea, não tem qualquer perigo de ser destruída ao sair do corpo, o que difere substancialmente do que ele vinha dizendo até então. Para o autor, até este passo Sócrates tinha, na melhor das hipóteses, se limitado a sugerir que a alma é mais semelhante às coisas invisíveis, sem pretender inferir disso nada além do fato de que ela apenas se assemelha mais a tais coisas. No entanto, observa o comentador, se antes o pensador não havia se arriscado a deprender do argumento da afinidade nada de mais conclusivo sobre o destino do psiquismo humano, evitando afirmar que ele não se destrói de forma alguma após a morte, agora, neste trecho, é justamente isso que ele afirma. Segundo Rowe, pode-se verificar claramente que o limite do que o argumento permite que se conclua foi ultrapassado pelo filósofo, que sustenta, categoricamente, sem quaisquer reservas em sua fala, que uma alma que vivesse tal como ele indica estaria totalmente livre do temor da morte. Por causa disso, portanto, sugere o especialista, Símiias e Cebete teriam, na sequência, apresentado suas objeções ao filósofo, observando que, com o que foi dito até aqui, não se pode extrair nada de definitivo acerca do futuro da alma.<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> “ἀλλὰ γαλήνην τούτων παρασκευάζουσα, ἐπομένη τῷ λογισμῷ καὶ αἰεὶ ἐν τούτῳ οὔσα, τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ θεῖον καὶ τὸ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ’ ἐκείνου τρεφομένη, ζῆν τε οἶεται οὕτω δεῖν ἕως ἂν ζῆ, καὶ ἐπειδὴν τελευτήσῃ, εἰς τὸ συγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν.”

<sup>231</sup> “ἐκ δὴ τῆς τοιαύτης τροφῆς οὐδὲν δεινὸν μὴ φοβηθῆ, ταῦτα δ’ ἐπιτηδεύσασα, ὧ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ὅπως μὴ διασπασθεῖσα ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ τοῦ σώματος ὑπὸ τῶν ἀνέμων διαφουσηθεῖσα καὶ διαπτομένη οἴχηται καὶ οὐδὲν ἔτι οὐδαμοῦ ᾗ.”

<sup>232</sup> Para o próprio Rowe (s.d., p. 165), as inadequações do argumento da afinidade formam uma parte essencial do movimento dialético que é próprio ao *Fédon*, na medida em que são responsáveis pelas objeções de Símiias e Cebete, as quais, por sua vez, engendram um último conjunto de novos argumentos da parte de Sócrates, culminando, por fim, no argumento final da obra.

Não obstante as debilidades que o argumento da afinidade, bem como o da reminiscência ou o dos opostos, possa ter,<sup>233</sup> é assim que Sócrates conclui sua defesa da imortalidade da alma, pelo menos, até então. Os filósofos, como ele mesmo fez questão de esclarecer, não visam após a morte a qualquer outra coisa, senão à sabedoria, sendo por isso que buscam nutrir suas almas do alimento que mais condiz a elas, o conhecimento das Formas, escapando do comércio com o corpo tanto quanto possível, a fim de terem, com o término da vida corpórea, suas almas em si mesmas de acordo consigo mesmas e se libertando completamente dos laços que os ligam às coisas corpóreas, desfrutando, assim, das benesses reservadas àqueles que se mantiveram puros ao longo de sua existência terrena. Com efeito, brinca o pensador, nenhum temor de ter sua ψυχή dissipada pelo vento irá invadir os pensamentos daqueles que se cuidaram de tal modo: o fato de haverem treinado o estar morto, desapegando-se de todos os desejos e prazeres corpóreos, e de haverem se ocupado com a Filosofia não dá qualquer espaço para esse tipo de receio, porquanto tal separação já vinha sendo praticada e desejada ao longo de toda a vida corpórea.

## 2.7 A ALMA PURA E A ALMA IMPURA: CONSIDERAÇÕES ACERCA DO PSIQUISMO HUMANO APÓS A VIDA CORPÓREA

Ao longo do exame conduzido aqui acerca da primeira metade da discussão do *Fédon*, pôde-se perceber todo o esforço de Sócrates em convencer seus companheiros de diálogo de que a alma é imortal e não há razões para temer a morte, intento que o velho filósofo continuará a perseguir na segunda metade da investigação da obra. Como se viu, Sócrates acredita que sua alma permanecerá incólume à passagem da vida à morte, mencionando, em seu auxílio, mitos e aforismas das mais diferentes religiões da época que estavam de acordo com essa crença. O problema, contudo, é que seus interlocutores não demonstram a mesma segurança quanto à indestrutibilidade da alma, apesar de parecerem estar familiarizados com o que é proposto por tais crenças. Para

---

<sup>233</sup> Os quais não é possível analisar aqui, pois demandariam estudo demasiadamente extenso e que foge e muito do escopo desta investigação. Para tanto, ver Gallop (2002) Hackforth (1955) e Rowe (s.d.).

Cebete, Símiat, Fédon e até mesmo Equécrates, que escuta o relato dos últimos momentos da vida de Sócrates, pairam muitas incertezas quanto à natureza da alma e seu futuro, o que os leva a suspeitar de que ela, talvez, não seja capaz de resistir ao desligamento do corpo.

É nesse cenário, portanto, que Sócrates, segundo Ebrey (2017), vai explicar aos que presenciaram seus últimos momentos de vida que há, na verdade, dois tipos de morte: a **morte** (“θάνατος”, 64c4) como processo natural da vida biológica e o **estar morto** (“τὸ τεθνάναι”), que indica uma espécie de estado permanente, alcançado por meio de um esforço ascético de purificação da alma realizado pelo sujeito durante o período em que esteve encarnado. O primeiro tipo é inescapável ao ser humano e independe de sua vontade; já o segundo é fruto do empenho do indivíduo em deixar a sua alma em si mesma de acordo consigo mesma, o que significa se afastar, tanto quanto possível, dos prazeres e desejos corpóreos, responsáveis por fortalecer os laços que a ligam ao corpo, para se dedicar à Filosofia, investigando as coisas não por meio dos sentidos, que induzem ao engano, mas, sim, pelo uso exclusivo da razão. O filósofo, que exercitou adequadamente esse estado permanente do estar morto, terá, então, realizado a κάθαρσις de sua ψυχή, separando-se, tanto quanto possível, do σώμα. Dessa maneira, com o advento da morte, sua alma estará totalmente pura e completamente livre de qualquer ligação com o corpo ou com quaisquer elementos corpóreos, o que lhe permitirá, como prêmio, desfrutar da companhia dos deuses no além e vir a conhecer as Formas. Estas, ao que parece, por mais que isso não seja afirmado categoricamente, só podem ser realmente conhecidas após a morte devido às dificuldades que o corpo interpõe ao psiquismo humano na busca pela sabedoria. De um lado, o filósofo não pode vir a conhecer as Formas por meio dos sentidos, de outro, quando ele se utiliza da razão, seu corpo, por estar cheio tanto de necessidades a ser atendidas quanto de prazeres, desejos e dores, acaba se distraindo e sendo impedido de perseverar na busca da verdade com a dedicação que essa procura reclama. É por isso que, a princípio, é sugerido que a sabedoria tanto almejada pelo filósofo só pode ser obtida após a morte e a separação total entre alma, corpo e elementos corpóreos que a impregnam. E é justamente por estar à procura dela, da sabedoria, que o filósofo não deve temer à morte e deve se privar de todos os gozos corpóreos.

Como visto, a primeira das provas oferecidas por Sócrates para a imortalidade da alma é encontrada no argumento dos opostos, no qual o filósofo sustenta que tudo que possui um contrário deve se originar de seu contrário (cf. 70e6-10) e que, se o viver é o contrário de estar morto e se um é gerado do outro, então é preciso admitir que o morto advém do vivo e que, contrariamente, o vivo provém do morto (cf. 71d5-11). Com base nisso, ele visa a justificar a crença na reencarnação e na justiça divina, que premia as almas dos justos e pune as dos injustos, seja durante a vida corpórea, seja no além ou na sua próxima encarnação. Ao analisar argumento, pode-se constatar que em momento algum, desde o início do diálogo até, pelo menos, o referido raciocínio, assim como com os outros dois que a ele se seguem, Platão deixou de tratar a alma como um ser que existe independentemente do corpo. Por conseguinte, ao se atentar a isso, obtém-se um forte indício de que não faz sentido sustentar que a alma do corpo para existir e crescer, como sugere Cornelli (2016, 2019), mas, pelo contrário, que a ψυχή, em sua verdadeira natureza, não deve conter junto de si quaisquer coisas corpóreas ou partes psíquicas, consistindo unicamente em um ser incorpóreo, imortal, racional, de origem divina e simples no que diz respeito a partes anímicas.

Viu-se também que, após o argumento cíclico, uma nova prova da sobrevivência da alma à morte do corpo foi apresentada por Sócrates: o argumento da reminiscência. Dependendo exclusivamente da existência das Formas, reconhecidas por todos no diálogo, esse raciocínio estipula que a alma deve preexistir à vida corpórea (cf. 76c4-11), uma vez que só assim é possível explicar a origem do conhecimento das Formas (cf. 75c4), que não pode ser obtido durante o período em que ela habita o σῶμα, pois os sentidos, apesar de propiciarem a reminiscência desse saber (cf. 74b2-5), não podem conferi-lo ao ser humano (cf. 74d9-e4). Igualmente, tal saber não poderia ser adquirido ao nascer, uma vez que, nesse caso, ele seria perdido logo após ser obtido, dado que o ser humano não está em posse dele até que desenvolva a razão (cf. 76d1-6). Se, por um lado, isso não prova que a alma continua a existir após a morte (cf. 77a8-77b10), por outro, demonstra tanto que ela pode existir separadamente do corpo (“χωρὶς σωμάτων”, 76c11), antes de vir a adentrá-lo, quanto aponta para certa afinidade entre ela e as Formas, característica explorada pelo pensador no próximo argumento por ele exposto. Com isso, reforça-se a leitura

defendida aqui, contra o que argumenta Cornelli (2016, 2019), a saber, de que a alma não necessita do corpo para existir, mas existe de modo separado do corpo físico, pois preexiste a ele e sobrevive à sua morte.

Na continuação do texto, pode-se acompanhar como Sócrates, após propor o argumento da reminiscência, acolhido sem quaisquer objeções pelos seus interlocutores, oferece um novo argumento que visa a demonstrar a imortalidade da alma com base em sua afinidade com as Formas (cf. 80a8-b7), provando assim que sua existência não só precede à experiência corporal, como também sobrevive a ela (cf. 80e1–81a7). Primeiramente, o filósofo alega que tudo que é composto se dispersa, enquanto o que não é composto não passa por esse processo, sendo mais provável, portanto, que as coisas que não se alteram sejam incompostas, ao passo que as que se alteram sejam compostas (cf. 78c1-4). Dito isso, ele esclarece que a alma é mais similar e tem mais afinidade com os seres invisíveis do que com os visíveis, enquanto o corpo é mais similar e tem mais afinidade com estes (cf. 79b3-8). Os primeiros, diz ele, são sempre idênticos a si mesmos; já os últimos estão sujeitos à mudança constante (cf. 79a6-10). Com efeito, o filósofo estabelece uma conexão, ainda que um tanto débil, porquanto é apenas mais provável, entre os seres invisíveis ou, em outras palavras, as Formas e a sua indestrutibilidade: se os seres invisíveis são sempre idênticos a si mesmos, então é mais provável que eles sejam incompostos e, por consequência, indestrutíveis. Por conseguinte, ao que parece, na medida em que a alma é mais similar e tem mais afinidade com tais seres, é mais provável que ela também seja indestrutível pelas mesmas razões.

Vale observar, como também foi referido anteriormente, que, talvez, haja uma razão para Sócrates tanto não atribuir de modo categórico as mesmas características dos demais seres invisíveis ou inteligíveis à ψυχή, apesar de ela ser mais similar e ter mais afinidade com eles, quanto, contrariamente, não a caracterizar simplesmente como corpórea (tal como ela é concebida por alguns comentadores)<sup>234</sup>. As razões para isso parecem ser as seguintes: primeiro, é preciso levar em consideração que a alma é um princípio de vida (cf. 105c9-d5) e, conseqüentemente, de movimento, pois não pode haver vida sem movimento, e que, por isso, ela não pode ser sempre idêntica a si mesma, tal como as

---

<sup>234</sup> Cf. Carone (2005) e Cornelli (2016, 2019).

Formas são; segundo, pode-se asseverar tanto que a natureza da alma é composta, pois é fruto de uma composição, quanto relativamente simples, porquanto, quando pura, em sua verdadeira natureza, ela não tem nenhuma participação com o corpo ou com quaisquer outros elementos corpóreos, não podendo, então, jamais se dividir em partes psíquicas, na medida em que estas, ao que parece, deveriam ser de origem corpórea.

No que diz respeito a o psiquismo humano ser um princípio de vida e, por consequência, de movimento, sendo aquilo que dá moção ao corpo, há de se atentar que, para alguns autores, como Carone (2005) e Cornelli (2016, 2019), que se inspira na leitura da primeira, esse é um claro indício da corporalidade da ψυχή na filosofia platônica, dado que ela só poderia mover um corpo se fosse corpórea ou estivesse dentro de um corpo. Com base nisso, Carone considera que Platão, pelo menos em certo momento de sua trajetória filosófica, especificamente, a partir de seus diálogos da maturidade, deixou de ser um dualista, isto é, de defender a existência de dois tipos de substância, alma e corpo, para se tornar um monista reducionista, sustentando que a alma poderia ser reduzida à única substância existente: o corpo.

Todavia, Carone (2005), que extrai o monismo reducionista platônico de uma leitura do *Timeu* que ela mesma propõe, como explica Fronterotta (2007, p. 233), realiza um erro exegético na análise que realiza dessa obra ao pressupor que qualquer causa capaz de produzir um efeito corpóreo deve ser, ela mesma, corpórea. Ao basear sua leitura das páginas desse diálogo nesse princípio, ela estaria incorrendo em um *petitio principii*, porquanto desconsidera aquilo mesmo que um dualista pretende provar, isto é, a possibilidade de um ser não corpóreo causar um efeito em um ser corpóreo.

Desse modo, argumenta Fronterotta (2007, p. 233), não parece necessário nem adequado inferir que Platão passou a aceitar tal princípio em determinado momento de sua trajetória filosófica, máxime se se levar em consideração que ele poderia ser um dualista buscando defender que uma substância não corpórea, como o psiquismo humano, tem a capacidade de agir em uma substância corpórea e produzir efeitos nela por sua ação, sem que pensasse haver nisso qualquer contradição, sendo apenas preciso explicar como tal fenômeno ocorre. Portanto, pode-se afirmar que o fato de a alma ser um princípio de vida não implica sua corporalidade, dado que, ao que tudo indica,

Platão era, sim, um dualista, haja vista, por exemplo, as muitas defesas que ele faz da imortalidade da ψυχή ou mesmo da anterioridade dela quanto ao corpo, podendo vir a existir separada deste, ou ainda a sua preocupação com a purificação dela, quer dizer, do cuidado que se deve ter em se afastar o psiquismo humano completamente do comércio com as coisas corpóreas. Isso, porém, não parece que muda o fato de que a alma não pode se identificar com as Formas, uma vez que, estando sujeita à mudança, ela não pode ser sempre idêntica a si mesma, como aquelas. A alma, como se verá em mais detalhes no capítulo reservado à análise do *Timeu*, localiza-se entre o inteligível e o sensível, cumprindo uma função de intermediação entre ambos, a fim de manter, tanto quanto possível, a ordem atribuída pelo demiurgo ao sensível com base no modelo inteligível. Por essa razão, ela não pode ser confundida, pura e simplesmente, com as Formas, motivo pela qual, ao que parece, Sócrates não a identifica com os seres invisíveis ou inteligíveis.

Se, porém, por um lado, não se pode atribuir à alma todas as características que dizem respeito aos seres invisíveis ou inteligíveis, por outro, é seguro dizer que ela não é sensível e, conseqüentemente, não é corpórea, como o próprio *Timeu* (cf. 34b-36d, 41d-42d) parece expor. Se, conforme Fronterotta (2007, p. 233), não é correto considerar que o mesmo e o outro (que são dois dos ingredientes utilizados na mistura feita pelo demiurgo que deu origem à alma do mundo e, posteriormente, à alma humana imortal) são, por um lado, Formas ou μέγιστα γένη, porque não são indivisíveis, ou, de outro, instanciações sensíveis dessas Formas ou gêneros de ser, pois não são divisíveis, então não devem restar dúvidas de que a alma deve ser um terceiro tipo de coisa, não sendo nem corpórea, nem uma forma. Ela seria então, propõe o autor, um tipo de ser à parte dos dois últimos, um ser responsável por fazer a intermediação entre sensível e inteligível, auxiliando o demiurgo a manter a ordem do modelo inteligível no sensível. Ao concluir que a alma não pode ser corpórea, parece que já seria possível refutar por completo a tese daqueles que defendem sua corporeidade.

Há, contudo, um problema que se depreende do relato da geração da alma do *Timeu* com o argumento da afinidade e que merece ser tratado aqui: se, aparentemente, somente coisas compostas podem ser indestrutíveis (cf. 78c1-9), como é possível, então, argumentar em favor da imortalidade da alma, uma



vez que ela surgiu de uma composição? Em resposta a isso, é preciso ter em mente, primeiro, que Platão não parece estar preocupado aqui com a criação da alma, de modo que, talvez, a especificidade do relato que detalha sua criação mediante uma mistura não fosse relevante para esta discussão. Entretanto, mesmo sendo composta e, portanto, propensa à decomposição, a alma constitui uma exceção no grupo de seres compostos: entre todos eles, ela é a única que não pode jamais vir a se decompor, em razão da vontade daquele que a criou, o demiurgo, que garantiria que seus componentes permanecessem eternamente coesos entre si, de modo que ela jamais sofreria decomposição e se destruiria, sendo, conseqüentemente, imortal. Vale reparar ainda que Sócrates, de acordo com Rowe (s.d., p. 163), parece fazer questão de deixar essa possibilidade em aberto, isto é, de poder existir um ser composto que não sofresse dispersão, como se o autor da obra tivesse em mente, justamente, a condição especial de composição da alma, como único tipo de ser composto capaz de resistir eternamente à destruição que é própria a esse gênero de ser. Seria por isso, então, que Sócrates teria tomado tanto cuidado em, pelo menos ao longo de quase todo o argumento da afinidade, não afirmar, pura e simplesmente, que a alma é incomposta ou mesmo que é composta.

Parece ser por essas razões, portanto, que a alma não é caracterizada, pura e simplesmente, como mais uma coisa invisível ou inteligível, o que não impede, por outro lado, que ela venha a compartilhar certas propriedades importantes com esse gênero de seres ou, mais especificamente, com as Formas. Particularmente, parece que, além da própria invisibilidade, a alma partilha com as coisas invisíveis aquela que Sócrates considera ser a mais importante das características: a indestrutibilidade.

Não obstante, é importante esclarecer que mesmo assim é possível declarar que a alma é relativamente simples, dado que ela não é composta por partes psíquicas nem acaba recebendo em acréscimo outras almas mortais. Conforme a interpretação do *Timeu* que será apresentada no quarto capítulo desta tese, parece haver indícios para pensar que, caso existissem as ditas partes anímicas ou almas mortais, estas seriam formadas exclusivamente de elementos corporais e desapareceriam, portanto, quando o animismo se depurasse e mostrasse sua verdadeira natureza. Como se verá nos próximos capítulos, aquilo que alguns denominam partes da alma nada mais parece ser

do que uma forma alegórica de Platão se referir à relação alma-corpo e à maneira como afetam um ao outro: a alma, ao adentrar o corpo, acaba adquirindo certas funções que estão correlacionadas a necessidades básicas do corpo (cf. 66c), enquanto o corpo passa a ser animado e controlado por ela. Se, ao desencarnar, o psiquismo pode continuar a realizar essas funções que são próprias ao corpo, isso se deve à falta de cuidado do sujeito para com sua própria alma, que, não tendo treinado o estar morto, não a depurou, ficando, como consequência, com ela impregnada por um elemento corpóreo que a acompanha no além-vida. Justamente por essas duas razões, se pode ter a impressão de que a ψυχή possui partições, quando, na verdade, ela é simples no que diz respeito a partes psíquicas.

De qualquer maneira, a conclusão que Sócrates extrai do argumento da afinidade é que a alma, por se assemelhar às coisas invisíveis, é imortal e, por isso, deve evitar os prazeres e desejos do corpo e se dedicar à Filosofia, investigando as coisas exclusivamente pela razão, sem o auxílio dos sentidos, para que, chegado o momento da morte, ela esteja pura. Eis a tarefa do filósofo, que deve se esforçar para se aproximar daquilo que a sua alma mais se assemelha, os seres invisíveis, o que lhe permitirá, então, desfrutar após a morte tanto da companhia dos deuses quanto do conhecimento das Formas, obtendo a sabedoria que tanto almeja. Inversamente, aquele que se entregou aos prazeres e desejos do corpo fica com sua ψυχή impregnada de um elemento corpóreo, de modo que após a experiência corporal não consegue se libertar das amarras que o prendem às coisas corpóreas, permanecendo, como consequência, enclausurado a um ciclo reencarnatório que o força a reencarnar, uma vez que os prazeres aos quais ele anseia só podem ser atendidos enquanto estiver habitando um corpo, sendo essa a razão de continuar reencarnando. Assim ele permanece até que realize a devida κάθαρσις de sua alma, isto é, treine o estar morto e se dedique verdadeiramente à Filosofia, esperando o momento em que a morte venha finalmente o libertar desse ciclo e possa então obter a sabedoria que tanto almeja e a felicidade que dela decorre.

No próximo capítulo, estudar-se-á a *República*, livros IV e X, buscando conectar os argumentos aparentemente contraditórios desses dois livros, de modo a contestar a interpretação amplamente difundida entre os comentadores de que nessa obra Platão teria realizado uma mudança substancial em sua

psicologia, bem como em sua ética, propondo que a alma possuiria partições, pois só assim poderia explicar a existência da *akrasía* na ação humana. Para tanto, pretende-se provar que nesse diálogo, na verdade, Platão parece pensar que é a alma imortal, ou princípio racional, que deve ser responsabilizada pelas funções que os ditos elementos psíquicos realizam. Ao estabelecer um isomorfismo entre as três classes da *pólis* perfeita e os três elementos que estariam presentes na alma para compreender o que é a justiça, Platão estaria mencionando alegoricamente esses elementos para se referir à relação alma-corpo, almejando expor como a primeira seria afetada pelo último, enquanto seria capaz de permanecer simples no que se refere a partes anímicas.

### 3 A TRIPARTIÇÃO E A SIMPLICIDADE DA ALMA NA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

#### 3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, buscar-se-á demonstrar, por meio de um exame minucioso das teses psicológicas dos livros *IV* e *X* da *República*, que o pretense conflito entre as teses aí expostas acerca da alma é apenas aparente, uma vez que há somente uma concepção de alma que atravessa toda a obra, a saber, de que ela é relativamente simples, no que se refere a partes psíquicas, o que se patenteia quando ela é observada em sua verdadeira natureza. Como se verá, muitos comentadores defendem que Platão entra em contradição consigo mesmo ao defender primeiramente, no livro *IV*, que a alma é tripartita e, mais tarde, no *X*, que ela deve ser simples. Trata-se, porém, de uma falsa contradição: uma leitura mais cuidadosa dos dois livros mostra que a tripartição da alma é apenas aparente e essa impressão se deve, na realidade, ao consórcio da ψυχή com o σῶμα.

Verificar-se-á aqui que no livro *IV* o autor dos diálogos sustenta em pelo menos duas ocasiões (cf. 435c-d, 437a; 611b-612a) que a investigação psicológica desenvolvida aí não deve ser tomada absolutamente, pois sofre de um problema metodológico, isto é, ela tem um caráter hipotético, conforme afirma Fronterotta (2010). Segundo o comentador, ao dizer isso Platão estaria avisando seu leitor de que as conclusões psicológicas dessa análise não devem ser aceitas como absolutas, dado que apenas se investigou a alma enquanto ela permanece junto ao corpo, e não em sua verdadeira forma, dissociada dele.

É importante constatar também, como se verá, que o Princípio dos Opostos (hipótese lançada na discussão que visa a examinar se o psiquismo humano possui alguma partição com base na presença de pulsões contrárias detectadas nele) não habilita dividir a alma em apenas três princípios ou elementos, porquanto, a rigor, de acordo com esse critério, a cada par de impulsos contrários descoberto, seria preciso seccionar novamente o psiquismo humano. Vale supor então, como será argumentado aqui, que Platão deve ter recorrido a outros mecanismos para chegar ao número específico de apenas três elementos anímicos. A fim de fundamentar essa suposição, será proposto que o

filósofo decidiu distinguir os princípios racional e desiderativo, por exemplo, fundamentando-se em uma divisão entre os impulsos intrapsíquicos de ordem racional e os de ordem irracional, frutos da correlação entre a alma e o corpo. Já o elemento irascível adviria de uma conjunção de fatores: de um lado, seria fruto de um importante método utilizado pelo autor da obra para restringir o número de princípios anímicos a três, a saber, o isomorfismo que ele estabelece entre cidade e alma, de modo que a tripartição psíquica acaba se espelhando na tripartição do estado que é imaginado ao longo do diálogo; de outro lado, o pensador também parece ter consubstanciado a existência desse elemento na experiência psíquica; por último, ele parece utilizá-lo para representar certo tipo psíquico próprio à sua época, inspirando-se nos heróis das poesias épicas, que, visando à honra, se serviam da ira como força mobilizadora à ação.

Levando em conta todos os fatores que Platão teria usado para definir os três elementos da alma, sendo dois caracterizados por ele de irracionais, quais sejam, o irascível e o desiderativo, e um de racional, nomeadamente, o princípio racional, pode-se supor, tal como será proposto neste capítulo, que é possível estabelecer um elo entre as pulsões irracionais, provindas dos dois primeiros elementos anímicos citados, e o corpo, de modo que eles estariam representando, então, as atividades que a alma passa a exercer assim que adentra o  $\sigma\omega\mu\alpha$  e é capaz de continuar realizando mesmo após a morte, caso chegue ao fim da existência física em um estado impuro.

Em consonância com isso, também se almeja provar aqui como a interpretação que toma de forma literal as caracterizações que o discípulo de Sócrates faz dos princípios irracionais, tomando-os como homúnculos, parece ser inadequada. Procurar-se-á mostrar de que maneira essa compreensão, defendida, por exemplo, por Bobonich (1994, 2002), parece ser incapaz de esclarecer devidamente por que Platão resolveu dividir o psiquismo humano em apenas três elementos, assim como ela parece falhar em explicar por que ele atribuiu certas características a cada um deles, como também não parece conseguir oferecer uma leitura válida da argumentação psicológica como um todo no livro *IV* nem parece ser capaz de se manter fiel ao texto do diálogo e, por último, que ela parece olvidar os avisos dados pelo próprio pensador para se ter precaução com as conclusões extraídas dessa investigação, uma vez que

nela não se estaria utilizando o método mais adequado para vir a se conhecer a verdadeira natureza da alma.

Outro ponto que será explorado aqui diz respeito à aceitação ou não da *akrasía* por parte de Platão na época em que redigiu a *República*. Segundo Bobonich (1994, 2002), Prince (1995), Vegetti (2017) e Zingano, (2008), entre outros, a aceitação da *akrasía* representaria uma importante transformação na ética platônica, simbolizando o afastamento da filosofia do discípulo, Platão, do pensamento de seu mestre, Sócrates, defensor de um intelectualismo no qual toda ação errática seria justificada como mera ignorância do agente. No entanto, como será exposto neste capítulo, parece ser possível interpretar o texto platônico de outro modo, isto é, considerando que o autor da obra não abandona as teses intelectualistas para explicar o erro moral. A argumentação da *República*, como se verá, parece permitir que se explique a ação equívoca não como um confronto intrapsíquico, que ocorre entre elementos anímicos dotados de “vontades” próprias, mas, sim, como simples ignorância do indivíduo acerca do que deve ser feito. É o que ocorre, por exemplo, quando o sujeito, equivocadamente, segue o “desejo” (atribuído pelo pensador ao elemento desiderativo) de comer sem parar para pensar se isso será realmente proveitoso ou não a ele: neste caso, ele acaba pensando que a melhor coisa a se fazer é comer e, sem raciocinar adequadamente, apenas utiliza a razão de maneira instrumental para obter aquele fim, sem pensar nas consequências de sua escolha. Outrossim, é preciso levar em consideração outros dois pontos acerca dessa interpretação: primeiro, muitos dos que dizem que Platão defende a existência da *akrasía* na *República* também interpretam ao “pé da letra” as caracterizações dadas por ele aos princípios anímicos, entendendo-os como homúnculos, compreensão que, como mencionado, parece ser um tanto problemática; segundo, os adeptos dessa leitura, ao analisar a investigação psicológica que se desenrola no livro *IV*, geralmente acabam enfocando mais no desenvolvimento da ética platônica do que no propósito dessa discussão (cf. Ferrari 2007), correndo o risco, com isso, de não serem capazes de captar o real propósito dela. Assim sendo, visto que essa interpretação não parece ser necessária nem a mais desejável, é preferível substituí-la por outra que, a nosso ver, é mais plausível.

Neste capítulo, será proposto então que, a princípio, a melhor forma de se pensar os princípios da alma é concebê-los como centros motivacionais, que representam as atividades realizadas pela alma junto ao corpo e simbolizam, cada qual, um tipo psicológico que se encontra em certo estado mental e que visa a determinado tipo de bem ou fim: uns, por exemplo, se preocupam mais com os objetos do saber, outros, com os da honra e outros, ainda, com os dos prazeres do corpo em geral. Esses centros motivacionais, de acordo com o que é exposto no texto platônico de forma alegórica, teriam também atividades específicas a cumprir e visariam a certos fins; isso, porém, não significa que se está atribuindo a eles quaisquer atividades peculiares a agentes ou homúnculos, porquanto o sujeito só pode realizar ou querer algo fazendo uso da sua alma como um todo.

Já no que se refere à discussão do final do livro *X* (608c-612a), tratada na segunda seção deste capítulo, será exposto como a segunda das consequências que Platão deduz do curto argumento da imortalidade da alma estabelece a necessidade de a  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  ser simples e, conseqüentemente, não possuir em si quaisquer pulsões contrárias, senão ela não poderá ser imortal. Como se verá, essa revelação causa grande aporia àqueles que entendem que o autor dos diálogos de fato defende no livro *IV* a tripartição da alma, porquanto, segundo eles, o pensador teria admitido anteriormente a existência da *akrasía*, procurando explicá-la por meio dos conflitos que ocorrem entre os três elementos psíquicos, que foram distinguidos pelo Princípio dos Opostos. Sem saber como dar sentido a essas novas teses psicológicas, que lhes parecem contraditórias, muitos preferem simplesmente ignorar ou diminuir toda a seção final do livro *X* (o qual, como um todo, já não é bem visto por eles), categorizando-a como frágil e supérflua (cf., e.g., Annas, 1981, p. 335, e Vegetti, 2017, p. 103). Contudo, como será exposto mais adiante, parece que Platão tinha, sim, boas razões para incluir na *República* essa pequena passagem que se refere à verdadeira natureza da alma, mesmo que tenha feito isso só nas últimas etapas desse diálogo. Inclusive, vale notar que o discípulo de Sócrates fez questão de desvelar essa particularidade sobre a alma, embora ela não contribuísse em nada com a história do mito de Ér, que encerra a obra revelando o destino que aguarda os justos e os injustos no além. A esse respeito, é importante reparar que, a princípio, a única razão que justifica a exposição do raciocínio que prova que a

alma é imortal no livro *X* seria a de servir de fundamento a esse mito. Isso, sem sombra de dúvidas, contribui para aumentar a sensação de estranheza que essa declaração sobre a verdadeira natureza da alma causa no leitor, haja vista que parece contradizer, de forma desnecessária, tudo que havia sido dito anteriormente sobre a alma, ao mesmo tempo que não muda nenhum traço da narrativa mitológica que finaliza a obra. Parece mais adequado, porém, considerar que um autor da estatura de Platão não alegaria que o psiquismo humano deve ser simples e desprovido de contendas internas sem qualquer necessidade, entrando em contradição consigo mesmo descuidadamente. Será defendido neste capítulo que, caso seja possível encontrar uma razão que explique por que o filósofo optou por fazer isso, algo que a interpretação do texto que será proposta aqui parece ser capaz de fazer, então, o modo mais coerente de se proceder é abandonar aquela interpretação supracitada em prol desta. Em suma, a razão que justifica a introdução dessas teses anímicas por parte de Platão no final da obra parece ser a seguinte: para ele, era preciso chamar mais uma vez a atenção de seu leitor para que este não viesse a se enganar sobre qual é a verdadeira natureza da alma.

Como já asseverado, tudo aquilo que se disse acerca do psiquismo humano nos livros *IV*, *VIII* e *IX* não pode ser tomado absolutamente, pois se refere somente a um estado transitório, adquirido quando ele se encontra junto ao corpo e demais coisas corpóreas. Mesmo que a alma possa aparentar conter múltiplos elementos quando se encontra encarnada, em razão de parecer estar em contradição consigo mesma, ao ser contemplada em sua forma pura, isto é, quando se encontra livre de quaisquer laços com o  $\sigma\omega\mu\alpha$  e com os demais elementos corpóreos, pode-se verificar que sua verdadeira natureza é relativamente simples, pois não contém quaisquer partes anímicas. Isso prova uma hipótese hermenêutica que foi proposta aqui para o exame do livro *IV*, a saber, que pelos elementos da alma Platão faz, sim, uma alusão, ainda que discreta, ao corpo e às coisas corpóreas em geral, visando a expor como eles podem perturbar a alma. Pode-se afirmar, portanto, que o autor dos diálogos parece ter exposto, de chofre, que a verdadeira natureza da alma é simples, porque ele intencionava colocar aquelas teses anímicas dos livros anteriores em perspectiva, de maneira a apontar o que se deve entender realmente por alma: tal como propõe Fronterotta (2010a), entende-se que, para o pensador, somente



uma das três “partes” da alma pode ser verdadeiramente chamada alma, a saber, aquela que ama a sabedoria, que mostra sua verdadeira natureza quando o psiquismo humano se purifica, podendo ser separada do corpo e de tudo que há de corpóreo: o elemento racional da alma. Logo, como se verá, o elemento racional é a própria alma, posto que é imortal, simples (isto é, não está dividido em outras partes) e se encontra, conseqüentemente, de acordo com o próprio texto do livro X, livre de dissensões internas.

Por outro lado, a alma dos injustos, como será igualmente exposto, de acordo com o que se pode depreender do mito de Ér (uma vez que, como dito, ele não se ocupa da exposição das almas puras), pode continuar parecendo ser tripartita até mesmo depois da morte. É possível justificar essa falsa impressão ao lembrar o que é expresso no *Fédon*, a saber, que as almas dos que não se depuraram, que são aquelas que Ér observa no além, permanecem impregnadas de um elemento corpóreo mesmo depois de se desligarem do corpo físico, além de continuarem exercendo as funções desiderativa e irascível mesmo fora do corpo. Seria por esses motivos, portanto, que as almas descritas no mito de Ér pareceriam ser compostas.

Em suma, portanto, se almeja demonstrar aqui, de acordo com o próprio texto platônico, que a alma depurada, isto é, em sua verdadeira natureza, se mostra tal como realmente é: simples e livre de contendas internas; ela, porém, pode aparentar ser tripartita e parecer estar em contradição consigo mesma por estar encarnada ou, quando desencarnada, por estar impura, realizando, então, aquelas funções que Platão atribui aos elementos psíquicos inferiores e estando associada a quaisquer elementos corpóreos que venham a lhe impregnar.

## 3.2 A TRIPARTIÇÃO DA ALMA NO LIVRO IV DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

### 3.2.1 As virtudes da *pólis*: sabedoria, coragem, temperança e justiça

No livro IV da *República* de Platão, Sócrates diz a seus interlocutores que eles teriam concluído o trabalho de imaginar uma *pólis* perfeita, podendo considerá-la fundada (427d). Como se viu, ela foi imaginada com o propósito de esclarecer o que seriam a justiça e a injustiça, pois, tal como um texto que foi escrito em letras pequenas e que poderia ser mais facilmente lido em letras

maiores em outro lugar, seria possível visualizar melhor ambas, justiça e injustiça, primeiro em um texto grande, a saber, em um Estado, para depois enxergá-las em um indivíduo (368d-e). Em consonância com esse propósito, o diálogo que se segue intende justamente a, por primeiro, averiguar a estrutura do Estado em suas três classes sociais, delineadas nos dois livros precedentes, a fim de determinar a forma que a justiça assume no âmbito público, e, por segundo, investigar a alma humana para determinar se há nela, igualmente, três partes correspondentes àquelas do Estado, verificando assim se realmente é possível estabelecer uma correlação entre a justiça no âmbito coletivo e a justiça no âmbito individual para compreender a que esta equivale.<sup>235</sup>

Partindo do pressuposto de que a cidade elaborada pelo discurso é perfeita, Sócrates propõe que ela deve conter quatro virtudes, isto é, ser “sábua, valente, temperante e justa” (*República*, 2000, p. 196, 427e10-11)<sup>236</sup>. Se é a justiça que se procura, mas ela é uma dentre quatro virtudes reconhecidas na cidade, é preciso diferenciá-la das demais. Para tanto, o filósofo e seus interlocutores decidem proceder, primeiramente, à análise das virtudes que são mais aparentes no Estado: a sabedoria, a coragem e a temperança; desse modo, fica mais fácil identificar a justiça, uma vez que ela só poderá ser aquilo que restar (427e-428a). Então, uma vez estabelecido o procedimento de investigação das virtudes, inicia-se a própria investigação.

---

<sup>235</sup> Toda a análise conduzida por Sócrates na *República* parte do princípio de que a justiça na cidade e a na alma são, no fundo, a mesma coisa, de modo que a diferença entre elas diria respeito apenas a um grau de grandeza, isto é, a visão da justiça na cidade corresponderia, no macro, àquilo que, no micro, seria encontrado no indivíduo. É claro que essa é uma posição que necessita de uma demonstração, porém ela não é feita em parte alguma da discussão que permeia toda a obra. Com efeito, essa é uma limitação da argumentação de Platão que propõe um isomorfismo entre as classes da cidade e os elementos da alma. Além da ausência de um fundamento para propor essa comparação entre cidade e alma, a discussão desenvolvida nesse diálogo possui outra dificuldade decorrente dessa primeira: mesmo que as classes da cidade e os elementos da alma venham a produzir, respectivamente, a justiça no Estado e na alma, ao trabalharem hierárquica e harmonicamente, não fica claro se o produto de uma e de outra é, de fato, a mesma coisa, em razão dos métodos distintos que são utilizados para constatar em ambas, *pólis* e alma, a presença de partes (como será visto mais adiante). Por conseguinte, essa diferença de métodos empregados para identificar uma tripartição no Estado e na alma parece enfraquecer a tese platônica do isomorfismo cidade-alma, o que aumenta o grau de desconfiança sobre as conclusões alcançadas acerca da justiça no interior da obra.

<sup>236</sup> “σοφῆ τ’ ἐστὶ καὶ ἀνδρεία καὶ σώφρων καὶ δίκαια”. De acordo com Adam (1963, p. 224), essa passagem apresenta a mais antiga enumeração das quatro virtudes cardinais, ainda que, segundo ele, se possa imaginar que ela tivesse alguma inspiração pitagórica. Pereira (2001, p. 175), por outro lado, observa que possíveis formulações das quatro virtudes cardinais já poderiam ser encontradas em Píndaro, *Ístmica*, VIII, 24-25a, e Ésquilo, *Os sete contra Tebas*, 610.

A primeira virtude a ser estudada é a **sabedoria** (428b-429a), a qual é assignada à *pólis* em razão de ela se mostrar prudente<sup>237</sup>, isto é, por possuir, em uma de suas partes ou em seu todo, um conhecimento que delibera sobre o bem do Estado como um todo, e não apenas de algo particular; um conhecimento que considera a melhor maneira de dirigir tanto as relações internas do país quanto as relações externas, com outras cidades. Se a prudência é um conhecimento que lida com as coisas em geral, argumenta Sócrates, ela não pode advir de qualquer arte que lide com objetos específicos, tal como a carpintaria, a funilaria ou a agricultura. Por força, ela deve advir de indivíduos que deliberam sobre as coisas em geral, a saber, os guardiões perfeitos ou governantes. Estes são encontrados em pequeno número, constituindo a menor das classes sociais da *pólis*, porém, apesar de serem poucos, é por causa deles e da sabedoria que possuem que o Estado é chamado sábio.

É importante deixar claro que Platão, ao propor que o governo esteja na mão desses poucos homens, não está defendendo uma aristocracia nos moldes da Atenas do século V a.C., quer dizer, que os mais ricos deveriam subjugar as classes subalternas da cidade por desfrutarem de posses e direitos hereditários. Pelo contrário, sua proposta na *kallípolis* é que os integrantes da classe dos governantes reneguem a quaisquer propriedades (o mesmo, vale lembrar, se aplica à classe dos guardiões), pois, com isso, pelo menos essa era a intenção, eles não governariam em benefício próprio,<sup>238</sup> mas, sim, pelo bem da cidade como um todo. Além disso, a educação dos futuros governantes, iniciada na infância e indo até a maturidade (proposta nos livros *III* e *VII*), tem o propósito de joeirar os melhores entre os cidadãos, moral e intelectualmente, o que implicaria a concretização de um sistema educacional capaz de identificar aqueles que tivessem tanto as qualidades intelectuais aguçadas para adquirir o conhecimento necessário ao governo quanto a devida abnegação para colocar em prática aquilo que for o melhor para o bem comum, colocando sempre o interesse da coletividade à frente de seu próprio. Há de se destacar ainda que a capacidade

---

<sup>237</sup> “εὐβουλος” (428b2).

<sup>238</sup> A comunidade das mulheres e dos filhos (aventada por Sócrates no livro *IV* – 423e-424a – e aprofundada no livro *V* – 451c-471c) tem justamente o propósito de anular os interesses individualistas na cidade, dado que, desprovidos até mesmo de famílias consanguíneas, os governantes não exerceriam sua função pensando nos interesses particulares de seus familiares, visto que a cidade como um todo seria sua própria família.

supramencionada dos guardiões perfeitos de deliberar acerca do que é melhor para a cidade como um todo, isto é, deliberar acerca de um bem geral, vai na mesma direção da proposta de um governo voltado para o bem comum, e não para o benefício particular egoísta de certo governante.

A **coragem** (429b-430c), por sua vez, continua Sócrates, tal como se passa com a sabedoria, não é encontrada na cidade como um todo, mas naquela parte dela que é responsável por travar guerras. Essa virtude mostra-se como uma espécie de preservação<sup>239</sup> da opinião correta acerca das coisas a ser temidas em todas as circunstâncias, a qual se encontra expressa na lei estabelecida pelo legislador e inculcada nos guardiões por meio da educação. Mais especificamente, se trata de uma capacidade de preservar essa opinião correta frente aos prazeres, às dores, ao medo e às paixões. É preciso dizer ainda, conclui o filósofo, que essa é a coragem política<sup>240</sup>. A referida virtude parece lançar o guardião no universo comunitário de sua própria cidade, na medida em que, exercendo-a, ele se preocupa com a preservação da lei nos âmbitos público e privado do Estado, preocupando-se, portanto, em assegurar um bem geral à *pólis*. Pode-se compreender então que a coragem política se trata de uma virtude que leva o ser a priorizar mais o bem da cidade do que o seu bem próprio e, por conseguinte, ajuda o guardião a romper com um estilo de vida individualista.

Quanto à **temperança** (430e-432a), Sócrates adverte que ela difere das demais virtudes por se assemelhar mais com um acordo ou uma harmonia entre as classes da cidade ou entre seus habitantes, em vez de pertencer a apenas uma de suas partes, tal como se passa com a sabedoria e a coragem. Ela é definida como uma espécie de ordem e de domínio sobre os prazeres e desejos

---

<sup>239</sup> “σωτηρίαν” (429c4).

<sup>240</sup> “πολιτικήν” (430c3). Pode-se argumentar que esse tipo de coragem é especificado como “política” por decorrer de uma opinião verdadeira que depende de uma fonte externa, no caso, da educação segundo a lei pautada pelo governante, e não do conhecimento do próprio guardião. De acordo com isso, pode-se esperar que aquele que tiver alçado o verdadeiro conhecimento acerca da ideia do Bem e se tornado, portanto, um verdadeiro filósofo, tal como é descrito no livro *VII*, será capaz de alcançar o conhecimento sobre a forma da coragem, baseada no conhecimento supremo do bem. Sobre essa posição, ver Adam (1902, 430c3).

É possível considerar, por outro lado, que a coragem política se refere, na verdade, não ao modo de se portar no campo de batalha, mas, sim, a uma estrita fidelidade aos princípios morais estabelecidos pela lei e reafirmados pelo processo da educação coletiva (VEGETTI, 2017). Assim, chamar esse tipo de coragem de “política” seria apenas uma forma de distingui-la daquela que os guardiões, que a possuem, utilizam no campo de batalha. Para uma defesa dessa compreensão, ver Vegetti (2017).

(430e6-7)<sup>241</sup>. Esse tipo de domínio interno do indivíduo, explica o filósofo, é comumente designado pela expressão “ser senhor de si mesmo”, que só pode fazer sentido ao compreender que o homem possui na alma alguma coisa melhor e menor e outra pior e numerosa, pois que todo aquele que é “senhor de si mesmo” é também “escravo de si mesmo”, quer dizer, há alguma coisa nele que domina, enquanto outra é dominada.<sup>242</sup> Desse modo, continua Sócrates, essas duas expressões revelam no homem, de um lado, os efeitos da ação da temperança e, de outro, da intemperança: quando o homem é temperante (a saber, domina e ordena seus prazeres e desejos), ele é “senhor de si”; quando, contrariamente, ele é intemperante (ou seja, se deixa levar pelos prazeres e desejos), é “escravo de si”.

Há de se notar que aqui Platão está antecipando a aplicação de um princípio que ele irá fundamentar mais à frente (436b-437a)<sup>243</sup>, a saber, de que “[a mesma coisa] não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto” (*República*, 2000, p. 210, 436b8–c1). Seguindo essa hipótese, caso exista algo que aja ou sofra coisas contrárias em uma mesma parte de si e com relação a mesma coisa, então é preciso concluir que se trata não de uma só coisa, mas duas. Como se

---

<sup>241</sup> “Κόσμος πού τις, ἦν δ’ ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν καὶ ἡδονῶν τιῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια”.

<sup>242</sup> A passagem na qual o autor da *República* se refere a duas “coisas” distintas presentes na alma humana (431a2-431b2) não especifica o que elas são por meio de termos que poderiam ser utilizados, nesse contexto, para designar a noção de “elemento”, “parte”, “espécie” ou “tipo”. Como se verá mais à frente, tanto εἶδος quanto γένος (mais comumente empregados por Platão e que, nesse tipo de uso, são intercambiáveis, podendo ser traduzidos por “elemento”, que parece dar um tom mais neutro ao texto) ou mesmo μέρος (que envolve uma ideia mais forte de separação e, portanto, deve ser traduzido como “parte”) poderiam ser utilizados para indicar a presença de elementos ou partes na alma, porém não o são. E mesmo o uso de “ἐνι” (431a5, que significa “estar em; dentro de”) na passagem, que poderia induzir alguns a concluir que há aqui uma divisão da alma humana, não é suficiente para que se argumente em favor de uma defesa, antecipada, por parte de Platão, de uma divisão da alma em partes. Inclusive, o uso da preposição περι, em “περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον” (431a4-5), que junto do acusativo pode ter o sentido de “estar presente em”, não expressa tal ideia de maneira mais forte como ocorre com, por exemplo, o uso de ἐν com o dativo. Por essas razões, a despeito de algumas traduções consultadas se servirem dos termos “princípio” ou “parte”, escolheu-se empregar aqui “coisa”, que parece ser mais neutro, a fim de não confundir o leitor quanto às palavras usadas por Platão no texto original.

Segue a passagem 431a2-431b2 no original: “ἀλλ’, ἦν δ’ ἐγώ, φαίνεται μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος ὡς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἐνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ “κρείττω αὐτοῦ” —ἐπαινεῖ γοῦν—ὅταν δὲ ὑπὸ τροφῆς κακῆς ἢ τινος ὀμιλίας κρατηθῆ ὑπὸ πλῆθους τοῦ χείρονος μικρότερον τὸ βέλτιον ὄν, τοῦτο δὲ ὡς ἐν ὄνειδι ψέγειν τε καὶ καλεῖν ἤττω ἑαυτοῦ καὶ ἀκόλαστον τὸν οὕτω διακείμενον”.

<sup>243</sup> Trata-se de uma prática constante de Platão em suas obras: antes de iniciar a discussão acerca de determinado tópico, ele o introduz de forma lacônica, aqui, no caso, ele faz o uso claro de um princípio que, mais à frente, será propriamente apresentado.

pode ver, é exatamente isso que se passa na alma de um indivíduo que é, ao mesmo tempo, “senhor de si” e “escravo de si mesmo”: segundo esse princípio, só pode haver nele duas coisas distintas.

Entretanto, é preciso frisar que, ao dizer que há na alma algo melhor e menor e algo pior e numeroso, o autor da *República* não antecipa propriamente uma divisão da ψυχή em “partes”, mas está, de certa forma, adiantando um tema que irá surgir na sequência, quando ele passar a tratar da estrutura psíquica humana. Em geral, pode-se dizer que o que Platão parece querer fazer aqui é reforçar a analogia *pólis*-alma<sup>244</sup> (a qual será desenvolvida mais à frente, na sequência do texto): por um lado, a multidão, referida por ele como uma coisa pior, designa na alma aquilo que na cidade designa o povo, isto é, a classe dos artesãos, incapazes de bem governar por não possuírem a sabedoria necessária para tanto; de outro lado, o melhor, que ele diz ser menor, diz respeito à classe dos governantes, os quais são sábios e poucos e que são os que melhor podem governar o Estado. Ao observar esse paralelismo, podem-se extrair algumas conclusões. Primeiramente, fica claro que o autor está fazendo alusão àquilo que na alma humana produz a razão e àquilo que, desprovido de razão, é incapaz de produzir impulsos ou desejos que não sejam senão irracionais. Em segundo lugar, ao estabelecer esse paralelismo, Platão pretende priorizar o lado da *pólis* na analogia *pólis*-alma: mesmo que se possa pensar em uma multidão de desejos e prazeres no indivíduo, essa referência faz mais sentido quando se pensa na própria multidão que integra a classe dos artesãos (comerciantes, agricultores, sapateiros, oleiros etc.), que, cheia de desejos, pode vir a apresentar uma ameaça à ordem estabelecida no Estado ao querer subverter a hierarquia social, almejando o poder. Nesse sentido, também a referência àquela coisa menor e melhor, que na alma seria a capacidade racional do indivíduo, a qual, por si só, não possuiria forças suficientes para resistir a todos os desejos capazes de se apoderar do sujeito, fica mais clara quando é pensada naqueles poucos integrantes da classe dos governantes, os quais, como dito anteriormente, seriam os melhores entre todos os habitantes do Estado em razão de sua sabedoria.<sup>245</sup> Por último, é importante ressaltar que Platão estabelece

---

<sup>244</sup> Ver, por exemplo, Vegetti (2017, p. 50-65).

<sup>245</sup> Poder-se-ia dizer que Platão, ao utilizar os adjetivos “menor” (“σμικρότερον”) e “numeroso” (“πλήθους”) em referência a essas duas coisas na alma, esteja querendo dizer que, por um lado,

aqui não uma tripartição da alma (tal como será proposto na argumentação que se inicia em 435a), mas, sim, uma **bipartição**, parecendo propor uma **oposição** entre uma metade **racional** da alma e uma **irracional**, de modo que ele poderia estar querendo se referir aqui, antes de qualquer outra coisa, a uma relação entre a alma, que é responsável por produzir a razão, e o corpo, que é irracional e inanimado, sendo animado pela própria alma, que é perturbada de muitas formas por ele, devendo, por conseguinte, atender às suas necessidades a fim de mantê-lo vivo.

Seja como for, dado que a discussão em curso ainda não se voltou à alma e às suas peculiaridades, a analogia permanecerá um tanto obscura por enquanto: o que vem a ser aquilo que produz a razão ou que tipo de coisa é responsável pelos desejos e se há algo mais envolvido nesses processos são coisas que ficarão, por ora, sem resposta, uma vez que o foco da discussão é outro, a saber, as virtudes do Estado e no que consiste a justiça nele. É justamente por esse motivo que não faz sentido procurar no passo supramencionado uma antecipação da divisão da alma em partes, mas, sim, uma analogia entre o que se passa entre o Estado e suas classes e o que ocorre psicologicamente no indivíduo enquanto ele domina seus impulsos, prazeres e dores, a fim de esclarecer o que é a temperança no âmbito público.

Findada a procura pelas virtudes mais aparentes na *pólis*, resta agora achar aquela pela qual toda a argumentação precedente foi feita: a **justiça** (433a-e). Ainda que Sócrates e seus interlocutores não tenham percebido isso, ela ou alguma forma dela, afirma o filósofo, já estava presente na cidade desde a sua fundação, quando foi delineado que cada cidadão deve praticar apenas uma função no Estado, especificamente, aquela para a qual está naturalmente

---

aquela coisa que é denominada “pior” no ser humano produz muitíssimos desejos, os quais podem levá-lo a realizar ações equivocadas, escravizando-o, enquanto, por outro lado, aquela coisa melhor seria uma só e, caso o indivíduo fosse defrontado por esses incontáveis desejos, ele poderia vir a ser arrastado por eles, realizando ações contra a sua vontade, uma vez que a razão não possuiria forças suficientes para opor resistência à multidão de impulsos que lhe sobreviriam. Todavia, não é um absurdo dizer que talvez possa haver aqui, como se verá na seção final do texto sobre o livro *IV*, uma alusão a certa correlação entre a alma e algo nela que é passível de quantificação, no caso, aquilo que seria representado de algum modo pelos princípios anímicos, isto é, o corpo. Inclusive, vale dizer que Platão, mais à frente, ao discorrer sobre estrutura psíquica humana, faz menções aos elementos anímicos que podem ser interpretadas justamente nesse sentido (cf. 442a7-b3, 442c5), o que corrobora essa interpretação, ainda que não decisivamente.

melhor habilitado. A primeira definição de justiça proposta no diálogo é, então, “cuidar cada um do que lhe diz respeito” (*República*, 2000, p.205, 432b)<sup>246</sup>.

Sócrates oferece quatro evidências que justificam essa definição. A primeira (433b-c) delas é que as outras virtudes da cidade, a saber, a sabedoria, a coragem e a temperança, só surgem e poderão nela perdurar enquanto houver justiça, porque é em razão da ação dela que as demais são possíveis: sem a justiça no Estado, elas não existiram ou seriam preservadas. Outra confirmação (433c) parece advir do fato de que essa compreensão de justiça, “cuidar cada um do que lhe diz respeito”, é a virtude que restou à *pólis* após terem sido encontradas as outras três virtudes<sup>247</sup>. Uma terceira prova (433c-d) é que essa virtude concorre com a sabedoria, a coragem e a temperança para ser a maior benfeitora do Estado, sendo difícil determinar qual delas, de fato, traz o maior bem à comunidade: se seria alguma dessas três ou a que agora se chama justiça. Por último (433e), comprova-se a veracidade dessa definição de justiça ao se reconhecer que os governantes da cidade, ao julgarem os processos, devem se esforçar por proteger o que é de propriedade de cada um, dado que isso é o justo a ser feito nessas ocasiões. Proceder assim seria apenas colocar em prática essa compreensão de justiça, conservando a cada um o que lhe é seu e cuidando de que os indivíduos se ocupem somente do que lhes compete.

Portanto, com essas quatro comprovações da verdade da proposição supramencionada acerca da justiça, Sócrates e seus interlocutores a consideram justificada. Todavia, é importante observar que essa asserção se refere à justiça como uma virtude comunitária, como uma excelência do Estado, e não à justiça como um todo, isto é, ela não compreende tanto o Estado (uma coletividade de indivíduos) quanto os indivíduos (tal como o faz a justiça na alma humana, apresentada no trecho 434d-439a e que será investigada logo mais). Por essa razão, escolheu-se aqui chamá-la **justiça pública**, para diferenciá-la mais facilmente da que se refere à alma dos homens.

Justificada essa aceção de justiça, Sócrates e seus interlocutores partem a identificar o que é a **injustiça** (434a-c). Tal passo também contribui para reafirmar, ainda que indiretamente, por meio de uma contraprova, a definição de justiça pública que foi recém-assentada, pois, como defende o

---

<sup>246</sup> “τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν”.

<sup>247</sup> Tal como foi sugerido em 428a2-9 e mencionado anteriormente.



filósofo, o maior mal que pode ser proporcionado à cidade provém da inobservância a essa compreensão de justiça por parte dos indivíduos pertencentes a diferentes classes. Aparentemente, o que Sócrates propõe é que a troca no exercício de atividades entre os pares de uma mesma classe não causaria, nem de perto, um dano comparável àquele causado pelo câmbio das atividades praticadas por pessoas de classes diversas. É o que pensador parece alegar ao dizer que, caso dois artesãos trocassem o exercício de suas profissões um com o outro, por exemplo, se um carpinteiro e um sapateiro realizassem um a arte do outro, não haveria grande perda à cidade, mas, se um dos artesãos tentasse se tornar guardião ou um guardião, sem merecer, tentasse ser governante, ou um desses três tentasse acumular as ocupações pertinentes às três classes ao mesmo tempo, o que ocorreria seria a verdadeira ruína da cidade. Por conseguinte, a mistura entre as classes dos artesãos, dos guardiões e dos governantes e o exercício simultâneo das profissões que concernem a cada uma delas por parte de um cidadão ocasionariam um prejuízo vultoso para a cidade, constituindo-se no mais grave crime que poderia ser cometido contra ela: a injustiça.

Em vista disso, pode-se dizer, em suma, que a concepção de justiça pública exposta na *República* se baseia em dois pontos fundamentais: de um lado, a ordem hierárquica social da *καλλίπολις* e a distribuição desigual de poder que decorre dela; de outro, a educação dos cidadãos da *pólis*, cujo objetivo é tanto encaminhar aos cargos de liderança aqueles mais qualificados intelectual e moralmente quanto garantir um consenso entre os integrantes de diferentes classes sobre quem deve governar. No entanto, apesar de defender uma rígida hierarquia social e direitos desiguais de comando, Platão não é movido por um desejo classicista aqui. Na verdade, o que ele parece pretender com a divisão da sociedade em três classes é justamente acabar com o conflito entre ricos e pobres<sup>248</sup> que assolava Atenas e as demais cidades mundo afora em sua época. Em tese, em seu Estado, os governantes não chegariam ao poder por meio de qualquer privilégio de ordem econômica ou familiar, mas, sim, por mérito próprio.

Contudo, se a ideia de uma meritocracia parece ser utópica nos dias de hoje, ainda mais utópica parece ser a proposta de Platão de uma educação

---

<sup>248</sup> Ver, por exemplo, o trecho 432a.

capaz de joear aqueles que, naturalmente, são mais bem-dotados intelectual e moralmente para o governo ou para a guarda da cidade e a guerra contra outras nações ou somente para a produção e comercialização dos itens básicos à subsistência do povo. Não obstante as dificuldades de um projeto educativo com tamanhas pretensões e a desconfiança causada por tal empresa em boa parte dos leitores da *República* desde do século IV a.C., vale lembrar que o papel que esse plano educativo desempenha é de importância fundamental na consolidação do Estado arquitetado desde o livro II e isso por duas razões: por um lado, porque é por meio da educação que se conduz cada cidadão à função que está naturalmente mais apto a realizar; por outro, porque o processo educativo ajuda a constituir um consenso entre os habitantes da cidade de que a estrutura hierárquica das classes da *pólis* é a melhor possível a todos, pois garante a excelência dela, isto é, garante a justiça, o que permite que todos venham a desfrutar de alguma parcela de felicidade no Estado. Conjuntamente a esse duplo papel da educação, existe ainda outro instrumento do qual os governantes podem se servir para garantir a ordem hierárquica: caso seja necessário, eles podem conclamar os guardiões ao seu auxílio, fazendo uso da força para manter as normas em seu país. Entretanto, independentemente de como essa ordem hierárquica é obtida, se por meio da educação e do consenso ou por coação, ela é indispensável ao Estado e é por sua causa que todos podem se aperfeiçoar continuamente, o que possibilita uma crescente excelência e felicidade da nação como um todo, o que, por sua vez, permite um desenvolvimento ainda maior de seus habitantes, tornando-os mais felizes, gerando assim, como se pode ver, um círculo virtuoso entre cidade e cidadãos.

### 3.2.2 Sobre o método utilizado na análise da alma humana no livro IV da *República*

Após se verificar o que é a justiça pública, encontra-se, então, uma resposta à investigação principiada no livro II (cf. 368e) acerca do que é a justiça na cidade. Como se sabe, o Estado criado por Sócrates e seus interlocutores pelo discurso ao longo dos livros II, III e IV foi fundado, inicialmente, com o propósito de facilitar a investigação da justiça, da injustiça e dos efeitos de ambas na alma dos seres humanos, uma vez que tais coisas seriam mais facilmente

observadas em algo maior. Findada essa etapa da discussão, resta agora saber se a definição a que se chegou sobre a justiça pública pode ser aplicada à alguma virtude presente na alma humana: caso a definição de justiça pública possa ser aplicada à ψυχή, estará demonstrada a sua validade tanto no âmbito público quanto no individual; caso contrário, será preciso voltar à observação da cidade e reexaminar o que foi concluído até aqui (434d-435a).

Todavia, é importante que se entenda o significado dessa pretensão: se a justiça pública deriva de certo ordenamento das classes sociais, com cada classe realizando a sua própria função excelentemente, então aplicar a referida definição à alma significará encontrar nela algum tipo de hierarquia, o que implica a existência em seu interior de coisas distintas. Em uma palavra, a confirmação da definição de justiça pública depende da descoberta de **elementos** ou **partes** dentro da alma e, no caso de tais coisas não serem encontradas, as conclusões obtidas na análise precedente estarão comprometidas e será preciso revê-las.

Vale destacar também que Platão, ao correlacionar o estudo da alma ao do Estado, se esforça, mais uma vez, em estabelecer um paralelismo entre a estrutura social da *pólis*, quer dizer, suas classes sociais, e os elementos da alma, apresentadas por ele na sequência do texto. Seu propósito é propor um isomorfismo entre cidade e alma; entretanto, se pensa que, nessa correspondência, o autor da *República* acaba por dar mais peso ao lado político do que ao anímico. Um dos indícios dessa prevalência da *pólis* sobre a alma no paralelo traçado por ele é, justamente, a proposta de uma investigação que tem como objetivo encontrar uma estrutura tripartita na alma que seja análoga às três classes sociais da cidade, para então estabelecer uma equiparação entre Estado, alma e seus respectivos elementos. Desse modo, a análise da alma parece ficar submetida à da cidade: caso a estrutura psicológica humana apresente elementos ou partes, comprovar-se-á a verdade da definição de justiça pública, o que permitirá, por consequência, sua aplicação aos indivíduos.

É bom lembrar também que examinar a questão desse modo, alerta o próprio Sócrates, como será visto logo mais, não é a maneira mais adequada de observar com precisão a ψυχή; para tanto, seria preciso se valer de outros métodos (cf. 435c-d). A razão para isso, poder-se-ia dizer, deve-se à adequação da investigação psicológica àquela já realizada sobre o Estado, a qual ocupa

uma posição de destaque, como se estivesse a guiar os passos da inspeção da estrutura psíquica humana, servindo a esta como uma espécie de modelo.

Pois bem, a fim de conferir se a compreensão de justiça pública recém-proposta pode ser aplicada à alma humana, é preciso, primeiro, verificar se a justiça do Estado é a mesma da alma. Para responder a essa questão, Sócrates inicia a argumentação dizendo que é por se conceber como semelhantes coisas que recebem o mesmo nome, apesar de, por exemplo, uma delas ser grande e a outra, pequena, que se pode dizer que um homem justo e uma cidade justa não são diferentes quanto à espécie ou tipo de justiça (“αὐτὸ τὸ τῆς δικαιοσύνης εἶδος”, 435b1-2). Há, então, pelo menos uma semelhança entre o tipo de justiça presente na alma e a que se encontra na cidade.

Como foi visto, o Estado, continua Sócrates, é considerado justo porque nele estão presentes três gêneros naturais (“τριπτὰ γένη φύσεων”, 435b5), cada um realizando seu próprio trabalho, possuindo a temperança, a coragem e sabedoria em razão de certas afecções e disposições desses mesmos gêneros (435b4-5)<sup>249</sup>, ou seja, o Estado é justo porque existe nele três gêneros que lhe são naturais, isto é, as classes sociais, cada qual se encontrando em certo estado, nomeadamente: a classe dos artesãos se encontra em um estado de temperança, o que significa que seus indivíduos põem sob o domínio seus desejos e, por isso, abdicam da vontade de governar, pois reconhecem a superioridade dos governantes, limitando-se, então, a obedecer; a classe dos guardiões possui uma disposição de espírito corajosa, quer dizer, os cidadãos que a compõem são capazes de reconhecer, com base em opiniões verdadeiras, o que deve ou não ser temido e, por esse motivo, estão habilitados a defender o Estado de ameaças internas ou externas; a classe dos governantes está em um estado de sabedoria, quer dizer, seus integrantes possuem um conhecimento que lhes permite deliberar com correção acerca do bem do Estado como um todo, e não só de suas partes, por isso eles podem governar a cidade da melhor maneira possível, mantendo sua ordem e proporcionando-lhe um bem que é desfrutado por todos os seus habitantes.

Se, pondera o filósofo, tudo isso é verdadeiro, então é de se esperar que se encontre na alma de um indivíduo esses mesmos elementos (“τὰ αὐτὰ ταῦτα

---

<sup>249</sup> “ὅτε ἐν αὐτῇ τριπτὰ γένη φύσεων ἐνόητα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττεν, σώφρων δὲ αὖ καὶ ἀνδρεία καὶ σοφὴ διὰ τῶν αὐτῶν τούτων γενῶν ἄλλ’ ἅττα πάθη τε καὶ ἕξεις”.

εἶδη”, 435b9-c1) e que, por possuírem as mesmas afecções, sejam dados a eles os mesmos nomes que foram atribuídos à cidade (435b9-c2)<sup>250</sup>. Os elementos mencionados aqui por Platão se referem, como se verá, aos **três elementos da alma**; estes são equiparados às classes sociais, apresentando, tal como as classes, cada um, uma afecção.<sup>251</sup> As afecções, por sua vez, correspondem às mesmas que estão presentes nas classes sociais, sendo essa a razão de se esperar que se encontre os mesmos nomes na cidade e na alma. O autor da obra parece adiantar nesse passo, de forma concisa e, por enquanto, não tão clara, o resultado do exame que está para ser iniciado: pode-se esperar encontrar na alma três partes, com cada uma apresentando as mesmas afecções e disposições observadas nas classes do Estado, a saber, a sabedoria, a coragem e a temperança. Sua intenção seria, então, equiparar os fenômenos políticos às afecções psíquicas, considerando-os o mesmo tipo de coisa.

É nesse ponto da discussão que Sócrates se volta a Gláuco, ironicamente, para desmerecer o problema com o qual eles e os demais se defrontam, permitindo, com isso, que seus companheiros sejam capazes de entrever o quão complexa é a questão.

---

<sup>250</sup> “καὶ τὸν ἕνα ἄρα, ὃ φίλε, οὕτως ἀξιόσομεν, τὰ αὐτὰ ταῦτα εἶδη ἐν τῇ αὐτοῦ ψυχῇ ἔχοντα, διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις τῶν αὐτῶν ὀνομάτων ὀρθῶς ἀξιούσθαι τῇ πόλει”.

<sup>251</sup> Vale notar que na passagem 435b1-c2 há uma alternância de uso entre os termos “εἶδος” e “εἶδη” com “γέννη” e “γενῶν”, o que pode causar certa confusão ao tradutor ou ao leitor. Primeiramente, εἶδος é aplicado à δικαιοσύνης, enquanto γέννη e γενῶν são utilizados para se referir às classes sociais da *pólis*. De acordo com essa disposição dos termos, seria de se esperar que os elementos ou partes da alma fossem designados por γέννη; no entanto, o autor da *República* quebra essa expectativa ao usar εἶδη para essa finalidade. Isso, porém, não se trata de algo atípico para Platão, uma vez que em muitas oportunidades e com diferentes termos ele não lança mão de uma terminologia fixa. Aqui, no que diz respeito às classes sociais e aos elementos da alma, parece ocorrer o mesmo: o autor alterna os usos dos referidos termos sem que isso implique uma mudança de sentido àquilo que significam. Fronterotta (2010b, p. 169, n. 5), todavia, sugere que o autor dos diálogos faz, sim, uso de uma terminologia mais específica para as classes do Estado e para as “partes” da alma, valendo-se, de um lado, de γέννη e μέρος (para a última, cf. 428e7, 429b2, 429b8, 431e10) para designar as classes do Estado e, de outro, de εἶδος (cf. 435c1, 435c5, 435e1, 437b8, 437d2, 439e1, 440e6, 440e7) para as “espécies” ou “tipos” de alma. Entretanto, alerta ele, no livro *IV* Platão também emprega, em raríssimas exceções, μέρος para a alma e seus elementos (são apenas três ocorrências desse termo, sendo duas no mesmo trecho; cf. 442b10, 442c4, 444b3), que possui um sentido forte de separação e deve ser traduzida por “parte”, mas, explica Fronterotta, nas oportunidades em que ela aparece, o filósofo compara as chamadas “partes” da alma às partes da cidade previamente identificadas, de modo que, ao falar em “partes” da alma, ele poderia estar apenas transferindo uma terminologia política para a investigação psicológica. Além disso, ainda no livro *IV*, também são utilizadas as formas substantivas neutras dos adjetivos τὸ λογιστικόν, τὸ θυμοειδές e τὸ ἐπιθυμητικόν para se referir, respectivamente, aos elementos anímicos racional, irascível e desiderativo, assim como certos pronomes (cf., por exemplo, 436a9-b1) que surgem ao longo de toda a discussão psicológica dessa parte da obra. Acerca dessa temática, ver Bobonich (1994), Ferrari (2007, p. 165, n. 1), Fronterotta (2010b, p. 169, n. 5 e pag. 173, n. 14) e as notas 242 e 280. Sobre a ocorrência de termos que designam elementos anímicos no livro *X*, ver nota 382.

Eis, meu admirável amigo, que se nos apresenta uma questão fácil: saber se a alma possui ou não [esses três elementos] (*República*, 2000, p. 209, 435c7-8)<sup>252</sup>.

Gláuco, porém, percebendo a ironia por detrás das palavras de Sócrates, discorda, afirmando que o tema, na realidade, não é nada fácil. Trata-se de um momento dramático na discussão e que, pensamos, serve para alertar o leitor para que reconheça a importância e a dificuldade dessa questão, precavendo-o acerca do que será dito a seguir, pois saber se a alma possui ou não em si três elementos, isto é, se é simples ou composta no que diz respeito a possuir partes ou elementos psíquicos, não é algo que está claro a todos nem é fácil de se alcançar, muito pelo contrário, e Sócrates, obviamente, reconhece isso.

É evidente, repliquei; e fica sabendo Glauco, que, a meu ver, com o método seguido na presente investigação, jamais chegaremos a uma conclusão rigorosa. O *caminho* que aí vai ter é *mais longo e mais difícil*.<sup>253</sup> Mas talvez seja esse o método, realmente, indicado para o

---

<sup>252</sup> “εἰς φαῦλόν γε αὖ, ἦν δ’ ἐγώ, ὃ θαυμάσιε, σκέμμα ἐμπεπτώκαμεν περὶ ψυχῆς, εἴτε ἔχει τὰ τρία εἶδη ταῦτα ἐν αὐτῇ εἴτε μή.”

<sup>253</sup> O grifo é nosso. Vale ressaltar que, no livro VI (504b), Platão volta a falar da necessidade de se tomar um longo caminho (“μακροτέρα [...] περίοδος”, 504b2) para se obter uma investigação maximamente rigorosa, fazendo uma clara referência a esse trecho (435c-d), no qual ele menciona pela primeira vez a importância de se proceder mediante um “caminho [...] mais longo e mais difícil” (“μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός”, 435d3). Uma análise que prescindia desse caminho mais longo, que é o caso da investigação da alma no livro IV, não estará imbuída da precisão requerida ao assunto, o que debilita a argumentação e suas conclusões. É no interior da discussão que se desenrola no próprio livro VI que se encontra a resposta sobre o que vem a ser esse longo caminho: trata-se da obtenção do conhecimento da Ideia de Bem, que antecede a todos os tipos de conhecimento, sendo fonte de todos eles. Tal conhecimento é fundamental ao filósofo, que deve tê-lo como sua principal aspiração. No contexto do exame do livro VI, esse desvio, ou longo caminho, é sugerido por Sócrates com vistas à aquisição do conhecimento das virtudes: para conhecer realmente o que são a temperança, a coragem, a sabedoria e a justiça, é preciso, antes, conhecer a Ideia de Bem e, após isso, articular esse saber ao conhecimento das virtudes; é só assim que se torna possível assegurar algum conhecimento sobre as virtudes. Contudo, se esse grande desvio realizado nos livros VI e VII visa ao conhecimento das virtudes, como fica o exame da psicologia do livro IV? As conclusões da análise da alma encontradas no livro IV seriam reafirmadas após o longo caminho ou elas precisariam ser revistas, dada a inadequação do método utilizado para atingi-las? Trata-se de uma difícil questão. De um lado, é possível questionar se esse longo caminho foi realmente efetuado na *República*, bastando, para tanto, que se observem as recusas de Sócrates em apresentar tanto o bem em si, acerca do qual ele se limita a expor apenas imagens (cf. 506d8-e5), quanto sua renúncia em expor a ciência que leva à sua compreensão, isto é, a dialética, visto que, diz ele, Gláuco e seus interlocutores não estariam em condições de lhe acompanhar na exposição (cf. 533a1-6). Ferrari (2007, p. 166), por exemplo, ao comentar essa passagem do livro IV, defende que em lugar algum da *República* a análise da alma tomando o caminho mais longo é concretizada. De outro lado, ainda que se aceite que os livros VI e VII apresentam o longo caminho, mesmo assim pode-se duvidar se não seria necessária uma revisão da psicologia proposta no livro IV, uma vez que, como será visto mais adiante, no livro X (611b1-612a6), Platão sustenta que o que foi dito anteriormente sobre a alma diz respeito apenas à sua forma humana, isto é, tal como ela aparece no presente, e que para conhecer sua forma real seria preciso atentar à parte que ama a sabedoria (isto é, o elemento racional) na sua forma pura, separada de todas as outras coisas. Ao observar a alma nessa condição, só se atentaria àquilo que é imortal. Isso, no entanto, não parece coadunar com

que expusemos e analisamos até agora (*República*, 2000, p. 209, 435c9-d5)<sup>254</sup>.

Sócrates observa aqui um problema metodológico da investigação: ela não possui o rigor necessário para que suas conclusões sejam consideradas maximamente precisas. Para tanto, seria preciso, antes, tomar um caminho mais longo e mais difícil, um desvio: seria preciso, primeiro, conforme informam os passos finais do livro *VI* (cf. 505a, 506a), conhecer o que é o bem; somente depois disso, se poderia discorrer com segurança sobre a alma, esclarecendo se ela possui, assim como o Estado, três partes ou não. Se esse longo caminho é efetuado ou não na *República* e até que ponto, por essa razão, a investigação psicológica do livro *IV* deve ser revista são questões difíceis de ser respondidas, máxime se se levar em conta as ressalvas reveladas no livro *X*, 611b-612a, quanto ao que foi exposto sobre a alma nos livros anteriores. De acordo com o que é dito nesse livro, tudo que foi afirmado anteriormente acerca da alma se resumiria a uma exposição que não trata da sua forma mais pura, mas enquanto ela se encontra em comunhão com o corpo. Naturalmente, essa declaração pode levar o leitor a pensar que a alma na sua verdadeira natureza, isto é, quando está pura, apartada do corpo, não possui partições e que estas se devem à alguma peculiaridade de seu consórcio com o corpo. Seja como for, é relevante que se tenha em mente que em três oportunidades (cf. 435c-d, 504b, 611b-612a)

---

uma compreensão de estrutura psíquica tripartita, o que poderia indicar, então, que Platão estaria revisando o que havia dito anteriormente. Talvez, para responder a esse problema, seja preciso lembrar que em nenhum momento da discussão que se desenrola ao longo de toda a obra Platão tem como propósito investigar a alma em si. Seu objetivo, na verdade, é analisar a justiça e, para tanto, ele se refere à alma apenas indiretamente, quer dizer, no que diz respeito aos efeitos da justiça e da injustiça nela. Por essa razão, o autor da *República* não seria obrigado a desviar de seu curso a fim de tratar de um tema tão difícil e que demanda tanta precisão. Se uma visão provisória da alma vier a calhar, a saber, uma exposição da alma apenas na sua comunhão com o corpo, a qual é exposta no livro *IV*, tal como o texto do livro *X* parece indicar, então isso será o suficiente e, ao que parece, é isso o que se passa aqui. De qualquer forma, não parece ser à toa que o autor se esforce por avisar em três oportunidades distintas (cf. 435c-d, 504b, 611b-612a) que as conclusões da argumentação que será analisada a seguir não possuem o maior rigor possível e que, por isso, elas devem ser reanalisadas com o maior cuidado. Há de se destacar ainda, como se verá adiante, o caráter hipotético da discussão anímica do livro *IV* (cf. 437a6), como propõe Fronterotta (2010, p. 174-75), o que só faz aumentar as suspeitas sobre a verdade das teses propostas nessa investigação. Tendo isso em mente, pensa-se ser de bom tom proceder com a maior cautela possível, o que significa considerar que, talvez, a tripartição da alma proposta no livro *IV* não seja definitiva nem mesmo no quadro teórico interno à obra, dado que a discussão que objetiva fundamentar essa tese tem por base um método que não é totalmente preciso.

<sup>254</sup> “φαίνεται, ἦν δ’ ἐγώ. καὶ εἴ γ’ ἴσθι, ὦ Γλαύκων, ὡς ἡ ἐμὴ δόξα, ἀκριβῶς μὲν τοῦτο ἐκ τοιούτων μεθόδων, οἷαίς νῦν ἐν τοῖς λόγοις χρώμεθα, οὐ μὴ ποτε λάβωμεν— ἄλλη γὰρ μακροτέρα καὶ πλείων ὁδὸς ἢ ἐπὶ τοῦτο ἄγουσα —ἴσως μὲντοι τῶν γε προειρημένων τε καὶ προσκεμμένων ἀξίως”.

Sócrates relativiza a validade das conclusões da investigação sobre a ψυχή transcorrida no livro *IV*. Além disso, a discussão psicológica do livro *IV*, de acordo com Fronterotta (2010, p. 174-75), possui um caráter hipotético (cf. 437a6) e, por isso, não pode ser, simplesmente, levada ao “pé da letra”. Portanto, tendo isso em vista, parece que o mais apropriado é proceder com cautela, ou seja, não se deve tomar como absolutas as conclusões que derivam desse exame, pelo menos, por ora; todavia, após analisar em conjunto tanto as passagens do livro *IV* quanto as do livro *X* que versam sobre a psicologia, aí, sim, será possível concluir se de fato há ou não na *República* uma defesa da tripartição da alma.

Com efeito, pode-se observar que a parte final da fala supramencionada de Sócrates parece confirmar justamente a provisoriedade das conclusões da investigação que será analisada a seguir: com o atual método seria possível ao menos adequar o que foi dito sobre a *pólis* ao que irá ser dito sobre a alma humana, estabelecendo assim, como mencionado anteriormente, um esquema isomórfico entre cidade e alma, o qual só será totalmente revelado ao fim da discussão do livro *IV*, quando se houver determinado o que a justiça é em cada uma delas.

Visto que Gláuco e os outros presentes parecem não dar grande importância aos avisos de Sócrates quanto à inadequação do método utilizado na discussão, preferindo prosseguir para encontrar algo que possa ser acomodado ao que foi asserido antes, o diálogo segue com o objetivo de verificar qual é a natureza da alma: se é simples ou composta e, no caso de ser composta, possuindo divisões, determinar qual é o número de divisões.

### 3.2.3 A tripartição da alma no livro *IV*

#### 3.2.3.1 O Princípio dos Opostos

Primeiramente, antes de iniciar o estudo da alma propriamente dito, Sócrates busca estabelecer algo que, a seu ver, não deve ser alvo de grande debate, a saber, que é forçoso que venham a existir na alma dos indivíduos os mesmos elementos e hábitos (“εἶδη τε καὶ ἥθη”, 435e2) que se encontram nas cidades. Se assim não fosse o caso, pondera ele, seria possível pensar que os modos usualmente atribuídos a diferentes comunidades não advêm das



peçoas, mas de alguma outra coisa, o que equivale a dizer que as virtudes e vícios das civilizações não têm origem em seus cidadãos, coisa que, afirma Sócrates, seria um tanto ridícula de ser pensada (435e). Em termos gerais, o filósofo presume que o caráter predominante de certa cidade está necessariamente atrelado à disposição de espírito de seus próprios habitantes. É o que se poderia notar nas civilizações da Trácia e da Cítia, oferecidas por ele como exemplos de países violentos: esse traço marcante desses povos só pode ser causado pela agressividade das almas dos indivíduos. É óbvio que as características que são observadas nas coletividades só podem ter por origem as pessoas que as compõem; pensar algo diferente, como assevera Sócrates, seria algo ridículo: como se poderia atribuir virtudes e vícios não aos seres que agem, mas a outras coisas?

Entretanto, é importante que se esteja consciente do que significa aceitar isso. O fato de as virtudes e vícios dos Estados estarem correlacionados ao caráter de seus respectivos povos e, conseqüentemente, à alma de seus indivíduos **não** justifica dizer que, como há na *pólis* três virtudes produzidas, cada qual, por uma de três classes, tal como foi constatado anteriormente, se segue que, no caso de se encontrarem as mesmas três virtudes na alma, deve haver, então, três partes encarregadas de as produzir. Afirmar o que foi exposto não permite que se diga, ainda que de modo provisório, como advertido anteriormente, que para produzir essas três virtudes a alma deve se dividir em três partes. Com essa asserção, Sócrates apenas pretende deixar claro que a causa das virtudes e dos vícios que são atribuídos aos países deve ser encontrada na alma dos indivíduos; por outro lado, nada, ainda, pode ser dito sobre o modo como os mesmos vícios e virtudes seriam gerados pelas almas.

Eis, então, o propósito deste exame: precisar justamente de que maneira se originam na alma as virtudes e os vícios, verificando se o que ocorre na cidade também se dá na alma, isto é, se há na alma três elementos ou partes, cada uma responsável por uma virtude específica. Para iniciar essa discussão, Sócrates menciona três atividades realizadas pela alma, as quais, pode-se dizer, são introduzidas aqui para que se tenha em mente, desde já, como uma espécie de baliza à investigação que se segue, os três tipos de atividade exercidos pela  $\psi\upsilon\chi\eta$  e que devem ser analisados para determinar se ela possui três partes ou

não. São elas: o **aprendizado** (μανθάνω, 436a9), a **irritação** ou **ira** (θυμός, 436a10) e o **desejo** (ἐπιθυμέω, 436a10).

O difícil será sabermos se fazemos [cada uma delas por efeito da mesma coisa ou, se existirem três elementos, se realizamos uma delas por meio de um elemento e outro por meio de outro elemento], a saber: se aprendemos com um, encolerizamos-nos com outro e procuramos satisfazer nossos desejos por meio de um terceiro, o da alimentação, da procriação e outros da mesma natureza, ou será com toda a alma que realizamos cada um desses atos, quando nos dispomos a isso? Eis o que se me afigura difícil decidir por maneira satisfatória (*República*, 2000, pp. 209-10, 436a8-b3)<sup>255</sup>.

Sócrates apresenta três espécies de atividades da alma, que, posteriormente, se procurará fundamentar apropriadamente; são elas: os desejos, as emoções e os pensamentos. Seria cada uma dessas atividades engendrada por um único elemento na alma, quer dizer, seriam realizadas pela alma inteira, como um todo, ou cada uma delas seria produzida por três elementos distintos? A fim de resolver essa dificuldade, Sócrates propõe um critério capaz de ajudar nessa investigação:

É muito certo que [a mesma coisa] não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto. Por isso, onde quer que verifiquemos semelhante fato, podemos concluir que não se trata de [uma única coisa, porém várias] (*República*, 2000, p. 210, 436a8-436b3)<sup>256</sup>.

De acordo com esse critério, considerado aqui como um **Princípio dos Opostos**<sup>257</sup> (cf. ANNAS, 1991, BOBONICH, 1994, IRWIN, 1995, e WOODS,

---

<sup>255</sup> A passagem é um tanto obscura e de difícil tradução, dada a concisão utilizada por Platão na sua construção. Tipicamente, o filósofo lança mão desse tipo de construção menos clara para introduzir problemas mais complexos que vão, após futuros esclarecimentos, ficando mais fáceis de ser compreendidos. A intenção aqui ao propor a alteração entre colchetes no trecho das linhas 436a8-9 foi realçar a obscuridade da fala de Sócrates, que não emprega nenhum termo específico para se referir aos elementos ou partes da alma que estariam envolvidos na produção das virtudes ou vícios. Segue a passagem no original: “τόδε δὲ ἤδη χαλεπόν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλω: μανθάνομεν μὲν ἐτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ’ αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, ἢ ὅλη τῆ ψυχῆ καθ’ ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν, ὅταν ὁρμήσωμεν. ταῦτ’ ἔσται τὰ χαλεπὰ διορίσασθαι ἀξίως λόγου”.

<sup>256</sup> “δῆλον ὅτι ταῦτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταῦτόν γε καὶ πρὸς ταῦτόν οὐκ ἐθελήσει ἄμα, ὥστε ἂν πού εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταῦτόν ἦν ἀλλὰ πλείω”.

<sup>257</sup> Existe controvérsia entre os comentadores sobre se esse princípio seria um princípio de não contradição ou um princípio mais amplo, isto é, que não se restringe a contraditórios. Por um lado, Adam (1963) diz se tratar da primeira formulação da lei de contradição ou princípio de não contradição na história. Segundo o comentador, Platão utilizaria essa lei para combater a filosofia heraclitiana. Shorey (1969), em nota sobre o trecho, argumenta na mesma direção, dizendo que, além dos heraclitianos, Platão faria uso dessa lei para contrapor-se a outros filósofos relativistas e aos sofistas. De outro lado, Annas (1991, p.137) afirma que não se trata de um princípio de

1987), Sócrates sustenta que, caso alguma coisa realize ou sofra efeitos contrários em uma mesma parte sua e com relação a um mesmo objeto, então, é preciso concluir que não há em tal coisa apenas um elemento, mas, na verdade, vários. Como se verá, pode-se tanto esclarecer quanto justificar esse princípio ao observá-lo em casos específicos; é por isso que Sócrates exhibe, logo na sequência, dois exemplos em que esse critério, a princípio, parece não ter aplicação, os quais, por consequência, provariam sua falsidade (436c-e). Entretanto, o filósofo busca deixar claro que, ao aplicar corretamente o Princípio dos Opostos nesses dois casos, se patenteia justamente a validade dessa regra. Inclusive, esses dois exemplos bastarão para justificá-lo, pois assim se evita a análise desnecessária de uma série de casos similares, o que permite que se poupe tempo para que se foque no emprego desse critério naquilo que importa aqui, isto é, na alma. É claro que, a rigor, não é possível demonstrar a universalidade do Princípio dos Opostos, uma vez que isso implicaria a necessidade de analisar todos os casos em que ele pode ser utilizado; é por essa razão que, por ora, basta que se verifiquem apenas dois casos que atestam indutivamente a validade do enunciado dessa regra. Dessa forma, por meio da aceitação dessa norma será possível distinguir na alma uma ou mais naturezas que possam atuar nela de maneira conjunta.

A fim de elucidar melhor o Princípio dos Opostos e acabar com qualquer controvérsia que possa haver acerca dele, Sócrates e seus interlocutores passam a examinar o primeiro dos dois casos a ser estudados (436c5-d2). O primeiro exemplo refere-se à aplicação do princípio ao movimento e repouso de um objeto qualquer. Segundo o pensador, só se pode falar adequadamente acerca do movimento e do repouso de algum objeto quando não se declara que essa coisa está parada e em movimento conjuntamente na mesma de suas partes. Para deixar a questão mais clara, Sócrates dá como exemplo um homem que está parado, mas com as mãos e a cabeça em movimento (436c9-d2). Nesse caso, alega ele, não se deve dizer que ele se encontra em movimento e

---

contradição, pois ele diz respeito “aos opostos em um sentido bem abrangente, não apenas com relação aos contraditórios”. Woods (1987, p. 30) propõe chamar esse princípio de Princípio dos Opostos. Ver também Bobonich (1994) e Irwin (1995). Ferrari (2007, p. 168), por sua vez, sugere que tal princípio seja descrito como um princípio de conflito, em vez de não contradição. Concordando com a opinião de Annas, Bobonich e Irwin a respeito desse princípio, adota-se aqui a sugestão de nome de Woods: Princípio dos Opostos.

em repouso conjuntamente, mas “que uma parte dessa pessoa está em movimento e outra em repouso” (*República*, 2000, p. 210, 436d1-2)<sup>258</sup>.

O segundo exemplo proposto pelo pensador, por sua vez, diz respeito a uma espécie de brincadeira, na qual alguém que não ainda tivesse se contentado com esse princípio dissesse, engenhosamente, que todo pião que gira “está a um só tempo em repouso e em movimento” (*República*, 2000, p. 210, 436d5–6)<sup>259</sup>, pois suas pontas permanecem no mesmo lugar enquanto ele gira. E o mesmo valeria, continuaria essa pessoa, para qualquer objeto que venha a realizar movimentos circulares em um ponto fixo: ao efetuar isso, essas coisas se encontrariam paradas e em movimento simultaneamente. Em resposta a essa objeção, Sócrates defende que, frente ao Princípio dos Opostos, essas afirmações não têm sustentação, uma vez que não é correto afirmar que os objetos que realizam movimentos circulares enquanto permanecem fixos em algum lugar estão em repouso e em movimento nas mesmas partes. O que ocorre, explica ele, é que uma porção dos corpos dessas coisas se encontra em movimento, enquanto outra porção se encontra em repouso. Visto que esses objetos possuem um eixo e uma circunferência, com relação ao eixo, eles permanecem imóveis, dado que não se inclinam para nenhum lado, mas, com relação à circunferência, estão em movimento, porque se movem em círculo. Entretanto, caso o eixo desses objetos venha a se inclinar enquanto eles giram, como consequência, deixarão de possuir uma de suas partes em repouso para vir a possuir todas elas em movimento.

Após apresentar esses dois casos, Sócrates finaliza então a sua demonstração do Princípio dos Opostos, concluindo que

objeções desse tipo, continuei, não nos atrapalham nem bastam para convencer-nos de que a mesma coisa possa ao mesmo tempo e na mesma parte de si mesma e com relação aos mesmos objetos sofrer ou produzir influências contrárias (*República*, 2000, p. 211, 436e8–437a2)<sup>260</sup>.

Como mencionado, ainda que haja muitas outras afirmações semelhantes a esses dois aparentes exemplos refutados, cada qual reclamando uma investigação à parte para comprovar sua falsidade pelo Princípio dos Opostos e

---

<sup>258</sup> “ἀλλ’ ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἔστηκε, τὸ δὲ κινεῖται. οὐχ οὕτω”.

<sup>259</sup> “οἱ γε στρόβιλοι ὅλοι ἐστᾶσί τε ἅμα καὶ κινοῦνται”.

<sup>260</sup> “οὐδὲν ἄρα ἡμᾶς τῶν τοιούτων λεγόμενον ἐκπλήξει, οὐδὲ μᾶλλον τι πείσει ὥς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὄν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τάναντία πάθοι ἢ καὶ εἶη ἢ καὶ ποιήσειεν”.

atestar a veracidade do último, Sócrates, visando a economizar tempo, propõe que se parta da **hipótese** de que o referido critério é verdadeiro; no entanto, adverte ele, caso, eventualmente, surja algum caso que o contradiga, esse princípio deverá ser considerado falso e será preciso abandoná-lo (437a4–8)<sup>261</sup>.

Como já se adiantou, de acordo com Fronterotta (2010, p. 174-75), essa passagem demonstra que o Princípio dos Opostos é, na verdade, apenas uma hipótese (“ὑποθέμενοι”, 437a6) empregada como ponto de partida a fim de examinar certas propriedades anímicas e que, caso se constate a falsidade dela, todas as consequências que derivam dessa hipótese também estariam comprometidas, isto é, toda teoria da tripartição da alma que será desenvolvida a seguir. Inclusive, segundo o comentador, o aviso dado por Sócrates quanto ao tipo de método empregado na investigação psicológica do livro *IV* (cf. 435c4-d4), comentado anteriormente, teria o mesmo propósito de alertar o leitor de que a tripartição da alma se fundamenta em uma hipótese que não foi provada e da qual não se pode ter certeza. Isso, contudo, explica o Fronterotta, não quer dizer que se deve rejeitar ou se questionar a existência da tripartição da alma, que, para ele, nesse contexto, está correta, isto é, no contexto em que ela se relaciona com o corpo. Deve-se atentar a que, continua ele, a tripartição da alma não provê uma representação absolutamente verdadeira e certa da alma em si mesma, por que não se preocupa com o seu τί ἐστι, quer dizer, com sua essência, mas apenas apresenta uma ilustração de seus atributos ou qualidades ou, em outras palavras, da sua esfera funcional e operativa. Segundo o autor, somente após se referir ao seu τί ἐστι é que se pode dizer com propriedade qual é sua verdadeira natureza, o que, por outro lado, para o comentador, não é feito propriamente em momento algum do diálogo. É importante observar, porém, como será analisado mais à frente, na seção específica deste capítulo, que, no livro *X* (611b9-612a6), Platão parece indicar que o psiquismo humano em sua natureza pura, quer dizer, sem qualquer associação com o corpo, se mostra simples, isto é, livre de quaisquer divisões anímicas e, conseqüentemente, de estar em contradição consigo mesmo.

---

<sup>261</sup> “ἀλλ’ ὁμως, ἦν δ’ ἐγώ, ἵνα μὴ ἀναγκαζώμεθα πάσας τὰς τοιαύτας ἀμφισβητήσεις ἐπεξιόντες καὶ βεβαιούμενοι ὡς οὐκ ἀληθεῖς οὔσας μηκύνειν, ὑποθέμενοι ὡς τούτου οὕτως ἔχοντος εἰς τὸ πρόσθεν προῖωμεν, ὁμολογήσαντες, ἐάν ποτε ἄλλη φανῆ ταῦτα ἢ ταῦτη, πάντα ἡμῖν τὰ ἀπὸ τούτου συμβαίνοντα λελυμένα ἔσεσθαι”.

### 3.2.3.2 Início da análise da presença de opostos na alma humana

Aceito o Princípio dos Opostos, cabe, agora, aplicá-lo à alma dos seres humanos. Sócrates inicia essa inspeção mencionando alguns tipos de fenômeno anímico que pretensamente atestariam que a alma humana pode agir e sentir coisas contrárias entre si.

Confirmação e a recusa, o desejo e a aversão, a atração e a repulsão e todas as demais coisas do mesmo gênero devem ser consideradas como opostas entre si, quer sejam ativas, quer sejam passivas (*República*, 2000, p. 211, 437b1–5)<sup>262</sup>.

A princípio, esses tipos de ação e paixão que foram sugeridos parecem ser bastante similares entre si<sup>263</sup>, tanto que, por ora, o filósofo estabelece apenas uma simples distinção entre eles: existem duas classes de impulsos opostos entre si – de um lado (437b7–8), se encontram os *desejos* (“τὰς ἐπιθυμίας”), o querer e o almejar (“τὸ ἐθέλειν καὶ τὸ βούλεσθαι”); de outro (437c8), o não almejar, não querer e não desejar (“τὸ ἀβουλεῖν καὶ μὴ ἐθέλειν μηδ’ ἐπιθυμεῖν”). Ele oferece a sede e a fome (“διψῆν καὶ πεινῆν”, 437b7) como exemplares mais evidentes desses impulsos contrários, se referindo a eles para esclarecer o modo como a ψυχή possui opostos em si.

Com efeito, pode-se separar essas ações e paixões em dois grupos: o grupo das pulsões “afirmativas” e das pulsões “negativas”. As ações e paixões afirmativas são aquelas que estão presentes na alma quando se deseja beber ou comer algo, de modo que o indivíduo realiza ou algum tipo de movimento em direção à bebida ou à comida, ou afirma algo, avisando que quer beber ou comer isso ou aquilo, ou mesmo apenas almeja alguma dessas coisas. De outro lado, estão as ações e paixões negativas, que são aquelas que surgem quando não se almeja, não se quer nem se deseja algo, as quais podem ser percebidas na ação de afastar de si ou repelir para longe algum objeto, no caso, alguma bebida ou comida.

---

<sup>262</sup> τὸ ἐπινεύειν τῷ ἀνανεύειν καὶ τὸ ἐφίεσθαι τινος λαβεῖν τῷ ἀπαρνεῖσθαι καὶ τὸ προσάγεσθαι τῷ ἀπωθεῖσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων;

<sup>263</sup> Isso fica ainda mais claro ao observar que muitos dos verbos utilizados por Platão para designar esses impulsos (“ἐπινεύειν”, “ἀνανεύειν”, “ἐφίεσθαι”, “ἀπαρνεῖσθαι”, “προσάγεσθαι”, “ἀπωθεῖσθαι”) são sinônimos.

De que tais impulsos podem ser encontrados na alma dos homens (isto é, desejar e não desejar uma comida ou bebida, querer e não a querer, almejar e não a almejar) não há dúvidas; entretanto, o importante aqui é que se compreenda que Sócrates, na realidade, está se referindo à possibilidade de se querer e não querer, desejar e não desejar, almejar e não almejar **conjuntamente**, vale dizer, ao mesmo tempo, uma mesma coisa<sup>264</sup>, o que seria problemático, pois isso contraria o que foi estabelecido com o Princípio dos Opostos. Porém, como se verá, se pode esclarecer esse tipo de fenômeno com a aplicação do próprio Princípio dos Opostos.

### 3.2.3.3 A digressão sobre o desejo e as relações em geral

Uma vez destacada a classe mais evidente de desejos, a sede e a fome, sendo a sede definida como desejo por bebida e a fome como desejo por comida (437d6), Sócrates passa a explicar a maneira como se deseja algo para então explanar o fenômeno dos sentimentos e ações opostos na alma. Referindo-se ao desejo por bebida, o pensador assevera que ele pode dar-se de muitas formas, isto é, se pode ter “sede de alguma bebida quente ou fria, em grande ou pequena quantidade” (*República*, 2000, p. 212, 437d9–10)<sup>265</sup>, mas que isso só ocorre quando se junta à sede o calor ou o frio. Assim, no primeiro caso, se buscará uma bebida fria para se refrescar e, no segundo, uma bebida quente para se esquentar (437d–e). No caso de haver grande sede, se buscará beber em grande quantidade e, quando houver pouca sede, se buscará beber pouco líquido (437e). Porém, avisa Sócrates, a “sede [mesma] não poderá deixar de

---

<sup>264</sup> Como será visto mais adiante, alguns comentadores defendem que essa discussão do livro *IV* da *República* tem o propósito de explicar a possibilidade do fenômeno da *akrasía*, ou falta de força da vontade, frente aos desejos e prazeres. Bobonich (1994), por exemplo, afirma que os passos que se seguem marcam uma mudança na teoria moral psicológica de Platão, passando da negação da possibilidade da ação acrática, própria dos diálogos que precederiam a *República*, como no *Protágoras* e no *Fédon*, por exemplo, à sua aceitação. Bobonich afirma que o filósofo buscaria explicar a *akrasía* em termos de oposições entre diferentes elementos da alma; assim, a presença de impulsos opostos nas almas das pessoas, segundo o Princípio dos Opostos, implica que as almas “não são entidades singulares, mas são compostas” (BOBONICH, 1994, p. 6). Entretanto, “para que essa estratégia [argumentativa] funcione, Platão precisa mostrar que os desejos conflitantes, as aspirações e demais coisas do gênero que as pessoas contam como opostos recaem sobre o Princípio dos Opostos” (BOBONICH, 1994, p. 6). Seria, portanto, por meio do Princípio dos Opostos que a argumentação do livro *IV* estabeleceria que os impulsos opostos na alma são provenientes de diferentes elementos presentes nela, a saber, o elemento racional (*λογιστικόν* – 439d5), o desiderativo (*ἐπιθυμητικόν* – 439d8) e o irascível (*θυμοειδές* – 441a2), os quais serão apresentados e discutidos adiante.

<sup>265</sup> “δίψα ἄρα γε θερμοῦ ποτοῦ ἢ ψυχροῦ, ἢ πολλοῦ ἢ ὀλίγου”.

ser senão o desejo de seu objeto natural, a [bebida mesma], como o da fome é o alimento” (*República*, 2000, p. 212, 437e4–6)<sup>266</sup>. Em suma, o que o filósofo busca elucidar é que todo desejo não especificado, como é o caso da sede ou da fome sem qualquer qualificação, visa a um objeto igualmente não especificado. É por essa razão que o desejo sem qualquer especificação deve ser tomado em sua forma mais geral, o que, no caso da sede ou da fome, corresponde, respectivamente, à bebida em geral ou em si e a comida em geral ou em si. Entretanto, o desejo se especifica toda vez que algo é adicionado a ele: é o que ocorre no caso em que é acrescido à sede o calor, o que especifica o desejo por bebida; antes se tratava de um desejo por bebida pura e simplesmente, agora, porém, tornou-se desejo por bebida que refresque, isto é, desejo por bebida gelada.

Captando bem o que Sócrates disse, Gláuco resume a questão distinguindo o desejo em si mesmo, isto é, o desejo em geral, do desejo por algo determinado: “Cada desejo em si mesmo só se dirige para o seu objeto natural; o desejo disto ou daquilo não passa de acidente” (*República*, 2000, p. 212, 437e7–8)<sup>267</sup>. À primeira vista, pode parecer que já se disse o suficiente sobre o desejo e que está claro o modo como ele se relaciona com seus objetos, porém Sócrates prolonga a discussão ao mencionar uma objeção, conduzindo, com isso, a investigação a uma digressão acerca das relações em geral (437e-439a). O propósito desse novo exame é evidenciar o que foi recém-afirmado: cada desejo em si, como, por exemplo, a sede em si, relaciona-se apenas com o seu objeto em si, sem qualificação, no caso, a bebida em si. A diferença dessa explanação para a anterior é que são oferecidos exemplos diferentes de relações, o que permite que se estenda o que foi dito sobre os desejos para outros tipos de relação, de modo que o mesmo tipo de coisa ocorreria em toda e qualquer relação.

Basicamente, a objeção mencionada por Sócrates estabelece que o desejo é sempre desejo de algo que seja bom e que, portanto, ninguém desejaria uma bebida pura e simplesmente, mas, sim, uma bebida boa, valendo o mesmo

---

<sup>266</sup> “αὐτὸ δὲ τὸ διψῆν οὐ μὴ ποτε ἄλλου γένηται ἐπιθυμία ἢ οὔτε περ πέφυκεν, αὐτοῦ πώματος, καὶ αὖ τὸ πεινῆν βρώματος”.

<sup>267</sup> “αὐτὴ γε ἡ ἐπιθυμία ἐκάστη αὐτοῦ μόνον ἐκάστου οὔτε πέφυκεν, τοῦ δὲ τοίου ἢ τοίου τὰ προσγιγνώμενα”.



para a comida e para os demais tipos de desejo (438a). Para refutar essa objeção, o filósofo repete, essencialmente, o mesmo que já havia dito sobre o desejo, mas agora sem se valer exclusivamente dele, visto que sua intenção é tornar o enunciado maximamente abrangente, isto é, seu objetivo é ir além do exemplo que havia dado, referindo-se agora a todo e qualquer tipo de relação (438a-b).

[...] tudo o que se relaciona com alguma coisa determinada, o faz desta ou daquela maneira, segundo penso, ao passo que cada coisa considerada em si mesma só se relaciona com seu objeto próprio (*República*, 2000, p. 213, 438a7-b2)<sup>268</sup>.

Para explicar essa asserção, Sócrates faz alusão a uma série de tipos de relação, abordando, primeiramente, a relação do maior com o menor (438b4–12): dado que o maior só pode ser maior a algo que é relativamente menor, então, algo muito maior só poderá ser o que é se estiver relacionado a algo muito menor. Assim, aquilo que foi e aquilo haverá de ser maior sempre se encontrará em uma relação com aquilo que foi ou que haverá de ser menor. O mesmo, afirma o filósofo, vale para as restantes relações (438c1–4), tal como o mais e o menos, o dobro e a metade, o pesado e o leve, o mais rápido e o mais lento, o quente e o frio. O que todos esses exemplos propõem, portanto, é que os termos de uma relação sempre são qualificados um em referência ao outro.

Igualmente, continua Sócrates, o que foi dito sobre o maior e o menor e as demais relações se aplica às ciências, pois a ciência em si é simplesmente sobre o aprendizado em si ou sobre um objeto qualquer que seja estudado, enquanto uma ciência determinada e particular é sobre uma coisa determinada e particular (438c7–d1), ou seja, de um lado se encontra a ciência em si ou em geral, isto é, sem especificações, e de outro a ciência que se especifica conforme se aplica a um tema particular. Para elucidar o modo como a ciência se especifica, o pensador dá um exemplo de uma ciência específica: a arquitetura (438d1–10). A arquitetura, segundo ele, recebeu seu nome próprio e foi distinguida das outras ciências por possuir características diferentes das encontradas nas demais, a saber, por ter em si um objeto que lhe é próprio: construir casas. Sendo assim, as ciências e as técnicas (as quais são incluídas

---

<sup>268</sup> “ὅσα γ’ ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναί του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ποιῶ τινός ἐστιν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τὰ δ’ αὐτὰ ἕκαστα αὐτοῦ ἐκάστου μόνον”.

por Sócrates por, aparentemente, obedecerem à mesma regra) dispõem de objetos específicos e acabam se especificando porque se relacionam com eles. Dá-se então com as ciências e as técnicas o mesmo que se passa com a arquitetura, que se distingue das demais ciências ao aplicar-se a um objeto específico, a construção de casas; igualmente, cada ciência e cada técnica se especifica ao se aplicar a um objeto específico.

Elucidada a maneira como essas diferentes relações ocorrem, Sócrates retoma aquela afirmação abstrata e mais geral sobre as relações em geral (438a7-b2):

Era isso, continuei, o que há pouco eu queria significar. Talvez já tenhas compreendido que todas as coisas, quando em relação com algum objeto, consideradas em si mesmas só se relacionam com outras coisas em si mesmas, mas se o fizerem com determinados objetos, passarão também a ser qualificadas (*República*, 2000, p. 214, 438d11-13)<sup>269</sup>.

Na sequência, o filósofo aproveita para esclarecer ainda mais a questão ao afirmar que não é por se relacionar com certo objeto que algo se torna semelhante a ele; por exemplo, a ciência correlacionada à saúde e à doença não se tornará ela mesma, em razão dessa associação, sadia ou doente, assim como a ciência das coisas más e boas venha a se tornar má ou boa. O que ocorre nesses casos, na verdade, é que a ciência se especifica a partir do momento em que se combina com um objeto específico, como no caso da medicina, que, ao se combinar à saúde e à doença, deixa de ser uma ciência em si ou geral para se tornar uma ciência determinada (438e).

Aclaradas essas minúcias, o filósofo e seus interlocutores enfim voltam-se para o desejo e, em particular, ao desejo de bebida para responder àquela objeção feita precedentemente sobre o modo como o desejo se relaciona com seus objetos. A sede, diz Sócrates, como tal, deve ser classificada na categoria das coisas que se encontram em relação com outras, compreendendo-se a sede em si como relativa não a uma bebida determinada, mas à bebida em si, sem mais.

---

<sup>269</sup> “τοῦτο τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, φάθι με τότε βούλεσθαι λέγειν, εἰ ἄρα νῦν ἔμαθες, ὅτι ὅσα ἐστὶν οἷα εἶναί του, αὐτὰ μὲν μόνα αὐτῶν μόνων ἐστίν, τῶν δὲ ποιῶν τινῶν ποιὰ ἄττα”.

Por conseguinte, a alma de quem está com sede, enquanto tiver sede, outra coisa não deseja senão beber; isso, apenas, é o que almeja e para isso tende (*República*, 2000, p. 215, 439a9-b1)<sup>270</sup>.

Dessa forma, referindo-se aos impulsos presentes na alma quando ela almeja algo, Sócrates termina sua digressão sobre o desejo alcançando a mesma conclusão que havia obtido ao abordar o tema pela primeira vez, a saber, não há qualquer contradição no modo como os desejos se relacionam com seus objetos. Segue-se então que não se devem considerar válidas quaisquer refutações que se baseiem ou em divergências entre os desejos determinados, ou no contraste entre o desejo em si e desejos particulares para sustentar a existência de alguma contradição inerente à maneira como o ser humano deseja as coisas. Consequentemente, nega-se a possibilidade de uma relação entre um desejo e um objeto na qual estejam presentes, ao mesmo tempo e com relação à mesma coisa, um impulso positivo e um negativo. Com isso, reconhece-se que os impasses na esfera do desejo decorrem de uma distinção entre os desejos e seus respectivos objetos, o que deixa claro *eo ipso* que é impossível a uma mesma coisa (aqui, no caso, o desejo) realizar, ao mesmo tempo, “coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto” (*República*, 2000, p. 210, 436b8–9)<sup>271</sup>, validando assim, mais uma vez, o critério estabelecido no Princípio dos Opostos.

#### 3.2.3.4 O elemento desiderativo e o elemento racional

Compreendida a maneira como as coisas relativas travam suas relações e, por consequência, o modo como o desejo se relaciona com seus objetos, torna-se enfim possível distinguir com segurança, novamente por meio do Princípio dos Opostos, o que se passa na alma quando algo a impele em direção a um objeto, enquanto outra coisa lhe arrasta na direção contrária.

Assim, no caso de alguma coisa puxar para outra direção a alma que tem sede, terá de ser [algo] diferente [daquilo] que tem sede e que a arrasta como a um animal para beber? Pois, como já vimos, não é

---

<sup>270</sup> τοῦ διψῶντος ἄρα ἡ ψυχὴ, καθ’ ὅσον διψῆ, οὐκ ἄλλοτι βούλεται ἢ πιεῖν, καὶ τούτου ὀρέγεται καὶ ἐπὶ τοῦτο ὄρμη.

<sup>271</sup> “ὀφίλον ὅτι ταῦτόν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταυτόν γε καὶ πρὸς ταυτόν οὐκ ἐθελήσει ἄμα”.

possível que [a mesma coisa] produza ao mesmo tempo e na mesma parte [de si] efeitos contrários (*República*, 2000, p. 215, 439b2-6)<sup>272</sup>.

Há aqui uma clara referência a duas coisas presentes na alma humana: de um lado, encontra-se algo que simplesmente deseja beber e que arrasta a alma em direção à bebida, tal como se fosse um animal; de outro lado, há uma coisa que puxa a alma em outra direção, como se estivesse freando o movimento em direção à bebida realizado pelo primeiro elemento ao aplicar uma força na direção contrária, tal como, por exemplo, um cavaleiro que puxa as rédeas do cavalo a fim de parar o movimento do animal. Vale dizer que essa distinção preliminar estabelece uma oposição entre o desejo e uma instância censória baseando-se em uma análise fenomenológica da alma. Um aspecto relevante sobre essa diferenciação é que o elemento anímico ao qual se atribui a pulsão que leva o indivíduo a beber é caracterizado como algo que arrasta a alma como um animal ou como uma besta (“θηρίον”, 439b4). Essa qualificação é valiosa para que se entenda o que Platão tem em mente quando se refere ao elemento que, mais adiante, denomina elemento **desiderativo** (“ἐπιθυμητικόν”, 439d8). Ao longo da *República*, é possível encontrar várias referências a esse princípio; entretanto, muitas delas não esclarecem a sua natureza, mas, pelo contrário, acabam confundindo o leitor quanto àquilo que havia sido dito inicialmente acerca dele, ao descrevê-lo como algo que vai muito além de um simples centro produtor de desejos<sup>273</sup>. Tentar reconciliar essas passagens aparentemente desconectadas é uma tarefa difícil e que se constitui em um grande desafio para qualquer intérprete que se proponha a analisar esse elemento da alma desde o livro *IV*, quando ele é mencionado pela primeira vez, até os livros *VIII*, *IX* e *X*, que voltam a citá-lo<sup>274</sup>. Apesar desse problema, ao se observar essa qualificação

---

<sup>272</sup> “οὐκοῦν εἴ ποτέ τι αὐτὴν ἀνθέλκει διψῶσαν, ἕτερον ἂν τι ἐν αὐτῇ εἴη αὐτοῦ τοῦ διψῶντος καὶ ἄγοντος ὥσπερ θηρίον ἐπὶ τὸ πιεῖν; οὐ γὰρ δὴ, φημέν, τό γε αὐτὸ τῷ αὐτῷ ἑαυτοῦ περὶ τὸ αὐτὸ ἄμ’ ἂν τάναντία πράττοι”.

<sup>273</sup> O mesmo, pode-se dizer, vale para os demais elementos. De acordo com um grupo relativamente grande de comentadores, como se verá mais à frente, cada um dos elementos ou partes da alma seriam agentes de vontades, desejos, prazeres e pensamentos próprios. Segundo Bobonich (1994, p. 4), as partes da alma, como ele as chama, teriam “desejos e prazeres, ver, e.g., 580d3—587e4 [...] 437b1-c10 e 439a1-d2”, teriam “crenças, e.g., 442b5-d1 e 574d1—575a7”, seriam capazes de “persuasão e concordância, e.g., 442b5—d1, 554c11—e5 e 589a6-b6” e todas “as três partes [seriam] capazes de pelo menos alguma forma de raciocínio de meios-fins: 580e2-581a7”. Ver também: Annas (1981, 109-152), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41–82 e 156–178), Moline (1978) e (1981, p. 52–78) e Price (1989) e (1990).

<sup>274</sup> Com relação aos outros dois elementos, o racional e o irascível, aplica-se a mesma dificuldade. Mais recentemente, alguns comentadores passaram a considerar os três elementos da alma como agentes ou homúnculos, tomando por base as atribuições díspares sobre eles

inicial, fica claro que o filósofo estabelece o elemento desiderativo, pelo menos a princípio, como um elemento prioritariamente “animalizado”, isto é, que pode ser comparado ao princípio próprio aos animais ou, caso se tome o termo  $\theta\eta\rho\acute{\iota}\omicron\nu$  em um sentido pejorativo, àquilo que nas bestas ou nos animais terríveis demanda certo tipo de cuidado. De acordo com essa compreensão, o elemento desiderativo seria encarado por Platão, prioritariamente, como um centro produtor de impulsos que visam, pura e simplesmente, à satisfação de desejos que, em geral, são de ordem fisiológica, a saber, os desejos alimentícios, sexuais, aqueles relacionados ao sono e todos os outros que podem ser observados nos animais. Logo, mesmo que em outras passagens esse elemento venha a receber outras tantas qualificações, as quais podem vir a confundir essa primeira caracterização, é importante ter em mente que ele é inicialmente apresentado como um elemento encarregado dos desejos, sendo comparado a um animal, que visa a satisfazer suas necessidades físicas mais imediatas. Em outras palavras, o referido elemento parece ser descrito aqui com base em uma função anímica que a alma realiza quando se encontra junto ao corpo. Nesse sentido, parece ser possível aproximar a atividade que seria realizada por tal elemento daquela que, em outras oportunidades, como no *Fédon* (cf. 66c), por exemplo, tal como se viu no capítulo anterior desta tese, Platão atribui à alma que habita o corpo ou que está desencarnada, mas que se acha impura. É importante ter em mente essa descrição do elemento desiderativo com base na função que ele cumpre, a qual parece estar intimamente interligada à relação travada entre alma e corpo, para retornar a ela sempre que surgirem dúvidas acerca do que esse princípio de fato venha a ser.

---

encontradas em diferentes passagens da *República*. Cf., por exemplo, Annas (1981, 109-152), Bobonich (1994), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41–82 e 156–178), Moline (1978) e (1981, p. 52–78) e Price (1989) e (1990); cf. também a nota anterior deste trabalho. Considera-se, por outro lado, que é possível superar essa dificuldade ao interpretar essas diferentes atribuições dos princípios anímicos como meras **alegorias** das quais Platão se vale para explicar o modo como a alma, aliada ao corpo, se esforça para alcançar algo que não é realmente bom para ela. Ao desejar alguma coisa sem raciocinar corretamente, isto é, sem identificar o que de fato é melhor ser feito em dada situação, como no caso exposto no texto, se é melhor beber ou não beber, a alma se vale da razão apenas para obter aquilo a que aspira. Com efeito, pode-se considerar que quaisquer passagens que pareçam atribuir ao elemento desiderativo a capacidade de realizar raciocínios de “meios-fins” ou de pensar de alguma maneira seriam, na verdade, só uma forma de Platão dizer que o ser humano utiliza a razão para obter algum objeto de desejo sem levar em consideração se esse esforço é válido, isto é, se se trata, de fato, de algo que irá lhe trazer o maior benefício possível. Na última seção deste texto sobre o livro *IV*, quando se retornar a esse tema, essa discussão será desenvolvida de modo mais amplo.

De todo modo, Sócrates continua a distinguir dois elementos opostos na ψυχή por meio de um exemplo que, segundo ele, é fácil de ser encontrado, a saber, uma pessoa que, apesar de sentir sede, se nega a beber (439c2-3). Com base nesse exemplo, ele afirma que, sendo um dos elementos mencionados, como observado, aquele que deseja, enquanto o outro é aquele que censura os desejos, deve existir então algo que ordena o indivíduo a beber e outra coisa que o impede de beber, sendo este o dominante (“κρατοῦν”, 439c7). Aquele que proíbe, prossegue Sócrates, quando surge, procede por meio do **raciocínio** (“ἐκ λογισμοῦ”, 439d1), enquanto o outro, que conduz e arrasta, faz essas coisas por meio das **paixões** e das **doenças** (“διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων”, 439d1-2). Ao observar os efeitos produzidos por esses dois elementos, bem como os instrumentos de que eles se valem, fica claro o que cada um deles é.

Logo, não será fora de propósito, observei, admitir que se trata de dois [elementos] diferentes; um deles, com o qual o homem raciocina, poderá ser denominado o [elemento] racional da alma; o outro, com o que ele ama e tem fome ou sede, e é arrastado por [todos os desejos], receberá o qualificativo de irracional e [desiderativo], amigo dos mais variados prazeres e satisfações (*República*, 2000, pp. 215-16, 439d4-8)<sup>275</sup>.

Nomeados pela primeira vez, o **elemento racional** (“λογιστικὸν” – 439d5) e o **elemento desiderativo** (“ἐπιθυμητικὸν” – 439d8) distinguem-se, portanto, da seguinte forma: o primeiro é aquele por meio do qual se raciocina, sendo responsável por frear e impedir os desejos, sendo, por isso, qualificado, em um primeiro momento, como um princípio que censura os desejos, realizando esse feito pelo raciocínio; já o segundo é aquele por meio do qual se deseja, ou seja, é por ele que se ama (“ἐρᾷ”<sup>276</sup>, 439d6) e que se sentem fome e sede, recebendo, por essa razão, o nome de desiderativo ou de concupiscente, além da designação de **irracional** (“ἀλόγιστόν”, 439d7)<sup>277</sup>, sendo também qualificado como amigo de vários prazeres e satisfações, os quais, pode-se dizer, de acordo

---

<sup>275</sup> “οὐ δὲ ἀλόγως, ἦν δ’ ἐγώ, ἀξιώσομεν αὐτὰ διττὰ τε καὶ ἕτερα ἀλλήλων εἶναι, τὸ μὲν ὃ λογίζεται λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ ὃ ἐρᾷ τε καὶ πεινῆ καὶ διψῆ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν, πληρώσεών τινων καὶ ἡδονῶν ἑταῖρον”.

<sup>276</sup> Vale notar que o tipo de amor a que se refere aqui é o de conotação sexual.

<sup>277</sup> Esta qualificação contradiz frontalmente a compreensão de que o elemento desiderativo é capaz de realizar certas formas de raciocínio, como os raciocínios “meios-fins” (para uma defesa dessa tese, ver, por exemplo, Bobonich, 1994, p. 4). Frente a isso, para que essa leitura se mostre coerente, parece ser necessário privilegiar as menções posteriores ao elemento desiderativo (cf. 580e2-581a7) em detrimento da presente, todavia, tal decisão não se mostra necessária caso essas e outras referências futuras ao elemento desiderativo sejam consideradas apenas alegoricamente e não literalmente.

com os tipos de desejo listados, seriam prazeres de ordem física ou corpórea. Entretanto, vale frisar, ao qualificar o elemento desiderativo como irracional, ou seja, como incapaz de realizar quaisquer operações racionais, se lhe restringe, pelo menos por ora, a um centro produtor de impulsos irracionais, como aqueles que são encontrados nos animais; tal descrição está, portanto, de pleno acordo com aquela enunciada há pouco, qual seja, que se trata de um princípio que arrasta a alma de quem ele domina na direção do seu objeto de desejo, como se fosse um animal ou uma besta, e, portanto, está intimamente correlacionado com o próprio corpo e suas necessidades.

### 3.2.3.5 O elemento irascível

Após distinguir dois princípios na alma humana, Sócrates passa a examinar a ira (“θυμοῦ”, 439e3)<sup>278</sup> e aquilo que estaria encarregado de produzi-la:

Desse modo, continuei, conseguimos isolar na alma dois [elementos] distintos. E quanto à [ira] e àquilo com que nos [iramos], tratar-se-á de um terceiro [elemento], ou terá afinidade com algum dos anteriores (*República*, 2000, p. 216, 439e2-4)<sup>279</sup>?

Com efeito, pode-se assumir como justificada a presença dos elementos (“εἶδη”, 439e2)<sup>280</sup> racional e desiderativo na alma; entretanto, restam dúvidas se a ira e aquilo por meio do qual o ser humano se irrita são o terceiro elemento buscado ou se esse tipo de emoção se correlaciona com o princípio racional ou desiderativo, advindo, então, de um deles.

---

<sup>278</sup> Vale lembrar que esse sentimento já havia sido mencionado no passo 436a10, junto do **aprendizado** (μανθάνω, 436a9) e do **desejo** (ἐπιθυμέω, 436a10), como um dos três tipos de atividade exercidos pela alma e que deveriam ser analisados para determinar se ela possui três elementos ou não. Assim sendo, Sócrates segue à risca o plano de estudos que havia delineado anteriormente: após provar que dois elementos distintos são responsáveis pelo aprendizado e pelos desejos, agora ele se volta ao elemento que produz a ira.

<sup>279</sup> “ταῦτα μὲν τοίνυν, ἧν δ’ ἐγώ, δύο ἡμῖν ὠρίσθω εἶδη ἐν ψυχῇ ἐνόητα: τὸ δὲ δὴ τοῦ θυμοῦ καὶ ᾧ θυμούμεθα πότερον τρίτον, ἢ τούτων ποτέρῳ ἂν εἶη ὁμοφυές;”.

<sup>280</sup> É importante notar que o termo referido foi utilizado por Platão para designar os dois elementos da alma que já foram distinguidos, o qual se escolheu traduzir por “elemento” e, ocasionalmente, por “princípio”, a fim de evitar a repetição excessiva. Outras possíveis traduções são “forma” ou “espécie”, como propõe, por exemplo, Fronterotta (2010, p.169, n. 5). Segue-se, no entanto, a sugestão de Ferrari (2007, p. 165, n. 1) para o inglês, uma vez que “elemento” (assim como “*element*”, na língua inglesa) parece expressar bem o modo vago como Platão designa aquilo que diz respeito ao psiquismo humano. Acerca dessa questão terminológica, ver também as notas 242, 251 e 382.

De início, levanta-se a suspeita de que a ira tenha a ver com o elemento desiderativo (439e5). Sócrates, a fim de elucidar esse ponto, passa a mencionar uma série de casos em que é possível se observar a ira se contrapondo aos desejos. O primeiro desses casos é uma anedota acerca de um homem chamado Leôncio (439e-440a). Enquanto passava ao lado de um local em que se executavam condenados, Leôncio percebeu que ali ainda restavam alguns cadáveres e sentiu-se tentado a observá-los, ao mesmo tempo que sentiu repugnância (“δυσχεραῖνοι”, 439e9) disso. Por fim, não sendo capaz de se conter, ele acaba cedendo ao seu desejo e corre para ver os defuntos, porém fica furioso consigo mesmo por efetuar isso. Sócrates alega que essa história prova que a ira pode entrar em conflito com os desejos. Com isso, segundo o Princípio dos Opostos, evidencia-se que ela é produzida por outro elemento que não o desiderativo. Ainda que, por um lado, o pensador não diga qual é a razão de se atribuir o desejo de se ver cadáveres ao princípio desiderativo,<sup>281</sup> por outro, caso se aceite que essa é a sua origem, não restam dúvidas de que deve haver na alma alguma coisa capaz de se contrapor aos desejos, produzindo a ira, ou no caso específico em tela, a repugnância (sentimento que, pode-se dizer, é uma espécie de variação da ira).

Após isso, Sócrates segue citando mais casos que deixam patente a distinção entre o elemento desiderativo e a ira. Um deles, que se sucede com frequência, ocorre quando os desejos constroem um indivíduo numa direção contrária à indicada pela razão (440a-b). Nesses casos, a pessoa reprova a si mesma e se sente irada com aquela coisa que, dentro dela, a constroem, como se houvesse nela duas facções em guerra, de modo que a ira se une à razão, saindo em sua ajuda. Entretanto, adverte o filósofo, o contrário nunca se passa, quer dizer, ela, a ira, nunca ajuda as paixões quando a razão vem a negar algum desejo (440b1-7)<sup>282</sup>. Algo similar ocorre, declara Sócrates, quando se comete uma injustiça (440c): quanto mais nobre for uma pessoa, menos ela se revoltará

---

<sup>281</sup> Reeve (2004, p. 128, n. 22), em nota sobre a passagem, afirma que o historiador Teopompo (410-370 a.C.), na obra *Kapêlides*, comenta de certo Leontino (*Leontinus*), que “era conhecido pelo seu amor por garotos tão pálidos quanto cadáveres”. Assim, partindo do pressuposto de que Platão está se referindo ao mesmo indivíduo, a origem do desejo dele seria de ordem sexual, o que justificaria a sua atribuição ao elemento desiderativo.

<sup>282</sup> “λοιδοροῦντά τε αὐτὸν καὶ θυμούμενον τῷ βιαζομένῳ ἐν αὐτῷ, καὶ ὡσπερ δυοῖν στασιαζόντων σύμμαχον τῷ λόγῳ γιγνόμενον τὸν θυμὸν τοῦ τοιοῦτου; ταῖς δ’ ἐπιθυμίαις αὐτὸν κοινωνήσαντα, αἰρουῦντος λόγου μὴ δεῖν ἀντιπράττειν, οἷμαι σε οὐκ ἂν φάναι γενομένου ποτὲ ἐν σαυτῷ τοῦ τοιοῦτου αἰσθέσθαι, οἷμαι δ’ οὐδ’ ἐν ἄλλῳ”.



contra quaisquer violências que venha a sofrer de alguém que tenha injustiçado; inclusive, sua ira se voltará contra ela mesma. Contrariamente, quando se acredita ter sofrido uma injustiça (440c-d), o indivíduo fica indignado e se esforça para vencer todo tipo de dificuldade em nome daquilo que acredita ser justo, persistindo até alcançar seu objetivo, até vir a morrer ou até ser chamado à razão, tornando-se gentil, tal como um cão quando chamado pelo seu pastor. Nota-se claramente aqui que essa alusão à ira e à sua proximidade com a razão relembra a comparação entre os guardiões e os cães<sup>283</sup>, algo que é prontamente reconhecido por Gláuco (440d4-6). Por meio dessa referência, o autor da *República* parece querer indicar de antemão à qual classe da cidade deve-se atribuir a ira.

De qualquer forma, cada uma dessas situações mencionadas por Sócrates mostra a ira como aliada da razão, sendo a primeira, inclusive, incapaz de vir a se unir aos desejos contra a última. Com efeito, percebe-se que, em vez de ficar ao lado dos desejos, como se havia pensado há pouco (439e5), a ira pode se opor a eles. Porém, pondera Sócrates, dada a proximidade e concórdia que a ira demonstrou ter com o princípio racional, agora é preciso verificar se ela não é causada por ele.

E será ela, porventura, diferente da razão, ou [algum tipo dela]? Nesse caso não haveria na alma três [elementos], porém dois: o racional e o [desiderativo]. Ou será como na cidade, em que três classes se congregam: a dos comerciantes, a dos auxiliares e a dos conselheiros? Nesse caso, ocorrerá também na alma um terceiro elemento, o irascível, auxiliar natural [do elemento racional], na hipótese, bem entendido, de não ter sido esta corrompida por uma educação viciosa (*República*, 2000, p. 217, 440e2-441a3)<sup>284</sup>?

Retomando as classes que formam a cidade, Sócrates nomeia o elemento que ocupa, como se verá mais adiante, a segunda posição na alma: o elemento **irascível** (“τὸ θυμοειδές”, 441a2). A referência às três das classes sociais do Estado e, em específico, aos guardiões como auxiliares (“ἐπικουρητικόν”, 441a1), isto é, aqueles que têm a incumbência de auxiliar os governantes na *pólis*, parece ter o propósito de adiantar o papel que o elemento irascível

---

<sup>283</sup> Cf. 375e.

<sup>284</sup> “ἄρ’ οὖν ἕτερον ὄν καὶ τούτου, ἢ λογιστικοῦ τι εἶδος, ὥστε μὴ τρία ἀλλὰ δύο εἶδη εἶναι ἐν ψυχῇ, λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικόν; ἢ καθάπερ ἐν τῇ πόλει συνέιχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρητικόν, βουλευτικόν, οὕτως καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή;”.

desempenha na alma humana, qual seja, ser um auxiliar do princípio racional. Isso, contudo, não significa que ele seja algo meramente derivado da razão, pois, como será exposto mais à frente, se trata de um elemento à parte. Há de se destacar ainda nessa passagem a referência à possibilidade de o elemento irascível ser corrompido por uma má criação (441a3)<sup>285</sup>: caso ele não seja devidamente cultivado por uma educação vigilante, corre-se o risco de ele não ser capaz de realizar sua função de auxiliar do elemento racional, algo que, para Platão, seria muito perigoso, pois, como também se verá posteriormente, sem o auxílio da ira, o governo da razão na alma fica comprometido, podendo acarretar uma possível alteração na ordem natural dos elementos da ψυχή, corrompendo-a como um todo.

Resta então analisar se aquilo a que se atribui a produção da ira é diferente do que estaria produzindo a razão, a fim de determinar se o elemento irascível poderia ser considerado um terceiro princípio na alma ou não. Para tanto, são apresentadas duas evidências: a primeira é oferecida por Gláuco e arrematada por Sócrates (441a-b) e a segunda é proposta por ele mesmo (441b-c). Uma vez que, defende Gláuco, a ira pode ser vista nas crianças desde o nascimento, ao passo que a razão não, visto que algumas crianças nem chegam a obtê-la, enquanto a maioria só a obtém tardiamente, fica claro que se trata de coisas diferentes. Sócrates, por sua vez, concordando com Gláuco, acrescenta que o mesmo pode ser verificado nos animais (“τοῖς θηρίοις”, 441b3). E ele prossegue dando outro indicativo da dissociação entre os elementos irascível e o racional, trazendo Homero como testemunha ao citar as palavras de Odisseu, no verso 17 do canto XX da *Odisséia*<sup>286</sup>. Ao comentar essa passagem, o filósofo afirma que o poeta, sem dúvidas, concebe como dois elementos distintos aquele que fica irado irracionalmente e aquele que raciocina sobre o que é melhor e o que é pior e que reprova o primeiro (441b7-c2)<sup>287</sup>.

---

<sup>285</sup> “ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρή”.

<sup>286</sup> Esses versos já haviam sido citados previamente, no livro III (390d); além disso, vale lembrar, eles também são citados no *Fédon* (94d-e). Segue a referida passagem em toda a sua extensão: “Bate, indignado, no peito e a si próprio desta arte se exprime: sê, coração, paciente, pois vida mais baixa e mesquinha já suportaste” (*Odisséia apud República*, 2000, p. 143, 390d4-5).

“στήθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθω:  
τέτλαθι δὴ, κραδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ’ ἔτλης”.

<sup>287</sup> “ἐνταῦθα γὰρ δὴ σαφῶς ὡς ἕτερον ἑτέρῳ ἐπιπλήττον πεποίηκεν Ὀμηρος τὸ ἀναλογισάμενον περὶ τοῦ βελτιόνος τε καὶ χείρονος τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ”.

Com isso, Sócrates considera que foram encontrados e distinguidos os três elementos da alma de forma suficiente, passando, na sequência, para a próxima etapa da investigação: identificar o que vem a ser a justiça na alma (441c-443c). Todavia, vale a pena comentar um ponto importante sobre a distinção do elemento irascível do racional, exposta anteriormente. Deve-se compreender que, ao se expor o elemento irascível como presente tanto nas crianças, que ainda não possuem a razão desenvolvida (o que, a seu turno, implica que o elemento racional demandaria certo processo de formação), quanto nos animais ou nas bestas, os quais são certamente irracionais, fica claro que, pelo menos aqui, Platão caracteriza esse elemento como algo incapaz de raciocinar<sup>288</sup>, ainda que ele seja capaz de se associar ao elemento que raciocina. Isso fica ainda mais claro quando se examina a interpretação dada por Sócrates à passagem da *Odisseia* referida: se o elemento irascível é irracional (“τῷ ἀλογίστως θυμουμένῳ”, 441c2), então ele não é capaz de raciocinar ou pensar, contrariamente ao princípio racional, o qual realiza cálculos para determinar o que é melhor e o que é pior em cada situação. Por conseguinte, tudo que se pode afirmar sobre o elemento irascível até o presente é que ele é uma espécie de centro emocional, reconhecido especialmente por gerar o sentimento da ira (θυμός), provindo daí o seu nome: “irascível” (θυμοειδής). Além disso, deve-se frisar, a descrição feita desse elemento como uma espécie de atividade anímica restrita à produção da ira e, possivelmente, de todos os demais sentimentos, a qual também seria realizada pelos animais, parece aproximar essa atividade de uma função que a alma realiza quando está junto ao corpo, como expresso, por exemplo, no *Fédon* (cf. 66c) e visto aqui no capítulo anterior. Isso parece estar de acordo com o que foi proposto acerca do elemento desiderativo, a saber, que, assim como esse princípio, a função que é atribuída ao elemento irascível por Platão parece estar intimamente conectada ao corpo e àquilo que é necessário à sua subsistência. Mais à frente, na conclusão da análise do livro *IV* da *República*, retornar-se-á a discutir essa questão e ao que se pode depreender dela; por ora, o exame dessa investigação psicológica será retomado.

---

<sup>288</sup> Essa qualificação é importante, pois também contradiz diretamente aquela compreensão defendida mais recentemente por vários comentadores, qual seja, que os elementos da alma seriam homúnculos ou agentes. Ver, por exemplo, Bobonich (1994), Annas (1981, 109-152), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41–82 e 156–178), Moline (1978) e (1981, p. 52–78), Price (1989) e (1990).

### 3.2.3.6 As virtudes dos elementos da alma humana

Definido que o número de classes distinguidas na cidade corresponde ao número de elementos observados e diferenciados na alma dos indivíduos (441c), Sócrates passa a estabelecer uma série de paralelismos entre a *pólis* e a estrutura psíquica humana para afirmar o que vêm a ser as virtudes e a justiça na alma do indivíduo (441c-443b). Se, afirma Sócrates, a cidade é sábia, corajosa, temperante e justa por determinada razão, a alma também será cada uma dessas coisas pelos mesmos motivos.<sup>289</sup> Assim, se a cidade só é justa pelo fato de cada um cumprir com a sua função, também o indivíduo deve ser justo somente quando cada um dos seus elementos realizar sua função própria (441d-e).

Desse modo, Sócrates passa a apresentar as funções próprias de cada elemento da alma, iniciando pelos elementos racional e irascível. O primeiro, argumenta ele, deve comandar por ser sábio e cuidar de toda a alma, enquanto o outro deve obedecê-lo e auxiliá-lo (441e4-6)<sup>290</sup>. Para tanto, é preciso educar por meio de uma mistura entre a Música<sup>291</sup> e a Ginástica, trazendo uma concordância entre esses elementos: tencionando e nutrindo o princípio racional com belos discursos e ensinamentos, ao passo que se afrouxa e acalma o irascível, domando-o por meio da harmonia e do ritmo (441e8-442a2)<sup>292</sup>.

Platão retoma aqui a discussão presente na passagem 411e-412a do livro *III*, em que apresenta a educação que seria administrada aos cidadãos da *pólis* por meio da Música e da Ginástica. Em suma, no trecho mencionado é proposta uma imagem que compara dois elementos presentes na alma, os elementos

---

<sup>289</sup> Platão retoma aqui o que já havia dito antes do início da investigação sobre a alma e seus elementos (cf. 435b).

<sup>290</sup> “οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδῆ ὑπηκόω εἶναι καὶ συμμάχῳ τούτου”.

<sup>291</sup> Vale lembrar que, quando Platão fala em “Música” (“μουσική”, 441e8), ele não está se referindo àquilo que hoje em dia se entende por essa palavra, mas, sim, a algo bem mais abrangente, uma vez que para os gregos não há dissociação entre os sons e os discursos (cf., por exemplo, no livro *III*, o passo 398d). Há aqui, porém, uma questão a mais ser levada em consideração: caso se conceba a Filosofia como parte integrante da Música, como sua mais nobre espécie, tal como é afirmado por Sócrates no *Fédon* (cf. 61a), então a educação musical também envolverá o ensino de Filosofia, o que será devidamente exposto mais adiante na obra, nos livros *VI* e *VII*.

<sup>292</sup> “ἄρ’ οὖν οὐχ, ὥσπερ ἐλέγομεν, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις σύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν, τὸ δὲ ἀνιῆσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἄρμονία τε καὶ ῥυθμῷ;”.

irascível e filosófico (“τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον”, 411e6), a duas cordas que realizam uma espécie de harmonia quando são afinadas pela Ginástica e pela Música em uma nota adequada. De um lado, o elemento irascível seria afrouxado pela Música e tencionado pela Ginástica (410d, 411a-e), enquanto, por outro, se pode supor que, inversamente, o elemento filosófico (que, claramente, diz respeito ao elemento racional apresentado no livro *IV*) seria afrouxado pela Ginástica e tencionado pela Música. Por essa imagem, o que Platão estaria sugerindo é que o caráter de uma pessoa (que é o resultado da harmonia produzida por certa distensão e uma tensão entre essas duas cordas) seria a música da alma. Todavia, o curioso é que na passagem do livro *IV* (441e8-442a2) ele não parece apresentar a Música e a Ginástica como responsáveis, cada uma, por um dos elementos, como havia sido afirmado no trecho do livro *III* (411e-412a). Agora, apesar de referir-se tanto à Música quanto à Ginástica, o autor da *República* diz somente que o elemento racional é tencionado e nutrido por meio de belos discursos e aprendizados, enquanto o elemento irascível é distendido e acalmado pela harmonia e pelo ritmo (441e9-442a2)<sup>293</sup>. É evidente que os belos discursos e aprendizados, bem como a harmonia e o ritmo, dizem respeito à Música, e não à Ginástica, porém isso não quer dizer que a Ginástica não desempenha qualquer papel na educação do elemento irascível. O que Platão parece querer sinalizar aqui é que essas duas artes não afetam apenas um dos dois elementos exclusivamente, mas, sim, ambos, visto que, como dito no livro *III* (411e-412a), ao se afrouxar a “corda” de um deles, se tenciona a de outro e vice-versa. É por isso que seria preciso encontrar uma mistura (“κρᾶσις”, 441e9) harmoniosa entre elas. No que diz respeito à omissão do papel desempenhado pela Ginástica no processo educativo aqui, talvez o filósofo já estivesse antecipando, de certa forma, o grande peso que seria dado à educação intelectual apresentada nos livros *VI* e *VII*.

De todo modo, observa Sócrates, ao educar os elementos irascível e racional corretamente, segundo uma mistura ideal entre Música e Ginástica, eles passam a dirigir o elemento desiderativo, o maior dentre os três elementos na

---

<sup>293</sup> “τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασιν, τὸ δὲ ἀνιείσα παραμυθουμένη, ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῶ” (441e9-442a2).

alma e que, por natureza, é o mais insaciável por dinheiro (442a4-7)<sup>294</sup>. Ele acrescenta que esses princípios realizam essa tarefa vigiando para que aquele não se encha dos chamados prazeres do corpo, tornando-se, com isso, maior e mais forte, e, conseqüentemente, acabe por escravizar e governar as outras classes, mesmo não sendo apto ao governo, subvertendo então toda a vida do conjunto (442a7-b3)<sup>295</sup>.

Três importantes informações são reveladas nessa passagem: duas que dizem respeito aos três elementos e outra exclusiva ao desiderativo. Primeiramente, ao descrever o desiderativo como o maior dos elementos na alma de cada um (“πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ”, 442a6), Platão atribui grandezas aos princípios, como se eles fossem coisas quantificáveis, que podem ser medidas e comparadas em tamanho ou peso. Entretanto, é evidente que coisas incorpóreas não podem ser comparadas dessa forma, haja vista que são destituídas de corpo ou matéria. Por essa razão, a qualificação “maior”, atribuída por Platão a um dos elementos da alma em comparação aos outros dois, parece ser problemática, dado que, a princípio, se acredita que eles sejam imateriais. Todavia, essa dificuldade parece desaparecer caso se compreenda que a qualificação de um dos elementos como maior que os outros poderia ser, na verdade, uma indicação de que eles se correlacionam, de algum modo, a alguma porção do corpo e que, portanto, chamar o princípio desiderativo de “maior” significaria associá-lo a alguma parte do corpo humano que é relativamente maior do que as outras<sup>296</sup>.

---

<sup>294</sup> “καὶ τοῦτω δὴ οὕτω τραφέντε καὶ ὡς ἀληθῶς τὰ αὐτῶν μαθόντε καὶ παιδευθέντε προστήσεσθον τοῦ ἐπιθυμητικοῦ—ὁ δὴ πλεῖστον τῆς ψυχῆς ἐν ἐκάστῳ ἐστὶ καὶ χρημάτων φύσει ἀπληστότατον—”.

<sup>295</sup> “ὁ τηρήσετον μὴ τῶ πῖμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον οὐκ αὖ τὰ αὐτοῦ πράττη, ἀλλὰ καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν ἐπιχειρήσει ὧν οὐ προσήκον αὐτῷ γένει, καὶ σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει”.

<sup>296</sup> No diálogo *Timeu*, outra obra na qual Platão apresenta a alma humana como tripartita, o autor descreve o modo como a ψυχή foi criada, atribuindo a cada um dos três elementos localizações específicas no corpo humano. Além de correlacionar cada um dos princípios a partes do corpo, outro aspecto importante revelado no diálogo acerca deles é que são divididos em duas espécies de almas: uma **imortal** (cf. 41d) e outra **mortal** (cf. 69c). A espécie imortal da alma, que é a racional, foi criada pelo demiurgo, sendo qualificada de divina, tendo a incumbência de comandar a espécie mortal da alma (cf. 41c, 44d), localizando-se na cabeça (cf. 44d, 69c). Por outro lado, a espécie mortal da alma, “cheia de paixões terríveis e fatais” (*Timeu*, 1977, p. 88, 69c-d), foi dividida em duas subespécies: aquela que “participa da coragem e da cólera e ambiciona a vitória” (*Timeu*, 1977, p. 88, 70a), isto é, o elemento irascível, tendo sua sede no tronco, acima do diafragma, mais próximo do princípio racional (cf. 69c-71a), enquanto o elemento que se compraz em “comer e beber e tudo o mais de que necessita para a preservação da natureza do corpo” (*Timeu*, 1977, p. 89, 70d), ou seja, o princípio desiderativo, também se encontra no tronco,

Em segundo lugar, enuncia-se que, dentre os três elementos, o desiderativo é o que naturalmente mais aspira ao dinheiro ou à riqueza (“χρημάτων φύσει ἀπληστότατον”, 442a6-7). No entanto, como é possível que um princípio que foi chamado há pouco de irracional (“ἀλόγιστόν”, 439d7) venha a desejar riquezas, algo que não proporciona prazer por si próprio e que só pode servir como meio para obter prazeres corpóreos? Estaria sendo dito indiretamente aqui que o elemento desiderativo é capaz de realizar cálculos de meios-fins<sup>297</sup>? De qualquer maneira, antes, vale observar que o autor da *República* não se preocupa em definir de modo rígido cada elemento e, por vezes, as descrições apresentadas acerca deles parecem estar em desacordo umas com as outras; por essa razão, não parece ser necessário concluir, apenas com base nisso, que esse princípio é capaz de realizar algum tipo de cálculo mental. Vale lembrar também o que foi dito anteriormente sobre o elemento desiderativo (cf. 439d): ele é irracional e é por meio dele que se ama, que se sentem fome e sede e se buscam outros tantos prazeres e satisfações, os quais, ao que parece, são todos de ordem física ou corpórea, o que permite que se afirme que o objeto visado por esse elemento é justamente o prazer que advém do sexo, da alimentação, da bebida, do sono e demais coisas do gênero. Além

---

ficando abaixo do diafragma, sendo o elemento mais afastado da razão, a fim de se intrometer o menos possível em suas deliberações (cf. 69c-71a).

Tomando por base essa correlação entre as espécies de alma e as partes do corpo exposta no *Timeu*, pode-se compreender claramente o que é expresso na passagem 442a6 da *República*, que chama o elemento desiderativo de o “maior” dos elementos da alma. A porção corpórea a que esse princípio se liga é maior do que aquelas a que os outros elementos se unem, isto é, a região do abdômen é maior do que a do peito e da cabeça. Por conseguinte, ao se aceitar que na *República* Platão correlaciona os elementos da alma a partes do corpo (ainda que implicitamente), tal como no *Timeu*, esclarece-se de que modo a alma, que é imortal e não é composta por partes psíquicas, pode parecer ser dotada de partes quando em comunhão com o corpo (cf. livro X, 611b1-612a6). Caso se considere que, enquanto a alma se encontra junto ao corpo ou mesmo fora dele, mas em um estado de impureza, ela realiza outras funções além da racional, a saber, a irascível e a desiderativa, torna-se possível compreender o porquê de ela poder aparentar ser tripartita. Quando ela se encontra em tal estado, impura e exercendo as funções irascível e desiderativa, pode-se ter a impressão de que ela deve estar dividida ou ter recebido em acréscimo novas partes a fim de poder realizar tais atividades; isso, porém, não passa de uma falsa aparência, porquanto ela é capaz de, por si só, desempenhar essas funções sem precisar dividir ou receber em acréscimo novas partes para isso. Sempre que estiver impura, isto é, se associando às coisas corpóreas, a ψυχή, por ignorar sua verdadeira natureza, continuará a executar tais funções, que são próprias à vida corporal, o que pode suscitar a impressão de que ela é composta por partes psíquicas. Essa compreensão, como se verá mais detalhadamente adiante, permite conectar de maneira coerente as passagens aparentemente contraditórias dos livros *IV* e *X* na *República*, nas quais a alma parece ser descrita, respectivamente, como tripartita e simples. Posteriormente, na seção final deste capítulo sobre o livro *IV*, serão propostos mais argumentos em favor dessa tese.

<sup>297</sup> Ver notas 273 e 274.

disso, se ele é o maior dos elementos da alma, então ele também seria o mais forte, uma vez que, como o próprio Platão parece afirmar, há uma correlação diretamente proporcional entre o tamanho do elemento desiderativo e a sua força, de modo que, quanto maior ele fica, mais forte ele se torna (“πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γινόμενον”, 442a-8). A origem desse seu aumento de tamanho e de força advém da fruição excessiva dos chamados prazeres do corpo (“τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν”, 442a7-8), arraigando ainda mais o sujeito ao corpo, seus prazeres e desejos, o que se traduziria em uma maior força e maior capacidade de impulsionar o ser humano a realizar os desejos atribuídos a esse elemento, superando a intensidade dos desejos dos outros dois elementos; não à toa, seria necessária uma aliança entre os princípios racional e irascível para frear os ímpetos do desiderativo.

Talvez, contrariando a opinião de muitos comentadores, seja possível alegar ainda que, por detrás da relação travada por esses elementos, Platão queira se referir à relação ψυχή-σῶμα, na qual ambos causam efeitos um no outro mutuamente. Assim, ao propor que o elemento desiderativo visa a prazeres conectados a necessidades fisiológicas, sendo irracional, maior e mais forte que os outros dois elementos da alma, pode-se alegar que o filósofo pretende se referir não ao modo como esse princípio poderia forçar, por meio de argumentos, a alma como um todo a buscar àquilo que aspira, mas, sim, à força ou intensidade das aspirações que ele representa, isto é, à intensidade dos impulsos irracionais dos desejos que são próprios dos corpos. Tentar-se-á explicar isso com mais clareza posteriormente, mas, por ora, pode-se adiantar, em suma, que, ao propor que o elemento desiderativo possui mais força que os demais para conseguir o que quer, Platão pretende se referir à impossibilidade da alma de pensar claramente em qualquer outra coisa a não ser aquele desejo ou prazer corpóreo, como se isso fosse a coisa mais importante do mundo. Dessa maneira, ao alegar que esse princípio subjuga os princípios racional e irascível, o filósofo parece se referir ao tipo de perturbação que a imoderação dos prazeres e desejos corpóreos pode causar ao impedir o sujeito de raciocinar corretamente sobre o que é melhor fazer, de modo que a única preocupação da pessoa passa a ser calcular qual é a forma mais fácil de fruir os prazeres que ambiciona, os quais, por sua vez, ainda que sejam atribuídos ao princípio desiderativo, se devem, na verdade, ao próprio corpo físico. Em consonância



com isso, uma vez que os objetos que seriam visados por esse elemento em praticamente todas as suas formas podem ser alcançados por meio da riqueza, uma vez que, em posse dela, é possível saciar a fome, a sede, o sono, o desejo pelo sexo etc., ao sustentar que esse elemento almeja o dinheiro, o autor da obra parece fazer referência a um uso inadequado que a alma faz da razão, um uso, por assim dizer, instrumental, no qual, ao se reconhecer que o dinheiro é capaz de proporcionar todos aqueles prazeres corpóreos que se ambicionam, se passa a almejá-lo acima de todas as coisas, pois conclui-se que é por meio dele que se pode obter com mais facilidade o que se deseja, sem que, no entanto, se tome o cuidado de verificar se aquilo que se busca é o que, de fato, a alma necessita ou mesmo se os meios que se pretende utilizar para se obter a riqueza são lícitos.

Logo, posto que, de acordo com a obra, os três elementos estabelecem entre si algum tipo de relação (que em nenhum momento é devidamente aclarada por Platão), parece ser possível propor que, ao se referir a certo diálogo que eles travam entre si ou às disputas de forças que estabelecem uns com os outros, o filósofo lança mão, na verdade, de certas alegorias para explicar como a alma atua sobre o corpo, ao mesmo tempo que sofre, em contrapartida, uma série de perturbações causadas pelo último. Não seria preciso, portanto, entender que Platão realmente atribui aos elementos anímicos capacidades que estariam além das funções inicialmente conferidas a eles: os desejos e sentimentos, atribuídos aos dois elementos inferiores da alma, representariam dois tipos de afecção que são sentidos na alma, mas que se originam no corpo e podem ser mais ou menos intensos, dependendo do grau de pureza do psiquismo humano, isto é, do seu afastamento das coisas corpóreas e, em última análise, de seu grau de ignorância e conhecimento sobre sua própria natureza.

Posto isso, quer dizer, que os elementos psíquicos inferiores poderiam representar apenas certos tipos de afecção que alcançam a alma quando ela se encontra junto ao corpo ou fora dele, porém em um estado de impureza, pode-se dizer *en passant* que há somente um único modelo explicativo que ilustra o modo como os princípios anímicos se correlacionam entre si (e que, portanto, ilustra o modo como a alma imortal, ou o princípio racional, lida com as afecções corporais, quer dizer, com os desejos de origem corpórea), a saber, como se verá com mais detalhes no encerramento da análise do livro *IV*, o **modelo da**

**força**, porquanto ele não pressupõe que existam na alma certas partes imbuídas de características próprias a homúnculos.

Por último, resta ressaltar que a passagem supramencionada, ao apontar a certa ordem intrapsíquica que deve ser respeitada para a boa manutenção da vida do todo que é o ser humano, estabelece qual deve ser o tipo de vida que o ser humano deve perseguir, a saber, a que se volta à atividade racional. Quando subvertida essa hierarquia, isto é, quando algum outro elemento que não o racional, no caso, o desiderativo, vem a governar a alma, o que, como já foi dito, seria uma espécie de subutilização da razão para se atender imoderadamente a algum desejo corpóreo, produz-se um mal à alma. Vislumbra-se então a função de cada elemento no funcionamento geral psíquico: o racional deve comandar a alma; o irascível, ou os sentimentos, deve auxiliá-lo nessa tarefa; e o desiderativo, ou os desejos, deve restringir-se a fazer o que lhe é próprio (“τὰ αὐτοῦ πράττειν”, 442b1), o que, poder-se-ia dizer, seria apenas prezar pela subsistência do corpo e nada além disso, como se obedecesse aos ditames da razão. Com efeito, ao respeitar essa hierarquia, é possível alegar que a alma do ser se mantém sã e virtuosa; caso contrário, como se verá, ela adoece e se torna viciosa.

Continuando com a análise do livro *IV* da *República*, pode-se ver que Sócrates declara que ambos os elementos racional e irascível são responsáveis por defender a alma e o corpo de males externos; o primeiro, afirma o filósofo, realiza isso por meio da deliberação, já o segundo, pela coragem, põe em prática as decisões deliberadas por aquele (442b5-9)<sup>298</sup>. Como se percebe, o texto claramente correlaciona os elementos com as funções que eles cumprem: o racional, sendo capaz de raciocinar, delibera sobre o que é melhor a ser feito quanto aos perigos externos (que seriam, por exemplo, as más companhias, os maus exemplos, a má influência das artes imitativas, os discursos falsos, entre outras coisas), ao passo que o irascível, não sendo capaz de raciocinar, apenas acolhe os ditames da razão, auxiliando-a a colocá-los em prática. Trata-se, novamente, ao que parece, do uso de uma linguagem alegórica para se referir ao modo como a alma, que se resume ao próprio elemento racional, é capaz de

---

<sup>298</sup> “ἄρ’ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ τοὺς ἕξωθεν πολεμίους τοῦτω ἂν κάλλιστα φυλαττοίτην ὑπὲρ ἀπάσης τῆς ψυχῆς τε καὶ τοῦ σώματος, τὸ μὲν βουλευόμενον, τὸ δὲ προπολεμοῦν, ἐπόμενον δὲ τῷ ἄρχοντι καὶ τῇ ἀνδρείᾳ ἐπιτελοῦν τὰ βουλευθέντα;”.

controlar o corpo que governa ao influenciar os sentimentos que surgem no indivíduo.

Dito isso, em seguida, Sócrates passa a expor as respectivas virtudes de cada um dos elementos, equiparando, depois disso, a justiça da alma à justiça pública (442b-443b). É preciso atentar, contudo, que nesse trecho do texto o autor da *República* emprega uma linguagem que, segundo alguns comentadores<sup>299</sup>, denotaria explicitamente uma divisão da alma em partes, e não em funções, assim como, de acordo com eles, pareceria se referir às ditas partes inferiores da alma, que são irracionais, como capazes, de alguma forma, de opinar ou pensar.

Sócrates então retoma o que foi dito sobre o elemento irascível para definir, por primeiro, o indivíduo corajoso, dizendo que ele possui a **parte** (“μέρει”, 442b11) irascível capaz de preservar os **pronunciamentos da razão** (“τῶν λόγων παραγγελθὲν”, 442c2) sobre o que deve ou não deve ser temido, tanto nos prazeres quanto nas dores (442b11-c3)<sup>300</sup>. Por outro lado, continua ele, chama-se um sujeito de sábio por causa daquela **parte pequena** nele (“ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει”, 442c5) que é responsável tanto por exercer o mando quanto por fazer aqueles pronunciamentos; é nela que também se encontra a ciência do que é vantajoso para cada uma das partes, assim como para o todo, isto é, o que é melhor para a comunidade formada pelas três partes (442c5-9)<sup>301</sup>. Por fim, assevera o filósofo, nomeia-se de temperante quem possui relações amigáveis e concordantes entre suas partes, ou seja, quando tanto a parte que comanda quanto as que obedecem compartilham a **opinião** (“ὁμοδοξῶσι”, 442d1) de que é a racional que deve comandar e não se rebelam contra ela (442c10-d1)<sup>302</sup>.

Não parece haver dúvidas de que é possível interpretar essas passagens de forma que os elementos irascível e desiderativo estejam sendo descritos como capazes de pensar, seja porque preservam aquilo que a razão pronuncia, seja porque compartilham a mesma opinião acerca de qual princípio deve

---

<sup>299</sup> Ver, por exemplo, Annas (1981, 109-152), Bobonich (1994), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41-82 e 156-178), Moline (1978) e (1981, p. 52-78) e Price (1989) e (1990).

<sup>300</sup> “καὶ ἀνδρεῖον δὴ οἶμαι τοῦτω τῷ μέρει καλοῦμεν ἕνα ἕκαστον, ὅταν αὐτοῦ τὸ θυμοειδὲς διασώζη διὰ τε λυπτῶν καὶ ἡδονῶν τὸ ὑπὸ τῶν λόγων παραγγελθὲν δεινόν τε καὶ μὴ”.

<sup>301</sup> “σοφὸν δὲ γε ἐκείνῳ τῷ μικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἤρχεν τ’ ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὐτὸ κάκεινο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τῆν τοῦ συμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων”.

<sup>302</sup> “σώφρονα οὐ τῆ φιλίας καὶ συμφωνίας τῆ αὐτῶν τούτων, ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τῷ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ”.

governar a alma. É o que se passa caso se leve ao “pé da letra” a linguagem utilizada por Platão nos passos referidos, de modo que os dois princípios que antes foram chamados irracionais agora seriam capazes de realizar tarefas que parecem ser próprias de um ser racional: de um lado, o irascível estaria atento ao que a razão afirma acerca do que deve ou não ser temido toda vez que se experimentam dores ou prazeres, como se pudesse escutar e lembrar os discursos proferidos pelo elemento racional, enquanto, por outro lado, o desiderativo poderia concordar (ou não, dependendo do indivíduo) com a opinião de que é o princípio racional que deve guiar a alma.

Entretanto, ainda que seja, sim, possível interpretar tais passagens dessa maneira, há outras formas de compreendê-las. Tal como foi exposto anteriormente, é possível considerar que Platão esteja aqui empregando uma linguagem alegórica para se referir à relação existente entre alma e corpo físico. De acordo com essa interpretação, poder-se-ia dizer, por exemplo, que, se o elemento racional deliberar que é preciso proceder com moderação no hábito de ingerir bebidas alcólicas, pois o abuso do álcool leva à perda do autocontrole e da consciência, então, indignar-se ao beber mais do que o devido nada mais é do que, primeiro, perceber que se está embriagado e, segundo, irritar-se consigo mesmo, como consequência daquela primeira percepção que está atrelada de algum modo ao princípio racional, seguindo-se a ela a ação do princípio irascível, ou seja, mobiliza-se na pessoa uma emoção que seja dotada da força necessária para solucionar o problema, que significa parar de beber. Logo, o que haveria seria uma espécie de “comunicação” entre esses dois princípios ou, em outras palavras, entre a deliberação racional da alma e uma reação emocional dela que repercute no corpo do sujeito. Igualmente, no que diz respeito aos desejos do elemento desiderativo, uma vez reconhecido por meio da razão que é melhor parar de beber, abandona-se esse ímpeto mesmo com o anseio de se gozar do prazer imediato proporcionado pela bebida, porque se reconhece a capacidade da razão de prever cenários futuros e calcular o que é o melhor a ser feito em cada situação, no caso específico, parar de beber, uma vez que beber mais levaria a pessoa a uma perda ainda maior do controle de si. Com isso, é possível que, quando Platão fale em “preservar o que a razão propõe” ou “compartilhar da mesma opinião sobre quem deve comandar a alma”, ele esteja apenas se

referindo alegoricamente a esse tipo de, por assim dizer, “troca de informações” que ocorre entre os elementos e, por extensão, entre alma e corpo.<sup>303</sup>

Além disso, é importante dizer que o uso repentino de “μέρος” para se referir aos elementos da alma (termo que é mais adequadamente traduzido por “parte” e que tem uma conotação de separação mais forte do que as palavras “εἶδος” e “γένος”, que estavam sendo usadas até então pelo autor da obra) também não deve causar qualquer perplexidade. Não é preciso pensar que o autor da *República* está, de repente, defendendo de fato uma divisão da alma em partes, dado que, como foi dito há pouco, ao qualificar o elemento desiderativo como o maior dos elementos (cf. 442a) e, noutra oportunidade, chamar o racional de pequeno (cf. 442c), Platão está, na verdade, se referindo não só a funções psíquicas, mas também a porções do corpo que estão ligadas a elas. Sendo assim, é natural que ele utilize esse termo agora, uma vez que recém-associou os elementos anímicos a porções do corpo.

Sobretudo, vale a pena mencionar aqui as palavras de Fronterotta (2010b, p. 169, n. 5) acerca do uso de μέρος para a alma e seus elementos, que, ao todo, se resumem a três ocorrências, sendo as duas primeiras as que foram referidas anteriormente (cf. 442b10, 442c4) e a terceira a que é mencionada um pouco mais à frente (cf. 444b3). Nessas passagens em que esse termo é utilizado, alerta o comentador, Platão está fazendo uma comparação entre as chamadas “partes” da alma com as partes da cidade que haviam sido previamente identificadas (as quais serão novamente mencionadas logo na sequência do texto, cf. 442d e ss.), de modo que, ao falar em “partes” anímicas, ele apenas transfere uma terminologia política à investigação psicológica.

### 3.2.4 A justiça pública e a justiça da alma

---

<sup>303</sup> Um exemplo bem próximo desse tipo de uso de linguagem feito por Platão pode ser encontrado na *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, quando o filósofo estagirita atribui à parte sensitiva/desiderativa da alma a capacidade de escutar e obedecer à razão (1102b30-35, 1991, p. 64.). Ao fazer isso, o discípulo de Platão busca expor o modo como a razão se divide na alma humana: parte dela diz respeito à capacidade de raciocinar propriamente dita, que permite ao homem fazer ciência, sendo a parte que possui a razão em si, enquanto a outra é capaz de ouvir a razão tal como se ouvem os conselhos paternos ou dos amigos, obedecendo, então, àquilo que a razão lhe ordena. Segundo o pensador, portanto, a alma não possui uma parte irracional que, de algum modo, é capaz de pensar, mas, sim, uma parte que participa da razão e que, por isso pode seguir suas ordens; justamente o que parece se dar no caso em tela aqui.

Sócrates prossegue então expondo as virtudes da alma, voltando-se agora para a última delas, aquela pela qual ele e seus interlocutores buscam desde o início do diálogo exibido na *República*: a justiça. Segundo ele, do mesmo modo que a temperança do indivíduo equivale à da cidade (442d3-4), a justiça da alma deve ser a mesma que a pública (442d2-5). Para provar isso, argumenta o pensador, basta analisar as ações corriqueiras das pessoas para constatar que elas não são dotadas de uma natureza e de um treinamento tal como possui o cidadão educado pela *pólis*, estando, então, bem mais propensas a cometer atos injustos, como roubar seus amigos ou a cidade, cometer impiedades, ser infiéis em seus juramentos, cometer adultérios, faltar com a honra para com seus pais etc., enquanto tais vícios, diz Sócrates, não condizem àquele que habita o Estado justo (442d7-443a10). A causa de tudo isso, conclui ele, advém do fato de que cada elemento dentro desse sujeito realiza seu próprio trabalho no que diz respeito a comandar e ser comandado (443b1-2)<sup>304</sup>, sendo isso mesmo a justiça, isto é, a capacidade que deixa os homens e as cidades assim (443b4-5)<sup>305</sup>.

Com isso, Sócrates conclui que a justiça pública e a do indivíduo são a mesma coisa, considerando então encerrada a procura pela justiça que foi iniciada no livro *II* (368d). Segundo ele, a investigação realizada até então propiciou um princípio e um modelo (“τινα εἰς ἀρχήν τε καὶ τύπον τινὰ”, 443c1) de justiça, uma espécie de imagem desta (“εἰδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης”, 443c4-5), mui prestimosa à sua compreensão.

Deve-se esclarecer, primeiramente, qual é a imagem a que o filósofo se refere aqui. Ao falar sobre uma imagem de justiça que permite um maior entendimento dela, ele está se referindo ao tipo de tarefa exclusivo que aqueles que seriam, por natureza, artesãos, como o sapateiro e o carpinteiro, desempenhariam na *pólis*, quer dizer, estes somente se dedicariam à sua própria arte e nada além disso, sem almejar tomar qualquer parte no governo do Estado ou na proteção dele, dado que, como já dito, ao respeitar essa norma, eles contribuiriam para que a cidade fosse justa. Pois bem, é justamente esse estilo

---

<sup>304</sup> “οὐκοῦν τούτων πάντων αἴτιον ὅτι αὐτοῦ τῶν ἐν αὐτῷ ἕκαστον τὰ αὐτοῦ πράττει ἀρχῆς τε πέρι καὶ τοῦ ἄρχεσθαι;”.

<sup>305</sup> “ἔτι τι οὐκ ἕτερον ζητεῖς δικαιοσύνην εἶναι ἢ ταύτην τὴν δύναμιν ἢ τοὺς τοιούτους ἄνδρας τε παρέχεται καὶ πόλεις;”.

de vida dos artesãos, que se ocupam somente de suas atribuições, que simboliza, como uma imagem, o trabalho exercido pela justiça na alma dos seres humanos. Segundo Sócrates, a justiça do sujeito não tem a ver com algum tipo de trabalho exterior, como no caso proposto pela própria imagem, mas, sim, com algo interno, que diz respeito aos próprios princípios anímicos (443c-d). O trabalho que ela efetua consiste em não permitir que os elementos da alma façam qualquer coisa que seja estranha a eles nem deixar que venham a intervir uns nos outros em suas próprias tarefas; pelo contrário, ela regula aquilo que é do indivíduo, comandando-o, deixando-o em ordem, tornando-o amigo de si mesmo, harmonizando conjuntamente esses três elementos (*República*, 2000, p. 222, 443d1-5)<sup>306</sup>.

Em segundo lugar, é preciso atentar ao fato de que Platão usa a concepção de justiça pública, concebida na análise do Estado fundado na *República*, como uma imagem para compreender o que é a justiça na alma. Isso, contudo, não quer dizer que a justiça da alma seria a verdadeira justiça, enquanto a pública, nesse caso, seria uma imagem da primeira, uma vez que o entendimento a que se chegou de justiça da alma também não passa de uma mera imagem dessa virtude. Tal como foi exposto previamente, para compreender verdadeiramente a justiça em si é preciso, primeiro, realizar um grande desvio, isto é, deve-se, antes, alcançar o conhecimento sobre a ideia do bem, depois conhecer a forma da justiça, conectando esse saber ao conhecimento do bem, para só então poder dizer que se sabe, de fato, o que é a justiça em si. Tendo isso em vista, dado que até este passo esse grande desvio não foi feito (o que só será feito nos livros *VI* e *VII*, se é que ele realmente é feito na *República*), essa análise sobre a justiça da alma se restringe a mais uma imagem da justiça, no caso, da atuação dela na alma (junto ao corpo, como a discussão psicológica do livro *X* deixa claro), em um microcosmo, enquanto a justiça pública, por sua vez, se traduz em uma ampliação da atuação da mesma justiça, mas no macrocosmo, na cidade. Ambas as espécies de justiça são, portanto, imagens daquela que é a verdadeira: a forma una, eterna, imutável e perfeita de justiça, a justiça em si.

---

<sup>306</sup> “μη εάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα”.

Com efeito, após definir o que é a justiça da alma, Sócrates procura elucidar quais são os efeitos da atuação dessa virtude na ψυχή (443d-e). Para tanto, o filósofo retoma a analogia entre a alma e seus princípios e as cordas de um instrumento musical, a qual, como se disse antes, ele introduziu na discussão do livro *III* (cf. 411e-412a) e há pouco mencionou (cf. 441e-442a). Os próximos passos são de grande relevância para esta investigação não apenas porque revelam os efeitos da justiça na alma do sujeito, mas também porque oferecem valiosas pistas sobre o estatuto da discussão psicológica do livro *IV*, bem como das divisões que foram apontadas na estrutura psíquica humana.

### 3.2.5 Os efeitos da justiça na alma

Sócrates inicia ponderando que, se a justiça é responsável por estabelecer uma ordem ou hierarquia entre os elementos da alma, cessando a disputa interna pelo poder, logo sua ação corresponde a uma harmonização conjunta dos três elementos, à maneira dos três termos da escala musical: o mais baixo, o mais alto e o médio, assim como muitos outros que possam existir entre eles (443d5-7)<sup>307</sup>.

Essa passagem é valiosíssima, pois, como se pode observar na linha 443d7, Platão diz explicitamente que podem existir outros elementos ou princípios entre os três já distinguidos. Nesse caso, a tripartição da alma exposta na discussão não seria estritamente exaustiva. Como veremos mais à frente, pode-se explicar essa asserção ao observar a metodologia utilizada pelo autor da obra para distinguir os elementos anímicos: o critério usado por ele para esse fim, o Princípio dos Opostos, não permite que se divida a alma somente em três elementos; a rigor, sua aplicação deveria determinar para cada espécie diferente de opostos encontrada na alma uma nova e distinta parte que estivesse nela presente. Entretanto, não é essa a conclusão que Platão extrai da investigação dos impulsos opostos no ser humano. Por conseguinte, deve haver outra razão para o filósofo sustentar a existência de apenas três elementos na alma. Como se procurará explicar mais adiante, é possível que, ao restringir o número de elementos da alma a três, Platão queira se referir somente àqueles que

---

<sup>307</sup> “συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὡσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεότης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξύ τυγχάνει ὄντα”.



considera serem os mais relevantes à discussão. Seja como for, o trecho mencionado parece sugerir que quaisquer faculdades ou capacidades da alma humana que não foram mencionadas pelo autor da *República* podem vir a ser classificadas como notas entre o termo mais alto e o médio ou entre o mais baixo e o médio da estrutura psíquica dos seres humanos, isto é, outras funções que foram deixadas de lado poderiam ser distinguidas como novos elementos da alma, sendo intermediárias entre o racional e o irascível e entre o irascível e o desiderativo. Dessa maneira, a referida passagem se constitui em um forte indício de que as divisões propostas por Platão à estrutura psíquica humana na *República* não só são temporárias, pois, como já argumentado, elas se encontram em conexão com certas partes do corpo, como também são **arbitrárias**, ou seja, é possível que, do mesmo modo que se adotou uma divisão da alma em três partes, se poderia estabelecer uma divisão dela em mais ou, quem sabe, até em menos princípios. Dada a importância desse tema, futuramente, na próxima seção deste capítulo, se retornará a ele a fim de desenvolvê-lo mais.

Sócrates continua então afirmando que, ao se harmonizar aqueles três termos da escala musical, quer dizer, os princípios da alma, é possível uni-los, de forma que o que antes era múltiplo torna-se uno, temperado e harmonioso (443d7-e2)<sup>308</sup>. Esse é outro ponto que merece maior atenção. Ao propor a possibilidade de a alma passar de um estado múltiplo à unidade pela harmonia proporcionada pela justiça, Sócrates parece dizer que ou há uma concordância tal entre os elementos da alma que eles chegam a vibrar em uníssono, como cordas de um instrumento musical em uma mesma nota, trazendo união ao todo enquanto é mantida a diferença entre cada um dos elementos da alma, ou a aparente fragmentação da estrutura psíquica se deve justamente à falta de harmonia interna à ψυχή e que, assim que a justiça passa a imperar nela, ela se mostra una, coesa, não parecendo mais haver qualquer conflito entre seus elementos, mostrando-se, conseqüentemente, temperada e harmônica. Ambas as interpretações são possíveis e plausíveis e, por isso, a interpretação dessa passagem permanece aberta à disputa. Apesar disso, não parece ser necessário abandonar a interpretação que vem sendo proposta aqui, a saber, de que os

---

<sup>308</sup> “πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον”.

elementos da alma representam certas funções que são desempenhadas pela alma quando ela se encontra junto ao corpo ou em um estado de impureza, de modo que a unidade, temperança e harmonia, referidas nesse passo, diriam respeito ao equilíbrio observado na alma que atende a seu corpo apenas na medida do necessário.

Contudo, vale lembrar que os efeitos da ação da justiça na alma, descritos na passagem supramencionada, não se dariam em todos os cidadãos da *pólis*, mas só naqueles pouquíssimos indivíduos, a saber, aqueles que fossem dotados, por natureza, de habilidades intelectuais e morais especiais, as quais os qualificariam ao governo do Estado. Seriam esses poucos cidadãos que sofreriam a influência benfazeja da justiça, que ordenaria e harmonizaria seus elementos psíquicos a ponto de tornar ou fazer parecer tornar suas almas unas ou harmônicas, enquanto os demais habitantes da *pólis*, pelo menos a princípio, continuariam tendo suas almas divididas ou aparentando estar divididas e sofrendo com aquele dito embate de impulsos opostos entre os elementos, sendo capazes, porém, de, em geral, conter a si mesmos e respeitar ao comando e autoridade dos governantes.

E, prossegue Sócrates, é somente após alcançar tal unidade, temperança e harmonia, proporcionadas pela justiça à alma, que o indivíduo então deve se voltar à ação, seja para adquirir riquezas, seja para cuidar de seu corpo ou mesmo para tratar de questões relacionadas à política ou aos negócios particulares (443e2-4)<sup>309</sup>. Desse modo, com relação a todas essas coisas, o sujeito, assevera o filósofo,

considera e denomina justa e bela a ação que [preserva] e contribui para realizar esse estado de alma, tendo na conta de sabedoria o conhecimento que [supervisiona tal ação], de injusta a ação que destrói esse estado de coisas, e de ignorância a opinião [que a supervisiona] (*República*, 2000, p. 222, 443e4-444a2)<sup>310</sup>.

Ao definir a ação justa como aquela que leva o indivíduo a alcançar uma harmonia interna entre seus elementos e que contribui na preservação dela, Platão deixa claro que há uma forte conexão entre o conceito de justiça e de

---

<sup>309</sup> “οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια”.

<sup>310</sup> “ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ συναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν ἢ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν”.

unidade. O ser é justo enquanto mantém-se uno, em harmonia com seus elementos, isto é, ser capaz de atender a tudo à medida estabelecida pela razão; por outro lado, contrariamente, ao destruir essa harmonia interna, ele passa a sofrer as imposições dos princípios inferiores, quer dizer, a pressão dos prazeres e desejos corpóreos, os quais parecem dividi-lo, como se o impedissem de ser um só consigo mesmo, tornando-o, portanto, injusto. Igualmente, a sabedoria é definida como a posse de um conhecimento que permite à pessoa agir de forma a sempre garantir essa harmonia interna; já a ignorância, por sua vez, significa possuir opiniões que não levam em consideração a integridade dessa harmonia da alma, destruindo aquele ordenamento psíquico.<sup>311</sup> Pode-se ver, portanto, que as concepções de justiça pública e justiça do indivíduo recebem fortes traços unitários, tanto é que a unidade é qualificada pelo autor da obra como um bem em si. Em vista disso, vale lembrar aqui uma tese exposta em muitas obras platônicas, a saber, que a virtude é uma só: o conhecimento. Se, pode-se argumentar, a sabedoria demanda o conhecimento da Ideia de Bem, como atesta o filósofo ateniense na própria *República*, então, parece ser correto dizer, com base na passagem citada, que esse tipo de conhecimento, pelo menos no que diz respeito à ação, significa compreender que tipo de conduta propicia o surgimento da unidade e é capaz de preservá-la, seja no âmbito público, seja no indivíduo.

Uma vez definido o que são o homem justo, a cidade justa e a justiça, declara Sócrates, resta, por último, ver o que é a injustiça (444a4-12).

Não será a injustiça, necessariamente, a rebelião desses três princípios, a preocupação de querer ocupar-se com tudo e a intromissão nas funções alheias, a insubordinação de uma parte com relação ao todo [da alma], para vir a [dirigi-la inapropriadamente], visto ser por natureza destinada a [ser uma escrava do elemento feito] para comandar? Nisto, quero crer, na desordem e no extravio das partes é que dizemos consistir a injustiça, a [licenciosidade], a covardia, a ignorância, numa palavra: o conjunto dos vícios (*República*, 2000, p. 222, 444b1-8)<sup>312</sup>.

---

<sup>311</sup> No livro V (475d-480a), Platão volta a tratar mais detidamente da diferença entre o conhecimento e a opinião.

<sup>312</sup> “οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὖ τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῷ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἢν’ ἀρχὴ ἐν αὐτῇ οὐ προσήκον, ἀλλὰ τοιοῦτου ὄντος φύσει οἴου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν, τῷ δ’ οὐ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους ὄντι; τοιαῦτ’ ἄττα οἴμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν”.

Se, por um lado, a justiça consiste no ordenamento da alma, a injustiça, de forma oposta, consiste na desordem entre os três elementos, de modo que os princípios impróprios ao comando deixam de obedecer e passam a querer controlar o todo da alma, apesar de não possuírem uma natureza adequada para tanto. Pode-se ver que essa descrição da injustiça como espécie de guerra civil (“στάσις”, 444b1) entre os princípios psíquicos está repleta de figuras de linguagem. Ao falar que eles se metem e interferem (“πολυπραγμοσύνην και ἄλλοτριοπραγμοσύνην”, 444b2) nos trabalhos uns dos outros, Platão não quer dizer, por exemplo, que princípios irracionais podem governar a alma, como se fossem capazes de raciocinar sobre a melhor forma de alcançar o que almejam. Na verdade, o filósofo apenas está utilizando uma metáfora para se referir àquilo que ocorre na alma das pessoas quando as funções próprias dos elementos irracionais se sobrepõem à razão. Isso ocorre, como já se explicou, quando alguém que possui costumes dissolutos e que, portanto, não teve uma educação adequada é incapaz de controlar os desejos que são atribuídos a tais elementos, porque eles se tornaram muito fortes. E a razão dessa incapacidade de controlar os impulsos reside na própria conduta de vida viciosa do sujeito, que acaba nutrindo e fortalecendo excessivamente os elementos irracionais, ou seja, os prazeres e desejos corpóreos, que só poderão ser vencidos com muito esforço. Logo, quando o elemento responsável por comandar, porque raciocina e é capaz de calcular o que é melhor a ser feito em cada caso, não mais determina as ações do sujeito, este, então, deixa de ser senhor de si e se torna escravo de si mesmo, sendo incapaz de conter seus próprios impulsos. Assim, quanto mais os atende, mais forte eles se tornam, causando cada vez mais a desordem e a desarmonia em seu íntimo, isto é, a injustiça, a qual decorre da licenciosidade, que seria própria do elemento desiderativo, da covardia, que seria proveniente do irascível, da ignorância, vício conferido ao elemento racional, ou de todos esses males da alma ou de algum conjunto deles.

### 3.2.6 A correlação entre saúde e doença e entre justiça e injustiça

Para finalizar a análise sobre a justiça e a injustiça (444c1-444e2), Sócrates estabelece um paralelo entre a justiça e a saúde que lhe permite responder preliminarmente à questão proposta no início do livro // por Gláuco e

Adimanto (cf. 357a-368e), a saber, se é melhor viver uma vida justa, mesmo que não se receba qualquer recompensa por isso, ou se é melhor viver injustamente, caso as ações injustas realizadas pelo sujeito passem despercebidas aos demais, de forma que ele não sofra punições por elas (444e7-445a4). Primeiramente, o filósofo passa a observar quais são os efeitos da saúde e da doença no corpo humano, para, depois, se voltar aos efeitos provocados pela justiça e injustiça na alma, reconhecendo então a existência de uma igualdade entre essas coisas.

Com efeito, o filósofo inicia a comparação entre justiça e saúde, doença e injustiça afirmando que, de um lado, as coisas saudáveis geram saúde para o corpo e as doências geram doenças, enquanto, de outro, as ações justas criam a justiça na alma do ser humano e as ações injustas criam nela a injustiça (445c1-6). Sócrates, de acordo com um modelo difuso na medicina do século V a.C.,<sup>313</sup> explica que a saúde é aquilo que coloca os elementos presentes no corpo em suas relações naturais de comando e dependência, reciprocamente, enquanto a doença é um estado de coisas em que se estabelece entre os elementos uma relação de comando e obediência que é contrária à natureza (444d3-6)<sup>314</sup>. Igualmente, diz Sócrates, a justiça consiste em estabelecer entre os elementos da alma uma relação natural de dominar e ser dominado, ao passo que a injustiça significa estabelecer entre os elementos uma relação de comandar e ser comandado que é contrária à natureza (444d8-11)<sup>315</sup>. Por conseguinte, a virtude, isto é, a justiça, é descrita pelo filósofo como uma espécie de saúde da alma e, além disso, é qualificada como um tipo de beleza e bem-estar psíquico. O vício, quer dizer, a injustiça, por sua vez, contrariamente, é uma

---

<sup>313</sup> Platão toma como referência para sua compreensão de saúde e de doença a teoria de Hipócrates (VEGETTI, 2017, p. 62), que se baseia na existência de dois pares de opostos e qualidades primárias, a saber, o frio e o quente, o seco e úmido. Por meio de trocas e combinações entre esses dois pares de opostos, seria possível explicar a saúde e todas as diferentes espécies de doenças corpóreas. Ver, por exemplo, *De Morbo Sacro* (HIPÓCRATES, Dietz, F., Sagwan Press, 2018, l. 2). No diálogo *Timeu* (82a), Platão explana, de acordo com a teoria hipocrática, como o excesso ou a deficiência entre o quente e o frio pode causar mudanças contrárias à natureza, acarretando, como consequência, enfermidades no corpo. Para saber mais sobre o uso que Platão faz da medicina em suas obras para explicar as alterações e patologias psíquicas, ver Marino (2018, p. 347-358).

<sup>314</sup> “ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίαιαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναί κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου”.

<sup>315</sup> “οὐκοῦν αὖ, ἔφη, τὸ δικαιοσύνην ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναί κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἀλλήλων, τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ ἄλλου”.

doença, feiura e debilidade para a alma (444d13-e2)<sup>316</sup>. Por fim, Sócrates ressalta ainda que as belas ocupações conduzem à virtude, mas que as coisas feias conduzem aos vícios (444e4-5)<sup>317</sup>, concluindo, assim, a investigação sobre a justiça e a injustiça. Resta verificar agora o que, em qualquer caso, é mais proveitoso: se uma vida justa ou uma injusta.

No entanto, é importante observar que a analogia entre a saúde do corpo e a justiça da ψυχή permite que se esclareça como a hierarquia e a ordem entre os elementos anímicos e, portanto, entre as funções que são atribuídas a eles, proporcionadas pela justiça, trazem bem ao indivíduo como um todo. Quando há na alma a obediência dos dois elementos inferiores ao superior, surge nela uma harmonia benéfica, que equivale ao bem que a saúde propicia ao organismo quando há uma dominância dos humores benéficos sobre os maléficos e patogênicos no corpo. Logo, se a saúde é o bem do corpo, a justiça é o bem da alma, pois torna sua estrutura sã, tornando o sujeito, conseqüentemente, feliz.

### 3.2.7 Conclusão do livro IV: a vida de acordo com a justiça é mais vantajosa do que a injusta

Em resposta à questão proposta no livro II, qual seja, se é melhor viver uma vida justa do que uma vida injusta, Gláuco diz que já não resta dúvidas de que a vida justa é muito mais vantajosa e desejosa do que a injusta, principalmente agora que se obteve a constatação de que ela garante a saúde da alma. Se, argumenta ele, não vale a pena viver com a constituição física arruinada, ainda que se possa desfrutar de tudo, sejam alimentos, bebidas, dinheiro ou qualquer cargo político, então, o mesmo se passa no que diz respeito à alma: ainda que se possa fazer de tudo menos se libertar do vício e da injustiça, não valerá a pena viver ou empreender o que for, uma vez que aquilo que é responsável pela própria vida se encontrará perturbado e corrompido (445a5-b4).

Desse modo, de acordo com o resultado da análise conduzida e recém-finalizada por Sócrates, não é possível ao indivíduo injusto e vicioso ser feliz,

---

<sup>316</sup> “ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια”.

<sup>317</sup> “ἄρ’ οὖν οὐ καὶ τὰ μὲν καλὰ ἐπιτηδεύματα εἰς ἀρετῆς κτῆσιν φέρει, τὰ δ’ αἰσχροὶ εἰς κακίας”.

porque sua alma, que lhe proporciona a vida, está em um mau estado, está doente. Pode-se observar que a conclusão desse argumento está em perfeita harmonia com aquela que foi obtida por Sócrates em sua primeira análise sobre a natureza da justiça na obra, no livro *I*, quando ele ainda discutia com Trasímaco. Nessa oportunidade, foi constatado que a vida é a função da alma e não pode desempenhar bem qualquer atividade quando se encontra em um mau estado, sendo que a injustiça corresponde a tal estado, constituindo-se, portanto, como o seu vício e impedindo o indivíduo de ter uma boa vida, enquanto, contrariamente, a justiça corresponde ao bom estado da alma, sendo a sua virtude, permitindo que o sujeito viva bem e venha a ser feliz (cf. 353d-354a). As exatas mesmas considerações se seguem da comparação entre os efeitos da saúde no corpo e da justiça na alma exposta anteriormente. Por meio dela, Platão encerra a primeira investigação sobre a justiça e injustiça na *República*, respondendo, ainda que não definitivamente, mas de maneira formalizada e argumentando solidamente, que a justiça é mais vantajosa que a injustiça. Em suma, o último passo da sua argumentação estabelece que, se não é possível que alguém desfrute de coisa alguma com o corpo enfermo, também não pode haver qualquer ganho em se viver uma vida na qual a própria alma está corrompida, pois com os elementos psíquicos em desordem ninguém poderá vir a ser feliz.

Por fim, resta dizer, em suma, que, no livro *IV*, Sócrates, por meio de um longo percurso argumentativo, introduz uma série de divisões na cidade, as quais espelham na alma, estabelecendo que a justiça se trata de um esforço por conduzir ambas a uma unidade harmônica. A justiça é apresentada então em um duplo aspecto: a pública e a da alma, que permitem que tanto o sujeito quanto a cidade sejam felizes: de um lado, o indivíduo justo é feliz, pois a justiça é o bem de sua alma; de outro, a cidade justa também se torna feliz, visto ter, da mesma forma, a justiça como o seu bem. Com isso, Platão deixa claro que, ao trocar a justiça pela injustiça, seja na vida particular, seja no governo do Estado, se abre mão da própria felicidade, o que, obviamente, não é vantagem para ninguém.

### 3.3 SOBRE A TEORIA DA TRIPARTIÇÃO DA ALMA NO LIVRO *IV* DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

### 3.3.1 Sobre os métodos empregados para a investigação da justiça na *pólis* e na alma

A conclusão da discussão desenvolvida no livro *IV* é capaz de dar uma resposta satisfatória à discussão iniciada no livro *II*, identificando a justiça como mais vantajosa que a injustiça. Ainda que essa argumentação sofra de diversos problemas, dentre os quais alguns deles serão elencados e discutidos na sequência, ela parece ter sido capaz de responder adequadamente às objeções levantadas por Trasímaco, no livro *I*, e por Gláuco e Adimanto, no livro seguinte. Sendo assim, mesmo que seja preciso investigar outros temas importantes para dar uma resposta final ao tema central da obra, como a injustiça, as quatro formas de poder injusto e as quatro formas de almas injustas que se lhe associam (445c1-445e4),<sup>318</sup> temas que só serão discutidos nos livros *VIII* e *IX* da *República*, pode-se dizer que se esclareceu a contento o que é a justiça e como ela beneficia a cidade e a alma, pelo menos, aos olhos dos interlocutores de Sócrates.

Como visto, Platão foi capaz de definir a justiça e descrever seus efeitos tanto na cidade quanto na alma humana, porque estabeleceu um isomorfismo entre ambas: uma vez que as análises da *pólis* e da  $\psi\upsilon\chi\eta$  demonstraram que elas são tripartitas e que suas partes se equivalem, diferindo apenas em grandeza, sendo uma composta por três classes sociais, enquanto outra constitui-se por três elementos psíquicos, tornou-se possível afirmar que a justiça é aquilo que cria nelas certa harmonia hierárquica, responsável por fazê-las e mantê-las unas, coesas. Entretanto, esse isomorfismo sofre de uma falha metodológica que acaba debilitando a argumentação sobre a justiça como um todo. Desde que ele foi proposto pela primeira vez, logo no início da fundação da cidade, no livro *II* (cf. 368d-369a), o argumento foi, por assim dizer, maculado por uma espécie de pecado original, porque não se procurou examinar se a

---

<sup>318</sup> Isso se não se levar em consideração a digressão sobre a comunidade de mulheres e filhos (451c-471c), bem como a extensa defesa da possibilidade de um Estado assim existir (471c4). Essa última desencadeia uma vasta discussão que envolve, primeiro, explicitar como seriam os governantes da *pólis* exatamente, a saber, deveriam ser filósofos, pois eles detêm a sabedoria que os habilita ao governo (474c-480a). Isso, contudo, implica que, em seguida, se fale sobre o tipo de educação que selecionaria os mais aptos entre os cidadãos para se tornarem governantes, tema que é exposto nos livros *VI* e *VII*: em suma, após aprenderem Música e Ginástica, eles se dedicariam às ciências matemáticas e, por último, ao aprendizado da Dialética e à compreensão da ideia do bem.



justiça do Estado é a mesma que a do indivíduo. Sócrates e seus interlocutores partem, simplesmente, da hipótese de que a justiça pública e a da alma são, no fundo, a mesma coisa e que elas se diferenciariam apenas em grau de grandeza. É com base nessa presunção que Sócrates parece permitir-se lançar mão de métodos diferentes para analisar a justiça na cidade e a justiça na alma e é aqui que jaz o problema. Sabe-se que o Estado e o psiquismo humano se mostraram tripartitos ao longo da investigação; contudo, há uma grande diferença entre as metodologias empregadas para chegar a essas conclusões.

Por um lado, a justiça pública só pôde ser observada pela construção de um Estado no discurso, que se traduz em um projeto político, passível ou não de aplicação prática. Por outro, a justiça da alma deriva do exame de fatos da experiência com base no Princípio dos Opostos, o qual tem a pretensão de ser descritivo. Pois bem, valendo-se dos resultados dessas duas análises metodologicamente díspares, que apresentam cidade e alma como tripartitas, e considerando as classes e os elementos que respectivamente as compõem como similares, os quais se diferenciam apenas em grandeza, Sócrates sustenta que há uma sobreposição das partes psíquicas sobre as do Estado e que, por isso, a justiça como virtude da alma realiza, a rigor, o mesmo que a justiça pública. Todavia, como é possível afirmar isso se as divisões da *pólis* são construídas no discurso, ao passo que a tripartição da alma é obtida de diferentes análises fenomenológicas do psiquismo humano? É possível traçar uma comparação entre ambas sem antes dizer com precisão se elas dizem respeito ao mesmo gênero de coisa? É óbvio que, se o objetivo da discussão é compreender verdadeiramente o que é a justiça, seja no Estado, seja na *ψυχή*, a resposta à última questão deve ser negativa. Para dar à argumentação o rigor de que ela necessita, seria preciso que se demonstrasse, antes de qualquer coisa, que a justiça pública e a do indivíduo são a mesma coisa, sem que, para tanto, fossem empregados métodos diferentes ao averiguá-las. Contudo, o que ocorre na obra é justamente o contrário, isto é, Sócrates e seus interlocutores primeiro procedem à construção de uma cidade por meio do discurso, verificando nela o que é justiça, depois analisam alguns dados anímicos a fim de determinar qual é a estrutura da alma e observar que tipo de coisa seria a justiça nela, para então comparar o resultado de ambas as investigações, algo claramente indevido, dada a diferença de natureza desses dois estudos.

### 3.3.2 A prevalência da tripartição política sobre a psíquica

Essa diferença dos métodos usados na construção da tripartição política e na descrição da tripartição psíquica acaba afetando outro ponto de grande debate entre os comentadores acerca do livro *IV*, a saber, se estaria Platão, ao comparar as classes da cidade com os elementos da alma, privilegiando, dentre as duas, uma ou outra. Caso se aceite que a própria comparação entre os componentes da *pólis* e da *ψυχή* carece de fundamento, pelas razões alegadas, parece então que a questão da prevalência da alma sobre a cidade ou vice-versa perde o seu sentido. Não obstante, ainda assim parece ser possível argumentar em favor da precedência de uma ou outra nessa relação.

De um lado, por exemplo, pode-se dizer que, como a tripartição da alma se fundamenta em uma análise de dados psíquicos, ela precede à tripartição do Estado, que só se instituiria em decorrência daquela.<sup>319</sup> De outro, pode-se defender que o modelo político inspira as divisões da alma, pois tanto oferece uma linguagem que descreve as atividades atribuídas aos elementos anímicos e os conflitos que ocorreriam entre eles quanto serve como uma espécie de parâmetro para selecionar os muitos possíveis princípios da alma, reduzindo-os a apenas três, além de apresentar uma multiplicidade de pulsões divergentes e até opostas, próprias da sociedade da época e que se adequam ao contexto proposto na discussão, as quais a alma deveria aprender a administrar para tornar-se justa.<sup>320</sup>

Particularmente, parece haver na obra um claro favorecimento da cidade e suas classes na comparação com a alma e seus elementos e os motivos para se afirmar isso, acredita-se, são justamente aqueles listados anteriormente e que serão desenvolvidos por ordem a seguir.

### 3.3.3 A influência da tripartição política na linguagem empregada para descrever os elementos psíquicos e as suas atividades

---

<sup>319</sup> Sobre essa compreensão, ver Annas (1981), Bobonich (2002) e Irwin (1979).

<sup>320</sup> Em favor dessa leitura, ver Burnyeat (1997), Ferrari (2007), Fronterotta (2010a, 2010b) e Vegetti (2017).

Em primeiro lugar, pode-se observar que a descrição tanto das atividades dos elementos da alma quanto dos conflitos que surgem entre eles parece ter como modelo as caracterizações feitas das classes na cidade. Isso pode ser observado, por exemplo, na exposição das atividades “políticas” que os princípios psíquicos devem realizar em relação ao todo da alma, quer dizer, as atividades de comando e obediência que são desempenhadas por eles: enquanto o elemento racional é qualificado como responsável pelo governo da alma, o irascível é retratado como seu auxiliar, ao passo que a atividade do desiderativo é descrita como uma mera obediência e subordinação. Tais especificações parecem seguir à risca o papel designado às classes políticas no Estado, o que ajuda a explicar muitos dos casos em que Platão recorre a uma linguagem alegórica para apresentar os princípios. Já o conflito entre os elementos, por sua vez, chega a ser descrito em termos bélicos, por exemplo, quando o elemento irascível “toma as armas em defesa da razão” (*República*, 2000, p. 217, 440e4-6)<sup>321</sup>. Fica claro, portanto, que a descrição dos elementos anímicos no livro *IV* se inspira naquela que foi feita das classes das políticas, como se houvesse uma espécie de guerra entre eles que seria apaziguada com a justiça, que introduziria uma harmonia, tal como a ação política do governante seria capaz de instituir a ordem e, conseqüentemente, a paz na cidade. Desse modo, analogamente, poder-se-ia dizer que o comando do elemento racional sobre os irracionais na alma seria a execução de uma política apaziguadora, capaz de proporcionar o maior bem possível ao todo, tornando-lhe justa. Logo, com base no que foi exposto, prova-se claramente o quão grande é a influência do modelo tripartito político sobre a linguagem que é empregada para descrever os princípios anímicos e suas funções.

### 3.3.4 Sobre as limitações do Princípio dos Opostos

Outro ponto que mostra que a tripartição da cidade prevalece sobre a da alma é o fato de Platão, muito provavelmente, não ter se valido somente do critério que ele mesmo propôs, qual seja, o Princípio dos Opostos, para determinar qual seria o número de elementos presentes na alma humana. Para

---

<sup>321</sup> “ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὸ ἐν τῇ τῆς ψυχῆς στάσει τίθεσθαι τὰ ὄπλα πρὸς τὸ λογιστικόν”.

argumentar nesse sentido, é preciso que, primeiro, se observe uma afirmação feita pelo próprio filósofo, a saber, que é possível que venham a existir na alma muitos outros elementos entre aqueles três que ele distingue (cf. 443d7). Entretanto, como se deve compreender tal afirmação frente à investigação psíquica que foi conduzida no livro *IV*? Como é possível que exista mais de três princípios, se o próprio Platão apresenta apenas três deles na *República*? Seria possível que Platão tivesse argumentado invalidamente ao propor apenas esses três elementos?

A fim de responder a esses questionamentos, faz-se necessário que antes se examine novamente o Princípio dos Opostos, critério estabelecido pelo autor da *República* para determinar quantos elementos estão presentes na alma humana ao investigar seus impulsos contrários, porém a diferença agora é que se contará com o auxílio da leitura de alguns especialistas para compreender melhor quais são as limitações desse princípio e julgar se Platão se vale somente dele para delimitar o número dos elementos da alma, como se havia pensado inicialmente, ou se ele lança mão de outros artifícios para esse fim.

Em geral, pode-se dizer que o Princípio dos Opostos, que é alvo de muita controvérsia entre os comentadores da *República*, não possui um papel tão claro na discussão que se desenrola no livro *IV* quanto possa a princípio parecer. Como visto anteriormente, Platão o introduz com o propósito de lançar luz a certos conflitos anímicos que parecem justificar a crença de que o ser humano é capaz de, ao mesmo tempo, querer e não querer algo, desejar e não desejar a mesma coisa. Nesse sentido, parece natural que se reconheça uma familiaridade entre o Princípio dos Opostos e o princípio de não contradição de Aristóteles, como se aquele fosse uma espécie de primeira versão deste, algo que é contestado por muitos autores.<sup>322</sup> De qualquer forma, é importante frisar que a fundamentação teórica desse princípio não está livre de problemas.

Segundo Zingano (2012, p. 63), o referido princípio não habilita Platão a realizar divisões na alma, uma vez que ele apenas impede o sujeito de ter o desejo de fazer ( $A$  e  $\neg A$ ) e não de ter ao mesmo tempo dois desejos distintos:

---

<sup>322</sup> Para uma defesa da tese de que esse critério é um princípio de não contradição, ver Adam (1963, p. 246) e Shorey (1969, 382). Para uma visão contrária, que afirma que esse critério não se trata de um princípio de contradição, ver Annas (1991, p.137), Bobonich (1994), Irwin (1995), Ferrari (2007, p. 168) e Woods (1987, p. 30). Sobre essa disputa, ver também a nota 257 desta tese.

um, o de fazer (A), outro, o de fazer ( $\neg A$ ). Talvez seja possível argumentar em favor do texto platônico de que a leitura feita pelo comentador sobre esse princípio coloca ênfase excessiva em seu aspecto lógico. Contra essa crítica, o alerta de Annas sobre o caráter mais amplo do Princípio dos Opostos, isto é, que ele diz respeito “aos opostos em um sentido bem abrangente, não apenas com relação aos contraditórios” (1991, p.137), parece ser suficiente.

Já Bobonich (1994, p. 15), por sua vez, faz uma crítica ao Princípio dos Opostos que parece ser mais incisiva. Ele afirma que é difícil ler sua fundamentação de modo que o argumento de Platão seja válido<sup>323</sup>, pois, mesmo que se conceda a possibilidade da divisão da alma em virtude de desejos opostos, não parece que o filósofo esteja habilitado a concluir que existem apenas três partes nela. De acordo com o especialista, cada constatação de conflito entre os desejos poderia resultar em duas diferentes partes da alma em conflito. Por exemplo, o conflito entre o desejo de dormir e o de comer e, portanto, de dormir ou não dormir para poder se alimentar deveria acarretar uma nova divisão na alma, especificamente, uma divisão no elemento desiderativo, que é encarregado de tais impulsos, surgindo então dois novos subelementos. Todavia, segundo o Bobonich, Platão não deixa claro por que cada par de desejos opostos não estabelece outras duas partes na alma e não explica de forma satisfatória por que é preciso se contentar com apenas as três que ele fixou (BOBONICH, 1994, p. 15). Zingano, de modo similar, afirma que, mesmo que se conceda a partição da alma “em função do reconhecimento de desejos opostos, nada ainda nos autoriza a tripartir a alma e não, por exemplo, propor uma divisão em cinco, dez ou inclusive muito mais partes” (ZINGANO, 2008, p. 63), pois, argumenta ele, não há porque esperar que apenas três elementos sejam capazes de contemplar toda a complexidade dos desejos humanos.

### 3.3.5 A precedência da tripartição política sobre a tripartição anímica e a validação da psicologia platônica no livro *IV*

Resta saber, então, se Platão emprega o Princípio dos Opostos de forma inválida despercebidamente ou se ele o faz conscientemente, possuindo outras

---

<sup>323</sup> Ver Annas (1981), Crombie (1969), Irwin (1979), Moline (1978, 1981), R. Robinson (1971), Silva (2009), Stalley (1975), Williams (1973), Woods (1987) e Zingano (2008).

razões para sustar as divisões da alma em apenas três. Para decidir essa questão, parece ser mais adequado considerar, de acordo com o princípio de caridade, que Platão restringe, conscientemente, o número de elementos da alma a três, alternativa que não só está de acordo com a interpretação que considera a precedência da cidade sobre a alma, que se defende aqui, como também parece ser mais apropriada à leitura de uma obra com a grandeza da *República*. Inclusive, essa hipótese parece estar mais de acordo com o próprio texto, uma vez que o filósofo menciona, como lembrado antes, que a alma pode possuir mais elementos do que aqueles que ele citou (cf. 443d7). Tendo isso vista, pode-se, no mínimo, suspeitar que Platão já sabia que o Princípio dos Opostos proporcionaria mais de três elementos psíquicos, caso se investigasse cada par de impulsos opostos na alma, e que ele teria então restringido o número deles intencionalmente.

Vegetti (2017, p. 59) sugere uma interpretação muito interessante a esse respeito, argumentando que Platão teria, por exemplo, voluntariamente deixado de lado os conflitos entre os desejos do elemento desiderativo e suas possíveis divisões, decorrentes desses conflitos, porque sua pretensão no livro *IV* seria apresentar uma total separação entre as pulsões da razão, dotadas de finalidades próprias, e aquelas que pertencem ao princípio desiderativo, que são imediatas, parciais e desprovidas de qualquer universalização, possuindo sua raiz apenas nos interesses individuais do sujeito, ou seja, a intenção de Platão ao abandonar a discussão sobre os conflitos entre os desejos do elemento desiderativo, que poderia levar a outras possíveis divisões nele, era realizar uma distinção entre uma parte provida de pulsões racionais na alma, que visa ao bem-estar do psiquismo humano como um todo, e outra composta de pulsões irracionais, que visa apenas aos seus próprios interesses e é incapaz de almejar qualquer coisa além disso.

Já a introdução do elemento irascível, segundo Vegetti (2017, p. 59), se basearia na tripartição política e no papel que a classe militar desempenha no Estado, ainda que esse novo princípio também se ancore tanto em uma análise fenomenológica da experiência psíquica quanto na tradição literária que representa tal experiência. Esse princípio anímico, continua o autor, representa toda uma classe social que se reconhece nele e nos seus impulsos, como, por exemplo, de certo modo, os próprios irmãos de Platão: Gláuco e Adimanto.

Sendo assim, pode-se dizer que, ao introduzir esse elemento, o autor dos diálogos estaria, de uma só vez, respaldando sua análise da alma tanto na tripartição política do Estado proposta previamente quanto em uma análise fenomenológica da ψυχή, bem como na tradição cultural da Grécia Antiga, especificamente, na poesia de Homero. Esta exhibe reiteradamente o ideal aristocrático de uma classe que aspira à honra e que defende sua dignidade movida por uma reatividade colérica e agressiva, cujo ideal era tido em alta conta não só pelas personagens presentes no diálogo, mas também pelos próprios leitores gregos da obra na época, ou seja, a um só tempo, o autor apoia-se na construção da cidade que foi elaborada há pouco no diálogo, na análise fenomenológica da experiência e na própria tradição grega para fundamentar sua divisão do psiquismo humano, mostrando assim coerência com o que ele já havia dito sobre o Estado e despertando o interesse do leitor helênico de sua época ao evocar um ideal amplamente difundido na Grécia do século V a.C.

Sustentando que a estrutura política da cidade se encontra em um lugar de destaque em comparação à estrutura psíquica, Vegetti alega que o autor da *República* lança mão da tripartição política como uma espécie de seletor necessário para a simplificação fenomenológica da complexidade da experiência anímica, de modo que “o esquema tripartito é um ordenador útil para compreensão, mas, sem dúvidas, redutor de sua multiplicidade de nuances” (VEGETTI, 2017, p. 57). Para o autor, com base na tripartição política, Platão simplificaria a exposição da alma e de suas complexidades, o que lhe possibilitaria focar em uma correlação entre a justiça pública e a da alma que fosse capaz de dar uma resposta ao tema central da *República* e que estivesse de acordo com os estilos de vida mais comuns à época e ao contexto dramático da obra.

Como se pode ver, os comentários de Vegetti expostos apresentam uma forma coerente de explicar por que Platão restringe conscientemente o número de elementos psíquicos a três, a saber, porque ele toma a tripartição política como modelo para as divisões psíquicas. Concordando com essa interpretação do comentador, nega-se que o autor da *República* ignore o modo como o Princípio dos Opostos funciona e que, como consequência, sua argumentação sobre a alma no livro *IV* deve ser concebida como inválida. Ao tomar a tripartição da cidade como modelo para a tripartição da alma, Platão pôde selecionar quais

princípios psíquicos seriam mais relevantes à discussão, focando em funções anímicas específicas capazes de representar melhor a relação alma-corpo, além de se preocupar em identificar as aspirações mais características de cada uma das classes sociais, designando a cada qual um elemento ou um “centro motivacional”, como diz Vegetti (2017, p. 57), como seu representante anímico. Desse modo, o filósofo delimita o número de elementos psíquicos ao escolher aqueles mais relevantes para sua comparação entre alma e cidade, sem que, contudo, argumente invalidamente.

Logo, recapitulando de forma resumida o que se expôs aqui, agora pode-se responder aos problemas que foram elencados. Apesar de Platão apresentar somente três elementos psíquicos, mesmo que pudessem existir mais, sua argumentação no livro *IV* continua sendo válida, pois, (a) embora o Princípio dos Opostos não permita que se divida a alma em apenas três elementos, (b) segundo o princípio de caridade e de acordo com aquilo que o próprio texto parece indicar, Platão deve ter empregado outras formas para delimitar o número de elementos na estrutura psíquica humana em apenas três; (c) essas formas, por sua vez, são da (c<sub>1</sub>) sua escolha em focar em uma divisão entre uma parte de impulsos racionais e outra de impulsos irracionais na alma, fazendo uma referência indireta à relação travada entre alma e corpo físico, bem como de (c<sub>2</sub>) espelhar a tripartição da ψυχή à tripartição política ao introduzir o elemento irascível, que tanto se fundamenta na experiência psíquica quanto reflete uma importante classe social da época, amplamente representada pela tradição poética por sua reatividade colérica e agressiva em favor da honra do indivíduo, sendo capaz de, com isso, concomitantemente, respaldar sua divisão da alma na tripartição política, que foi apresentada anteriormente no diálogo, na experiência e na tradição grega antiga ao evocar tal estereótipo cultural; e, por último, mas, principalmente, (c<sub>3</sub>) utilizar da tripartição política para selecionar aqueles elementos psíquicos que são mais relevantes para a discussão da obra, dados o contexto em que ela se desenvolve, os interlocutores que dela participam e o fim que se almeja nela.

### 3.3.6 Objeções à interpretação de que as partes da alma são agentes ou homúnculos



Outra questão de grande debate entre os comentadores sobre o livro *IV* e que se intensificou nas últimas décadas diz respeito à série de características atribuídas aos três elementos da alma que são expostas não só no referido livro, mas também nos *VIII* e *IX* da *República*. Em geral, os adeptos dessa leitura parecem considerar que a  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$  precede à cidade na comparação alma-*pólis*, de modo que a tripartição da alma e todas as qualificações que são feitas de seus três princípios ao longo da obra representam, autenticamente, a concepção que Platão tinha de alma à época em que escreveu o diálogo. Segundo essa interpretação, os elementos, geralmente denominados “partes” pelos adeptos dessa leitura, estariam fortemente separados, possuindo quase tanta autonomia quanto a alma propriamente dita. Interpretando as caracterizações dos princípios anímicos de forma literal, e não como simples alegorias, comentadores de muitas correntes interpretativas passaram a sustentar que cada um dos elementos psíquicos é um **agente** ou **homúnculo**, isto é, eles são agentes de vontades, desejos, prazeres e pensamentos próprios (BOBONICH, 1994, p. 4)<sup>324</sup>. Bobonich, por exemplo, defende essa leitura alegando que as partes da alma

- (1) possuem seus próprios desejos (*epithymíai*) e podem querer e consentir (*boúlesthai* e *ethélein*),
- (2) possuem seus próprios prazeres,
- (3) possuem capacidades cognitivas e linguísticas:
  - (i) cada uma possui crenças,
  - (ii) cada uma pode se comunicar com as outras: uma parte pode persuadir a outra e elas podem todas concordar, e
  - (iii) cada uma pode envolver-se em algumas formas de raciocínio (BOBONICH, 1994, p.5)<sup>325</sup>.

Contudo, como se verá a seguir, a fundamentação dessa interpretação da tripartição da alma está comprometida com teses bastante controversas e repletas de problemas. Primeiramente, aqueles que defendem essa compreensão devem lidar com um importante problema que foi mencionado

---

<sup>324</sup> Cf. também: Annas (1981, 109-152), Burnyeat (1976), Joseph (1971, p. 41–82 e 156–178), Moline (1978) e (1981, p. 52–78) e Price (1989) e (1990). Para uma interessante comparação entre a tripartição da alma exposta na *República* e a tripartição da alma freudiana em ego, id e superego, ver os capítulos IV e V de Ferrari (2007), além de Santos (1988) e Price (1990).

<sup>325</sup> O comentador apresenta uma extensa lista de referências da *República* para justificar cada uma dessas atribuições às partes da alma. “Para desejos e prazeres, ver, e.g., 580d3—587e4; para *boúlesthai* e *ethélein*, e.g., 437b1-c10 e 439a1-d2. Para crenças, e.g., 442b5-d1 e 574d1—575a7; para persuasão e concordância, e.g., 442b5—dl, 554c11—e5 e 589a6-b6. [...] Todas as três partes são capazes de pelo menos alguma forma de raciocínio de meios-fins: 580e2-581a7” (BOBONICH, 1994, p. 4).

anteriormente, a saber, eles precisam explicar como é possível que Platão tenha chegado a somente três partes psíquicas, se o Princípio dos Opostos deveria dividir a alma em mais partes. Para solucionar essa dificuldade, não parece que, a princípio, eles possam alegar que Platão divide a alma em apenas três partes porque ele toma a tripartição política como modelo para essa divisão, uma vez que os adeptos dessa linha interpretativa parecem, em geral, considerar que as divisões da alma precedem às do Estado.

O próprio Bobonich (1994, p. 15) admite que o referido tema, bem como outros tantos, precisaria ser tratado. Segundo ele, por exemplo, seria preciso explicar de que maneira é possível atribuir a cada uma das partes algum fim (ou objeto) específico ou um grupo de fins específicos (cf. 580d–581b); ou, ainda, explicar como é possível que se atribua a cada uma das três partes da alma algum tipo de consciência sobre o que acontece nas demais partes e fora do próprio indivíduo. Todavia, o que Bobonich não diz é que, além de faltar uma argumentação que justifique essas atribuições às partes da alma, é preciso salvar a leitura que ele e outros defendem de problemas ainda mais graves, a saber, provar que Platão não teria incorrido em uma regressão ao infinito nem tomado uma parte como um todo ao propor que as partes psíquicas são, cada uma, agentes ou homúnculos.

Ao afirmar que as partes anímicas seriam homúnculos ou agentes, defende-se que elas são como “almas completas”, que se encontram dentro do todo chamado alma. Assim, por exemplo, quando a parte desiderativa aceita o governo da razão na alma, o autor da *República* estaria alegando que essa parte deve possuir algum montante de racionalidade para poder compreender que o governo da razão é preferível para o psiquismo humano como um todo. O mesmo se passaria com a parte irascível, que também seria capaz de raciocinar no mesmo sentido, entendendo como esse governo da parte superior seria benéfico para o indivíduo, dispondo-se assim a colaborar com a parte racional no comando da ψυχή. Já a parte racional possuiria, por sua vez, seus próprios desejos. No entanto, se, segundo essa compreensão, cada parte psíquica possuísse algum tipo de razão, alguma espécie de sentimento e alguma forma de desejo, então, cada uma delas seria tripartita. Mas, se isso for verdade, segue-se que o argumento platônico incorre em um regresso ao infinito: cada uma das três partes anímicas é tripartita e estas, por sua vez, são igualmente

divididas em três partes e assim por diante, ao infinito. No entanto, é difícil de acreditar que um filósofo da estatura de Platão incorresse em um erro de tal monta, ainda mais tendo em vista que essa leitura, junto dos problemas que ela acarreta, não é necessária.

No entanto, as dificuldades dessa interpretação não param por aí, haja vista que, como alerta Vegetti (2017, p. 61), ela acaba transformando em um todo, contra a linguagem e o sentido do modelo platônico, aquilo que é precisamente uma parte em um indivíduo autônomo. Com efeito, ao tomar uma parte como um todo, essa compreensão mostra-se incapaz de explicar adequadamente como o indivíduo age, pois acaba deslocando a responsabilidade da ação a uma ou outra parte psíquica, atribuindo a elas a capacidade de escolher e de agir, sem levar em consideração o papel desse todo de que fala Vegetti, isto é, como o sujeito faz isso e não aquilo com toda a sua alma.

Podem-se ressaltar ainda mais dois problemas dessa linha interpretativa: ela contradiz o texto platônico em pelo menos duas passagens (cf. 439d7, 441c2) e parece olvidar os avisos dados por Sócrates de que, para obter o maior rigor possível em uma investigação sobre a natureza da alma, não se poderia empregar o método usado no livro *IV* (cf. 435c9-d5), que seria, como ressalta Fronterotta (2010, p. 174-75), meramente hipotético (cf. 437a6).

Sobre o primeiro desses problemas, vale lembrar que Platão faz questão de explicitar que as naturezas dos elementos desiderativo e irascível são **irracionais** (cf., respectivamente, 439d7, 441c2), o que contradiz diretamente a tese de que os princípios inferiores seriam capazes de realizar alguns tipos de raciocínio, de conversar entre si, entre outras coisas. Portanto, pode-se concluir que a leitura que designa aos elementos anímicos tais capacidades, próprias a homúnculos ou agentes, também fere o próprio texto da *República*, ignorando uma clara atribuição feita por Platão aos princípios psíquicos inferiores. Tendo isso em mente, se fortalece ainda mais a tese de que o autor da obra realmente lançou mão de linguagens alegóricas inspiradas no ordenamento político de seu Estado para caracterizar os ditos princípios da alma.

Por outro lado, no que diz respeito ao método empregado na investigação psicológica do livro *IV*, o qual Sócrates alega ser incapaz de proporcionar todo o rigor necessário a essa análise (cf. 435c9-d5), sendo as conclusões que dela

derivam hipotéticas (cf. 437a6), é importante verificar que Gláuco, os demais interlocutores do diálogo e, obviamente, os próprios leitores da *República* são todos avisados muito claramente que o exame conduzido sobre esse tema deve ser relativizado e que, portanto, ele não pode ser considerado definitivo. Vale lembrar também a breve passagem no livro *X* (cf. 611b-612a) que expõe como uma das consequências da imortalidade da alma sua simplicidade, estabelecendo que ela, em sua verdadeira natureza, é simples e não possui em si mesma quaisquer impulsos contrários. Nesse trecho, Sócrates nega explicitamente que a discussão que se desenrola no livro *IV* possa ser tomada de modo absoluto, alegando que tudo que se havia dito sobre a  $\psi\upsilon\chi\eta$  até então (isto é, desde o livro *IV* até o livro *IX*) se refere ao estado que ela assume junto ao corpo, e não à sua natureza pura, dissociada deste. Pode-se observar, portanto, que em pelo menos duas oportunidades (cf. 435c9-d5, 437a6; 611b-612a) Platão avisa que é preciso tomar cuidado com a análise e conclusões depreendidas da investigação sobre a alma no livro *IV*. Todavia, os adeptos da referida linha interpretativa parecem simplesmente fazer vista grossa a essas observações, seguindo na defesa de uma compreensão controversa e pretensamente definitiva da tripartição da alma na *República*. Por consequência, a falta de atenção desses especialistas a avisos tão importantes constitui-se, sem dúvida, em outra grave falha de interpretação do texto platônico.

Assim, recapitulando as objeções que foram feitas à recente compreensão compartilhada por comentadores de várias linhas interpretativas da filosofia platônica sobre a investigação psicológica empreendida no livro *IV* da *República*, a qual estabelece uma leitura literal das caracterizações feitas por Platão aos três elementos anímicos, considerando-os partes que são agentes ou homúnculos, verifica-se que essa leitura se mostra insuficiente porque (i) é incapaz de explicar como Platão chega ao número de três partes psíquicas, uma vez que o Princípio dos Opostos deveria dividir a alma em mais partes; (ii) falha em justificar cada uma das muitas atribuições dadas às partes, que são tomadas, é bom frisar, ao “pé da letra”; (iii) propõe uma interpretação da tripartição do psiquismo humano que invalida o argumento platônico, incorrendo no regresso ao infinito e tomando uma parte como um todo; (iv) introduz uma compreensão que é contrária ao texto da *República*, sustentando que as partes psíquicas inferiores, a desiderativa e a irascível, podem realizar alguns tipos de raciocínio,

dialogar entre si, entre outras coisas, e que, por isso, devem possuir alguma espécie de parte racional nelas mesmas para poder efetuar essas atividades, quando Platão diz explicitamente que elas são irracionais (cf. 439d7, 441c2); (e) olvida, ao menos, duas passagens (435c9-d5, 437a6; 611b-612a) em que Sócrates avisa que a discussão sobre a alma no livro *IV* e suas consequências não podem ser tomadas absolutamente. Dada a ineficácia dessa interpretação em tornar plausível o argumento do livro *IV* e explicar cada passo percorrido do início até a conclusão do raciocínio, é preciso buscar alguma outra leitura que não incorra nos mesmos erros elencados e seja capaz de esclarecer as escolhas feitas por Platão ao longo de seu percurso dialético. Felizmente, a leitura proposta e defendida aqui parece ser capaz de realizar justamente isso, explicando coerentemente as atribuições dadas pelo autor da *República* aos três elementos, bem como a forma como ele alcança o número de três princípios, tendo como modelo a tripartição política do Estado.

### 3.3.7 Platão aceita a existência da *akrasía* na *República*?

Outra questão importante na discussão da psicologia do livro *IV* da *República* diz respeito a uma concepção amplamente difundida entre os comentadores, a saber, que o referido livro marca uma grande mudança na filosofia moral de Platão: na época em que escreveu a obra, o filósofo teria passado a aceitar a existência do fenômeno da *akrasía*<sup>326</sup>, tentando explicá-lo em termos de oposições entre diferentes elementos da alma, o que lhe teria levado a introduzir cisões na estrutura psíquica humana.<sup>327</sup>

Bobonich (1994, p. 6), por exemplo, defende que Platão, na época em que escreveu a *República*, teria se convencido da existência da *akrasía*, ou falta de força da vontade frente aos desejos e prazeres, passando da negação da possibilidade da ação acrática, própria dos diálogos que antecedem essa obra (segundo a cronologia mais aceita dos escritos platônicos), como o *Protágoras*

---

<sup>326</sup> Lit.: falta de força. Segundo Zingano, trata-se “do termo grego que designa o fenômeno moral no qual alguém, embora reconheça que deve fazer A, pois sabe (ou crê) que fazer A é o melhor (e A é executável), se deixa vencer pelo prazer e faz  $\neg A$ ” (ZINGANO, 2008, p. 59).

<sup>327</sup> Em favor da mudança de tese de Platão com relação à *akrasía*, ver Prince (1995); Bobonich (1994), (2002); Vegetti (2017); Zingano, (2008). Contra essa interpretação, ver Ferrari (1990), (2007); Carone (2001); Weiss (2006), cap. 6; Shields (2001).

e o *Fédon*, à sua aceitação.<sup>328</sup> O fato de o filósofo ateniense se referir à presença de impulsos opostos nas almas das pessoas, bem como à possibilidade de o indivíduo ser vencido pelos desejos de suas partes inferiores, apesar dos protestos do elemento racional, que ordena para que eles não sejam perseguidos, uma vez que sabe que essa não é a melhor forma de agir, trata-se, para o comentador, de um claro sinal de que a teoria moral platônica mudou e que agora foi integrada nela a *akrasía*.

Vegetti (2017, p. 56), semelhantemente, assevera que na *República* Platão desloca esse conflito na ação humana da oposição corpo-alma, que é sustentada no *Fédon*, para uma luta interna da alma entre suas próprias partes. O *Fédon*, de acordo com o especialista, apresenta uma concepção da natureza humana com um forte enraizamento órfico-pitagórico, que reconhece a alma como divina, imortal e pura, enquanto o corpo, ao contrário, é um veículo de contaminação, de impureza moral e cognitiva e de mortalidade, de modo que ele é o responsável pelos desejos e paixões humanos. Nesse quadro teórico, os ímpetos corpóreos causam um aprisionamento cada vez maior da alma ao corpo, ao passo que a liberação dessa condição é alcançada por meio da dedicação à vida filosófica, considerada uma ascese moral e intelectual que afasta o sujeito o máximo possível de seus vínculos com o corpo, preparando-o para morte, que liberta a alma dos males corpóreos (2017, p. 56-7). Contudo, na *República*, alega Vegetti (2017, p. 57), o corpo ou é colocado em segundo plano, ou é excluído da dinâmica de conflitos intrapsíquicos, de maneira que essa obra, ao contrário do que acontecerá no *Timeu*, também não prevê qualquer forma de localização somática das instâncias em que a alma se articula e se divide. Com efeito, o intérprete sustenta que, ao seccionar a alma em elementos dotados de pulsões próprias e que disputam entre si pela supremacia na  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ , Platão torna possível que a superação do conflito humano seja realizada ainda no mundo corpóreo por meio do processo educativo da *pólis* que foi descrito na obra, o qual ambiciona pacificar o próprio homem, seus desejos e impulsos (tal como o político pacifica

---

<sup>328</sup> Ver também Bobonich (1994, p. 3) e Zingano, (2008, p. 62). Ferrari, por outro lado, afirma que essa leitura enfatiza o desenvolvimento filosófico de Platão e a sua mudança de perspectiva sobre a teoria de ação, em vez de analisar “o propósito da discussão do Livro IV dentro da *República*” (FERRARI, 2007, p.169).

a cidade com a política), algo que é impossível no contexto teórico do *Fédon*.<sup>329</sup> Há, então, argumenta ele, uma necessidade teórica que leva Platão a tanto considerar possível a *akrasía* quanto, conseqüentemente, estabelecer divisões na alma, qual seja, a de possibilitar o surgimento da justiça e da felicidade no projeto político esboçado na obra.

Como consequência disso, continua Vegetti (*Ibidem*), Platão joga fora outra importante posição teórica: a tese de que o erro moral tem natureza exclusivamente intelectual, quer dizer, que ele se restringe à ignorância, tal como é proposto no *Protágoras* (358b-c)<sup>330</sup>. De acordo com essa tese, também chamada intelectualismo moral,<sup>331</sup> o sujeito sempre age de acordo com as crenças que possui, de modo que, se o homem age mal, é porque ele é ignorante quanto ao que é melhor fazer. Vegetti alega que essa concepção, que teria sido defendida pelo próprio Sócrates, comportava uma visão demasiadamente simplificada e otimista da realidade psíquica, incapaz de suportar a complexidade da discussão desenvolvida na *República*, que se desenrola, como dito, visando a contemplar a visão de mundo própria tanto aos interlocutores presentes no diálogo quanto aos leitores gregos da obra na época.

### 3.3.8 Respostas sobre a aceitação ou não de Platão à existência da *akrasía* na *República*

Para responder adequadamente se Platão aceita ou não a possibilidade da ação acrática na *República*, vale esclarecer, tal como lembra Ferrari (2007),

---

<sup>329</sup> Vale lembrar, contudo, como se viu no segundo capítulo desta tese, que o *Fédon* não parece vedar por completo a possibilidade do conhecimento das Formas (cf. *Fédon*, 66e5). De acordo com a interpretação aqui proposta, talvez fosse possível, para aquele que conseguisse se distanciar tanto quanto possível dos prazeres e desejos do corpo e se dedicar com todas as suas forças à Filosofia, alcançar já durante a vida corpórea o conhecimento sobre a ideia do bem e, por consequência, as Formas, tornando-se, então, sábio e feliz. É o que propõe, por exemplo, Fronterotta (2010a, p. 541-42, n. 32), que considera que a alma encarnada tem acesso à intuição das Formas pela reminiscência: relembrando a visão que teve delas enquanto estava fora do corpo, ela pode, após muito esforço, realizar uma ascese que lhe permite contemplá-las diretamente. Para uma visão que sustenta ser impossível um conhecimento das Formas que não seja intuitivo e que, portanto, só pode ser alcançado fora do corpo, ver Gonzalez (1996, 1998 e 2014) e Trabattoni (2003). Ver também Fine (1990 e 2003), que nega a possibilidade de o conhecimento, para Platão, ser intuitivo, argumentando que ele é, na verdade, proposicional, pois só assim poderia ser aplicado ao mundo sensível.

<sup>330</sup> “Não há quem, por livre deliberação, se empenhe em praticar o mal ou o que ele considera como tal” (*Protágoras*, 1980, 358d).

<sup>331</sup> Tese que, segundo Vegetti (2017, p. 57) e Zingano (2008, p. 59-60), entre outros, seria de Sócrates.

que aqueles que defendem a tese afirmativa dessas duas opções enfatizam o desenvolvimento filosófico do pensamento platônico e a sua mudança de perspectiva sobre a teoria de ação, em vez de analisar “o propósito da discussão do livro *IV* dentro da *República*” (FERRARI, 2007, p.169), ou seja, segundo o comentador, ao adotar essa leitura, desvia-se o foco central da discussão do referido livro para um problema de mudança no desenvolvimento da ética platônica, o que, talvez, venha a atrapalhar uma compreensão global do argumento do pensador grego. Todavia, para responder melhor a esse tema, é preciso tratar antes das outras questões elencadas, de modo que, quando se retornar a ela, se terá em mãos todos os elementos necessários à sua resposta.

Como visto há pouco, Vegetti sustenta que o corpo não desempenha nenhum papel relevante na dinâmica dos conflitos psíquicos. Mas será isso verdade? De fato, como se viu, ao analisar o texto do livro *IV*, percebe-se que não há qualquer menção explícita a uma correlação entre a divisão da alma em três elementos e as partes do corpo, ainda que seja preciso reconhecer que certas passagens façam referência a quantidades ou grandezas na alma ao comparar seus princípios (cf. 442a7-b3, 442c5). Tais indicações podem ser interpretadas, como afirmado anteriormente, como uma alusão à conexão entre os elementos anímicos e as partes do corpo, assim como é feito no *Timeu* (69c-71a), que estabelece essa conexão de forma explícita. Entretanto, Vegetti (2017) parece considerar esses casos como exemplos do empréstimo da linguagem empregada por Platão para descrever as classes sociais para caracterizar os elementos psíquicos, o que encontra respaldo no próprio texto da obra, uma vez que os trechos supramencionados do livro *IV* parecem espelhar os passos que exibem as características próprias às classes do Estado tripartito (cf., por exemplo, 431a-b).

Mesmo assim, por um lado, seria no mínimo curioso dizer que o pensador grego apenas espelha as descrições das classes da cidade com os elementos anímicos, dizendo que a alma, estranhamente, possui porções maiores e menores, dado que ela seria incorpórea. Parece ser adequado considerar que a passagem 431a2-431b2, que faz uma primeira menção a coisas que têm grandezas e coisas que são quantificáveis na alma humana, pode ser lida como uma alusão indireta a como os elementos psíquicos representam o modo como alma e o corpo se correlacionam, pois designa aquilo que depois se mostrou ser



o elemento racional como “menor” (“σμικρότερον”, 431a8), enquanto qualifica aquilo que posteriormente se mostrou ser o princípio desiderativo como “numeroso” (“πλήθους”)<sup>332</sup>. É importante ressaltar que essa leitura está de acordo com aquilo que é exposto no livro *X* (611b1-612a6), isto é, que a investigação psicológica do livro *IV* trata da alma apenas em sua comunhão com o corpo. Sendo assim, caso se aceite essa compreensão, torna-se possível integrar de forma coerente algumas passagens da *República* consideradas por muitos contraditórias. Por outro, é preciso esclarecer que os passos mencionados permanecem abertos à interpretação, o que permite que se leia tal passagem tanto como Vegetti propõe quanto do modo que é proposto aqui.

Todavia, caso se aceite que no livro *IV* os princípios psíquicos se correlacionam a certas partes corporais, tal como ocorre no *Timeu*, então pode-se afirmar que, para Platão propor a possibilidade de existirem divisões na alma, além de se inspirar na tripartição política, como afirma Vegetti, ele também observa a forma que a ψυχή parece adquirir junto ao corpo, quando ela aparenta possuir três ou mais elementos, reduzidos, no caso da *República*, a somente três pelas razões já enumeradas.

Vale esclarecer ainda que, quando ela se encontra pura e liberta do corpo, a alma desvelaria sua verdadeira forma, qual seja, a de um ser simples, um ser que não é composto por partes psíquicas. Portanto, Platão não parece tratar a alma como composta de partes anímicas apenas porque necessita adequar sua argumentação ao que foi exposto até então na obra ou porque quer adequá-la ao contexto sociopolítico-cultural da época e das personagens que participam do diálogo, mas também porque a alma encarnada em um corpo pode parecer possuir múltiplos elementos anímicos, o que não significa, por outro lado, que ela deixe de ser simples e que não se possa observar sua verdadeira natureza após se depurar e ter seus laços com o corpo completamente cortados.

Quanto ao possível abandono por parte de Platão do intelectualismo moral, passando da negação à aceitação da *akrasía*, é importante notar que os

---

<sup>332</sup> Obviamente, parece ser estranho chamar algum elemento da alma correlacionado com o corpo de “numeroso”. Nesse sentido, essa caracterização parece ser mais apropriada a uma comparação com a classe dos artesãos, que seria a mais populosa da cidade. Por outro lado, pode-se argumentar que Platão talvez quisesse fazer alguma menção à multiplicidade de desejos que são atribuídos ao elemento desiderativo, o que justificaria a referida qualificação. De todo modo, com isso percebe-se como a questão sobre qual é a interpretação mais adequada à passagem permanece aberta à discussão.

adeptos dessa tese, em geral, consideram que a teoria da ação exposta na *República*, tal como alega Vegetti, é mais rebuscada que a do *Protágoras*, que apresenta uma explicação mais simplista do erro moral. Esse raciocínio se baseia no entendimento de que a cronologia dos diálogos mais difundida entre os intérpretes (que estabelece que o *Protágoras* pertence ao primeiro período de produção filosófica platônica, que compreende os diálogos chamados socráticos, ao passo que a *República* pertence ao grupo de obras posterior, intitulado diálogos do período médio) explica o desenvolvimento ou evolução de todo o pensamento filosófico de Platão, inclusive de sua ética. Por essa razão, alguns comentadores, como Vegetti (2017) e Zingano (2008), defendem que na época em que escreveu a *República* o pensador ateniense estaria mais maduro e distante das influências de seu mestre e que, por isso, teria reconhecido a possibilidade da *akrasía*, abandonado o intelectualismo moral e, por consequência, alterado tanto sua teoria da ação humana quanto a descrição de alma que havia proposto para versões mais aprimoradas. Entretanto, não há razão para classificar o intelectualismo moral de Platão, que geralmente se atribui a Sócrates, como uma visão simplista da ação humana. Pelo contrário, trata-se de uma teoria robusta que continua, até os dias de hoje, atual e influente.<sup>333</sup>

Outra controvérsia que envolve a pretensa aceitação de Platão da existência da *akrasía* e seu subsequente abandono do intelectualismo moral na época em que redigiu a *República* diz respeito àquilo que serve de base a essa tese, isto é, a cronologia dos diálogos platônicos, que é amplamente compartilhada pelos comentadores, mas que também tem seus problemas.<sup>334</sup> Como exposto na introdução desta tese, dados todos os problemas concernentes às metodologias empregadas para determinar uma cronologia dos

---

<sup>333</sup> Basta ver, por exemplo, a **comunicação não violenta**, desenvolvida por Marshall Rosenberg (2006), psicólogo estadunidense, que propõe uma espécie de intelectualismo para compreender as ações que teriam sido efetuadas pelos indivíduos de modo pretensamente involuntário. De acordo com essa teoria, o sujeito é sempre responsável pela sua ação, pois ele invariavelmente age visando a atender a uma de suas necessidades, mesmo que não se dê conta disso e lance mão dos piores mecanismos possíveis para atingir esse fim. Logo, a razão para a infelicidade de uma pessoa frente às suas ações não diz respeito a alguma força irracional que ela é incapaz de controlar, mas, sim, a alguma necessidade não atendida, seja porque ela não a reconhece, seja porque não sabe como atendê-la, ou, dito de outra forma, a infelicidade dela se deve à sua ignorância acerca de quais são as suas necessidades e de como supri-las.

<sup>334</sup> Sobre o problema da cronologia das obras de Platão, ver Lopes (2018) e a introdução deste trabalho, nota 3.

diálogos de Platão, não parece ser seguro estabelecer uma defesa rigorosa do desenvolvimento da filosofia platônica, que atravessaria diferentes períodos de produção filosófica do autor, apenas com base nessa ordenação de suas obras, uma vez que não se pode precisar com segurança a que período cada uma delas pertenceria.

Vale também repetir que, no que se refere à discussão do livro *IV*, aqueles que sustentam tal tese não analisam as proposições psicológicas aí feitas segundo o objetivo que é visado na própria argumentação, mas, sim, observando o andamento, evolutivo ou não, da teoria moral de Platão. Com isso, dá-se um peso exagerado à presença de impulsos contrários na alma, como se eles fossem prova de que, ao escrever a *República*, o autor teria considerado que a estrutura psíquica humana é tripartita, o que constituiria uma clara mudança em sua ética. Como se viu, no livro *IV*, ao trazer à baila a questão dos impulsos opostos na alma, bem como a sua pretensa tripartição, o filósofo tinha como intenção estabelecer uma comparação entre as classes da cidade e exibir a alma em seu estado de comunhão com o corpo.<sup>335</sup> Ao insistir nessa transição teórica, corre-se o risco de perder de vista a razão pela qual Platão propôs todo o

---

<sup>335</sup> E talvez nem isso se possa dizer, caso se lembre dos avisos dados por Sócrates logo no início da fundação da cidade, no livro *II* (369b5-373e2). De acordo com o que é dito nessa oportunidade, parece ser possível defender que, pelo menos na *República*, a tripartição da alma seria própria de indivíduos que foram educados em um Estado cheio de hábitos dissolutos (372d-373a) e que o mesmo não se passaria com aqueles que crescessem em um meio marcado pela moderação, como no caso da primeira cidade construída no livro *II* (369b-372d), alicerçada com base no critério da necessidade. Inclusive, é importante reparar que ela, para Sócrates, representa a verdadeira *pólis*, aquela que é sadia (“ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιῆς τις”, 372e6-7). Por isso, parece que, em razão da extrema moderação no estilo de vida de seus habitantes, que só se ateriam àquilo que fosse realmente necessário, o Estado seria destituído de classes, uma vez que, quanto menor fosse o número de necessidades presentes nele, menor seria o seu número de habitantes, não sendo preciso então dividi-lo em três partes. Caso a investigação psicológica do livro *IV* fosse conduzida tomando essa primeira cidade como modelo, talvez não fosse necessário pensar em qualquer divisão na alma, uma vez que ela estaria desprovida de pulsões anímicas opostas, quer dizer, pelo menos, o Princípio dos Opostos não seria capaz de distinguir nela princípios opostos, o que, por outro lado, não significa, necessariamente, que ela não possuiria elementos que, por trabalhar harmonicamente, não poderiam ser constatados pelo referido critério. De qualquer forma, não parece ser absurdo propor que a tripartição da alma no corpo, pelo menos na *República*, não é necessária, pois poder-se-ia cogitar que os cidadãos da verdadeira cidade possuiriam ao longo de toda a vida a alma sadia, o que poderia significar que suas almas não pareceriam ter qualquer divisão. Por outro lado, poder-se-ia argumentar, contrariamente, que da mesma forma que a primeira cidade não possuiria classes, mas teria cidadãos responsáveis por diferentes tarefas, igualmente os elementos da alma ainda realizariam suas respectivas atividades, sem, porém, entrar em conflito uns com os outros, mantendo uma contínua harmonia e unidade psíquica. Portanto, a falta de conflitos entre os princípios anímicos não implicaria, necessariamente, que eles não estariam presentes na alma que habita o corpo, dado que a alma encarnada necessita realizar outras funções além da função racional.

percurso investigativo que estabelece desde o início do livro *II*, que é o de encontrar uma compreensão de justiça que se aplique tanto à política quanto ao sujeito particular, demonstrando que, em ambos os casos, ela é sempre mais proveitosa que a injustiça.

Contudo, a despeito das objeções elencadas, é evidente que é possível compreender na discussão psicológica do livro *IV* uma defesa da possibilidade da ação acrática, uma vez que, conforme o texto da própria obra parece informar, o sujeito pode agir de acordo com o impulso de seus elementos inferiores, apesar de, segundo essa compreensão, seu princípio racional avisá-lo sobre os perigos de seguir esse caminho e tentar impedi-lo disso. Parece ser natural, então, ver nesses episódios exemplos de conflitos na ação humana, o que justificaria a tese daqueles que sustentam que há na *República* um reconhecimento da existência da *akrasía* por parte de Platão. Mas mesmo que essa leitura seja possível, ela não é a única disponível do texto e, portanto, não se impõe como necessária.

É possível, pensa-se, explicar os conflitos entre os princípios anímicos descritos no livro *IV* de outro modo, a saber, sem que se considere acrática parte das ações que deles resultam. Para tanto, é preciso explicar como a chamada “vitória” dos ditos princípios irracionais da alma sobre o racional não significa necessariamente uma falta de força do indivíduo em agir conforme aquilo que ele pensa ser melhor, mas, sim, uma **ignorância** quanto ao que é realmente o **bem**. Com isso, essa interpretação, como se pretende demonstrar aqui, além de recusar a possibilidade de se agir acriticamente, acabaria por reabilitar, de quebra, o intelectualismo moral platônico. Ao que parece, tal intento pode ser concretizado em uma leitura que correlaciona os confrontos entre os elementos anímicos e os feitos que deles decorrem com diferentes níveis de consciência, os quais envolvem, em última análise, certa ignorância ou conhecimento acerca daquilo que é o bem.

Em suma, a chave para essa compreensão pode ser encontrada em uma rápida e importante passagem do livro *VI*: o passo 505b5-e4. Aí, após dizer que o maior dos temas a ser estudados pelo filósofo é a ideia do bem e que é por se relacionarem com ela que as coisas justas e demais coisas se tornam úteis e benéficas (505a2)<sup>336</sup>, Sócrates se refere às crenças que são comumente

---

<sup>336</sup> “ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἧ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται”.

atribuídas ao bem: para a maioria ele seria o prazer, enquanto para aqueles mais refinados seria a inteligência (505b5-6)<sup>337</sup>. Todavia, alerta o filósofo, essas concepções são problemáticas e não trazem um real esclarecimento acerca do que o bem é (505b8-d3). Não obstante, continua o pensador, tudo que os homens fazem é em prol do bem, pois é a ele que todos buscam, mesmo que não saibam ao certo o que venha a ser.

Ora, justamente o que toda alma anela [o Bem], e por amor do que tudo faz, [intuindo ser alguma coisa], porém sem muita certeza, por não compreender exatamente o que possa ser nem chegar a alguma convicção sólida a seu respeito, como o faz com relação a outras coisas, o que a leva a perder as vantagens que poderia alcançar destas [...] (*República*, 2000, p. 308, 505d9-e4)<sup>338</sup>.

Levando em consideração a discussão referida por Sócrates sobre o que é o bem, isto é, se é o prazer ou a inteligência, conjuntamente com a afirmação de que ele é aquilo que toda alma busca, reconhecendo-o intuitivamente (“ἀπομαντευομένη”, 505e1), poder-se-ia alegar que o bem seria uma espécie de fim último almejado por cada indivíduo, mesmo que não seja concebido claramente.

Tendo isso em vista, podem-se correlacionar os impulsos que são atribuídos a cada elemento psíquico com uma busca pelo bem, sem que, por outro lado, se pense que tais elementos sejam homúnculos ou agentes. Por exemplo, um indivíduo que se deixa levar pelos impulsos do elemento desiderativo (que é irracional e visa a prazeres corpóreos) se encontra preso a um tipo de mentalidade que é incapaz de lhe conduzir a uma compreensão clara sobre o que é o bem, dissociando-o das impressões sensitivas mais imediatas. Em razão da influência das paixões que são conferidas a esse princípio, o sujeito adentra um estado mental intimamente ligado aos estímulos corpóreos e, tomando-os como referência, passa a imaginar o bem de acordo com aquilo que mais conhece e mais estima, identificando-o com o prazer. Como essa pessoa se afiniza mais com essa natureza animalesca, que está diretamente ligada ao corpo, e com o prazer decorrente do atendimento das necessidades físicas mais

---

<sup>337</sup> “ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε οἴσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δοκεῖ εἶναι τὸ ἀγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις”.

<sup>338</sup> “ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἔνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἰκανῶς τί ποτ’ ἐστὶν οὐδὲ πίστει χρήσασθαι μονίμῳ οἷα καὶ περὶ τᾶλλα, διὰ τοῦτο δὲ ἀποτυγχάνει καὶ τῶν ἄλλων εἶ τι ὄφελος ἦν”.

fundamentais, ela pensa que o prazer se restringe aos prazeres corpóreos, como o prazer proporcionado pela hidratação, alimentação, repouso, sexo etc., e que é nisso que o bem consiste, isto é, ele é uma espécie de soma perfeita de cada um desses tipos de prazer. Sendo assim, é bem provável que um sujeito incapaz de domar seus instintos e demonstrar qualquer moderação pense que não há nenhum bem além daqueles próprios ao corpo e que são visados pelo elemento desiderativo; tal pessoa mostrar-se-ia, por conseguinte, ignorante quanto àquilo que seja o verdadeiro bem, o qual, segundo os livros *VI* e *VII* da *República*, está longe de se identificar com os prazeres corpóreos, requerendo um extenso processo de educação intelecto-moral para que venha a ser devidamente compreendido, algo que somente o filósofo seria capaz de alcançar. Em uma palavra, é possível considerar aquelas ações denominadas acráticas como mera ignorância acerca do que é o bem, uma vez que é a ele que se persegue em cada coisa que se faz; desse modo, se alguém desconhece o que o bem é, acaba se equivocando e procurando-o em coisas que nada ou pouco tem a ver com ele.

Entretanto, seria isso suficiente para elucidar os casos em que uma ação errática se segue aos conflitos entre os elementos psíquicos, sem que se apele à *akrasía* para explicar tais situações? No caso de Leôncio (cf. 439e-440a), por exemplo, como se poderia entender a frustração que ele sente consigo mesmo ao observar os cadáveres, senão como uma alusão ao fenômeno da falta de força da vontade frente aos desejos e prazeres? Afinal, essa situação parece evidenciar a existência de uma clara discordância entre seus elementos psíquicos, uma vez que Leôncio, apesar das advertências dadas pelo seu elemento racional para não ver aqueles defuntos, mesmo assim, parece ter sido constrangido a ir contemplar aquela cena, indignando-se consigo mesmo como consequência. Na verdade, nesse e nos demais casos semelhantes, isto é, nos casos em que parece haver certa discordância entre os princípios anímicos, o que ocorre é que o indivíduo apenas **aparenta** ter conhecimento de que fazer *x* é melhor que *y*, sendo “*x*” aquilo que o princípio racional lhe instrui a fazer e “*y*” aquilo que se diz que o princípio desiderativo ou irascível deseja fazer. No caso em tela, poder-se-ia dizer que Leôncio somente aparenta saber que a visão dos cadáveres não lhe trará bem algum; na verdade, ele valoriza tanto o prazer que sente com tal visão que prefere se submeter ao constrangimento público apenas

para satisfazê-lo. Considerando que o bem é o prazer, e não qualquer tipo de prazer, mas aquele que é próprio ao corpo, Leôncio, sem dúvidas, se vergonha por se expor socialmente, pois isso não é de modo algum agradável, porém, para ele, tal sofrimento vale a pena quando comparado com o prazer proporcionado pela visão daqueles restos mortais<sup>339</sup>. Não é, portanto, por ser incapaz de se conter que ele busca contemplar tal cena, mas, sim, por estimar certo tipo de prazer físico mais que qualquer coisa. Logo, ele procede dessa maneira por ignorar o que é o verdadeiro bem, pensando não haver nada mais valioso que os prazeres corpóreos. Pode-se dizer então que Leôncio não age acriticamente, mas que age visando ao bem, pois identifica-o, erroneamente, com certo tipo de prazer. Sendo assim, pode-se concluir que tanto neste quanto nos outros casos em que se tem a impressão de existir um conflito entre os elementos da alma, o que há, na verdade, é apenas um desconhecimento acerca do que realmente o bem é, sendo essa ignorância a causa do erro moral do sujeito.

Vale dizer que esse tipo de mentalidade exemplificada aqui por Leôncio é próprio de uma pessoa educada em uma cultura que glorifica os prazeres corpóreos. Alguém que tenha crescido sob a forte influência das paixões decorrentes dos prazeres físicos, escutando daqueles que lhe cercam que a melhor vida possível é aquela em que se pode fruir sem limites dos gozos da comida, da bebida, do sexo e demais prazeres do gênero, muito dificilmente considerará que o bem venha a ser algo desvinculado disso. Poder-se-ia dizer ainda que alguém assim estaria em um estado de desenvolvimento mental mais primitivo, sendo, por isso, incapaz de conceber o bem em outros termos além do prazer.<sup>340</sup> Não obstante, como indicado pela passagem citada apesar de estar ciente dos sofrimentos que isso pode lhe acarretar, tal sujeito parece visar ao

---

<sup>339</sup> A princípio, pode parecer estranho afirmar que o homem a quem o autor da obra se refere sente prazer em assistir a tal cena, porém, caso se aceite que a pessoa aludida seja Leontino, como sugere Reeve (2004, p. 128, n. 22, ver nota 277), o qual seria um necrófilo e, portanto, teria desejo de ver os defuntos por se excitar com essa visão, então a estranheza inicial causada por essa passagem desvanece. Com isso, fica ainda mais patente aquilo que se propõe aqui, isto é, que, no fundo, Leôncio valorizava o prazer de contemplar aquela cena mais que o vexame sofrido com a sua ação e que, de acordo com o que é proposto aqui, ele escolheu agir assim por identificar tal tipo de gozo com o verdadeiro bem.

<sup>340</sup> Com relação ao quadro exposto na analogia da linha, no livro VI (509d-511e), talvez se possa dizer que, dentre os diferentes modos de conhecimento, tal mentalidade caiba melhor aos dois tipos de opinião (“τὸ δόξασιον”, 510a9): seja à crença (“πίστιν”, 511e1), um modo um pouco mais elevado de conhecimento, seja à conjectura (“εἰκασίαν”, 511e2), o modo mais inferior de todos.

bem quando procura desfrutar dos prazeres corpóreos, embora ignore o que ele realmente é.

Isso posto, pode-se afirmar, em suma, que se demonstrou aqui ser possível compreender as pretensas ações acráticas descritas no livro *IV* da *República* como uma simples busca pelo bem, mesmo que o agente, porventura, não tenha plena consciência disso e que, portanto, quaisquer ações erráticas seriam o mero fruto da ignorância de mentes que não foram além dos ditames da experiência sensível, isto é, que não exercitaram a razão a ponto de compreender o que o bem realmente é. Com isso, torna-se possível tanto negar que há nessa obra uma defesa da existência da *akrasía* por parte de Platão quanto redimir o seu intelectualismo moral, o qual, pelo menos no referido diálogo, ele não parece abandonar.

Resta agora explicar de que modo se pode entender aquela referida relação que os elementos da alma travam entre si, tomando o cuidado, porém, para não considerar a alma realmente tripartita nem para atribuir aos elementos qualidades que sejam próprias a homúnculos ou agentes, pois só assim será possível descartar por completo tanto a compreensão problemática que prescreve aos princípios psíquicos tais características quanto aquela outra interpretação já discutida aqui e que se fundamenta nesta, a saber, de que Platão aceita a existência da *akrasía* na *República*.

### 3.3.9 Como Platão concebe as relações que os elementos da alma travam entre si?

Ao observar as passagens do livro *IV* que fazem referência à maneira como os elementos da alma estabelecem relações entre si (isto é, os trechos que mencionam o tipo de dinâmica intrapsíquica que se desenrolaria entre os princípios, o qual acarreta a realização desta ou daquela ação), é possível extrair do texto dois modelos de explicação desse fenômeno: o **modelo da força** (cf. 439a9–c1) e o **modelo do comando** (cf. 439c2–c8).<sup>341</sup> O modelo da força, assevera o Bobonich (1994, p. 10-11), apresenta a interação entre as partes da alma em termos de força e, como consequência, parece que o indivíduo age de

---

<sup>341</sup> Os nomes desses modelos, bem como suas definições, são de Bobonich (1994, p. 10-11).



acordo com o impulso dominante, ou seja, de acordo com aquele que internamente se mostra mais forte. Já no segundo modelo, o do comando, continua o comentador, parece haver uma interação proposicional entre as partes da alma: enquanto uma exigiria “Beba!”, a outra interporia dizendo “Não beba!”<sup>342</sup>. Todavia, alega Bobonich, a exposição de Platão desses dois modelos apresenta problemas: por um lado, ela se mostra lacônica, porque não desenvolve de forma suficiente ambos, deixando de explicá-los propriamente, e, por outro, eles parecem se misturar ao longo da discussão, como se atuassem de forma conjunta, tanto que, nos casos em que, segundo o comentador, a *akrasía* ocorre, não é possível dizer se ela é resultado da vitória de uma das partes que possuía um desejo mais forte ou se ela ocorre porque o comando do elemento racional não foi efetivo ou mesmo se este não foi capaz de persuadir os demais elementos.

Em resposta aos problemas elencados por Bobonich, é preciso verificar, primeiramente, que o objetivo maior da discussão da *República* não é discorrer à exaustão sobre a alma e suas particularidades, mas, sim, determinar o que é a justiça e se ela é mais proveitosa que a injustiça, tanto para a comunidade quanto para o próprio indivíduo, por isso não caberia entrar em maiores detalhes sobre o funcionamento pormenorizado da estrutura psíquica humana enquanto habita um corpo, explicando à exaustão como atuam seus elementos e de que modo eles se correlacionam. Em outras palavras, é para ganhar tempo e focar no tema central do diálogo que Platão deixa de esclarecer uma série de aspectos sobre a alma dentro do corpo e não, simplesmente, por algum descuido; o laconismo do texto decorre então de uma escolha consciente do autor e não se trata de algo acidental.

Em segundo lugar, é preciso observar que Bobonich toma ao pé da letra as palavras de Platão que dizem respeito a um diálogo que ocorreria entre os elementos psíquicos, concluindo, com base nisso, que eles são como homúnculos ou agentes. Entretanto, como já foi argumentado algumas vezes aqui, não é preciso interpretar tais passagens de forma literal, dado que o autor da *República* pode ter se servido delas simplesmente como uma figura de linguagem para se referir ao modo como os elementos representam a relação

---

<sup>342</sup> “τὸ κελεῦον” e “τὸ κωλύον” (439c5). Ver Bobonich (1994, p. 10–11).

que alma e corpo estabelecem entre si. Ao considerar essas descrições apenas como analogias do que realmente se passa entre ψυχή e σῶμα, dois importantes problemas são superados: (i) pode-se esquivar de uma concepção que, ao propor que os elementos anímicos são uma espécie de homúnculos ou agentes, incorre em muitas dificuldades (podem-se enumerar as dificuldades dessa leitura, como visto, da seguinte forma: a incapacidade de dizer por que razão Platão divide a alma em apenas três princípios; a falta de uma explicação de por que ele atribui as características que atribui a cada um dos elementos da alma; o argumento platônico, quando lido de acordo com essa compreensão, torna-se inválido; a interpretação não se mantém fiel ao texto da obra; ignoram-se os avisos dados pelo autor do diálogo de que a discussão que se desenrola no livro *IV* não deve ser considerada absolutamente); (ii) esclarece-se o argumento de Platão como um todo, dirimindo qualquer confusão quanto à maneira como os ditos elementos se correlacionam, visto que somente um dos modelos passa a ser realmente admitido, qual seja, o modelo da força, uma vez que o modelo do comando passa a ser considerado somente uma alusão simbólica à ação do anterior, que resta soberano como única forma de se explicar o que ocorre internamente entre os elementos (ou as funções anímicas que eles representam) presentes na alma do sujeito.

Dito isso, pode-se, finalmente, na sequência, adiantar qual é a compreensão de alma que se considera aqui ser a mais adequada à *República* como um todo, explicando o que se compreende ser os três elementos psíquicos, bem como o tipo de relação que eles travam entre si. Dessa forma, busca-se esclarecer as passagens do livro *IV* que foram tratadas neste capítulo e que servem de fundamento à toda a psicologia que figura nos livros *VIII* e *IX* do diálogo, assim como indicar como é possível conectá-las coerentemente com as teses aparentemente contraditórias do livro *X*, que será investigado na próxima seção deste capítulo.

### 3.3.10 Considerações preliminares acerca da alma, dos elementos psíquicos e suas atribuições

Foi argumentado aqui que, na investigação psicológica do livro *IV* da *República*, Platão não se preocupa com o estado que a alma humana assume

após a morte, em seu estado puro, mas, sim, com o seu estado enquanto se associa ao corpo, quando ela parece ser constituída de, pelo menos, três elementos. No entanto, de acordo com o que é exposto no livro *X*, a ψυχή, em sua verdadeira natureza, deve ser simples. Dada a óbvia contrariedade entre essas duas teses, surge a seguinte questão: como conciliar ambas e, com isso, evitar que se interprete a argumentação do autor de maneira contraditória?

Parece ser possível superar essa dificuldade ao observar, por primeiro, que, em pelo menos duas oportunidades (cf. 435c-d, 437a; 611b-612a), Platão deixa claro que o exame do livro *IV* sobre a alma não deve ser tomado de modo absoluto em razão de uma questão metodológica inerente a esse estudo (a saber, porque ele não realiza um grande desvio para conhecer o bem, conhecimento necessário para que se compreenda propriamente a alma), e, em segundo lugar, ao verificar que essa investigação foca exclusivamente no estado da alma dentro do corpo, olvidando a forma que ela assume quando se dissocia dele. Se, preliminarmente, o psiquismo se mostra composto justamente por ser analisado junto do corpo físico e se depois ele se mostra simples, a razão disso é ele, nesse segundo momento, ter se depurado do corpo, ou seja, a princípio, é a presença ou a ausência do corpo ou de coisas corpóreas que determina se o psiquismo humano aparentará ou não ser composto. Tal conclusão não só parece se correlacionar bem com as duas teses sobre a alma mencionadas, dando uma razão coerente para a mudança de descrição do psiquismo humano feita por Platão no interior da *República*, como também está de acordo com aquilo que é exposto no *Fédon*, a saber, como foi visto no segundo capítulo desta tese, que aquele que não submeter sua alma ao devido processo de purificação, ativamente buscando se afastar dos prazeres e desejos corpóreas, assim como se dedicar à Filosofia, ficará com ela impregnada de elementos corpóreas, o que pode dar a impressão de que ela contém divisões. Portanto, com base no que foi dito, pode-se afirmar que, na *República*, quando o psiquismo humano se correlaciona com o corpo, ele pode parecer ser dividido, porém, quando se dissocia do corpo e se purifica, ele acaba desnudando sua verdadeira natureza, que é incomposta de partes psíquicas. Por conseguinte, pode-se asseverar que as divisões anímicas não passam de uma aparência suscitada pela sua associação com o corpo ou com algum elemento corpóreo que a impregne, bem como, tal como já se afirmou aqui, por realizar as funções irascível e

desiderativa, mas que, na realidade, a alma é relativamente simples, pois não é composta por partes anímicas.

É importante reconhecer que a alma encarnada ou impura pode vir a ser conduzida à harmonia por meio da educação moral e intelectual apresentada ao longo do diálogo. De acordo com a terminologia alegórica empregada por Platão para designar as relações que os princípios anímicos ou funções da alma travam entre si, a justiça é a virtude que produz a unidade na alma mediante uma “concordância” entre os elementos psíquicos, isto é, é a virtude que impera na alma quando cada função exerce sua atividade própria: ela surge quando, de um lado, o princípio racional ou a razão governa a alma, o elemento irascível ou a ira e os sentimentos em geral, de outro, auxilia a razão, ao passo que o princípio desiderativo ou os desejos correlacionados à subsistência do corpo, por último, se restringe a obedecer àquilo que é ordenado pela função racional da alma. Vale lembrar em especial que o filósofo desenvolve sua psicologia na *República* sempre com referência ao **todo** da alma, quer dizer, sempre tendo o ser humano como um todo como referência, e não levar isso em consideração é um claro erro. Quem age, no final das contas, não é este ou aquele elemento anímico ou esta ou aquela função anímica, mas, sim, a pessoa. Essa lembrança é valiosa, pois auxilia na compreensão do que se passa internamente no sujeito no momento em que ele experiencia impulsos contrários advindos dos ditos princípios da alma.

Longe de possuírem características próprias a homúnculos ou agentes, os princípios psíquicos fazem parte de um todo que representa a relação alma-corpo, mesmo que a primeira já se encontre fora do corpo físico, uma vez que, como revelado na análise do *Fédon*, no segundo capítulo, quando impura, ela permanece ligada às coisas corpóreas, como se não tivesse morrido. Quando Platão diz que os elementos irascível e desiderativo exigem algo, isto é, desejam algo, o que ele quer dizer, na verdade, é que certo impulso atribuído a um deles pode passar a dominar o ser humano, caso ele não tenha sido devidamente educado para opor-lhe resistência. Alguém incapaz de dominar seus impulsos apenas ignora o que é melhor para si, sendo incapaz de pensar claramente, e, em vez de resistir ao ímpeto irracional que se origina no corpo e ao mal que ele pode causar, se esforça por atender aos seus desejos corpóreos. Desse modo, o sujeito utiliza da razão como meio para alcançar um fim, sem se questionar se

obter tal coisa é realmente boa; é o que se chama aqui de **uso instrumental da razão**. Assim, dizer, por exemplo, que “a alma é comandada pelo elemento desiderativo” significa somente preferir, por ignorância, simplesmente atender aos desejos físicos mais elementares e gozar desmedidamente dos prazeres corporais por supervalorizar tais coisas, mesmo que se reconheça o sofrimento que isso pode acarretar.

Com efeito, tomando inspiração na descrição que Vegetti (2017, p. 61) faz dos elementos anímicos, a saber, que eles parecem ser melhor descritos como centros motivacionais, cada qual cumprindo certa atividade específica na conjuntura psíquica com certos **objetos de prazer próprios**<sup>343</sup>, pode-se propor uma interpretação dos elementos psíquicos que caiba ao que foi dito neste capítulo. Pensa-se que (a) os elementos anímicos representam as atividades realizadas pela alma quando ela se encontra junto do corpo, quer esteja ela encarnada ou desencarnada, conquanto, nesse último caso, ela deva estar em um estado de impureza. As funções que ela exerce quando se adequa a essas condições são as seguintes: (i) a função racional, que lhe é primordial e é responsável por produzir a própria razão, atribuída na obra ao princípio racional; (ii) a irascível, que produz a ira e todos os demais sentimentos e é designada ao elemento irascível; (iii) a desiderativa, que produz os desejos que estão correlacionados com as necessidades físicas mais básicas e que, de acordo com o diálogo, fica ao encargo do elemento desiderativo. Nesse sentido, (b) cada elemento parece representar uma espécie de função da alma, podendo essas funções ser agrupadas, buscando respeitar a maneira que o próprio filósofo

---

<sup>343</sup> Em resumo, pode-se dizer que os objetos visados por cada elemento da alma, segundo a descrição dos livros *VIII* e *IX* da *República* (cf. nota 269), são: para o elemento racional, o pensar e o conhecimento supremo; para o irascível, a honra, virtude própria do guerreiro; para o desiderativo, os prazeres que se correlacionam com as necessidades físicas mais básicas (bebida, comida, sexo, descanso etc.) e, em especial, o dinheiro, visto que com ele se pode obter todos os demais objetos a que esse elemento aspira. Há de se lembrar, contudo, que Platão descreve cada elemento psicológico como se tivesse suas próprias emoções, desejos e até capacidades intelectivas, mas, como foi argumentado extensamente, essas descrições não precisam ser interpretadas ao “pé da letra”, dadas todas as dificuldades que a teoria dos princípios psicológicos como homúnculos propicia, fazendo muito mais sentido interpretar essas passagens alegoricamente, como foi proposto aqui. Uma vez que a alma é simples em sua verdadeira natureza no que diz respeito a partes psíquicas, resumindo-se, como se verá em mais detalhes na próxima seção do capítulo, ao elemento racional (o único que é verdadeiramente imortal), o que parece ocorrer quando se diz que esses elementos psíquicos inferiores visam a certos objetos é, na verdade, que a pessoa acaba se utilizando da razão de modo instrumental, para conseguir isto ou aquilo. Poder-se-ia dizer, então, que ao fazer isso o sujeito demonstra estar em certo grau mental de ignorância, no qual busca certos fins sem saber ao certo se o que ele busca é ou não benéfico.

ateniense parece agrupá-las, da seguinte forma: (i) funções que surgem na alma somente quando ela se encontra ou dentro do corpo, ou fora dele, mas em um estado de impureza, quais sejam, a desiderativa, responsável pelos desejos correlacionados ao σῶμα, de um lado, a sensitiva, que proporciona as sensações e sentimentos, de outro; (ii) a função que é própria à alma, isto é, que é produzida por ela independentemente do estado em que se encontre, nomeadamente, a racional.<sup>344</sup> Com efeito, ao atribuir uma atividade específica a cada um dos elementos psíquicos, (c) Platão parece fazer referência aos efeitos que alma e corpo causam um no outro, mutuamente (os quais serão devidamente aclarados no próximo capítulo, que está incumbido de analisar a criação da ψυχή segundo o *Timeu*), quais sejam, as perturbações que o corpo causa na alma, enchendo-a de desejos e sensações, requisitando a todo instante que ela o atenda e o nutra, enquanto a alma, por sua vez, vivifica o corpo e passa a controlá-lo. Vale dizer ainda que (d) a maneira como os princípios anímicos se relacionam entre si parece representar justamente o modo como a alma é capaz de agir sobre o corpo, ordenando que isto ou aquilo seja feito, ao mesmo tempo que sofre com as perturbações sensoriais e tenta gerir as demandas do corpo que necessitam ser atendidas para que ele sobreviva. De acordo com isso, (e) poder-se-ia afirmar que, como se verá em detalhes no último capítulo desta tese, em certa medida, as atividades que são atribuídas aos elementos psíquicos na *República* podem ser comparadas àquelas que os órgãos aos quais eles se ligariam desempenham no corpo.<sup>345</sup> Além disso, (f) é importante esclarecer que quando o autor dos diálogos alega que cada elemento psíquico possui um objeto de prazer próprio, ele parece aludir a certos **tipos psicológicos** ou **estados**

---

<sup>344</sup> É importante mencionar, contudo, que, segundo Fronterotta (2010a, p. 541-42, n. 32), a função racional da alma seria afetada pelas perturbações que o corpo causaria nela, de modo que ela deixaria de conhecer as coisas noética ou intuitivamente para vir a desempenhar uma nova e diferente atividade, isto é, a proposicional, a qual, conforme o próprio autor, lhe dificultaria, mas não impediria, de reconquistar, pela reminiscência, o conhecimento das Formas.

<sup>345</sup> Segundo a narrativa do *Timeu*, as atividades realizadas pelos elementos anímicos junto às porções corpóreas nas quais eles foram instalados pelos deuses são as seguintes: o elemento racional, implantado na cabeça, junto ao cérebro, é aquele que raciocina e tem a incumbência de comandar a espécie mortal da alma e do corpo (cf. 41c, 44d, 69c); o elemento irascível tem sua sede no tronco, acima do diafragma, estando mais próximo do princípio racional, sendo aquele que participa da coragem e da cólera e que tem, ao que parece, o propósito de, como dito na *República*, auxiliar o princípio racional a governar a alma (cf. 69c-71a); o elemento desiderativo, que também se encontra no tronco, mas fica abaixo do diafragma, sendo o mais afastado da razão, a fim de se intrometer o menos possível em suas deliberações, é o que se compraz em comer, beber e fazer tudo mais de que o corpo necessita para a sua preservação (cf. 69c-71a).

**mentais** nos quais os indivíduos se enquadrariam de acordo com o seu grau de ignorância e/ou conhecimento. A pessoa que visa aos prazeres e desejos corpóreos acima de tudo (e que, portanto, conforme o que é exposto na primeira investigação psicológica da *República* – livros *IV*, *VIII* e *IX* –, seria governada pelo elemento desiderativo) e que poderia ser simbolizada pelo glutão, pelo devasso, pelo depravado, entre outros, seria incapaz de compreender o que, de fato, é o bem, vindo a considerá-lo apenas com base em uma opinião pautada nos prazeres carnis mais imediatos, limitando-se, portanto, a buscar tais prazeres a todo custo. Já aquele que se preocupa com a honra e com a opinião que os outros têm de si (isto é, aquele que se deixaria guiar pelo princípio irascível) seria personificado pelo guerreiro, pois estaria encerrado em um tipo de mentalidade combativa, preocupando-se com todo gênero de disputa, em especial, as bélicas, tendo propensão a se irritar facilmente e, como consequência, grande dificuldade para se controlar. Esse sujeito acabaria considerando então, também apenas com base na opinião, que o maior bem que existe é ser vitorioso nas competições de que participa. Por último, o indivíduo que almeja o conhecimento verdadeiro, que somente a Filosofia é capaz de proporcionar (ou seja, aquele que confiaria seu destino ao elemento racional), representaria um tipo psicológico ímpar, o do filósofo, o único capaz de moderar por completo seus desejos, equilibrar seus sentimentos, vir a conhecer de fato o que é bem e ser, por consequência, feliz.

Portanto, do que foi expresso se depreende que: (i) embora o psiquismo humano junto ao corpo pareça ser composto de, pelo menos, três elementos psíquicos, ele é, na verdade, relativamente simples, no que se refere a partes psíquicas, o que fica claro (tal como se verá na próxima seção do capítulo) quando se lhe analisa em sua verdadeira natureza, isto é, depurado de quaisquer vínculos com o corpo físico ou com as coisas corpóreas; (ii) quando o sujeito age erroneamente por influência do elemento irascível ou do desiderativo, isto é, por influência de certos desejos corpóreos, ele assim parece proceder por ignorância, iludido de que aquilo que se atribui como objeto de desejo de um desses princípios constitui-se no que é o melhor para si, sendo por isso que ele lança mão de um uso instrumental da razão para obter tal coisa; (iii) os elementos anímicos parecem representar certas funções realizadas pela alma quando ela está em comunhão com o corpo ou em um estado impuro, bem como simbolizam

o modo como ambos, alma e corpo, se correlacionam e acabam afetando um ao outro.

Para finalizar esta seção do texto sobre a investigação psicológica contida no livro *IV* da *República*, resta dizer que a compreensão exibida até então foi capaz de estabelecer uma conexão lógica e plausível entre as diferentes descrições de alma expostas ao longo de toda a obra e de realizar isso sem propor uma leitura que torne a argumentação platônica inválida ou que fira o texto do diálogo, devendo, portanto, ser preferida no lugar daquelas outras leituras problemáticas elencadas e refutadas aqui. Agora, na sequência, será examinada a discussão do último livro da obra, o livro *X* (608c-612a), a fim de provar, com base no próprio texto platônico, como o que foi dito até aqui se conecta clara e coerentemente com aquilo que o filósofo ateniense diz sobre a alma em sua verdadeira natureza, diferindo substancialmente do que foi falado sobre ela enquanto se encontra junto ao corpo, tal como se acabou de acompanhar nesta análise do livro *IV*.

### 3.4 A SIMPLICIDADE DA ALMA NO LIVRO X DA *REPÚBLICA* DE PLATÃO

#### 3.4.1 O livro *X* da *República* e seu papel no conjunto da obra

Segundo alguns especialistas modernos, o décimo e último livro da *República*, diferentemente dos anteriores, não estaria dentro dos planos iniciais de Platão e teria sido adicionado por ele posteriormente, como uma espécie de apêndice.<sup>346</sup> Para esses comentadores, antes mesmo do início do livro *X*, a discussão central da obra, a saber, dizer o que é a justiça e qual é o benefício que ela, em si, traz ao sujeito, já havia sido respondida. Como dito anteriormente, ao longo de todo o diálogo, a justiça figura como tema central, inicialmente, na dramática discussão que se desenrola entre Trasímaco e Sócrates e, posteriormente, a partir do livro *II*, inicia-se uma nova fase na conversa com as objeções de Gláuco e Adimanto àqueles argumentos dados pelo velho filósofo

---

<sup>346</sup> Cf., por exemplo, Annas (1981, p. 335). Nas palavras da autora, o referido livro parece ser uma “excrecência”. Além disso, para Annas, ele parece ser “gratuito, desastrado e está cheio de esquisitices”, estando muito abaixo dos demais livros, seja literária, seja filosoficamente. Cf. também, Vegetti (2017, p. 103).



como resposta ao sofista. Os irmãos de Platão questionam qual seria o tipo de bem que essa virtude poderia proporcionar ao indivíduo e se ela em si seria, realmente, mais vantajosa que a injustiça, sem que, contudo, se leve em conta os gozos prometidos ao justo na vida após a morte e as punições reservadas tanto nesta vida quanto na futura para o injusto. Essa questão encontra a sua resposta com o desenvolvimento da teoria político-psicológica que começa a ser esboçada nos livros *II* e *III*, culminando, primeiramente, nos livros *IV* e *V* e, depois, nos livros *VIII* e *IX*, junto de uma digressão empreendida nos livros *V*, *VI* e *VII*, que se mostrou necessária para esclarecer qual é a forma de saber que funda e legitima o poder justo do governante da *pólis*, isto é, o governo filosófico. Por meio dessa argumentação, Platão prova que o ser humano só pode ser feliz quando desenvolve em sua alma certa harmonia proporcionada pela atuação da temperança, coragem e sabedoria, gerando, então, a justiça, fruto dessas virtudes, o que permite que o sujeito venha a se tornar o mais feliz possível, ao passo que o homem injusto, que tem sua alma desajustada e desarmônica, se torna incapacitado de alcançar a felicidade. Propõe-se, então, que a justiça seja um bem que vale por si mesmo, porquanto se poderia dizer que essa harmonia que ela proporciona ao psiquismo humano seria a saúde da alma, ao passo que a injustiça seria a sua doença. Desse modo, assim como a saúde é desejada por si mesma, mas a doença não, se poderia afirmar que ela, a justiça, seria um bem desejado por si mesmo; ela, porém, seria igualmente desejada pelos bens que proporciona e não só por si mesma, dado que permite que o indivíduo obtenha a felicidade, desfrutando do mais puro dos prazeres, que é aquele proporcionado pelo conhecimento. Sendo assim, a personagem Sócrates responde definitivamente às questões colocadas por Gláuco e Adimanto; por essa razão, parece que, para alguns comentadores, nada mais há para se discutir no diálogo, daí a surpresa de muitos em descobrir que a obra não se encerra com o fim do livro *IX*: afinal, o que mais haveria a se discutir?

Para certos estudiosos, em geral, o livro *X* da *República* se mostra supérfluo e incongruente, pois exhibe, aparentemente sem sentido, uma retomada da condenação das artes imitativas junto de um rápido e insatisfatório argumento em defesa da imortalidade da alma, para então expor um mito sobre o futuro das almas no além. Mais do que isso, essa mencionada defesa da imortalidade da alma parece contradizer as teses psicológicas que foram estabelecidas nos

livros anteriores (livro *IV*, 435e *ad fin.* e livros *VIII* e *IX*), negando a possibilidade de ela ser composta de partes psicológicas e estar em conflito consigo mesma.

O propósito desta seção deste trabalho consagrada ao livro *X* é justamente analisar o referido argumento em favor da imortalidade da alma junto das conclusões que são dele inferidas (608c-612a). Como se verá, ao longo de sua argumentação Platão defende ideias desconcertantes àqueles que consideram que na época em que escreveu o diálogo ele tomava a natureza da alma como tripartita, a saber, após apresentar uma prova de que a alma é imortal, o autor dos diálogos faz questão de dizer explicitamente que ela, em sua verdadeira natureza, é simples e não composta, entrando, então, de acordo com um grupo relativamente grande de estudiosos,<sup>347</sup> em franca contradição com que havia proposto nos livros anteriores da obra. Isso, porém, só se segue caso se aceite que o filósofo ateniense tenha, de fato, alegado anteriormente que o psiquismo humano, em sua verdadeira natureza, é composto de três partes e que está em conflito consigo mesmo, algo que, como se viu, não é necessário, uma vez que as teses psicológicas expostas no livro *IV* estão marcadas por importantes ressalvas, as quais se espera terem sido devidamente apontadas na seção anterior deste mesmo capítulo.

No entanto, antes de avançar no exame da passagem do livro *X* que será aqui verificada, é importante tecer alguns comentários sobre o último dos livros da *República*, que, como dito, muitos consideram estar bem abaixo dos demais. Diferentemente do que propõem Annas (1981, p. 335) e Vegetti (2017, p. 103), por exemplo, o livro *X* não é algum tipo de anomalia que está fora de sintonia com o todo da *República*; pelo contrário, pode-se dizer que, sem entrar no mérito da discussão sobre se ele foi redigido posteriormente à primeira publicação da obra ou não, nele, Platão apresenta um grande desfecho a toda a discussão que foi realizada. É verdade que os argumentos aí contidos possuem problemas, mas esses problemas são diminuídos e até mesmo alguns deles podem vir a desaparecer caso se leve em consideração certos pontos.

Primeiramente, ao retomar sua crítica à poesia e às artes imitativas em geral, o autor queria estressar a imensa influência que esse tipo de arte pode ter sobre o espírito humano, mas, agora, argumentando sob outra perspectiva,

---

<sup>347</sup> Cf., por exemplo, Annas (1981) e Vegetti (2017). Para uma visão contrária, ver Fronterotta (2010).

tomando por base o tipo de conhecimento que é próprio ao filósofo e que foi exposto nas imagens da filiação do Sol ao bem, da analogia da linha e da alegoria da caverna, nos livros *VI* e *VII*. Ao mencionar a forma de sofá<sup>348</sup> para dissociar o tipo de conhecimento que a Filosofia propicia daquele que a poesia ocasiona (o qual, em comparação com o primeiro, está afastado três graus da verdade), apesar de todas as dificuldades que essa alusão parece acarretar à teoria das Formas platônica,<sup>349</sup> Platão está, na verdade, se referindo ao tipo de móvel no qual os participantes dos banquetes regados a vinho, muito comuns à época, costumavam sentar e, como demonstra Burnyeat em *Culture and Society in Plato's Republic* (1997), era nessas ocasiões que se escutavam muitos dos mitos e contos que acabavam desempenhando importante papel na educação dos cidadãos da *pólis*. Ao se referir a essas ocasiões, o autor ateniense visa a expressar o papel político do conhecimento do filósofo como o tipo de conhecimento capaz de legislar sobre qual é a melhor forma de se portar nessas ocasiões, bem como que tipo de histórias e músicas aí deveriam ser reproduzidas, mantendo, assim, íntegras as almas dos sujeitos que habitam a *pólis*: tem-se, com isso, exemplificado o tipo de atuação que o conhecimento filosófico permite ao rei-filósofo na cidade. Inclusive, tendo isso em mente, desvela-se um dos propósitos da parte final do livro *X*, que exhibe, por meio do mito de Ér, o sucesso das almas após a vida corpórea: por essa narrativa, mostra-se que tipo de mito deveria ser contado nos banquetes regados a vinho, um mito capaz de exaltar a virtude e desenvolver na alma dos cidadãos a veneração pela vida justa, os instigando para uma vivência voltada a ela. Tendo em vista que essas questões parecem ter passado despercebidas por aqueles que criticam a discussão da primeira parte do livro *X*, parece que, antes de compilar o último livro de sua obra de forma desastrosa, Platão, na verdade, reúne, de forma magistral, muitos elementos complexos já expostos na *República* a novos elementos, de modo a demonstrar a aplicabilidade e autoridade do conhecimento filosófico, reforçando a necessidade da precaução com relação às artes imitativas a fim de salvaguardar as almas dos cidadãos de seu Estado, bem como da própria cidade em que eles viveriam.

---

<sup>348</sup> E não de cama, como bem explica Burnyeat (1997).

<sup>349</sup> Para uma discussão dos muitos problemas correlacionados a esse argumento e a teoria das Formas de Platão, ver Annas (1981) e Fine (2004, cap. 16, i. 4).

A segunda metade do livro X, por sua vez, é considerada igualmente polêmica por muitos especialistas, porquanto eles a entendem como desnecessária e até mesmo contraditória em relação a outras passagens da obra, especificamente, aquelas que descrevem a alma humana como tripartita.

A fim de esclarecer qual é a função da segunda metade da argumentação do último livro do diálogo, bem como sua aparente contradição com as teses psicológicas dos livros anteriores, é preciso, antes de mais nada, recuar até o início do livro II (cf. 360e1–361d3, 367b2–e5) e lembrar que, lá, Gláuco e Adimanto pediram a Sócrates para que expusesse uma defesa em favor da justiça em si sem recorrer à boa reputação que as pessoas atribuem aos justos nem recorrer aos benefícios futuros reservados a estes no pós-vida, referindo-se exclusivamente aos bens causados pela justiça em si durante o período da vida corpórea. Como visto anteriormente, foi precisamente isso que o velho filósofo se pôs a fazer da metade do livro II até o final do IX, porém, uma vez provado que a justiça deve ser desejada por si, pois ela é a saúde da alma e permite que o sujeito seja feliz, Sócrates parece agora querer encerrar todo seu discurso ressaltando a completa supremacia dessa virtude sobre a injustiça, dando à justiça seu merecido prêmio (cf. 612d) por meio de um elogio a ela que se baseia nas recompensas que aqueles que se esforçaram para ser justos podem esperar obter na vida após a morte, advertindo os injustos, a seu turno, das punições que os aguardam no além. Com isso, se reafirma não só que os bens proporcionados pela justiça superam e muito aqueles que a injustiça pode oferecer, como também, de uma só vez, se exhibe, de um lado, um tipo de discurso potencialmente mais persuasivo às pessoas mais afeitas à linguagem mitológica e aos encômios feitos pela poesia à vida justa, estimulando-os a viver, dentro de suas possibilidades, o mais justamente possível, como também, de outro, se oferece um exemplo do tipo de poesia que seria aceita na cidade idealizada no diálogo, a saber, a que exalta a virtude e a vida dos virtuosos. Com efeito, é possível verificar que a narrativa do mito de Ér, que encerra a obra, cumpre com importantes funções no cômputo geral da discussão, dando, mediante suas sugestivas e fortes imagens, palavras finais a toda a conversa que se passou entre Sócrates e os demais.

Percebe-se, então, que o velho filósofo planeja coroar seu discurso na *República* com o mito de Ér, contando qual é o destino das almas no além,

discorrendo de todas as formas possíveis em auxílio à justiça, seja por argumentos filosóficos, seja pela narrativa mitológica. Para tanto, contudo, ele precisa, antes, obviamente, argumentar em favor da imortalidade da alma; caso contrário, corre-se o risco de arrazoar sem qualquer fundamento. É para esse mister, portanto, que o argumento da imortalidade da alma (608c-611a) é proposto: ele serve de base para a narrativa mitológica que desvela o destino das almas após a morte, finalizando toda a discussão da *República* ao expor que a justiça merece ser buscada não só pelos bens que proporciona em si mesma ou pelo prestígio público que os justos podem obter durante a vida terrena, mas também pelos gozos que poderão fruir no além e em suas vidas futuras

Vê-se, então, que nada do que é dito no livro *X* parece ser despropositado; pelo contrário, quando se leva em consideração os pontos avultados, tem-se a impressão de que cada um de seus momentos foi cuidadosamente pensado pelo autor da obra. Por outro lado, isso não é o suficiente para dirimir o incômodo que a maioria dos comentadores continua a sentir com relação à qualidade dos argumentos apresentados nesse livro. Essa dificuldade, porém, só pode ser superada por meio de um estudo cuidadoso de cada uma de suas partes, algo que não cabe se fazer aqui neste trabalho, não, pelo menos, em seu todo, mas pode-se, no mínimo, amainar essa impressão ao se investigar uma de suas partes, a saber, o argumento da imortalidade da alma e as conclusões que dela se depreendem, levando em consideração outras razões além das de mera exegese textual, qual seja, a composição literária da obra como um todo, como se verá adiante.

#### 3.4.2 A prova da imortalidade da alma no livro *X*: o contexto da discussão

Antes de iniciar a análise do referido argumento, é preciso ter em mente um importante aspecto dessa etapa da discussão: o diálogo, que se iniciou primeiramente entre Sócrates, Céfalo, Polemarco e Trasímaco no livro *I* e que continuou com Gláuco e Adimanto nos livros seguintes, já consumiu grande tempo de seus participantes e se encontra agora no seu estágio final, em sua conclusão. Como foi exposto antes, os principais objetivos estabelecidos no início do livro *II* foram atingidos até o final do livro *IX*, restando agora somente o epílogo da discussão, justamente o que Sócrates se prepara para exhibir por meio

do argumento da imortalidade da alma: após entrar em acordo com seus interlocutores de que a alma é imortal, ele finalmente poderá contar o mito que encerra a obra, dando um ponto-final à extensa conversa já realizada.

Este é um detalhe muito importante no aspecto literário da obra: após tanta coisa já ter sido discutida, vale questionar se caberia agora uma nova e ampla discussão sobre qual é a natureza da alma a fim de provar sua imortalidade, tal como foi feito, por exemplo, no *Fédon*? Nessa extensa obra, foi necessária uma série de argumentos para que Sócrates fosse capaz de convencer, ainda que não completamente, Cebete e Símiias de que a alma é imortal e que sobrevive à morte corpórea. Logicamente, não caberia no livro X uma tarefa desse porte, por isso o velho filósofo almeja somente encerrar o diálogo e não o estender com mais um argumento complexo, o qual, por mais enxuto que fosse, poderia vir a suscitar dúvidas em seus interlocutores, adiando ainda mais o fim da conversa. Não. Sócrates, ao que parece, mui pragmaticamente, necessita apenas que seus companheiros de diálogo aceitem a imortalidade da alma, mas não sem propósito. Ainda que a demonstração apresentada por ele esteja longe de ser a mais adequada possível, ela é necessária para que seja possível finalizar a discussão com a exposição do mito, exaltando, assim, o homem justo, prometendo-lhe muitas alegrias no além e precavendo o injusto do sofrimento que lhe está reservado após a morte do corpo.<sup>350</sup>

Por essa razão, o argumento da imortalidade não tem nem pode ter o rigor necessário a esse tema (haja vista quantas páginas Platão dedicou a essa questão no *Fédon*); não caberia, neste ponto do diálogo, mais uma longa digressão sobre uma temática tão complexa, o que significaria fugir quase completamente do foco da obra. Parece então que o autor da *República* tomou uma decisão bastante consciente ao dar ao seu argumento esse acabamento: trata-se de uma escolha literária que visa a dar mais coesão à discussão da obra como um todo. Filosoficamente, é verdade, o argumento parece débil e insuficiente, especialmente aos olhos dos comentadores modernos, mas, por outro lado, ele serve como uma espécie de ponte para o mito que arremata o

---

<sup>350</sup> Vegetti (2017, p. 107) sustenta que Platão estaria mais interessado em derivar as consequências da imortalidade da alma, argumentando, por essa razão, apressadamente.

diálogo como um todo e exalta a justiça de todas as formas possíveis, não menos do que ela merece, de acordo com o próprio Sócrates (cf. 612d).

### 3.4.3 Preâmbulo ao argumento

Após haver apontado quais são os perigos que as artes miméticas representam ao espírito humano, justificando a necessidade de elas serem afastadas da *pólis* a fim de salvaguardar seus cidadãos do erro e do jugo do prazer (595a-608b), Sócrates inicia a última etapa da discussão da obra alertando Gláuco de que resta falar ainda das maiores recompensas e prêmios da virtude (608c1-2)<sup>351</sup>. Segundo ele, trata-se de prêmios enormes que superam muito as gratificações dadas aos virtuosos em vida, uma vez que as recompensas da vida corpórea estão restritas a um período curtíssimo de tempo, em comparação ao tempo tomado como um todo (608c4-6)<sup>352</sup>. Dito isso, o filósofo declara algo surpreendente a seu interlocutor:

E então? Achas que um ser imortal se afanaria tanto num tempinho de vida como o nosso e não na eternidade?

Na eternidade, sem dúvida, respondeu. Mas, a que vem essa observação?

Ainda não percebeste, lhe falei, que nossa alma é imortal e que nunca pode perecer?

Então, arregalando os olhos, falou com ar espantado: Não, por Zeus; e tu, poderias demonstrá-lo?

Acho que sim, lhe disse, como te considero também capaz da mesma coisa; não é difícil.

Eu! Protestou; porém de muito bom grado te ouviria discorrer sobre esse tema não difícil.

Então, ouve, respondeu (*República*, 2000, p. 453, 608c8-d10)<sup>353</sup>.

A súbita afirmação de Sócrates de que a alma é imortal e nunca perece é tão repentina que Gláuco se morta incapaz de esconder sua surpresa. E é porque o filósofo acredita que a alma humana é imortal que ele pensa ser preciso

---

<sup>351</sup> “καὶ μὴν, ἦν δ’ ἐγώ, τά γε μέγιστα ἐπίχειρα ἀρετῆς καὶ προκείμενα ἄθλα οὐ διεληλύθαμεν”.

<sup>352</sup> “τί δ’ ἄν, ἦν δ’ ἐγώ, ἐν γε ὀλίγῳ χρόνῳ μέγα γένοιτο; πᾶς γὰρ οὗτός γε ὁ ἐκ παιδὸς μέχρι πρεσβύτου χρόνος πρὸς πάντα ὀλίγος πού τις ἂν εἴη”.

<sup>353</sup> τί οὖν; οἶμαι ἀθανάτῳ πράγματι ὑπὲρ τοσούτου δεῖν χρόνου ἐσπουδακέναι, ἀλλ’ οὐχ ὑπὲρ τοῦ παντός;

οἶμαι ἔγωγ’, ἔφη: ἀλλὰ τί τοῦτο λέγεις;

οὐκ ἤσθησαι, ἦν δ’ ἐγώ, ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;

καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε: μὰ Δί’, οὐκ ἔγωγε: σὺ δὲ τοῦτ’ ἔχεις λέγειν;

εἰ μὴ ἀδικῶ γ’, ἔφη. οἶμαι δὲ καὶ σὺ: οὐδὲν γὰρ χαλεπὸν.

ἔμοιγ’, ἔφη: σοῦ δ’ ἂν ἠδέως ἀκούσαιμι τὸ οὐ χαλεπὸν τοῦτο.

ἀκούοις ἄν, ἦν δ’ ἐγώ”.

se preocupar antes com o que se passa na eternidade do que com os males próprios à vida terrena.

Vale mencionar também que toda a passagem está repleta de um tom irônico e que é a ironia de Gláuco que desvela isso: na verdade, o irmão de Platão somente reforça a ironia socrática, não deixando que passe despercebido ao leitor que o filósofo, por assim dizer, está o provocando ao alegar que provar a imortalidade da alma não é uma tarefa difícil. Parece ser seguro se dizer, portanto, que Sócrates tem plena consciência do quão difícil é demonstrar tal coisa, inclusive, a tarefa desse preâmbulo irônico ao argumento que se segue parece ser, justamente, acautelar o leitor quanto ao que será exposto em seguida, visto que o tema está longe de ser simples, não podendo, então, ser provado satisfatoriamente somente com o raciocínio que será apresentado.

Não obstante, em suma, o que Sócrates pretende fazer é comprovar aos seus interlocutores que a alma é imortal, alegando, primeiro, que há um tipo de mal próprio à ψυχή, a saber, o moral, que consiste nos vícios da injustiça, da intemperança, da covardia e da ignorância, para então sugerir que o mal anímico é análogo ao mal do corpo, que, por sua vez, são as doenças corpóreas. Há, contudo, segundo o filósofo, uma grande diferença entre esses dois tipos de mal: enquanto as doenças levam à morte do corpo, o mal moral não pode causar a morte, desprendendo a alma do próprio corpo. Nesse sentido, argumenta Sócrates, o psiquismo humano não morre de seus próprios males, muito menos poderia vir a ser afetado pelos males somáticos, que lhes são estranhos. Assim, conclui o pensador, se algo não perece por nenhum mal, seja por aquele que lhe é próprio, seja por um que não lhe é próprio, tal coisa deve existir sempre e, portanto, ser imortal, sendo esse o caso da alma. Eis, em resumo, o argumento que será examinado em maiores detalhes a seguir.

#### 3.4.4 O argumento da imortalidade da alma do livro X

Sócrates inicia sua demonstração afirmando que há algo como o bem e o mal e que o último destrói e corrompe, enquanto o primeiro preserva e beneficia



(608d13-e4)<sup>354</sup>. Para cada coisa, certifica ele, há um bem e um mal; por exemplo, o mal para os olhos é a oftalmia, para o corpo como um todo, as doenças em geral, ao passo que para o grão de trigo é a mangra, para a madeira, a podridão, para o cobre e ferro, a ferrugem, de modo que há um mal e uma doença para quase tudo (608e6-609a2)<sup>355</sup>. Assim, prossegue Sócrates, quando um desses males adere a algo, faz com que essa coisa a que aderiu se torne, ela mesma, deficiente, a ponto de acabar dissolvendo-a por completo e destruindo-a (608a6-8)<sup>356</sup>. De acordo com isso, o filósofo passa, então, a estabelecer uma compreensão importante para o argumento: o mal natural de cada coisa, ou a sua deficiência particular, é a única coisa capaz de destruí-la, enquanto, por outro lado, se o mal natural de algo não for capaz de destruí-la, então, nada poderá fazê-lo, dado que o bem jamais poderá destruir o que quer que for nem poderá fazer o mesmo o que não é nem o bem, nem o mal de algo (609a10-b2)<sup>357</sup>. Essa tese será de grande valor para o raciocínio do pensador, pois permitirá que ele argumente que a alma, apesar de possuir um mal que lhe é próprio, qual seja, seus vícios, não pode vir a morrer em decorrência dele, isto é, vir a se separar do corpo em razão disso, não existindo, portanto, causa para sua destruição, visto que seu próprio mal não é capaz de tanto.

Continuando, Sócrates explica:

Sendo assim, se encontrarmos na natureza um ser com algum mal que o prejudique, sem, no entanto, conseguir dissolvê-lo ou destruí-lo de todo, não poderemos afirmar com segurança que para um ser assim constituído não há destruição possível (*República*, 2000, p. 454, 609b4-6)<sup>358</sup>?

---

<sup>354</sup> “ἀγαθόν τι, εἶπον, καὶ κακὸν καλεῖς;

ἔγωγε.

ἄρ’ οὖν ὥσπερ ἐγὼ περὶ αὐτῶν διανοῆ;

τὸ ποῖον;

τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν”.

<sup>355</sup> “τί δέ; κακὸν ἐκάστω τι καὶ ἀγαθὸν λέγεις; οἷον ὀφθαλμοῖς ὀφθαλμίαν καὶ σύμπαντι τῷ σώματι νόσον, σίτῳ τε ἐρυσίβην, σηπεδόνα τε ξύλοις, χαλκῷ δὲ καὶ σιδήρῳ ἰόν, καί, ὅπερ λέγω, σχεδὸν πᾶσι σύμφυτον ἐκάστω κακὸν τε καὶ νόσημα;”.

<sup>356</sup> “οὐκοῦν ὅταν τῷ τι τούτων προσγένηται, πονηρόν τε ποιεῖ ὃ προσεγένετο, καὶ τελευτῶν ὅλον διέλυσεν καὶ ἀπώλεσεν;”.

<sup>357</sup> “τὸ σύμφυτον ἄρα κακὸν ἐκάστου καὶ ἡ πονηρία ἕκαστον ἀπόλλυσιν, ἢ εἰ μὴ τοῦτο ἀπολεῖ, οὐκ ἂν ἄλλο γε αὐτὸ ἔτι διαφθεῖρειεν. οὐ γὰρ τό γε ἀγαθὸν μὴ ποτέ τι ἀπολέσει, οὐδὲ αὖ τὸ μῆτε κακὸν μῆτε ἀγαθόν”.

<sup>358</sup> “ἐὰν ἄρα τι εὐρίσκωμεν τῶν ὄντων, ὃ ἔστι μὲν κακὸν ὃ ποιεῖ αὐτὸ μοχθηρόν, τοῦτο μέντοι οὐχ οἷόν τε αὐτὸ λύειν ἀπολλύον, οὐκ ἤδη εἰσόμεθα ὅτι τοῦ πεφυκότος οὕτως ὄλεθρος οὐκ ἦν;”.

Ainda que Gláuco, de modo titubeante, responda afirmativamente a Sócrates (609b7)<sup>359</sup>, isso é suficiente para que o filósofo considere esse ponto como estabelecido: se o mal natural de alguma coisa não for capaz de a destruir, então, nada será, sendo preciso dizer que ela é indestrutível.

Sem perder tempo, o pensador se apressa em se voltar à alma, verificando que há, sim, algo nela que a deixa má, especificamente, a injustiça, a intemperança, a covardia e a ignorância (609b8-c1)<sup>360</sup>. Por conseguinte, é preciso verificar qual é o efeito que esses males causam à ψυχή, ou seja, se eles são ou não capazes de dissolvê-la e destruí-la. Para isso, avisa Sócrates, é preciso averiguar cuidadosamente quais são os efeitos desses vícios na alma, a fim de não se enganar pensando que, quando alguém injusto e insipiente é pego em ato, ele acaba sendo destruído pela injustiça, que é uma deficiência da alma. Na verdade, esclarece ele, assim como a deficiência do corpo, ou seja, a doença, desgasta e destrói o corpo, levando-o ao ponto de não mais ser um corpo, também todas as demais coisas chegam a não ser quando a maldade que é particular a elas está presente nelas e as destrói (609c2-d2)<sup>361</sup>. No entanto, a situação do psiquismo humano parece ser diferente:

E agora, estudando a alma por esse mesmo prisma, pergunta se a injustiça e os demais vícios que se encontram nela a corrompem e destroem, pelo fato de sua proximidade e participação, a ponto de lhe causarem a morte e separá-la do corpo?

De jeito nenhum, disse, poderá ser dessa maneira (*República*, 2000, p. 454, 609d4-8)<sup>362</sup>.

Percebe-se aqui que Gláuco, mui enfaticamente, concorda com Sócrates que de forma alguma os indivíduos injustos acabam sendo corrompidos, destruídos e, por fim, morrem em razão da presença desse ou dos demais vícios em suas almas. Na realidade, pode-se dizer que o que ocorre com essas pessoas é o contrário, pelo menos parece ser isso que ambos, Gláuco e

---

<sup>359</sup> “οὕτως, ἔφη, εἰκόσ”.

<sup>360</sup> “τί οὖν; ἦν δ’ ἐγώ: ψυχῆ ἄρ’ οὐκ ἔστιν ὁ ποιεῖ αὐτὴν αὐτὴν κακὴν;

καὶ μάλα, ἔφη: ἃ νυνδὴ διῆμεν πάντα, ἀδικία τε καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἀμαθία”.

<sup>361</sup> “ἦ οὖν τι τούτων αὐτὴν διαλύει τε καὶ ἀπόλλυσι; καὶ ἐννόει μὴ ἐξαπατηθῶμεν οἰηθέντες τὸν ἄδικον ἄνθρωπον καὶ ἀνόητον, ὅταν ληφθῆ ἀδικῶν, τότε ἀπολωλέναι ὑπὸ τῆς ἀδικίας, πονηρίας οὕσης ψυχῆς. ἀλλ’ ὥδε ποίει: ὥσπερ σῶμα ἢ σώματος πονηρία νόσος οὔσα τήκει καὶ διόλλυσι καὶ ἄγει εἰς τὸ μηδὲ σῶμα εἶναι, καὶ ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν ἅπαντα ὑπὸ τῆς οἰκείας κακίας, τῷ προσκαθῆσθαι καὶ ἐνεῖναι διαφθειρούσης, εἰς τὸ μὴ εἶναι ἀφικνεῖται—οὐχ οὕτω;”.

<sup>362</sup> “ἴθι δὴ, καὶ ψυχὴν κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον σκοπεῖ. ἄρα ἐνοῦσα ἐν αὐτῇ ἀδικία καὶ ἡ ἄλλη κακία τῷ ἐνεῖναι καὶ προσκαθῆσθαι φθείρει αὐτὴν καὶ μαραίνει, ἕως ἂν εἰς θάνατον ἀγαγοῦσα τοῦ σώματος χωρίση;

οὐδαμῶς, ἔφη, τοῦτό γε”.

Sócrates, estão pensando: o injusto fica cheio de uma estranha vitalidade, mal conseguindo dormir, tamanha a fixação que lhe toma conta ao pensar em como realizar suas injustiças sem ser descoberto, ou mesmo, quando ele fica aflito, desconfiando que alguma de suas maldades foi descoberta.<sup>363</sup> Um sujeito assim parece estar longe de se mostrar debilitado em sua alma; pelo contrário, ele estaria ainda mais vívido, apesar de ficar bem longe da sanidade anímica.

Antes de prosseguir na análise do texto, duas importantes questões precisam ser apontadas aqui. Primeiramente, em momento algum, desde o início do argumento até este passo, foi oferecida uma definição sobre o que está sendo compreendido por “morte” e por “alma”, mas, talvez, seja possível deduzir o significado desses termos com base no que já foi dito até o momento. Aparentemente, Platão toma a “morte”, em geral, como “separação da alma do corpo”, sem levar em consideração a possibilidade de ela significar a destruição da própria ψυχή. Já “alma”, a seu turno, parece ser concebida como uma força vivificante, isto é, como um “princípio de vida e de movimento”<sup>364</sup>: enquanto ela se encontra junto ao corpo, é responsável por vivificá-lo e movê-lo. A segunda questão, que está estritamente relacionada ao problema da ausência de uma definição dos termos mencionados, é que o autor da obra parece partir do pressuposto de que o psiquismo humano não se destrói com a morte; para defender isso seria preciso, antes, que ele expusesse, tal como fez no *Fédon*, um argumento demonstrando a capacidade de ela existir separadamente do corpo.<sup>365</sup> Todavia, isso não é feito no livro *X* e, como já foi exposto, a razão para isso parece residir no fato de o diálogo se encontrar em sua etapa final, de modo que não seria adequado realizar mais uma longa discussão após tanto já ter sido dito: para Sócrates, é preciso encerrar a conversa, mesmo que se corra o risco de não se explorar a contento um tópico tão importante quanto a imortalidade da alma; é preciso, por ora, deixar uma investigação mais aprofundada sobre essa questão de lado, retornando a ela em outra ocasião.

---

<sup>363</sup> A sugestão de que os injustos possuem uma vitalidade anormal é feita por Gláuco um pouco mais adiante no texto, em 610d-e, e explicada por Adam (1963), em nota a essa passagem, bem como em seus comentários ao trecho 610e.

<sup>364</sup> Acerca da alma como um princípio de vida e movimento, ver também o *Fédon*, 105c9-d5 e o *Fédro*, 245c-246a.

<sup>365</sup> Vegetti (2017, p. 107) defende uma posição similar a essa. Adam (1963), a seu turno, adverte, em nota à passagem, que alguns comentaristas estigmatizam o argumento como um *todo*, como um *petitio principii*.

Portanto, apesar dessas dificuldades, Sócrates avança em sua investigação, assegurando que não é razoável pensar que algo pode vir a ser destruído por qualquer outra fonte além de sua própria deficiência (609d9-10)<sup>366</sup>, o que, para ele, como se verá, implica a impossibilidade de a alma vir a ser destruída, uma vez que sua deficiência própria não é capaz disso. O corpo então, exemplifica o filósofo, não é destruído pela deficiência que pertence aos alimentos, seja por estarem velhos, seja por sua podridão ou o que quer que seja. No entanto, esclarece ele, se a deficiência própria dos alimentos induz a deterioração corpórea, deve-se dizer que o corpo foi destruído pela sua própria maldade, isto é, pela doença, por meio da deficiência dos alimentos. Para Sócrates, jamais se deve admitir que o corpo é destruído pela deficiência que pertence aos alimentos, dado que os males dos alimentos e os do corpo são diferentes. Desse modo, ele conclui que somente se pode falar que a maldade externa das coisas induz a maldade natural delas (609e1-610a1)<sup>367</sup>.

Vale reparar aqui que, novamente, segundo alguns comentadores, o argumento de Platão se mostra insatisfatório, porquanto não parece ser necessário que somente um mal seja causa da destruição de algo, a saber, o seu próprio mal. Adam (1963), em nota à passagem, lembra que a madeira, por exemplo, além de se destruir com a putrefação, pode ser destruída pelo fogo. Annas (1981, p. 345), similarmente, questiona se de fato se pode argumentar com segurança que a alma possui apenas um mal, a saber, a injustiça; além disso, ela pergunta por que se deveria aceitar que o mal que é próprio ao psiquismo humano difere do corpóreo.

Buscando responder a esse par de problemas, poder-se-ia especular que Platão rebateria seus objetos da seguinte forma: os males próprios a cada coisa não se resumem, necessariamente, a uma única coisa, isto é, a algo singular, mas podem se referir a todo um gênero de coisas, como as doenças para o corpo, por exemplo. Se o corpo como um todo, por exemplo, possui como

---

<sup>366</sup> “ἀλλὰ μέντοι ἐκεῖνό γε ἄλογον, ἦν δ’ ἐγώ, τὴν μὲν ἄλλου πονηρίαν ἀπολλύναι τι, τὴν δὲ αὐτοῦ μὴ”.

<sup>367</sup> “ἐννόει γάρ, ἦν δ’ ἐγώ, ὃν Γλαύκων, ὅτι οὐδ’ ὑπὸ τῆς τῶν σιτίων πονηρίας, ἢ ἂν ἦ αὐτῶν ἐκείνων, εἴτε παλαιότης εἴτε σαπρότης εἴτε ἠτισοῦν οὔσα, οὐκ οἰόμεθα δεῖν σῶμα ἀπόλλυσθαι: ἀλλ’ ἐὰν μὲν ἐμποιῆ ἡ αὐτῶν πονηρία τῶν σιτίων τῷ σώματι σώματος μοχθηρίαν, φήσομεν αὐτὸ δι’ ἐκεῖνα ὑπὸ τῆς αὐτοῦ κακίας νόσου οὔσης ἀπολωλέναι: ὑπὸ δὲ σιτίων πονηρίας ἄλλων ὄντων ἄλλο ὄν τὸ σῶμα, ὑπ’ ἄλλοτρίου κακοῦ μὴ ἐμποιήσαντος τὸ ἔμφυτον κακόν, οὐδέποτε ἀξιώσομεν διαφθεῖρεσθαι”.

seu mal natural as doenças em geral e não esta ou aquela em específico, também as demais coisas podem possuir toda uma gama de males que estariam reunidos em algum gênero. No caso particular da madeira, seria possível argumentar que o filósofo estaria apenas exemplificando um tipo de mal que pode surgir nela, sem especificar qual é, exatamente, o mal próprio a ela; caso quisesse fazer isso, ele poderia alegar, por exemplo, que há uma conexão entre o mal causado pela podridão na madeira e a destruição causada pelo fogo (argumentando, neste caso, que tanto na destruição que ocorre pela podridão quanto na que ocorre pelo fogo há um desequilíbrio entre a umidade e a secura da madeira, quais sejam, específica e respectivamente, um excesso de umidade e uma ausência completa dela), buscando especificar, assim, qual é o tipo de mal próprio à madeira. Já no que se refere à injustiça, igualmente se poderia dizer que o filósofo não restringe os males da alma a esse vício, pois o mal próprio ao psiquismo humano é o mal moral em geral, incluindo, por consequência, além da injustiça, os vícios da ignorância, da covardia e da intemperança. Agora, parece, por outro lado, que Platão não estaria nem um pouco disposto a aceitar que os males anímicos poderiam ser de qualquer gênero que não o moral. Afinal, como se poderia especificar algum gênero de mal próprio à ψυχή, se se concebe que o mal que a acomete é o mesmo que destrói o corpo? Nesse caso, poder-se-ia esperar que o filósofo ateniense entendesse que apenas se estaria partindo do princípio de que alma e corpo pertencem, no fundo, ao mesmo gênero de ser, a saber, ao corpóreo, algo que ele recusa peremptoriamente, apesar de não poder demonstrar isso adequadamente no argumento da imortalidade do livro X. Não, para o autor da *República* o psiquismo humano possui um mal específico, um que já foi demonstrado desde o final do livro IV (444c1-444e2), a saber, a injustiça e demais vícios morais, que se acabou de provar ser incapaz de o destruir (mesmo que isso não tenha sido demonstrado da maneira mais clara nem mais apropriada possível), dado que a alma dos viciosos muitas vezes se mostra ainda mais vívida que a dos virtuosos, não sendo acertado afirmar, portanto, que o mal moral é responsável pela morte do psiquismo humano. Seja como for, muito precisaria ser dito para se poder justificar de forma mais satisfatória as hipóteses lançadas nesse argumento, o que acaba reforçando a impressão de que ele se mostra débil em mais de um momento, apesar de isso ser, de certa

forma, atenuado pela lembrança do propósito dessa investigação no cômputo geral do diálogo, qual seja, o de introduzir o mito de Ér, que apresenta os prêmios e punições reservados às almas no além.

De todo modo, Sócrates prossegue sua fala tomando como verdadeira a tese que exibiu, quer dizer, que nenhuma maldade externa pode causar a destruição das coisas, mas só induzir, por meio do mal próprio a elas, sua destruição e que, no caso específico da alma, a deficiência corpórea não pode induzir sua deficiência própria. Levando isso em consideração, ele propõe que não se deve admitir que a alma venha a ser destruída por males externos (610a5-8)<sup>368</sup>. Desse modo, assevera o filósofo, até que se prove o contrário, não se pode dizer que a alma acaba sendo destruída por meio de uma febre, por qualquer outra doença ou por assassinato, mesmo que por esquartejamento do corpo nos menores pedaços. De acordo com ele, até que se prove que tais coisas podem tornar a alma mais injusta e mais ímpia, fazendo crescer nela seu próprio mal, não se deve dizer que ela venha a ser destruída por esse tipo de coisa. Assim, aduz ele, enquanto males externos à alma estiverem presentes, mas não o seu mal particular, não se pode dizer que ela ou qualquer outra coisa venha a ser destruída por isso (610a9-c1)<sup>369</sup>. Isso parece ser tomado por Sócrates como uma prova de que males externos não são capazes de matar a alma, dado que eles não podem fazer surgir nela seu próprio mal, ou seja, o mal moral, a única coisa que, em tese, poderia destruí-la, apesar de, por outro lado, ele pensar que nem a injustiça, nem qualquer outro vício seja capaz disso.

Contudo, o pensador afirma que, se alguém sustentar que a alma de quem morre realmente se torna pior e mais injusta apenas para não admitir a imortalidade da alma, se deve dizer então que, caso isso fosse verdadeiro, a injustiça seria tão mortal quanto uma doença, de forma que aqueles que a contraíssem morreriam por causa da sua natureza mortal e que, inclusive, nos casos mais graves morrer-se-ia mais rapidamente e nos menos sérios, mais

---

<sup>368</sup> “κατὰ τὸν αὐτὸν τοίνυν λόγον, ἦν δ’ ἐγώ, ἐὰν μὴ σώματος πονηρία ψυχῆ ψυχῆς πονηρίαν ἐμποιῆ, μὴ ποτε ἀξιῶμεν ὑπὸ ἀλλοτρίου κακοῦ ἄνευ τῆς ἰδίας πονηρίας ψυχὴν ἀπόλλυσθαι, τῷ ἐτέρου κακῷ ἕτερον”.

<sup>369</sup> “ἢ τοίνυν ταῦτα ἐξελέγξωμεν ὅτι οὐ καλῶς λέγομεν, ἢ ἕως ἄν ἦ ἀνέλεγκτα, μὴ ποτε φῶμεν ὑπὸ πυρετοῦ μηδ’ αὐτῷ ὑπὲρ ἄλλης νόσου μηδ’ αὐτῷ ὑπὸ σφαγῆς, μηδ’ εἴ τις ὅτι σμικρότατα ὄλον τὸ σῶμα κατατέμῃ, ἔνεκα τούτων μηδὲν μᾶλλον ποτε ψυχὴν ἀπόλλυσθαι, πρὶν ἄν τις ἀποδείξῃ ὡς διὰ ταῦτα τὰ παθήματα τοῦ σώματος αὐτῆ ἐκείνη ἀδικωτέρα καὶ ἀνοσιωτέρα γίνεται: ἀλλοτρίου δὲ κακοῦ ἐν ἄλλῳ γιγνομένου, τοῦ δὲ ἰδίου ἐκάστῳ μὴ ἐγγιγνομένου, μήτε ψυχὴν μήτε ἄλλο μηδὲν ἐῶμεν φάναι τινὰ ἀπόλλυσθαι”.

lentamente; isso, porém, contraria a realidade, uma vez que os injustos morrem devido à punição imposta por terceiros a eles (610c6-d4)<sup>370</sup>. Pode-se verificar então que a estratégia do filósofo nessa espécie de contraprova proposta por ele mesmo é buscar fundamento na própria experiência cotidiana: jamais se vê qualquer um vir a óbito em razão de seus vícios morais, mas, sim, por causa das punições que outros lhe infligem por seus atos vis; sendo assim, não se pode aceitar que o mal moral venha a destruir a alma, dado que ninguém realmente morre em decorrência da ação direta deles na ψυχή.

Gláuco, na sequência, concordando com o filósofo, sugere que, se isso fosse verdade, isto é, se a injustiça fosse mortal a quem a contrai, tal pessoa estaria se livrando de muitos males (610d6)<sup>371</sup>. Ao que parece, o irmão de Platão está se referindo aqui tanto aos males causados pela injustiça ao psiquismo do próprio indivíduo vicioso durante sua vida corpórea, a saber, a desarmonia de sua alma, que é uma espécie de doença dela, bem como a incapacidade de ele vir a alcançar a felicidade por causa desse mal moral, quanto à punição que os indivíduos injustos acabam sofrendo quando são flagrados atuando injustamente. Logo, de acordo com Gláuco, seria mais vantajoso a tais sujeitos simplesmente ter suas almas destruídas do que permanecer vivos e sofrer as consequências nefastas de sua viciação.<sup>372</sup>

Continuando, Gláuco admite que, na verdade, está mais inclinado a aceitar o contrário, quer dizer, que a injustiça, em vez de matar, é capaz de tornar seu possuidor tão vívido a ponto de ele quase não dormir; por isso, a seu ver, ela está muito longe de ser mortal à alma (610d7-e3)<sup>373</sup>. Percebe-se claramente,

---

<sup>370</sup> “ἐὰν δὲ γέ τις, ἔφην ἐγώ, ὁμόσε τῷ λόγῳ τολμᾷ ἵεσθαι καὶ λέγειν ὡς πονηρότερος καὶ ἀδικώτερος γίγνεται ὁ ἀποθνήσκων, ἴνα δὴ μὴ ἀναγκάζηται ἀθανάτους τὰς ψυχὰς ὁμολογεῖν, ἀξιώσομένῃ που, εἰ ἀληθῆ λέγει ὁ ταῦτα λέγων, τὴν ἀδικίαν εἶναι θανάσιμον τῷ ἔχοντι ὡσπερ νόσον, καὶ ὑπ’ αὐτοῦ, τοῦ ἀποκτεινύοντος τῆ ἑαυτοῦ φύσει, ἀποθνήσκειν τοὺς λαμβάνοντας αὐτό, τοὺς μὲν μάλιστα θᾶπτον, τοὺς δ’ ἥττον σχολαίτερον, ἀλλὰ μὴ ὡσπερ νῦν διὰ τοῦτο ὑπ’ ἄλλων δίκην ἐπιτιθέντων ἀποθνήσκουσιν οἱ ἄδικοι”.

<sup>371</sup> “μὰ Δί’, ἢ δ’ ὅς, οὐκ ἄρα πάνδεινον φανεῖται ἡ ἀδικία, εἰ θανάσιμον ἔσται τῷ λαμβάνοντι—ἀπαλλαγὴ γὰρ ἂν εἴη κακῶν”.

<sup>372</sup> No *Fédon* (107c), Sócrates chega, basicamente, à mesma conclusão ao encontrar o término do argumento final da obra: “Se a alma for imortal, exigirá cuidados de nossa parte não apenas nesta porção do tempo que denominamos vida, senão o tempo todo em universal, parecendo que se expõe a um grande perigo quem não atender a esse aspecto da questão. Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria juntamente com a alma?” (*Fédon*, 1980, p. 354, 107c).

<sup>373</sup> “—ἀλλὰ μᾶλλον οἶμαι αὐτὴν φανήσεσθαι πᾶν τούναντίον τοὺς ἄλλους ἀποκτεινῦσαν, εἴπερ οἶόν τε, τὸν δ’ ἔχοντα καὶ μάλα ζωτικὸν παρέχουσαν, καὶ πρὸς γ’ ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον: οὔτε πύρρῳ που, ὡς ἔοικεν, ἐσκήνηται τοῦ θανάσιμος εἶναι”.

portanto, que o irmão de Platão considera que o mal moral, mesmo sendo uma espécie de doença própria ao psiquismo humano, não debilita o indivíduo da mesma forma que as enfermidades corpóreas: em vez de o sujeito vicioso ficar fraco, perder vitalidade e, por fim, morrer, ele pode ficar, na realidade, ainda mais ativo. Por consequência, Sócrates e seus interlocutores chegam à conclusão de que o mal moral não pode ser caracterizado como um tipo de mal que destrói a alma; sua ação somente é capaz de desarmonizá-la, mas não a destruir.

Muito bem, observei. Ora, se a [deficiência] própria da alma e sua perversidade inata não podem matá-la nem destruí-la, é muito difícil que o mal destinado para a destruição de outra substância possa dissolver a alma ou seja o que for, exceto aquilo a que esteja [designado a destruir] (*República*, 2000, p. 455, 610e5-8)<sup>374</sup>.

A isso, Gláuco responde concordando que é, sim, muito difícil, ao que parece, a alma ser destruída por um mal externo a ela (610e9)<sup>375</sup>. Entretanto, pode-se perceber aqui que sua concordância parece conter certa relutância, o que parece denotar que o tema não foi tratado da maneira mais clara possível e que, então, é preciso fazer algumas reservas à conclusão dessa discussão.

Não obstante, Sócrates se permite, por fim, arrematar o argumento afirmando que, se a alma “não pode ser destruída nem pelo mal próprio nem pelo estranho, é mais do que claro que terá de existir sempre, e que, se sempre existe, é imortal” (*República*, 2000, p. 455, 610e10-611a2)<sup>376</sup>. Com isso, Sócrates encerra o curto argumento da imortalidade da alma no livro X, passando, então, finalmente, a extrair suas consequências. Segundo Vegetti (2017, p. 107), é justamente nisso que Platão estaria mais interessado, quer dizer, em derivar as consequências da imortalidade da alma do que em argumentar propriamente em favor desse ponto. Seja como for, a demonstração recém-exibida, apesar de ser, principalmente, lacônica e, por vezes, insatisfatória, está longe de ser, como alguns sugeriram, despropositada ou improvisada, como se estivesse fora de sintonia com o restante da obra. Simplesmente, como apontado por Vegetti com acuidade, o interesse principal

---

<sup>374</sup> “καλῶς, ἦν δ’ ἐγώ, λέγεις. ὁπότε γὰρ δὴ μὴ ἰκανὴ ἢ γε οἰκεία πονηρία καὶ τὸ οἰκεῖον κακὸν ἀποκτεῖναι καὶ ἀπολέσαι ψυχὴν, σχολῆ τό γε ἐπ’ ἄλλου ὀλέθρῳ τεταγμένον κακὸν ψυχὴν ἢ τι ἄλλο ἀπολεῖ, πλὴν ἐφ’ ᾧ τέτακται”.

<sup>375</sup> “σχολῆ γ’, ἔφη, ὥς γε τὸ εἰκόσ”.

<sup>376</sup> “οὐκοῦν ὁπότε μὴδ’ ὑφ’ ἐνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ αἰεὶ ὄν εἶναι: εἰ δ’ αἰεὶ ὄν, ἀθάνατον”.



do autor da obra não era se demorar em um exame aprofundado sobre a ψυχή e sua natureza imorredoura, mas, sim, explorar as consequências acarretadas pela existência da vida futura para a espécie humana, a saber, todos os gozos que estão reservados aos justos e o enorme quinhão de sofrimentos destinado aos injustos.

#### 3.4.5 A primeira das consequências derivadas do argumento da imortalidade: a permanência do número de almas

Uma vez exposto o argumento, Sócrates passa, agora, às consequências que dele se depreendem. Primeiramente, ele afirma uma tese que pode ser resumida da seguinte maneira: o número total de almas que existem deve permanecer inalterado, dado que, a princípio, todas as coisas seriam ou mortais, ou imortais e que um aumento no número de seres imortais necessariamente implicaria o decréscimo dos seres mortais, tornando, eventualmente, todas as coisas em imortais (611a).

Antes de analisar essa proposição propriamente, é preciso ter em mente que Platão não a fundamenta, mas apenas a menciona para lembrar rapidamente seu leitor de que a vida de cada alma particular é uma sucessão de reencarnações em diferentes corpos e, portanto, são sempre as mesmas almas que se encontram encarnando e desencarnando na Terra. Essa concepção é valiosa à obra devido à sua importância para o mito de Éér, que expõe as recompensas e punições das almas no além. Com ela, o autor da *República* pode revelar nesse mito a existência de uma lei universal de justiça, responsável por reger as ações realizadas durante a vida corpórea pelos indivíduos, estabelecendo para cada feito uma consequência proporcional tanto no além quanto na experiência terrena. Essa teoria das punições e recompensas, apesar de só vir a ser descrita no próprio mito de Éér, encontra seu fundamento nessa hipótese que será exposta a seguir, qual seja, de que o número total de almas permanece inalterado, e em nenhum outro lugar, o que, como já foi dito algumas vezes, reforça a impressão de Platão, neste momento, estar mais preocupado em preparar o terreno para a exposição do mito de Éér do que argumentar exaustivamente em favor de novas teses.

Sócrates proclama então que uma das consequências do argumento recém-exibido é que são sempre as mesmas almas que devem existir:

Se for assim, hás de compreender que as almas terão de ser sempre as mesmas, pois não poderão diminuir em número, uma vez que nenhuma perece, como também não poderão aumentar. Bem sabes que se alguma coisa nova se tornasse imortal, teria de provir do que é mortal, acabando tudo por tornar-se imortal (*República*, 2000, p. 457, 611a3-7)<sup>377</sup>.

De um lado, como já foi exposto no argumento da imortalidade, a alma é imortal e, portanto, o número de seres imortais não pode, obviamente, diminuir; levando em consideração o que já foi proposto, não deve haver qualquer discussão com relação a isso. Por outro lado, qual seria o problema de o número de almas aumentar e por que isso deveria ocorrer à custa das coisas ditas “mortais”? As doutrinas judaico-cristã-islâmicas, por exemplo, acreditam que Deus teria criado a totalidade das coisas, o que inclui as almas humanas, *ex nihilo*, isto é, teria criado tudo a partir do nada, sem depender de uma criação a partir de coisas preexistentes. Consequentemente, dado que nessas doutrinas se parte do princípio de que não há reencarnação, seus adeptos acreditam que as almas que habitam os corpos humanos foram criadas com o nascimento do corpo, de modo que haveria, desde o início do surgimento da vida humana, um aumento constante no número total de almas existentes.<sup>378</sup> Embora Platão não ofereça qualquer razão para justificar sua tese de que novas coisas imortais só poderiam surgir se houvesse uma diminuição do número das coisas mortais, é com base nisso que ele sustenta a necessidade de o número de seres imortais manter-se inalterado. Segundo o pensador, se só há coisas mortais e imortais e há um aumento no número de coisas imortais, isso se daria à custa das coisas mortais, as quais, com o passar do tempo, acabariam se exaurindo. Há, então, de acordo com o autor da *República*, um equilíbrio entre esses dois tipos de

---

<sup>377</sup> “τοῦτο μὲν τοίνυν, ἦν δ’ ἐγώ, οὕτως ἐχέτω: εἰ δ’ ἔχει, ἐννοεῖς ὅτι αἰεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἂν που ἐλάττους γένοιτο μηδεμιᾶς ἀπολλυμένης, οὔτε αὖ πλείους: εἰ γὰρ ὅτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλεόν γίγνοιτο, οἷσθ’ ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο καὶ πάντα ἂν εἶη τελευτῶντα ἀθάνατα”.

<sup>378</sup> Platão, entretanto, como apresentado no *Timeu* (cf. 34b-36d e 41d-42d) e mencionado anteriormente, parece pensar que a criação das almas se dá de modo diferente, a saber, não a partir do nada, mas, sim, de uma mistura entre coisas preexistentes. Segundo o relato do *Timeu*, quando o demiurgo criou a alma do mundo e, similarmente, a alma humana, ele acabou fazendo uma mistura entre essências preexistentes para então poder combinar o mesmo, o outro e o ser, que também já preexistiam. Isso, talvez, poderia explicar por que um aumento no número de coisas imortais deveria ocasionar uma diminuição nas mortais (ainda que não fique claro o que o autor está concebendo por “coisas mortais”), até que, por fim, tudo viesse a se tornar imortal.

seres, no qual, o aumento do número de um causaria a diminuição e o eventual esgotamento do outro. É por isso que Sócrates sustenta que é preciso que o montante de coisas imortais e mortais se mantenha sempre o mesmo, sem nunca se alterar.<sup>379</sup>

Dito isso, Sócrates conclui que, seguindo o argumento exposto, não se deve pensar em tal coisa (611a9-10), isto é, que as almas individuais não nascem e renascem inúmeras vezes e que, por isso, não são sempre as mesmas almas que habitam os corpos daqueles que se encontram na Terra. Então, ele passa a se referir a outra consequência do argumento da imortalidade, aquela que mais importa a esta investigação: a necessidade de a alma não ser composta, mas, sim, ser simples em sua natureza, pois, caso contrário, ela não poderia ser imortal.

#### 3.4.6 A verdadeira natureza da alma: a simplicidade do psiquismo humano

Sócrates introduz o tema da simplicidade<sup>380</sup> da alma de modo repentino, tanto é que Gláuco parece demonstrar certa surpresa com a asserção do filósofo, sem compreendê-la, a princípio: segundo o pensador, não se deve pensar que a alma, em sua natureza mais verdadeira, esteja cheia de uma multifacetada variedade, de uma dessemelhança e em conflito consigo mesma (611a10-b3)<sup>381</sup>.

---

<sup>379</sup> Como visto anteriormente, no *Fédon* (70c6-72e1), Platão sustenta, basicamente, a mesma tese por meio do argumento cíclico, que foi analisado no segundo capítulo desta tese. O referido argumento, apesar de ser considerado problemático por muitos comentadores, parece ter um propósito similar ao desta passagem da *República*, a saber, fundamentar a existência da reencarnação e, com isso, comprovar a existência de uma justiça divina que premia e pune, respectivamente, as almas dos justos e dos injustos, tanto nesta vida quanto no além ou mesmo em uma vida futura.

<sup>380</sup> Vale notar, porém, que nessa passagem Platão defende que a alma é simples, sem relativizar essa atribuição e especificar que sua simplicidade se deve à ausência de partes psíquicas. Isso, contudo, não parece ser um problema aqui, pois a questão da criação da alma, exposta no *Timeu*, que desvela como ela surgiu a partir de uma mistura feita pelo demiurgo e que, portanto, é composta, não está em pauta nessa discussão. Essa constatação parece ser suficiente para esclarecer por que o discípulo de Sócrates deu a entender que a alma, em sua verdadeira natureza, é simples sem fazer qualquer qualificação dessa simplicidade. Contudo, é importante reparar também, como se verá logo na sequência, que Sócrates afirma que não seria fácil algo ser imortal se fosse composto de muitos elementos, mas não do modo mais belo (611b4-6), o que parece indicar justamente a possibilidade de a alma não ser absolutamente simples e que sua simplicidade seria relativa à inexistência nela de partes psíquicas. Tendo em vista que o autor não vê necessidade de qualificar a simplicidade da alma como relativa, seguir-se-á aqui sua decisão de não especificar a relatividade dessa atribuição ao longo desta discussão, mas não sem antes fazer esta observação em nota.

<sup>381</sup> “μήτε γε αὖ τῇ ἀληθεστάτῃ φύσει τοιοῦτον εἶναι ψυχὴν, ὥστε πολλῆς ποικιλίας καὶ ἀνομοιοτήτός τε καὶ διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό.

Não seria fácil, continua ele, para alguma coisa ser imortal quando é composta de muitos **elementos**<sup>382</sup> e não é composta do mais belo modo, tal como ela se mostra agora (611b4-6)<sup>383</sup>. Essa nova posição defendida por Sócrates é, sem dúvida, na perspectiva dramática da obra, inusitada, pois parece colocar em xeque tudo que se havia dito antes sobre a ψυχή. Inclusive, ela parece até estranha caso se leve em consideração que não havia necessidade alguma de Platão revelar isso, dado que a verdadeira natureza da alma, que é simples, como se verá mais adiante, não figura em momento algum no mito de Ér. Qual seria, então, a razão, do ponto de vista literário da obra, para seu autor, de chofre, alertar sobre a impossibilidade de a alma vir a ser imortal caso possua divisões internas e esteja em conflito consigo mesma?

Antes de mais nada, é preciso observar aqui que, de um lado, Platão está retomando claramente a psicologia que foi exposta nos livros anteriores da *República* e que, de outro, não é preciso partir do pressuposto de que ele fez isso com o propósito de revisar sua teoria sobre a alma, como muitos supõem.<sup>384</sup> Na verdade, como se expôs na seção anterior deste capítulo, desde antes de a investigação psicológica do livro *IV* se iniciar propriamente, o autor dos diálogos

---

πῶς λέγεις; ἔφη”.

<sup>382</sup> No que diz respeito ao livro *X*, o termo εἶδος correlacionado aos elementos da alma surge duas vezes: logo no seu início, em 595b1, fazendo uma clara menção à psicologia apresentada nos livros *IV*, *VIII* e *IX*, e em 612a5, mas, nesta oportunidade, em um contexto totalmente diferente, qual seja, após a prova da imortalidade da alma e da afirmação de Sócrates de que ela só poderá ser imortal se não possuir quaisquer divisões e contradições internas. Neste caso, ele é designado como um elemento psíquico que parece ser dividido na ψυχή enquanto ela se encontra dentro do σῶμα, o que, como se verá nesta seção do capítulo, coloca em perspectiva aquela primeira análise anímica, relegando-a a um mero estudo da alma encarnada e fora de um estado puro, isto é, que não diz respeito à sua verdadeira natureza. Outros termos, como as formas substantivas neutras dos adjetivos τὸ λογιστικὸν e τὸ ἀγανακτητικόν, bem como o uso de pronomes, surgem na primeira parte da discussão do livro *X*, que está voltada à análise dos perigos da arte mimética (595a-608b), mas eles também são empregados somente em referência à discussão realizada anteriormente. Já μέρος figura em um contexto relevante apenas uma única vez em 611d1, em referência às velhas (“παλαιὰ”) partes do deus Gláuco Marinho, que constituem sua natureza primordial e que dificilmente são vistas em razão das deformidades que sofreram pela ação do mar e do depósito de algas, conchas e pedras sobre elas, de modo que, de acordo com Fronterotta (2010, p. 173, n. 14), a passagem faz uma clara referência à alma do deus como sua natureza primordial (“ἀρχαίαν φύσιν”), a única que poderia ser chamada “parte” no real sentido da palavra. Não obstante, ao longo do argumento da imortalidade da alma e, especialmente, no curto trecho que extrai as consequências desse raciocínio (608c-612a), Platão se refere à alma como simples, indivisa e sem qualquer conflito interno, sem se utilizar, obviamente, de qualquer linguagem que implique qualquer tipo de divisão anímica, aludindo, por outro lado, à natureza (φύσις) da alma: divina, imortal e eterna. Sobre a terminologia de que Platão se serve para designar os elementos da alma, ver as notas 242, 251 e 280.

<sup>383</sup> “οὐ ρᾶδιον, ἦν δ’ ἐγώ, αἰδίων εἶναι σύνθετόν τε ἐκ πολλῶν καὶ μὴ τῇ καλλίστῃ κεχρημένον συνθέσει, ὡς νῦν ἡμῖν ἐφάνη ἡ ψυχή”.

<sup>384</sup> Cf., por exemplo, Annas (1981) e Vegetti (2017).

já havia feito uma ressalva ao método utilizado naquela oportunidade: o modo como a investigação estava sendo conduzida não era o mais indicado para determinar se o psiquismo humano é simples ou se possui divisões; para tanto, seria preciso tomar um caminho mais longo e mais difícil (435c-d).<sup>385</sup> É possível perceber, então, que o filósofo não está reformando uma teoria que recém-propôs, demonstrando, com isso, uma incoerência entre as ideias que está sustentando agora e as que defendeu há pouco; na verdade, ele está apenas elucidando o que foi exposto anteriormente, frisando a necessidade de colocar as teses dos livros progressos em sua devida perspectiva, salvaguardando, assim, a verdadeira natureza da alma humana e a imortalidade que lhe é própria. As aparentes divisões anímicas descritas precedentemente se devem, portanto, como se verá, à proximidade da ψυχή ao σῶμα: quando ela se purifica, se separa totalmente do que é corpóreo, o que permite o desvelamento de sua natureza real, que é simples. E é por essa razão, além de realizar as funções irascível e desiderativa, como já foi exposto aqui, que o psiquismo humano, apesar de ser simples, pode aparentar possuir partições.

Sobre a passagem citada acima, vale tecer ainda mais alguns comentários. Primeiramente, constata-se nela que Sócrates nega, mui explicitamente, que a alma possua em si mesma uma variedade de elementos dessemelhantes. Somente com isso, essa curta passagem do livro X já propõe algo substancialmente diferente do que muitos concebem ter sido dito nos livros anteriores: a alma não pode possuir quaisquer partes ou elementos sob o risco de não ser imortal; mais do que isso, nem mesmo é feita referência aos três elementos específicos mencionados anteriormente, mas somente se faz uma recusa de que há no psiquismo humano uma variedade multiforme, que poderia conter um número indeterminado de divisões. Essa indeterminação numérica de partes anímicas está de acordo com o que foi comentado aqui sobre a passagem 443d5-7 do livro IV, isto é, que seria possível subdividir os elementos anímicos em muitos outros além dos três que foram referidos ao longo da discussão.

Em segundo lugar, no referido passo alega-se que, para a alma ser imortal, ela não pode entrar em conflito consigo mesma, uma vez que a presença de qualquer conflito no psiquismo humano implicaria que ele deveria se cindir

---

<sup>385</sup> Cf. também a passagem 504b da *República* e a nota 253.

em, pelo menos, dois elementos. Como se defendeu antes no exame acerca das passagens do livro *IV*, não é preciso afirmar que Platão aceita a existência da *akrasía* na *República* e que, por isso, abandona o seu intelectualismo moral nesse diálogo; pelo contrário, é possível sustentar que todas as ocorrências que parecem evidenciar certo conflito interno na alma, responsável por levar as pessoas a agir erraticamente, devem-se, em verdade, à ignorância destas quanto ao que realmente é o bem, que é buscado por todos, mesmo que não se saiba ao certo o que ele seja (cf. 505d9-e4). O curtíssimo trecho do último livro da *República* exibido denuncia, por conseguinte, a plena consciência do autor da obra quanto à necessidade de a alma estar livre de conflitos internos, caso queira se afirmar que ela é imortal; caso contrário, ela viria, de acordo com o Princípio dos Opostos, a ser composta de partes psíquicas, estando sujeita, então, à decomposição e à consequente destruição. Portanto, ao se estabelecer uma interpretação do diálogo que recusa que Platão abandona seu intelectualismo moral porque passou a aceitar a existência da *akrasía*, torna-se possível conectar com clareza as discussões psicológicas dos livros *IV* e *X*, justificando que não há qualquer contradição entre elas, porquanto em momento algum ele chegou a defender de fato a existência de um conflito interno na alma responsável por levá-la a agir contra a vontade do princípio racional: o que ocorre é que se erra somente por se ignorar o que é o bem. Desse modo, excluída a possibilidade de a alma entrar em contenda consigo mesma, exclui-se também a possibilidade de ela se dividir em duas, três ou mais partes; sua verdadeira natureza, como explicará Sócrates na sequência, mantém-se sempre simples e, por isso, imortal.

Por último, pode-se notar que, quando Sócrates sugere que não seria fácil (“οὐ ῥᾶδιον”, 611b4) alguma coisa composta de muitos elementos e que não é composta da maneira mais bela ser imortal (611b4-6), ele não está afirmando que é impossível alguma coisa composta ser imortal. Essa curta passagem, parece deixar em aberto a possibilidade de a alma ser imortal mesmo que composta, conquanto ela tenha sido composta da maneira mais bela. Com isso, é possível que Platão estivesse tomando o cuidado necessário para afirmar que, em certo sentido, o psiquismo humano pode ser, sim, considerado composto, sendo, porém, um ser que foi composto de tal modo que seria absolutamente indissolúvel. Como já mencionado, no *Timeu* (41a-b) o autor dos diálogos explica

que, apesar de a alma ter sido confeccionada a partir de uma composição, isso não deve representar perigo algum, porquanto seria a vontade de seu criador, o demiurgo, a responsável por manter o nexo entre os ingredientes que a compõem, sendo essa vontade muito superior a qualquer força de dissolução que pudesse vir a atingi-la, o que garantiria, por consequência, a sua indestrutibilidade e imortalidade. De acordo com o que o pensador expõe nesse diálogo, portanto, seria a vontade divina que permitiria se afirmar com ainda mais certeza a indissolubilidade e imortalidade da alma, apesar de que tais qualidades não seriam, de fato, próprias a ela, mas, sim, extrínsecas, uma vez que dependeriam da eterna e inabalável vontade do demiurgo. Assim sendo, para falar em conformidade à passagem da *República* supracitada, a alma parece se tratar justamente desse ser que foi composto com tal perfeição e de modo tão belo que os elementos primordiais que a compõem foram agregados de maneira indissociável, sendo ela, então, indissolúvel, indestrutível e imortal, ainda que isso se deva, em verdade, à vontade do deus que a criou. Mais à frente, no próximo capítulo, ao se analisar o *Timeu*, voltar-se-á a essa questão; por ora, basta perceber que a fala de Sócrates referida parece deixar em aberto a possibilidade de um ser composto ser imortal, caso ele venha a ser composto do mais belo modo, e que esse parece ser o caso da própria alma.

Dito isso, Sócrates avança, defendendo que tanto esse argumento quanto outros mais requerem que se aceite que a alma é imortal (611b8-9)<sup>386</sup>. A referência a outros argumentos (“οἱ ἄλλοι”, 611b8) que provam a imortalidade da alma pode ser uma alusão àqueles apresentados no *Fédon*.<sup>387</sup> Seja como for, com essa lembrança a outros argumentos, Platão parece chamar a atenção de seu leitor para o fato de que se pode provar a imortalidade da alma de muitas formas e, se alguém não aceitar o raciocínio que se acabou de expor, deve examinar, antes, os restantes para só então poder dar seu veredito acerca da imortalidade da alma. Sendo assim, Sócrates continua falando o que é preciso para se conhecer a ψυχή verdadeiramente:

Mas, para sabermos o que ela é [na verdade], será preciso contemplá-la não como o fazemos presentemente, deformada pela união com o

---

<sup>386</sup> “ὅτι μὲν τοίνυν ἀθάνατον ψυχή, καὶ ὁ ἄρτι λόγος καὶ οἱ ἄλλοι ἀναγκάσειαν ἄν”.

<sup>387</sup> Adam (1963), em nota ao trecho, bem como Shorey (1969), também em nota à passagem, sustenta que, além do *Fédon*, a passagem pode remeter a outras obras, como o *Fédro*, por exemplo.

corpo e com tantas misérias; [mas devemos contemplar como ela é quando se torna pura, o que só é feito adequadamente] com os olhos da razão. Então a encontrarás muito mais bela, e distinguirás com a maior nitidez a justiça e a injustiça e tudo o mais que acabamos de enumerar (*República*, 2000, p. 457-58, 611b9-c5)<sup>388</sup>.

A verdade sobre a alma, explica o pensador, só pode ser vislumbrada quando esta é observada em sua forma pura (“καθαρὸν”, 611c2), e não em sua união com o corpo, que é como ela foi estudada até então no diálogo. Para estudar a sua natureza propriamente, é preciso observá-la desde um plano mais elevado de pensamento, isto é, exclusivamente por meio da razão.<sup>389</sup>

Vale notar que nesse passo se confirma muito do que já se afirmou aqui nesta tese: é, em parte, por estar em participação com o corpo e com outros males, que, de certa forma, a mutilam e a deformam, que a alma pareceu mostrar-se, tal como se expôs nos livros anteriores da obra, composta e em oposição a si mesma; somente quando ela é verificada em sua forma pura, que só pode ser satisfatoriamente contemplada pela razão, sua realidade se desvela, a qual Sócrates em breve alegará explicitamente ser simples, indivisa. Com isso, percebe-se que a impressão de existirem no psiquismo humano certas partes ou elementos se deve, sim, em parte, como se afirmou anteriormente, a alguma correlação dele com o corpo e as coisas corpóreas, ainda mais se se lembrar do que foi dito no *Fédon* acerca da alma que não realizou sua κάθαρσις apropriada nem se entregou, durante a vida, ao verdadeiro estudo da Filosofia: por ter se dedicado aos prazeres e desejos do corpo, ela fica impregnada de um elemento corpóreo que a acompanha até mesmo após a morte.

Já quando Sócrates ressalta na passagem mencionada que a alma em seu estado puro se mostra muito mais bela e que nesse estado será possível perceber melhor nela o que são a justiça, a injustiça e demais coisas, ele parece colocar aquilo que foi dito acerca dessa virtude e desse vício ao longo da discussão da *República* em perspectiva: se conhecerão realmente essas coisas quando se analisar a alma em seu estado puro, verificando, então, como e até

---

<sup>388</sup> “οἷον δ’ ἐστὶν τῇ ἀληθείᾳ, οὐ λελωβημένον δεῖ αὐτὸ θεάσασθαι ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα, ἀλλ’ οἷον ἐστὶν καθαρὸν γιγνόμενον, τοιοῦτον ἱκανῶς λογισμῶ διαθεατέον, καὶ πολὺ γε κάλλιον αὐτὸ εὐρήσει καὶ ἐναργέστερον δικαιοσύνας τε καὶ ἀδικίας διόψεται καὶ πάντα ἃ νῦν διήλθομεν”.

<sup>389</sup> É o que Halliwell (2007, p. 460) defende. Para uma crítica a essa concepção, ver Annas (1981, p. 346).



que ponto tais coisas afetam o psiquismo humano. Assim, ele parece asseverar que o que foi dito até aqui sobre justiça, injustiça e demais virtudes e vícios diz respeito ao conhecimento terreno que se tem delas. Com efeito, é possível que, com isso, Platão esteja indicando que, nesse estado de pureza da alma, o conhecimento da justiça, por exemplo, estaria correlacionado com o conhecimento da forma de justiça, o que permitiria à alma diferenciar com mais clareza seus respectivos casos particulares, bem como os de injustiça. O mesmo se passaria com os casos das demais virtudes e vícios, porquanto a alma poderia reconhecer com muito mais clareza qual é a real extensão do dano causado por esses males a ela, isto é, se eles são ou não capazes de destruí-la, do mesmo modo que poderia avaliar melhor quais são os efeitos positivos que essas virtudes proporcionam à ψυχή.

Após isso, Sócrates enfim deslinda a questão de por que a alma havia se mostrado precedentemente tripartida:

O que falamos [dela] refere-se às suas presentes condições; contemplamo-la no estado que muito se assemelha ao de Glauco, o [deus] marinho, em que não é fácil reconhecer a sua primitiva natureza, pois não apenas tem quebrados todos os segmentos do corpo, ou desgastados e desfigurados pelas ondas, como novas partes se lhe acrescentaram: conchinhas, algas e seixos, de forma que mais parece monstro do que mesmo o que é por natureza: dessa forma é que a alma se nos apresenta, desfigurada por males sem conta (*República*, 2000, p. 457-58, 611b9-d6)<sup>390</sup>.

Vale reparar que Sócrates se preocupa em elucidar aqui que o que se havia declarado antes sobre a alma, isto é, que ela parece ser composta, não está equivocado, porém que é preciso se atentar para o fato de que o que foi expresso anteriormente diz respeito ao estado em que ela se apresenta presentemente, a saber, o de comércio com o corpo, com as coisas corpóreas e os vícios. Sob essa perspectiva, continua ele, pode-se conceber como próprio ao psiquismo humano o que, na verdade, não lhe diz respeito.

Aqui, pode-se perceber claramente que há, sim, uma correlação entre a impressão de que a alma possui aqueles elementos psíquicos que foram

---

<sup>390</sup> “νῦν δὲ εἵπομεν μὲν ἀληθῆ περὶ αὐτοῦ, οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται: τεθεάμεθα μέντοι διακειμένον αὐτό, ὡσπερ οἱ τὸν θαλάττιον Γλαῦκον ὁρῶντες οὐκ ἂν ἔτι ῥαδίως αὐτοῦ ἴδοιεν τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὑπὸ τοῦ τὰ τε παλαιὰ τοῦ σώματος μέρη τὰ μὲν ἐκκεκλάσθαι, τὰ δὲ συντετρίφθαι καὶ πάντως λελωβῆσθαι ὑπὸ τῶν κυμάτων, ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι, ὄστρεά τε καὶ φυκία καὶ πέτρας, ὥστε παντὶ μᾶλλον θηρίῳ εἰοικέναι ἢ οἷος ἦν φύσει, οὕτω καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν”.

descritos nos livros *IV*, *VIII* e *IX* da *República* e a proximidade dela com o corpo e as coisas corpóreas. Quando junto ao corpo ou impregnada de coisas corpóreas, vale repetir, a alma acaba exercendo funções que estão correlacionadas à vida corporal, as quais são representadas pelos elementos anímicos inferiores, o irascível e o desiderativo. Por outro lado, ao se atentar só à função racional, isto é, ao dito princípio racional, conforme sugere Sócrates logo na sequência do texto (cf. 611d6-e1), pode-se vir a conhecer qual é a verdadeira natureza da alma, o que parece indicar que somente esse princípio poderia ser chamado apropriadamente de alma, pois consistiria, justamente, naquela natureza original e imortal que resiste à morte do corpo físico e ao apartamento de quaisquer vínculos com as coisas corpóreas.

Para exemplificar como o consórcio do psiquismo humano com o corpo pode dificultar a identificação de sua verdadeira natureza, o pensador menciona o deus Gláuco Marinho, utilizando-se do nome da divindade no acusativo (“θαλάππιον Γλαῦκον”, 611d) para fazer joça do nome próprio de Gláuco, irmão de Platão e seu companheiro na discussão. Essa divindade, de acordo com Pereira (2001, p. 480), teria sido, inicialmente, um pescador boécio que se tornou imortal após se banhar em uma fonte sagrada, se assimilando, então, a Proteu. Devido a isso, segundo Adam (1963), em nota à passagem, Gláuco Marinho teria se transformado em um deus patrono dos marinheiros e pescadores. Como o próprio Sócrates declara, com o tempo, o corpo original dessa divindade teria se deteriorado como um todo e ganhado uma série de acréscimos como resultado de ter permanecido imerso no meio marítimo, ostentando, por isso, um aspecto que difere muito de sua natureza inicial. Similarmente, a alma encarnada, por estar participando do que é corpóreo, também exibiria uma aparência um tanto diferente da sua forma original ou pura: os hábitos viciosos adquiridos no corpo tanto poderiam deformar seu aspecto natural, fazendo-a perder a beleza que lhe é própria, quanto terminariam por anexar a ela novos elementos que não lhe dizem respeito, os quais, por outro lado, assim como as conchinhas, as algas e os seixos presentes no corpo do deus marinho, poderiam ser tirados sem qualquer prejuízo à sua natureza original. Percebe-se, portanto, que, enquanto a imagem engendrada por Sócrates no passo mencionado passa o claro recado de que só se tem impressão de existirem na alma aquelas partes ou elementos anímicos irracionais que foram identificados nos livros precedentes da *República*

por causa da relação que ela trava com o corpo e com as coisas corpóreas em geral, é possível concluir também que aquelas coisas que causam essa impressão são inessenciais com relação à ψυχή, na medida em que esta poderia desfazer-se delas sem que viesse a sofrer qualquer dano com isso.

Para se conhecer a verdade sobre a alma, assevera o filósofo, é preciso olhar para outra direção: para o seu amor à sabedoria (611d6-e1)<sup>391</sup>.

Teremos de considerar em que se ocupa, que comércio procura, por [ser afim] com o [que é] divino, eterno e imortal, e em que se mudaria se se deixasse levar inteiramente por esse impulso natural e emergisse do mar em que ora se encontra e se despojasse das pedras e conchinhas que cresceram à sua volta por força de sua alimentação terrena, crosta espessa e grosseira de terra e pedras, provinda desses bem-aventurados festins, como lhes chamam. Só então poderemos reconhecer sua verdadeira natureza, se é uniforme ou polimórfica, como e de que modo é constituída. Porém já nos alargamos suficientemente, quero crer, no que diz respeito às afecções e formas que lhe são peculiares na vida humana (*República*, 2000, p. 458, 611e1-612a5).<sup>392</sup>

Há de se notar que essa passagem como um todo lembra o argumento da afinidade do *Fédon* (cf. 78b-84b), especialmente pela ocorrência do termo “συγγενής” (611e2). Aqui, assim como no referido argumento, Sócrates defende que a alma tem afinidade com o que é divino, imortal e é sempre, de modo que ela, na medida em que se alimenta somente daquilo que tem essas mesmas características, isto é, enquanto busca apenas o conhecimento das Formas, é capaz de emergir do oceano em que se encontra imersa, ou seja, do corpo, despojando-se de tudo aquilo que lhe envolve, quer dizer, de quaisquer elementos corpóreos, revelando, então, sua verdadeira forma.

Além disso, percebe-se que Sócrates continua utilizando a analogia entre a alma encarnada e o deus Gláuco Marinho ao sugerir que o psiquismo humano se encontra como que envolto de pedras e conchas por se encontrar submerso no mar da corporeidade, estando, então, cheio de elementos que lhe são

---

<sup>391</sup> “ἀλλὰ δεῖ, ὦ Γλαύκων, ἐκεῖσε βλέπειν. ποῖ; ἢ δ’ ὅς.

εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς”.

<sup>392</sup> “καὶ ἐννοεῖν ὧν ἄπτεται καὶ οἶων ἐφίεται ὁμιλιῶν, ὡς συγγενῆς οὔσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι, καὶ οἷα ἂν γένοιτο τῷ τοιοῦτῳ πᾶσα ἐπισπομένη καὶ ὑπὸ ταύτης τῆς ὀρμῆς ἐκκομισθεῖσα ἐκ τοῦ πόντου ἐν ᾧ νῦν ἐστίν, καὶ περικρουσθεῖσα πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῆ, ἅτε γῆν ἐστιωμένη, γερὰ καὶ πετρῶδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ὑπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἐστιάσεων. καὶ τότε ἂν τις ἴδοι αὐτῆς τὴν ἀληθῆ φύσιν, εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς, εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως: νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἶδη, ὡς ἐγῶμαι, ἐπιεικῶς αὐτῆς διεληλύθαμεν”.

estranhos.<sup>393</sup> E a ψυχή se encontra nesse estado por causa de sua alimentação terrena: visto que ela é forçada a experimentar os prazeres e desejos corpóreos, a tarefa de moderá-los devidamente mostra-se bastante difícil, tanto que, não raro, muitos acabam ficando com suas almas mais pesadas, ficando cada vez mais presos às coisas terrenas, como se tivessem seu psiquismo chumbado, quer dizer, amarrado a um conjunto de chumbos que é utilizado pelos pescadores em suas redes a fim de prendê-las no fundo do mar.<sup>394</sup> É o que ocorre àqueles que têm suas almas acostumadas aos gozos próprios aos festins e banquetes realizados à época, nos quais os participantes só se preocupavam em se deleitar com os prazeres da comida, do vinho, da música ou poesia e do sexo.<sup>395</sup> Daí, então, a necessidade de os indivíduos cuidarem do tipo de nutrição que proporcionam à sua alma: é preciso dar a ela o alimento mais adequado, aquele que mais se assemelha e afiniza a ela, a saber, o tipo de conhecimento que somente pode ser proporcionado pela Filosofia, o conhecimento das Formas. Dessa maneira, como se viu no segundo capítulo, é de fundamental importância que a alma busque se aproximar daquilo com que ela mais se afiniza, a saber, do que é divino, eterno e é sempre igual, em outras palavras, das Formas, o que, junto do afastamento dos prazeres e desejos corpóreos, possibilita a sua purificação, desvelando, por fim, sua verdadeira natureza (“τὴν ἀληθῆ φύσιν”, 612a3). Só então, como afirma Sócrates, se poderá ver com clareza se o psiquismo humano é simples ou é composto por muitos elementos.

Todavia, a continuidade do texto frustra por completo as expectativas de qualquer um que quisesse conhecer mais sobre a verdadeira natureza da alma;

---

<sup>393</sup> Pode-se perceber também que essa passagem parece evocar o prelúdio ao mito final do *Fédon* (cf. 109b-110b), que explica que a Terra possui grandes concavidades nas quais o ar se deposita como uma espécie de mar, corroendo e tirando a beleza de todas as coisas que estão nele imersas. Acima desse “mar de ar”, de acordo com essa narrativa mitológica, estaria o céu puro, região onde estariam o verdadeiro céu, a luz e a terra.

<sup>394</sup> Essa imagem da alma pesada por estar presa a um conjunto de chumbos já havia sido utilizada anteriormente por Platão no livro *VII* (cf. 519a-b5).

<sup>395</sup> Acerca das atividades que normalmente ocorriam nos banquetes da Atenas do século V a.C., ver Burnyeat (1997). Vale ressaltar que essa alusão aos banquetes regados a vinho também ajuda a esclarecer por que Sócrates se preocupou, momentos antes, na primeira metade do livro *X*, em utilizar a forma do sofá como um exemplo do tipo de conhecimento que o filósofo possui: os participantes desses festins costumavam deitar-se em sofás para desfrutar de todo tipo de prazer, sem saber o perigo que isso poderia acarretar às suas almas. Daí a importância de se moderar e legislar sobre esses encontros, dado que interferem diretamente na educação dos cidadãos da *pólis*; a capacidade de legislar sobre esses banquetes seria algo que somente o filósofo seria capaz de fazer apropriadamente, pois só ele saberia como dar com propriedade à alma aquilo que lhe é mais adequado e afim.

sem nada mais a declarar, Sócrates apenas finaliza a discussão afirmando que ele e seus interlocutores já se estenderam demais sobre esse tema e que já discorreram bem sobre tudo que se havia a dizer acerca da alma e da condição e forma que ela assume durante a vida corpórea. Por um lado, é interessante observar que essa conclusão abrupta das consequências extraídas do argumento da imortalidade parece confirmar o que já se disse aqui antes, isto é, que Platão não tem interesse de versar à exaustão sobre o tema, mas, sim, de preparar o caminho para o mito que conclui a discussão da obra como um todo. De outro, pode-se questionar se Sócrates não estaria aqui, de certo modo, se esquivando de uma tarefa tão difícil que se poderia dizer ser sobre-humana: talvez, descrever a alma em sua natureza pura ou verdadeira seja impossível ao ser humano, pois isso requereria tanto um discurso de proporções enormes quanto um tipo de visão capaz de enxergar aquilo que os olhos do corpo não podem ver, ou seja, a alma sem qualquer correlação com as coisas corpóreas, que seria, por isso mesmo, invisível.<sup>396</sup>

Seja como for, o pensador finaliza suas considerações acerca das consequências do argumento da imortalidade da alma, bem como sua pequena digressão sobre sua verdadeira natureza, expressando categoricamente apenas que a investigação que havia sido conduzida precedentemente, que propôs que ela é tripartita, não pode ser entendida de modo absoluto, dado que ela versa somente sobre o psiquismo humano durante o período em que ele se encontra em comércio com o corpo e as coisas corpóreas em geral, e que, para se afirmar com certeza qual é sua natureza real, se simples ou composta, seria preciso contemplá-la em sua forma pura, ou seja, sem qualquer participação com o que é corpóreo. Ainda assim, apesar de não afirmar com todas as letras que a alma

---

<sup>396</sup> Cf., por exemplo, o *Fédro*, 246a, em que Sócrates alega que a tarefa de expressar o que a alma realmente é exigiria uma larga e minuciosa exposição, inteiramente própria a um deus, sendo por essa razão que, para descrever o que ela é, ele prefere recorrer à famosa analogia da biga alada, tratando do tema de um modo que estaria ao alcance do ser humano. Semelhantemente, no *Timeu*, em 72d, ainda que em um contexto de narrativa mitológica, toma-se todo o cuidado de se asseverar que somente um deus poderia dizer exatamente o que é aquilo que nessa obra é chamado parte imortal da alma, por isso o discurso aí exposto só pode ser categorizado como provável. Cf. também as *Leis*, 641d, em que a personagem Ateniese, antes de abordar o tema da educação propriamente dito, explicando por que o regramento dos banquetes regados a vinho é importante, sustenta que só caberia aos deuses a capacidade de defender com segurança a veracidade de um tema tão controverso quanto a educação; pouco após isso, ele passa a falar sobre a alma mediante a imagem de um teatro de fantoches, explicando como é preciso seguir a razão para sempre se agir bem.

é simples, deixando essa questão em aberto, o aviso dado ao longo dessa curta, porém, importante passagem é claríssimo: se a alma for tripartita, como se havia afirmado nos livros anteriores, dificilmente será imortal. Junte-se isso ao fato de que ela só pareceu se mostrar assim porque foi analisada junto do corpo e tem-se o suficiente para se concluir, com segurança, que para Platão o psiquismo humano em sua verdadeira natureza é, sim, simples, isto é, ele não é composto de partes anímicas.<sup>397</sup>

### 3.4.7 Conclusão do livro X da *República*

Após isso, Sócrates prosseguirá introduzindo o mito de Ér, responsável por desvelar o futuro das almas no além e em suas próximas encarnações. Entretanto, como já se havia adiantado, diferentemente do que se poderia esperar, nada mais é dito sobre a verdadeira natureza psíquica humana. Pelo contrário, parece até que muitas das características que haviam sido atribuídas à alma nos livros anteriores acabam retornando ao longo do mito, ainda que nele não haja nenhuma referência explícita a quaisquer elementos ou divisões anímicas.<sup>398</sup>

Considerando isso, cabe aqui a seguinte questão: estaria, porventura, Platão afirmando que, na realidade, as almas no além preservam as divisões apontadas no livro IV, dado que conservam traços de sua vida mortal, sendo, inclusive, julgadas com base nessas máculas que elas, por assim dizer, carregam consigo? Vale notar que esse ponto é crucial para a narrativa mitológica, uma vez que seu propósito fundamental é desvelar o *modus operandi* da justiça divina, que se aplica tanto na atual vida terrena quanto no além e na encarnação futura dos seres vivos. E, se os seres humanos preservam suas falhas de caráter, então parece ser natural se pensar que suas almas, na realidade, estão divididas. Com isso, surgem, com razão, suspeitas sobre se a verdadeira natureza da alma é mesmo simples ou se é tripartita e, portanto, se

---

<sup>397</sup> Fonterotta (2010a, p. 537-38, n. 28) afirma que a conclusão hipotética do argumento por parte de Sócrates cumpre um papel meramente retórico, uma vez que já ficou mais que claro que o caráter πολυειδής e ο μονοειδής da alma se referem, respectivamente, ao seu estado dentro e fora do corpo.

<sup>398</sup> Em lugar algum do mito de Éρ, os termos “λογιστικόν”, “θυμοειδής” e “ἐπιθυμητικόν” ou mesmo seus cognatos ocorrem, apesar de se poder encontrar algumas palavras relacionadas a θυμοῦ em 613a e 619b. Acerca disso, ver Halliwell (2007, p. 462-63 e n. 29).

também pode vir a ser imortal. Com efeito, podem-se perceber quantas sérias dúvidas surgem desse problema, que colocam em xeque a coerência de toda a seção final do livro *X*, que inclui a prova da imortalidade da alma, as consequências dela extraídas e o próprio mito de Ér.<sup>399</sup>

Todavia, não parece ser necessário interpretar a descrição anímica no pós-morte, revelada pelo mito de Ér, como uma nova mudança de opinião por parte de Platão quanto à real natureza da alma, como se ele quisesse reafirmar aquilo que foi dito no livro *IV* e que havia acabado de relativizar nas passagens recém-analisadas do livro *X*. É verdade que o autor da *República*, ao longo da narrativa mitológica, relata o futuro das almas humanas em geral sem se referir em momento algum à sorte das almas puras; isso, porém, apenas indica que as almas observadas no além pela personagem principal da narrativa, Ér<sup>400</sup>, são somente as impuras. Pode-se explicar facilmente essa peculiaridade com base no que foi visto no segundo capítulo desta tese, reservado ao estudo do *Fédon*: segundo a narrativa exposta por Sócrates, as almas que Ér pôde acompanhar são as dos indivíduos que ingressam no pós-vida junto de um elemento corpóreo que as impregna; elas se encontram nesse estado por causa dos maus hábitos que cultivaram durante o período em que estavam encarnadas, cultivando os prazeres e desejos corpóreos desmedidamente, sem se importar com a Filosofia e o estilo de vida austero que ela exige. Com base nisso, pode-se afirmar que, enquanto as almas dos seres humanos se encontrarem impuras, eles não poderão se ver livres desses elementos, visto que estes os acompanharão até mesmo após a morte. Será preciso, então, aos impuros encarnar novamente a fim de, em uma nova existência corpórea, se mostrarem, porventura, capazes de purificar suas almas, despojando-se, com isso, daquelas ditas algas, conchinhas e pedras que se ligaram a elas, ou seja, provarem seu desapego dos prazeres e desejos corpóreos e sua dedicação à Filosofia, deixando de realizar funções que não são próprias à alma em sua natureza pura, se desfazendo, por

---

<sup>399</sup> Sobre essa dificuldade, ver G. R. F. Ferrari (2005) e Fronterotta (2010a, 2010b, 2010c). O último parece buscar se esquivar desse problema ao alegar que a alma pode trazer certos traços de sua vida terrena no além advindos dos πάθη ou παθήματα que ela sofreu durante sua estadia no corpo, os quais lhe causariam “cicatrizes” e “distorções”, sem que isso implique que ela possui alguma forma de divisão substancial em decorrência disso.

<sup>400</sup> Descrito por Platão como um soldado natural da região da Panfília que teria tombado em combate e sido dado como morto, mas que, no momento em que seria cremado, teria despertado e passado a relatar tudo que teria visto no além.

consequência, das coisas corpóreas que impregnaram seus psiquismos e que são responsáveis por afundá-los no mar da corporeidade no qual, por ora, jazem.

Portanto, as almas observadas por Ér são exatamente aquelas que falharam em se dedicar devidamente à vida filosófica e que, por isso, devem agora sofrer as consequências do descuido que demonstraram consigo próprias. Não há surpresa, então, no fato de o mito exibir as ψυχαί no além como se possuíssem aqueles elementos psíquicos anteriormente referidos, dada a condição de participação delas com as coisas corpóreas: essas almas, de fato, aparentam possuir tais elementos, pois não passaram pelo devido processo de purificação durante sua estadia no corpo, vindo, agora, a sofrer o peso da falta de moderação e dedicação à vida filosófica que demonstraram em vida.

### 3.5 SOBRE A SIMPLICIDADE DA ALMA COMO DECORRÊNCIA DO ARGUMENTO DA IMORTALIDADE DA ALMA NO LIVRO X DA *REPÚBLICA*

Por meio do que foi exposto aqui, foi possível constatar que o argumento da imortalidade da alma do livro X da *República* jamais foi projetado para ser uma investigação exaustiva acerca da verdadeira natureza da alma a fim de demonstrar sua imortalidade. Parece que o intento de Platão ao introduzi-lo era, na realidade, apenas oferecer uma base para o mito de Ér, de modo a realizar, com isso, aquilo que tinha ficado por se fazer na discussão: premiar a justiça (cf. 612d). Após ter sido demonstrado nos livros precedentes que a justiça merece ser desejada por si mesma, faltava, ainda, premiá-la devidamente, isto é, era preciso brindá-la com um discurso que apresentasse os gozos que estão reservados no além aos que buscaram viver de maneira justa na Terra, bem como as punições reservadas àqueles que cometeram injustiças. Essa é, então, a tarefa que ficou ao encargo do mito de Ér, mas, antes de a narrativa ser simplesmente exposta, o autor da obra pensava ser preciso, primeiro, prover algum fundamento à crença de que a alma sobrevive à morte do corpo; é aí que o referido argumento da imortalidade entra em ação. Levando em consideração o aspecto dramático e literário de um diálogo que já havia percorrido tantas extensas etapas precedentes e que, inclusive, já tinha obtido uma resposta completa à sua questão central, fica fácil de entender por que Platão pensava



que a essa altura da conversa não cabia introduzir uma extensa e elaborada investigação sobre um tema tão complicado quanto a imortalidade da alma. Tal assunto, dada a sua complexidade, exigiria um exame minucioso e extenso, alongando, assim, desnecessariamente, do ponto de vista literário, a obra como um todo. É por isso, então, que Platão, em troca de uma investigação mais cuidadosa e longa, preferiu lançar mão de um argumento mais lacônico e enxuto para provar a imortalidade da alma.

Em razão desse caráter enxuto e lacônico do último argumento filosófico proposto no diálogo, muitos, como, por exemplo, Annas (1981) e Vegetti (2017), consideram-no um tanto insatisfatório, para dizer o mínimo. Vale a pena ressaltar, contudo, que a maioria dos autores que criticam o argumento final do livro *X* não leva em consideração o referido contexto dramático e literário da obra como um todo e, como consequência, falha em compreender por que Platão pensou ser necessário deixar de lado um estudo mais detido da verdadeira natureza do animismo humano. Nesse sentido, é importante notar o que parece indicar a ironia presente na fala de Sócrates quando ele alega que é fácil provar que a alma é imortal (cf. 608c-d): com ela, o autor da obra parece deixar claro que tinha plena consciência da debilidade do argumento da imortalidade da alma do livro *X* e que, mesmo assim, teria optado por mantê-lo exatamente dessa forma, a fim de não estender ainda mais a longa discussão desenrolada na *República*.

Assim sendo, pelo menos nesse primeiro sentido, isto é, no aspecto dramático e literário do diálogo, seria possível afirmar que a metade final do livro *X* e o próprio livro como um todo, como se argumentou na introdução desta seção do capítulo, não são uma espécie de colcha de retalhos, malformada e estranha ao restante da obra: o livro final da *República* é, sim, um conjunto coeso e está em sintonia com as demais partes do diálogo, sendo bem estruturado e tendo um propósito geral claro. Entretanto, isso não exime por completo o argumento da imortalidade da alma de suas falhas. Estas, porém, são, em geral, simples fruto de um raciocínio desse gênero, isto é, um argumento lacônico, que parece servir mais de premissa ao mito que a ele se segue do que ser, propriamente dito, rigorosamente filosófico.

Seja como for, como se viu, o argumento possui muitas debilidades, entre elas, pode-se mencionar, primeiramente, a ausência de uma definição dos

termos “morte” e “alma”. Também é problemático que a argumentação pareça partir do pressuposto de que o psiquismo humano não se destrói com a morte, dando a entender que ela recorre a um *petitio principii*. Além disso, como igualmente exposto aqui, a linha de raciocínio seguida por Sócrates não está isenta de problemas: primeiro, ele se esforça em estabelecer que há um mal específico a cada coisa e que somente o mal específico de cada coisa pode vir a causar sua destruição; depois disso, ele argumenta que a ψυχή não pode ser destruída pela ação de seus próprios males, que são os vícios morais, tampouco pode ser afetada pelos males do σῶμα, que lhe são extrínsecos, e que, por isso, o psiquismo humano não perece por mal algum, sendo preciso, portanto, que ele exista sempre e seja imortal. Acerca disso, pode-se objetar, de um lado, que não parece ser necessário que exista um mal específico a cada coisa, uma vez que a madeira, por exemplo, poderia ser destruída tanto pela podridão quanto pelo fogo, enquanto, de outro, se poderia questionar por que o mal da alma deve se distinguir do mal do corpo, em vez de ambos compartilharem o mesmo tipo de mal.

Em resposta às duas primeiras dificuldades, poder-se-ia lembrar o caráter lacônico do raciocínio, o qual tem o propósito de apenas introduzir o mito de Ér, como foi explanado; isso parece justificar a escolha do autor da obra de deixar de lado a especificação daqueles conceitos, uma vez que para defini-los com propriedade seria preciso realizar uma investigação pormenorizada de suas naturezas, exatamente o que se procura evitar aqui. Tendo isso em vista, apesar de o argumento realmente pecar em não explicar o significado de alguns dos principais termos que utiliza e especificar a hipótese da qual se está partindo, parece ser suficiente se atentar para seu caráter lacônico e propósito introdutório para escusá-lo dessas falhas. Já no que diz respeito à dificuldade de existir ou não um mal específico a cada coisa, responsável pela destruição de cada ser, seria possível sustentar que Platão estaria sugerindo, na verdade, que para cada coisa há um gênero específico de mal que lhe acomete, o qual é responsável por destruí-la, e não que seja uma única coisa que a destrói. No caso da madeira, por exemplo, que pode ser destruída tanto pela podridão quanto pelo fogo, o que se poderia afirmar é que há algo em comum na destruição da madeira nesses dois casos, a saber, uma espécie de perturbação no equilíbrio entre o seco e o úmido que seria própria à “saúde”, por assim dizer, da madeira. Por outro lado,

ao que parece, Platão recusaria veementemente a possibilidade de o mal da alma não diferir do mal do corpo, porquanto isso estaria em contradição com tudo que se havia argumentado desde o livro *IV*, que se encerra com a constatação de que a injustiça e demais vícios são como que as doenças do psiquismo humano. Embora no livro *X*, a fim de não alongar mais a discussão, ele não possa argumentar com o rigor que seria necessário em favor de uma separação entre  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$  e  $\psi\upsilon\chi\eta$ , não parece que o autor jamais aceitaria tal hipótese, tanto por ser contrária àquilo que ele prega em muitas de suas obras, a saber, que a alma é imortal, quanto por negar que os vícios morais se constituem no gênero de mal que é próprio à alma. Isso, inclusive, parece poder ser comprovado pelo modo como, muitas vezes, os viciosos se comportam: não raro eles se enchem de vitalidade e energia (cf. 610d7-e3), enquanto as enfermidades corpóreas parecem fazer somente o contrário, minando as forças orgânicas do indivíduo; dessa maneira, ao que parece, se poderia asseverar que, se os vícios e as enfermidades somáticas não diferissem entre si, não seria possível explicar o modo divergente como afetam o sujeito.

De qualquer modo, talvez essas respostas elencadas não sejam o suficiente para eximir o argumento de seus problemas a ponto de não ser mais classificado como, pelo menos, débil; parece que muito precisaria ser dito ainda para se poder redimi-lo. Não obstante, é necessário lembrar que as limitações do raciocínio pareciam estar claras aos olhos de Platão, tanto é que ele dá, mais uma vez, mostras disso ao representar Gláuco demonstrando certa insegurança em aceitar o desfecho da argumentação, admitindo que, aparentemente, seria muito difícil a alma ser destruída por um mal externo a ela (cf. 610e9).

Apesar disso, duas são as consequências deduzidas por Sócrates da prova da imortalidade da alma: a primeira delas, que lembra muito o argumento cíclico do *Fédon* (cf. 70c6-72e1), analisado no segundo capítulo desta pesquisa, é uma tese que propõe que o número de almas deve se manter sempre o mesmo; já a segunda é a que mais importa a este estudo, pois nela o filósofo supõe que a alma não deve possuir qualquer divisão nem estar em contenda consigo própria para poder ser imortal e que, para isso, ela deve ser simples e indivisa.

A primeira das ilações extraídas por Sócrates do argumento da imortalidade da alma tem o claro propósito de servir de base à crença da

metempsicose, projetando a justiça divina, exposta no mito de Éer, da vida após a morte às reencarnações futuras, revelando os gozos e as punições reservadas às almas daqueles que se esforçaram para ser justos e dos injustos, respectivamente, nas etapas seguintes de suas jornadas existenciais. A hipótese por trás dessa consequência, que propõe que o surgimento de coisas imortais adviria das coisas mortais e que um aumento das primeiras ocorreria à custa da diminuição do número das últimas até seu consequente desaparecimento, não é justificada em momento algum, sendo simplesmente aceita pelos interlocutores de Sócrates. Para que fosse considerada verdadeira, não seria possível somente assentir a essa hipótese, sem que, antes, ela tivesse sido devidamente analisada em seus pressupostos iniciais. Sócrates, independentemente disso, apenas se apressa em estabelecer esse ponto para abrir espaço à exposição mitológica que desnudará o destino das almas em suas próximas vidas e a forma como a justiça atua no além e nas vidas futuras do ser humano.

Já a segunda consequência inferida por Sócrates do argumento da imortalidade, a saber, de que a alma não pode possuir partes e estar em contenda consigo mesma para ser imortal, como se viu, tem implicações profundas na psicologia da *República*. A princípio, é estranho pensar que Platão pudesse, sem mais nem menos, contradizer tudo que havia sido dito sobre a alma nos livros anteriores, especialmente ao considerar aquilo que ele passa a expor, na sequência, no mito de Éer, sobre a realidade do psiquismo humano no além: em verdade, o conhecimento de que a verdadeira natureza anímica deve ser simples e estar livre de dissensões internas não faz qualquer diferença à história do referido mito, de modo que o autor do diálogo poderia ter deixado essa particularidade sobre a alma de lado sem trazer quaisquer prejuízos à narrativa mitológica. O mesmo, inclusive, poderia ser dito sobre a discussão da obra como um todo: levando em consideração o que já havia sido exposto sobre a ψυχή ao longo de todo o diálogo, não parecia haver qualquer necessidade de se dizer que, em sua verdadeira natureza, ela mostra claramente que não é tripartita, mas, sim, simples. Logo, parece que o filósofo ateniense fazia questão de trazer à tona essa particularidade sobre a alma, embora não houvesse necessidade disso; ele deveria ter, então, uma razão clara para, deliberadamente, introduzir esse tema tão tardiamente. Como se viu ao longo do exame da *República* realizado neste capítulo, a razão para Platão tratar desse

tema praticamente no desfecho da obra era ele considerar ser muito importante tornar mais claro qual é a verdadeira natureza da alma, ainda que não houvesse espaço para tratar desse assunto com o cuidado que ele merece: era preciso esclarecer que tudo que foi dito sobre o psiquismo humano nos livros *IV*, *VIII* e *IX* não diz respeito à sua verdadeira natureza, mas à sua aparência quando em comunhão com o corpo. Nesse estado, como igualmente foi visto neste capítulo, ele pode aparentar possuir três ou mais elementos e estar em conflito consigo mesmo, porém tais coisas não condizem com a simplicidade que ele ostenta em seu estado puro, isto é, quando se encontra livre de qualquer ligação com o corpo e com quaisquer coisas corpóreas.

A alma, então, como sua natureza verdadeira (“τὴν ἀληθῆ φύσιν”, 612a3-4) parece indicar, é simples, desprovida de divisões e contendias internas. Essa natureza verdadeira, porém, só pode ser claramente observada quando se atenta àquela sua “parte” que ama a sabedoria (611d6-e1), após ela ter se alimentado daquilo a que mais almeja se associar: o que é divino e imortal e que existe sempre. Enquanto a ψυχή se encontra junto ao corpo, se alimentando dos prazeres e desejos corpóreos de toda ordem, não é possível vê-la com clareza; somente quando se examina a sua forma pura (“καθαρὸν”, 611c2), é possível ter uma visão clara dela. Percebe-se que o texto é claríssimo: a impressão de que existem divisões na alma deve-se exclusivamente à sua convivência com o corpo e com as coisas das quais se alimenta. Quando ela passa a se alimentar daquilo que é divino, eterno e existe sempre, isto é, do conhecimento das Formas, se purifica e, assim, após cessar sua ligação com o σῶμα, quer dizer, após a morte, estará livre para emergir do mar de sujidades corpóreas em que se encontra imersa, livrando-se de quaisquer coisas estranhas que estejam impregnando-a, revelando, por fim, a simplicidade de sua verdadeira natureza no que se refere às partes psíquicas.

Ao término dessa curta passagem, na qual Sócrates afirma que é preciso que se observe antes qual é o estado da alma humana após ter se desvencilhado das coisas corpóreas que a envolvem para só então poder afirmar com certeza se ela é uniforme ou polimórfica (“εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδής”, 612a4), a conclusão hipotética proferida pelo filósofo não deve causar qualquer dúvida quanto ao que foi dito sobre o psiquismo humano, de modo que pode ser interpretada como meramente retórica, como sugere Fronterotta (2010a, p. 537-

388, n. 28), porquanto ficou mais do que claro que sua aparência polimórfica se deve à sua estadia no corpo, ao passo que seu caráter uniforme, livre de quaisquer partes anímicas, que diz respeito à sua verdadeira natureza, se desvela nitidamente quando ela não possui mais qualquer laço com o corpo e demais coisas corpóreas.

Igualmente, não deve causar qualquer espanto ao leitor o fato de no mito de Ér não figurar, em momento algum, a alma em sua verdadeira natureza, como adverte Halliwell (2007, p. 462-63 e n. 29), frustrando quaisquer expectativas que pudessem existir de se descobrir qual é a verdadeira natureza da alma e qual é a sua sorte no além. Mais do que isso, por causa de o relato mitológico parecer representar as almas dos mortos com os mesmos traços que tinham durante sua vida terrena, como se conservassem seu psiquismo tripartito, também não se deve suspeitar que a alma, na verdade, não é incomposta de partes psíquicas, mas que é composta delas, e que Platão estaria entrando em contradição com o que recém havia defendido sobre a ψυχή.

É preciso lembrar, antes, que a narrativa mitológica foca na análise das almas dos que falharam em maior ou menor grau na tarefa de purificar seu psiquismo, recebendo, como consequência, suas devidas recompensas, no caso de terem levado uma vida justa (não confundindo aqui essa vida justa com aquela do filósofo, que se afasta ao máximo dos desejos e prazeres corpóreos para se dedicar aos seus estudos), e as punições, no caso de terem levado uma vida injusta. A ausência de uma descrição da verdadeira natureza anímica e do seu destino não deve, portanto, causar surpresa, uma vez que o foco do mito de Ér não é desvelar os segredos do psiquismo humano no seu estado puro; na verdade, o que Platão almeja com essa narrativa, como já se alegou, é desvelar a existência de uma justiça divina que ordena todos os momentos da vida dos seres humanos. Semelhantemente, o fato de a ψυχή aparentar ser tripartita mesmo após a morte não deve suscitar qualquer admiração, haja vista que, como se viu na análise do *Fédon* no segundo capítulo desta tese, as almas impuras, justamente aquelas que Ér observa no além, permanecem impregnadas de elementos corpóreos que as acompanham após a morte, sendo, em parte, por essa razão que elas podem aparentar estar divididas mesmo após se separar do corpo. Para serem purificadas, como também se viu, é preciso que os sujeitos retornem em novas vidas, escolhendo seguir uma vida filosófica,

abandonando os prazeres e desejos da carne, se esforçando por alcançar o conhecimento das Formas; ao fazer isso, poderão, após se desligar do σῶμα, finalmente ter seu psiquismo em um estado puro, isto é, livre de quaisquer coisas corpóreas e aparentes divisões.

Por fim, resta dizer que pela leitura das páginas do livro *X* aqui proposta pôde-se estabelecer um elo claro, coerente e não contraditório entre suas teses psicológicas e aquelas expostas no livro *IV* da *República*, juntamente das teses psicológicas do *Fédon*, por meio de um viés unitária, sem que, para tanto, se recorresse à cronologia das obras e ao desenvolvimento da filosofia platônica. Como se viu no segundo capítulo desta tese, a alma impura, mesmo após a desencarnação, permanece impregnada de um elemento corpóreo que a acompanha no além, o que, junto do fato de ela desempenhar outras funções além da racional, a saber, a irascível e a desiderativa, que, no livro *IV* da *República*, são representadas pelos elementos anímicos homônimos, parece explicar por que ela pode parecer ser composta de partes, mesmo após a morte do corpo físico. Propôs-se aqui também que o autor dos diálogos parece se utilizar dos elementos inferiores da alma, isto é, os elementos desiderativo e irascível, que ele descreve como irracionais, para se referir ao modo como alma e corpo se correlacionam e se afetam um ao outro, apesar de isso só vir a ficar realmente claro posteriormente, no livro *X*. Foi possível constatar então que a alma, em sua verdadeira natureza, apartada do corpo e de quaisquer elementos corpóreos, não se mostra tripartita, como alguns pensam que o livro *IV* teria afirmado, mas, sim, simples, isto é, livre de quaisquer partes psíquicas e desprovida de contendas internas; caso contrário, não poderia vir a ser imortal, o que também está em pleno acordo com o que é expresso sobre a alma depurada no *Fédon*. Como se viu, o que se havia dito anteriormente sobre a alma tinha apenas um caráter hipotético, não valendo absolutamente, pois dizia respeito somente a um estado que ela parece apresentar enquanto se encontra junto ao corpo ou a coisas corpóreas que a acompanham após a morte, quando ela se encontra impura. Nesse caso, ela pode aparentar possuir divisões, sem que isso implique de fato uma cisão de sua natureza verdadeira; na realidade, as divisões anímicas são somente aparentes e se devem justamente por estar impregnada daquele elemento corpóreo que foi mencionado no *Fédon*, bem como por realizar aquelas supramencionadas funções que são próprias à vida

corpórea, que ficarão mais claras no próximo capítulo, quando se analisar no *Timeu* a parte do discurso encarregada de expor a criação da alma humana e sua implantação junto ao corpo físico.

Para finalizar, pode-se afirmar que esta análise do livro *X* da *República* permitiu verificar que o elemento racional da alma parece consistir naquilo que pode ser chamado verdadeira natureza da alma, pois é simples, isto é, desprovido de partes psíquicas e de quaisquer contradições internas, sendo, por consequência, imortal, o que igualmente será visto a seguir, no próximo capítulo desta tese.



## 4 A CRIAÇÃO DA ALMA HUMANA E A CONEXÃO ENTRE OS ELEMENTOS ANÍMICOS INFERIORES E O CORPO NO *TIMEU*

### 4.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo, com base na análise do diálogo *Timeu* de Platão, buscar-se-á, em suma, provar que a alma imortal, que consiste no elemento racional e que é criada<sup>401</sup> pelo demiurgo pela mistura de certos ingredientes, é, apesar de ter sido gerada mediante uma composição, em razão da vontade de seu próprio criador, indestrutível e, portanto, imortal, uma vez que foi ele que resolveu mantê-la assim, isto é, eternamente coesa. Ver-se-á também que essa revelação sobre a confecção da alma imortal está de acordo com o que foi dito acerca dela no *Fédon* (cf. 78c-80a) e na *República* (cf. 611a-b) e foi exposto aqui nos dois capítulos anteriores, a saber, que dificilmente alguma coisa composta pode vir a ser indestrutível, ainda mais quando ela não é composta do mais belo modo; pois bem, como se demonstrará, esse é justamente o caso da criação da alma imortal: uma vez que seu feitor, o demiurgo, é bom e somente um ser maldoso poderia vir a desfazer o que é bom e foi feito de modo belo (cf. 29d-30a), pode-se concluir que o deus criador do universo jamais permitiria que a alma visse a se destruir. Outro importante aspecto que será defendido neste capítulo sobre a criação da alma diz respeito ao fato de ela não ser uma realidade sensível, ou seja, de ela não ser corpórea e, por conseguinte, não poder ser formada de partes corpóreas. Esse ponto é importante porque é com base nele que se pode asseverar que à alma imortal, enquanto ela não é composta por quaisquer partes corpóreas, parece que não são acrescentados elementos corpóreos que formariam novas partes anímicas ou uma alma mortal, subdividida em duas espécies, tal

---

<sup>401</sup> Ao designar o trabalho do demiurgo, que seria uma espécie de artesão ou construtor do universo, como uma “criação”, é preciso tomar cuidado para que essa ação não seja confundida com aquela que a tradição judaico-cristão-islâmica atribui a Deus, isto é, como um tipo de criação *ex nihilo*. Diferentemente, o trabalho produtivo do deus platônico se limita a modelar um material preexistente, formando o universo ordenado a partir de matéria-prima desordenada. Portanto, é importante esclarecer que, ao se denominar “criação” o trabalho do demiurgo de fabricação ou confecção do *kósmos*, não se pretende remeter à carga semântica que essa palavra adquiriu nas tradições religiosas ocidentais, mas, sim, ao processo supramencionado. Acerca do demiurgo e de todas as diferentes nuances de seu trabalho produtivo, ver Lopes (2011, p.37-42). Sobre a diferença entre a concepção de mundo cristão, de matiz criacionista, e grego, que diverge da primeira justamente por não conceber a origem do *kósmos* como uma criação *ex nihilo*, ver Reale (1995).

como no *Timeu* elas são denominadas. Como se verá aqui, nesse diálogo Platão parece manter a mesma opinião que expôs na *República* e no *Fédon*, que foi analisada no segundo e terceiro capítulos desta tese, qual seja, de que não existem outras partes ou espécies psíquicas constituindo a ψυχή, pois, semelhantemente ao que foi dito nessas duas obras, todas as atividades atribuídas às espécies anímicas mortais parecem dizer respeito, na verdade, à alguma função desempenhada pela alma imortal a partir do momento em que ela encarna. Com efeito, embora ela não seja absolutamente simples, pois foi criada a partir de uma mistura de ingredientes, a alma imortal é relativamente simples, dado que não se divide em partes ou espécies. Quanto às passagens que se ocupam da criação da alma do mundo e da alma humana, vale dizer que elas serão investigadas à luz da interpretação de Mattéi (2010) e Fronterotta (2007).

Além disso, pretende-se mostrar neste capítulo, novamente junto a Fronterotta (2006), que, na verdade, não existe uma alma mortal, que teria sido criada pelos deuses ajudantes do demiurgo, porquanto eles se limitaram a criar somente o σῶμα, tomando, para tanto, os elementos físicos naturais que tinham à sua disposição, quais sejam, o fogo, a água, o ar e a terra. Como será exibido aqui, essa dita alma mortal e suas subespécies, quais sejam, a espécie melhor e a pior, que são, respectivamente, o elemento irascível e o desiderativo apresentados no livro *IV* da *República*, se resumem a uma falsa impressão fruto de uma reação psicofisiológica da alma imortal ao adentrar o corpo físico, que é uma hipótese hermenêutica também de autoria de Fronterotta (2006, 2010a). Com base nessa hipótese, argumentar-se-á que Platão, ao falar em uma alma mortal e suas espécies melhor e pior, estaria se valendo de uma linguagem alegórica, seja para se referir ao modo como o corpo é capaz de causar certos παθήματα na alma imortal a partir do momento em que ela encarna nele, seja para se referir à maneira como o próprio princípio imortal é capaz de agir sobre o corpo. Assim, tentar-se-á explicar como, ao encarnar, a ψυχή acaba sofrendo certos παθήματα que dão origem a outras funções que estão correlacionadas à vida corpórea e que são essas funções que podem dar a impressão equívoca de que, para desempenhar essas novas atividades, a alma necessita se cindir em três partes ou receber o acréscimo de uma alma mortal, dividida em outras duas espécies. Inclusive, pretende-se demonstrar aqui como o filósofo atribui às duas

espécies mortais de alma, a melhor e a pior, ou, em outras palavras, ao elemento irascível e ao desiderativo, certas atividades que parecem se identificar totalmente com aquelas que são atribuídas por ele aos órgãos que se encontram nas mesmas partes corpóreas em que essas espécies se situam, o que parece denotar justamente como a referida alma mortal aparenta possuir apenas um papel alegórico na discussão, uma vez que se tem a impressão de que, por trás de todo fisiologismo do *Timeu*, subsumindo todas as especificações que são introduzidas por esse gênero de argumentação, se encontra aquela tensão básica, exposta explicitamente no *Fédon* e mais tacitamente na *República*, a saber, a da oposição corpo-alma.

Por último, intenta-se ressaltar também que, apesar da íntima correlação entre o  $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha$ , as coisas corpóreas e os elementos psíquicos inferiores, o irascível e o desiderativo, ou a melhor e pior espécies da alma mortal, que corrobora com o que foi proposto na leitura do livro *IV* da *República*, exposta no capítulo anterior, é a alma imortal que deve ser responsabilizada por suscitar a falsa impressão de que, tanto em vida quanto após a morte, ela ostenta divisões. Se, mesmo com o final da vida do corpo físico ela parece possuir partições, ao que parece, isso apenas significa que até mesmo depois da morte ela é capaz de realizar aquelas funções que uma vez adquiriu junto ao corpo. Aparentemente, esse quadro se deve à ignorância da pessoa quanto à verdadeira natureza de sua alma, de modo que, ao viver sua encarnação sem cuidar apropriadamente de si mesma, seu psiquismo ficaria impuro e continuaria, após a morte, a funcionar como se ainda estivesse dentro de um corpo, sentindo saudades daqueles prazeres e desejos corpóreos de que desfrutou durante sua existência terrena. E, por fim, como consequência última dessa impureza, sua alma ficaria impregnada de elementos corpóreos que a acompanhariam no além-vida, os quais podem suscitar a impressão de que ela é corporalmente composta, embora, como dito nos capítulos anteriores, em sua verdadeira natureza, que se desvela quando se purifica e se liberta de toda e qualquer ligação com o corpo, ela se mostre relativamente simples.

#### 4.2 A CRIAÇÃO DA ALMA HUMANA

#### 4.2.1 A criação da alma do mundo pelo demiurgo (34b-36e)

Para melhor compreender qual é a natureza da alma individual no *Timeu*, é necessário que antes se analisem os passos que expõem a maneira como o demiurgo criou a alma do mundo, haja vista que a sobra da mistura utilizada na criação da alma do mundo será posteriormente empregada pelo deus na confecção da própria alma humana.

Em suma, acerca da criação da alma do mundo pode-se dizer, primeiramente, que o universo teve um princípio, tendo sido criado, mas que é difícil ou até impossível encontrar seu autor, o demiurgo (28b-28c). Este tomou o imutável e sempre igual a si mesmo como modelo para a criação do *kósmos* e, sendo ele bom, quis que todas as coisas se assemelhassem a ele, isto é, que elas também fossem, na medida do possível, boas, sendo por essa razão que passou a dar ordenamento ao que se encontrava desordenado (28c-30a). Após isso, ao perceber que um ser inteligente é mais belo que um sem inteligência e que não poderia haver inteligência sem alma, resolveu dotar o universo visível de inteligência e, portanto, de alma, de modo que nada fosse mais belo que o próprio universo (30a-b). Na sequência (30c-34b), o demiurgo confeccionou o universo e todo o devir à semelhança de um deus, tal como se fosse um ser vivo, uno e visível, de modo que contivesse em si todas as demais criaturas parecidas com ele (30d). Seu corpo, revela *Timeu* em sua narrativa, foi feito de fogo, ar, água e terra (31c-32c), sendo composto de tal modo que tem a forma de uma esfera perfeita, como um todo, que, por ser perfeito, não pode envelhecer ou sofrer com doenças (34a).

Todavia, *Timeu* esclarece a Sócrates e aos demais ouvintes que o fato de ele ter iniciado sua exposição pela criação do universo visível, em vez de começar com a criação da alma do mundo, não quer dizer que o corpo do universo surgiu primeiro. Segundo o próprio, considerando que os mais velhos devem dominar e comandar os mais novos, tarefa que cabe à alma do mundo diante de seu corpo, é óbvio que o demiurgo criou a alma antes que o corpo do universo, de modo que ela está acima do universo visível, uma vez que é mais velha que ele (34b-35a). Dito isso, *Timeu* passa a descrever como o demiurgo criou a alma do mundo propriamente (35a-36d). O relato, vale dizer, é um tanto obscuro e há muita discussão entre os comentadores sobre o que é, de fato,

cada um dos ingredientes utilizados na mistura que resulta na criação da alma do mundo, bem como quantas etapas, exatamente, o processo de criação possui, se três ou quatro.

Em geral, não há discussão de que a primeira etapa da criação da alma do mundo diz respeito à mistura que o demiurgo faz entre a essência (οὐσία) indivisível (ἀμερίστος) que se conserva sempre a mesma e a essência (οὐσία) divisível (μεριστός), sujeita ao devir dos corpos, criando uma terceira essência intermediária não nomeada, uma espécie de essência indivisível-divisível (35a1-3)<sup>402</sup>. Se, por um lado, não há dificuldades quanto ao número de ingredientes usados pelo deus nessa etapa, por outro, no que diz respeito à especificação do que seria cada um desses ingredientes, a questão é bem diferente: alguns consideram que Platão, ao se referir ao indivisível e ao divisível como οὐσία, acaba tomando ambos como Formas ou gêneros de ser, de modo que eles coincidiriam com o mesmo (ταὐτὸν) e o outro (θάτερον), expostos logo na sequência do texto, o que justificaria a tradução de “οὐσία” por “ser”.<sup>403</sup> Mattéi (2010, p. 108-109), seguindo Lachelier (1902), traduz o referido termo por “essência”, somente chamando “ser” o produto da segunda mistura (que ele afirma ser feita entre o indivisível, o divisível e o produto da primeira mistura, a terceira essência intermediária), que será vista em breve. Acatando a sugestão de Mattéi, “οὐσία” será traduzida aqui por “essência”, pois, como será exposto logo mais, não parece adequado considerar o indivisível e o divisível Formas ou gêneros de ser.

Após a primeira etapa, na qual se obteve a essência intermediária entre o indivisível e o divisível, o demiurgo prepara uma nova mistura (35a3-5)<sup>404</sup>. De acordo com Zeyl (2000, p. 20, n. 25), o deus mistura mais uma vez os mesmos dois ingredientes, quais sejam, a essência indivisível e a divisível. Ainda que seja possível ele repetir a mesma operação, misturando os mesmos dois elementos, agora com um objetivo distinto, qual seja, interconectar o mesmo e o outro, parece estranho que o criador do *kósmos* platônico se prestasse a realizar a exata mesma operação logo após a ter realizado pela primeira vez. Nesse

---

<sup>402</sup> “τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος.”

<sup>403</sup> Cf., por exemplo, Archer-Hind (1888), Bury (1929), Shorey (1969) e Zeyl (2000).

<sup>404</sup> “τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ πάλιν καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.”

sentido, a leitura proposta por Mattéi (2010, p. 109), sempre com base em Lachelier (1902), parece dar mais clareza ao processo, uma vez que introduz nessa segunda etapa um ingrediente: forçando a natureza (φύσις) do outro a se curvar àquela do mesmo, o demiurgo junta à essência indivisível e à divisível o produto da primeira mistura, isto é, a essência intermediária anônima que é indivisível-divisível. Ao que parece, o comentador entende que com o produto dessa segunda mistura será possível misturar o mesmo e o outro, obtendo então, mediante três etapas distintas, o produto final que será utilizado na criação da alma do mundo.

Vale ressaltar ainda que, para o especialista, o fato de Platão utilizar o termo “φύσις” para nomear tanto o outro quanto o mesmo e dizer ser preciso o demiurgo forçar a natureza do primeiro a se dobrar à do mesmo é um indicativo de que essas duas naturezas, de ordem lógica, são distintas das essências das misturas iniciais, que teriam uma ordem cósmica. É importante reparar, antes de mais nada, que Mattéi entende que a essência indivisível e a divisível equivalem a dois dos μέγιστα γένη mencionados no *Sofista* (254d ff.), a saber, o repouso e o movimento, ao passo que ele compreende o mesmo, o outro e o ser (que resultaria dessa segunda mistura) como equivalendo aos outros três gêneros de ser referidos nesse diálogo.<sup>405</sup> Há, contudo, grande discussão entre os comentadores sobre o que são, realmente, o mesmo e o outro e se estes e os demais ingredientes usados pelo demiurgo para gerar a alma do mundo dizem respeito à Formas ou aos μέγιστα γένη do *Sofista*. Fronterotta (2007, p. 233), por exemplo, diverge dessa interpretação, defendendo que o mesmo e o outro do *Timeu* não podem ser Formas nem gêneros de ser, uma vez que não se trata de elementos indivisíveis (ἀμέριστα), como as Formas ou os μέγιστα γένη. Igualmente, diz ele, o mesmo e o outro não são as propriedades sensíveis correspondentes a essas Formas ou gêneros de ser, uma vez que eles não são elementos divisíveis (μεριστά), tal como são as coisas sensíveis afetadas pelas Formas ou gêneros de ser do mesmo e do outro. Por essa razão, argumenta o comentador, esses ingredientes mencionados no texto devem ser considerados meras categorias fundamentais que pertencem a todos os seres existentes, pois

---

<sup>405</sup> Cf. também Archer-Hind (1888), Shorey (1969), Waterfield (2008), e Zeyl (2000, xl, e p. 20, n. 25).

cada coisa deve ser idêntica a si mesma e diferente daquilo que é outro com relação a si mesma.

Seja como for, embora não pareça ser possível identificar os ingredientes da mistura utilizada pelo demiurgo na criação da alma do mundo com as Formas ou com os μέγιστα γένη do *Sofista*, como alerta Fronterotta, a leitura de Mattéi ajuda a identificar com mais clareza os ingredientes e as etapas percorridas pelo deus em seu labor criacionista e, por isso, vale a pena segui-la de perto. Assim sendo, pode-se afirmar que, em resumo, o demiurgo obteve até aqui, após uma primeira mistura entre as essências indivisível e divisível, a essência intermediária indivisível-divisível, que foi utilizada por ele em uma segunda etapa, na qual conectou com a essência indivisível com a divisível, adquirindo então o ser.

Na terceira e última fase da criação da alma do mudo,<sup>406</sup> o demiurgo finalmente mistura o mesmo e o outro, realizando essa difícil combinação com auxílio do ser, que surgiu da mescla entre os produtos da primeira e da segunda misturas. Após alcançar uma mistura desses três ingredientes, ele a divide no número de partes necessárias, sempre havendo em cada uma dessas partes uma liga do mesmo, do outro e do ser (35a6-b3)<sup>407</sup>.

A leitura aqui exposta se mostra proveitosa por ser capaz de esclarecer quais foram os ingredientes utilizados pelo demiurgo na criação da alma do mundo, quantas etapas ele percorreu para alcançar esse fim e por que ele misturou a essência indivisível com a divisível duas vezes. Resumidamente, o

---

<sup>406</sup> De acordo com a divisão proposta por Mattéi (2010, p. 108-10). Zeyl (2000, p. 20, n. 25), por outro lado, sugere que a criação da mistura da alma se divide em quatro estágios: no primeiro, são misturados o ser indivisível e imutável com o ser divisível, formando o ser indivisível-divisível; no segundo, é feita uma nova mistura entre o ser indivisível e o divisível; no terceiro, o demiurgo mistura o mesmo e o outro; no quarto e último estágio, ele mistura os três preparos preliminares em uma mistura final, isto é, mistura o ser indivisível-divisível (da primeira mistura), junto do produto da segunda mistura entre o ser indivisível e o ser divisível, com o produto da mistura do mesmo e do outro. Conford (1956, p. 61) e Brisson (1974, p. 275) também sugerem que a criação da alma do mundo se divide em quatro etapas, mas diferem de Mattéi e Zeyl com relação aos ingredientes de cada mistura. Segundo os especialistas, a criação da alma se deu da seguinte forma: na primeira das misturas, o demiurgo misturou a substância indivisível com a substância divisível, formando a substância intermediária; na segunda mistura, ele mesclou o mesmo indivisível com o mesmo divisível, criando o mesmo intermediário; na terceira, ele obteve o outro intermediário a partir da mistura do outro indivisível com o outro divisível; na quarta e última fase, ele misturou os produtos de cada uma das três misturas anteriores para alcançar a mistura final da alma do mundo.

<sup>407</sup> “καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δὺςμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόπτων βίᾳ. μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἕν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσήκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μειγμένην”.

processo de criação da alma se deu em três etapas: (i) primeiro, o deus misturou a essência indivisível com a divisível, obtendo a essência intermediária; (ii) após isso, ele se aproveitou dessa essência intermediária entre o indivisível e o divisível para realizar uma mescla entre ela e aquelas essências indivisível e divisível, conseguindo então, como resultado, o surgimento do ser; (iii) por último, ele misturou o ser, que havia recém-amealhado, com o mesmo e o outro, alcançando, por fim, a mistura final que foi dividida em tantas outras partes para a criação da alma do mundo, com cada parte sempre contendo o mesmo, o outro e o ser. Ao criar outra essência, o ser, pela dupla mistura entre as essências indivisível e divisível, o demiurgo pôde unir o outro ao mesmo, forçando o primeiro a se curvar ao segundo. Como explicam Waterfield (2008, p. 128) e Zeyl (2000, p. xli e n. 74),<sup>408</sup> ao propor a criação dessa essência como um dos ingredientes da alma, Platão estaria aqui assumindo a tese de Empédocles de que “semelhante conhece semelhante” (que já foi citada neste trabalho)<sup>409</sup> para explicar como seria possível a alma conhecer tanto as Formas, que são imutáveis, quanto perceber e fazer julgamentos sobre o sensível, que é mutável, a saber, por possuir em si o indivisível (e imutável) e o divisível (e mutável).

Pouco se pode dizer, porém, quanto ao que é, de fato, cada um dos ingredientes presentes na mistura final. Para Mattéi (2010, p. 109-110), o que explica a obscuridade do texto é a imprecisão dos ingredientes presentes na primeira mistura, quais sejam, a essência indivisível, a essência divisível e a essência intermediária; após relacioná-las, o deus se defronta com a resistência de dois novos elementos que até então não haviam surgido, os quais nomeia de φύσει, isto é, o mesmo e o outro. Em momento algum, é dito de modo distinto se essas naturezas são idênticas ou não às essências previamente referidas, o que confunde o leitor quanto ao que vem a ser cada um dos ingredientes mencionados, restando apenas a alternativa de deduzir o que eles devem significar.

No que diz respeito ao alerta de Fronterotta (2007, p. 233), apontado um pouco antes, pode-se afirmar que eles contribuem mais para esclarecer o que os ingredientes da mistura não devem ser do que para determinar o que eles são de fato. Se, por um lado, o mesmo e o outro não são Formas ou μέγιστα γένη

---

<sup>408</sup> Cf. também Bury (1929), Shorey (1969).

<sup>409</sup> Cf. comentário à passagem 79d1-7 do *Fédon*, feita anteriormente (p. 103).



por não serem indivisíveis nem são instanciações sensíveis dessas Formas ou gêneros de ser por não serem divisíveis, pouco ajuda declarar que eles são categorias fundamentais, presentes em todos os seres existentes. No final das contas, a compreensão que se pode ter de cada um desses ingredientes parece ser tão vaga quanto a narrativa que os expõe.

Apesar de todas essas dificuldades, nada impede que sejam extraídas da narrativa criacionista do *Timeu* algumas considerações sobre a natureza da alma do mundo, bem como da alma humana, uma vez que, como já dito, o demiurgo se vale da sobra do material empregado na criação da alma do mundo para criar a alma humana.<sup>410</sup> Dado que a alma não é composta de Formas ou gêneros de ser nem de coisas sensíveis, pode-se asseverar com segurança que

a alma certamente não é um ser sensível e corpóreo, nem uma ideia, pertencendo inteiramente ao inteligível: como um resultado de uma *mélange* de elementos inteligíveis e sensíveis, a alma está localizada a meio caminho entre o inteligível e o sensível e cumpre uma função intermediária, que é a de manter, tanto possível, a ordem que o demiurgo atribui ao sensível de acordo com o modelo inteligível. [...] Agora, nós podemos condenar a história de Platão como irremediavelmente confusa, rudimentar e primitiva, e a mera ideia de uma combinação, ou uma mistura, de elementos sensíveis e inteligíveis como inconsistente, mas a moral a ser extraída é clara: para o *Timeu*, a alma, ou, mais exatamente, aquele princípio racional e imortal do qual a alma do mundo consiste, e que os ajudantes do demiurgo mais tarde implantam em corpos mortais para dar vida aos mortais vivos, nem é inteligível, como as ideias, nem sensível, como os corpos, mas, sim, um τρίτον em sua natureza, um terceiro tipo de realidade diferente dos dois primeiros (FRONTEROTTA, 2007, p. 234).

Como exposto por Fronterotta, pouco pode ser concebido com clareza sobre a alma do mundo e a alma humana com base no que é dito no *Timeu*. Inclusive, o relato da criação da alma do mundo, exposto anteriormente, além de ser um tanto obscuro, propõe algo que pode parecer, pelo menos aos olhos de um leitor contemporâneo, um tanto absurdo: a possibilidade de misturar essências ou elementos absolutamente opostos, quais sejam, elementos sensíveis e inteligíveis. Não obstante, o texto deixa claro que a alma não deve ser considerada tanto corpórea, como sustentam alguns,<sup>411</sup> quanto uma mera

---

<sup>410</sup> Mesmo que, como se verá mais adiante, o resto desse material tenha uma pureza de dois a três graus inferior (cf. 41d). Apesar de se tratar de um material inferior àquele utilizado na criação da alma do mundo, ele é, essencialmente, o mesmo, porquanto composto pelos mesmos ingredientes, na mesma proporção. Por essa razão, não parece haver problemas em se afirmar que aquilo que vale à alma do mundo também deve valer à alma humana.

<sup>411</sup> Cf. por exemplo, Carone (2005) e Cornelli (2016, 2019).

forma, mas, sim, um terceiro tipo de coisa, a saber, um tipo de ser que faz a intermediação entre sensível e inteligível, auxiliando o demiurgo a manter a ordem do modelo inteligível no sensível. Talvez o que Platão queria indicar ao propor que a alma humana é composta de uma essência divisível, sujeita ao devir dos corpos, junto de uma essência inteligível e imutável, era que, além de ser capaz de conhecer tanto as Formas, que são imutáveis, quanto perceber e fazer julgamentos sobre o sensível, com base na compreensão “semelhante conhece semelhante”, ela também possuiria em si a potência de vir a “participar” tanto do que é corpóreo quanto do que é inteligível, isto é, ela poderia tanto vir a encarnar no corpo físico e habitá-lo quanto, ao se purificar, se desvencilhar do corpo e contemplar as Formas diretamente.

Seja como for, para encerrar o relato da criação da alma do mundo do *Timeu*, resta dizer que, depois de chegar ao produto final utilizado para a criação da alma do mundo, o demiurgo fez uma série de divisões dessa mistura, cada uma possuindo um valor numérico específico, as quais, seguindo uma proporção complexa de intervalos e ligações, foram então definidas em uma razão perfeita (35b-36b). Acerca disso, pode-se dizer que essas divisões parecem ter o propósito de explicar tanto como o universo conhecido à época veio a se formar quanto propor um modelo para pensar o movimento dos astros conhecidos até então. Assim sendo, o demiurgo, após arranjar essas combinações em uma espécie de tecido ou fita, fez um corte nesse tecido, formando duas tiras que foram sobrepostas, cruzando-as de maneira semelhante à letra grega “χ”, unindo uma das extremidades de cada linha à outra extremidade da mesma linha, de modo a formar duas seções circulares. Feito isso, ele pôs o círculo que ficou na parte de fora para girar de acordo com o movimento do mesmo, para a direita, enquanto o círculo de dentro, do outro, foi colocado para se mover para a esquerda e na diagonal. Dos intervalos introduzidos nos círculos surgiram sete círculos que dividiram o círculo interior, cada qual passando a girar em velocidades idênticas ou diferentes entre si, de acordo com o movimento dos astros visíveis no céu a olho nu: o Sol, Vénus, Mercúrio, Lua, Marte, Júpiter e Saturno (36b-e).

#### 4.2.2 A composição e indestrutibilidade e imortalidade da alma no discurso do demiurgo aos deuses recém-criados (41a-b)

Quanto à criação da alma do mundo, o que foi exposto até aqui deve bastar ao propósito deste estudo. Com base no que se apresentou, pode-se concluir que, no *Timeu*, a alma do mundo (e, conseqüentemente, a alma humana) é, de um lado, incorpórea e, de outro, não é uma forma. No entanto, há ainda uma questão se impõe a esta pesquisa: como é possível justificar a asserção, defendida neste trabalho, de que a alma humana é simples, dado que ela foi criada a partir de uma mistura de ingredientes? Como exibido, o relato de *Timeu* mostra claramente que o demiurgo compôs a alma do mundo pela mistura de cinco diferentes ingredientes e que em cada parte da mistura final, que foi dividida por ele em tantas outras partes necessárias, havia uma liga do mesmo, do outro e do ser (cf. 35b). Não é possível afirmar, portanto, que na mistura final esses elementos se diluíram e acabaram se tornando um só, mas, sim, que eles, juntos, constituem uma unidade composta; por conseguinte, parece ser estranho alegar que a alma humana é simples, dado o modo como ela foi criada.

Para responder a esse problema, é preciso lembrar, antes de mais nada, o que foi exposto aqui sobre o *Fédon* (cf. 78c-80a) e a *República* (cf. 611a-b), a saber, que muito dificilmente seres compostos são indestrutíveis, uma vez que são as coisas compostas que sofrem o processo de destruição. Todavia, parece haver boas razões para acreditar que a composição da alma não deve implicar que ela irá, necessariamente, em algum momento, se desagregar e se destruir. Pelo contrário, como se verá na sequência, de acordo com que é dito no próprio *Timeu* (cf. 41a-b), ela deve permanecer ligada a seus próprios elementos primordiais, de tal modo que é capaz de se manter eternamente coesa; de acordo com isso, não há razão para temer à morte, uma vez que, a rigor, só existiria uma pequena possibilidade de a alma vir a se destruir, chance que, por ser muitíssimo improvável, não deveria perturbar a ninguém. Vale a pena, portanto, avançar na análise do diálogo para investigar a passagem na qual o demiurgo assegura a indestrutibilidade da alma (41a-b), a fim de explicar de que modo se pode falar dela como um ser simples, mesmo que seja, a rigor, um ser composto.

O demiurgo, ao proferir seu discurso aos deuses auxiliares (41a-41d), os quais havia acabado de criar (cf. 39e-41a), conclamando-os a tomar seu devido lugar na criação de três espécies de animais mortais, não deixa dúvidas quanto à indissolubilidade de suas criações, afirmando que qualquer coisa que ele tenha criado é indissolúvel, a não ser que seja de sua vontade dissolvê-la (41a5-6)<sup>412</sup>. Qualquer ligação, explica a divindade, pode ser desligada, mas somente um ser mau poderia desfazer o que foi composto de forma bela e boa (41a6-b2)<sup>413</sup>. Por consequência, ele adverte os deuses auxiliares de que, por terem sido gerados, não são imortais nem completamente indissolúveis, mas, mesmo assim, jamais viriam a ser dissolvidos nem viriam a morrer, porque foram unidos segundo sua vontade, que é mais forte e poderosa do que aqueles elos que foram ligados em seu nascimento (41b2-5)<sup>414</sup>.

Essa passagem é de grande relevância, ainda que, a princípio, pareça propor, paradoxalmente, justamente o contrário do que vem sendo dito aqui, a saber, que a alma, por ser composta, não é imortal e pode vir a se dissolver. Embora Platão reconheça nessa passagem que a consequência lógica de a alma ter sido criada a partir de uma mistura entre diferentes ingredientes é ela poder, eventualmente, vir a se dissolver e deixar de existir, ele sugere que isso não representa perigo algum ou, ao menos, está longe de ser um prenúncio de sua destruição. Para o filósofo, a vontade do demiurgo, responsável por manter o nexo entre os ingredientes que compõem a alma, é superior a qualquer força de dissolução que possa vir a atingi-la, de forma que seria ele que garantiria a indestrutibilidade e consequente imortalidade da alma: dado que somente um ser maldoso poderia vir a desfazer o que é bom e foi feito de modo belo e que o próprio demiurgo é bom (cf. 29d-30a), ele, então, jamais permitiria que suas obras fossem desfeitas. Essa vontade divina, portanto, ao que parece, permite que se afirmem com ainda mais certeza a indissolubilidade e imortalidade da alma, apesar de essas qualidades não serem intrínsecas a ela, mas, sim, extrínsecas, pois dependem da eterna e inabalável vontade do demiurgo.

---

<sup>412</sup> “θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἅλута ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος”.

<sup>413</sup> “τὸ μὲν οὖν δὴ ‘δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ”.

<sup>414</sup> “δι’ ἃ καὶ ἐπέιπερ γενένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ’ ἅλυτοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ’ ἐγίγεσθε συνεδεῖσθε”.

Para compreender essa vontade do demiurgo de não permitir que se dissolva a união entre os ingredientes que compõem a alma, é importante observar que, logo no início do relato da criação do *kósmos*, Timeu declara que o demiurgo se esforçou para tornar todas as coisas boas e para que não houvesse quaisquer imperfeições em seu trabalho, sendo o fruto de seu labor aquilo que há de mais belo (cf. 30a ff.). Nesse sentido, se a alma foi feita pelo deus, ela deve ser igualmente bela e boa, pois parece ser adequado dizer que a determinação do demiurgo em manter a coesão entre os elementos que a compõem é preservar a beleza de toda sua criação, bem como a própria possibilidade de ordenação do universo, porquanto a dissolução da alma implicaria o fim da inteligência, o que, por sua vez, redundaria no fim da própria ordem do universo, que depende da inteligência da alma do mundo. Com isso, manter a alma indissolúvel seria prezar pela beleza e pelo próprio ordenamento do *kósmos*, ou seja, a dissolução da alma redundaria na dissolução do próprio universo ordenado (*κόσμος*), destruindo toda a bela e boa criação do demiurgo, algo que ele jamais aceitaria.

Sobretudo, há de se observar que a alma, como afirmado supra, por mais que tenha sido composta a partir de cinco outros elementos, não é um ser inteligível nem um ser sensível e, por conseguinte, ela tanto não é uma forma quanto não é um ser corpóreo, mas, sim, um terceiro tipo de realidade, que difere dos dois primeiros (FRONTEROTTA, 2007, p. 234). Se é difícil dizer com precisão quais são as implicações de ela possuir essa constituição anímica, parece que, por outro lado, é possível, pelo menos, enumerar duas dessas consequências, sendo a segunda delas a mais relevante a este tema estudado.

Primeiramente, por causa dessa sua natureza ímpar, parece que, apesar de ser imortal, a alma, mesmo após ter sido purificada, estará sempre sob a ameaça de decair e deixar a companhia dos deuses e a contemplação das Formas, uma vez que pode, potencialmente, participar das coisas corpóreas. O ser humano, como alerta Rowe (2019, p. 52), não pode vir a se tornar um deus, pois deve, segundo o autor, retornar, cedo ou tarde, ao corpo e viver junto às coisas corpóreas. É preciso notar então que, de acordo com isso, diferentemente das Formas, que não podem ser abaladas por nada, a alma humana estará sempre sujeita a reassumir a condição de prisioneira do corpo e sofrer novas

perturbações, correndo o risco de se distrair e reingressar em um novo ciclo de reencarnações e sofrimentos.

Em segundo lugar, há outra consequência que pode ser depreendida dessa natureza *sui generis* da alma. Se, como se viu, a alma não é sensível, pois, apesar de possuir em si mesma como um de seus ingredientes constitutivos fundamentais a essência divisível, que está sujeita ao devir dos corpos, isso não significa que ela mesma é corpórea, então se pode afirmar que ela, em seu estado puro, não é composta por quaisquer partes corporais, uma vez que somente um ser corpóreo pode vir a possuí-las. Com base nisso, parece que a verdadeira alma, isto é, a alma imortal, em seu estado puro, desvencilhada de quaisquer ligações com o corpo e com as coisas corpóreas, não pode ser composta pelas ditas partes ou espécies mortais da alma, tal como elas são chamadas no *Timeu*, haja vista que, aparentemente, como será argumentado mais adiante, na hipótese de essas espécies existirem, elas seriam confeccionadas pelos deuses ajudantes exclusivamente a partir da natureza corpórea (cf. 42c3-d2). Consequentemente, parece haver uma concordância entre as teses psicológicas defendidas por Platão no *Fédon* e na *República* e as que ele sustenta nesta obra, a saber, que a ψυχή não é composta por partes anímicas ou espécies psíquicas mortais. Estas, como se verá mais adiante, não devem ser compreendidas como espécies de alma propriamente, porque as atividades que são a elas atribuídas parecem dizer respeito, na verdade, à alguma função exercida pela própria alma imortal desde o momento em que ela encarna no corpo. Logo, na medida em que o psiquismo humano não é composto por quaisquer outras partes anímicas ou ele não recebe junto de si outra alma mortal ou espécies de alma mortal, pode-se declarar que ele é **relativamente simples**. Embora a ψυχή criada pelo demiurgo não disponha de uma simplicidade absoluta, porquanto foi confeccionada a partir da mistura de certos ingredientes, é possível assegurar a sua simplicidade no que se refere a outras partes psíquicas ou espécies anímicas mortais. Nesse sentido, é possível tanto defender a simplicidade da alma relativamente às partes psíquicas quanto a sua composição no que diz respeito aos ingredientes primordiais que foram utilizados pelo deus criador do universo em sua criação. De acordo com isso, quando se refere aqui que a alma, em sua verdadeira natureza, é simples, fala-se em um sentido relativo, ou seja, que ela não está cindida em partes anímicas, enquanto,

por outro lado, quando se diz que ela não é absolutamente simples, se faz menção à forma como o demiurgo a fabricou pela mistura de diferentes ingredientes.

Em suma, pode-se declarar que, de um lado, a alma humana, por causa da vontade de seu criador, é um ser que, embora composto, jamais se dissolve e se destrói e que, em razão de sua indestrutibilidade, pode ser chamado imortal, o que está de acordo com as passagens do *Fédon* (cf. 78c-80a) e da *República* (cf. 611a-b) que foram mencionadas anteriormente, nas quais Platão revela que dificilmente alguma coisa composta pode vir a ser indestrutível, ainda mais quando ela não é composta do mais belo modo; de outro lado, pode-se asseverar que, ao que parece, em razão de não ser uma realidade sensível, a alma não é corpórea e, por conseguinte, ela não pode ser formada por partes psíquicas ou espécies mortais da alma, uma vez que a discussão do *Timeu* parece fornecer indícios para pensar que, caso se admita a existência de tais partes ou espécies anímicas, seja preciso aceitar que elas são fabricadas pelos novos deuses exclusivamente a partir da natureza corpórea (cf. 42c3-d2) (ou seja, se o psiquismo humano em seu estado puro deve estar totalmente separado das coisas corpóreas, ele, logicamente, não pode ser composto por partes ou espécies anímicas que são formadas de coisas corpóreas). Some-se a isso a possibilidade de as funções atribuídas às partes anímicas ou espécies psíquicas mortais serem realizadas pela própria alma imortal; parece, então, que é seguro afirmar que também no *Timeu* Platão não considera que a alma se divide em partes psíquicas, mas que ela é simples, resumindo-se ao elemento racional, que, como se verá mais adiante, é capaz de exercer outras funções a partir do momento em que adentra o corpo e pode até mesmo continuar a exercê-las depois de abandonar o  $\sigma\omega\mu\alpha$ , caso não seja adequadamente purificada, mas que, em todo caso, o psiquismo humano jamais se cinde em partes e espécies, permanecendo sempre uno. Com efeito, se, por um lado, se pode afirmar que a alma imortal não é absolutamente simples, haja vista que ela foi criada pelo demiurgo a partir de uma mistura de ingredientes, por outro, parece que se pode asseverar que ela é relativamente simples, pois em momento algum ela se divide em outras partes psíquicas ou espécies anímicas mortais, as quais, vale ressaltar, caso existissem, parece que seriam formadas por coisas corpóreas e,

por isso, não poderiam participar da alma imortal, que, em sua verdadeira natureza, é incorpórea.

#### 4.2.3 A atribuição da tarefa de construção da espécie mortal humana por parte do demiurgo aos deuses auxiliares (41d-42d)

Após explicar aos deuses auxiliares por que eles seriam imortais, o demiurgo prossegue seu discurso, anunciando que, para completar sua obra, de modo que o céu contenha em si todas as espécies de seres vivos, ainda restam três espécies mortais a ser criadas e que seria tarefa dessas divindades criá-las, uma vez que, se ele mesmo as criasse, elas seriam equivalentes aos deuses (41b5-c3)<sup>415</sup>.

De imediato, fica claro que o demiurgo, segundo Timeu, é incapaz de criar um ser vivo que não seja semelhante a um deus e é por isso que ele recorre aos deuses auxiliares que recém criou para poder completar o universo com a criação das três espécies de seres mortais. Suas criações, portanto, diferem profundamente daquelas feitas por suas criaturas, porquanto estas, como se verá, não são imortais, e a razão para essa diferença é dupla: ela tanto se justifica pela superioridade do deus-pai com relação a seus filhos, porquanto ele é o mais perfeito dos seres, quanto pela inferioridade do material utilizado pelos deuses auxiliares em suas criações, qual seja, aquilo que compõe os corpos, isto é, a natureza física (cf. 42e-43a).

Depois de atribuir aos deuses a tarefa de ajudá-lo a gerar os seres vivos, o demiurgo diz que eles devem, de acordo com sua natureza, buscar imitar seu poder criador, quando ele os criou (41c3-5)<sup>416</sup>, ou seja, o demiurgo ordena que essas divindades, na medida de suas capacidades, busquem imitá-lo na tarefa da criação para dar vida aos outros seres mortais. Essa asserção não deixa dúvidas quanto à diferença entre a criação do deus que criou o *kósmos*, que é indestrutível, e aquela produzida pelos seus ajudantes, que é destrutível.

---

<sup>415</sup> “νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα: τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται: τὰ γὰρ ἅπαντ’ ἐν αὐτῷ γένη ζώων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἰκανῶς εἶναι. δι’ ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ’ ἄν:”.

<sup>416</sup> “ἵνα οὖν θνητὰ τε ἢ τὸ τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἢ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.”.



Na sequência, o deus esclarece que pretende confiar aos seus ajudantes algo que participa das espécies mortais, mas que é digno de ser chamado imortal: convém, diz ele, que algo dentre essas espécies receba o mesmo nome que os imortais, a saber, aquilo que se chama divino e que neles comanda os que praticam a justiça e que quiserem servir aos deuses, tal coisa, semeada e originada pelo próprio demiurgo, será entregue por ele aos seus colaboradores (41c5-d1)<sup>417</sup>. Claramente, aquilo que participa das espécies mortais, que merece receber o mesmo nome dado aos imortais, que se chama divino e foi semeado e originado pelo demiurgo, só pode ser a alma humana e, mais especificamente, o elemento racional. Igualmente, não há dúvidas de que o que foi dito sobre a alma dos deuses auxiliares também vale à alma humana (cf. 41a-41b), de modo que a imortalidade da alma humana também parece depender da vontade do demiurgo, que assegura sua indestrutibilidade. Vale dizer ainda que, sendo aquele que fabrica o *kósmos*, o deus realiza aqui um trabalho de agricultor, semeando (41e4) e, mais adiante, implantando (42a3) a alma humana nos corpos físicos, deixando ao encargo dos deuses auxiliares a tarefa seguinte, que é, como a própria divindade explica, a de criar os corpos nos quais as almas divinas, imortais, habitarão.

Vale notar que essas poucas asserções sobre a alma humana referidas são suficientes para evidenciar algo que será confirmado na sequência (cf. 42d-43a), a saber, que aquilo que se denomina “alma” é tão somente aquela criação do demiurgo que merece ser chamada tanto de divina, por causa de sua origem, quanto de imortal, por causa da vontade do próprio demiurgo de que ela jamais se destrua. Com efeito, a metade mortal da alma, apresentada mais adiante no texto (cf. 69c-72d), criada pelos deuses auxiliares e posteriormente acrescentada à *ψυχή* divina e imortal, não deve, a rigor, ser considerada a alma propriamente dita, pois ela não é imortal, ou seja, não é capaz de resistir à passagem do tempo, vindo, eventualmente, a se desagregar e se destruir.

Desse modo, o demiurgo encerra sua fala confiando aos deuses auxiliares a tarefa de entretecer o imortal com o mortal, formando e gerando os seres vivos, fazendo-os crescer pela alimentação, até recebê-los novamente

---

<sup>417</sup> “καὶ καθ’ ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπτεσθαι, σπεύρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω:”.

após perecerem (41d1-3)<sup>418</sup>. Ao incumbi-los de tomar o imortal (ἀθάνατος), que ele mesmo concede, para tecê-lo junto ao mortal (θνητός), o pai dos deuses revela que seus ajudantes apenas “costuram” a criação deles, isto é, algo que é mortal, à alma imortal, além de dar aos seres vivos o que é necessário para sua sobrevivência e os receber após seu falecimento. Entretanto, nada foi dito ainda sobre se essa tarefa que o demiurgo incumbe aos novos deuses consiste em eles deverem costurar a alma imortal a uma alma mortal; esta, é preciso ressaltar, só vem a ser mencionada, de fato, mais adiante no texto (cf. 69c-72d). Tudo que foi dito até então é que é preciso unir o que é imortal ao que é mortal e nada impede que, ao dizer isso, o demiurgo esteja apenas concitando seus ajudantes a reunir o elemento racional, ou seja, a alma que ele mesmo criou, ao corpo físico, que, obviamente, também é mortal.

Pois bem, após encerrar seu discurso aos deuses auxiliares, o demiurgo passa, enfim, a criar a alma humana a partir dos mesmos ingredientes de que se serviu para criar a alma do mundo, tomando o que havia restado da primeira mistura para tanto.

Havendo assim falado, retomou a cratera em que antes misturara e fundira a alma do mundo, e nela deitou o que sobrava dos primeiros ingredientes, misturando-os quase da mesma maneira, porém sem que estes tivessem a pureza originária; ficaram dois ou três graus abaixo (*Timeu*, 2000, p. 58, 41d3-7)<sup>419</sup>.

Apesar de a alma humana ter resultado de uma mistura inferior em dois a três graus de diferença com relação à mistura da alma do mundo, não parece haver problemas em considerar que ambas, essencialmente, foram constituídas do mesmo modo e com os mesmos ingredientes e que, portanto, basicamente, aquilo que foi dito acerca da última, também se aplica às almas particulares, especialmente, que elas são igualmente indestrutíveis, embora compostas, e isso por força da vontade do demiurgo que deseja mantê-las íntegras. Não parece haver razão, portanto, para se suspeitar da imortalidade da alma humana com base no fato de ela ter sido criada a partir de uma composição, ao se alegar que todo ser composto está submetido, invariavelmente, à decomposição, pois

---

<sup>418</sup> ‘τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θνητὸν προσουφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.’

<sup>419</sup> “ταῦτ’ εἶπε, καὶ πάλιν ἐπὶ τὸν πρότερον κρατῆρα, ἐν ᾧ τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραυνὸς ἔμισγεν, τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μὲν τινα τὸν αὐτόν, ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταῦτα ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα”.

ela, assim como a alma do mundo, está salvaguardada dessa desagregação por um elo mais forte que aquele ao qual ela se encontra ligada desde sua criação: a vontade divina do demiurgo (cf. 41b2-5).

Depois de haver misturado os ingredientes da maneira adequada, o pai do *kósmos* dividiu as almas de acordo com o número de astros, atribuindo uma a cada um, ensinando-lhes, então, as leis do destino que deveriam conhecer, pelas quais, na primeira geração, encarnariam como um homem, que seria o “melhor gênero”<sup>420</sup> (41d-e). Por necessidade, as almas são implantadas nos corpos sujeitos ao influxo e efluxo, que produzem a sensação, o desejo, que se misturam com o prazer e a dor, o medo, a ira e demais emoções de caráter diferente e oposto (42a2-b)<sup>421</sup>.

De acordo com Fronterotta (2006, p. 144), a alma sofre esses παθήματα ao adentrar o corpo porque, ao estabelecer contato com a realidade material, ela se encontra compartilhando de suas alterações quantitativas: como o corpo é material, ele pode crescer ou decrescer, aumentar ou diminuir e isso acaba produzindo no psiquismo humano certas afecções que dão a impressão de que algo também está sendo acrescido ou subtraído ao próprio psiquismo. Essas alterações quantitativas, por sua vez, continua Fronterotta, produzem na ψυχή certas παθήματα qualitativas, quer dizer, reações que o autor define como **psicofisiológicas**: trata-se de afecções que, embora ocorram no corpo e por causa dele, são sentidas na alma. O autor explica que, em geral, essas reações pertencem à esfera da sensação e da percepção corporal e que podem ser agrupadas em duas categorias gerais: desejos e paixões, podendo ser classificadas respectivamente de acordo com os pares de opostos “prazer-dor” e “medo-raiva”. Tais pares de opostos e as categorias gerais de παθήματα a que se referem, sugere Fronterotta, correspondem àquelas que são tradicionalmente consideradas as duas partes mortais da alma humana: a irascível (θυμός) e a desiderativa ou concupiscível (ἐπιθυμητικόν), as quais são denominadas “partes mortais” da alma humana e, segundo o próprio autor, longe de serem geradas

---

<sup>420</sup> Para uma crítica sobre o machismo inerente à concepção defendida no *Timeu* de que há uma alma masculina e uma feminina e que esta possui uma tendência natural à imoralidade, dentre outras teses misóginas, ver Robinson (2018, p. 304-06).

<sup>421</sup> “ὅποτε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ’ ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἰσθησιν ἀναγκαῖον εἶη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα τε ἐπόμενα αὐτοῖς καὶ ὅποσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα.”

por alguém ou por algo, como substâncias ou realidades autônomas, nada mais são do que os παθήματα que surgem no organismo humano como reações psicofisiológicas ao enxerto da alma imortal no corpo mortal.

Nesse sentido, parece que o especialista considera que, na realidade, há somente uma “parte” da alma, que é aquela que tem origem divina e é imortal, ou seja, a que foi criada pelo demiurgo, ao passo que a “parte” mortal da alma, que se divide em irascível e desiderativa, que pretensamente teria sido obra da criação dos deuses auxiliares, não passa de uma reação da própria alma ao adentrar o σῶμα, quando ela assume novas funções em razão tanto das necessidades que são próprias ao corpo quanto dos estímulos causados por ele nela, de maneira que, junto ao corpo, ela passa a funcionar como se fosse tripartita. Com isso, o autor encontra uma justificativa para a argumentação desenvolvida nos livros *V*, *VIII* e *IX* da *República*, que propõe haver uma tripartição do psiquismo humano, embora, em verdade, este seja, como o livro *X* revela, simples. Fronterotta (2006, 2010a), em favor dessa leitura, argumenta que, se a ψυχή funciona como se fosse tripartita enquanto habita o corpo, há, então, um fundamento à primeira investigação psicológica da obra. Por outro lado, pondera o comentador, tal análise só tem validade durante o período em que a ψυχή se encontra junto ao corpo, uma vez que suas reações psicofisiológicas são fruto de ela ter sido implantada no corpo, ao passo que, em sua verdadeira natureza, como demonstra o livro *X*, ela é simples. Assim sendo, sem fazer qualquer menção a um processo de purificação anímico, tal como o que é descrito no *Fédon* e foi exposto no segundo capítulo desta tese, o intérprete considera que após o desencarne o psiquismo adquire, ainda que nem sempre de imediato, sua condição primordial de simplicidade.

A leitura proposta aqui por Fronterotta fornece uma explicação plausível para o surgimento da alma mortal humana, que se subdivide nos elementos irascível e desiderativo, reforçando que essa alma criada pelos deuses auxiliares não é, propriamente, uma alma, mas apenas uma reação da própria alma racional, divina e imortal, criada pelo demiurgo, à sua implantação no corpo e que, a rigor, a alma humana não é tripartita, mas, sim, simples. Essa compreensão parece se conectar com a concepção de funcionamento do corpo que Platão parece sustentar no *Timeu* (cf. 70a-72d): o filósofo parece correlacionar certos impulsos psicossomáticos, por assim dizer, a certos órgãos

corporais, a saber, as emoções do medo e da raiva ao coração e as afecções do prazer e da dor com os órgãos do sistema digestivo. À luz do que Fronterotta (2006, 2010a) sustenta, pode-se entender qual é a correlação da ψυχή com tais órgãos: para Platão, esses órgãos simbolizam como que a aglutinação dos centros motivacionais irascível e desiderativo, encarregados, respectivamente, das emoções e dos desejos, visando, o primeiro, à honra e, o último, ao prazer. Tais fins nada têm a ver com a sabedoria, que é buscada pela verdadeira natureza da alma; contudo, na medida em que esta adentra o σῶμα, em razão das necessidades deste, bem como dos estímulos que ele nela produz, a alma, a fim de atender ao corpo, passa a assumir para si essas funções ou atividades. De modo geral, pode-se dizer que a argumentação de Fronterotta parece explicar bem qual é a origem daquilo que se nomeia aqui de elementos inferiores do psiquismo humano: ao atender às necessidades fisiológicas e aos estímulos do corpo, a alma imortal acaba desempenhando outras atividades que não aquela que lhe é própria, atividades que Platão parece localizar nos centros vitais mencionados supra. Inclusive, é preciso destacar, o exercício de tais funções pode levar a uma falsa impressão de que a alma imortal está dividida em três partes ou a ela foram acrescentadas outras duas, que juntas compõem, como se verá mais adiante, a dita alma mortal. Isso, porém, não passa de uma aparência, haja vista que a alma imortal é capaz de realizar essas funções sem necessitar cindir-se ou receber quaisquer complementos. Vale dizer ainda que, ao exercer essas funções desordenadamente, sem qualquer medida, o psiquismo humano vai, como já dito em outras oportunidades, ficando cada vez mais impregnado de certo elemento corpóreo, uma vez que tais atividades são impróprias a ele, pois não têm a ver com a sua verdadeira natureza, que visa à sabedoria.

Entretanto, é importante salientar algo que não é dito explicitamente por Fronterotta, a saber, que a tripartição da alma a que ele se refere é apenas aparente: em momento algum o psiquismo humano realmente se divide em três partes ao habitar o corpo; na verdade, ele apenas parece se cindir, o que, porém, é uma ilusão causada pela maneira como a alma funciona enquanto está encarnada. Necessitando atender às necessidades do corpo e sendo afetada por seus estímulos, a ψυχή passa a experimentar desejos e sentimentos que não correspondem à sua natureza primordial, que só aspira à sabedoria e só se locupleta com ela, de modo que, para sobreviver, ela se vê obrigada a cuidar do

corpo, dividindo a sua atenção, que deixa de se voltar exclusivamente às Formas para se voltar às coisas corpóreas e ao que mais se correlaciona com elas. Contudo, isso não quer dizer que esse desvio de atenção implique divisões intrapsíquicas factuais: apesar de a alma adentrar o corpo e adquirir uma “alma mortal”, como mais à frente é proposto na obra, não há necessidade nenhuma de se pressupor que, com isso, Platão queria dizer que o psiquismo humano está se dividindo ou mesmo que está recebendo algum acréscimo de novas partes anímicas, mas, somente, que ele passa a exercer novas funções, que sempre devem ser subsumidas a um cerne, que corresponde à sua essência. Nesse processo, como já afirmado aqui, o psiquismo ganha uma espécie de elemento corpóreo que o impregna, o que parece, a princípio, ser uma consequência natural e necessária da encarnação do psiquismo humano no corpo.

Entretanto, vale lembrar que, aparentemente, ao contrário do que Fronterotta parece pensar, os elementos corpóreos que impregnam a alma durante sua experiência terrena não se desprendem dela apenas com a morte: tal desligamento demanda muito esforço, tanto que eles podem acompanhá-la, como foi exposto no segundo capítulo, durante todo o momento em que ela permanece fora do corpo, de maneira que esses elementos podem vir a se ligar a ela em uma primeira encarnação e continuar junto dela por tempo indefinido, até que seja realizada a sua devida purificação. Nesse sentido, o psiquismo humano, mesmo com a morte, continuaria buscando atender aos seus prazeres e desejos corpóreos, como se ainda estivesse dentro do corpo, o que explica por que as almas desencarnadas parecem se encontrar divididas em, pelo menos, três partes: porque o sujeito, por ignorância, se encontra preso a uma mentalidade que o limita, cobiçando os prazeres que só as coisas corporais podem proporcionar, vivendo, então, como se ainda estivesse no corpo. Consequentemente, ele experiencia as emoções, as sensações e os desejos como se ainda estivesse encarnado, isto é, como se tais afecções dependessem, de algum modo, daqueles mesmos órgãos corporais correlacionados aos elementos irascível e desiderativo. Daí a razão de sua alma não ser capaz de se despojar dos elementos corpóreos que a impregnam, ou seja, dos princípios irascível e desiderativo: ela se engana quanto à sua verdadeira natureza e, por isso, sofre por não conseguir se libertar dessas amarras e viver de outra forma. Como já se viu, não basta a pessoa morrer naturalmente para se desligar de tais

elementos; é preciso, antes, treinar o estar morto durante a vida corporal, mantendo um constante estado de desprendimento dos prazeres e desejos corpóreos, voltando toda a sua atenção, tanto quanto possível, à Filosofia, para que, após a morte, se esteja purificado, se revele o verdadeiro estado da alma humana, a simplicidade, e se possa, então, voltar a desfrutar da companhia dos deuses e da felicidade de conhecer as Formas.

Dito isso, pode-se, agora, retornar ao exame do texto do *Timeu*. Continuando sua exposição sobre a criação da alma humana (42b-d), Timeu prossegue declarando, segundo os ditames da metempsicose, o que seria preciso para a alma se libertar do ciclo de sucessivas encarnações em que foi inserida, restabelecendo, então, sua condição primordial de harmonia e equilíbrio. Acerca disso, vale destacar aqui a passagem na qual Platão revela que a ψυχή encarnada deve ser alçada à posição de comando absoluto, trazendo os círculos da alma de volta à harmonia e ao equilíbrio pelo raciocínio, dominando, assim, a vasta massa turbulenta e irracional, formada de fogo, água, ar e terra, que só se juntou a ela posteriormente, fazendo-a retornar, desse modo, à forma primitiva e excelente (42c3-d2)<sup>422</sup>.

É importante salientar que não há nesse passo qualquer menção explícita à alma mortal; esta, na verdade, só será mencionada mais à frente, no trecho 69c-72d do *Timeu*. Aqui, o autor apenas marca a posição de dominância da alma junto ao corpo como necessária para o sujeito galgar, por meio da razão, a harmonia e o equilíbrio que possibilitam a purificação de sua ψυχή, fazendo-a volver à sua forma originária, dissociando-a do corpo e de quaisquer elementos corpóreos. No entanto, vale reparar que em todo o *Timeu* não há qualquer menção a quais são os ingredientes específicos que compõem a alma mortal,<sup>423</sup> de modo que só resta ao leitor conjecturar quais são eles. Diante disso, parece ser possível alegar que os ditos elementos naturais, fogo, água, ar e terra, que formam aquela vasta massa turbulenta e irracional (42c3-d2), quer dizer, o corpo, os quais são a matéria-prima da qual os deuses ajudantes se valem para fabricar

---

<sup>422</sup> “ἀλλάττων τε οὐ πρότερον πόνων λήξει, πρὶν τῇ ταύτου καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὐτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα ἐκ πυρὸς καὶ ὕδατος καὶ ἀέρος καὶ γῆς, θορυβῶδη καὶ ἄλογον ὄντα, λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξελως”

<sup>423</sup> Cf. por exemplo, Zeyl (2000, p. lxxix, n. 155) e Rowe (2019, p. 46), que afirmam que não se pode dizer ao certo qual é a origem da alma mortal, pois o *Timeu* não apresenta qualquer relato sobre quais seriam os componentes que a constituiriam.

o próprio corpo, também se configuram como os **únicos ingredientes** que as divindades empregaram na realização do trabalho que lhes foi designado pelo demiurgo. De acordo com isso, se há, de fato, uma alma humana mortal, que foi criada pelos deuses e por eles unida à imortal, é preciso reconhecer que é de ordem corpórea, o que estaria de acordo com a alcunha “mortal”, que a ela é atribuída, porquanto ela se destruiria com o corpo físico.

Entretanto, não parece que essa é a única interpretação disponível, pois, como sugere Fronterotta (2006, p. 145-45) e será exibido a seguir, é possível defender que os deuses auxiliares não fabricam, de fato, uma alma mortal, pois esta se resumiria a uma reação psicofisiológica que ocorre na alma imortal ao ela ser enxertada no corpo. De acordo com isso, as duas espécies que formam a alma mortal e que serão exibidas posteriormente neste capítulo nada mais seriam do que funções realizadas pela própria alma imortal, que, embora seja essencialmente racional, ao adentrar o σῶμα, sofreria uma série de perturbações que a levariam a adquirir duas novas funções, a saber, uma passional, a irascível, e outra desiderativa ou concupiscível, ambas intimamente ligadas ao corpo.<sup>424</sup>

#### 4.2.4 A criação do corpo mortal por parte dos deuses auxiliares (42d-44c)

O trecho seguinte, conforme alega Fronterotta (2006, p. 144-45), mostra que o demiurgo, ao ordenar os deuses auxiliares a criar a vida mortal do ser humano, os restringe a apenas gerar os corpos nos quais as almas humanas, criadas por ele próprio, seriam semeadas e nada além disso (42d5-e1)<sup>425</sup>.

---

<sup>424</sup> Fronterotta (2006, p. 144) argumenta que as reações psicofisiológicas oriundas da relação ψυχή-σῶμα, como um todo, pertencem à esfera da sensação e da percepção corporal e podem ser agrupadas em duas categorias gerais, quais sejam, dos desejos e das paixões, podendo ser classificadas, respectivamente, de acordo com os pares de opostos “prazer-dor” e “medo-ira”. Com base nisso, o autor sugere que esses dois pares de opostos, junto às categorias gerais de παθήματα a que se referem, correspondem àquelas que são tradicionalmente consideradas as duas partes mortais da alma humana, irascível (θυμός) e desiderativa (ἐπιθυμητικόν), e que, portanto, as ditas partes mortais da alma humana, longe de serem geradas por alguém ou alguma coisa como substâncias ou realidades autônomas, nada mais são do que παθήματα que surgem no organismo humano como reações psicofisiológicas ao enxerto da alma imortal no corpo mortal. Cf., também, Fronterotta (2010a).

<sup>425</sup> “τὸ δὲ μετὰ τὸν σπόρον τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά, τό τ' ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δεῖον προσγενέσθαι”.

Segue-se aqui a sugestão de leitura feita por Fronterotta (2006, p. 144-45). Essa passagem, porém, parece indicar, como sugere a tradução de Nunes (2000) e de Lopes (2011), que os deuses ajudantes deveriam criar, além do corpo, tudo mais que fosse necessário à alma dos



Não se trata então de ‘acrescentar’ outra coisa depois de ter constituído os corpos (por exemplo, as chamadas partes mortais da alma), porque esta adição é simplesmente o próprio corpo mortal: de acordo com a tradução e interpretação propostas, em suma, os assistentes do demiurgo terão que moldar apenas os corpos mortais, que são exatamente o que, não tendo sido produzido pelo demiurgo, ainda precisava ser adicionado à alma imortal para completar o ser humano vivo (FRONTEROTTA, 2006, p. 145).

Caso se aceite que os deuses ajudantes do demiurgo não fizeram nada mais do que criar o corpo físico, tomando, para tanto, os elementos corpóreos que tinham à sua disposição, quais sejam, o fogo, a água, o ar e a terra, e que a alma mortal, subdividida nos elementos irascível e desiderativo, nada mais é do que uma consequência natural da implantação do princípio racional no σῶμα, então não se pode mais negar que o psiquismo humano, propriamente dito, deve se resumir à alma imortal, criada pelo demiurgo. Essa hipótese proposta por Fronterotta e acatada aqui se confirma, segundo o autor, com o fato de que nesse passo do diálogo (cf. 41d, 42a) o texto menciona apenas um único tipo de união: a união entre a alma imortal e o corpo mortal, não havendo qualquer menção a uma união entre um princípio imortal e uma espécie mortal de alma (2006, p. 145).

O mesmo pode ser verificado na sequência da obra (42e-43a), que relata o momento em que, após o demiurgo terminar sua exposição e voltar ao seu estado próprio e habitual, os novos deuses iniciam a tarefa de que foram incumbidos: nessa oportunidade, Platão ressalta o trabalho que os ajudantes do demiurgo tiveram para gerar o corpo físico e nada fala sobre eles terem criado ou não uma alma mortal. Conforme o texto, depois de refletirem sobre as determinações daquele que os criou, os deuses auxiliares, obedecendo às ordens que receberam, tomam o princípio imortal do ser vivo mortal e, imitando

---

homens. Acerca das implicações da criação de uma alma mortal por parte dos deuses auxiliares, ver Santos (2007, p. 20-26). Fronterotta busca justificar sua leitura argumentando que “τό τ’ ἐπίλοιπον” não constitui nenhuma outra adição além do “σώματα ... θνητά”, mas, sim, um esclarecimento ou uma explicação do que os novos deuses devem fazer: ao considerar que a conjunção τε teria um valor epexegético, o sentido do passo, tal como o autor o interpreta, ficaria assim: “moldem os corpos mortais, ou seja, tudo o que permaneceu e que ainda precisa ser acrescentado à alma humana”; desse modo, o verbo “προσγίγνομαι” indica a adição de algo a outra coisa ou a montagem de peças diferentes. Vale observar, no entanto, que somente mais à frente, no trecho 69c5-d1, é que Platão se refere explicitamente à construção da alma mortal por parte dos deuses auxiliares, assim sendo, o presente trecho serve apenas como lembrete do tipo de ordenamento que o demiurgo fez às referidas divindades, podendo servir então para orientar a interpretação da passagem mencionada.

o demiurgo, emprestam do mundo as partes de fogo, terra, água e ar, que depois serão devolvidas, para juntar e fundir todas elas em uma só entidade, mas não com laços insolúveis, como os laços com que eles próprios foram ligados, mas com uma multidão de rebites, que são pequenos demais para serem vistos; com tudo isso, compõem cada corpo, confinando as órbitas da alma imortal ao fluxo e refluxo da maré do corpo (42e6-43a5)<sup>426</sup>.

Não há aqui, portanto, qualquer menção à construção de uma alma mortal por parte dos deuses ajudantes: tudo que eles fazem é tomar os elementos físicos naturais para constituir os corpos individuais de cada ser humano. Há, inclusive, nesse trecho, bem como naqueles que se seguem (cf. 43a-44c), uma ênfase às perturbações que o σῶμα causa na alma, o que parece novamente reforçar a tese de Fronterotta (2006) de que não há uma criação da alma mortal por parte dos novos deuses, mas que essa seria uma espécie de reação à introdução do princípio racional no corpo físico. De fato, o texto do diálogo explica que é por causa de uma série de impressões provocadas pelo corpo na alma, que surgem desde o momento em que esta é implantada naquele, que o psiquismo humano, tanto agora quanto no princípio, acaba sendo gerado irracional toda vez que é aprisionado ao corpo mortal (44a7-8)<sup>427</sup>. Devido ao grande número de perturbações que a alma sofre ao adentrar o corpo (43b-d), ela fica como que temporariamente impossibilitada de raciocinar, permanecendo, cada vez que inicia sua vida terrena, restrita a desempenhar somente as funções vitais mais básicas que estão correlacionadas à sobrevivência do σῶμα. Contudo, assim que essas perturbações diminuem, ela adquire certa estabilidade e volta a se equilibrar, tornando-se, então, racional (44b). Desse modo, somente quando ela passa a dominar o tumulto causado por esses παθήματα pela razão, após receber uma alimentação regular, uma educação adequada e, sobretudo, alcançar o devido conhecimento filosófico, a alma realmente adquire o comando do corpo. Entretanto, caso a alma não seja

---

<sup>426</sup> “μένοντος δὲ νοήσαντες οἱ παῖδες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν ἐπέειθοντο αὐτῇ, καὶ λαβόντες ἀθάνατον ἀρχὴν θνητοῦ ζώου, μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν, πυρὸς καὶ γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος ἀπὸ τοῦ κόσμου δανειζόμενοι μόρια ὡς ἀποδοθησόμενα πάλιν, εἰς ταῦτὸν τὰ λαμβανόμενα συνεκόλλων, οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνείχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πικνοῖς γόμοις συντήκοντες, ἐν ἑξ ἀπάντων ἀπεργαζόμενοι σῶμα ἕκαστον, τὰς τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περιόδους ἐνέδουν εἰς ἐπίρρυτον σῶμα καὶ ἀπόρρυτον”.

<sup>427</sup> “καὶ διὰ δὴ ταῦτα πάντα τὰ παθήματα νῦν κατ’ ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν”.

capaz de galgar tal controle, corre o perigo de se corromper e vir, após a morte do corpo, a vagar sem sentido (44b-c).

Com efeito, parece que o surgimento da dita “alma irracional” se deve à introdução da ψυχή no corpo mortal, de modo que, segundo o que foi visto aqui, não há, na realidade, outra alma sendo criada pelos novos deuses, a qual seria ligada à imortal: não, a verdadeira alma é sempre a mesma, qual seja, aquela que foi criada pelo demiurgo e que é responsável por animar todas as funções orgânicas e psíquicas. Por outro lado, pode-se ter, sim, a impressão de que existe uma alma irracional, uma vez que no início de sua vida mortal, isto é, junto ao corpo, o psiquismo humano sempre nasce desprovido de razão. No entanto, o que explica a sua irracionalidade ao adentrar o corpo são justamente as perturbações que este lhe causa e que o fazem ficar temporariamente incapacitado de raciocinar, bastando que venha a receber os devidos cuidados de que necessita para poder reconquistar a racionalidade. Logo, pode-se afirmar que o fato de a alma se mostrar irracional no início de sua vida corporal não implica que deve haver outra alma irracional junto dela ou mesmo que ela está dividida e que alguma parte sua está desprovida de razão para comandar, desde o nascimento, esta ou aquela função específica. A alma é capaz de realizar cada uma de suas funções sensitivas e desiderativas sem necessitar se dividir ou receber, por assim dizer, acréscimos anímicos mortais; mesmo impossibilitada de desempenhar a sua função primordial, qual seja, inteligir as Formas, ou de raciocinar adequadamente, ela ainda é capaz de atender, por si só, ao corpo durante o período em que este se encontra em desenvolvimento e manter-se una enquanto faz isso.

Por último, vale dizer que a passagem deixa claro que a alma que não receber a devida nutrição e educação, em especial, a educação filosófica, não será capaz de adentrar o Hades em um estado são, o que está em perfeito acordo com o que foi visto aqui no estudo sobre o *Fédon*: a alma impura fica como que impregnada de um elemento corpóreo que a acompanha no além, de modo que, mesmo com a morte, ela permanece sedenta de prazeres e desejos corpóreos, pois não foi capaz de se livrar de tais acréscimos corpóreos. Sendo assim, no *Timeu* Platão parece aludir ao fato de que a morte do corpo sem a devida purificação da alma não é suficiente para livrar o ser humano de amarras que o prendem à existência terrena.

#### 4.2.5 A criação da parte mortal da alma: os elementos irascível e desiderativo (69c-72d)

Avançando no discurso proferido por Timeu sobre a criação do *kósmos* até o passo 69c-72d, o leitor irá se deparar com a descrição da criação da alma mortal humana por parte dos deuses ajudantes do demiurgo. A princípio, pode-se pensar que a referência à criação de outro tipo de alma, para além daquela que é imortal, que foi gerada pelo demiurgo e por ele cedida aos seus filhos para a criação do ser humano, contradiz frontalmente o que se acabou de afirmar. Alegou-se supra que, a rigor, não há uma alma mortal no ser humano, mas somente aquela mesma produzida pelo demiurgo, que assume, de um lado, quando ela adentra o corpo físico, em razão de reações psicofisiológicas, novas funções que ela não necessariamente exercia antes e que fica, de outro, impossibilitada de exercer sua função racional, pelo menos, durante algum tempo após o nascimento, o que não implica, necessariamente, a existência de outra alma irracional, junto à racional, ou mesmo alguma partição desta, que possuiria partes desprovidas de razão, a fim de comandar as atividades específicas que não demandam o uso da própria razão.

De fato, como se verá a seguir, o texto fala, sim, explicitamente, em outro tipo de alma, uma alma mortal que é acrescentada ou posta ao lado (cf. 69c6-7)<sup>428</sup> da primeira. Entretanto, pretende-se sugerir que, ao se referir à criação da alma mortal e suas subespécies (os elementos irascível e desiderativo), Platão não está inovando e também não é preciso alterar a interpretação do texto que foi exposta até então, uma vez que essa espécie mortal de alma e suas subespécies podem ser compreendidas como meras reações da alma imortal ao ser implantada no corpo físico, de modo que as descrições que são feitas dela e dos dois elementos que a compõem podem ser subsumidas na relação tecida entre dois seres substancialmente díspares: a alma imortal e o corpo mortal. Para tanto, é preciso analisar detidamente o texto grego da passagem a fim de se verificar, junto de Fronterotta (2006, p.146), que é possível entender a atividade realizada pelas novas divindades não como uma criação, mas, sim,

---

<sup>428</sup> “ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσωκοδόμουν τὸ θνητόν”.

como um “projetar”, “planejar” e um “dispor ao lado”, atividades que são próprias a um arquiteto e não de alguém que produz, constrói ou cria.

Pois bem, a partir de 69c-72d, o *Timeu* coloca em primeiro plano aquela ordem dada pelo demiurgo aos seus auxiliares para que eles se voltem à produção de seres mortais, que agora passa a ter sua execução descrita concretamente. Detalhando o modo como eles realizaram esse ordenamento, Platão diz que os novos deuses tomaram aquele princípio imortal que receberam do demiurgo e, imitando seu criador, tornaram um corpo mortal a ele e lhe deram todo o corpo para servir de veículo, construindo nele outra forma de alma, uma alma mortal que possui em si impressões terríveis e necessárias: primeiramente, o prazer, que é a maior incitação ao mal; depois as dores, que escapam do bem; após estas, a audácia e o medo, ambos conselheiros insensatos; a ira, difícil de aplacar; e a esperança, que desvia com facilidade (69c4-d3)<sup>429</sup>. Misturando essas paixões à sensação irracional e ao erotismo, pronto para empreender qualquer coisa, eles compuseram a raça mortal, de acordo com a necessidade (69c3-d5)<sup>430</sup>.

Como se vê, o texto diz, explicitamente, que, junto ao corpo físico, os deuses criaram uma alma mortal para o ser humano, que é fonte de mal à espécie, pois está carregada de desejos e sentimentos capazes de desestruturá-la. Segundo Santos (2007, p. 106), a menção à criação de uma alma irracional por parte de Platão é problemática e gera muita contradição em sua filosofia, visto que está em desacordo com o que é proposto em outras obras, como, por exemplo, no *Fédon*. Há de se perceber, no entanto, antes de mais nada, como foi exposto anteriormente, que os materiais de que os novos deuses se servem para terminar a criação do ser humano, iniciada pelo demiurgo, parecem ser somente os elementos corpóreos: fogo, água, ar e terra, tanto é que, como dito, o que faltava para a espécie humana surgir era somente o corpo físico e nada além disso. Embora haja agora uma menção expressa à criação de uma alma mortal por parte dos novos deuses, mesmo assim é preciso analisar esse ponto

---

<sup>429</sup> “οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον, τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὀχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν παθήματα ἔχον, πρῶτον μὲν ἡδονήν, μέγιστον κακοῦ δόλεαρ, ἔπειτα λύπας, ἀγαθῶν φυγὰς, ἔτι δ’ αὖ θάρρος καὶ φόβον, ἄφρονε συμβούλω, θυμὸν δὲ δυσπαραμύθητον, ἐλπίδα δ’ εὐπαραγωγόν”.

<sup>430</sup> “αἰσθήσει δὲ ἀλόγῳ καὶ ἐπιχειρητῇ παντὸς ἔρωτι συγκερασάμενοι ταῦτα, ἀναγκαίως τὸ θνητὸν γένος συνέθεσαν”.

tendo em vista que os únicos ingredientes citados e dos quais esses deuses se valem para cumprir seu trabalho são os elementos corpóreos e, por isso, o produto produzido por eles parece ser de ordem corpórea, se é que esse produto não se resume ao próprio corpo, ou seja, ainda que se possa pensar que as divindades fabricam outra espécie de alma para anexá-la à imortal, o que, mais adiante, será contestado aqui, ao que parece, essa alma deve ser composta exclusivamente de elementos físicos e, por conseguinte, pertencer ao gênero de coisas corpóreas.<sup>431</sup>

Na referida passagem, Platão expõe que os deuses ajudantes, após terem recebido do demiurgo o princípio imortal da alma (“ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον”), formam em torno dele o corpo e, depois, “ἄλλο (...) εἶδος (...) ψυχῆς προσωκοδόμου τὸ θνητόν” (69c6), literalmente, constroem no corpo (**ou** dispõem próximo ao corpo, como se argumentará na sequência) uma outra espécie de alma, a mortal. Pois bem, de acordo com o Fronterotta (2006, p. 146), o verbo utilizado pelo filósofo para descrever a ação dos deuses na criação da alma mortal, “προσωκοδόμου”, refere-se à atividade do arquiteto, οἰκοδόμος, o qual projeta, planifica e dispõe algo, mas não produz, constrói ou cria propriamente, porquanto esta é tarefa de um operário. Nesse sentido, argumenta

---

<sup>431</sup> Parece ser possível cogitar que, para Platão, somente o princípio racional ou alma divina, criado pelo demiurgo, merecesse receber, de fato, o nome de alma, uma vez que é imortal e não pode ser destruído. Nesse sentido, como se verá adiante, a dita alma mortal seria introduzida pelo autor como uma forma de explicar alegoricamente a maneira como alma e corpo se correlacionam. A alma mortal não seria, portanto, uma alma propriamente dita, posto que não passaria de um corpo ou algum tipo de agrupamento de elementos corpóreos que se associam à alma imortal assim que ela adentra o σῶμα, podendo, inclusive, permanecer junto dela após a morte, caso ela não seja apropriadamente depurada (cf. Fronterotta, p. 144). Também, não parece que ela seria responsável por qualquer função, na medida em que as atividades que são a ela atribuídas seriam, na realidade, exercidas pela própria alma imortal. Em suma, parece que, para Platão, não existe uma alma mortal criada pelos novos deuses; na verdade, é a alma imortal que, ao adentar o corpo, em razão de reações psicofisiológicas, acaba assumindo novas funções para além da racional, que lhe é própria, quais sejam, aquelas desempenhadas pelas duas espécies da alma mortal, a irascível e a desiderativa, as quais o pensador parece identificar com as atividades efetuadas por órgãos específicos do corpo humano. Ao desempenhar essas funções, a alma acaba se impregnando de elementos corpóreos, como se ficasse revestida de um corpo mais sutil, capaz de lhe acompanhar após a morte, caso ela não tenha sido purificada, ou seja, caso durante a vida corpórea a pessoa não tenha treinado o estado do estar morto, negando, tanto quanto possível, os prazeres e desejos corporais e se dedicando ao estudo da Filosofia. É importante esclarecer também que o motivo para ela continuar ligada a elementos corpóreos mesmo após a morte, como se ainda estivesse vivendo junto ao corpo, aparentando, em virtude disso, possuir partições, é ignorar a sua verdadeira natureza, sem saber que aqueles prazeres que buscou durante sua vida terrena não dizem respeito à sua forma pura. Logo, por ignorância, ela continua a desempenhar aquelas mesmas funções irascível e desiderativa que adquiriu após habitar o σῶμα, deixando de lado o que mais condiz com sua verdadeira natureza e que é o alimento do qual deveria buscar se nutrir, a saber, a reflexão racional e a busca pela sabedoria.

o comentador, a espécie mortal da alma seria apenas adicionada ou colocada próxima ao corpo pelos deuses ajudantes e não produzida por eles. Com base nisso, pensamos ser possível conceber que os deuses ajudantes não criaram realmente a alma mortal, mas que apenas projetaram-na, antevendo quais seriam as reações provenientes da implantação da alma imortal no corpo humano, a saber, uma reação psicofisiológica, na qual ela passa a desempenhar outras duas funções além da racional: a irascível e a desiderativa, ambas intimamente ligadas à vida corpórea.

Com efeito, não parece ser necessário ler no passo referido acima que a alma mortal foi criada pelos deuses ajudantes, dado que a atividade que eles realizam na construção dos seres que faltavam à criação, por mais que se inspire e imite a realizada pelo demiurgo, não é exatamente a mesma, porquanto a imitação jamais pode se equipara realmente àquilo que imita, logo, não parece ser equivocado se propor que tudo o que as divindades fizeram foi produzir o corpo físico no qual a alma imortal seria implantada, já prevendo todas as perturbações que decorreriam disso e, conseqüentemente, o surgimento de novas funções anímicas, ou da alma mortal, por assim dizer.

Pode-se, todavia, considerar que, embora o texto fale de uma alma mortal, sendo atribuída a ela a responsabilidade pelos desejos e emoções que afligem o psiquismo humano, Platão esteja aqui lançando mão de uma linguagem alegórica para explicar como alma e corpo se correlacionam um com o outro. Diante disso, parece que a dita alma mortal não existiria de fato, pois as funções atribuídas a ela simplesmente decorreriam de reações psicofisiológicas que surgiriam na alma imortal ao ser implantada no corpo, as quais, por sua vez, causariam a aglutinação de elementos corpóreos que impregnariam a alma imortal, dando a impressão de que ela não é simples. Mediante essa linguagem alegórica, Platão estaria, a um só tempo, tentando explicar como o corpo é capaz de causar os παθήματα dos quais surgem os desejos e emoções que acometem o princípio imortal a partir do momento em que ele encarna, como também aludir à possibilidade de o próprio princípio imortal sair da vida corpórea, mas permanecer impregnado de elementos corpóreos.

Se, de um lado, levando em consideração que a alma é princípio de vida<sup>432</sup> e de movimento<sup>433</sup>, só pode haver algum tipo de resposta a um estímulo externo sofrido pelo corpo quando este se encontra junto ao psiquismo humano, então, a interpretação aqui proposta parece ser adequada: a alma mortal parece, no fundo, resumir-se a um modo de tentar explicar alegoricamente a reação psicofisiológica da alma imortal à sua implantação no corpo físico, que resulta em ela vir a realizar novas funções que estão intimamente correlacionadas à vida corpórea, a saber, as funções sensitivas e concupiscentes, desempenhadas pelas chamadas duas espécies mortais da alma, a irascível e a desiderativa.

De outro lado, ao propor a existência de uma alma mortal e ao atribuir a ela a responsabilidade por uma série de males sofridos pelo gênero humano, Platão poderia, com isso, estar fazendo uma alusão ao tipo de influência que o corpo exerce sobre a alma humana e como essa influência pode se estender, inclusive, para além da vida corpórea. Como dito anteriormente nesta tese, quando, devido a uma conduta equivocada ao longo de sua existência terrena, a alma imortal departe do  $\sigma\omega\mu\alpha$  em um estado impuro, ela não se desliga por completo de seus laços com o corpo ou as coisas corpóreas, pois fica como que impregnada de elementos corpóreos que a perseguem no além-túmulo. Pois bem, nesse sentido, o corpo seria, por assim dizer, responsável por introduzir primariamente na alma os males que assombram o psiquismo humano durante sua existência terrena e mesmo após ela. Entretanto, é importante lembrar que, em vez de culpar algo inerte como o corpo físico por qualquer mal que venha a acometer a alma imortal após a morte, é sempre esta que deve ser responsabilizada por seu destino. O estado de pureza ou impureza do psiquismo humano após a morte depende, afinal, da ignorância ou do conhecimento que o sujeito possui acerca de sua natureza anímica, uma vez que o cuidado que ele despense ou não para com sua própria alma será determinado por quanto ele conhece sua própria natureza, ou seja, se ele tiver plena consciência de que sua alma é incorpórea, imortal e divina, buscará, com todas as suas forças, evitar os prazeres e desejos corpóreos e se dedicar exclusivamente, tanto quanto possível, à Filosofia, purificando, com isso, o seu psiquismo, que liberto, após a morte, poderá ostentar sua verdadeira natureza, que é simples; caso contrário,

---

<sup>432</sup> Cf., por exemplo, *Fédon*, 105c9-d5.

<sup>433</sup> Para a alma como princípio de movimento, ver, por exemplo, *Timeu*, 46d-e.



sofrerá as agruras reservadas àqueles incapazes de realizar a devida purificação de suas almas. Com efeito, ao se referir a uma alma mortal, o autor do *Timeu* também poderia estar se referindo à capacidade de tais elementos corpóreos de continuarem juntos à alma imortal, mesmo após a morte do corpo, os quais, apesar de serem de origem corpórea, continuariam junto dela por ignorância da própria alma imortal, que acabaria, por assim dizer, como que os atraindo ao sentir, pensar e desejar como se ainda estivesse dentro do corpo físico, sem reconhecer sua verdadeira natureza, que prescinde de tais acréscimos.

#### 4.2.6 A localização da alma mortal e suas duas espécies no σῶμα (69d-72d)

Isso posto, Timeu passa agora a descrever em qual região do corpo os deuses ajudantes acomodaram a alma mortal, bem como onde está localizada cada uma de suas duas espécies (69d-70a).

Os deuses auxiliares, afirma a personagem que dá nome à obra, temendo macular a espécie divina de alma, excetuando os casos de estrita necessidade, separaram dela a espécie mortal de alma, colocando-a em outra câmara do corpo, criando um istmo e um limite entre a cabeça e o peito, ao construir no meio deles, para mantê-los separados, o pescoço (69d5-e2)<sup>434</sup>. Na parte do corpo chamada peito ou tórax, eles alojaram a espécie mortal da alma. Entretanto, dado que uma de suas partes é melhor e outra é pior, os deuses criaram uma divisão na cavidade do tórax, como se separassem os quartos dos homens dos das mulheres, colocando o diafragma para servir de barreira (69e3-70a2)<sup>435</sup>.

É possível notar nesse trecho uma preocupação por parte dos novos deuses em isolar, tanto quanto possível, a alma imortal das influências malfazejas produzidas pela alma mortal. Com isso, Platão oferece uma razão teleológica para explicar a anatomia humana: a alma imortal, alojada na cabeça, não se encontra afastada da mortal, que se acha fixada no peito e no ventre,

---

<sup>434</sup> “καὶ διὰ ταῦτα δὴ σεβόμενοι μιαίνειν τὸ θεῖον, ὅτι μὴ πᾶσα ἦν ἀνάγκη, χωρὶς ἐκείνου κατοικίζουσιν εἰς ἄλλην τοῦ σώματος οἴκησιν τὸ θνητὸν, ἰσθμὸν καὶ ὄρον διοικοδομήσαντες τῆς τε κεφαλῆς καὶ τοῦ στήθους, ἀσχένα μεταξύ τιθέντες, ἵν’ εἴη χωρὶς”.

<sup>435</sup> “ἐν δὴ τοῖς στήθεσιν καὶ τῷ καλουμένῳ θώρακι τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος ἐνέδουν. καὶ ἐπειδὴ τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει, διοικοδομοῦσι τοῦ θώρακος αὐτὸ τὸ κύτος, διορίζοντες οἶον γυναικῶν, τὴν δὲ ἀνδρῶν χωρὶς οἴκησιν, τὰς φρένας διάφραγμα εἰς τὸ μέσον αὐτῶν τιθέντες”.

apenas para que o ser humano possa melhor perceber o mundo e nele se orientar, mas também para poder se proteger das investidas da última. É importante considerar que, até então (cf. 44d-e), a única alusão à localização do psiquismo humano junto ao corpo físico feita na obra estabeleceu a cabeça como *habitat* para a alma imortal, enquanto o restante do corpo estaria a serviço da ψυχή, na medida em que ela ordenaria todos os seus movimentos corporais.<sup>436</sup> Agora, além de situar a alma mortal no peito, distanciando-a da imortal, os novos deuses se preocuparam em separar a sua melhor espécie da pior, compartimentando o tórax em dois por meio do músculo do diafragma: a menção à melhor espécie da alma mortal, como se verá na sequência, diz respeito ao elemento irascível, ao passo que a alusão ao pior faz referência ao elemento desiderativo. A intenção dos deuses ao separar esses elementos, dispendo, de um lado, o melhor deles em uma posição de maior proximidade da alma imortal e, de outro, o pior em uma região mais distante dela, é, justamente, salvaguardar o princípio racional das influências mais nefastas produzidas pelo elemento desiderativo. Ao caracterizar os princípios irascível e desiderativo como sendo um melhor e o outro pior, respectivamente, e, mais à frente, como se verá, o primeiro como sendo capaz de auxiliar a razão, enquanto o segundo somente atrapalha a função racional da alma, Platão acaba qualificando-os de uma maneira muito similar à do livro *IV* da *República*, em que ele descreve os mesmos princípios quase da mesma forma, com exceção de dois importantes acréscimos feitos aqui: no *Timeu*, ambos os elementos anímicos são retratados como pertencentes a uma alma mortal e, além disso, há uma explícita correlação entre

---

<sup>436</sup> Pode-se, inclusive, dizer que a passagem 44d-45b parece mostrar como todo o aparato biológico do corpo humano, em sua estrutura, orientação e dimensões, foi constituído pelos deuses com o propósito de atender à alma imortal, para que, alojada na cabeça, ela não rolasse junto ao chão, deslocando-se livremente, ou para que pudesse perceber da melhor forma possível o mundo sensível. Acerca disso, é importante atentar para o fato de que não há, no referido passo, qualquer menção à necessidade da existência de uma alma mortal para que o princípio racional, ou a alma imortal, possa animar e comandar todo o corpo humano: a menção a tal princípio parece bastar para explicar o funcionamento do organismo fisiológico como um todo. Por outro lado, parece que só se fala em uma alma mortal e suas duas espécies quando surge a necessidade de explicar o modo como alma imortal é afetada pelo corpo e como ela realiza as funções correlacionadas aos elementos irascível e desiderativo. Nada impede, contudo, como se tem visto aqui, que essas funções sejam compreendidas como sendo realizadas pela própria alma imortal, que acaba sofrendo reações psicofisiológicas ao adentrar o corpo físico. Nesse sentido, poder-se-ia sugerir, como foi dito, que essa menção à alma mortal poderia ser interpretada como uma forma que Platão encontrou para explicar como o corpo é capaz de perturbar a alma imortal e como esta pode atuar no σῶμα, mesmo não se tratando de um ser corpóreo.

eles e partes específicas do corpo humano. No livro *IV* da *República*, como se viu no terceiro capítulo desta tese, não há qualquer menção à existência de uma alma mortal que englobaria os princípios irascível e desiderativo nem há uma correlação manifesta entre esses princípios e quaisquer partes corpóreas, havendo somente referências implícitas com relação a isso (cf. 442a, 442c).

Acerca da melhor das duas espécies de alma mortal, qual seja, o elemento irascível, Timeu declara que ela participa da coragem e da ira, que é amante da vitória e que foi alojada mais próxima à cabeça pelos deuses, entre o diafragma e o pescoço, para poder escutar a razão e comungar com ela, de modo a refrear a força à espécie dos desejos, sempre que estes se recusarem a obedecer ao comando e à palavra advinda da acrópole (70a2-7)<sup>437</sup>. Como aludido antes, essa descrição da melhor espécie da alma mortal evoca, basicamente, as mesmas qualificações atribuídas ao elemento irascível no livro *IV* da *República* e que foram vistas no terceiro capítulo desta tese. Essa espécie da alma mortal está correlacionada tanto à coragem, que, como visto, é a virtude que diz respeito ao princípio irascível, quanto à própria ira, que dá nome a esse princípio. Ela é igualmente amante da vitória, o que também se encontra de acordo com a descrição feita sobre o elemento irascível na primeira investigação psicológica da obra política do autor (cf. *República*, livro *IX*, 580d-587e). Da mesma forma, tal como o elemento irascível exposto na *República*, essa espécie da alma mortal, que também parece resumir-se a uma função passional da alma, é capaz de auxiliar a razão a dominar os desejos que advêm, como será exposto mais adiante, da outra espécie da alma mortal, como se obedecesse aos mandamentos da razão, que é acrópole da alma.<sup>438</sup>

Por outro lado, no *Timeu*, Platão parece propor uma razão teleológica para a existência de duas câmaras distintas no tronco humano, divididas pelo diafragma. Na câmara superior, se encontra a espécie melhor da alma mortal, ou seja, o elemento irascível, que, por sua superioridade, fica mais próximo da alma imortal, que, por sua vez, está alojada na cabeça. A melhor espécie da

---

<sup>437</sup> “τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνηκον ὄν, κατώκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὄν κοινῇ μετ’ ἐκείνου βίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὅπότε’ ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ’ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῆ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι”.

<sup>438</sup> Em 560b, no livro *VIII* da *República*, Platão também se refere ao elemento racional como a acrópole da alma.

alma morta se encontra situada nessa parte do corpo porque aí, mais próxima do princípio racional, ela é capaz de melhor auxiliar a alma imortal a dominar a pior espécie da alma mortal, que é o elemento desiderativo. Esse auxílio, tal como visto no livro *IV* da *República*, parece se dar da seguinte forma: sendo um princípio capaz de indignar-se, por exemplo, contra uma injustiça ou algum desejo interno, ele pode assistir o elemento racional na tarefa de fazer o sujeito agir corajosamente, opondo-se à causa externa ou interna que lhe atormenta, de modo a não fugir ou se agir vergonhosa ou covardemente, dado que ele seria como que persuadido pelo princípio racional de que essa seria a melhor maneira de atuar, caso contrário poder-se-ia acarretar grandes males à sua própria alma e a terceiros.

É importante notar que, ao explicar como o princípio imortal e essa parte mais nobre da alma mortal se comunicam, Platão não se refere a uma relação anímica travada entre seres incorpóreos, mas, sim, ao papel desempenhado pelos principais órgãos presentes nessa primeira cavidade situada acima do diafragma, também chamada, alegoricamente, “residência dos guardas” (“τὴν δορυφορικὴν οἴκησιν”, 70b2)<sup>439</sup>, quais sejam, o coração e o pulmão (70a-d). Alegando que o coração é a fonte criadora do sangue que corre no corpo, bem como o ponto de interseção das veias que transportam esse fluido, o autor sustenta que o referido órgão recebe da razão o anúncio da existência de alguma ação injusta realizada por uma causa externa ou fruto dos desejos internos do indivíduo, estando a ponto de ser efetuada, de modo que, ao receber tal mensagem, produz a ira para que, assim, todo órgão sensível no corpo possa perceber rapidamente através dos canais estreitos as injunções e ameaças da razão, vindo, então, a obedecer a tudo e permitir que aquilo que é melhor prevaleça sobre todos (70a-b). Por outro lado, Platão diz que os deuses sabiam que era por causa do fogo que o coração produziria toda essa dilatação quando estivesse a bater frente a expectativas de perigos e exacerbado de ira, por isso criaram um reforço a esse sistema, implantando a estrutura do pulmão, que é mole e desprovido de sangue, sendo, também, cheio de cavidades perfuradas,

---

<sup>439</sup> Trata-se de mais uma clara referência à discussão da *República*, uma vez que, como se viu no terceiro capítulo, o elemento psíquico designado à classe dos guardiões da *pólis* é justamente o irascível, pois, assim como esse elemento auxiliaria a razão a governar a alma, os guardiões ajudariam o governante a governar no Estado (cf. 440d-441c).

como as de uma esponja, para que, quando recebesse o ar e as bebidas,<sup>440</sup> ele esfriasse o coração e lhe desse fôlego e sossego para aplacar aquele calor (70c-d). É por causa disso, continua o pensador, que os novos deuses esculpiram para os pulmões os canais da traqueia e os colocaram ao redor do coração, como uma espécie de leito, para que, quando a ira atingisse seu pico dentro desse órgão, ele se cansasse menos por bater em uma substância que é macia e refrescante, permitindo, desse modo, que o coração fosse mais subserviente à razão no momento da ira (70d).

Pode-se ver, portanto, que a explicação dada por Platão à comunicação estabelecida entre esses dois elementos anímicos, isto é, entre o racional e o irascível, é de ordem puramente fisiológica (e o mesmo vale, como se verá na sequência, ao desiderativo), o que aumenta a suspeita de que, na verdade, o autor está preocupado aqui em explicar em maiores detalhes como alma e corpo se correlacionam, tanto é que suas ponderações não parecem recorrer à alma mortal em momento algum, mas somente mencionam a maneira como o corpo, por meio dos órgãos do coração e do pulmão, recebe da alma imortal as informações do que está ocorrendo e responde em conformidade com isso. Se, como sugere Johansen (2004, p. 153), é correto afirmar que a investigação psicológica do *Timeu* tem uma ênfase mais fisiologista do que a que é desenvolvida nos livros *IV*, *IIIV* e *XI* da *República*,<sup>441</sup> então parece ser possível argumentar que no *Timeu* Platão busca esclarecer fisiologicamente como alma e corpo se interconectam e se afetam mutuamente, o que parece estar em perfeito acordo com a interpretação sugerida por Fronterotta (2006, 2010a) e aqui defendida de que as duas espécies da alma mortal, ou os elementos psíquicos, não passam de uma reação psicofisiológica da alma imortal ao ser inserida no corpo e que, portanto, tudo se resume à interação ψυχή-σῶμα. Voltar-se-á em breve a esse ponto; por ora, será apresentada a passagem que expõe em que região do corpo a espécie pior da alma mortal se encontra, quais são os órgãos a ela correlacionados, quais sejam, todas as vísceras e o fígado,

---

<sup>440</sup> De acordo com Lopes (2011, p. 172, n. 232), o sistema digestivo descrito por *Timeu* prevê que os alimentos e líquidos consumidos pelo sujeito passem pelos pulmões.

<sup>441</sup> No livro *IV*, porém, como visto no terceiro capítulo desta tese, Platão distingue os elementos anímicos com base nas funções que eles realizam, embora não entre em detalhes sobre como, exatamente, eles realizam tais atividades, que é justamente o que o *Timeu* parece fazer aqui.

qual função eles realizam e como essa espécie se comunica com a espécie melhor da alma mortal e com a própria alma imortal (70d-71e).

Continuando em sua exposição, Timeu alega que a pior espécie da alma mortal, que é aquela que deseja comer, beber e tudo mais de que a natureza do corpo necessita, foi fixada no corpo humano pelos deuses ajudantes entre o diafragma e o limite do umbigo, que nessa região foi construída uma espécie de manjedoura para o sustento do corpo e que aí eles acorrentaram essa espécie da alma como se fosse uma criatura que, apesar de selvagem, precisa descansar e ser alimentada mesmo que presa ao conjunto, a fim de que a raça mortal possa existir (70d6-e5)<sup>442</sup>. A razão para os deuses terem afastado essa espécie mortal da alma imortal, explica a personagem que nomeia a obra, é que, dessa maneira, alimentando-se sem parar em sua manjedoura, estando o mais longe possível daquele elemento que delibera e criando o mínimo possível de perturbação e clamores, ela permitiria que o elemento mais nobre deliberasse com tranquilidade sobre o que se refere ao conjunto e a cada um em particular, sendo por isso que eles atribuíram a ela essa posição (70e6-71a2)<sup>443</sup>.

Primeiramente, vale notar que essa espécie pior de alma mortal é caracterizada como um tipo de animal selvagem (“θρέμμα ἄγριον”, 70e4-5) alojado na barriga do ser humano, preocupado, a princípio, apenas em atender às necessidades mais elementares do corpo, que estão correlacionadas à sua subsistência, e que, sem ela, não poderia existir a raça mortal. Ao que parece, a função dessa espécie anímica mortal é, justamente, reclamar aquilo de que o corpo necessita para poder subsistir, resumindo-se, no fundo, a uma instância produtora de desejos, tal como o elemento desiderativo, exposto no livro *IV* da *República* (que, como apontado no terceiro capítulo desta tese, também é descrito como uma besta, cf. “θηρίον”, 439b4). Daí, então, a razão de essa espécie ser apresentada como se fosse um animal; inclusive, tal como um

---

<sup>442</sup> “τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὄσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξύ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὄμφαλὸν ὄρου κατώκισαν, οἷον φάτην ἐν ἅπαντι τοῦτω τῷ τόπῳ τῆ τοῦ σώματος τροφῆ τεκτηνόμενοι: καὶ κατέδησαν δὴ τὸ τοιοῦτον ἐνταῦθα ὡς θρέμμα ἄγριον, τρέφειν δὲ συνημμένον ἀναγκαῖον, εἶπερ τι μέλλοι ποτὲ θνητὸν ἔσεσθαι γένος”.

<sup>443</sup> “τὸ κράτιστον καθ’ ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῆ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλευέσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθα ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν. τὸ κράτιστον καθ’ ἡσυχίαν περὶ τοῦ πᾶσι κοινῆ καὶ ἰδίᾳ συμφέροντος ἐῷ βουλευέσθαι, διὰ ταῦτα ἐνταῦθα ἔδοσαν αὐτῷ τὴν τάξιν”.

animal, como se verá mais adiante, ela é incapaz de raciocinar ou de compreender argumentos racionais (cf. 71a).

Essa caracterização da função desempenhada pela pior espécie da alma mortal como um animal parece ser suficiente para indicar que ela se resume a tentar manter vivo o corpo por meio da alimentação, da hidratação e demais coisas que são necessárias à sua sobrevivência, de modo que sua atividade também parece se confundir às atividades desempenhadas pelos órgãos do sistema digestivo, além das atividades realizadas por outros órgãos presentes nessa parte do corpo. Com efeito, o mesmo que foi dito sobre a melhor espécie da alma mortal também parece se aplicar à pior, a saber, que aqui Platão estaria novamente preocupado em detalhar como corpo e alma coexistem e afetam um ao outro: na medida em que a alma anima o corpo, ela se torna responsável por ele, devendo, então, prover suas necessidades mais básicas, como o alimento necessário à sua subsistência; isso, porém, implica o surgimento de uma função que ela passa a desempenhar, qual seja, a desiderativa, que pode vir a causar grande perturbação e distração no psiquismo humano, caso não seja bem administrada, de forma que ela se constitui em um perigo à ψυχή, pois pode se tornar um grande obstáculo à busca pela sabedoria.

Em segundo lugar, é importante reconhecer que Platão, apelando novamente para um argumento teleológico para buscar justificar a localização da pior espécie da alma mortal no corpo, sugere que ela foi situada abaixo do diafragma, ficando mais distanciada da alma imortal, para que não atrapalhasse a razão com toda a confusão que seus desejos podem causar, permitindo, assim, que o elemento racional, isto é, a alma imortal, pudesse raciocinar tão bem quanto possível. Vale reparar que, ao defender que a atividade desiderativa que a alma imortal adquire junto ao corpo físico foi situada pelos deuses nos órgãos do sistema digestivo, ficando mais afastada da cabeça, se pode perceber, mais uma vez, como o filósofo parece querer argumentar que a interação ψυχή-σῶμα foi projetada da melhor forma possível, ressaltando como as divindades tentaram proteger ao máximo a alma imortal das perturbações causadas pelo corpo.

Na continuação do texto, Timeu acrescenta que essa espécie mortal da alma jamais seria capaz de compreender a razão e que, mesmo se tivesse alguma participação na percepção de raciocínios, não condiz com sua natureza

preocupar-se com eles, mas que, em vez disso, de noite e de dia seria extremamente influenciada por imagens e simulacros (72a2-6)<sup>444</sup>.

Ao verificar essa passagem, parece que, em um primeiro momento, ela apresenta informações contraditórias: de um lado, essa espécie de alma é qualificada claramente como irracional e como incapaz de perceber qualquer tipo de raciocínio que é emitido pela alma imortal; de outro, ela parece sofrer a influência de imagens e simulacros, o que parece sugerir que ela tem a capacidade de perceber tais coisas e ser por elas persuadida. Entretanto, tudo que Platão sugere aqui é que essa espécie de alma mortal tem um modo peculiar de se comunicar com a alma imortal, qual seja, por meio de um órgão específico: o fígado. Para ela se comunicar com a alma imortal, explica Timeu, os deuses introduziram um órgão nessa região do corpo capaz de refletir como um espelho, devido à sua compleição, as impressões racionais que ele recebe da alma imortal e devolver imagens visíveis. Esse órgão é o fígado: tendo sido gerado como denso, brilhante e liso, ao mesmo tempo que amargo e doce, ele pode insuflar temor na alma por meio de seu amargor, apresentando-se terrível e ameaçador, criando dores e náuseas no sujeito, ou, contrariamente, pode atenuar seu amargor e atuar com doçura, provocando tranquilidade nessa espécie de alma quando advém nele uma lufada doce provinda do pensamento (71a-d). Vale dizer ainda que essa espécie de alma, que não participa da razão nem do pensamento (“λόγου καὶ φρονήσεως οὐ μετεῖχε”, 71d3-4) e que é, portanto, ignorante, foi suprida com a adivinhação, possibilitada por esse mesmo órgão, o fígado, de modo que atingisse, de alguma maneira, a verdade (71d-72b).

Observando o papel cumprido pelo fígado junto à pior espécie da alma mortal, que é irracional, parece claro que Platão novamente recorre à fisiologia para tentar explicar como se sucede a comunicação entre essa espécie de alma e a alma imortal, a ponto de, a rigor, não fazer qualquer menção à ação da primeira nesse processo, mas somente à atividade que o fígado estaria desempenhando, qual seja, captar os ordenamentos enviados pela razão quanto ao que deve ou não ser feito, para, então, repassar as mensagens recebidas,

---

<sup>444</sup> “εἰδότες δὲ αὐτὸ ὡς λόγου μὲν οὔτε συνήσειν ἔμελλεν, εἴ τέ πη καὶ μεταλαμβάνοι τινὸς αὐτῶν αἰσθήσεως, οὐκ ἔμφυτον αὐτῷ τὸ μέλειν τινῶν ἔσοιτο λόγων, ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων νυκτός τε καὶ μεθ’ ἡμέραν μάλιστα ψυχαγωγήσοιτο”.



impressionando os demais órgãos, seja atemorizando-os, no caso de a razão ordenar que sejam admoestados, seja tranquilizando-os, quando ela não detecta qualquer problema. Além disso, vale acrescentar, o pensador parece querer reforçar seu argumento sobre o papel ímpar desempenhado pelo fígado nessa região do corpo ao se referir a um fenômeno cultural amplamente difundido na religião de sua época, a saber, a premonição com base na leitura das vísceras, sustentando que a adivinhação só é possível por uma dádiva dos deuses.

Essa explicação fisiológica parece lançar luz sobre o modo como os princípios anímicos se comunicam, o que permite, por sua vez, que se entenda melhor aquilo que se pretendia dizer aqui quando se afirmou, no terceiro capítulo desta tese, que no livro *IV da República* Platão fala alegoricamente na capacidade de os elementos psíquicos inferiores, irascível e desiderativo, tanto se comunicarem entre si mesmos e com o elemento racional quanto pensarem, perceberem e desejarem coisas, raciocinarem etc.; também dá mais clareza à outra asserção feita naquela ocasião, qual seja, de que os tais elementos estão, sim, correlacionados a partes do corpo. Tanto lá quanto aqui, no *Timeu*, quando Platão sugere que as duas espécies da alma mortal são capazes de se comunicar com a alma imortal e entre si mesmas, embora sejam irracionais,<sup>445</sup> ele parece querer se referir à forma como a alma imortal e, portanto, o elemento racional são capazes de governar o corpo ao agir sobre os órgãos aos quais elas estão correlacionadas.

De um lado, como visto, a ira (e, ao que parece, os próprios sentimentos), que seria proveniente da melhor espécie da alma mortal ou, em outras palavras, do elemento irascível, estaria suscetível à influência da razão, de modo que o elemento racional poderia agir sobre o órgão do coração, fazendo surgir um estado sentimental de indignação frente a uma injustiça causada por uma fonte externa ou interna (isto é, quando a injustiça é fruto de algum desejo desmedido oriundo do próprio sujeito), ordenando, assim, que o coração operasse em seu favor, efetivando esse estado de espírito, quando preciso. Logo, sob esse prisma, é possível interpretar a referência à capacidade do elemento irascível ou da melhor espécie da alma mortal de “ouvir” e “obedecer” à razão como significando que esse elemento ou espécie, ao captar, de algum

---

<sup>445</sup> Acerca da irracionalidade da alma mortal e, por extensão, das suas duas espécies, ver o trecho 42c-d.

modo, do princípio racional a mensagem de que alguma injustiça está sendo perpetrada ou em vias de ser cometida, está habilitado a levar o coração a produzir a ira, mobilizando, com isso, as forças do ser na direção que a alma imortal almeja.

De outro lado, os desejos, que seriam fruto da pior espécie da alma mortal ou do elemento desiderativo e que não são passíveis de controle, uma vez que, como exposto, essa espécie não participa da razão nem do pensamento (cf. 71d), representam, por sua vez, o limite da ação da alma imortal no corpo, bem como a influência que este pode exercer nela. Pode-se elucidar essa incapacidade do psiquismo de controlar os desejos corpóreos por meio de um exemplo simples: mesmo que o sujeito se esforce, ele será incapaz de não sentir fome; no máximo, ele poderá se tornar indiferente a seus apetites, mas jamais será capaz de fazê-los surgir e desaparecer quando bem entender. Como se bem sabe, os desejos, então, representam, potencialmente, o maior perigo à alma, na medida em que eles devem ser atendidos em alguma medida, a fim de a vida corpórea poder ser mantida; contudo, caso não haja um grande cuidado, a alma imortal pode facilmente se deixar levar por eles e vir a esquecer o conhecimento filosófico e, por conseguinte, a si mesma. É por isso, portanto, que os deuses teriam concebido o fígado como um auxiliar da alma imortal, sendo ele o órgão encarregado de captar e repassar por meio de imagens as ordens racionais que ela viesse a emitir. Assim, a alma imortal seria capaz de impressionar os demais órgãos que ali se encontram, amainando, então, o clamor dos desejos que eles produzem, suscitando, com isso, que a razão venha a governar o ser humano e a vontade da alma divina se imponha sempre que quiser. Logo, também sobre a pior espécie da alma mortal, parece ser possível afirmar que as atividades atribuídas a ela se confundem com aquelas que os órgãos localizados na parte abaixo do diafragma exercem, de modo que, novamente, o autor da obra, ao se referir à pior espécie da alma mortal ou ao elemento desiderativo, parece estar querendo aludir à influência que o corpo exerce na alma e como os deuses encontraram uma forma de ela tentar moderar os desejos que decorrem das necessidades fisiológicas mais básicas do ser humano.

Portanto, por meio desse argumento fisiológico de ordem teleológica, Platão estaria desnudando as explicações alegóricas de como se correlacionam,

junto ao corpo, os três elementos anímicos, isto é, o racional, o irascível e o desiderativo, defendidas por ele no próprio *Timeu* e no livro *IV* da *República*. Para ilustrar como o filósofo entende que a razão, proveniente da alma imortal, é capaz de governar a alma mortal em sua melhor e pior espécies, ou seja, como ela é capaz de governar o próprio corpo, pode-se lançar mão da seguinte comparação: tal como hoje a ciência explica que o cérebro coordena as atividades realizadas por todos os órgãos, nervos, músculos e demais partes do corpo humano, o filósofo, inspirado na compreensão que tinha do funcionamento do corpo humano e da sua relação de dependência para com a ψυχή (uma vez que aquele não pode funcionar sem que esta o anime), buscou explicar como a razão, produzida pelo princípio racional, situado na cabeça, é capaz de, igualmente, coordenar as funções sensitivas e desiderativas desempenhadas pela alma a partir do momento em que ela adentra o corpo humano.

Por fim, vale ressaltar que as passagens aqui analisadas parecem demonstrar que o filósofo atribui às duas espécies mortais de alma, a melhor e a pior, atividades que se confundem e se identificam por completo com as atividades atribuídas por ele mesmo aos órgãos situados nas mesmas regiões corporais em que essas espécies se encontram. Com base nisso, parece estar mais que justificada a interpretação defendida aqui sobre esses passos do *Timeu*, assim como sobre a investigação psicológica do livro *IV* da *República*, exposta no terceiro capítulo desta tese, a saber, que, quando a alma imortal habita o corpo, ela não possui nenhuma partição nem é acrescida a ela uma alma mortal: em verdade, quando Platão fala em elementos psíquicos ou em uma alma mortal e suas duas espécies, ele está apenas se utilizando de uma linguagem alegórica para explicar como a ψυχή acaba sendo afetada pelo σῶμα e como aquela age sobre este. Como se exibiu aqui, ao encarnar, surge na alma uma série de reações psicofisiológicas que, a princípio, como adverte Fronterotta (2006, p. 147), são despertadas no corpo, mas que de imediato são infundidas na alma. Com efeito, a alma imortal parece adquirir novas funções além daquela que lhe é própria, a racional, quais sejam, a irascível, de caráter passional, e a desiderativa, ligada a desejos que dizem respeito à sobrevivência do organismo físico.

#### 4.2.7 Final do relato da criação da alma humana (72d3-7)

Finalizando sua exposição sobre a criação da alma mortal e suas duas espécies por parte dos deuses auxiliares, o que conclui a descrição da gênese do ser humano, Timeu arremata dizendo que seria preciso a confirmação de um deus para dizer se o que foi apresentado é verdadeiro, nomeadamente, qual espécie da alma humana é mortal e qual é imortal, bem como onde no corpo, por quais motivos e com que companhias elas foram separadas (72d3-7)<sup>446</sup>.

Nessa nota e em acordo com o tom empregado em toda a obra, a personagem encerra sua fala no que diz respeito à alma humana; entretanto, vale dizer, ela mostra que, afinal, paira certa incerteza sobre o que foi dito relativamente ao psiquismo do gênero humano e isso, talvez, possa ser interpretado como um lembrete de que nem tudo que foi exposto na obra acerca desse tema deve ser tomado ao “pé da letra”. Assim sendo, parece adequado lembrar que, em específico, sobre a alma mortal em momento algum da obra foi explicitado de quais ingredientes os novos deuses lançaram mão para criá-la e suas respectivas espécies melhor e pior, quais sejam, o elemento irascível e o desiderativo. É importante frisar também que, ao longo dos passos analisados supra, somente houve referência a um tipo de material do qual os deuses se serviram em seu trabalho de criação, a saber, os elementos físicos naturais, fogo, água, ar e terra, os quais foram utilizados na confecção do corpo físico. Nesse sentido, parece estar justificada a interpretação proposta aqui acerca da alma mortal e suas espécies: elas não foram, de fato, criadas pelas divindades, pois se resumem a uma aparência que decorre da reação psicofisiológica da alma imortal ao adentrar o σῶμα, que, quando junto ao corpo, parece adquirir novas partes simplesmente por passar a exercer novas funções. Os elementos inferiores psíquicos, na verdade, de acordo com o que vem sendo defendido nesta tese, são uma espécie de aglutinação de elementos corpóreos sutis que impregnam a alma imortal e a acompanham quando ela não é devidamente purificada durante a vida corpórea; esses elementos, contudo, podem ser dissipados caso o sujeito se dedique à Filosofia e abandone, tanto quanto possível, o corpo, seus desejos e prazeres.

---

<sup>446</sup> “τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον, καὶ ὅπῃ καὶ μεθ’ ὧν καὶ δι’ ἃ χωρὶς ὠκίσθη, τὸ μὲν ἀληθὲς ὡς εἴρηται, θεοῦ συμφήσαντος τότ’ ἂν οὕτως μόνως διισχυριζοίμεθα”.

#### 4.3 SOBRE A ORIGEM DIVINA DA ALMA IMORTAL E A CORPOREIDADE DA ALMA MORTAL E SUAS DUAS ESPÉCIES

Foi visto aqui que a alma imortal humana, em que consiste o princípio racional, provém da sobra da mistura utilizada pelo demiurgo na criação da alma do mundo e que, por meio de uma série de misturas, o deus criador do *kósmos* pôde unir o outro ao mesmo por meio do ser, criando assim a mistura final utilizada para gerar a alma imortal. Viu-se também que, apesar de não ficar claro o que é, de fato, cada um dos ingredientes presentes na mistura final, ao menos é possível concordar, com Fronterotta (2007, p. 233), que o mesmo e o outro não são Formas nem μέγιστα γένη, uma vez que não são indivisíveis, nem se trata de instanciações sensíveis dessas Formas ou gêneros de ser, visto não serem divisíveis, o que é suficiente, como explica o autor (2007, p. 233), para determinar que a alma do mundo e, por extensão, a alma humana não são, de um lado, seres sensíveis e corpóreos nem, de outro, ideias inteligíveis, mas, sim, um terceiro tipo de realidade diferente dos dois primeiros.

Discutiu-se aqui também que o fato de a alma imortal ter sido criada pelo demiurgo a partir da composição de diferentes ingredientes não deve implicar que ela sofrerá, em razão disso, uma decomposição, vindo, por consequência, a ser destruída. Mesmo sendo composta, a alma é indestrutível, porque o demiurgo decidiu mantê-la assim, sendo ele responsável por manter os ingredientes que a compõem interligados indissolúvelmente para toda a eternidade. Por outro lado, argumentou-se aqui que, se a alma é um ser que não é sensível e, portanto, não é corpóreo, é preciso concluir, então, que ela não pode ser formada pelas ditas partes psíquicas ou espécies mortais da alma, visto que, na hipótese de se aceitar a existência de tais coisas, seria preciso considerar que elas provavelmente foram constituídas pelos novos deuses exclusivamente de elementos de natureza corpórea. No entanto, se, como também se defendeu aqui, é possível dizer que as funções que são atribuídas às partes anímicas ou espécies psíquicas mortais podem ser realizadas pela própria alma imortal, sem necessidade de ela se dividir em partes ou receber novas espécies para tanto, parece ser plenamente possível afirmar sua simplicidade relativa, isto é, que, no que se refere a outras partes ou espécies

psíquicas, ela é simples, ainda que não possua uma simplicidade absoluta, dado que foi confeccionada pelo demiurgo a partir da mistura de determinados ingredientes.

Além disso, argumentou-se neste capítulo que os deuses ajudantes do demiurgo não criaram uma alma mortal junto ao corpo físico, mas se limitaram a criar o σῶμα, tomando, para tanto, os elementos físicos naturais que tinham à sua disposição, quais sejam, o fogo, a água, o ar e a terra.

Também se propôs aqui que, ao falar em uma alma mortal e suas espécies melhor e pior, isto é, os elementos irascível e desiderativo, respectivamente, Platão estaria, na verdade, se utilizando de uma linguagem alegórica tanto para se referir ao modo como o corpo é capaz de causar certos παθήματα na alma imortal a partir do momento em que ela encarna nele quanto à maneira como o próprio princípio imortal é capaz de agir sobre o corpo. Em verdade, a alma mortal parece, no fundo, ser uma maneira que o pensador encontrou para tentar se referir à falsa impressão que a reação psicofisiológica da alma imortal à sua implantação no corpo físico pode causar. Em razão dessa reação psicofisiológica, a ψυχή passa a realizar novas funções que estão intimamente correlacionadas à vida corpórea, as quais podem suscitar a impressão de que ela se encontra cindida em três partes ou que a ela se somou outras duas; isso, porém, não passa de uma aparência fruto da interseção entre a alma imortal e o corpo físico. Mediante o estudo que foi conduzido aqui, pode-se verificar como Platão atribui às duas espécies mortais de alma, a melhor e a pior, certas atividades que parecem se identificar totalmente com aquelas que são atribuídas pelo filósofo aos órgãos que se encontram nas mesmas partes corpóreas em que essas espécies se situam. De acordo com isso, parece ser possível afirmar que, quando a alma imortal se encontra junto ao corpo físico, ela não se mostra dividida nem recebe uma alma mortal que vem a se somar a ela. Na realidade, quando Platão fala em elementos psíquicos ou em uma alma mortal e suas duas espécies, ele está apenas utilizando uma linguagem alegórica para tentar explicar como a ψυχή é afetada pelo σῶμα e como ela age sobre o último. As ditas partições ou espécies mortais da alma restringem-se, portanto, a uma série de reações psicofisiológicas que, a princípio, como adverte Fronterotta (2006, p. 147), são despertadas no corpo, mas de imediato são infundidas na alma. Logo, após adentar o corpo físico, a alma imortal parece

adquirir novas funções além da racional, que lhe é própria, quais sejam, a irascível, de caráter passional, e a desiderativa, ligada a desejos que dizem respeito à sobrevivência do organismo físico. Vale lembrar ainda, como se alegou, que parece ser possível que a alma continue a realizar essas novas funções adquiridas ao ingressar no  $\sigma\omega\mu\alpha$  até mesmo após a morte, porquanto, por ignorar qual é a verdadeira natureza de sua alma, a pessoa ficaria com seu psiquismo impuro, sentindo falta dos prazeres e desejos corpóreos de que desfrutou durante sua existência terrena, de modo que, embora tenha morrido, sua alma ainda funcionaria, por assim dizer, como se estivesse junto ao corpo. Nesse caso, ela ficaria impregnada de elementos corpóreos que a acompanhariam no além-vida, o que poderia dar a impressão de que ela é composta. No entanto, ao se depurar durante a existência terrena, a alma passaria a focar suas atenções naquilo que mais condiz com sua natureza, as Formas, vindo então a desvelar seu verdadeiro estado, que é simples, ainda que se trate apenas de uma simplicidade relativa.

Por fim, resta dizer que a interpretação que foi apresentada neste capítulo sobre o *Timeu* permitiu confirmar que, como proposto na leitura do livro *IV da República*, exposta no capítulo anterior, há, sim, uma clara correlação entre o  $\sigma\omega\mu\alpha$  e os elementos psíquicos inferiores, o irascível e o desiderativo, ou, segundo a linguagem própria à obra, a melhor e pior espécies da alma mortal, dado que eles se resumem a uma reação psicofisiológica da alma ao adentar o corpo. Essas espécies da alma mortal ou princípios anímicos inferiores nada mais são do que novas funções exercidas pela alma imortal desde que ela encarna, podendo continuar a ser atualizadas por ela enquanto não se purificar e se dedicar por completo à Filosofia. Todavia, a partir do momento em que a  $\psi\upsilon\chi\eta$  se dissocia totalmente do corpo, ela cessa de realizar essas mesmas funções e se desvencilha de quaisquer elementos corpóreos que a impregnam, podendo, então, desfrutar da liberdade de participar da companhia dos deuses e de alcançar aquilo que ela mais almeja, a sabedoria, encontrando, assim, a felicidade. Nesse estado, pode-se, como se asseverou anteriormente nesta tese, vislumbrar sua verdadeira natureza: divina, imortal e simples, ainda que apenas de forma relativa. Logo, o que foi apresentado neste capítulo se encontra em consonância com o que foi defendido nos capítulos anteriores, dado que, em suma, se acredita ter demonstrado aqui que a alma, quando se encontra impura,

aparenta possuir partições, as quais se devem às funções que ela assume quando encarnada, e que pode até mesmo exercer essas mesmas funções após deixar o corpo, caso não tenha se depurado, mas que, quando pura, ela desvela sua verdadeira natureza, que é simples, isto é, não é composta por quaisquer elementos corpóreos.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da análise apresentada nos quatro capítulos anteriores sobre a primeira metade do *Fédon*, os livros IV e X da *República* e o *Timeu*, por meio de uma análise exegética qualitativa de viés unitária, buscou-se demonstrar uma hipótese hermenêutica acerca da psicologia platônica, a saber, que Platão mantém, em cada uma das três obras, a mesma compreensão sobre a natureza da alma humana, qual seja, que ela é relativamente simples, pois não é composta de partes psíquicas.

Para alcançar tal intento, procurou-se interpretar somente as passagens que foram escolhidas desses três diálogos e suas possíveis conexões, além de cotejá-las com os comentários de teóricos relevantes à pesquisa, sem fazer uso da cronologia das obras platônicas ou fazer referência a um possível desenvolvimento da filosofia do pensador para justificar a leitura que foi aqui defendida. Como sustenta Lopes (2018) e foi argumentado no capítulo introdutório desta tese, a compreensão desenvolvimentista do pensamento de Platão é problemática, visto que, além de depender de métodos que não são confiáveis para determinar a data aproximada de composição dos diálogos, muitas vezes acaba cometendo também uma série de equívocos no exame do texto platônico, seja dando mais atenção a certas passagens, em detrimento de outras, seja ignorando determinados trechos que considera problemáticos, uma vez que contradizem suas teses. Com efeito, acredita-se que, ao final do percurso analítico que foi proposto neste trabalho, se pode comprovar que, pelo menos no que se refere à psicologia platônica e aos temas concernentes à ética de Platão que foram tratados aqui, não há qualquer problema em não se mencionar uma ordenação cronológica das obras do filósofo, dado que suas ideias sobre essa temática se conservam as mesmas em cada uma das três obras examinadas.

No segundo capítulo, encarregado de investigar a primeira metade do *Fédon* (57a-84b), verificou-se que parecem existir, conforme a leitura exposta por Ebrey (2017), dois tipos de morte: a **morte** (θάνατος) e o **estar morto** (τὸ τεθνάναι) (cf. 64c4-8), o primeiro tipo se resumindo ao processo natural de cessação da vida do corpo físico, que é abandonado pela alma, enquanto o segundo é uma espécie de um estado permanente, que demanda uma ação

constante do sujeito para ser alcançado e mantido. Por um lado, o estar morto só pode ser alcançado quando a alma está em si mesma de acordo consigo mesma, o que, por sua vez, permite que ela se separe completamente do corpo. Para praticar o estar morto, isto é, para que a alma esteja em si mesma de acordo consigo mesma, é preciso que ela realize as atividades que lhe são próprias, isto é, atividades que condizem com o tipo de ser que ela é, quais sejam, o pensamento e a investigação, ou seja, é preciso que a alma se restrinja, tanto quanto possível, a desempenhar sua função racional, deixando de lado outras que não lhe são próprias, porquanto estas acabam envolvendo, de uma maneira ou outra, o corpo físico e as coisas corpóreas. Logo, pode-se asseverar que fazer a verdadeira *káθαρσις* da alma consiste em deixar o psiquismo humano em si mesmo de acordo consigo mesmo, isto é, significa fazer um esforço para que, ainda em vida, a *ψυχή* fique em um estado tal que permaneça tão distante do corpo e das coisas corpóreas quanto possível, de modo que, quando a morte física chegar, ela se desligará facilmente do corpo, ficando totalmente pura e sem quaisquer peias. Assim, na medida em que a alma humana realiza as atividades próprias à função racional e fica em si mesma de acordo consigo mesma, ela se torna sábia, pois se habilita a alcançar, pelo menos após a morte do corpo físico, o conhecimento das Formas, desfrutando, enfim, da felicidade que tanto almeja. Levando isso em consideração, entende-se melhor o argumento que Sócrates expôs para justificar por que os filósofos devem desejar à morte: uma vez que os filósofos se esforçaram tanto para ficar com suas almas nessa condição e almejam o conhecimento acima de todas as coisas, eles não têm razão de temer à morte; pelo contrário, eles, na verdade, a desejam, pois ela é capaz de deixá-los livre para desfrutar do que tanto querem, o conhecimento verdadeiro e a felicidade que isso proporciona.

Por outro lado, a alma que não praticou o estar morto e que não está em si mesma de acordo consigo mesma é aquela que realiza certas atividades que estão de acordo com atributos que são impróprios a ela, a saber, em vez de tentar exercer, na medida do possível, apenas a função racional da alma, ela acaba perseguindo os desejos e as afecções de acordo com o corpo, por exemplo, desfrutando além do necessário dos prazeres da alimentação, do sono, do sexo e demais prazeres corpóreos. A busca por tais coisas acaba alterando a condição da alma, que fica, então, desarranjada e incapaz de alcançar a

felicidade. Como se viu ao longo de toda a análise que foi aqui conduzida, ao focar em atender aos desejos e sensações do corpo, a alma se liga mais fortemente ao corpo e às coisas corpóreas, ignorando sua verdadeira natureza, que nada tem a ver com tais coisas, deixando de lado, por conseguinte, aquela função que lhe é própria, a racional, para se concentrar nas funções que são impróprias a ela e que, a princípio, só deveria desempenhar junto ao corpo, quais sejam, as funções irascível e desiderativa. Desse modo, a alma que não pratica o estar morto durante sua estadia no corpo fica impura, aferrada às coisas corpóreas e, como consequência, impregnada de um elemento corpóreo que permanece junto dela mesmo após a morte, bem como, após cessar sua encarnação, continua a exercer aquelas funções que não são devidas a ela. É por causa dessas duas razões, como se viu, que se pode ter a impressão de que a alma é composta por partes psíquicas, isto é, tanto por ela permanecer impregnada de um elemento corpóreo ou de coisas corpóreas, que poderiam dar a aparência de estar dividida, quanto por realizar as funções irascível e desiderativa, que podem fazer parecer que ela necessita ter, ao menos, três partes para desempenhar tais funções junto àquela que lhe é própria, a racional (as três funções, contudo, é importante ressaltar, são realizadas por uma só parte, a única realmente existente e que pode ser identificada como alma, isto é, aquela que executa a função racional).

É verdade que, em geral, a argumentação do *Fédon* que foi examinada no segundo capítulo foi capaz de estabelecer somente que a alma possui mais afinidade com as coisas invisíveis, ou seja, com as Formas, do que com as coisas visíveis, isto é, com as coisas corpóreas. Nesse sentido, pode-se apenas sugerir um possível elo entre as Formas, que são eternas, inteligíveis, uniformes, indissolúveis, invariáveis e divinas, e a alma, que, além de invisível, poderia ser também ou simples, ou composta, de tal modo que não poderia se decompor, podendo ser, portanto, imortal. Contudo, com a argumentação investigada, percebeu-se que em momento algum Platão deixa de considerar a alma um ser separado do corpo, capaz de preexistir à vida corpórea, assim como sobreviver a ela, tal como o argumento cíclico e o da reminiscência claramente propuseram. Com efeito, a leitura que foi exposta aqui do texto do diálogo provou que, para compreender bem a discussão que se desenrola nele, é preciso conectar cada um de seus diferentes raciocínios e momentos, não os tomando isoladamente,

como faz, por exemplo, Cornelli (2016, 2019), que, com base em certas passagens, alega que a alma depende, de algum modo, do corpo para existir e que só posteriormente, mediante um esforço moral, seria possível o ser humano se dissociar do σῶμα.

Em suma, de acordo com o que foi visto no segundo capítulo, a alma no *Fédon* parece existir separadamente do corpo, mas ao habitá-lo pode vir a ficar impura se o estar morto não for treinado pelo ser humano. Uma vez impura, após a morte a alma permanece junto às coisas corpóreas por ignorar sua verdadeira natureza, almejando, como consequência, apenas desfrutar dos prazeres e desejos corpóreos, vivendo então como se já não tivesse morrido, realizando funções que são impróprias a ela. O psiquismo que se encontra nesse estado fica, então, preso em um ciclo reencarnatório, só sendo capaz de se libertar dele quando treinar o estar morto, quer dizer, quando vier a se dedicar à Filosofia e a abandonar o corpo, seus prazeres e desejos, atendendo-os somente na medida da necessidade, assim se purificando e atingindo, com isso, a sabedoria e, com ela, a felicidade. A alma, no entanto, embora possa encarnar e reencarnar incontáveis vezes, ao que parece, sempre se conserva íntegra, pois é imortal, mesmo que não se possa dizer ao certo qual é a sua natureza: se é simples ou se é composta.

Seja como for, a leitura do *Fédon* se mostrou valiosa a esta tese porque esclareceu como é possível a alma impura adentrar e sair do corpo enquanto permanece em um estado de impureza, isto é, como é possível que ela, tanto antes de nascer quanto depois de morrer, por ignorância, seja capaz de realizar funções que não lhe são próprias (mas que são próprias ao corpo) e tenha um aspecto corpóreo justamente por estar impregnada de um elemento corpóreo que lhe acompanha mesmo após se desligar do corpo físico. Tendo isso em mente, pode-se compreender como é possível a ela parecer ser composta de partes psíquicas até mesmo depois de desencarnar: tem-se essa impressão em razão da impureza da alma ou, em outras palavras, porque, quando ela se encontra impura, tanto, por ignorância, funciona como se ainda estivesse encarnada quanto continua atada ao corpo e às coisas corpóreas.

Após isso, no terceiro capítulo, foram analisadas as teses psicológicas expostas por Platão nos livros *IV* e *X* da *República*. Na primeira parte do capítulo, ao investigar cuidadosamente o texto do livro *IV*, encontraram-se alguns indícios

de que Platão não teria defendido, de fato, a tripartição da alma, como a grande parte dos comentadores parece alegar. Na verdade, como se pôde acompanhar, em pelo menos duas ocasiões (cf. 435c-d, 437a; 611b-612a), o autor da obra deixa claro que as conclusões da primeira investigação psicológica da *República* não devem ser tomadas de forma absoluta, haja vista que, como lembra Fronterotta (2010a, 2010b), ela tem apenas um caráter hipotético, focando somente no estado que a alma aparenta ter junto ao corpo, sem a apresentar tal como ela é, o que só poderia ser observado em sua verdadeira natureza, como fica explícito no livro *X* (611b-612a). Pôde-se constatar também que o critério que o autor da obra estabeleceu para determinar o número de elementos psíquicos presentes na alma não seria capaz de limitá-los a apenas três, quais sejam, o racional, o irascível e o desiderativo, sendo preciso, então, que ele tenha lançado mão de outros subterfúgios para tanto. Propôs-se então que, além do próprio Princípio dos Opostos, os outros mecanismos empregados pelo filósofo para definir o número de elementos anímicos foram: o isomorfismo que ele mesmo instituiu entre a tripartição da ψυχή e a tripartição do Estado idealizado na *República*; a intenção de se fundamentar na experiência psíquica humana; e a tentativa de refletir um tipo psíquico que seria comum à época e que fosse arraigado na cultura da tradição homérica, tão influente na Grécia Antiga.

Levando em consideração que as palavras de Platão sobre a alma no livro *IV* não deveriam ser tomadas em absoluto, pois apenas se refeririam ao estado que ela aparenta ter junto ao corpo, bem como o fato de que ele não se valeu de critérios rígidos para determinar qual seria o número de elementos anímicos no psiquismo humano, compreende-se que é importante considerar com certo distanciamento os passos que apresentam os ditos elementos, as suas funções, assim como suas demais qualidades. O mais adequado parece ser proceder com o máximo cuidado ao analisar as atribuições que são feitas a tais elementos psíquicos, não as tomando, se possível, como literais, porquanto esse tipo de interpretação não parece ser capaz de captar o real sentido das palavras do discípulo de Sócrates quanto ao que se passa na alma. Essa constatação é valiosa, dado que parece que seria a discussão psicológica do livro *IV* da *República* a que forneceria a principal base teórica para a defesa da tripartição da alma humana na filosofia platônica. Pois bem, se essa

compreensão não pode ser tomada como absoluta nem mesmo no interior do próprio livro *IV*, isso com certeza abala a tese daqueles que a defendem. Dito isso, viu-se que não parece ser adequado tomar os princípios da alma como homúnculos (cf., por exemplo, Bobonich, 1994, 2002), uma vez que essa interpretação, além de ser extremamente problemática, não é capaz de justificar as escolhas feitas por Platão ao longo da argumentação do livro *IV*, bem como parece ferir o texto da própria obra, da mesma maneira que deixa de lado os avisos dados pelo próprio autor de que essa discussão psicológica não deve ser interpretada de modo absoluto. Igualmente, não parece ser necessário aceitar que a proposta de uma divisão da alma em partes seria decorrente da anuência, por parte do filósofo, da *akrasía*, o que representaria uma mudança ou evolução em sua ética, tal como sugerem Bobonich (1994, 2002), Prince (1995), Vegetti (2017) e Zingano, (2008), entre outros, primeiramente, porque não parece que essa divisão ocorra de fato e porque é possível explicar a ação errônea do sujeito não como um conflito entre elementos anímicos opostos, mas, sim, como mera ignorância acerca daquilo que é melhor se fazer. Além disso, aqueles que defendem essa posição parecem, em geral, fazer uma interpretação da discussão psicológica do livro *IV* mais enfocada no desenvolvimento da ética platônica do que em seu propósito (cf. Ferrari 2007).

Desse modo, como foi apresentado aqui, pode-se dizer que, ao se referir aos elementos anímicos, Platão parece querer aludir ao modo como alma e corpo se correlacionam, descrevendo qual é a aparência da alma junto ao corpo com base no seu modo de funcionamento: embora ela possa parecer ser composta de, pelo menos, três partes quando encarnada ou em um estado impuro, haja vista que existiriam nela três coisas em conflito, é preciso compreender que ela é, na verdade, relativamente simples, pois em momento algum ela se divide em partes psíquicas, e, portanto, ela não se encontra em conflito consigo mesma. Como se exibiu no terceiro capítulo, quando o autor dos diálogos fala que a pessoa agiu erroneamente por influência de algum elemento anímico, como, por exemplo, o desiderativo, o que ele parece querer dizer é que essa pessoa agiu por influência de certos desejos corpóreos, atuando por ignorância, isto é, iludindo-se de que o objeto de desejo que é atribuído a esse princípio é o melhor para ela, de modo que ela usa, por conseguinte, “instrumentalmente” a razão, por assim dizer, para obter tal coisa. Como foi

proposto, então, parece ser mais adequado considerar os elementos anímicos representações de certas funções que são desempenhadas pelo psiquismo humano enquanto este se encontra junto ao corpo ou em um estado de impureza, simbolizando a relação que a alma e o corpo travam um com o outro, se afetando mutuamente. As funções que a alma desempenha nesse estado são as seguintes: a racional, que produz a razão; a irascível, que está encarregada da ira e dos sentimentos em geral; e a desiderativa, que está relacionada aos desejos. Entretanto, como também se pôde acompanhar ao longo do exame da discussão psicológica do livro IV, somente em escassas e implícitas passagens é possível inferir que, ao tratar a alma como tripartita, Platão parece estar se referindo à aparência que ela assume junto ao corpo. Apenas no final do livro X (608c-612a), é declarado explicitamente que o que havia sido dito naquela oportunidade se refere à aparência da alma enquanto ela está encarnada.

Conforme se observou, se alma é imortal, tal como foi provado pelo curto argumento da imortalidade proposto na segunda metade do livro X, ainda que ela possa parecer possuir três ou mais elementos e estar em conflito consigo mesma, dificilmente ela seria imortal, caso fosse essa a sua natureza verdadeira, uma vez que, ao que parece, somente um ser composto da mais bela maneira poderia ser imortal. Como se viu, embora o pensador não afirme nessa discussão de modo categórico a simplicidade da alma, deixando espaço para a possibilidade de ela ser, de algum modo, composta e, mesmo assim, imortal, é inegável que o que é exposto nessa parte do diálogo parece estar em franca contradição com que foi exposto no livro IV. Contudo, não é preciso culpar Platão de inconsistência ou simplesmente não levar esse trecho em consideração, como alguns parecem fazer (cf., por exemplo, Annas, 1981, p. 335, e Vegetti, 2017, p. 103). Pelo contrário, o autor, mui consistentemente, agora explica a razão daquela impressão que surgiu inicialmente na primeira discussão psicológica da *República* de que a alma era composta de partes psíquicas: essa impressão se deve ao fato de a alma estar junto do corpo ou encarnada. É por isso que ela aparentou estar em conflito consigo mesma e, por consequência, possuir partições. Essa aparência, no entanto, como se viu, não condiz com a sua simplicidade (pelo menos no que diz respeito à ausência nela de partes psíquicas) que se revela quando ela se depura e se livra de quaisquer ligações

que possa ter com o corpo e com quaisquer elementos corpóreos, demonstrando assim a sua verdadeira natureza, que consiste apenas naquilo que havia sido chamado elemento racional da alma.

Todavia, como também expôs, se a alma em sua verdadeira natureza não deve possuir partes, não é preciso se espantar com o fato de o mito de Ér, que é exibido logo na sequência, parecer representar a alma dos mortos em um estado conflituoso, como se ela estivesse tripartita. Na realidade, o mito apenas apresenta a alma dos injustos e daqueles que se esforçaram para ser justos, mas que falharam nessa tarefa. Pode-se compreender melhor essa questão caso se recorde do que é dito no *Fédon* e foi visto no segundo capítulo: como se viu, as almas que se acham impuras mantêm-se impregnadas de um elemento corpóreo mesmo após a morte, seguindo ligadas às coisas corpóreas, como se ainda estivessem vivas (realizando, inclusive, as mesmas funções de quando estavam encarnadas), o que confere a elas a aparência de estarem divididas. Desse modo, pode-se compreender por que Platão não entra em contradição ao propor, primeiro, que a alma revela não ser composta por partes psíquicas quando se depura e mostra a sua verdadeira natureza e, em seguida, representar na narrativa mitológica a alma daqueles que já morreram e que, portanto, não habitam mais o corpo físico como cheia de conflitos, estando então, possivelmente, cindida em partes anímicas. No mito, o autor da obra apenas se refere às almas impuras, que, como foi defendido aqui, apesar de já não estarem mais encarnadas, tanto prosseguem impregnadas de um elemento corpóreo quanto continuam a desempenhar as funções irascível e desiderativa, além da racional, e, portanto, permanecem, por ignorância, vivendo como se ainda estivessem habitando um corpo físico.

Com isso, em resumo, estabelece-se uma conexão clara e coerente entre o que é expresso nos livros *IV* e *X* da *República* e o que é exposto no *Fédon*: a alma junto ao corpo ou em um estado de impureza pode parecer ser composta de coisas corpóreas, sendo capaz de conservar-se nesse estado mesmo após desencarnar e reencarnar incontáveis vezes; os ditos elementos anímicos inferiores não passam de certas atividades que a ψυχή desempenha enquanto se correlaciona com o σῶμα ou se encontra impura, estando associadas ao funcionamento do corpo, isto é, aos desejos e sensações, bem como às demais afecções que inicialmente se originam no corpo e são sentidas



na própria alma; a verdadeira natureza da alma, que se desvela quando ela se depura, deixa claro que ela é relativamente simples, pois não é composta por partes psíquicas.

Por último, no quarto capítulo, reservado ao estudo dos trechos do *Timeu* que versam sobre a criação da alma humana, viu-se que, segundo o relato da personagem que dá nome à obra, a alma humana imortal foi criada pelo demiurgo por meio de uma mistura entre diferentes ingredientes e que, então, nesse aspecto, ela consiste em um ser composto. No entanto, embora se trate de um ser composto, ela não estaria, como todos os seres nessa condição, condicionada à decomposição e destruição em razão da vontade de seu próprio criador, que, deliberadamente, resolveu preservá-la eternamente, de modo que se poderia dizer que ela é indestrutível e imortal, ainda que essas qualidades não lhe sejam intrínsecas, mas se devam à vontade de seu criador.

Essa revelação sobre a causa da indestrutibilidade e imortalidade da alma parece ajudar a esclarecer por que, no argumento da afinidade do *Fédon* (cf. 78c-80a), Sócrates parecia estar receoso em atribuir à alma certas qualidades que seriam próprias às Formas, especificamente, a indestrutibilidade e a incomposição: é porque a alma seria, na verdade, um espécime ímpar de ser composto, um que, apesar de ter essa condição, seria indestrutível e, portanto, imortal, sem que isso, ao que parece, se devesse a ela mesma, mas, sim, a uma força extrínseca, nomeadamente, o demiurgo. Igualmente, essa descrição sobre a criação da alma parece auxiliar no entendimento de certo aspecto da passagem 611a-b do livro *X* da *República*, quando o autor diz que a verdadeira natureza da alma só poderia ser observada após ela ter sido depurada. Ao propor que dificilmente a alma poderia, ao mesmo tempo, ser composta, estar em conflito consigo mesma e ser imortal, pois só um ser que fosse composto da maneira mais bela maneira poderia ser imortal, é possível que o filósofo ateniense estivesse aludindo justamente a essa condição singular do psiquismo humano que foi revelada no *Timeu*, qual seja, de ser um ser que foi composto da maneira mais bela pelo demiurgo, de modo que seu criador jamais aceitaria que ele fosse destruído, dado que somente um ser mau poderia desfazer o que foi composto de forma bela e boa (cf. *Timeu*, 41a6-b2).

Nesse último capítulo, reparou-se também que alma humana não pode ser considerada uma realidade sensível nem, por consequência, corpórea e que,

por isso, ela não poderia ser composta de novas partes anímicas ou espécies mortais de alma, uma vez que estas, aparentemente, seriam formadas de coisas corpóreas. Isso também está de acordo com o que é exposto no *Fédon* e na *República*, a saber, que a alma não é, realmente, formada de partes psíquicas, haja vista que seria a própria alma imortal que realizaria cada uma das atividades que são atribuídas a tais partes ou espécies mortais de alma.

Da mesma forma, como também foi defendido no quarto capítulo, os deuses auxiliares não parecem ter fabricado uma alma mortal: tudo que eles teriam feito, na verdade, se resumiria a criar o corpo físico no qual a alma seria implantada, tendo à sua disposição para esse trabalho somente os elementos físicos naturais, fogo, água, ar e terra.

Com efeito, propôs-se que a impressão de que existiria uma alma imortal e suas subespécies, subdivididas na melhor, que seria o elemento irascível, localizado no tronco do corpo humano, acima do diafragma, e a pior, que seria o princípio desiderativo, também situado no tronco, mas abaixo do diafragma, decorreria da reação psicofisiológica que a alma imortal manifesta ao ser implantada no corpo físico. Essa reação, vale lembrar, foi proposta por Fronterotta (2006, 2010a) e parece ser capaz de aclarar o conturbado processo de implantação da alma humana no σώμα.

Como se constatou, com base nessa interpretação de Fronterotta, parece ser possível alegar que, ao se referir à existência de uma alma mortal e suas duas espécies, Platão estaria utilizando uma linguagem alegórica para explicar como, de um lado, o corpo físico pode causar certos παθήματα na alma imortal logo que ela é implantada nele e como, de outro, a alma imortal pode atuar sobre o σώμα. Pôde-se reconhecer, então, que, ao ser implantada no corpo pela primeira vez ou em um estado de pureza (seja qual for a razão de ela reingressar no corpo, neste caso), a ψυχή acaba sofrendo certos παθήματα que dão origem a outras funções que estão diretamente ligadas à vida corporal, as quais, quando são executadas pela alma, podem dar a impressão de que ela necessita ser tripartita ou receber em acréscimo uma alma mortal, subdividida em duas subespécies, para poder realizá-las.

Inclusive, pôde-se notar nesse capítulo que as atribuições conferidas às duas espécies mortais de alma, a melhor e a pior, parecem se assemelhar muito às atividades executadas pelos órgãos do corpo físico que estão situados nas

mesmas regiões corpóreas nas quais as espécies mortais de alma se encontram. Essa constatação parece reforçar a impressão de que Platão, ao mencionar a existência de uma alma mortal, estaria lançando mão de uma linguagem alegórica para se referir à relação que é travada entre ψυχή e σῶμα. Nesse sentido, seria possível dizer que a complexa argumentação fisiologista do *Timeu* teria, no fundo, o propósito de apontar a relação fundamental de oposição entre corpo e alma, a qual também que é exibida explicitamente no *Fédon*, enquanto na *República*, ao menos no livro *IV*, ela figura de forma mais implícita. Essa consideração é importante, pois, como se viu, a descrição que é feita dos elementos anímicos no livro *IV* da *República* (cf. 439b, 439e) também parece focar nas funções anímicas que a alma realiza quando se encontra junto ao corpo. Assim, parece ser possível aproximar as atividades atribuídas a tais elementos das que os órgãos realizam no corpo, o que reforçaria essa compreensão de que Platão confere à alma tais atividades sempre que ela se acha ou junto ao corpo, ou, quando fora dele, em um estado de impureza (acerca disso, cf. também o *Fédon*, 66c, e os comentários aqui feitos à passagem no segundo capítulo, 2.3.4).

Por fim, como se viu, a análise do *Timeu* no capítulo quatro foi capaz de explicar e conectar as passagens que foram analisadas com aqueles trechos do *Fédon* e da *República* que foram estudados aqui, de modo a ressaltar que, nessas obras, para Platão, é a alma imortal, primordialmente, que deve ser culpada pela falsa impressão de que ela é composta de partes psíquicas, uma vez que essa impressão é causada por ela desempenhar, além da função racional, as funções irascível e desiderativa, as quais passa a efetuar a partir do momento em que é implantada no σῶμα, sendo capaz, é importante ressaltar, de realizar essas atividades até mesmo fora do corpo físico, quando se encontra em um estado de impureza. Como foi visto também, em verdade, a alma do ser humano só é capaz de permanecer funcionando como se estivesse junto ao corpo por causa da sua ignorância quanto à verdadeira natureza dela e é por isso que ele deixa de nutri-la com o alimento que é necessário a ela, preocupando-se, antes, em atender a todo tipo de prazer e desejo corpóreo, o que acaba deixando-a impura, isto é, impregnada de coisas corpóreas que a acompanham após a morte do corpo físico. Portanto, o vínculo que a alma mantém com as coisas corpóreas e o fato de realizar funções que estão

correlacionadas ao corpo podem suscitar a impressão de que ela é composta de partes psíquicas, apesar de ser, nesse sentido, incomposta. Entretanto, vale repetir que essa aparência de composição se deve, primariamente, à sua ignorância, pois é por ser ignorante que o ser humano acaba tornando sua alma impura e fazendo com que ela desempenhe funções que estão correlacionadas com a vida corpórea, mesmo após ter desencarnado.

Para concluir, pensa-se que este estudo foi capaz de estabelecer uma conexão clara e coerente das teses psicológicas dos trechos analisados do *Fédon*, da *República* e do *Timeu*, por meio de uma leitura unitária da filosofia platônica, ao defender a hipótese hermenêutica de que Platão mantém, em cada uma dessas obras, a mesma concepção acerca da alma, a saber, que ela é relativamente simples, pois não é composta de partes psíquicas, sem que, para tanto, se recorresse à cronologia de suas obras ou se fizesse referência a uma espécie de desenvolvimento de sua filosofia.

Em suma, do que foi apresentado sobre os três diálogos investigados aqui, pode-se afirmar que a alma apenas aparenta possuir partes anímicas quando se encontra encarnada ou quando, fora do corpo, se encontra em estado de impureza e que ela pode aparentar estar dividida em partes tanto por ficar impregnada de um elemento corpóreo, permanecendo então ligada às coisas corpóreas, como se ainda estivesse viva, quanto por realizar, mesmo após a morte do corpo físico, certas funções que são próprias à vida corporal. Ao ser implantada no  $\sigma\omega\mu\alpha$  pela primeira vez, a  $\psi\upsilon\chi\eta$  sofre uma série de perturbações, passando a exercer, em decorrência disso, duas novas funções, além da racional, que lhe é própria, a saber, as funções irascível e desiderativa, sem que, para tanto, ela necessite se dividir ou ser acrescida de novas partes psíquicas. Ao longo da vida corpórea, o ser humano que não buscar treinar o estar morto, isto é, que não se esforçar para se afastar ao máximo dos prazeres e desejos corpóreos, atendendo-os apenas na medida da necessidade, além de se dedicar à Filosofia, estará com sua alma impura no momento da chegada da morte e, por ignorar a verdade sobre sua natureza, será incapaz de se libertar dos laços que a prendem às coisas corpóreas, ficando, então, preso em um ciclo reencarnatório. Será preciso, então, que ele reencarne tantas vezes for necessário até que, por fim, purifique seu psiquismo, se livre das amarras que o prendem às coisas corpóreas e venha a ser feliz ao se tornar sábio. Após a alma

ter sido depurada, é possível ver com clareza que sua verdadeira natureza não é composta de partes psíquicas e que, portanto, ela é relativamente simples; ela é relativamente simples porque, segundo o relato do *Timeu*, como tanto o *Fédon* e a *República* já parecem sugerir, a alma humana teria sido fruto de uma mistura entre diferentes ingredientes feita pelo demiurgo, o qual, por outro lado, seria responsável por garantir também a sua indestrutibilidade e consequente imortalidade.

## REFERÊNCIAS

Obras de Platão:

PLATÃO. *Platonis Opera*. Tomus IV: *Tetralogiam VIII continens*. In: BURNET, J. **Oxford Classical Texts**. Oxford: OUP, 1986.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de: PRADO, A. L. A. São Paulo: Martin Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de: PEREIRA, M. H. R. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. **A República**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Crátilo**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **Eutidemo**. Tradução de: IGLESIAS, M. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. **Fédon**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 2000.

\_\_\_\_\_. **Fedone, o dell'anima**. *dramma etico in tre atti*. Tradução de: CASERTANO, G. Napoli: Paolo Loffredo, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hípias Maior**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. **Laques**. 3 ed. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. **Mênnon**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. **O Banquete**. Tradução de: BORGES, A. P. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

\_\_\_\_\_. **Parmênides**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1974.

\_\_\_\_\_. **Phaedo**. Tradução de: GALLOP, D. Nova Iorque: Oxford university Press Inc., 1975.

\_\_\_\_\_. **Teeteto**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. **The Republic of Plato**. Tradução de: ADAM, J. Cambridge: Cambridge University Press. 1902.

\_\_\_\_\_. **The Republic**. Tradução de: CAMPBELL, L. Londres: John Murray, 1902.

\_\_\_\_\_. **The Republic**. Tradução de: JOWETT, B. Nova York: The Modern library, 1941.

\_\_\_\_\_. **The Republic**. Tradução de: REEVE, C.D.C. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2004.

\_\_\_\_\_. **The Republic**. Tradução de: SHOREY, P. Cambridge: Cambridge University Press. 1937.

\_\_\_\_\_. **Timaeus**. Tradução de: R. D. ARCHER-HIND, M. A., Nova Iorque: Macmillan and CO., Cambridge University Press, 1888.

\_\_\_\_\_. **Timaeus**. Tradução de: R. G. BURY. In: Plato in Twelve Volumes, Vol. 9. Londres: Harvard University Press, Cambridge, 1929.

\_\_\_\_\_. **Timaeus and Critias**. Tradução de: WATERFIELD, R. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2008.

\_\_\_\_\_. **Timaeus**. Tradução de: ZEYL, D. J., Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc, 2000.

\_\_\_\_\_. **Timeu**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1977.

\_\_\_\_\_. **Timeu-Crítias**. Tradução de: LOPES, R. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1<sup>a</sup>/2011.

\_\_\_\_\_. **Sofista**. Tradução de: NUNES, C. A. Belém: EDUFPA, 1980.

Outros autores:

ACKRILL, J. L. 'Anamnesis in the Phaedo: Remarks on 73c-75c', Exegesis and Argument. In: **Phronesis**, Leiden, v. 18, 1973 p. 177-195. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ACKAIT-6>. Acesso em 02 ago. 2022.

ALLEN, R. E. Participation and predication in Plato's middle dialogues. In: VLASTOS, G. Plato: **A collection of critical essays**. vol. 1. Nova York: Anchor Books, 1971. p. 147-164.

ALMEIDA, R. M, **História da filosofia antiga**. Curitiba: Faspampress, 2021.

ANGIONI, L. Kahn, Charles, sobre o verbo grego ser e o conceito de ser. **Analytica. Revista de Filosofia**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 148-156, ago. 2013. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/443>. Acesso em: 18 ago. 2022.

ANNAS, J. **An introduction to Plato's Republic**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de: VALLANDRO, L. BORNHEIM, G. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Tradução de: REALE, G. PERINE, M. vol. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARNABÉ, A. Religião. In: CORNELLI, G; LOPES R. (org.) **Platão**. São Paulo: Ed. Paulus, 2018.

BETEGH, G. Pythagoreans, Orphism, and Greek Religion. In. HUFFMAN, C. Huffman (ed.). **A History of Pythagoreanism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014, 149–166.

\_\_\_\_\_. “Plato on Illness in the Phaedo, the Republic, and the Timaeus.” In: **Plato’s Timaeus**. (2020): 228–258. Disponível em: [https://www.academia.edu/41704285/Plato\\_on\\_Illness\\_in\\_the\\_Phaedo\\_the\\_Republic\\_and\\_the\\_Timaeus](https://www.academia.edu/41704285/Plato_on_Illness_in_the_Phaedo_the_Republic_and_the_Timaeus). Acesso em: 23 julho. 2022.

BOBONICH, C. Akrasia and Agency in Plato's Laws and Republic. In: **Archiv für Geschichte der Philosophie, Bonn**, v. 76 n. 1, p. 3-36. 1994. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/agph.1994.76.1.3/html>.

Acesso em: 02 fev. 2022.

\_\_\_\_\_. **Plato's utopia recast: his later ethics and politics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BOLZANI, Introdução. In: PLATÃO. **República**. Tradução de: PRADO, A. L. A. São Paulo: Martin Fontes, 2014.

BOSANQUET, B., **A companion to Plato's Republic for English readers**. New York: Macmillan and Co, 1895.

BRANDÃO, B. (2018). Contra os dois mundos em Plotino: uma interpretação a partir do Platão de Marcelo Marques. **Classica** - Revista Brasileira De Estudos Clássicos, 31(1), p. 229–235. <https://doi.org/10.24277/classica.v31i1.724>. Acesso em 10 mar. 2023.

BROADIE, S. Soul and Body in Plato and Descartes. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**, Londres, v. 101, n. 1, junho 2001, p. 295–308, <https://doi.org/10.1111/j.0066-7372.2003.00032.x>. Acesso em 14 fev. 2022.

BRISSON, L., **Le même et l'autre dans la structure ontologique du “Timée” de Platon**, ed. Klinksjeck, Paris, 1974.

\_\_\_\_\_. **Leituras de Platão**. Tradução de: Maciel, S. M. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.



- BROWN, L. Being in the *Sophist*: A syntactical enquiry. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 4, p. 9-40, 1986. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/BROBIT-2>. Acesso em 02 fev. 2022.
- BULFINCH, T. **O livro de ouro da mitologia**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Participações S.A., 2015.
- BURKET, W. **Greek Religion**. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**. Cambridge: Harvard University Press, 1972.
- BURNET, J. **Plato's Phaedo**, Oxford: Clarendon Press, 1911.
- BURNYEAT, M. F. **Culture and society in Plato's Republic**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Protagoras and self-refutation in Plato's Theaetetus. In: **The Philosophical Review**, Durham, v. 85, n. 2, p. 172-195, 1976. Disponível: <https://www.jstor.org/stable/2183729>. Acesso em 18 mar. 2022.
- CALABRI, F. Il mito di Er: le fonti. In: VEGETTI, M. Platone, la Repubblica. Napoli, Bibliopolis, 2007, pp. 277-310.
- CARONE, G. R. Mind and Body in late Plato. In: **Archiv Fur Geschichte Der Philosophie**, Bonn, v. 87, no. 3, 2005, pp. 227-270. Disponível em: [https://www.academia.edu/5548015/Carone\\_on\\_the\\_Mind\\_Body\\_Problem\\_in\\_Late\\_Plato](https://www.academia.edu/5548015/Carone_on_the_Mind_Body_Problem_in_Late_Plato). Acesso em 22 jan. 2022.
- CASERTANO, G. Phaedo – dramatic structure and philosophical content. In: **International Plato Studies**, Oxford, v. 38, p. 17-27, 2018. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/FERDPT>. Acesso em 13 jan. 2022.
- CERRI, G. **La poetica di Platone**: una teoria della comunicazione. Lecce: Argo, 2007.
- CORNFORD, F.M. **Plato's Cosmology**: The Timaeus of Plato. Martino Fine Books; Illustrated, 2014.
- CORNELLI, G. A alma-camaleão e sua plasticidade: dualismos platônicos no Fédon. In: **Archai**, Brasília, n. 16, jan.- apr. 2016, p. 203-222. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/8642>. Acesso em 13 de maio 2022.
- \_\_\_\_\_. **Separation of body and soul in Plato's Phaedo**: An Unprecedented Ontological Operation in the Affinity Argument. In: TADDEO, M. Philosophical Studies Series. v. 139. Cham: Springer, 2019.

CROMBIE, I. **An examination of Plato's doctrines**. v. 1. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969.

CROSS, R. C. WOOLLEY, A. D. **Plato's Republic: a philosophical commentary**. Londres: The MacMillan Press LTD., 1964.

CRUZ ROMÃO, T. São Paulo: Editora Martin Fontes, 2009.

DIELS, H. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

DIETZ, F. **De Morbo Sacro**. Charleston: Nabu Press, 2012.

EBREY, D. The asceticism of the Phaedo: pleasure, purification, and the soul's proper activity. In: **Archiv für Geschichte der Philosophie**, Bonn, v. 99, no. 1 p. 1-30, 2017. <https://doi.org/10.1515/agph-2017-0001>. Acesso em 14 dez. 2021.

ELBERT, T. **Meinung um wissen in der Philosophie Platons**. Berlim: Walter de Gruyter, 1974.

ERNEST, H. W. **A book of verses**. London: D. Nutt, 1888, p. 56–57.

ÉSQUILO. **Os sete contra Tebas**. Tradução de: VIEIRA, T. São Paulo: Editora 34, 2018.

FERRARI, F. **Introdução a Platão**. Tradução de André da Paz. São Paulo: Paulus, 2022.

FERRARI, G. R. F. Le mythe d'Er. In DIXSAUT, M. **Études sur la République de Platon**. v. 2. Paris: Vrin, 2005b, p. 283–96.

\_\_\_\_\_. **The three-part soul**. The Cambridge Companion to Plato's Republic. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

FIERRO, M. A. Alma encarnada-cuerpo amante en el Fedón de Platón. In: GROBET, L. B. ZARAGOZA, A. V. (org.) **Tras las huellas de Platón y el platonismo en la filosofía moderna**. De su simiente griega a la Ilustración. Cidade do México: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2013, p. 7-42. Disponível em: [https://www.academia.edu/1601678/El\\_dualismo\\_cuerpo\\_alma\\_en\\_Plat%C3%B3n\\_Alma\\_encarnada\\_cuerpo\\_amante\\_en\\_el\\_Fed%C3%B3n\\_de\\_Plat%C3%B3n#:~:text=%E2%80%9CALma%20encarnada%20%2D%20cuerpo%20amante%20y%20la%20estimulaci%C3%B3n%20del](https://www.academia.edu/1601678/El_dualismo_cuerpo_alma_en_Plat%C3%B3n_Alma_encarnada_cuerpo_amante_en_el_Fed%C3%B3n_de_Plat%C3%B3n#:~:text=%E2%80%9CALma%20encarnada%20%2D%20cuerpo%20amante%20y%20la%20estimulaci%C3%B3n%20del). Acesso em 22 mai. 2022.

FINE, G. **Knowledge and belief in Republic V**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. Knowledge and belief in *Republic* V-VII. In: EVERSON, S. **Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. p. 121-139.

\_\_\_\_\_. **On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Plato on knowledge and forms: selected essays**. Oxford: Oxford University Press, 2003.

FRONTEROTTA, F, Anima e corpo: immortalità, organicismo e psico-fisiologia nel *Timeo* platônico. In: **Études Platoniciennes**. v. 2, out. 2006. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1068>. Acesso em 03 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Book Reviews: Christopher Rowe, Plato and the Art of Philosophical Writing. In: **The International Journal of the Platonic Tradition**, v. 3, 2009, p. 154-201. Disponível em: [https://brill.com/downloadpdf/journals/jpt/3/2/article-p168\\_8.pdf](https://brill.com/downloadpdf/journals/jpt/3/2/article-p168_8.pdf). Acesso em 03 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Carone on the mind-body problem in late Plato. In: **Archiv Fur Geschichte Der Philosophie**, Bonn, v. 89, no. 2, 2007, pp. 231-236. Disponível em: [https://www.academia.edu/5548015/Carone\\_on\\_the\\_Mind\\_Body\\_Problem\\_in\\_Late\\_Plato](https://www.academia.edu/5548015/Carone_on_the_Mind_Body_Problem_in_Late_Plato). Acesso em 22 jan. 2022.

\_\_\_\_\_. **La concezione dell'anima nella "Repubblica" di Platone**. Giornale Critico Della Filosofia Italiana. v. VI. Florença: Casa Editrice Lettere, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Plato's psychology in Republic IV and X: how many parts of the soul?** 2010b. Disponível em: [https://www.academia.edu/32556858/Platos\\_psychology\\_in\\_Republic\\_IV\\_and\\_X\\_how\\_many\\_parts\\_of\\_the\\_soul](https://www.academia.edu/32556858/Platos_psychology_in_Republic_IV_and_X_how_many_parts_of_the_soul). Acesso em 05 mar. 2022.

\_\_\_\_\_. Plato's Republic in the Recent Debate. In: **Journal of the History of Philosophy**, v. 48, n. 2, 2010c, p. 125–151. Disponível em: <https://muse.jhu.edu/article/379093>. Acesso em 04 mar. 2022.

GALLOP, D. **Plato Phaedo**. Oxford: Clarendon Press, 2002.

GAZZOLA, R. As duas almas do homem no *Timeu* de Platão. **Filosofia grega e filosofia alemã: Um diálogo**. São Paulo: HYPNOS, 2001, ano 6 / nº 7 - 2º sem., págs. 93-106.

- GRUBE, G. M. A., **Plato's thought**. Londres: Methuen & Co., 1958.
- GOLDSCHMIDT, V. **Os diálogos de Platão**. Tradução de: MACEDO, D. São Paulo: Editora Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **A religião de Platão**. Tradução de: PEREIRA, I. e PEREIRA, O. São Paulo: Difusora Européia do Livro, 1963.
- GONZALEZ, F. J., Propositions or Objects? A critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V. **Phronesis**, Leiden, v. 41, n. 3, 1996, p. 245-275. Disponível em: [https://philpapers.org/rec/GON\\_OO](https://philpapers.org/rec/GON_OO). Acesso em 10 mar. 2022.
- \_\_\_\_\_. Nonpropositional knowledge in Plato. In: **Apeiron**, 31, 1998, p. 235-284. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1998.31.3.235>. Acesso em 17 jul. 2023.
- \_\_\_\_\_. De volta ao conhecimento e à opinião em República V sem Gail Fine. In: ARAÚJO, Carolina Araújo (org.). **Verdade e espetáculo: Platão e a questão do ser**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- GUTIÉRREZ, R. O mesmo logos vale para o justo e o injusto, o bom e o mau, e para todas as Ideias. República 476a4–5. In: XAVIER, D. G. e CORNELLI, G. **A República de Platão: Outros Olhares**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- HACKFORTH, R. **Plato's Phaedo**. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.
- HALLIWELL, S. The life-and-death journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. In: **Cambridge companion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 445-473.
- HITTINKA J. Knowledge and its Objects in Plato. In: MORAVCSIK, J. M. E. Patterns in Plato's thought. **Synthese Historical Library**, v. 6. Berlim: Springer, Dordrecht, 1973 [https://doi.org/10.1007/978-94-010-2545-4\\_1](https://doi.org/10.1007/978-94-010-2545-4_1). Acesso em 27 abr. 2022.
- \_\_\_\_\_. **Knowledge and the Known: Historical perspectives in the Epistemology**. Londres: Kluwer Academics Publishers, 1974.
- HOMERO. **Ilíada**. Tradução de: NUNES, C. A. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Odisseia**. Tradução de: NUNES, C. A. 2. ed. São Paulo: Ediouro, 2009.
- HORKY, P. **Plato and Pythagoreanism**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- IRWIN, T. **Plato's Moral Theory: The early and middle dialogues**. Oxford: Oxford University Press, 1977.

- \_\_\_\_\_. **Plato's Moral Theory**. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Plato's Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Classical Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- JOSEPH, H. **Essays in Ancient and Modern Philosophy**. Freeport: Books for Libraries Press, 1971.
- JOUBAUD, C. **Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du "Timée"**. Paris: J. Vrin, 1991.
- KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Tradução de: IGLÉSIAS, M. Série Filosofia Antiga. n. 1. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997.
- \_\_\_\_\_. Por que a Existência não emerge como um Conceito distinto na Filosofia Grega. Tradução de: FRANCO, I. F. In: KAHN, C. KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Tradução de: IGLÉSIAS, M. Série Filosofia Antiga. n. 1. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, p. 91-106.
- \_\_\_\_\_. Alguns usos filosóficos do verbo "Ser" e do conceito de Ser. Tradução de: FRANCO, I. F. In: KAHN, C. KAHN, C. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser**. Tradução de: IGLÉSIAS, M. Série Filosofia Antiga. n. 1. Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga, Departamento de Filosofia, PUC-Rio, 1997, p. 107-153.
- LACHELIER, J. Note sur le «philèbe». In: **Revue de Métaphysique et de Morale**, 10, no. 2 (1902): 218–24. <http://www.jstor.org/stable/40892651>.
- LAÉRCIO, D. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- ROBIN, L. Platon. In: **Les Grands Philosophes**, 8<sup>a</sup>, VIII. Paris: Alcan, 1935.
- LEROUX, G. La tripartition de l'âme. Politique et éthique de l'âme dans le livre IV. In: DIXSAUT, M. (dir.) avec la collab. d'A. Larivée, **Études sur la République de Platon**, tome 1. De la justice. Éducation, psychologie et politique, Paris, Vrin, 2005a, p. 123-146.
- LISI, F. L. 2006. In: El alma humana en el Timeo. In: **Les Études platoniciennes 2**, 2006, p. 155-174. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/pdf/1069>. Acesso em: 15 mai. 2022.

LOPES, R. Ordenação dos Diálogos. In: CORNELLI, G; LOPES R. (org.). **Platão**. São Paulo: Ed. Paulus, 2018. p. 79-102.

\_\_\_\_\_. A organização tetralógica do corpus Platonicum (3,56-62): uma revisão do problema. In: LEÃO, D. CORNELLI, G. PEIXOTO, M. C. (org.) **Dos homens e suas ideias**: estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio. Coimbra: Coimbra University Press, 2014, p. 125-138.

MARINO, S. Medicina. In: CORNELLI, G; LOPES R. (org.). **Platão**. São Paulo: Ed. Paulus, 2018. p. 349-358.

MARQUES, M. Contra a teoria de dois mundos na filosofia de Platão. In: CONTE, J.; BAUSCHWITZ, O (org.). **O que é metafísica**. Natal: EdUFRN, 2011. p. 245-260.

MATTÉI, J-F., **Platão**. Tradução de: Loureiro, M. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

MCPHERRAN, M. L. **Socratic Religion**: The Cambridge Companion to Socrates. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

MILLER, M. **Beginning the “Longer Way”** - The Cambridge Companion to Plato's Republic. New York: Cambridge University Press, 2007.

MOLINE, J. Plato on the Complexity of the Psyche. In: **Archiv für Geschichte der Philosophie**. Berlim, ed. 60, 1978, pp. 1-26. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/MOLPOT>. Acesso em 11 nov. 2021.

MONTENEGRO, M. A. P. A temática da separação na filosofia platônica. In: **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro, n. 35, 2014, p. 69-90. Disponível em: <https://philarchive.org/archive/MONATD>. Acesso em: 10 dez. 2021.

\_\_\_\_\_. **Plato's theory of understanding**. Madison: University of Wisconsin Press, 1981.

MORGAN, K. 2010. The voice of authority: divination and Plato's Phaedo. In: **Classical Quarterly**, Cambridge, v. 60, 2010, p. 63–81. Disponível em: [https://www.academia.edu/1917028/The\\_Voice\\_of\\_Authority\\_Divination\\_and\\_Plato\\_s\\_Phaedo](https://www.academia.edu/1917028/The_Voice_of_Authority_Divination_and_Plato_s_Phaedo) . Acesso em 03 nov. 2021

NEHAMAS, A. Predication and Forms of Opposites in the Phaedo. In: **Review of Metaphysics**, v. 26, 1973, p. 461-491. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/NEHPAF>. Acesso em 12 jan. 2022.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de: SOUZA, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **O crepúsculo dos ídolos**. Tradução de: SOUZA, P. C. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

PERSEUS DIGITAL LIBRARY. **Perseus Greek Word Study Tool**. TUFTS University. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Acesso em 10 jan. 2022.

\_\_\_\_\_. **A Dictionary of Greek and Roman Antiquities (1890)**. TUFTS University. Disponível em: [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu). Acesso em 07 jan. 2022.

PÍNDARO *Ístmica*, VIII, 24-25a. Disponível em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0162%3Abook%3DI.%3Apoem%3D8>. Acesso em 21 ago. 2022.

PRICE, A. **Love and friendship in Plato and Aristotle**. Oxford: Clarendon Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Plato and Freud. In: GILL, C. **The person and the human mind: issues in Ancient and Modern Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

RASHED, M. Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*. In: **Oxford Studies in Ancient Philosophy**, Oxford, v. 36, 2009, 107–136. Disponível em:

[https://www.academia.edu/15145509/ARISTOPHANES\\_AND\\_THE\\_SOCRATES\\_OF\\_THE\\_PHAEDO](https://www.academia.edu/15145509/ARISTOPHANES_AND_THE_SOCRATES_OF_THE_PHAEDO). Acesso em 06 dez. 2021

REALE, G. Introduzione, In: **La natura del bene**, Agostino, A., Prefazione, introduzione, traduzione e apparati di G. Reale. Milano: Rusconi Libri, 1995. Print. Testi a Fronte 24.

REGALI, M. Una maschera per il dialogo: la caratterizzazione di Socrate nel *Fedone*. In: **Plato's Phaedo**. Org.: G. Cornelli, T. Robinson y F. Bravo (eds.), Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum. Baden-Baden: Academia, 2018, pp. 333-337.

ROBINSON, R. Plato's Separation of Reason from Desire. In: **Phronesis**, Leiden, v. 16, 1971, p. 38-48. Disponível: <https://philpapers.org/rec/ROBPSO-2>. Acesso em 12 jan. 2022.

\_\_\_\_\_. **Plato's Psychology**. Toronto: University of Toronto Press, 1970.

ROSEMBERG, M. **Comunicação Não-Violenta**. Tradução de: VILELA, M. São Paulo: Ed. Ágora, 2006.

ROSS, W. D. **Plato's Theory of Ideas**. Oxford: Clarendon Press, 1951.

ROWE, C. **Plato and the Art of Philosophical Writing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. **Plato: Phaedo.** Introduction, Translation and notes. Cambridge: CUP, 1993.

\_\_\_\_\_. Philosophy and Literature: The Arguments of Plato's Phaedo. In: **Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy.** Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ROWPAL-2>. Acesso em 02 fev. 2022.

SANTAS, G. **Plato and Freud: two theories of love.** Oxford: Basil Blackwell, 1988.

SANTOS, J. T. Implicações do argumento contra os “amadores de espetáculos” (Rep. V, 476a ad fin.). In: XAVIER, D. G. CORNELLI, G. (orgs.) **A República de Platão – Outros Olhares.** São Paulo: Edições Loyola, 2011.

\_\_\_\_\_. Alma no Timeu. In: **Eikasia.** Revista de Filosofia, 12, Extraordinario I. Oviedo: Eikasia ediciones, 2007, p. 87a-112a. Disponível em: [https://kupdf.net/download/eikasia-no-12-agosto-2007\\_5960fd72dc0d60d2142be30c\\_pdf#](https://kupdf.net/download/eikasia-no-12-agosto-2007_5960fd72dc0d60d2142be30c_pdf#). Acesso em 10 jan. 2023.

SEDLEY, D. The dramatis personae of Plato's Phaedo. In: SMILEY, T. J. **Philosophical Dialogues: Plato, Hume and Wittgenstein.** Oxford: British Academy, 1995, p. 1–26.

\_\_\_\_\_. Socratic Intellectualism in the Republic's Central Digression. In: BOYS-STONES, G. EL MURR, D. GILL (eds.). **The Platonic Art of Philosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 70–89.

SILVA, J. W. O princípio que fundamenta a tripartição da alma na *República* de Platão. In: **Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade,** Campinas, n. 25, jul. 2008/jun. 2009, p. 63-79. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/article/view/827>. Acesso em: 14 nov. 2021.

SHOREY, P. **Plato in twelve volumes.** v. 5 & 6. Cambridge: Harvard University Press. Londres: William Heinemann Ltd., 1969.

STALLEY, R. Plato's Argument for the Division of the Reasoning and Appetitive Elements in the Soul. **Phronesis,** Leiden, v. 20, n. 2, 1975, p. 110-128. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/STAPAF>. Acesso em 17 jan. 2022.

STOKES, M. C. **Plato and the Sight Lovers of the Republic,** Apeiron, St. Louis, v. 25, n. 4, 1992, p. 103-132. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/STOPAT-10>. Acesso em 10 fev. 2022.



TRABATTONI, F. Sui caratteri distintivi della "Metafisica" di Platone (a partire dal "Parmenide"). In: **Méthesis**, 16(1), 2003 p. 43-63. Disponível em: <https://doi.org/10.1163/24680974-90000424>. Acesso em 17 jul. 2023.

TRIPOLITIS, A. **Religions of the Hellenistic-Roman Age**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001.

VLASTOS, G. Degrees of reality in Plato. In: VLASTOS, G. **Platonic studies**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

\_\_\_\_\_. Socrates' Disavowal of Knowledge. In: VLASTOS, G. **Socratic studies**. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

VEGETTI, M. **Guida alla lettura della Repubblica di Platone**. Bari-Roma: Laterza, 2017.

WHITE, N. P. **Plato on knowledge and reality**. Noûs, Manchester. v. 16, n. 2, maio 1982, p. 317-323. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2215377>. Acesso em 30 abr. 2022.

WILLIAMS, B. Ethical consistency. In: WILLIAMS, B. **Problems of the Self**. Cambridge: Cambridge University Press, 1973, p. 166 - 186.

WOODS, M. Plato's division of the soul. In: **Proceedings of the British Academy**. Londres, v. 73, 1987, p. 23-48. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/WOOPDO>. Acesso em 20 out. 2021.

ZINGANO, M., Paideia, virtud intelectual y virtud moral en la antigüedad. In: **Enciclopedia Ibero Americana de Filosofía**, Madri, 2008, p. 55 a 76. Disponível em:

[https://www.academia.edu/23764896/Filosof%C3%ADa\\_de\\_la\\_educaci%C3%B3n\\_Hoyos\\_V%C3%A1squez\\_Guillermo\\_ed](https://www.academia.edu/23764896/Filosof%C3%ADa_de_la_educaci%C3%B3n_Hoyos_V%C3%A1squez_Guillermo_ed). Acesso em 14 mar. 2022.

ZUPPOLINI, B. A. Copresença de opostos em República V, 478e-480a. In: **Manuscrito**, Campinas, SP, v. 38, n. 3, p. 81-110, jan. 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8642932/10501>. Acesso em: 01 dez. 2021.