

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Maria Gorette Bezerra de Lucena

**A ALMA MORTAL E SUAS AFECÇÕES: UMA LEITURA DO *TIMEU* DE
PLATÃO**

João Pessoa – PB,

2014

Maria Gorette Bezerra de Lucena

**A ALMA MORTAL E SUAS AFECÇÕES: UMA LEITURA DO *TIMEU* DE
PLATÃO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco e Universidade Federal do Rio Grande do Norte, para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Iraquitán de Oliveira Caminha

João Pessoa – PB,

2014

L935a Lucena, Maria Gorette Bezerra de.
A alma mortal e suas afecções: uma leitura do Timeu de Platão / Maria Gorette Bezerra de Lucena.--João Pessoa, 2014.
143f.
Orientador: Iraquitan de Oliveira Caminha
Tese (Doutorado) - UFPB-UFPE-UFRN
1. Platão, 428/427 a.C.- 348/347 a.C. - crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Alma mortal e corpo - associação. 4. Alma mortal - afecções. 5. Medula - alma humana. 6. Timeu.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Maria Gorette Bezerra de Lucena

**A ALMA MORTAL E SUAS AFECÇÕES: UMA LEITURA DO *TIMEU* DE
PLATÃO**

Tese apresentada ao Programa Integrado de
Doutorado em Filosofia da Universidade
Federal da Paraíba, Universidade Federal de
Pernambuco e Universidade Federal do Rio
Grande do Norte, para obtenção do título de
Doutor em Filosofia.

Tese defendida e aprovada em 14/11/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha – UFPB
(orientador)

Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz – UFPB
(examinador interno)

Prof. Dr. Anderson D'Arc Ferreira (UFPB)
(examinador interno)

Prof. Dr. Ricardo Leon Lopes - UFCG
(examinador externo)

Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo - UFC
(examinador externo)

Prof^ª. Dr^ª. Rachel Gazolla de Andrade - PUCSP
(examinador externo/suplente)

Prof^ª. Dr^ª. Solange Maria Norjosa Gonzaga - UEPB
(examinador externo/suplente)

DEDICATÓRIA

*À Solange Norjosa,
“Dedirrósea Aurora” de minha vida!*

*Uns, renque de cavalos, outros, de soldados,
outros, de naus, dizem ser sobre a terra negra
a coisa mais bela, mas eu digo:
o que quer que se ame.¹*

οἱ μὲν ἰππήων στρότον, οἱ δὲ πέσδων
οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπὶ γᾶν μέλαιναν
ἔμμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὅτ-
τω τί ἔραται.

¹ RAGUSA, J. Safo de Lesbos, Frag. 16 V. In: **Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo**. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 437-438.

AGRADECIMENTOS

Às divindades; aos meus pais Ovídio Lucena e Luiza Bezerra (*in memorian*) a quem devo os princípios éticos inculcados em minha alma, desde a mais tenra infância; à minha saudosa irmã-guerreira Luiza Lucena (*in memorian*), presença constante nessa jornada;

À minha família, especialmente o apoio e presença de meus queridos irmãos, Socorro Janaina, Arthur e Venancio Lucena; à alegria e pureza de alma de meus amados sobrinhos Caio, Sofia e Miguel Venancio;

Ao Prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha, meu caríssimo orientador pela *hormé* devolvida à minha alma; pela coragem, generosidade e confiança em orientar minha tese, apoio sem o qual não teria concluído este trabalho;

Ao Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz, coordenador do Doutorado em Filosofia/UFPB e à minha querida mestra-amiga Cândida Moreira Magalhães, duas afecções benéficas à minha alma, pela cumplicidade e confiança no momento em que mais precisei;

Ao Prof. Dr. José Gabriel Trindade Santos, pela orientação inicial de minha pesquisa;

Às minhas queridas Mestras Prof^{as}. Dr^{as}. Solange Norjosa Gonzaga e Prof^{as}. Dr^{as}. Rachel Gazolla, “pedras preciosas” que guardo em minha alma sob a proteção de *Mnemosýne*; pela amizade (*philia*), cuidado e condução rigorosa de minha alma (*psykakogia*) nesse percurso de retorno à Grécia Antiga; ao pensamento mítico e filosófico, sobretudo à filosofia platônica;

Aos professores que participaram de minha banca de qualificação Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz (UFPB) e Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira (UFPB), pelo diálogo rigoroso e elã filosófico sobre questões nucleares que possibilitaram o aprofundamento de minha pesquisa;

Ao professor Luc Brisson (diretor de pesquisa do CNRS Centre Jean Pépin, França; tradutor e intérprete da filosofia platônica), pela gentileza em responder uma pergunta que lhe fiz, via e-mail (lbrisson@agalma.net, em fevereiro de 2012), a despeito da alma mortal em Platão, enviando como resposta o artigo *Le parti mortali dell’anima o la morte come oblio del corpo*; suas considerações foram de fundamental importância para o aprofundamento de minha tese. Agradeço também a professora Thérèse-Anne Druart (The Catholic University of America, School of Philosophy, Washington/USA) que respondeu, via email (druart@cua.edu, em 20 de agosto de 2012), ao meu pedido de indicação bibliográfica sobre “stoicheologia” em Platão;

Aos professores participantes da banca de defesa de minha tese doutoral: Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz (UFPB), Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira (UFPB), Prof. Dr. Ricardo Leon Lopes (UFCG) e Prof. Dr. Hugo Filgueiras de Araújo (UFC), meus mais sinceros agradecimentos pelo diálogo filosófico;

Aos mestres sempre: Stela Rocha, Eugênia Rodrigues e Prof. Pepinha, exímio mestre da matemática (*in memoriam*); Nilse Nunes, Solange Norjosa, Candida Moreira Magalhães, Graça Marques, Fátima Araújo e Rachel Gazolla, que sempre incitaram minha alma a buscar o conhecimento com o compromisso ético-político de partilhar com os outros em prol de uma convivência mais fraterna e justa;

Aos amigos que me deram abrigo durante o cumprimento dos créditos em disciplinas no Doutorado: em Recife/PE, meus amados sobrinhos Luciana Lucena, Juliana e Júnior Venancio, Eduardo Lucena e querida amiga-irmã Célia Rocha; em Natal/RN, Rejane Lima, Eudes e Cainam Negreiros; Telmir Souza e Vera Pessoa (UERN);

Aos amigos, partícipes de minha alegria e que se preocupam comigo, pelo apoio incondicional: Erick Gomes, Socorro Correia, Graça Couto, Claudiano Santos, Sílvia Campos, Agnaldo e Vitória Lima, Jussária Saraiva, Orácio e Johnatan, amigos-irmãos da Fazenda Serrota - Patos/Pb (mãe-terra que me deu sustento) na pessoa de Euceli Nascimento, Cibelle, Diana e Nininha Guimarães, Celeste Souza, à família Theotônio-Batista-Norjosa nas pessoas de Analdina Oliveira, Daniele Batista e Wladimir Theotônio, William Alves, Socorro Jatobá, Professores Henrique Murachco e France Murachco, Professores Sudha Swarnakar e Ramdayal Swarnakar, Romero Venâncio, Giuliane Magalhães, Elisabete Melo e família, Cris Almeida, Isabel Carvalho e Cláudia Jota;

Aos colegas do Grupo de Estudos Filosofia da Percepção/UFPB, pela força e críticas construtivas ao meu trabalho, em especial a Galileu e M. Erico; à generosidade de Rossana e ao apoio silencioso de Jadismar e Deda;

Aos secretários do programa de Doutorado em Filosofia/UFPB, Paulo de Tarso, Fátima Medeiros e Francisco pela atenção e serviços prestados;

Aos professores do Programa de Doutorado Integrado em Filosofia da UFPB/UFRN/UFPE;

À CAPES pelo financiamento total de minha pesquisa.

RESUMO

Nossa pesquisa examina a alma mortal e suas afecções (*pathémata*) no *Timeu* de Platão, com o propósito de demonstrar que o filósofo amplia a noção de “morte” (*thánatos*), nesse diálogo, para explicar o “vínculo” (*syndouménes*) e a associação ou *koinonía* entre a alma mortal e o corpo. Platão transpõe a noção de “morte” para o campo de sua filosofia, de modo que por um lado, o atributo “mortal” indica a composição do corpo do homem e de todos os seres ditos físicos, visíveis e tangíveis; e ampara o estado de dissolução e corrupção destes (*Timeu* 42e - 43a); e por outro lado, passa a indicar a intrínseca *koinonía* entre a forma de alma mortal e o corpo, ambos de naturezas distintas; o que nos fez inferir, que o atributo “mortal” (*thnetón*) não é usado por Platão para designar a “morte” do *génos* de alma mortal” (*téns psychéns thnetòn génos*, *Timeu* 69d-e); considerando sobretudo, que o filósofo não diz em nenhuma passagem do *Timeu*, que o *eidos/génos* de alma mortal é um ser elementar, portanto, de natureza “afim” ao corpo e demais seres da *phýsis*. Numa espécie de demiurgia divina e filosófica, Platão mescla aspectos anímicos e físicos e demonstra que a alma de *eidos mortal* está “encravada” no corpo (*sôma*) através da medula (*myelós*), ou seja, é na medula que estão “ancorados” (*ankurôn*) os laços de toda a alma humana. Dessa maneira, a alma mortal “sente” e “vivifica” todos os órgãos e partes corpóreas e acolhe afecções (*pathémata*), originadas de sua união com *sôma*. Essa reflexão propicia a Platão demonstrar como o corpo afeta a alma (*psyché*) e como surgem os afetos (*páthos*) e paixões (*tà pathé*) humanas; e esclarecer o verdadeiro sentido do atributo “mortal” (*tòn thnetón*) aplicado por ele à forma de alma mortal. Portanto, o atributo “mortal” não expressa a morte (*thánatos*) do *eidos/génos* de alma mortal do homem, é apenas um recurso da dialética platônica para conhecer as tendências anímicas de cada um de nós e explicar a complexa união *psyché thánatos-sôma*, com vistas à formação de cidadãos virtuosos e justos, a finalidade (*télos*) precípua de sua filosofia.

Palavras-chave: Alma, corpo, afecção, medula, *Timeu*.

ABSTRACT

In this research we examine the mortal soul and its disorders (*pathémata*) in Plato's *Timaeus*, to show that in this dialogue Plato extends the concept of “death” (*thánatos*) to explain the “bond” (*syndouménes*) and the association or communion (*koinonía*) between the mortal soul and the body. Plato relates the notion of “death” to the field of philosophy, so that on the one hand, the attribute “mortal” indicates the composition of human body and of all physical, visible and tangible beings; and sustains the state of dissolution and corruption of these (*Timaeus* 42e - 43a). Whereas on the other hand it indicates the intrinsic association (*koinonía*) between the deadly form of the body and mind both of distinct natures. This makes us infer that the “deadly” attribute (*thnetón*) is not used by Plato to designate the “death” of “the mortal soul *génos*” (*téns psychéns thnetòn génos*, *Timaeus* 69 d-e). Nowhere in the passages of the *Timaeus* Plato says that the *eidos/génos* of mortal soul is an elementary being and therefore, is natural to the human body and other beings. In a kind of divine and philosophical demiurge, Plato mixes psychic and physical aspects and demonstrates that the soul of mortal *eidos* is “stuck” in the body (*sôma*) through the medulla (*myelós*) and that the bonds of every human soul is “anchored” (*ankurôn*) in the bone marrow. Thus, the mortal soul “feels” and “vigorates” all body parts and accepts the disorders (*pathémata*) arising from its union with Soma. This reflection helps Plato demonstrate how the body affects the soul (*psyché*) and how affections (*páthos*) and passions (*tà pathé*) are born. It also helps him clarify the true meaning of “mortal” attributes (*tòn thnetón*) in relation to the form of mortal soul. Hence, the “mortal” attribute does not express the death (*thánatos*) of *eidos/génos* of mortal human soul. It is just a Platonic dialectics of action encountered in the psychic tendencies of each of us that explains the complex union of *thánatos* with *psyché sôma*, aimed at the formation of virtuous and righteous citizens, the sole purpose (*télos*) of his philosophy.

Keywords: Soul, body, affliction, bone marrow, *Timaeus*.

SUMÁRIO

Introdução	12
Primeiro Capítulo - PRELIMINARES PARA A LEITURA DO TIMEU	25
1. Repercussão do Timeu na História da Filosofia	26
2. O contexto do diálogo e seus personagens	30
3. Ângulos de leituras sobre a alma mortal	34
Segundo Capítulo - A NATUREZA DOS ELEMENTOS (STOICHEÎA) E A GÊNESIS DO CORPO	45
1. Da natureza dos elementos (<i>stoicheîa</i>)	47
2. Pré-elementares (<i>prôta stoicheîa</i>): aproximações entre Platão e Demócrito	51
3. Os <i>prôta stoicheîa</i> de Platão (os triângulos)	56
4. <i>Chôra</i> e a ordenação do visível e tangível	61
5. A <i>psyché</i> como “a verdadeira <i>phýsis</i> ”: <i>Timeu</i> e <i>Leis X</i>	70
a) <i>Timeu</i> : a anterioridade da alma	70
b) <i>Leis X</i> : <i>psyché</i> como “a verdadeira <i>phýsis</i> ”	72
Terceiro Capítulo - A ALMA MORTAL E SUAS AFECÇÕES	81
1. Compreendendo a relação físico-anímica via medula (<i>myelós</i>)	82
2. A alma mortal via imagens: <i>Fedro</i> e <i>Leis</i>	92
Quarto Capítulo – EROS NA PAIDÉIA PLATÔNICA DA ALMA	96
1. <i>Eros tirânico</i> (<i>týrannos éros</i>) no <i>epithymétikón</i> da alma mortal: <i>Timeu</i> e <i>República</i> (Livro IX)	115
Conclusão	124
Bibliografia	128

INTRODUÇÃO

*Aquilo que não ousei dizer, o Amor me ordenou
escrever,
e às ordens que o Amor dá é perigoso desobedecer.
Ele reina, impõe seus direitos aos deuses soberanos.
Foi ele quem, vendo-me hesitar no início, disse:
“Escreve; esse homem de ferro te estenderá suas mãos
vencedoras”.
Que ele me proteja, e, como abrasa minhas veias com
um fogo devorador,
torne também teu coração aberto
aos meus pedidos.²*

² OVÍDIO. Carta IV Fedra a Hipólito. In: **Cartas de Amor: As Heróides**. Tradução de Dunia Marinho Silva. Prefácio e notas de Jean-Pierre Néraudau. São Paulo: Landy, 2003, p. 65-74.

Como se sabe, Platão apresenta, na maioria de seus diálogos, vasta argumentação sobre ser a alma humana imortal ou não; sobre sua relação com as ideias/Formas e com o corpo (*sôma*); sobre suas afecções (*tà pathémata*). Para tanto, recolhe crenças que permeiam o solo grego, usa imagens e argumentos, como se verifica nos diálogos *Fédon* (70b, 76d-e, 79d-e, 80a-b, 100a-107d³); *Mênnon* (81a⁴); *Fedro* (245c - 256e⁵); *República* (Livros IV, VI, VII, IX, X⁶).

Todavia, é no *Timeu*, diálogo que versa sobre a natureza do cosmos e natureza do homem, que Platão oferece uma explicação mais detalhada sobre a natureza da alma humana; sobre suas potências (*dynámeis*); sua relação com o corpo, e afirma que o homem tem duas almas, a saber: uma alma de princípio imortal (*archén psychés athánaton*, *Timeu* 41a – 42a seg.⁷), divina e “semelhante” à Alma Cósmica, que foi engendrada pelo demiurgo divino com os “resíduos da combinação das essências (*ousíai*)” que entraram na composição da Alma Cósmica (*Timeu* 34a seg.; 41a seg.); e uma alma de forma mortal (*eídos psychéns tò thnetón*, *Timeu* 69c); que foi engendrada pelos demiurgos menores, a partir de uma mistura de “afecções terríveis e necessárias” (*deinà kai ànankaía èn aùthoi pathémata*): *prazer* (*hedoné*), *dor* (*lýpas*), *temeridade* (*thárros*), *medo* (*phóbos*), *paixão* (*thymón*) e *esperança* (*elpída*) mais “*sensação sem logos* (*aìsthései dè alogoi*) e o *desejo amoroso que tudo empreende*” (*kai epicheireté pantòs éroti*), submetida, em certa medida, ao poder da Necessidade (*Ananké*), (*Timeu* 69 c-d⁸). Assim diz Platão:

³ PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

⁴ *Idem.*, *Mênnon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2001.

⁵ *Idem.*, *Fedro – Cartas – Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1975. v. 5. (Col. *Amazônica/Série Farias Brito*).

⁶ *Idem.*, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

⁷ *Idem.*, *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (Col. *Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso. Em nossa investigação usaremos as seguintes traduções do *Timeu* de Platão, com eventuais retraduições: *Timée*. Text établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956 (*Oeuvres Complètes - Tome X*); *Timée*. Présentation et traduction par Luc Brisson, 4 ed., Paris: GF-Flamarion, 1999; *Timeo*. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997; *Timeo*. traduzioni e note di Enrico Pegone, Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1997 (*Tutte le Opere*, v. 1); *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (Col. *Pensamento e Filosofia*). *Timeu*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 3ed., Brasil/Belém, 2001 (Col. *Platão – Diálogos/EDUFPA*); *Timeu – Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Classica; Coimbra: IUC, CECH, 2012. (*Clássica Digitalia Brasil. Col. Autores Gregos e Latinos. Série Textos Gregos*).

⁸ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (Col. *Pensamento e Filosofia*).

...E estes, imitando-o ao receberem o princípio imortal da alma, formaram à sua volta um corpo mortal, e deram-lhe todo o corpo como veículo, construindo ainda dentro dele outra forma de alma, uma alma mortal (*tò sôma édosan állo te éidos en autoi psychéns prosoikodómoun to thnetón*), que tem em si afecções terríveis e necessárias (*deinà kai anankaia em eautoi pathémata échon*): primeiro, o prazer (*hedoné*), o maior engodo do mal, depois as dores (*lýpas*), que põem os bens em fuga, e ainda a temeridade (*thárros*) e o medo (*phóbos*), conselheiros insensatos, e a paixão (*thymón*), que é difícil de aquietar, e a esperança (*elpída*) que é fácil de seduzir; e, tendo-os combinado com a sensação irracional e o desejo amoroso que tudo empreende (*aïsthései dè alogoi kai epicheireté pantòs éroti*), construíram de forma necessária o gênero mortal. (*Timeu* 69c-d⁹).

É nessa ambientação cosmológica de discussões sobre a alma que se insere nossa pesquisa sobre a alma mortal e suas afecções no *Timeu* de Platão, com o propósito de compreender, por que Platão aplica o atributo “mortal” (*thnetón*) a esse *éidos/génos* de alma, que corresponde às *dynámeis*¹⁰ *thymoeidés* e *epithymetikón* da alma humana, quando em vários diálogos, o filósofo usa o atributo “mortal” (*thnetón*) para referir o corpo (*sôma*) e demais seres da natureza (*phýsis*) visíveis e tangíveis, submetidos à geração e corrupção e ao incessante devir (*Timeu* 42e – 43c¹¹; *Fédon* 80 a-d¹²).

A questão que colocamos é a de saber se o atributo “mortal” (*thnetón*) aplicado por Platão à forma de alma mortal (*thymoeidés* e *epithymetikón*) tem o mesmo sentido daquele aplicado por ele ao corpo (*sôma*), que é delineado no *Timeu*, como composto elementar visível e tangível, engendrado pelos quatro elementos terra, fogo, água e ar, que como

⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

¹⁰ Adotamos em nossa pesquisa a definição de “potência” (*dýnamis*) como poder que a alma humana tem para exprimir seus modos de ser, i.e., suas “atividades” (pensar, sentir, desejar) que Platão apresenta em *República* V, 477c: “...as potências são um gênero de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha a capacidade de atuação.” Assim sendo, usaremos o vocábulo “*dýnamis*” ao invés de “partes” (*mére*) da alma para nos reportarmos às três potências da alma humana (*República* IV, 434d), pois embora Platão empregue os vocábulos “partes” (*méros*, *República* IV, 442b, 442e, 444c; X, 577d, 581a, 586e), “forma” (*éidos*, *República* IV, 435c, 439e; *Timeu* 69c; 89e), “gêneros” (*génos*, *República* IV, 441c, 443d; *Timeu* 69e) para referir-se às três potências da alma humana, consideramos que a expressão “partes” pode influenciar na compreensão de *thymoeidés* e *epithymetikón* como “órgãos fisiológicos”, sujeitos à dissolução e corrupção; portanto, mortais (*thnetón*). Assim, é por meio de suas três *dynámeis* que a alma expressa suas diferentes disposições/estados: “compreender”, “irritar-se”, “desejar”, conforme diz Platão na *República* IV, 436a-c; 437b-c (Cf. PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980).

¹¹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹² *Idem.*, *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

mostraremos, são figurações matemáticas com forma e número (*Timeu* 53a seg.¹³); e estará sujeito à dissolução e corrupção e submetido ao poder da Necessidade (*Timeu* 42e - 43a seg.¹⁴)?

A hipótese condutora de nossa pesquisa é que Platão amplia a noção de “morte” (*thánatos*) no *Timeu*, para explicar o “vínculo” (*syndouménes*) e a associação ou *koinonía* entre a alma mortal e o corpo. Platão transpõe a noção de “morte” para o campo de sua filosofia, de modo que, por um lado, o atributo “mortal” indica a composição do corpo do homem e de todos os seres ditos físicos, visíveis e tangíveis; e ampara o estado de dissolução e corrupção destes (*Timeu* 42e - 43a¹⁵); e por outro lado, passa a indicar a intrínseca *koinonía*¹⁶ entre a forma de alma mortal e o corpo, ambos de naturezas distintas; o que nos faz inferir que o atributo “mortal” (*thnetón*) não é usado por Platão para designar a “morte” (*thánatos*) do *génos* de alma mortal” (*téns psychéns thnetòn génos*, *Timeu* 69d-e¹⁷), considerando sobretudo, que o filósofo não diz em nenhuma passagem do *Timeu*, que o *eidos/génos* de alma mortal é um ser elementar, portanto, de natureza “afim” ao corpo e demais seres da *phýsis*.

Nossa hipótese sustenta-se em três argumentos, a saber:

Argumento 1 - na afirmação platônica de que a forma mortal de alma foi fabricada pelos demiurgos menores, a partir de uma “mistura de afecções terríveis e necessárias” (*deinà kai ànankaía èn aúthoi pathémata*): *prazer* (*hedoné*), *dor* (*lýpas*), *temeridade* (*thárros*), *medo* (*phóbos*), *paixão* (*thymón*) e *esperança* (*elpída*) mais “sensações sem *lógos* e o desejo amoroso que tudo empreende” (*aísthései dè alogoi kai epicheireté pantòs éroti*), (*Timeu* 69 c-d¹⁸); afecções (*pathémata*) que como mostraremos, só surgem mediante a associação ou *koinonía* entre a forma de alma mortal e o corpo (via órgãos), (*Timeu* 61c – 68b); aspecto que consideramos por demais pertinente para nossa pesquisa. Pois por um lado, Platão mostra a relevância do corpo (*sôma*) na ativação do poder (*dýnamis*) da alma

¹³ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Usaremos em nosso estudo, o sentido de *koinonía* sugerido por É. Des Places, ou seja, como “comunidade”, “associação”. (Cf. DES PLACES, É *Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon*. 2 reimp.; Paris: Les Belles Lettres, 1970. Oeuvres Complètes, 14, 2 v., p. 292 - 293).

¹⁷ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁸ *Ibidem*.

mortal e na manifestação de sua tarefa precípua, que é “acolher” (*echôn*) afecções mediados pelo corpo (via órgãos); e por outro lado, mostra o lugar (*tópos*) ou o papel fundamental que o corpo ocupa na *gênesis* dos *pathémata* da alma mortal (*Timeu* 61a - 68d¹⁹).

- **Argumento 2** - no destaque que Platão dá a relação físico-anímica, ou seja, o filósofo mescla aspectos de sua psicologia com a física para explicar a *koinonía* entre a forma de alma mortal e o corpo humano (via órgãos), a saber: a *dýnamis thymoeidés* da alma mortal guarda relação com o coração e pulmões; já a *dýnamis epithymetikón* relaciona-se com o fígado e baço; e com os órgãos da região do baixo-ventre: intestinos e órgãos sexuais sede do “desejo que tudo empreende” (*Timeu* 69c - 73a²⁰). Todavia, apesar de pontuar essas regiões de assento para a alma mortal e sua ligação com cada um desses órgãos corpóreos, na sequência da argumentação, o filósofo demonstra como se estabelece o vínculo (*syndouménes*) físico-anímico, ou seja, entre a alma mortal e o corpo. De acordo com Platão, o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo se dá via medula (*myelós*); é na medula que estão “ancorados” (*ankurôn*) os laços de toda a alma humana (*Timeu* 73b-d²¹); aspecto por demais relevante que incide no núcleo de nossa pesquisa.

Disso depreende-se que: o corpo e a alma mortal estão intrinsecamente ligados pela medula (*myelós*); que em função disso, a alma mortal “permeia e pode “sentir” todo o corpo humano (ossos, carne, pele, sangue), já que está “ancorada” (*ankurôn*) na medula (*toû myeloû*) que é uma composição de figuras simultaneamente redondas e alongadas, originada da mistura dos primeiros triângulos que compõem os quatro elementos fogo, terra, água e ar. Essa reflexão incide no ângulo de discussão sobre a natureza dos quatro elementos: fogo, terra, água e ar; que é o suporte físico para compreender o “vínculo” (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo (via órgãos) no *Timeu*, e explicar a *gênesis* dos *pathémata* da alma de forma mortal, ou seja, como o corpo afeta a alma mortal.

- **Argumento 3** - no fato de não encontrarmos no *Timeu* nenhuma passagem em que Platão forneça elementos que demonstrem a mortalidade (*thánatos*) da forma de alma mortal do ponto de vista físico, tal como ele afirma a despeito do corpo do homem, cujas

¹⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

partículas elementares que o constituem foram tomadas de “empréstimo do mundo” e deverão ser restituídas quando de sua dissolução com o advento da morte do homem (*Timeu* 42e – 43a seg.²²). Há uma passagem específica no *Timeu* em que Platão descreve a morte do homem em decorrência da velhice, morte conforme a natureza (*katà phýsín*) e corrobora nossa hipótese da ampliação da noção de morte (*thánatos*). Como diz Platão:

...quando os laços dos *triângulos da medula* (*tòn myelòn trigonón*), que foram ajustados uns aos outros, já não conseguem resistir, *distendidos pela fadiga, soltam os laços da alma* (*methiásin tous tés psychés à desmoús*), a qual liberta de forma natural, *levanta voo prazenteiramente* (*lytheísa katà phýsin meth' hedonés*). (*Timeu* 81c-e²³).

Ora, não entendemos que com as expressões “soltam os laços da alma” e “levanta voo prazenteiramente” Platão esteja afirmando a “morte²⁴” do *eidós/génos* mortal de alma; o que o filósofo quer mostrar nessa passagem é o rompimento absoluto do vínculo alma mortal-corpo. Se assim for, uma vez desfeitos os “laços” (*lytheísa*) a alma de *eidós/génos* mortal (re)assume sua natureza primeva enquanto *dýnamis*; e como é dita *eidós/génos* de alma, comunga do atributo de *ousía* (essência) usado por Platão para referir à alma de princípio imortal.

Em síntese e reiterando a hipótese condutora de nossa pesquisa: a *koinonía* alma mortal-corpo (via medula-órgãos) explica o atributo “mortal” aplicado por Platão à forma de alma mortal. Dessa maneira, embora a alma mortal esteja “en-cravada/ancorada” no corpo, ela não deve ser tomada como corpórea, ou seja, engendrada a partir dos quatro elementos terra, fogo, água e ar como é o corpo do homem e dos demais seres da *phýsis*.

²² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Refletimos sobre a noção de morte no Capítulo II de nossa dissertação de Mestrado: **A relação entre Mýtho e Lógos**, p. 60-87, onde mostramos que Platão amplia a noção de morte no *Fédon* para falar sobre a separação corpo e alma. O filósofo, num primeiro momento, recolhe a compreensão de morte comumente aceita pelos gregos em sua Atenas do século IV a.C., ou seja, a morte (*thánatos*) como o rompimento absoluto da comunidade ou *koinonía* entre alma-corpo; e num segundo momento transpõe a questão da morte para o campo de sua Filosofia e ela passa a indicar o exercício de afastamento da alma, por meio do pensamento (*diánoia*), para purificar-se de tudo que é corpóreo e contemplar “os seres em si e por si”, as ideias/Formas. (Cf. LUCENA, M. G. B. de. **A separação corpo-alma e a tranquilidade filosófica: um estudo no Fédon de Platão**. São Paulo, 2005, 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

Ora, se assim for, o atributo mortal seria um recurso da dialética usado por Platão para indicar que, só e somente só, pelo fato da alma mortal estar intrinsecamente “ligada/grudada” (*syndouménes*) ao corpo, sobretudo a determinados órgãos que sinalizam a origem de nossos desejos, sentimentos e emoções, e acolher (*echôn*) toda a sorte de impressões/afecções mediadas pelo corpo, ela seria dita mortal. Dessa maneira, Platão une o semelhante e o dessemelhante, o invisível (*psyché*) e o visível (*sôma*), como se quisesse nos dar a grande lição de que é possível a convivência entre naturezas distintas, a alma e o corpo, desde que cada um cumpra a tarefa que lhe cabe.

Note-se, pois, que a reflexão sobre a alma mortal e suas afecções está intrinsecamente ligada à discussão acerca da natureza do corpo, cujo suporte, no *Timeu*, é a discussão acerca da natureza dos quatro elementos (*stoicheîa*) fogo, água, ar e terra (*Timeu* 48b seg.²⁵). Ora, é justamente o exame sobre a natureza dos quatro *stoicheîa* que propicia a Platão explicar a constituição da medula (*myelón*) e, sobretudo, mostrar como “os laços” da alma mortal estão nela ancorados (*ankurôn*). Além disso, essa reflexão sobre os *stoicheîa* permite a Platão questionar a noção de natureza (*phýsis*) postulada por seus predecessores.

Platão não discorda que os quatro elementos terra, fogo, água e ar sejam os constituintes das coisas visíveis e tangíveis, porém, recusa-se a aceitar que eles sejam postulados como “*phýsis*”, posto que para o filósofo, *phýsis* é o que vem *antes*; e os elementos são *posteriores* ao que torna possível conhecê-los; os elementos “mudam de estado a todo o momento” (*Timeu* 49d²⁶), “fogem e não suportam o ‘o’ nem o ‘isto’ nem o ‘aquilo’, nem qualquer outra palavra que os designe como entidades estáveis” (*Timeu* 49d-e²⁷), por estarem inseridos no incessante vir a ser da *phýsis* (*Timeu* 48b seg.²⁸); dessa maneira, não há como sustentar com firmeza que “é isto mesmo (...) e não outra coisa” (*tis eautón*, *Timeu* 49d²⁹). Dito de outro modo, a terra, a água, o fogo e o ar que vemos são meras aparições dos verdadeiros elementos. Dessa maneira, não convém aplicar-lhes nomes e expressar-nos sobre eles dizendo que se trata da água, do fogo, da terra, do ar como postulado pelos primeiros filósofos da *phýsis*.

²⁵ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

A essa reflexão, subjaz a preocupação de Platão com o problema da “permanência” das coisas, *condição sine qua non* para que se possa dizer o que elas são; preocupação que leva o filósofo a examinar, de forma acurada, os tipos de movimentos dos seres da natureza e compará-los com o modo de mover-se da alma. A partir da análise dos tipos de movimentos existentes na *phýsis* comparando-os com o modo de mover-se da alma, tanto no *Timeu* quanto no diálogo *Leis X*, Platão sustenta a tese da *anterioridade* da alma em relação a todos eles; e mostra que a alma é “o movimento capaz de mover-se por si mesmo” (*tèn dynamén autèn kinéîn kínsin, Leis X, 896a*³⁰; cf. *Fedro 245c seg.*³¹). Assim, em virtude de sua “anterioridade e de seu modo de mover-se”, somente à alma cabe o estatuto de “verdadeira *phýsis*” (Cf. *Fedro 245c*³², *Timeu 34b seg.*³³, *Leis X*³⁴), como mostraremos no transcorrer de nossa investigação.

Até aqui, temos que a reflexão sobre a natureza dos elementos é de fundamental importância para o aprofundamento da noção de corpo e seu papel fundamental na origem das afecções da alma mortal; é a partir dessa reflexão que Platão demonstra como o corpo afeta a forma de alma mortal, cujos laços (*lytheîsa*) estão entrelaçados aos laços dos triângulos que enlaçam cada um dos quatro elementos. Essa reflexão possibilita demonstrar a constituição da medula e dos órgãos do corpo onde a alma mortal foi “posta” pelos *daimones*, a saber: região do tórax - coração e pulmões; no baixo-ventre - fígado, baço, intestinos, e órgãos sexuais (*Timeu 69c - 73b seg.*³⁵), discussão que interessa sobremaneira a Platão porque explica como surgem os *pathémata* da alma mortal.

Portanto, a discussão sobre a natureza do corpo/corpóreo é o suporte para explicar o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo; e a *génesis* das afecções acolhidas pela alma mortal, percebidas e nomeadas pela alma de princípio imortal como sensações (*aístheseis*). Se nossa interpretação for coerente, tornar-se-á claro o lugar (*tópos*) privilegiado que a discussão sobre a física dos *stoicheîa* desempenha no *Timeu*. Dito de outro modo, sem a compreensão sobre a natureza dos elementos não há como compreender

³⁰ PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (Col. Amazônica/Série Farias Brito).

³¹ *Idem.*, *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975., vol. V (Col. Amazônica/Série Farias Brito).

³² *Ibidem.*

³³ *Idem.*, *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (Col. Pensamento e Filosofia).

³⁴ *Idem.*, *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (Col. Amazônica/Série Farias Brito).

³⁵ *Ibidem.*

a noção de corpo/corpóreo, nem a *gênesis* dos *pathémata* da alma mortal. Dessa maneira, qualquer reflexão que propugne o absoluto desprezo pelo corpo/corpóreo ou pelas paixões e desejos não condiz com o pensamento de Platão no que se refere ao conhecimento humano.

Além disso, é através da reflexão sobre a natureza dos *stoicheia* que Platão mostra como o corpo afeta a alma e que a alma mortal só deseja se afetada pelo corpo (via órgãos), particularidade que explica a relevância do corpóreo na aquisição de parte de nosso conhecimento sobre as coisas; e, sobretudo que não é possível criar uma dicotomia ou uma separação entre a alma mortal e o corpo, nesse aspecto. Toda essa reflexão propicia a Platão delinear o campo dos afetos e emoções humanas possíveis de conhecer, discussão que incide no ângulo ético-político de sua filosofia, algo que não parafundamos aqui; considerando que o turbilhão de afecções que a alma mortal acolhe via corpo este pode interferir no bom uso do *logistikón*, potência da alma imortal cuja função é discernir sobre o que é melhor para o homem usando de argumentos; algo que não se consegue fazer se a alma tiver baixo grau de *dýnamis* lógica. Esse quadro ressoa na teoria platônica das Formas, considerando que a compreensão do ângulo de reflexão sobre Ética e Política, não se faz sem o entendimento do *logistikón* da alma nem dos fundamentos que pautam o agir ético-político do homem, que para Platão são as Formas, como mostraremos no transcórre de nossa pesquisa.

É oportuno notar que nossa hipótese de que Platão amplia a noção de “morte” (*thánatos*), no *Timeu*, para explicar o vínculo (*syndouménes*) físico-anímico ou a *koinonía* entre a alma mortal e o corpo e justificar o atributo “mortal” aplicado à forma de alma mortal, inspira-se na interpretação de I. M. Crombie. O intérprete considera que Platão usa a expressão “parte mortal da alma” para referir-se, tanto à sensação de sede como as dores do estômago e também ao funcionamento ordenado dos órgãos do corpo, na medida em que ajudam nas necessidades da vida mental³⁶.

Para Crombie, a alma mortal deve tratar-se dessa parte da auto-ativação do organismo que carece de significado fora da esfera de sua vida orgânica; e como Platão definiu a alma como “princípio automotor”, a primeira função atribuída à forma de alma

³⁶ CROMBIE, I. M. El enfoque del alma em los últimos diálogos. In: **Análisis de las doctrinas de Platón, 1: el hombre y la sociedad**. Version española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial S.A, 1990, p. 336-352.

mortal é a percepção sensorial, oriunda de perturbações corpóreas violentas que penetram na alma. E como foi dado à Alma do Mundo e à parte imortal da alma humana o poder de mover particulares, haveria uma distribuição de tarefas. Assim, além da percepção sensorial, à alma mortal também estão destinadas terríveis e necessárias afecções (*pathémata*): prazer, dor, confiança, temor, ira, esperança, amor e percepção irracional.

O intérprete considera que as duas partes da alma mortal correspondem às *dynámeis* apetitiva e irascível retratadas por Platão na *República* (IV); acrescenta que as emoções/paixões se dão no peito e os apetites surgem no baixo-ventre, assim como o pensamento emana da cabeça. Porém, adverte que não se pode simplesmente identificar a parte imortal da alma com o cérebro, órgão que se decompõe como qualquer outro; a parte imortal deve ser o que faz com que o cérebro funcione. Do mesmo modo, as partes mortais da alma devem ser as que fazem com que os outros órgãos funcionem. O intérprete conclui sua argumentação ressaltando que toda a descrição acerca das partes mortais da alma, no *Timeu*, é efetivamente uma exposição sobre como é designado o funcionamento dos órgãos, tendo em vista sua relevância para a vida gnosiológica. Conclui suas observações enfatizando que Platão mescla, de uma maneira estranha, conceitos psicológicos e fisiológicos; indicação que nos interessa em nosso estudo sobre a alma mortal e suas afecções.

Inspiramo-nos também, na interpretação que Rachel Gazolla apresenta sobre a alma de forma mortal em seu estudo *As duas almas do homem no Timeu de Platão*. Nesse estudo, Gazolla ressalta que a alma mortal “...é mescla composta de sensação alógica (*aisthéseis de álógoi*) e do amor, o impulso que ataca (*epicheireté éroti*)³⁷”; e, por estar “...misturada ao corpo humano de modo invisível, ‘toca’ todas as suas partes, sinalizando parcialmente o mundo orgânico e o mundo dos afetos (ossos, nervos, sangue, órgãos...emoções”³⁸).

Todavia, apesar de seguirmos, em nossa investigação o viés de leitura de Gazolla, sobretudo porque a intérprete indica um novo ângulo não exposto na maioria das interpretações sobre a alma mortal, como mostraremos mais adiante no capítulo primeiro

³⁷ Cf. GAZOLLA, R. As duas almas do homem no Timeu de Platão. *HYPNOS*, n. 7, Ano 6, 2 sem., São Paulo: 2001, p. 102.

³⁸ *Ibidem*.

de nossa pesquisa³⁹, peço vênua à intérprete do pensamento platônico, para discordar de sua inferência de que “...a alma mortal no *Timeu* e sua junção com os elementos, seguindo as leis demiúrgicas, podem fazê-la tão dissolúvel quanto os elementos aos quais se liga, pois uma vez devolvido ao todo tal empréstimo elementar, também ela, mortal e separada da mescla, nada mais é nem atua.⁴⁰”

Ora, se assim for, a alma mortal será considerada um ser elementar semelhante ao *sôma* e demais seres da natureza; inferência que anula a hipótese condutora de nossa pesquisa, ou seja, de que Platão amplia a noção de “morte” (*thánatos*) para explicar o intrínseco vínculo (*syndouménes*) físico-anímico ou a *koinonía* entre a forma de alma mortal e o corpo, e não necessariamente para indicar a “morte” desse *eidos/génos* de alma.

Todavia, concordamos com a interpretação de Gazolla de que Platão elabora, no *Timeu*, uma espécie de “Medicina físico-psíquica para o bem do corpo e da alma (...), ao estudar a relação entre os órgãos, seu funcionamento anímico e as consequências para a felicidade humana. Indica o fundamento do conhecimento lógico-noético e estrutura o ‘campo dos afetos’ e suas ressonâncias corpóreas, gnosiológicas, éticas, políticas.⁴¹”

Considerando as questões pontuados até aqui e considerando a relevância do *Timeu* de Platão na História da Filosofia, o *Primeiro Capítulo* de nossa tese traz informações que julgamos pertinentes para o acompanhamento da questão que norteia nossa investigação, i.e., a alma mortal e suas afecções; oferece dados históricos sobre o contexto do diálogo, os personagens e sua relação com o tema central do diálogo, o exame sobre a origem da natureza do cosmos e da natureza do homem. Além disso, recolhemos parte das principais vias de leituras interpretativas sobre a alma mortal, no intuito de mostrar que, apesar da vasta e rica produção bibliográfica a despeito das questões que perpassam o *Timeu*, faltam estudos específicos e aprofundados acerca do tema da alma mortal, suas afecções e sua relação com o corpo.

No *Segundo Capítulo* refletimos sobre a natureza dos quatro elementos terra, fogo, água e ar e gênese do corpo/corpóreo (*sôma*), com o propósito de compreendermos o vínculo (*syndouménes*) físico-anímico via medula (*myelós*) que Platão postula entre a alma

³⁹ Cf. Capítulo Primeiro: 3. **Ângulos de leituras sobre a alma mortal**. p. 34.

⁴⁰ Cf. GAZOLLA, R. As duas almas do homem no *Timeu* de Platão. *HYPNOS*, n. 7, Ano 6, 2 sem., São Paulo: 2001, p. 98.

⁴¹ *Ibidem.*, p. 103.

de *eidós/génos* mortal e o corpo. Para tanto, apresentamos e refletimos sobre os três princípios onto-cosmológicos que Platão apresenta no *Timeu* para engendrar a Alma Cósmica, o Corpo do Mundo e os corpos dos demais seres da natureza; tratamos dos tipos de movimentos existentes na *phýsis* e do movimento da Alma do Mundo, com vistas ao entendimento do movimento da alma humana de princípio imortal, da alma mortal e dos corpóreos; discutimos a noção de *Chôra*, terceiro princípio onto-cosmológico, uma das grandes novidades que Platão traz para o *Timeu*; destacamos o papel preponderante de *Chôra* na organização do cosmos; argumentamos como os seres matemáticos (os triângulos), as imitações (*mimêta*) das Formas dos quatro elementos que são cognoscíveis, aparecem no mundo visível e tangível, ou seja, como se efetiva a complexa participação (*méthexis*) entre esses seres e o seres da natureza. Discutimos a tese platônica da *anterioridade* da *psyché* em relação a tudo o que existe na *phýsis*, reflexão atrelada à discussão sobre a natureza dos elementos e que propicia ao filósofo demonstrar que a alma é a verdadeira *phýsis* porque é princípio de movimento e ordena tudo o que existe na *phýsis* através de seus movimentos; assunto posto em discussão no *Fédon* (96b - 99a⁴²) quando Platão busca a verdadeira causa (*aítia*) da ordenação das coisas e faz referência à noção de Inteligência (*Noûs*) de Anaxágoras; questão retomada no *Timeu* quando o filósofo discute sobre a natureza dos elementos e demonstra, a partir do engendramento da *psyché*, que ela é *anterior* ao corpo e a tudo que é visível e tangível; o problema da noção de *phýsis* é mais uma vez posto em análise no diálogo *Leis*, livro X, em que Platão defende o argumento da *anterioridade* da alma em relação a tudo que é visível e tangível; e mostra que, como a alma é “princípio de todos os movimentos”, somente à ela cabe o estatuto de “verdadeira *phýsis*”; com isso Platão retoma o sentido primevo da noção de *phýsis* e combate a compreensão de natureza defendida pelos “sábios modernos” (Atomistas e Sofistas).

Com todo esse “material” em mãos, refletimos no *Terceiro Capítulo* sobre a alma mortal e suas afecções, mais especificamente, sobre o vínculo (*syndouménes*) físico-anímico via medula (*myelós*) que liga corpo e alma mortal, no intuito de compreendermos como o corpo afeta a alma mortal, e com isso explicarmos o real significado do atributo mortal aplicado por Platão à forma de alma mortal. e que consideramos um recurso de sua dialética para explicar a complexa *koinonía* entre a alma mortal e o corpo.

⁴² Cf. PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

No *Quarto Capítulo* refletimos sobre a relevância de Eros no projeto de *Paidéia* platônica da alma; pontuamos a dupla função de Eros na vida humana, do ponto de vista das relações amorosas sexuais; e sua dimensão ontológica no sentido de intermediário (*metaxú*) que impulsiona a *dýnamis* divina da alma, o *logistikón*, a buscar via *lógos*, o conhecimento das Ideias/Formas, os seres inteligíveis, o fundamento do pensar-dizer humano; destacamos o sentido de “Eros tirânico” no *epithymetikón* da alma mortal” estabelecendo uma ponte entre o *Timeu* e *República*, através da reflexão sobre a alma do homem tirânico.

PRIMEIRO CAPÍTULO

PRELIMINARES PARA A LEITURA DO TIMEU

*Já se falou de muitos modos muito.
Descobrir, colocar à prova
de fogo o novo: risco máximo.⁴³*

⁴³ **Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu prisioneiro, Ajax.** Guilherme de Almeida e Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1997.

O *Timeu* é um diálogo esclarecedor no tocante à reflexão platônica sobre a natureza da alma humana, conforme já assinalamos. Todavia, não é pelo fato de ser esclarecedor que torna o tema da alma menos complexo, considerando, sobretudo, a gama de assuntos postos em análise por Platão, nesse diálogo, a saber: ontologia, cosmologia, psicologia, física, antropologia, fisiologia, medicina, quase todos entrelaçados à reflexão sobre a alma, como mostraremos ao longo de nossa investigação. Assim sendo, a finalidade desse primeiro capítulo de nossa tese é oferecer algumas informações preliminares que julgamos serem pertinentes à leitura do *Timeu*, com o propósito de que isso contribua para o aprofundamento e compreensão da questão que norteia nossa investigação: A alma mortal e suas afecções.

Iniciemos, pois, nosso percurso nessa ambientação cosmológica do *Timeu* seguindo o compasso do “*lógos verossímil*”.

1. Repercussão do *Timeu* na História da Filosofia

Conforme noticia Albert Rivaud, no prefácio à sua tradução do *Timeu* das *Belles Lettres* (1925), o *Timeu* foi o diálogo de Platão de maior repercussão e o mais comentado na História da Filosofia, fato que ele atribui à natureza dos assuntos aí abordados, ou seja, a origem do cosmos e da natureza do homem. Foi considerado entre os discípulos imediatos de Platão como a obra capital do mestre; Aristóteles cita-o em várias passagens de sua obra (*Do Céu*, II 293b32; II 300a1; *Da Geração*, I 315b30 e 325b24; II 329a13 e 332b29; *Física*, *De Anima*; *Metafísica*). Segundo Rivaud, o primeiro comentário do *Timeu* foi redigido por Crantor, Speusipo e Xenócrates, que discutem inúmeras de suas passagens; mais tarde recebeu atenção especial dos Estóicos e de Epicuro; dos Alexandrinos e de Plutarco que também escreveu um comentário; foi venerado pelos cristãos, árabes e judeus com o mesmo ardor de um livro canônico. Rivaud ressalta que são famosos os comentários de Calcídio e Proclo, através dos quais a Idade Média conheceu o *Timeu*. Diz que a Escola de Chartres (século XII) conciliou passagens do *Timeu* referentes ao nascimento do universo com textos do *Gênese* relativos à criação. Conclui suas informações enfatizando

que no século XVII, o diálogo exerceu forte influência sobre o pensamento ocidental, assim como no Renascimento⁴⁴.

Complementando essa linha de informações sobre o *Timeu*, Francisco Lisi, tradutor da edição do *Timeu* da editora Gredos, observa que o *Timeu* situa-se entre os últimos diálogos de Platão, provavelmente próximo ao *Filebo* e *Leis*; e formaria juntamente com o *Crítias* e o *Hermócrates*, uma trilogia sobre a *gênesis* do cosmos, do homem e da sociedade. Todavia, Lisi enfatiza que apesar do *Timeu* ser um dos diálogos de Platão, cuja autenticidade nunca foi posta em dúvidas, pois os testemunhos remontam a Aristóteles (Cf. *Do Céu*, II 293b32 - *Timeu* 40b-c; II 300a1; *Da Geração*, I 315b30 - *Timeu* 54d seq. e 325b24; II 329a13 e 332b29), isso não significou consenso nas interpretações a despeito das teses expostas por Platão nesse diálogo⁴⁵.

A polêmica sobre a autoria das teses do *Timeu* foi levantada por A. E. Taylor, em sua clássica obra *A Commentary on Plato's Timaeus* (1928). Taylor sustenta que as teses não são de Platão e pertencem a um defensor que condensa elementos do pitagorismo e materialismo jônico do século V a.C., o que para o intérprete revela a tentativa deliberada de Platão em unificar ensinamentos religiosos e matemáticos do pitagorismo com a biologia de Empédocles⁴⁶.

Porém, os argumentos de Taylor foram rechaçados por F. M. Cornford em sua obra *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato* (1937). Cornford cita Aristóteles como testemunha para demonstrar que as teses do *Timeu* expressam o pensamento de Platão. O intérprete argumenta que quando esse diálogo foi escrito, Aristóteles estava vivendo e trabalhando com Platão e reitera suas observações apontando como um dos aspectos relevantes, o fato de Aristóteles não mencionar, em nenhuma passagem de sua obra, o *Timeu* como uma fonte do pitagorismo do século V a.C., ou mesmo recorrer ao diálogo como um documento da história mais recente do pensamento científico grego, assunto que, segundo Cornford, o filósofo estava muito interessado⁴⁷.

⁴⁴ Cf. RIVAUD, A. **Timée - Critias**. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: Les Belles Lettres, 1956, p. 03-123. (Oeuvres Complètes - Tome X).

⁴⁵ Cf. LISI, F. **Timeo**. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997, p. 127.

⁴⁶ Cf. TAYLOR, A. E. **A Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford, 1928, p. VII-XII.

⁴⁷ Cf. CORNFORD, F. M. **Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato**. Translated with a running commentary. By Francis Mac-Donald Cornford. London: International Library of Philosophy, 1937, p. VII-XII.

Já Gregory Vlastos (1975), parece seguir a mesma linha interpretativa de Cornford, pois defende que Platão apresenta no *Timeu* sua própria cosmologia e critica a dos filósofos da *phýsis*, sobretudo Empédocles que fez “...da terra, da água, do ar e do fogo os elementos do Universo natural, dotando-os com uma inalterabilidade absoluta, parmenidiana, para torná-los adequados a esse propósito⁴⁸.”

Nessa mesma linha de interpretação de Vlastos acerca da autoria das teses do *Timeu*, Luc Brisson, que também traduziu o *Timeu* e é autor de vários estudos relacionados a temas específicos deste diálogo, sendo o mais significativo deles *Le Mème et L'autre dans de la Structure Ontologique du Timée de Platon: Um Commentaire Systématique du Timée de Platon*⁴⁹, considera, em sua introdução ao *Timeu*, que Platão desenvolve, nesse diálogo, “...uma cosmologia, ou seja, uma representação coerente e rigorosa do universo físico, que se funda sobre um conjunto limitado de pressupostos axiomáticos, cujas propriedades do cosmos aparecem como consequências deduzidas logicamente.⁵⁰”

Quanto a nós, seguimos as vias de interpretação que consideram que as teses do *Timeu* expressam o pensamento platônico, considerando, sobretudo, o fato de Platão apresentar, logo no início do diálogo, seu dualismo de princípios, seguido dos respectivos modos de apreensão, como delineado em vários outros diálogos. Como diz Platão:

...o que é aquilo que é sempre, e não tem geração (*tí tò ón aeí, genésin dè ouk échon*) e aquilo que se gera sempre, e nunca é? (*kai tí tò gignómenon mèn aeí, òn dè oudepote*). O primeiro pode ser apreendido pelo pensamento, acompanhado pelo raciocínio, uma vez que é sempre desta maneira; (*noései metà lógou perileptón, aeí katà taúta ón*) enquanto o segundo pode ser opinado pela opinião, acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio (*dóxei met'aisthéseôs àlógou doxastón*), uma vez que se gera e se corrompe, nunca sendo realmente. (*Timeu* 27d - 28a⁵¹)

Além dessa referência ao dualismo de princípios que caracteriza a filosofia platônica, há mais dois aspectos, que consideramos bastante significativos, e que merecem

⁴⁸ Cf. VLASTOS, G. **O universo de Platão** (Cap. 2). Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: UNB, c1987, p. 48.

⁴⁹ BRISSON, L. **Le Mème et L'autre dans de la Structure Ontologique du Timée de Platon: Um Commentaire Systématique du Timée de Platon**. Paris: Éditions Klincksieck, 1974. A versão do texto é de nossa responsabilidade.

⁵⁰ *Idem.*, Introduction au **Timée**. In: **Timée, Critias**. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson avec collaboration de Michel Patillon pour la traduction. Paris: GF-Flamarion, 1999, p. 13.

⁵¹ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

ser notados: o engendramento da Alma Cósmica e da alma humana de princípio imortal, pelo demiurgo divino, com seres concernentes aos dois primeiros princípios, “o que sempre é”, os seres divinos e eternos de Platão que são as Ideias/Formas, e “aquilo que se gera sempre, e nunca é”, “as imitações (*mimêma*) das Formas” conforme afirma Platão (*Timeu* 34b - 42e⁵²); e *Chôra*, o terceiro princípio onto-cosmológico de Platão (*Timeu* 48e seg.⁵³), uma das novidades mais significativas e também mais complexas que Platão traz para o *Timeu*. Argumentaremos em nosso estudo, que a noção de *Chôra* propicia a Platão explicar como “as imitações das Formas (*eidê*) dos quatro elementos (*stoicheia*) fogo, terra, água e ar” participam (*méthexis*) da tangibilidade corpórea (*Timeu* 51b seg.⁵⁴). Como diz Platão:

...Haverá algum fogo em si e por si (*éstin ti pyr autò eph' eautoû*), e todas aquelas coisas acerca das quais falamos sempre desta maneira, cada uma delas será em si e por si? Ou serão aquelas coisas que vemos, e todas as outras que sensoriamos através do corpo, as únicas que possuem uma tal verdade, não havendo outras para além dessas, de maneira nenhuma e em nenhuma circunstância? Será em vão que afirmamos, em cada ocasião, que há uma certa Forma inteligível de cada coisa que existe, e tudo isto serão apenas palavras? (...) Ora, se o pensamento e a opinião verdadeira são dois gêneros, estas entidades serão em si mesmas de todas as maneiras, e serão Formas que não são sensoriáveis por nós, mas que apenas podem inteligir. (*Timeu* 51b seg.⁵⁵)

Note-se também, que o Corpo do Mundo, o corpo do homem e dos demais seres visíveis e tangíveis da *phýsis* serão fabricados com seres concernentes ao segundo princípio, *i.e.*, “as imitações dos seres eternos” (*Timeu* 50c⁵⁶) que como veremos no transcorrer de nossa pesquisa, são seres matemáticos cognoscíveis (os triângulos); que necessitam de *Chôra*, o terceiro princípio onto-cosmológico, “o sustentáculo de tudo que é visível e tangível”, para engendrar as formas (*morphas*) geométricas que, “atadas” pelos “laços” (*lytheîsa*) da alma darão origem a tudo que compõe a *phýsis* engendrando o

⁵² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*. Grifo nosso.

⁵⁶ *Ibidem*.

cosmos, “um vivente com alma” (*zôo émpsychon énnoun*⁵⁷), frutos do acordo entre a Inteligência (*Noûs*) e a Necessidade (*Anánke*), (*Timeu* 48a⁵⁸).

Essa discussão será retomada e aprofundada mais adiante, quando abordarmos a reflexão sobre a natureza do corpo e seu papel na *gênesis* das afecções da forma de alma mortal.

2. O contexto do *Timeu* e seus Personagens

Como se sabe, Platão narra, no preâmbulo do *Timeu*, o encontro entre Sócrates, Crítias, Hermócrates e Timeu, reunidos em Atenas na ocasião das Panatenéias, festa religiosa em honra à deusa Atena. Inicialmente, Sócrates nota a ausência de um quarto hóspede que faria a exposição desse dia, e Timeu, sem dizer de quem se trata, prontamente informa-lhe que ele “adoeceu” (*Timeu* 17a⁵⁹). Sócrates não questiona a informação e resume o discurso que ele diz ter feito “ontem” acerca da constituição da *pólis* ideal, sobre a forma de governo que ele julgara ser a mais excelente e dos homens capazes de realizá-la, e expressa o desejo de ouvir dos amigos, um discurso que descreva como os homens que com ela nasceram, “...se comportariam nessas lutas que as cidades mantêm umas com as outras e nas quais ingressam com dignidade, desde o início da pugna e em todos os encontros em harmonia com a educação e a instrução recebidas, tanto no próprio cenário da competição como durante as negociações com outras cidades” (*Timeu* 19b-c⁶⁰).

Crítias intervém na discussão e assemelha o discurso feito “ontem” por Sócrates a uma história que Sólon escutou de um sacerdote do Egito, que narra como a Atenas primordial venceu a invasão dos Atlântidas e libertou a Europa, África e Ásia, (*Timeu* 20d - 26e). Após longa digressão, os personagens decidem, com o assentimento de Sócrates, iniciar “o banquete de discursos” não pela descrição do comportamento ou agir dos

⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). (Cf. GAZOLLA DE ANDRADE, R. **Platão, o filósofo da medida (Um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade)**. São Paulo, 1991, 257f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. (Cf. *Idem.*, **Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993).

⁵⁸ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

homens em guerra conforme solicitara Sócrates, mas descrevendo a origem da natureza do cosmos e da natureza do homem.

Sobre o discurso que Sócrates diz ter feito “ontem”, concordamos com alguns dos tradutores e intérpretes do *Timeu*, que consideram que se trata da *República*⁶¹, posto que para nós incide na reflexão platônica sobre a natureza da alma humana e o modo de ser de suas *dynámeis*, exposta, sobretudo nos livros IV, V, VI e IX da *República*, assunto que perpassa todo o *Timeu*.

No que diz respeito aos personagens postos em cena no diálogo – Sócrates, Timeu, Crítias e Hermócrates -, como de costume, Platão põe Sócrates a descrevê-los. De acordo com Sócrates, trata-se de homens que “...por educação e temperamento, participam do filósofo e do político”⁶², particularidade que na visão de Sócrates torna-os capazes de compreender e opinar sobre as questões que serão discutidas.

Conforme descrição de Sócrates, Timeu, personagem principal do diálogo, é natural de Lócrida na Itália, cidade que Platão considera de “legislação modelar”; é filósofo e cidadão eminente⁶³, versado em astronomia como complementa o personagem Crítias⁶⁴. Tais atributos talvez expliquem o porquê de Timeu receber de Platão à incumbência de dissertar sobre a *gênesis* do cosmos e da natureza do homem; algo curioso, pois Sócrates está presente. Todavia, não podemos esquecer que talvez Platão esteja sendo fiel ao que fez Sócrates dizer no *Fédon*, ou seja, que se afastara da via de investigação sobre a *phýsis* porque não encontrava nela a verdadeira causa (*aitía*) para explicar como as coisas nascem se desenvolvem e deixam de ser (*Fédon* 96a⁶⁵). Na sequência dessa argumentação, Sócrates menciona Anaxágoras que apresentou a Inteligência (*Noûs*) como causa inteligível e universal, porém em suas explicações sobre a *phýsis* não fazia uso do *Noûs*

⁶¹ Cf. Introduções de: PLATÃO. *Timée*. Text établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: Les Belles Lettres, 1956. (Oeuvres Complètes - Tome X); *Timée*. Présentation et traduction par Luc Brisson, 4 ed., Paris: GF-Flamarion, 1999; *Timeo*. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997).

⁶² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Idem.*, *Fédon*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Coleção Os Pensadores*).

como causa da ordem do universo, indo procurar essa causalidade no éter, no ar, na água (*Fédon* 98a⁶⁶).

D. Nails, em seu acurado estudo *The People of the Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics* observa que Timeu é desconhecido fora dos diálogos de Platão; diz que Jamblico registra duas vezes, em sua obra, o nome de Timeu como sendo um dos pitagóricos proeminentes; e Lampert e Planeaux dizem que Cícero, em *De Finitude e República*, afirma que Platão teria estudado com Timeu de Lócrida. Contudo, Nails adverte que essas informações podem ser apenas deduções de Cícero⁶⁷.

Segundo essa mesma linha de leitura de D. Nails, A. Rivaud ressalta que não há no *Timeu* nenhuma indicação que permita deduzir que Platão representa o personagem Timeu como um adepto do Pitagorismo. Para Rivaud, Platão refere-se a Timeu apenas como sendo filósofo, que se destaca dos outros personagens por ser versado em matemática e astronomia; menciona Lócrida, cidade natal de Timeu, não para falar sobre a série de revoltas políticas contra as comunidades pitagóricas, mas sobretudo, para falar sobre a excelência das instituições políticas dessa *pólis*⁶⁸.

No que respeita ao personagem Crítias, F. Lisi considera que Crítias é o bisavô de Platão e avô do tirano Crítias. Segundo o intérprete, Crítias encontra-se no esplendor de sua carreira política, sendo também um cidadão notório de Atenas; presume que ele é um ancião, sendo pouco provável que seja um dos Trinta Tiranos que fizeram parte do governo oligárquico de Atenas em 404-403 a.C.⁶⁹. Porém, JP. Harvey considera que o personagem corresponde a Crítias, político oligárquico de Atenas, mentor dos Trinta Tiranos, que chefiou a facção extremada dos tiranos contra Terâmenes e foi condenado à morte. Crítias foi morto em Muníquia aproximadamente na época da queda dos Trinta. Harvey informa ainda que Crítias participou do círculo socrático; escreveu poemas eligíacos e tragédias,

⁶⁶ PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Coleção Os Pensadores*).

⁶⁷ Cf. Nails, D. Timaeus of Locri. In: **The People of the Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics**. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002, p. 293. Já P. Harvey, recolheu informações sobre um historiador grego de nome Timeu, oriundo de Tauromênion (Taormina, na Sicília), que viveu durante cinquenta anos em Atenas. Diz que ele escreveu uma história da Sicília desde os tempos mais antigos até 264 a.C. (Cf. HARVEY, P. Crítias. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p. 493).

⁶⁸ Cf. RIVAUD, A. **Timée - Crítias**. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956, p. 17-18. (*Oeuvres Complètes - Tome X*).

⁶⁹ Cf. LISI, F. **Timeo**. Traducción, introducción y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997, p. 127-153.

dos quais restam apenas fragmentos. Num desses fragmentos, Crítias apresenta uma teoria racionalista da origem da crença nos deuses⁷⁰.

Quanto à Hermócrates, Platão faz Sócrates dizer que, tanto em temperamento quanto em educação, está apto a participar dos assuntos que serão tratados (*Timeu* 20a-b). Segundo A. Rivaud, Proclo identifica Hermócrates com o general siracusano do mesmo nome, que aparece nas obras de Xenofonte, Tucídides e Diodoro⁷¹. Se essa informação de Rivaud for coerente, Platão traz para o *Timeu* um dos grandes adversários de Atenas em 415 a.C, quando os atenienses enviaram a expedição à Sicília, liderada por Alcibíades, Nícias e Lâmaco, na qual Atenas foi derrotada⁷².

Além dessas particularidades acerca do *Timeu*, é relevante observar que, em sua maior parte, o diálogo é exposto sem que o personagem principal use o recurso argumentativo para dissertar sobre o tema escolhido, ou seja, fazendo uso da dialética dialogando com um interlocutor. Todavia, antes de iniciar o “lógos verossímil”, os personagens estabeleceram um acordo (*homologia*) sobre o tema da discussão e sobre quem irá dissertar sobre ele. No caso específico do *Timeu*, em que o tema é a gênese do cosmo e da natureza do homem, Platão faz questão de notar que todos entendem do assunto.

Em várias passagens do *Timeu*, Platão faz o personagem Timeu nomear seu discurso, ora de “narrativa verossímil” (*tòn eikóta mýthon*), (*Timeu* 29d, 59c, 68d⁷³), ora de “discurso verossímil” (*tòn eikóta lògon*), (*Timeu* 48d, 53d, 55d, 56a, 57d, 90e⁷⁴). Sobre essa questão, Rachel Gazolla observa que o *Timeu* é “...um diálogo *sui generis* porque de gênero híbrido: é um *mýthos* - *lógos*, como diz o próprio filósofo, de modo que tudo o que

⁷⁰ Cf. HARVEY, P. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987, p. 144.

⁷¹ Cf. RIVAUD, A. **Timée - Critias**. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956. p. 15. (Oeuvres Complètes - Tome X). (Cf. TUCÍDIDES. Livro 4, 58-66; Livro 6, 32-35; 72-73; 75-80; 96-99; Livro 7, 21; 8, 26; 39-45; 85. In: **História da Guerra do Peloponeso, Livro VI**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, c1987).

⁷² Cf. TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso, Livro VI**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, c1987, p. 289 – 338.

⁷³ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

⁷⁴ *Ibidem*.

é dito é verossímil e não é propriamente a verdade. Longe de o verossímil ser desprezado, deve-se lançá-lo como ponte admirável para o conhecimento da filosofia de Platão⁷⁵.”

Nessa mesma linha, Luc Brisson, chama a atenção para o modo como Platão emprega o vocábulo *mito* em sua obra; algumas vezes usa-o para referir-se às teses que combate, outras para qualificar seu próprio discurso, como ocorre no *Timeu*⁷⁶. Contudo, enfatiza que a relevância da questão recai sobre o epíteto “*eikón*” (imagem)⁷⁷ e não necessariamente sobre *mýthos* e *lógos*.

Quanto a nós, pensamos que talvez um dos motivos seja o teor dos assuntos examinados no diálogo, sobretudo a natureza da alma humana, como enfatiza Platão:

...no que às coisas da alma diz respeito, à sua parte mortal e à sua parte divina, e de que maneira e com quê e por que razões as alberga separadamente, só afirmaremos positivamente que assim é e que é verdade aquilo que dissemos se um deus o reconhecer; mas que aquilo que afirmamos é provável devemos arriscar-nos a declará-lo desde já (...). (*Timeu* 72d⁷⁸)

Afinal, o que é a *psyché* de *génos thnetón* para Platão e por que ela recebe do filósofo o atributo “mortal”? Na tentativa de respondermos essa questão, recolhemos parte dos principais ângulos de leituras interpretativas sobre a alma mortal, e que julgamos mais pertinentes para o aprofundamento de nossa pesquisa.

3. Ângulos de leituras sobre a forma de alma mortal

Apesar do *Timeu* ser considerado pela tradição platônica interpretativa, como obra da maturidade filosófica de Platão, e como um dos diálogos mais comentados e de maior

⁷⁵ GAZOLLA, R. Platão e a Advinhação a partir do *Timeu*. **HYPNOS**, n. 29, 2º sem., São Paulo, 2012, p. 206.

⁷⁶ Cf. BRISSON, L. Usage dérivé fait par Platon du vocable <mûthos>. In: **Platon les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?** Édition revue et mise à jour. Paris: Éditions la Découverte, 1994, p. 161-166.

⁷⁷ Segundo É. Des Places, o vocábulo *eikón* em acepção geral significa: 1) “imagem” (reflexo, representação mental de uma percepção; comparação); 2) “cópia” (semelhança, imitação artística). (Cf. DES PLACES, É. **Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon**. 2 reimp.; Paris: Les Belles Lettres, 1970. *Oeuvres Complètes*, 14, 2 v., p. 163).

⁷⁸ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

repercussão na História da Filosofia, com vasta e rica produção filosófica acerca das questões que o permeiam, verifica-se que a maioria dos intérpretes da filosofia platônica, volta sua atenção para o entendimento da alma humana de princípio imortal e sua relação com a Alma Cósmica e, sobretudo, para a cosmologia platônica como mostraremos mais adiante. Porém, no que tange à discussão sobre a forma (*eídos*) mortal de alma, nota-se nas leituras de alguns intérpretes, repetições dos passos do *Timeu* que abordam a questão, ora indicando as regiões onde esse gênero (*génos*) de alma tem assento; ora realçando a diferença de natureza entre as duas almas do homem (a alma de princípio imortal e a alma de forma mortal); e afirmam a mortalidade desse *eídos* de alma mortal sem aprofundar o porquê dela receber de Platão o atributo “mortal” (*tò thnetón*). Investigar, pois, o sentido do atributo “mortal”, aplicado por Platão à alma humana de forma mortal, no *Timeu*, é o fio que conduzirá nossa investigação no diálogo supracitado.

Na perspectiva de Albert Rivaud, Platão não diz no *Timeu* de que a alma mortal foi feita, apenas demonstra o lugar e as funções de cada uma das “almas inferiores⁷⁹”. Rivaud observa que há uma diferença de natureza entre a alma imortal e a mortal, particularidade que faz com que cada uma delas tenha movimentos distintos. O intérprete parafraseando o *Timeu* destaca que os exercícios que convém à alma imortal são os pensamentos e a reflexão e que, se o homem abandona-se às paixões que concernem à forma de alma mortal, a alma imortal poderá aniquilar-se. Dessa maneira, acrescenta ele, nossa imortalidade não é definitiva, já que corremos o risco de degenerar em decorrência da falta de exercícios que potencializem essa alma que tem a responsabilidade de manter a ordem no interior do homem⁸⁰. Apesar de Rivaud não aprofundar sua afirmação acerca da diferença de natureza entre as duas almas do homem, ele é cuidadoso em sua interpretação sobre o “apego desenfreado” do homem às paixões que concernem à alma mortal como possível causa do que ele chama “aniquilamento da alma imortal”.

Já A. E. Taylor, referindo-se à questão em análise, considera que Platão retoma no *Timeu* a psicologia tripartida da *República*, apenas acrescentando para cada parte da *psyché* um lugar específico no corpo e sugere que *thymós* e *epithymia* são mortais, assunto que para o intérprete já fora anunciado claramente pelo filósofo em *República* X, 611b9 -

⁷⁹ Cf. RIVAUD, A. *Timée - Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Troisième Edition. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956, p. 03-123. (*Oeuvres Complètes* - Tome X).

⁸⁰ *Ibidem*.

612a6⁸¹. Enfatiza que a localização da alma em regiões distintas do corpo não poderia ser mencionada na *República*, já que fisiologia e medicina não fazem parte do assunto em discussão neste diálogo, e a doutrina só é posta por causa de aplicações éticas e políticas, sendo, pois, desnecessário supor que pontos que não aparecem em *República* sejam produto do desenvolvimento subsequente do pensamento de Platão para a composição do *Timeu*. Para o intérprete, a fisiologia é parte integrante da doutrina original omitida na *República*, e que uma leitura mais precisa, mostrará a presença de expressões que, à luz do *Timeu*, servem para pressupor a teoria inteira, ou pelo menos, a ligação do *thymoeidés* com o peito (*stéthos*) e do *epithymetikón* com a “manjedoura” (*phátne*) no baixo ventre⁸².

Para reiterar sua afirmação de que a tripartição da alma é assunto familiar e compreendido por círculos educados, Taylor cita passagens dos diálogos *Górgias* (493b) e *Fédon* (83b) em que, para ele, Platão refere-se, sem maiores aprofundamentos, à parte da alma em que os desejos, prazeres, dor e medo são as influências de que a alma do verdadeiro filósofo tenta livrar-se, e que isto é especificamente um estado do *thymós*.⁸³

Taylor contrapõe-se a algumas interpretações, embora não indique a origem delas, que afirmam que o *Timeu* não difere da *República* somente pelo fato de designar três partes (*mére*) na alma, mas três almas distintas, duas que são percíveis. Para ele, esta não é uma declaração precisa, já que o personagem Timeu não diz que os *daimones* dotaram os homens de uma segunda e terceira alma, somente que construíram e/ou acrescentaram a forma de alma mortal num local específico. Adverte que o uso frequente que Platão faz da palavra Forma (*eídós*) para denotar os componentes da *psyché* encarnada no *Timeu* é semelhante ao uso frequente que ele faz das palavras parte/porção (*mére*, *mória*) na *República*⁸⁴.

Quanto à questão da mortalidade da forma de alma mortal, Taylor reitera, porém sem aprofundar, que já foi indicada em *República* X; informa que essa polêmica também fora suscitada pelos neo-platônicos, ou seja, para saber se *thymós* e *epithymia* sobreviveriam ou não ao corpo ou se seriam estritamente imortais; diz que Jâmblico

⁸¹ Cf. TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, p.496-502.

⁸² *Ibidem.*, p.496.

⁸³ *Ibidem.*, p.496 - 497.

⁸⁴ *Ibidem.*, p.498.

sustentou que sobreviveriam; já Plotino, Porfírio e Proclo que não. Para Taylor, Platão sustenta no *Timeu* que essas *dynámeis* da alma são mortais⁸⁵.

Embora Taylor não mencione em sua interpretação maiores detalhes sobre a natureza da alma mortal nem faça referências à sua relação com o corpo, suas considerações são pertinentes, sobretudo sua afirmação de que a tripartição da alma exposta na *República* corresponde à divisão da alma em imortal e mortal do *Timeu*; e que as paixões ditas no *Fédon* e no *Górgias* como pertencentes ao corpo são indicações de Platão à alma mortal.

Alguns pontos da argumentação de Taylor reaparecem na interpretação de F. M-C. Cornford que oferece informações mais consistentes para o aprofundamento da questão. O autor segue o *Timeu* ressaltando que a fabricação da alma mortal insere-se no relato em que há a cooperação da Inteligência (*Noûs*) e da Necessidade (*Anánke*), lembrando que cabe aos demiurgos menores a tarefa de moldar as partes mortais da alma e os órgãos corporais onde elas terão assento. Para Cornford há dois grupos de órgãos no *Timeu* que correspondem às partes mortais da alma, a saber: coração, pulmões, intestinos, fígado e baço que estão separados pelo diafragma e correspondem à parte mais alta e a mais baixa da alma mortal, que para ele já foram distinguidas por Platão na *República*⁸⁶. Observa que o coração é o assento do “elemento vivo” da alma, ou seja, do *thymoidés* ou *thymós*, que na *República* corresponde à classe dos guardiões; sua virtude característica é a coragem varonil (*andreía*); o *thymós* é o elemento de força no governo que está subordinado às regras filosóficas; assinala que é esta reflexão que Sócrates recapitula em *Timeu* 17d⁸⁷.

Segundo Cornford, na filosofia de Platão, o *thymós* corresponde ao grupo de emoções e sentimentos, cuja expressão característica é raiva, indignação, ambição para o sucesso e vitória, amor ao poder; e como Platão mostrou na *República*, o *thymós* pode ser um aliado da razão contra os impulsos dos apetites sem lei, da turba de desejos da parte mais baixa da alma, o *epithymetikón*, que deverão ser mantidos em ordem e regidos pela força da razão.

⁸⁵ Cf. TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928, p. 496.

⁸⁶ Cf. CORNFORD, F. M-C. *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato. Translated with a running commentary*. By Francis Mac-Donald Cornford. London: International Library of Philosophy, 1937, p. 279-359.

⁸⁷ *Ibidem.*, p. 282.

Cornford enfatiza que quando Platão usa o termo *thymós* e localiza-o no coração e pulmões, ele está seguindo uma antiga tradição. Embora o intérprete não nomeie essa “antiga tradição” sua informação baseia-se no estudo de Richard Broxton Onians *Les Origines de la Pensée Européenne: sur le Corps, l’Esprit, l’Âme, le Monde, le Temps et le Destin*⁸⁸. Nessa obra, Onians examina as concepções de alma e corpo em Homero e faz uma distinção entre a *psyché* e o *thymós*, que na visão de Cornford, corresponde à distinção que Platão faz no *Timeu* entre o princípio imortal da alma assentado na cabeça, e o *thymós* situado no tórax. Porém, Cornford adverte que Platão transpôs a função do pensamento racional para a *psyché* imortal hospedada na cabeça; e o *thymós* cobre um campo muito restrito do conhecimento, ou seja, é agora uma parte da alma, e não mais uma substância material, mas ainda tem sua morada no tórax; sua fúria é a ebulição do sangue, e é mortal⁸⁹.

As considerações de Cornford chamam atenção, sobretudo sua observação de que Platão descreve a posição, estrutura e funções desses órgãos, não de um ponto de vista fisiológico, mas em relação aos sentimentos e emoções, no intuito de que isso contribua para a conduta moral; reitera suas observações ressaltando que são poucas as referências sobre o comportamento desses órgãos como meios indispensáveis para a preservação da vida física do homem.

Todavia, consideramos problemática a interpretação de Onians que Cornford segue, de que o *thymós* homérico é um “órgão espiritual”⁹⁰. Nessa mesma linha de Onians, Bruno Snell em seu estudo *A Cultura Grega e as origens do Pensamento Europeu*⁹¹ interpreta que “Thymós é, em Homero, o que provoca as emoções e nós o que faz surgir as imagens; assim sendo, o mundo espiritual, da alma, fica de certo modo dividido entre

⁸⁸ Cf. ONIANS, R. B. *Les Origines de la Pensée Européenne: sur le Corps, l’Esprit, l’Âme, le Monde, le Temps et le Destin*. Traduit de l’anglais par Barbara Cassin, Armelle Debru, Michel Narcy. Paris: Éditions du Seuil, 1999. p. 26-214.

⁸⁹ Cf. CORNFORD, F. M-C. *Plato’s Cosmology. The Timaeus of Plato. Translated with a running commentary*. By Francis Mac-Donald Cornford. London: International Library of Philosophy, 1937, p. 281-284.

⁹⁰ *Ibidem.*, p. 33.

⁹¹ SNELL, B. *O Homem na concepção de Homero. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu*. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 1-22. (Cf. KRAUSZ, L. S. *As Musas: poesia e divindade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Edusp, 2007, p. 33-92; CORREIA, P. C. *Homero e Arquílico; leituras modernas da Grécia*. In: *Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquílico*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 31-69; CÚRI, S. M. F. *Estudo sobre o Noûs em Homero, Hesíodo e Lírica*. São Paulo, 2000, 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

esses dois órgãos espirituais.⁹²” Nessa mesma esteira, E. R. Dodds em seu estudo *Os gregos e o irracional* faz a seguinte advertência:

...O *thymos* pode ter sido o ‘sopro da alma viva’ ou a ‘alma viva’ primitivos; mas em Homero nem é a alma nem (como em Platão) uma ‘parte da alma’. Pode ser definido, de uma forma geral e grosseira, como o “órgão do sentimento”. Mas goza de uma independência que a palavra ‘órgão’ não nos sugere, influenciados como estamos pelos conceitos mais recentes de ‘organismo’ e de ‘unidade orgânica.’⁹³”

As considerações desses intérpretes são pertinentes e merecem um estudo à parte sobre a compreensão de *thymós* em Homero, algo que não faremos em nossa pesquisa. Todavia, quanto à referência que Dodds faz a Platão, é oportuno notar que o filósofo não usa o vocábulo *thymós* e sim *thymoeidés* para referir-se a *dýnamis* da alma. Além disso, Platão diz no *Timeu* “a alma que participa da coragem e da paixão, e que é amante da vitória” (*to metéxon oun téns psychéns andreías kai thymoû*). Ora “participar” não nos parece que é o mesmo que “ser” o *thymós*. Considerar *thymoeidés* como “órgão” é afirmar que se trata de algo elementar, portanto, sujeito à dissolução e corrupção.

Já Léon Robin sugere que a alma mortal corresponde aos dois cavalos da alegoria da parilha de cavalos alados que Platão expõe no *Fedro*; e ressalta que no *Timeu* o filósofo oferece um lugar específico dentro do corpo para essa forma de alma⁹⁴.

Victor Goldschmidt, por sua vez, atendo-se ao problema da junção alma imortal e alma e corpo mortais, ressalta que

...esta ligação entre uma alma imortal e uma alma e um corpo mortais será para o homem uma fonte de perturbações e dificuldades, que os outros viventes não experimentam. Trazendo conjuntamente em si, por sua inteligência, a vontade das Formas, e por seus elementos mortais, a vontade do animal, ele deverá regular esta por aquela, e o astro e o animal estarão, nele incessantemente, em conflito.⁹⁵

⁹² SNELL, B. **O Homem na concepção de Homero. A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 9.

⁹³ DODDS. E. R. **Os Gregos e o irracional**. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 24-25. Grifo nosso.

⁹⁴ Cf. ROBIN, L. *Le Monde, l'Âme et la Divinité*, Chapitre V. In: **Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 125-148.

⁹⁵ GOLDSCHMIDT, V. *O Homem*. In: **A religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed., São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 68-107.

No que concerne ao corpo, Goldschmidt ressalta que é um “instrumento da alma”, e que sem este, ela nada pode, sobretudo conhecer as Formas e imitá-las.⁹⁶ O intérprete conclui suas observações chamando a atenção para o fato de que,

...Para achar um modo de existência suportável, a alma se vê obrigada a compor-se com a matéria invasora; renegando sua função dominadora, ela cede aos caprichos da causa errante e acolhe, em si e perto de si, elementos corporais que a alteram, a desfiguram e, pela força do hábito, a tornam dificilmente reconhecível. (...) o único meio eficaz de restabelecer o equilíbrio é resistir aos movimentos infinitos e desordenados da matéria e reencontrar as revoluções regulares de outrora para impô-las, soberanamente, à alma mortal e ao corpo⁹⁷.

Já M. Migliori, por sua vez, examina em seu estudo *L'anima in Platone e Aristote*, as noções de alma e corpo nos poemas homéricos e no Orfismo, detendo-se especificamente em alguns diálogos de Platão e na obra de Aristóteles. Quando se refere “a unidade e tripartição da alma em Platão”, Migliori cita o passo 93c do *Fédon* para demonstrar que esta reflexão relaciona-se com *República*, IV (436a – 441c), no que diz respeito à divisão da alma, que ele lê como “alma racional”, “alma irracional” e “alma intermediária” que corresponde ao *thymós*⁹⁸.

Todavia, o intérprete relembra que no *Timeu* (69c – 71a) a alma mortal ganha uma localização no corpo; e adverte que o verdadeiro mal não consiste no contraste entre alma e corpo, e sim no conflito interno da própria alma; logo, não é possível que a alma seja totalmente “simples”, como Platão enfatiza no *Fédon*, posto que o conflito exige uma alma múltipla e diversificada⁹⁹. Para reiterar sua interpretação, Migliori cita o diálogo *Górgias* (493a) e diz que quando Platão fala de virtude e vício como harmonia e desarmonia dentro da alma, ele antecipa a reflexão sobre a tripartição da alma posta na *República*. E conclui suas observações reiterando que as duas almas do homem do *Timeu* correspondem à clássica tripartição da alma da *República*, posição que corrobora a interpretação de Taylor.

⁹⁶ GOLDSCHMIDT, V. O Homem. In: **A religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. 2 ed., São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p.73-74.

⁹⁷ *Ibidem.*, p. 89-94.

⁹⁸ MIGLIORI, M. Unità e tripartizione dell'anima. In: **L'anima in Platone e Aristote**. Edizioni Revista *Studium*, Roma, s/d., p. 396-400.

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 397.

Para Francisco Lisi, “...a alma mortal é também, como a *chôra*, origem dos movimentos desordenados e das afecções no ser humano¹⁰⁰.” O intérprete retoma essa discussão sobre a alma mortal em um outro estudo *A alma do mundo e a alma humana no Timeu. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica*. Após examinar os passos 41b-42e do *Timeu*, Lisi infere que Platão refere-se somente ao “intelecto” que é semelhante à Alma do Mundo; todavia, adverte que o filósofo, às vezes, “...utiliza o termo *psyché* para designar ora o intelecto (41d8), ora o conjunto das três espécies de alma (42d7)¹⁰¹.” Quanto às *dynámeis* da alma mortal, o intérprete ressalta que Platão mostra que elas estão relacionadas “...com as paixões, (...) e não podem ser consideradas imortais¹⁰²”; enfatiza que a alma em sentido estrito é só o intelecto; e que a encarnação da alma num corpo requer necessariamente a presença dessas duas espécies de alma. Conclui sua análise advertindo que, “...se nos atermos ao texto do *Timeu*, é impróprio falar de partes da alma, já que se trata de espécies diferentes com uma atividade independente que só em um sentido muito lato poderiam ser consideradas uma unidade¹⁰³.”

Discordamos dessa interpretação de Lisi, porque propicia a compreensão de que há uma pluralidade de almas em Platão, algo que o filósofo não afirma. O que Platão afirma é que a alma tem três *dynámeis*, cada uma delas com desejos específicos e variados; nesse sentido, entendemos que a alma pode ser una e múltipla. Ora, talvez não seja de somenos importância lembrar, o fato de Platão usar os vocábulos *eídos* e *génos* para referir-se à alma humana no *Timeu* (*eídos ... psychés ...tò thnetón*, 69c; *téns psychéns thnetón génos*, 69e; *tría tríchéi psychés ... eidê*, 89e); o que para nós indica que embora a alma humana manifeste-se de formas distintas, já que cada uma de suas potências tem seus desejos específicos e variados; e como Platão definiu a alma como “o que se move por si” (*Timeu* 37b), as duas almas do homem por serem almas, comungam desse mesmo atributo. Portanto, são da mesma “raça/*génos*”, nesse aspecto, sendo, pois, desnecessário supor que há várias almas. Para corroborar nossa leitura, sobretudo acerca da noção de *génos*, vejamos o que diz Jaa Torrano sobre esse vocábulo:

...Essa palavra é frequentemente traduzida por “raça”, ou por “estirpe” ou por “família”, mas nenhuma dessas traduções, embora estritamente

¹⁰⁰ LISI, F. La creación en el Timeo. **HYPNOS**, n. 7, Año 6, 2 sem. São Paulo, 2001, p. 11-24.

¹⁰¹ *Idem.*, A alma do mundo e a alma humana no Timeu. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. **HYPNOS**, n. 14, Año 10, 1 sem. São Paulo, 2005, p. 66-68.

¹⁰² *Ibidem.*, p. 68.

¹⁰³ *Ibidem.*

corretas, dá conta de todo o significado de *génos*, - justamente por serem restritas, pois é isso e muito mais além disso. A palavra *génos* se liga etimológica e semanticamente ao verbo *gígnomai* que diz “nascer” e também “tornar-se” o “devir”, portanto em *génos* há a ideia de nascer e de tornar-se conforme as determinações de nascimento; mas o substantivo *génos* designa um grupo de indivíduos ligados entre si por laços de nascimento e pela comunhão de uma natureza dada por nascimento, natureza essa que os constitui mais decisivamente que qualquer outro fator. Do ponto de vista do *génos*, o indivíduo se define e vale sobretudo pelo seu nascimento, que lhe constitui a natureza e esse indivíduo não é senão uma expressão momentânea dessa natureza: todas as ações, decisões, falhas e êxitos do indivíduo têm fonte não na individualidade dele mas nessa natureza supra-individual que caracteriza o *génos*.¹⁰⁴

Gabriela Roxane Carone detendo-se no aspecto das afecções da alma mortal, sugere que “...a existência de paixões e afeições de vários tipos no indivíduo representa nele um elemento de necessidade que pode permanecer descontrolado¹⁰⁵.” Enfatiza que “...esse ‘elemento de necessidade’ em nossa constituição humana, representado por afeições irracionais, pode atuar como uma causa errante”; e acrescenta que “...a necessidade, se deixada por si só sem o governo do *nous*, causa movimento desordenado (...)”¹⁰⁶. Carone conclui sua análise reiterando “...que enquanto no cosmos o *nous* governa a necessidade ‘a maior parte das vezes’ (48a3), no caso do ser mortal, diferentemente, a necessidade parece ser capaz de prevalecer sobre o *nous* se não se controlam as próprias paixões.¹⁰⁷”

Concordamos com a leitura de Carone, sobretudo no tocante à relação entre paixões e *anáanke*, pois entendemos que a intérprete quer chamar atenção para a possibilidade que as paixões humanas carregam de quebrar a harmonia na alma, dificultando o correto discernimento e ajuizar sobre as coisas.

Já Thomas Robinson, postula certa “afinidade entre a alma mortal e o corpo”, pois ressalta que “a alma mortal possui as características daquele corpo e daquele ambiente nos

¹⁰⁴ TORRANO, J. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução de Jaa torrano. São Paulo: Massao Ohno – Roswitha Kempf/Editores, 1981, p. 95-99. Grifo nosso.

¹⁰⁵ Cf. CARONE, G. R. Razão humana e necessidade (Cap. Terceiro, Deus cósmico e razão humana no Timeu). In: **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p. 96. (Col. Estudos Platônicos).

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ CARONE, G. R. Razão humana e necessidade (Cap. Terceiro, Deus cósmico e razão humana no Timeu). In: **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p. 96. (Col. Estudos Platônicos).

quais reside nesta vida¹⁰⁸”. Concordamos com Robinson, sobretudo porque os *pathémata* que a alma mortal acolhe são movimentos desordenados.

José Trindade Santos examina a questão da alma mortal pelo ângulo do movimento. Após estabelecer a semelhança entre o modo de mover-se da Alma Cósmica e da alma humana imortal, o intérprete sugere que há “afinidade de natureza” entre “as almas irracionais” e o corpo; enfatiza que esta seria a causa para explicar a dificuldade de comando da alma racional sobre essas almas. Como diz o intérprete: “A alma irascível é responsável pela transmissão das emoções e paixões que bloqueiam a inteligência, a concupiscente impede-a de todo, ao se limitar a transmitir as necessidades manifestas pelos apetites da comida, bebida e sexo.”¹⁰⁹,”

Luc Brisson, por sua vez, retifica suas observações sobre a alma mortal expostas em *Le Même et L'autre dans de la Structure Ontologique du Timée de Platon: Un Commentaire Systématique du Timée de Platon*, num curto artigo intitulado *Le parti mortali dell'anima o la morte como oblio del corpo*. Naquele, Brisson ressalta que Platão não descreve nem a constituição nem a natureza da forma de alma mortal no *Timeu*, apenas informa que os demiurgos fizeram a alma mortal e demonstra onde ela está localizada¹¹⁰. Conclui suas observações dizendo que a alma mortal, sua natureza e constituição, não foram tratadas de forma detalhada por Platão no *Timeu*¹¹¹. Já em seu artigo *Le parti mortali dell'anima o la morte como oblio del corpo*, o intérprete retifica essa interpretação e diz que a alma mortal corresponde à “uma mescla de três ingredientes”: afecções (*pathémata*), sensação estranha à razão e o desejo apaixonado que tudo empreende. Contudo, o mais significativo dessa leitura de Brisson, para nosso estudo sobre a alma mortal é sua observação de que é preciso indagar sobre o que Platão entende por “morte/mortal” em cada contexto de seus diálogos. Todavia, para Brisson, no caso específico da alma mortal no *Timeu*, talvez “mortal” signifique apenas “não-divino”, “inferior”.

¹⁰⁸ Cf. ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007, p. 112.

¹⁰⁹ SANTOS, J. T. Movimento no *Timeu*. In: **Perspectiva Filosófica**, v. II, n. 34, jul./dez. Recife, 2010, p.149-166.

¹¹⁰ BRISSON, L. **Le Même et L'autre dans de la Structure Ontologique du Timée de Platon: Un Commentaire Systématique du Timée de Platon**. Paris: Éditions Klincksieck, 1974, p. 418.

¹¹¹ *Idem.*, *Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo*. In: **Interiorità e anima: la psychè in Platone**. Prefazione di L. M. Napolitano Valditara e Posfazione di Maurizio Migliori. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 25-34.

Já Monique Dixsaut em seu estudo *Platon: le désir de comprendre* ressalta que no *Timeu* só a parte inteligente da alma é engendrada pelo Demiurgo com os restos da mistura que sobraram da fabricação da alma do Mundo; as duas outras partes da alma são feitas por seus assistentes, não sendo possível torná-las uma realidade composta dos mesmos elementos do corpo. Enfatiza que nenhum homem pode saber exatamente de que sua alma é feita¹¹².

Esse panorama de interpretações apresentado até aqui sobre a alma mortal, mostra que há discrepâncias nos ângulos de leituras dos intérpretes. Além disso, a questão sobre o atributo “mortal” aplicado por Platão à forma de alma mortal sequer foi levantada como problema filosófico; o que reitera nossa assertiva de que os intérpretes não explicam o porquê desse *gênos* de alma receber de Platão o atributo “mortal”.

Sigamos, pois, a argumentação platônica a despeito da alma mortal e suas afecções com o propósito de compreender, por que o filósofo aplica o atributo “mortal” a esse *gênos* de alma do homem.

¹¹² DIXSAUT, M. *Platon: le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003, p.196-197.

SEGUNDO CAPÍTULO

A NATUREZA DOS ELEMENTOS (STOICHEÏA) E A GÉNESIS DO CORPO

*...E o certo é que todas as coisas que se conhecem têm número; pois sem ele nada se pode pensar ou conhecer.*¹¹³

*Há um oráculo da Necessidade,
antigo decreto dos deuses,
eterno,
selado com amplos juramentos...*¹¹⁴

¹¹³ KIRK, G. S e RAVEN, J. E. Filolau de Crotona e o Pitagorismo do século quinto. Fr. 4. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990, p. 415-441.

¹¹⁴ *Ibidem.*, p. 330-331.

Como sabemos, Platão traz, para vários de seus diálogos, uma compreensão de corpo (*sôma*) assentada no Orfismo e no órfico-pitagorismo, sobretudo nos diálogos *Fédon*, *Górgias* e *Crátilo*¹¹⁵. Todavia, no *Timeu*, o filósofo oferece uma explicação bastante inovadora sobre a noção de corpo, quando mescla elementos de sua ontologia com a física e com a matemática para explicar a *gênesis* do corpo/corpóreo. Essa reflexão tem, como suporte, a discussão sobre a natureza dos quatro elementos (*stoicheîa*) fogo, terra, água e ar, postulados pelos pré-socráticos como “princípios” e como constituintes últimos de todas as coisas. Platão discorda que os elementos (*stoicheîa*) sejam tomados como “princípios”, uma vez que o modo como eles “aparecem” na natureza mostra que eles “mudam de estado a todo o momento”, e por não apresentarem, “permanência” nem “identidade” e estarem submetidos ao incessante devir da *phýsis*, não são “em si”, portanto, não lhes cabe o estatuto de “*phýsis*” (*Timeu* 49b-e¹¹⁶).

A essa reflexão subjaz a preocupação platônica com o problema da “permanência” das coisas, *condição sine qua non* para que se possa dizer o que elas são; preocupação que leva nosso filósofo a examinar, com todo o rigor, os tipos de movimentos dos seres da natureza e compará-los com o modo de mover-se da alma (*psyché*). Após essa análise criteriosa, Platão conclui que a alma é “o movimento capaz de mover-se a si mesmo” (*tèn dynamén autèn kineîn kínesin*, *Leis X*, 896a; cf. *Fedro* 245c seg.¹¹⁷; assim sendo, somente a ela cabe o estatuto de “verdadeira *arché* da *phýsis*” (*Fedro*, *Timeu*, *Leis X*), como mostraremos no transcorrer de nossa investigação.

¹¹⁵ Sobre o Orfismo e órfico-pitagorismo e sua incidência nos diálogos de Platão, consulte-se: ALBERTO, B. Métodos da Transposição Platônica. In: **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, Clássica, 2001, p. 367-416; BURKERT, W. Pólis e Politeísmo. In: **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 523-524; VERNANT, J-P. O misticismo grego. In: **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67-88; DODDS, E. R. Os xamãs gregos e a origem do puritanismo. In: **Os gregos e o irracional**. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho; Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva1, 1998, p. 149-192; GAZOLLA, R. À procura da definição. In: **Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 19-37; GOLDSCHMIDT, V. Castigos e Recompensas. In: **A Religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 71-107; KAHN, C. H. Pitágoras e o modo de vida pitagórico. In: **Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007, p. 21-40; CORNFORD, F. M. La Tradición Mística. In: **De la Religion a la Filosofía**. Traducción de Antonio Perez Ramos. Brcelona: Editorial, S. A., 1984, p. 189-303.

¹¹⁶ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹¹⁷ *Idem.*, *Fedro*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975. vol., V. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

No caso específico dos primeiros pensadores da *phýsis*, convém notar o comentário esclarecedor e uma advertência de John Burnet no trato do pensar desses “primeiros sábios” da Grécia de Platão. Burnet ressalta que a marca do pensar desses filósofos é sempre a busca da “substância primária” (*prôton hypokeímenon*), “do que é perdurável no fluxo das coisas¹¹⁸”; acrescenta que o vocábulo “arché” é puramente aristotélico. Vejamos o que diz o intérprete:

...no século V a.C., o nome *phýsis* era dado ao perpétuo algo de que o mundo era feito. (...) Esses primeiros cosmólogos, que se achavam em busca de um algo ‘imorredouro e perene’, naturalmente expressariam a ideia dizendo que havia ‘um *phýsis*’ de todas as coisas. Quando isso foi abandonado, sob a influência da crítica eleática, a antiga palavra era utilizada. Empédocles sustentou que havia quatro desses materiais primitivos, cada qual com a sua própria *phýsis*, enquanto os atomistas acreditaram em um número infinito, ao qual também aplicaram o termo. O termo ‘*arché*’, frequentemente utilizado em fontes autorizadas, é puramente aristotélico, nesse sentido. (...) Mas Platão não utiliza o termo nesse contexto, e esse não ocorre uma só vez nos fragmentos genuínos dos primeiros filósofos, o que seria muito estranho, supondo que o empregassem.¹¹⁹

Em outras palavras, o que Burnet está dizendo é que Platão não considera os elementos como sendo *phýsis*, posto que para o filósofo *phýsis* é o que vem *antes*; e os elementos são *posteriores*. Seguiremos essa advertência de Burnet nesse capítulo de nossa tese que trata sobre a natureza dos elementos (*stoicheîa*) e a *gênesis* do corpo/corpóreo no *Timeu* de Platão; considerando, sobretudo que o pensamento dos pré-socráticos perpassa todo o diálogo de forma latente e silenciosa.

1. Da natureza dos elementos (*stoicheîa*)

A busca pelos primeiros constituintes dos quatro elementos fogo, terra, água e ar, ou pré-elementares (*prôta stoicheîa*)¹²⁰ perpassa o pensamento de Demócrito¹²¹, uma

¹¹⁸ BURNET, J. *Phýsis*. In: **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mário Gama. São Paulo; Siciliano, 1994, p. 21-24.

¹¹⁹ *Ibidem*. Grifos nossos.

¹²⁰ Segundo Édouard Des Places, *stoicheîon* significa: “elemento: - a) alfabético; b) físico.” (Cf. DES PLACES, É. **Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon**. 2 reimp. Paris: Les Belles Lettres, 1970, p. 465, (Oeuvres Complètes, 14, 2 v.). Sobre as raízes etimológicas do vocábulo *stoicheîon*, consulte-se CHANTRAINE, P. **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1974, p. 1048-1049, (Tomo III); e PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983, p. 214-219.

“herança” de acordo com Rachel Gazolla que Platão traz para o *Timeu*¹²², quando indaga sobre a natureza dos quatro *stoicheia* antes que o demiurgo divino os configurasse por meio de “formas e números (*eídesi te kai àrithmois*), (*Timeu* 53b seg.).

Convém notar, nesse início, que os primeiros pensadores gregos, sobretudo Demócrito, na maioria das vezes, palmilham os diálogos platônicos de forma “silenciosa”, isto porque Platão não nomeia a quem pertence algumas das teses ou teorias que traz à baila em seus diálogos e com as quais dialoga através de seus interlocutores, como ocorre no *Timeu* em que a “sabedoria” dos filósofos da *phýsis* subjaz a toda reflexão, sobretudo Demócrito, Empédocles, Anaxágoras, pitagóricos. A questão não é de somenos importância se levamos em consideração que nela tem assento a via de leitura de parte da tradição filosófica interpretativa, que preconiza certa “rivalidade” entre Platão e seus predecessores, como sugere, por exemplo, Gérard Legrand em seu estudo *Les Présocratiques*¹²³. Legrand recolhe informações da obra de Diógenes Laércio¹²⁴, embora não mencione o doxógrafo, para afirmar, categoricamente, que Demócrito era detestado por Platão que desejou queimar seus livros e não o cita jamais em sua obra. Acrescenta ainda que Platão “plagiou” a teoria dos átomos de Demócrito em sua teoria dos corpos perfeitos no *Timeu*¹²⁵. Semelhante ângulo de leitura é defendido por Gregory Vlastos que considera Platão “...um inimigo declarado e um possível perseguidor dos *physiologoi*¹²⁶”, sobretudo de Anaxágoras, Empédocles e Demócrito.

Para acirrar ainda mais essa “intriga filosófica”, Vlastos cita passagens da obra de Aristóteles *Da Geração e Corrupção*, para afirmar que o filósofo “...parte do pressuposto

¹²¹ Cf. DIELS, H.; KRANZ, W. Demokritos. In: **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954, p.81-230. (3 Vol.); KIRK, G. S e RAVEN, J. E. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1990, p. 415-441.

¹²² Agradeço à Professora Dra. Rachel Gazolla por sua valiosa contribuição no aprofundamento das considerações tecidas nesse capítulo de nossa tese. Nossa reflexão sobre os prôta *stoicheia* em Platão são aprofundamentos de anotações de cursos ministrados pela professora Gazolla no Mestrado e Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, entre os anos 2002-2006.

¹²³ Cf. LEGRAND, G. Démocrite. In: **Les Présocratiques**. Paris: Bordas, 1987, p. 197-204.

¹²⁴ Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. Livro IX, Cap. 7 Demócritos (39), p. 261. In: **Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed. Brasília: UNB, 1977, p. 260-264.

¹²⁵ *Ibidem.*, p. 201-202.

¹²⁶ Cf. VLASTOS, G. **O universo de Platão** (Cap. 2). Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: UNB, c1987, p. 51.

de que a teoria de Platão é uma variante da hipótese atômica de Leucipo e Demócrito¹²⁷. No entanto, pensamos que parte dessa interpretação é do próprio Vlastos, uma vez que nas passagens aludidas por ele Aristóteles apenas questiona: “...se existirem as magnitudes indivisíveis, são elas corpos, como afirmam Leucipo e Demócrito, ou são superfícies, como se disse no *Timeu*?¹²⁸”. E mais adiante o filósofo completa sua assertiva, que corrobora nossa suposição acerca da interpretação de Vlastos. Assim diz Aristóteles:

...Certamente, tão longe está Platão de dar o mesmo tipo de explicação que Leucipo, que, enquanto este último expressa que os corpos indivisíveis são sólidos, aquele diz que são planos, e enquanto Leucipo os define por um número infinito de figuras (a cada um dos sólidos indivisíveis), Platão os define por um número determinado, se bem que ambos falam de corpos indivisíveis e determinados em suas figuras¹²⁹.

Talvez, as interpretações de Legrand e Vlastos estejam pautadas nas afirmações feitas por A. E. Taylor¹³⁰ sobre as teorias postas em discussão no *Timeu*, conforme assinalamos no primeiro capítulo de nossa tese.

Todavia, pensamos que os motivos alegados por Legrand e Vlastos para justificar a suposta relação conflituosa entre Platão e seus predecessores, não se sustentam se o pesquisador atento do *Timeu* verificar que Platão dialoga, nesse diálogo, sem indicar a autoria das teses, não apenas com Demócrito, mas também com Anaxágoras, Empédocles, com ensinamentos do pitagorismo, da medicina grega e mesmo com crenças mítico-religiosas da Grécia Antiga, como já assinalamos. Esse viés de leitura pode ser conferido nos estudos de vários intérpretes que dedicam especial atenção às questões ligadas à Antiguidade Grega, mais especificamente ao pensamento dos pré-socráticos¹³¹. Sobre essa

¹²⁷ Cf. VLASTOS, G. **O universo de Platão** (Cap. 2). Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: UNB, c1987, p.51.

¹²⁸ ARISTÓTELES. **Acerca de la Generación y la Corrupción**, Livro I, 315b28. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1998.

¹²⁹ *Ibidem.*, Livro I, 325b15-20.

¹³⁰ Cf. TAYLOR, A. E. **A Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford, 1928, p.VII-XII.

¹³¹ Cf. GUTHRIE, W. K. C. Modalidades do pensamento grego. In: **Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles**. Tradução de Maria José Vaz Pinto. Lisboa: Presença, 1987, p.7-22; GOMPERZ, TH. Los físicos atomistas, Capítulo II. In: **Pensadores Griegos: una Historia de la Filosofía de la Antigüedad**. Traducción de carlos Guillermo Körner, J. R. Bumantel, Pedro von Haselberg y Eduardo Prieto. Barcelona: Herder, 2000, p .349-398 (Tomo I); GADAMER, H-G. 2. La aproximación hermenéutica al inicio. In: **El inicio de la filosofía occidental**. Traducción de Josep Mussarra. 2ª ed., Barcelona: Paidós, 1999, p. 23-39; JAEGER, W. Naturaleza y origen de la religión. In: **La teología de los primeros filósofos griegos**. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1952, p.180-190. (Col. Filosofía); BRUN, J. Em que sentido se pode falar de filosofia pré-socrática? In: **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1968, p. 9-16.

questão, Alberto Bernabé em seu estudo sobre *Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*, em que examina a incidência do Orfismo nos diálogos de Platão, enfatiza como sendo característico da filosofia platônica,

...um procedimento de adaptação de ideias alheias, que, seguindo um trabalho já clássico de Diès, denominei ‘*transposição*’. Trata-se da maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que têm em comum e ocultando ou transformando o que as diferencia. De alguma forma, Platão apresenta as ideias dos autores que cita como quase platônicas, a fim de apoiar o valor das que ele mesmo está expondo com o prestígio e/ou a antiguidade das suas fontes. Outras vezes, pelo contrário, a deformação ocorre em sentido inverso, para mostrar uma ideia com a que não está de acordo sob a luz mais desfavorável possível.¹³²

Seguindo essa mesma trilha (*hodós*) de A. Bernabé sobre o “diálogo” de Platão com a sabedoria dos antigos, mais especificamente sobre a relação de Platão com os pré-socráticos, Rachel Gazolla¹³³ chama a atenção do leitor para as sutilezas da dialogia platônica. A intérprete enfatiza que é um aspecto *sui generis* do caminho (*hódos*) que o filósofo elabora para examinar as questões, o preparo dos interlocutores para a reflexão propriamente filosófica. Nesse percurso, o primeiro passo consiste em levá-los a recolher as crenças e teses comumente aceitas pelos gregos sobre o assunto para, em seguida, transpô-las para o ângulo de sua filosofia; problematizando-as e repensando-as por meio de argumentos (*logismoi*)¹³⁴. Essa é uma marca do viés interpretativo de Gazolla, latente em todos os seus trabalhos referentes ao pensar mítico e filosófico da Grécia Antiga.

Dito de outro modo, a intérprete segue a trilha platônica no trato das questões que perpassam seus diálogos; recolhe noções com assento na tradição grega, seja ela mítico-religiosa ou filosófica; reflete sobre elas e pontua a herança que Platão recebe no século IV

¹³² BERNABÉ, A. **Platão e o Orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. Tradução de Denis Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, 2011, p. 367-387. Grifo nosso.

¹³³ Cf. GAZOLLA DE ANDRADE, R. **Platão: o cosmo, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993, p. 9-16.

¹³⁴ *Idem.*, As duas almas do homem no Timeu de Platão. **HYPNOS**. n. 7, Ano 6, 2 sem. São Paulo: 2001, p. 93-106.

a.C; “herança grega” que de acordo com Gazolla, o filósofo traz para seus diálogos. Todavia, a intérprete enfatiza que, quase sempre, o intuito do filósofo é o de demarcar cuidadosamente seu afastamento desses saberes, quando “transpõe” certas noções como, por exemplo, as noções de *psyché* e *sôma* para o ângulo de sua filosofia; e indica o *Fédon*, diálogo platônico que Gazolla admira como pedra preciosa e examina acuradamente” em sua tese doutoral¹³⁵, como sendo o melhor exemplo das sutilezas da dialogia platônica.

Seguiremos, pois, as trilhas desse caminho (*hódos*) apontado por Bernabé e Gazolla em nossa reflexão sobre a natureza dos quatro elementos (*stoicheîa*) terra, fogo, água e ar e a *gênesis* do corpo no *Timeu*, com o propósito de compreender a relação físico-anímica que Platão postula no *Timeu*, para demonstrar como o corpo afeta a forma de alma mortal. Para tanto, iniciaremos nossa reflexão tecendo algumas considerações sobre o problema dos primeiros constituintes dos elementos no pensamento de Demócrito e de Platão, não para discutir o mérito da suposta intriga filosófica entre os dois filósofos, postulada pelos intérpretes mencionados linhas atrás, mas com o intuito de melhor compreender a reflexão platônica sobre a física e sua intrínseca relação com o tema da alma, assunto que permeia todo o *Timeu*, e que consideramos uma das questões mais complexas e mais fascinantes da filosofia platônica.

2. Pré-elementares (prôta stoicheîa): aproximações entre Platão e Demócrito

Platão e Demócrito decompõem os quatro elementos (*stoicheîa*) terra, fogo, água e ar postulados como “*phýsis*”¹³⁶ por alguns dos pensadores da *phýsis*, no intuito de encontrar o que eles eram “antes” de sua composição, ou seja, o que há antes da composição de cada um dos elementos? Como mostraremos, há os pré-elementares (*prôta stoicheîa*), que para Demócrito são os átomos, para Platão são os triângulos “seres que têm forma de corpo” (*somatoeidés*), (*Timeu* 53c-d¹³⁷).

¹³⁵ GAZOLLA DE ANDRADE, R. **Platão, o filósofo da medida (Um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade)**. São Paulo, 1991, 257f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo. p. 22-32.

¹³⁶ Seguimos a interpretação de BURNET, J. *Phýsis*. In: **O despertar da filosofia grega**. Tradução de Mário Gama. São Paulo; Siciliano, 1994, p. 21-24.

¹³⁷ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

Demócrito decompõe os quatro elementos terra, fogo, água e ar, e apresenta o átomo como “ser”, conforme mostra Aristóteles em *Metafísica*, A4, 985b4:

...Leucipo e o seu associado Demócrito sustentam que *os elementos (stoicheia)* são o *cheio (pléres)* e o *vazio (kenón)*; eles chamam-lhes *ser (tò ón)* e *não-ser (tò mē ón)*, respectivamente. Ser é *cheio e sólido (pléres kai stereón)*, não-ser é *vazio e não-denso (kenón kai manón)*. (...) os dois juntos são *as causas materiais das coisas existentes (aítia dè tón ontón taúta hós ýlen)*. (...) também estes homens dizem que as diferenças dos átomos são as causas das outras coisas. Eles sustentam que estas diferenças são três – *forma (skéma)*, *disposição (táxin)* e *posição (thésin)*¹³⁸.

Assim, Demócrito explica que todas as coisas, inclusive a alma humana, resulta da composição de átomos mais *vazio (kenón)* mais substância sutil (*manón*). Portanto, o “ser” é o átomo, e o que não é átomo é *vazio*, que Demócrito chama “*não-ser*”. É oportuno lembrar que Kirk e Raven advertem que “...Aristóteles, (...) pode induzir em erro, quando chama o *vazio* ‘espaço’; (...) os Atomistas não tinham a concepção de que os corpos ocupavam espaço, e para eles o *vazio* só existe onde os átomos não estão, quer dizer, forma lacunas entre eles¹³⁹.” Portanto, *vazio (kenón)* não é lugar (*tópos*).

Para Demócrito, os átomos não diferem naquilo que os constitui, mas são infinitos em número, têm formas variadas e tamanhos diversos, conforme observa Simplício, *De Caelo*, 242, 18 (recolhido por DK 67 A 14) *apud* Kirk e Raven: “Eles (sc. Leucipo, Demócrito e Epicuro) diziam que *os primeiros princípios (tà archaí)* eram *infinitos (apeirón)* em número, e pensavam que eles eram átomos indivisíveis e impassíveis devido à sua densidade, e sem qualquer *vazio* dentro deles”¹⁴⁰. Sobre essa questão, Aristóteles

¹³⁸ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, A 4, 985b4. Edición trilingue por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970. Grifo nosso. (Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p. 415-461; **OS PRÉ-SOCRÁTICOS**. Fragmentos, doxografia e comentários, p. 216. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. Seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza; dados bibliográficos Remberto Francisco Kuhnen. 5 ed.; São Paulo: Nova Cultural, 1991. (*Os Pensadores*). Grifos nosso.

¹³⁹ Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p.423.

¹⁴⁰ KIRK, G. S & RAVEN, J. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p. 422-423. Grifo nosso.

considera que “...Foi Leucipo e Demócrito quem procederam com mais método na sua definição e forneceu a explicação mais universal, porque tomaram como *princípio* o que vem naturalmente em primeiro lugar.¹⁴¹”

É a partir das qualidades dos átomos (angulares, recurvos, côncavos, convexos¹⁴²), juntamente com as diferenças de suas posições, com seus movimentos e as distâncias que mantêm entre si, que explicam todas as diferenças que nossos sentidos apanham das coisas visíveis e tangíveis que emitem eflúvios (*aporroaí*), que “...penetram no corpo pelos sentidos e espalham-se por todas as partes; disso nasce a representação das coisas¹⁴³.” Assim sendo, as coisas que percebemos como sendo duras, por exemplo, têm os seus átomos apertadamente agrupados. Já as coisas flexíveis, são compostas de átomos mais separados entre si, pois contêm mais vazio.

Quanto à causa (*aítia*) da formação dos mundos, ou seja, das várias ordenações¹⁴⁴, Diógenes Laércio informa que para Demócrito tudo ocorre segundo a *Necessidade* (*Anánke*), causalidade que produz as colisões e uniões necessárias entre os átomos: “...Tudo acontece por força da necessidade; Demócrito chama necessidade o vórtice (*dýne*) causador da gênese de todas as coisas.¹⁴⁵” Assim, impulsionados pela força de *Anánke*, os átomos

...lutam e movem-se no vazio infinito separados uns dos outros e diferentes nas formas, tamanhos e posição e disposição; ao ultrapassar-se eles colidem, e alguns são sacudidos em qualquer direção ao acaso, enquanto outros, entretecendo-se uns com os outros segundo a congruência de suas formas, tamanhos, posições e disposições, ficam juntos e assim realizam o nascimento de corpos compostos¹⁴⁶.

¹⁴¹ BRUN, J. Os Atomistas, Cap. VII. In: **Os Pré-Socráticos**. Tradução de Armindo Rodrigues. São Paulo: Edições 70, s/d. p. 99.

¹⁴² KIRK, G. S.; RAVEN, J. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p. 433.

¹⁴³ Cf. **Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Seleção, supervisão e traduções de José Cavalcante de Souza. 5 ed., São Paulo: Nova Cultura, 1991, p. 234-237.

¹⁴⁴ *Ibidem.*, p. 424-425.

¹⁴⁵ LAERCIO, D. Demócrito. In: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1977, p. 260 - 264.

¹⁴⁶ **Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. Seleção, supervisão e traduções de José Cavalcante de Souza. 5 ed., São Paulo: Nova Cultura, 1991, p. 433.

Dito de outro modo, para Demócrito, é a força causal de *Anánke*, o vórtice (*dýne*) que possibilita que os átomos misturem-se, combinem-se, formem aglomerações de tamanho perceptível e dêem origem ao cosmos.

No que concerne à atribuição de uma forma geométrica específica a cada um dos *stoicheia*, Aristóteles observa em sua obra *Do Céu* (*Gama* 4, 303a12), que Demócrito e Leucipo “...simplesmente atribuíram a esfera ao fogo (*toí pyr tèn spháiran*); o ar, a água e o resto distinguiram eles pela *grandeza* (*megéthei*) e *pequenez* (*micróteti*); como se a sua [natureza] fosse uma espécie de mistura de *sementes* (*panspermían*) de todos os elementos¹⁴⁷. No *De Anima*, A 2, 405a 11, Aristóteles ressalta que Demócrito considerava a esfera a mais móvel das figuras e que “assim é o intelecto e o fogo¹⁴⁸.”

Quanto ao que Demócrito disse sobre as sensações, seguiremos a interpretação de Teofrasto, aluno de Aristóteles, em *Sobre las sensaciones*¹⁴⁹, em que descreve e comenta como Demócrito as compreendeu e explicou a partir de suas especulações sobre os átomos. Vejamos:

a) *o gosto* – diz que as coisas doces são formadas por átomos lisos, enquanto os sabores ácido e amargo são formados por átomos em forma de gancho ou aguçados que penetram no corpo, causando pequeninas escoriações na língua¹⁵⁰; b) *as cores* - explicam-se pelas diversas posições de átomos que formam a superfície das coisas, posições que são a causa de que devolvam ou reflitam, de distintas maneiras, a luz que cai sobre eles, a qual é uma realidade corpórea formada por átomos particularmente finos e sutis que se movem rapidamente devido à sua pequenez e à sua forma esférica; c) *a visão* – as coisas visíveis emitem eflúvios finíssimos de átomos de suas superfícies que retém mais ou menos a forma do objeto enquanto se movem no ar até chegar ao olho¹⁵¹. Todavia, apesar da vista ser produzida pelo contato direto entre os átomos, nós podemos nos enganar acerca da natureza de um objeto visto à distância, uma vez que a imagem que a partir dele chega ao

¹⁴⁷ ARISTÓTELES. *Du Ciel*. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: Les Belles Lettres, 1965, Grifo nosso.

¹⁴⁸ *Idem.*, *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomáss Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994, Grifo nosso.

¹⁴⁹ TEOFRASTO. *Sobre las sensaciones*. Edición bilingüe. Edición, introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Rubi/Barcelona: Anthropos Editorial, 2006, p. 109-157.

¹⁵⁰ KIRK, G. S & RAVEN, J. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, p. 438.

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 436.

olho pode tornar-se distorcida ou ser alterada no caminho, como observa Teofrasto no *De Sensu*, 4, 422 a 29, referindo-se às explicações de Demócrito sobre a questão:

...a imagem visual não surge imediatamente na pupila, mas o ar entre o olho e o objeto é contraído e marcado pelo objeto visto e pelo observador; pois de todas as coisas há sempre uma espécie de eflúvios a sair. Por isso, este ar, que é sólido e de cores variegadas, aparece no olho que é úmido (?); o olho não admite a parte densa, mas a humidade passa através dele¹⁵².

Do que foi dito até aqui, podemos inferir que, dentro da visão atomística do cosmos, o átomo é o ser e o vazio é o não ser; que os átomos são infinitos em número, e cada um tem forma e tamanho específico; que somente ao elemento fogo é atribuída uma forma geométrica, a da esfera, enquanto os demais elementos resultam da composição de átomos de diferentes formas e tamanhos; que um átomo não se dissolve nem pode dar origem a outro átomo; que é a força de *Anánke* que provoca as colisões entre os átomos, que se misturam e se combinam conforme a forma e o tamanho de cada um deles, dando origem às coisas visíveis e tangíveis; e que a alma é também formada por átomos esféricos, que são os átomos fogo.

Dessa argumentação sobre o pensamento de Demócrito já podemos nos antecipar apontando duas diferenças significativas entre os dois filósofos. Platão dá um “passo mais atrás” de Demócrito quando apresenta, no *Timeu*, os princípios da alma que dão os princípios dos seres gerados, pois se a alma não precisa de *Chôra*, terceiro princípio ontocosmológico, o Mundo precisa dela e dos primeiríssimos triângulos. Além disso, o Cosmos de Platão origina-se de uma mistura conjunta da Necessidade (*Anánke*) e da Inteligência (*Noûs*), (*Timeu* 47e – 48a). Note-se, pois, que tudo que é visível e tangível estará sob a égide de *Noûs* e *Anánke*, o que significa dizer que todos os seres que há na natureza carregam consigo a possibilidade de quebra/destruição (*phthora*) da ordem estabelecida por meio desse “acordo” entre *Noûs* e *Anánke*”. Na perspectiva de Luc Brisson,

...Com Platão, (...) o universo, o homem e a cidade já não derivam de uma maneira automática em certo sentido de um dos quatro elementos ou do indeterminado, mas se tornam no *Timeu*, produtos de uma intenção divina, cuja influência persiste depois da fabricação do mundo que conserva sua ordem e sua perfeição. O mundo sensível, nosso universo é

¹⁵² KIRK, G. S & RAVEN, J. Os atomistas: Leucipo de Mileto e Demócrito de Abdera, Capítulo XVII. In: **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990, P 436.

então considerado um vivente, isto é, um ser dotado de um corpo e de uma alma.¹⁵³

3. Os prôta stoicheia de Platão: os triângulos

A reflexão sobre *prôta stoicheia* em Platão perpassa não apenas o *Timeu*, mas vários outros diálogos, sobretudo o *Teeteto* e o *Crátilo* como bem observa T-A Druart, que postula a possibilidade de haver uma *Stoicheiologia*¹⁵⁴ em Platão, ou seja, uma ciência dos primeiros elementos. A intérprete pontua todas as ocorrências da palavra *stoicheion* no *corpus platônico*¹⁵⁵ e observa que o filósofo “...utiliza suas reflexões sobre as letras e a linguagem como paradigma para uma compreensão filosófica da realidade.¹⁵⁶”.

Claude Gaudin, baseando-se nos estudos de Druart, reitera a visão da autora ressaltando que Platão expande “esse modelo linguístico” para pensar outros domínios da realidade, como por exemplo, o que explica os fenômenos físicos no *Timeu*. Como diz Gaudin: “...Do *Crátilo* ao *Timeu*, o pensamento de Platão experimentará o poder combinatório de um conjunto acabado de elementos quando ele engendra as unidades de significação (palavras, definições, paradigmas¹⁵⁷).” Essa visão é semelhante à de Taylor

¹⁵³ BRISSON, L e PRADEAU, J. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Cláudia Berliner. Revisão técnica de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 57. (*Col. Vocabulário dos Filósofos*).

¹⁵⁴ DRUARTE, T-A. La stoicheiologie de Platon. In: **Revue Philosophique**. Quatrième série, Tome 73, n°. 18, Louvain, 1975, p. 247.

¹⁵⁵ Druart pontua as várias ocorrências do termo *stoicheia* no *Corpus Platônico*, a saber: no *Crátilo* (393d6,7, E6; 442a3, b2, 6; 424b10, c1, d3, 4, e4; 426d3; 431e11; 433a1; 434a4, b7. *República*, III, 402a8. *Teeteto*, 201e1; 202b6, e1,6; 203a3, b2, 2, 5, c1, 5, d8, e3, 5; 204a2; 205b1, 2, 8, 10, 12, d7, 9, e3, 7; 206a5, b2, 5, 7, 10, e7; 207b5, c3, 6; 208a9, b5, c6. *Timeu*, 48b8; 54d6; 55a8, b4; 56b5; 57c9; 61a7. *Sofista*, 252b3; *Político*, 277e6; 278b5, d1. *Filebo*, 18c6; *Leis*, VII, 790c5. Já Werner Jaeger, cita o comentário de Simplicio (Fís. 7, 13) para informar que Eudemo, um dos discípulos de Aristóteles, “...transmite a tradição de que Platão foi o primeiro a empregar o conceito de elemento (*stoicheion*), (JAEGER, W. *La teologia de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. 4 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 24-42). Por outro lado, F. E. Peters sugere que “...A comparação dos corpos básicos do mundo físico com as letras do alfabeto, e assim, por implicação, a introdução do termo *stoicheion* na linguagem da filosofia remonta provavelmente aos atomistas.” Contudo, no que concerne ao emprego confirmado e mais remoto do termo, Peters ressalta que se encontra no diálogo *Teeteto*. (Cf. PETERS, F. E. *stoicheion*. In: **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa: calouste Gulbenkian, 1974, p. 214-219.

¹⁵⁶ DRUARTE, T-A. La stoicheiologie de Platon. In: **Revue Philosophique**. Quatrième série, Tome 73, n°. 18, Louvain, 1975, p. 247.

¹⁵⁷ GAUDIN, C. *Stoicheiologie et Définition*, Cap. IX. In: **Platon et l’alphabet**. Paris: PUF, 1990, p.171.

que sugere que as “sílabas” do *Timeu* são as superfícies dos corpos sólidos que são compostos de dois elementos, os triângulos.¹⁵⁸

Trata-se, portanto, de uma busca pelos *prôta onómata* relativos ao dizer, conforme ressalta R. Gazolla¹⁵⁹ que acompanha essa reflexão em alguns diálogos platônicos. Gazolla mostra que, além do *Crátilo*, esse fio perpassa os diálogos *Teeteto* e *Timeu*. Naquele, diz ela, o filósofo busca os primeiros elementos do conhecer; no *Timeu*, os primeiros elementos relativos ao cosmos. Essa questão é retomada e aprofundada por Gazolla em outro artigo: *Os prôta stoicheia: uma aproximação entre o Teeteto, o Timeu e o Filebo*¹⁶⁰.

Para esses intérpretes, o propósito de Platão é chegar ao que é *àlogon*, ao indeterminado, ou seja, àquilo sobre o que não é possível atribuir significado, *i.é.*, elaborar um *lógos*.

Seguindo as indicações desses intérpretes, e numa rápida incursão pelo diálogo *Teeteto*, verifica-se que a questão aparece quando Sócrates observa que não é possível elaborar um *logos* argumentativo, discursivo sobre as letras, somente dizer “é” ou “não é” como expressão do dizer:

...pareceu-me escutar de alguns que os elementos primeiros, por assim dizer, a partir dos quais somos compostos, nós e as demais coisas, não teriam explicação, pois cada um deles somente poderia ser nomeado, em si e por si, não sendo possível dizer nada mais deles, nem que são, nem que não são. Pois, haveria que agregar-lhes o ser e o não ser, mas não que acrescentar nada, se é que vamos dizer algo em si mesmo. Pois nem sequer há de acrescentar expressões como ‘o mesmo’, ‘aquilo mesmo’, ‘cada um’, ‘só’, ‘isto’, nem muitas outras destas. Estas expressões correm por aí, juntando-se a tudo, embora sejam diferentes das coisas a que se acrescentam. Se fosse possível designar o elemento e este ter uma explicação própria em si mesmo, teria de ser nomeado independentemente de tudo o mais. (...) é impossível que qualquer deles seja dito com uma explicação, pois não há que dar-lhes mais que um nome apenas (*Teeteto* 201e – 202b¹⁶¹).

¹⁵⁸ Cf. TAYLOR, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Oxford University Press, 1928, p. 420-433.

¹⁵⁹ GAZOLLA, R. Os prôta stoicheia: uma aproximação entre o Teeteto, o Timeu e o Filebo. Conferência ministrada In: **XII Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos**. (tema Humano e Divino), realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo no período de 16 a 19 de maio de 2006, p. 1-11.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ PLATÃO. **Teeteto**. Tradução de Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005; *Théétète*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: *Les Belles Lettres*, 1955. (Tome VIII – 2 partie).

Por outro lado, embora os elementos sejam incognoscíveis e inexplicáveis, já que não é possível emitir um *lógos* argumentativo acerca deles, estes são perceptíveis (*aisthêta*), e se forem combinados/enlaçados (*symplokén*) formarão sílabas (*syllabás*), de modo que o *lógos* torna-se possível pois cria-se um significado, como diz o filósofo a despeito da composição:

...Por sua vez, os compostos que deles derivam, tanto por se encontrarem entrelaçados, como por os seus nomes também se terem entrelaçado, deram lugar à explicação. Pois o entrelaçamento dos nomes é aquilo que a explicação é. É por isso que os elementos carecem de explicação e são incognoscíveis, embora sejam sensíveis. Por sua vez, as sílabas são cognoscíveis, podem nomear-se e são opináveis por opinião verdadeira. (*Teeteto* 202b¹⁶²).

Já no *Crátilo*, Platão levanta a possibilidade de sermos capazes de imitar, através das letras e sílabas, um “ser sendo sempre ele mesmo”, *i.é.*, em sua essência, conforme se verifica na indagação que Sócrates faz a Hermógenes: “...Se fosse possível imitar (...) a essência das coisas, por meio de letras e de sílabas, não se nos tornaria patente [o que ela é]?” (*Crátilo* 423e¹⁶³). Disso depreende-se que as letras e as sílabas seriam “aquilo pelo que” podemos imitar a *ousían* de algo.

No *Timeu*, Platão utiliza o mesmo “modelo de análise” quando busca os primeiros elementos relativos ao cosmos. O filósofo indaga sobre a natureza dos quatro elementos terra, fogo, água e ar *antes* da ordenação do Cosmos. Para tanto, introduz *Chôra*, seu terceiro gênero de ser, para explicar como nascem os quatro primeiros elementos, que servirão para ordenar o mundo e todos os corpos dos seres da *phýsis*, inclusive do homem, o que nos interessa especificamente. Assim, Platão de-compõe os quatro elementos e indica o que entra em sua composição. Como diz o filósofo:

...antes de o universo ter sido gerado e organizado (...) todas as coisas eram sem proporção e sem medida; (...) o fogo, depois a água, a terra e o ar, embora possuindo alguns vestígios de si próprios, estavam totalmente dispostos como é verossímil que estejam todas as coisas quando deus está ausente (...); e, sendo eles assim por natureza, começou a configurá-los por meio de *formas e números* (*eídesi te kai arithmoís*). (...) é certamente manifesto para todos que o fogo, a terra, a água e o ar são *corpos* (*sómatos*); (...) *toda forma* [*de corpolti tou sómatos eídos*] tem profundidade; mas toda a profundidade está, por sua vez e por natureza,

¹⁶² PLATÃO. *Teeteto*. Tradução de Adriana Manuela e Marcelo Boeri. Prefácio de José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

¹⁶³ *Idem.*, *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, coordenação de Benedito Nunes. 3 ed., Belém/PA: UFPA, 2001.

necessariamente envolvida pelo plano; e qualquer superfície plana retilínea é formada a partir de triângulos. (*Timeu* 53c¹⁶⁴)

Ora, o que Platão quer dizer é que os elementos não são o que pensamos quando os nomeamos como ar, terra, fogo, água e ar. No desdobrar dessa argumentação, Platão esclarece que as formas de corpos (*somatoeidés*) são “imitações dos seres eternos”; nesse caso específico, são “imitações das Formas dos quatro elementos terra, fogo, água e ar”; de seres que concernem ao primeiro princípio onto-cosmológico de Platão, ou seja, “o que é sempre, e não tem geração”; são formas triangulares em movimento constante; não são tangíveis, mas formarão os quatro *stoicheia* - terra, fogo, água e ar. Dito de outro modo, os pré-elementares são combinações de seres matemáticos (os triângulos), que não são visíveis nem tangíveis e concernem ao segundo gênero de ser, “aquilo que se gera sempre, e nunca é” (*Timeu* 27d-28a¹⁶⁵). Vejamos a passagem em que Platão traz para discussão a reflexão sobre as Formas dos quatro elementos:

...Haverá algum *fogo em si e por si*, e todas aquelas coisas acerca das quais falamos sempre desta maneira, cada uma delas será em si e por si (*Auto eph'auto e auto kath'auto*)? Ou serão aquelas coisas que vemos, e todas as outras que sensoriamos através do corpo, as únicas que possuem uma tal verdade, não havendo outras para além dessas, de maneira nenhuma e em nenhuma circunstância? Será em vão que afirmamos, em cada ocasião, que há uma certa *Forma inteligível de cada coisa*, e tudo isto serão apenas palavras? (...) Ora, se o pensamento e a opinião verdadeira são dois gêneros, estas entidades serão em si mesmas de todas as maneiras, e serão Formas que não são sensoriáveis por nós, mas que apenas podemos entender. Mas se como crêem alguns, a opinião verdadeira em nada difere do pensamento, temos de estabelecer que todas as coisas que percebemos através do corpo são o que há de mais seguro. Ora, há que afirmar que são efetivamente dois, porque são gerados separadamente e comportam-se de maneiras diferentes. Um deles nasce em nós via da aprendizagem e outra pela persuasão; um vem sempre acompanhado de um argumento verdadeiro, enquanto a outra é desprovida de argumentos; um não se deixa mover pela persuasão, enquanto a outra vai acompanhada de persuasão; e convém ainda dizer que todos os homens participam de uma, enquanto o pensamento só os

¹⁶⁴ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

¹⁶⁵ *Idem.*, *Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, coordenação de Benedito Nunes. 3 ed., Belém/PA: UFPA, 2001. Grifo nosso.

deuses participam e, de entre os homens, uma categoria reduzida. (*Timeu* 51a – 52b¹⁶⁶)

Os pré-elementares são, portanto, combinações de triângulos, seres que têm forma corpórea, mas não são tangíveis; e são “imitações dos seres eternos” e são matemáticos, portanto, são inteligíveis. Nessa perspectiva, todas as coisas visíveis e tangíveis da *phýsis*, ou seja, o corpóreo carrega essa estrutura matemática, uma vez que nasce dos quatro primeiros elementos que são composições ordenadas pelo demiurgo divino (*Timeu* 53b¹⁶⁷). Esses primeiros elementos entram na composição do Corpo do Mundo, como diz Platão:

...e foi (...) a partir destes elementos, em número de quatro, que foi gerado o corpo do mundo ordenado, harmonizado por meio de uma proporção matemática. E destes elementos, e nesta proporção, obtém a amizade, de tal maneira que, unindo-se próprio em identidade, se torna indissolúvel por qualquer outra entidade, que não seja aquela pela qual foi unido. Destes quatro elementos, a composição do mundo ordenado tomou cada um deles na sua totalidade, de fato, foi a partir de todo o fogo, de toda a água, e de todo o ar e de toda a terra que aquele que constituiu o mundo, não deixando nada fora dele nenhuma parte nem qualquer potência. (*Timeu* 32a-c¹⁶⁸).

Indaguemos, pois, como “as imitações das Formas dos elementos”, ou seja, os seres matemáticos (os triângulos), que são cognoscíveis e só são apreendidos via pensamento (*diánoia*), aparecem na tangibilidade corpórea? E ainda, como nomear com segurança os elementos que, por estarem submetidos ao incessante devir, “escapam”, “mudam de estado a todo instante”, não apresentando, portanto, nenhuma estabilidade e/ou permanência? É para resolver essa questão que Platão introduz seu terceiro princípio onto-cosmológico, *Chôra*, e pontua seu papel preponderante, posto que sem ela não é possível ordenar os quatro *stoicheîa* que formarão tudo que é visível e tangível nem o “dizer” sobre as coisas, assunto que trataremos a seguir.

¹⁶⁶ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

4. *Chôra* e a ordenação do visível e tangível

A reflexão sobre a noção de *Chôra* é uma das novidades que Platão traz para o *Timeu*; é também uma das questões mais complexas. De acordo com Luc Brisson¹⁶⁹, Rachel Gazolla¹⁷⁰ e J. T. Santos, com a introdução dessa “noção abstrata, nunca antes referida em nenhum texto da tradição”, Platão resolve o problema de como a partir das Formas, foi gerado tudo que é visível e tangível¹⁷¹. Vejamos a passagem do *Timeu* que para nós corrobora a leitura desses intérpretes:

...dado que nenhum [dos elementos] aparece sempre da mesma maneira, acerca de qual deles pode alguém sustentar com firmeza que é isto mesmo, seja o que for, e não outra coisa, sem se desacreditar? De nenhum, e o mais seguro ao tratar com estes elementos é de longe dizer o seguinte: sobre aquilo que vemos estar constantemente a transformar-se de uma coisa noutra, como o fogo, nunca proclamar ‘isto é fogo’, mas dizer ‘aquilo que é desta maneira é fogo’, nem dizer ‘isto é água’, mas sempre ‘aquilo que é desta maneira é água’, nem nenhum outro, como se tivesse alguma coisa de permanente, que designamos utilizando termos como ‘isto’ ou ‘aquilo’, pensando estar a mostrar alguma coisa. Porque eles fogem e não suportam o ‘o’ nem o ‘isto’ nem o ‘aquilo’, nem qualquer outra palavra que os designe como entidades estáveis. Mas não convém falar deles como se fossem cada um, mas antes chamar ‘isto’ ao que se comporta sempre de forma homogênea, em todos e em cada um dos casos; assim, chamaremos fogo ao que é assim através de tudo e da mesma maneira a todas as coisas que têm gênese. Mas aquilo no qual cada uma destas coisas que se gera aparece, e do qual de novo se afasta, só para isso utilizaremos então os nomes ‘o’ e ‘isto’. E aquilo que é de uma certa maneira, seja quente ou branco, ou qualquer um dos contrários, e todas as coisas que deles provém, a isso não daremos nenhum destes nomes. (*Timeu* 49d seg.¹⁷²).

¹⁶⁹ Cf. BRISSEON, L. A Matéria e a Necessidade no *Timeu* de Platão. **HYPNOS**, n. 28, 1 sem., São Paulo: 2012, p. 18-30. (Cf. GAZOLLA, R. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no *Timeu*. In: **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74).

¹⁷⁰ GAZOLLA, R. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no *Timeu*. In: **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.

¹⁷¹ Cf. Introdução ao *Timeu* p.32. In: **PLATÃO. Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁷² **PLATÃO. Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget. 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

É, pois, para explicar o nascimento de tudo que é visível e tangível que Platão apresenta o terceiro gênero de ser, *Chôra*, além dos dois primeiros “o que sempre é; e o que sempre devém”, com os quais o demiurgo engendrou a Alma Cósmica e a alma humana de princípio imortal; o terceiro gênero é *Chôra*, que Platão tenta dizer o que é por meio de várias metáforas. Diz que *Chôra* é:

- “...o receptáculo e (*hýpodokén*), (...) a ama de tudo quanto devém” (*Timeu* 49a¹⁷³);
- é “...aquilo “em que” cada coisa deveniente aparece e daí torna a desaparecer” (*en ón de engignomena aei ekasta autón phantazetai*, *Timeu* 49e¹⁷⁴);
- é o “suporte de impressão (*ekmageion*) para todas as coisas, sendo alterada e moldada pelo que lá entra, e, por tal motivo, parece ora uma forma, ora outra”; (*Timeu* 50b-c¹⁷⁵);
- “o que nela entra e dela sai são sempre imitações do que é sempre” (*tì tón ontón aei miméta*, *Timeu* 50c¹⁷⁶), ou seja, são as imitações das Formas dos elementos primordiais em constante fluxo; os *somatoeidés* que nela penetram, sacudindo-a, e ela os devolve modificados por ela mesma;
- o terceiro gênero é “invisível e amorfo” (*anóraton eidos ti kai ámorphon*, *Timeu* 51a¹⁷⁷) *òn ekeinôn hapasôn tón ideôn*, *Timeu* 50d-e¹⁷⁸) e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber” (*Timeu*¹⁷⁹);
- é “a mãe e o receptáculo de tudo aquilo que se gera e é visível, e de todas as maneiras sensoriável” (*Timeu* 51a¹⁸⁰);
- “não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir” (*Timeu* 52a-b¹⁸¹).

¹⁷³ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget. 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ *Ibidem*.

Esses seres que adentram em *Chôra* são “imitações das Formas dos elementos” (*Timeu* 50c¹⁸²), e provocam todo tipo de movimento em *Chôra*, como diz Platão:

...A ama do devir, por ficar *humedecida e ardente* e receber as formas (*morphas*) da terra e do ar, e por sofrer todas as impressões que as acompanham, aparece à visão sob múltiplas feições; por estar (...) plena de propriedades que não são semelhantes nem equilibradas, não estando ela própria nada equilibrada, a balançar irregularmente para todos os lados, é sacudida pelos elementos e, ao ser movimentada, ela própria novamente os sacode. Sendo os elementos assim postos em movimento, separam-se, por serem movimentados de um lado para o outro; (...) *as partes densas e pesadas* vão para um lado, enquanto que as *esparsas e leves* são transportadas e assentam noutro local. Assim, os quatro elementos são ao mesmo tempo sacudidos pelo receptáculo. Ele próprio produzindo um movimento semelhante ao de um instrumento para sacudir, separou ao máximo esses elementos dissemelhantes uns dos outros e comprimiu o mais que pode os semelhantes num só; ainda *antes de o universo ser organizado e gerado a partir deles*. (*Timeu* 52e-53a¹⁸³).

Para esclarecermos melhor essa difícil questão sobre as “imitações das Formas dos elementos”, vejamos o que diz Rachel Gazolla em seu estudo *Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu*. Gazolla interpreta que:

...Esses pré-elementares são forças-formas (dynameis e morphas), ou vestígios dos esquemas que geram o fogo, o ar, a terra e a água, esquemas que virão a ser mais complexos em novas combinações para o nascimento dos corpos. Então, os corpóreos são os pré-elementares, traços sem determinação e desordenados, e é o demiurgo quem tem o poder de criar figurações compostas determinadas que são, exatamente, composições dos triângulos em devir; estes parecem ser, realmente, o que Platão estabelece como ‘vestígios’ do que será a geração das quatro raças (gene) elementares ar, terra, fogo e água dependentes do receptáculo que as acolhe. (...) antes dos elementos em khora há nela triângulos em devir, e destes são formados os elementos a partir de seus traços (somatoeides), são sacudidos, separados, distinguidos nela e devêm como corpos singulares (esquemas complexos determinados – 53b). Evidentemente, os esquemas primários são sustentados por algo anterior ao próprio esquema: os triângulos em devir como dynameis-morphas¹⁸⁴.

¹⁸² PLATÃO. **Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget. 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁸³ *Ibidem.*, Grifo nosso.

¹⁸⁴ GAZOLLA, R. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu. In: **Estudos Platônicos. Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. Marcelo Perine (org.). São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74. (Cf. BRISSON, L. A Matéria e a Necessidade no Timeu de Platão. **HYPNOS**, n. 28, 1 sem., São Paulo: 2012, p. 18-30).

Do que foi dito até aqui, podemos depreender que Platão usa várias imagens para tentar explicar *Chôra*, terceiro princípio onto-cosmológico que dá suporte às formas (*schêmas*) matemáticas que são “imitações das Formas dos elementos” (*tì tón ontón aei miméta*, *Timeu* 50c¹⁸⁵), mas não se associa com elas; dá nascimento a tudo que há na *phýsis*, mas ela não é corpórea. Todavia, é devido a *Chôra* que aparece o visível e tangível. *Chôra* é “a mãe e o receptáculo de tudo aquilo que se gera e é visível, e de todas as maneiras sensoriável” (*Timeu* 51a-b¹⁸⁶); “aquilo que deve receber as semelhanças de todos os seres eternos” (*Timeu* 51a¹⁸⁷); “a mãe do devir” (*Timeu* 52d¹⁸⁸). *Chôra* parece um “útero cósmico”! Portanto, o Corpo do Mundo e todos os corpos da *phýsis* necessitam desse terceiro gênero, por isso nossa afirmação de que a reflexão sobre a natureza dos elementos propicia a Platão determinar o papel preponderante de *Chôra* na ordenação do visível e tangível.

Sobre a noção de *Chôra*, Giovanni Casertano tece um comentário bastante complexo, ou seja, o intérprete considera *Chôra* uma “ideia/Forma”, algo que Platão não afirma. Como diz Casertano:

...É preciso que o espaço seja ele também uma ideia, se, como agora crê Platão, somente a ideia é o que permite pensar e falar de qualquer coisa, de qualquer ente. Nem o espaço pode ser confundido, metodologicamente, com a gênese, com a ideia do devir, a segunda espécie, porque enquanto esta ideia nos dá conta do mudar das coisas, de todas as coisas, é a ideia que permite ‘racionalizar’ a mudança, o espaço é justamente o que permite em concreto o devir, o lugar em que aquilo devém, é portanto uma terceira ideia diferente das primeiras duas, que permite ‘colocar’ a mudança. Eis porque dizíamos que o espaço é ideia e coisa simultaneamente¹⁸⁹.

Ora, discordamos veementemente da interpretação de G. Casertano que considera *Chôra* uma Ideia/Forma. Ora, tomar *Chôra* como Ideia/Forma não seria duplicar as Formas? Algo que Platão não afirma no *Timeu*; o que há é uma hierarquia de gêneros e nessa hierarquia, *Chôra* é o terceiro gênero. Essa hierarquia é posta por Platão logo no

¹⁸⁵ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁸⁶ *Ibidem*.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Cf. CASERTANO, G. A verdade entre recordações, expectativas e discurso sobre o tempo. In: **Paradigmas da Verdade em Platão**. Tradução de Maria da Graça de Pina. São Paulo: Loyola, 2010, p. 229-230. Grifo nosso.

início do *Timeu* (*Timeu* 27d – 28a¹⁹⁰). Platão apresenta dois gêneros de ser necessários ao engendramento da Alma Cósmica. Vejamos:

...o que é aquilo que é sempre, e não tem geração (*tí tò ón aeí, génésin dè oúk échon*) e aquilo que se gera sempre, e nunca é? (*kai tí tò gignómenon mèn aeí, ón dè oúdépote*). O primeiro pode ser apreendido pelo pensamento, acompanhado pelo raciocínio, uma vez que é sempre desta maneira (*noései metà lógou perileptón, aeí katà taúta ón*); enquanto o segundo pode ser opinado pela opinião, acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio (*dóxei met'aisthéseôs àlógou doxastón*), uma vez que se gera e se corrompe, nunca sendo realmente. (*Timeu* 27d – 28a.¹⁹¹)

Platão diz que *Chôra* é “*génos*”, concerne ao inteligível, mas não diz em momento algum que é uma Ideia/Forma. Platão reitera o que disse sobre os três princípios ontocsmológicos:

...Sendo estas coisas assim, temos de concordar que há um gênero que tem esta forma, que é imutável e imperecível, que nem recebe em si mesma outra coisa vinda de outro, nem ela própria vai para outro, que não é visível nem de qualquer outra maneira sensoriável, e que foi atribuído ao pensamento investigar. Há um segundo gênero que é semelhante ao primeiro e tem o mesmo nome que ele, que é sensoriável, gerado e está sempre em movimento, que se gera em certo lugar e de novo perece nele, e que é captado pela opinião, juntamente com a sensação. E há ainda *um terceiro gênero que é sempre* (*trítion génos ón tó téns chóras aeí phtoràn*), o do espaço, que não acolhe a destruição e fornece o lugar a todas as coisas que têm geração; este é captável por meio de um certo raciocínio bastardo, não acompanhado de sensação e dificilmente credível. (...) há *o ser, o espaço e o devir* (*ón te kai chôran kai génesin*). (*Timeu* 52a-d¹⁹²).

Embora sigamos a interpretação de Luc Brisson sobre *Chôra* exposta em seu estudo *A “Matéria” e a “Necessidade” no Timeu de Platão*, discordamos quando o intérprete, após uma sequência de argumentos sobre o terceiro gênero, alertando que não se deve confundir *Chôra* com a noção de “matéria” (*hylê*¹⁹³), pois Platão não a usa para referir seu

¹⁹⁰ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (Col. *Pensamento e Filosofia*).

¹⁹¹ *Ibidem*. Grifo nosso.

¹⁹² *Ibidem*.

¹⁹³ Gabriel Trindade Santos observa que há uma “...a única aparição, no *Timeu*, do termo grego, usado por Aristóteles para significar matéria – *hylê* -, porém, com o sentido metafórico de material (69a6). (...) Quanto a Aristóteles, a definição da matéria como uma das quatro causas reserva ao conceito uma função dominante na sua obra (*Física*, *Metafísica* A3, D2, 3). De então em diante, nunca mais a matéria deixará de constituir um

terceiro princípio onto-cosmológico, o intérprete conclui que “...o terceiro gênero é aquilo em que se encontra as coisas **e de que** são feitas”¹⁹⁴. Ora note-se, Platão não diz que aquilo que adrenta e sai de *Chôra* é feito dela; o filósofo descreve os efeitos que esses seres “pulsantes” (*dynámeis*) causam no terceiro gênero. Senão vejamos:

...recebe sempre todas as coisas e nunca, seja em que circunstâncias for, toma qualquer forma (*morphê*) semelhante a qualquer das coisas que entram nela. (...) é por natureza uma massa moldável, que recebe todas as coisas, sendo movida e recebendo a forma dessas coisas e, por causa delas, parecendo ora uma coisa, ora outra. Já as coisas que entram nela e saem dela são imitações (*mimêta*) das entidades eternas nelas impressas de certa maneira espantosa e difícil de captar. (*Timeu* 50b-c¹⁹⁵)

Numa interpretação mais próxima ao texto de Platão, e com a qual concordamos Rachel Gazolla diz sobre *Chôra*:

...A rigor, *chôra* significa região, uma extensão ocupada cujos limites são determinados pela própria ocupação. O verbo *chorêo* implica na movimentação concernente à ocupação de um lugar, avanço e recuo de algo em algo e não é pensada como um vazio a ser preenchido. Tanto o movimento dos astros quanto o dos guerreiros em luta, ou o das águas do mar, (...) são indicados por esse verbo. O que chama a atenção é que *chôra* é dita sempre como região ocupada, dispensadas as noções abstratas de espaço ou extensão mensuráveis, modernamente apreendidas independentemente do corpo ocupante. Esse gênero de ser, como diz Platão, é uma natureza que suporta o nascimento das coisas mas ela mesma é ingendrada; é indeterminada, apesar de poder dar nascimento a todas as determinações; não tem forma, apesar de receber todas as formas; é invisível, apesar de receber o visível; não tem movimento próprio, apesar de receber e poder ser potencializada pelo movimento dos seres que nela penetram. Esses seres são imitações dos seres eternos¹⁹⁶.

Do que foi dito até aqui, podemos depreender que, a busca pelo *a priori* dos elementos e a descrição dos triângulos como “seres que têm forma de corpo” (*toû sómatos*

tópico científico fulcral, a partir do qual, paradoxalmente, toda a atividade do espírito virá a ser reavaliada.” (Cf. Introdução ao *Timeu*, p. 41. In: PLATÃO. **Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁹⁴ BRISSON, L. A Matéria e a Necessidade no *Timeu* de Platão. **HYPNOS**, n. 28, 1 sem., São Paulo: 2012, p. 18-30. Grifo nosso.

¹⁹⁵ PLATÃO. **Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁹⁶ GAZOLLA DE ANDRADE, R. Cf. **Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 48-56. (Cf. *Idem.*, **Platão, o filósofo da medida (Um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade)**. São Paulo, 1991, 257 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo).

eídos, *Timeu* 53c¹⁹⁷), possibilita-nos compreender que o cosmos platônico é formado a partir de dois tipos básicos de triângulos, a saber: o triângulo *isósceles* e o triângulo *escaleno* (*Timeu* 53c - 54a¹⁹⁸); cada um dos corpos elementares está associado a uma figura geométrica específica: o tetraedro (fogo), o octaedro (ar) e o icosaedro (água); o *cubo*, a forma menos móvel corresponde ao elemento terra (*Timeu* 55a – 56a seg.¹⁹⁹). De acordo com Platão, quando esses corpos se decompõem, eles podem unir-se e formarem novos triângulos. Dessa forma, quando a água é dividida, os triângulos que a compunham podem unir-se novamente, formando uma partícula de fogo e duas de ar; do mesmo modo se uma partícula de ar é dividida formará duas de fogo quando aglomerar-se novamente. Inversamente, dois corpúsculos de fogo podem combinar-se formando um de ar, e da mesma forma dois elementos de ar inteiros mais a metade de um dá origem a um elemento água (*Timeu* 56a seg.²⁰⁰). Porém, o *cubo* é uma composição de triângulos retângulos *isósceles* que forma a terra, quando se desintegra, não é possível que deles se formem outros elementos, uma vez que da junção dos triângulos *isósceles* com os triângulos equiláteros não resulta nenhum dos sólidos descritos por Platão.

No desdobramento dessa argumentação, Platão chama a atenção para o fato de que quando “os corpos puros e primeiros” foram gerados vários outros gêneros também se geraram maiores e pequenos. Como diz Platão:

...dentro das suas formas se geraram naturalmente outros gêneros, a causa disso é a constituição de cada um dos elementos, já que cada uma das construções não produziu apenas, no princípio, um triângulo com uma certa dimensão, mas outros mais pequenos e outros maiores, tão numerosos como os gêneros que há nas formas. É por isso que, quando se combinam entre si e uns com os outros, são de variedade infinita, que deve ser tida em conta por quantos quiserem vir a usar um argumento verossímil acerca da Natureza. (*Timeu* 57c-d²⁰¹)

Na sequência, Platão estabelece uma espécie de hierarquia entre as formas dos elementos de acordo com o tipo de movimento, mais móvel ou menos móvel: a terra é dentre os quatro gêneros o mais difícil de se mover e o mais moldável de todos os corpos;

¹⁹⁷ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ibidem*.

²⁰¹ *Ibidem*.

já o fogo, é a forma mais móvel; por ter as bases mais pequenas, é o mais penetrante e o mais agudo; é o mais fino porque é composto pelo menor número das mesmas partes; a forma do ar é intermédia, tanto em tamanho quanto em mobilidade; e a água é a terceira forma, a maior e menos móvel.

Note-se que toda essa discussão auxiliará na compreensão de como se dá o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo. Dito de outro modo e já antecipando nossa reflexão, a medula (*myelós*) onde se estabelece o vínculo *psyché thánatos-sôma* é engendrada a partir dos triângulos e obedece a essa hierarquia postulada por Platão. Além disso, o sangue que circula todo o corpo humano é formado a partir de partículas de fogo (*Timeu* 82b-c²⁰²), como mostraremos mais adiante.

Sobre essa relação que Platão estabelece entre cada um dos sólidos e os quatro *stoicheia*, é profícuo trazer à baila o comentário esclarecedor de Werner Heisenberg, e que talvez, sirva de resposta para os defensores da intriga filosófica entre Platão e seus predecessores, sobretudo Platão e Demócrito, como mostramos no início deste capítulo de nossa tese. Vejamos o que diz o físico Heisenberg:

...Platão sabia da descoberta dos sólidos regulares feita pelos pitagóricos e da possibilidade de combiná-los com os elementos de Empédocles. Associou ele as partes menores do elemento terra ao cubo, do ar ao octaedro, do fogo ao tetraedro, e da água ao icosaedro. (...) Quanto à questão de se os sólidos regulares, que representam os quatro elementos, possam ser mesmo comparados com os átomos, Platão deixa bem claro que tais sólidos não são indivisíveis. Platão os constrói a partir de dois triângulos básicos, o equilátero e o isósceles, esses juntados uns aos outros para se obter a superfície desses sólidos. Portanto, os elementos podem (pelo menos parcialmente) ser transformados uns nos outros. Ademais, os sólidos regulares podem ser decompostos em uma coleção de triângulos básicos e, deles, novos sólidos poderão então ser construídos. Assim, por exemplo, um tetraedro e dois octaedros podem ser desfeitos de maneira a que fiquemos com vinte triângulos equiláteros, que poderão ser recombinados de forma a que tenhamos um icosaedro. Isso significa que um átomo de fogo e dois de ar podem ser combinados de maneira a dar um átomo de água. Por outro lado, os triângulos básicos não podem ser considerados como matéria, pois não têm extensão no espaço. É tão-somente quando esses triângulos são juntados uns aos outros, para formar um sólido regular, que uma unidade de matéria é criada. As menores porções de matéria não são as Entidades fundamentais, como era o caso na filosofia de Demócrito, mas sim

²⁰² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

formas matemáticas. Aqui é evidente que a forma é mais importante que a substância que a formou²⁰³.

Todavia, antes dessa reflexão sobre a natureza dos elementos e da introdução de *Chôra* na discussão, o filósofo já havia apresentado dois princípios onto-cosmológicos “o que é sempre, e não tem geração” (*tí tò òn aeí, génesin dè ouk échon*), e “aquilo que se gera sempre, e nunca é” (*tí tò gignómenon mèn aeí, ón dè oudépoté*), com os quais explicará o engendramento da Alma Cósmica e da alma humana de princípio imortal. São esses princípios que dão os princípios dos seres gerados, pois se a alma não precisa de *Chôra*, o mundo precisa dela e dos primeiríssimos triângulos (*pré-elementares*). Como mostraremos mais adiante, há *pré-elementares* no Corpo do Mundo e *elementares* na composição dos corpos singulares.

Note-se que toda essa composição demiúrgica e divina do Corpo do Mundo e dos corpos singulares só se sustenta porque “enlaçados” pela a alma, que é o que lhe traz vida através de seus movimentos. É o modo de mover-se da alma que é diferente de todos os tipos de movimentos que há na *phýsis*, que lhe concede o estatuto de “verdadeira *phýsis*”; esse é o sentido do que diz Platão:

...Quanto à alma, embora empreendamos falar dela agora, depois do corpo, não foi por essa ordem que o deus os produziu, como se ela fosse mais nova – (...) ao constituí-los, não podia permitir que o mais novo fosse governado pelo mais velho. (...) Mas o deus fez a alma primeira e anterior ao corpo quer quanto à gênese, quer quanto a excelência, a fim de que ela o dominasse e governasse. (*Timeu* 34c²⁰⁴).

Essa reflexão sobre a *anterioridade* da alma em relação a todos os tipos de movimentos existentes na natureza, ajuda-nos a compreender o modo de mover-se das duas almas do homem: o *eidós* de alma imortal e o *eidós* de alma mortal, bem como o movimento do corpo/corpóreo.

²⁰³ HEINSBERG, W. Cap. IV A teoria quântica e as raízes da ciência atômica. In: **Física e Filosofia**. Tradução de Jorge Leal Ferreira. Brasília: UNB, 1987, p. 55.

²⁰⁴ PLATÃO. **Timeu**. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

5. A psyché como “a verdadeira phýsis”: Timeu e Leis X

a) Timeu: a anterioridade da psyché

A discussão sobre a *anterioridade* da alma em relação aos elementos e ao corpo/corpóreo e a tudo que é visível e tangível, é desenvolvida por Platão a partir do engendramento da Alma Cósmica, que é obra do demiurgo divino (a causa divina, *Timeu* 29 d-e²⁰⁵). A divindade dirige o olhar para o paradigma eterno (as Formas) e dele retira tudo que é necessário para engendrar a Alma Cósmica, que é uma mescla de essências (*ousiai*), que concernem aos dois primeiros princípios onto-cosmológicos, como dissemos linhas atrás:

...o deus fez a alma primeira e anterior ao corpo, quer quanto à gênese, quer quanto à excelência, a fim de que ela o dominasse e governasse – sendo ele governado –, a partir dos seguintes elementos e da seguinte maneira: entre a *substância indivisível* e que se conduz sempre da mesma maneira e a *substância divisível* que se gera nos corpos, a partir destas duas constituiu uma terceira forma de substância, misturando-as. E de novo, constituiu uma substância a partir da natureza do *Mesmo* e da natureza do *Outro*, e segundo estas, entre aquilo que nelas é indivisível e aquilo que é divisível pelos corpos. E, tomando estas três entidades, constituiu-as numa única forma, ajustando à força a natureza do *Outro*, que resiste à mistura, à natureza do *Mesmo*. Misturando-as com a substância, formou uma unidade a partir destes três elementos, e em seguida distribuiu este todo em tantas porções quantas convinha, sendo cada uma delas uma mistura de *Mesmo*, de *Outro* e de *substância*. (*Timeu* 34c – 35a seg.²⁰⁶)

Essa descrição da “geração ontológica” da Alma Cósmica, fruto da demiurgia divina, permite a Platão demonstrar que o movimento da Alma Cósmica é o movimento circular representado pelos círculos do *Mesmo* e do *Outro* (*Timeu* 34a, 36b-d²⁰⁷). E como a alma humana de princípio imortal é “semelhante” à Alma Cósmica, seu modo de mover-se também é circular; movimento este “adequado ao pensamento e à sabedoria” como bem observa J. T. Santos²⁰⁸. Todavia, quando os circuitos dos círculos da alma imortal foram postos pelos *daimones* menores no corpo (na cabeça via medula), cujo movimento é

²⁰⁵ PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁰⁶ *Idem.*, *Timée*, Notice p. 9. Text établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956. (*Oeuvres Complètes* - Tome X). Grifo nosso.

²⁰⁷ *Idem.*, *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2004. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁰⁸ Cf. SANTOS, J. T. Movimento no Timeu. *Perspectiva Filosófica*. V. II, n. 34. Jul./dez. Recife: 2010, p.149-166.

retilíneo e em número de seis: “para frente e para trás”, “para a direita e para a esquerda”, “para cima e para baixo” (*Timeu* 43b²⁰⁹), produziu-se um “movimento abundante e intenso” que bloqueou os círculos do *Mesmo* e do *Outro* (*Timeu*43c-d²¹⁰). Para estabilizá-los, Platão sugere que:

...os movimentos que são congênitos (*syngeneîs*) com a nossa parte divina são os pensamentos e as órbitas do universo; é necessário que cada um os siga, restabelecendo os circuitos corrompidos dentro de nossa cabeça quando do nosso nascimento através da aprendizagem da harmonia e das órbitas do todo, tornando a parte que reflete semelhante àquilo sobre que reflete, de acordo com a natureza primeva, e tendo realizado esta semelhança, atinja aquele fim que é a vida excelente prescrita aos homens pelos deuses, quer para o presente, quer para o futuro. (*Timeu* 90c-d²¹¹).

A finalidade de toda essa reflexão de Platão é tentar mostrar que, como a alma foi engendrada e nasceu *antes* dos elementos e *antes* do corpo e de tudo que é visível e tangível, somente a ela cabe o estatuto de “verdadeira *phýsis*”. Dessa maneira, Platão considera que os quatro *stoicheîa* não devem ser tomados como “*phýsis*”. Para resolver esse problema, Platão examina todos os tipos de movimentos existentes na *phýsis*, assunto tratado com todo o rigor que lhe cabe no diálogo *Leis*, especificamente no livro X. Trata-se, pois, de encontrar a verdadeira causa (*aitía*), o princípio (*arché*) de todos os movimentos existentes na *phýsis* e também o primeiro (*próton*). Como diz Platão:

...como princípio de todos os movimentos (*archèn ára kinéseon pasôn*), o primeiro (*próten*) a produzir-se nas coisas que estão em repouso e nas que presentemente se movem, o princípio que a si mesmo se movimenta (*tèn autèn eautèn kinoûsan*) é o que afirmamos, necessariamente será a mais antiga (*presbutáten*) e poderosa (*kratísten*) de todas as transformações (*metabolôn*); as que são consequência de outras e, por sua vez, ocasionam novas transformações, vêm em segundo lugar.²¹²

²⁰⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Idem.*, *Timée*, Notice p. 9. Text établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: *Les Belles Lettres*, 1956 (*Oeuvres Complètes* - Tome X). Grifo nosso.

²¹² *Idem.*, *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*). Grifo nosso.

b) Leis X: a psyché como “a verdadeira phýsis”

O livro X das *Leis* de Platão é reconhecido, por parte da tradição platônica interpretativa²¹³, como aquele em que o filósofo se depara com o problema do “ateísmo”, ou seja, alguns jovens ateus (*átneos anthrópon*²¹⁴), cuja ação persuasiva dos mitos, cantados pelas amas em seus ouvidos desde a mais tenra infância e as cerimônias dos ritos e sacrifícios prestados por seus pais às divindades dos quais eles participaram (*Leis X*, 887c-d²¹⁵), não os fez acreditarem nas divindades do Olimpo. Platão aponta como a verdadeira causa do ateísmo, o poder persuasivo de determinados discursos modernos, escritos em prosa e pautados em antigas doutrinas sobre a *phýsis*. Essa questão leva o filósofo a demonstrar, via argumentos (*logoi*) e não via mitos e ritos pautados na tradição, que há uma inteligência ordenadora nos astros.

Na perspectiva de Luc Brisson, com essa reflexão “Platão inaugura uma nova maneira de falar da divindade, mas a faz a contragosto e endereçando-se a *uma minoria de indivíduos*, a saber, jovens ateus que não foram convencidos pelos mitos que lhes foram contados desde a infância nem pelas práticas culturais que testemunharam.²¹⁶” Já Solange Norjosa, em seu estudo *O homem como marionete dos deuses: uma leitura nas Leis de Platão*, considera que se trata do “...último recurso da ciência política no convencimento da aplicação das leis para o bem dos *cidadãos e da cidade*.²¹⁷”

Quanto a nós, pensamos que Platão quer resolver o problema que ele fez Sócrates levantar no *Fédon* sobre a verdadeira causa (*aitía*) da ordenação das coisas, ou seja, a causa que explique como as coisas nascem se desenvolvem e deixam de ser (*Fédon* 96a²¹⁸). Naquela ocasião, Sócrates menciona o filósofo Anaxágoras (fato curioso, já que Platão não nomeia ninguém), que apresentava a Inteligência (*Noûs*) como causa inteligível

²¹³ Cf. ROBIN, L. *Moral Antiga*. Tradução de João Morais-Barbosa. Porto: Despertar, 1970, p.12 (*Col. Humanitas*).

²¹⁴ PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ BRISSON, L. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas Leis de Platão. *KRITERION*, nº. 107, Jun. Belo Horizonte: Loyola, 1999, p. 29-30. (Cf. *Idem.*, Os preâmbulos no Livro X das *Leis*, Terceira Parte, In: **Leituras de Platão**. Tradução de Sonia Maria Maciel. São Paulo: EDIPUCRS, 2003, p. 308-325).

²¹⁷ GONZAGA, S. M. N. O homem como marionete dos deuses. Campinas/SP, 2006, 185f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, p.170. Grifo nosso.

²¹⁸ PLATÃO. *Fédon*. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Coleção Os Pensadores*).

e universal, porém, em suas explicações sobre a *phýsis* não fazia uso do *Noûs* como causa ordenadora do universo, indo procurar essa causalidade no éter, no ar, na água (*Fédon* 98a²¹⁹). Para nós, o verdadeiro propósito de Platão no *Timeu* e nas *Leis X*, é reiterar sua tese de que a alma é *anterior* a tudo que existe na *phýsis*; é ela que imprime movimento a tudo que há na *phýsis*; a *psyché* é automotora, por isso somente a ela cabe o estatuto de “verdadeira *phýsis*”; assunto que perpassa o *Timeu* e recebe melhor acabamento no diálogo *Leis X*. Esse é o fio que estamos seguindo para a reflexão platônica sobre a *anterioridade* da alma.

Sigamos, pois, a reflexão platônica sobre a verdadeira “causa” do ateísmo “*átheos*” (*Leis X*, 966 e²²⁰).

Como, pois argumentar contra os jovens ateus? O personagem Clíneas considera que não é tão complicado aduzir provas para demonstrar que os deuses existem, basta apenas indicar-lhes “...a terra, o sol, os astros e o mundo em universal, e a bela sequência das estações, distribuídas em meses e anos, e bem assim o fato de acreditarem helenos e bárbaros na existência dos deuses.” (*Leis X*, 886a²²¹). Porém, para o Ateniense trata-se de uma questão complexa, pois os jovens ateus, seguidores das doutrinas de certos sábios modernos, dificilmente aceitariam tal demonstração e objetariam contra eles dizendo que tudo isso não passa de terra e pedras (*Leis X*, 886d-e²²²).

Ora, qual seria então, a tese postulada pelos “sábios modernos” que na perspectiva do Ateniense leva os jovens a não acreditarem, em conformidade com a lei, na existência dos deuses? (cf. *Leis X*, 886b et. seq.; 887c - 888d²²³). Dito de outro modo, qual seria a verdadeira causa do ateísmo? O Ateniense principia esse exame pelo que considera como fundamento de tais doutrinas, *i.e.*, a tese de que

...o fogo, a água, a terra e o ar são produtos da *natureza e do acaso* (*physin kai tuchen*), sem a menor participação da arte, e que desses primeiros elementos surgiram posteriormente todos os corpos, a terra, o sol, a lua, os astros, totalmente privados de vida. Levados casualmente pela força que lhes é própria, vieram esses elementos a encontrar-se e a

²¹⁹ PLATÃO. **Fédon**. Tradução e notas de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Coleção Os Pensadores*).

²²⁰ *Idem.*, **Leis - Epinomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²²¹ *Ibidem.*

²²² *Ibidem.*

²²³ *Ibidem.*

acomodar-se de acordo com certas afinidades, o quente com o frio, o seco com o úmido, o mole com o duro, e as demais combinações de contrários que se formaram em decorrência inevitável do acaso. Assim e dessa maneira foi que se formou todo o céu e quanto nele se contém, os animais e as plantas, já que as estações haviam nascido daquela combinação, sem interferência, segundo afirmam, da inteligência ou de alguma divindade ou da arte, (...) mas pela natureza e pelo acaso. (*Leis X*, 889b-c²²⁴)

Além disso, os defensores de tais doutrinas consideram “...a psyché como derivada posteriormente (*ústeron*) deles (...)” (*Leis X*, 891c²²⁵). Esta seria, na visão do Ateniense, a verdadeira causa dos equívocos daqueles que investigam a *phýsis* (*Leis X*, 891c²²⁶), ou seja, sustentar que a alma é *posterior* aos elementos e derivada destes; e ainda, considerar os elementos como a causa primeira de tudo o que existe, sendo, portanto, nomeados de natureza (*tèn phýsin*), conforme se verifica em *Leis X*, 892c: “...Entendem por *phýsis* a geração das primeiras coisas. Mas, se se provar que a alma apareceu primeiro (*prôton*), não o fogo nem o ar, será muito mais certo dizer-se que a alma, por haver nascido primeiro, é o que, mais do que tudo, existe por natureza.”²²⁷

Nota-se, pois, que a crítica de Platão dirige-se, sobretudo, a uma concepção de *phýsis* que sustenta que o universo opera por meio do acaso (*týche*), (*Leis X*, 889b-e²²⁸). Por outro lado, é também visível sua crítica aos sofistas que sustentam a oposição entre Lei (*Nómos*) e Natureza (*Phýsis*²²⁹). León Robin, tece considerações sobre essa questão e

PLATÃO. **Leis - Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*). Grifo nosso.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Sobre essa discussão acerca da oposição Lei (*Nomos*) e Natureza (*Physis*) W. K. Guthrie observa que “...nomos (pl. nomoi) e physis são palavras-chave – e nos séc. V e IV pode-se dizer antes que são palavras distintivas – do pensamento grego. Nos primeiros escritores não aparecem necessariamente como incompatíveis e antitéticas, mas no clima intelectual do séc. V vieram a ser consideradas comumente como opostas e mutuamente excludentes: o que existia por ‘nomos’ não existia ‘por physis’ e vice-versa. (...) O sentido de physis (...) pode-se traduzir seguramente por ‘natureza’, embora, quando ocorre junto com nomos, a palavra ‘realidade’ às vezes tornará imediatamente mais claro o contraste. Nomos para os homens dos tempos clássicos é alguma coisa que *nomizetai*, em que se crê, se pratica ou se sustenta ser certo; originalmente, alguma coisa que *nemetai*, é dividido, distribuído, e dispensado. Quer dizer, pressupõe um sujeito agente – que crê, pratica e divide – uma mente que emana o nomos. (...) uma nova geração divorciou nomos e physis, como o que é artificialmente excogitado do que é natural, e às vezes o que é falso (mas comumente crido) do que é verdadeiro. (...) nos sofistas, historiadores e oradores da época, (...) invoca-se a antítese mais comumente nas esferas da moral e da política. (...) Dúvidas sobre a ordem e a estabilidade do mundo físico como um todo, e desentronização da divindade em favor do acaso e necessidade natural como causas, foram assumidas por defensores da relatividade das concepções éticas, tornando-se base de sua defesa. Para se ver que assim ocorreu, basta olharmos adiante para a época em que Platão entrou em campo contra elas: para combater suas teorias morais desagradáveis, viu-se obrigado a construir toda uma cosmogonia, na qual era dado o primeiro lugar ao intelecto e ao desígnio consciente. É, (...), a ideia de que o

aponta os atomistas e os sofistas como alvo da crítica platônica à noção de *phýsis* no Livro X das *Leis*. De acordo com o intérprete, Platão lançou o

...anátema sobre aqueles que imaginaram ser a Natureza o resultado feliz de múltiplos acasos (os Atomistas) e a Lei apenas o produto do artifício e da convenção social (Sofista). A verdade, para ele, é que a Lei e a Arte estão, pelo contrário, na própria Natureza. (...) A regra moral não é, assim, independente da lei natural (...). Ao mesmo modo que a Natureza bem compreendida, se acha penetrada de moralidade, assim também, por sua vez a moralidade é comandada pela Natureza.²³⁰

Nessa mesma linha interpretativa de Robin, a intérprete G. R. Carone observa que,

...A grande divisão entre norma e natureza, ou *nomos* e *phýsis*, que fora defendida por diversos sofistas, recebe agora apoio científico, acredita Platão, de teorias segundo as quais o universo opera por meio do acaso e não do *nous*, de maneira que a lei, ou qualquer resultado da inteligência, não passa de um fantasma humano ou criação mortal, algo que nada tem a ver com o modo como as coisas são (889b-e). Estabelecer que a natureza opera com base num desígnio inteligente é, então, crucial se Platão pretende nos mostrar que princípios normativos não são apenas uma questão de convenções relativísticas; mas esse projeto se torna equivalente, a seus olhos, a provar a existência dos deuses e sua providência.²³¹

Assim, Platão terá que demonstrar que a *psyché* é *mais antiga* do que tudo o que participa da geração, ou seja, que a alma é *anterior* aos elementos e a todos os corpos visíveis e tangíveis. O personagem Ateniense inicia esse exame indagando sobre a natureza da alma e apresenta o argumento da *anterioridade da alma* em relação aos elementos e a tudo que é corpóreo. Assim diz ele: "...A alma, companheiro, quase todos parecem ignorar como seja constituída e que virtude lhe é peculiar, máxime no que entende com sua

cosmo surgiu por acaso que tornou possível a negação de padrões absolutos de certo e errado.” (Cf. GUTHRIE, W. K. C. Cap. IV. A antítese “Nomos” – “Physis” na moral e na política. In: **Os Sofistas**. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995, p. 57-60. (*Col. Filosofia*).

²³⁰ ROBIN, L. **Moral Antiga**. Tradução de João Morais-Barbosa. Porto: Despertar, 1970, p.12 (*Col. Humanitas*).

²³¹ CARONE, G. R. *Leis X: primeiras causas e a origem do mal*, Cap. oitavo. In: **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008, p. 239-277.

origem, por ser o que nasceu primeiro, antes de todos os corpos, cujas mudanças e transformações ela dirige.²³²” (*Leis X*, 892a-b).

Ora, para Platão, as coisas da natureza visível que concernem à gênese como o leve, o pesado, o duro, o mole, o ligeiro são atributos *posteriores* ao que torna possível conhecê-las, ou seja, a alma (*psyché*):

...a opinião verdadeira, a providência, a mente, a arte e a lei são anteriores ao duro e ao mole, ao pesado e ao leve; e mais: os primeiros e melhores trabalhos e ações, enquanto primeiros, pertencem à arte, ao passo que os da natureza, e a própria natureza – o que eles denominam erroneamente como tal – seriam posteriores e derivam da arte e da inteligência. (*Leis X*, 89b-c²³³).

Na visão de Rachel Gazolla, com essa discussão Platão expande a noção de *phýsis* postulada pela tradição de pensadores com o propósito de “...demonstrar a natureza como aquilo pelo qual todas as coisas vêm a ser, se desenvolvem e deixam de ser (...)”²³⁴. Se assim for, podemos então dizer que Platão “inverte” a reflexão postulada pelos primeiros pensadores acerca da noção de *phýsis* como bem observa Guthrie²³⁵. Dessa maneira, convém então indagar sobre o que é *anterior*: os elementos? O corpo? De acordo com Platão, a alma é *anterior* a tudo isso.

Para fazer tal demonstração, o filósofo parte da análise do movimento dos seres visíveis e mostra que a alma e seu tipo de movimento são *anteriores* ao movimento dos corpos físicos (*Leis X*, 893b seg.²³⁶). De acordo com Platão, de todos os tipos de movimentos conhecidos a alma tem aquele que se move em si mesmo e por si mesmo, sem que outra coisa necessite movê-la; a *psyché* pode mover outras coisas a partir de seu próprio movimento, como causa, seja por composição e divisão, acréscimo, deslocamento, geração, corrupção (*Leis X*, 894b²³⁷).

²³² PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ ANDRADE, R. G. *Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993, p. 30-34.

²³⁵ GUTHRIE, W. K. C. Capítulo VI – Platão (2) As respostas éticas e teológicas aos sofistas. In: *Os filósofos gregos de Tales a Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1987, p. 81-94.

²³⁶ PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²³⁷ *Ibidem*.

Ora, Platão considera que se a alma não tem uma *causa* alheia para o seu próprio movimento e pode movimentar todas as coisas; dessa maneira ela terá garantida sua *anterioridade* pela propriedade de seu mover-se. Dito de outro modo, o filósofo mostra que somente a alma tem esse modo de mover-se; assim sendo, a alma identifica-se com a causa (*aitía*) primeira da geração e da corrupção, sendo, pois, princípio do movimento de todos os seres corpóreos, como afirma Platão:

...Quando, (...) uma coisa modifica outra, e esta uma terceira, e assim sucessivamente, haverá para tal sequência um primeiro motor? Mas, de que modo o que é movido por outra coisa poderá ser a causa primeira dessas alterações? (...) quando uma coisa que se move por si mesma altera as condições de outra, e esta de mais uma, vindo a ficar assim, em movimento milhares de miríades de coisas, poderá haver outra causa para todos esses movimentos além da mudança do que a si mesmo se movimenta? (*Leis X*, 894e – 895a²³⁸).

A *psyché* é o que há de mais antigo entre todos os seres da *phýsis* (*Leis X*, 895b²³⁹); e tudo que lhe diz respeito como “...costumes, caracteres, desejos, cogitações, opiniões verdadeiras, cuidados e recordações existiram antes de largura, comprimento, profundidade e força, visto ser a alma anterior ao corpo” (*Leis X*, 896c-d²⁴⁰), ou seja, a todas as manifestações corpóreas. Pensamos ser essa a noção de *phýsis* que Platão apresenta no livro X das *Leis*, ou seja, a alma como princípio automotor. Na visão do Atenense, os discursos modernos “invertem” a ordem regular da causalidade postulando que a primeira causa foi um movimento fortuito dos elementos sem vida, dos quais surgiu posteriormente a alma como manifestação secundária.

Até aqui temos que, Platão combate os discursos dos “sábios modernos” que postulam os elementos como *phýsis* com o argumento de que a alma é *anterior* aos elementos e a todos os corpos visíveis engendrados a partir destes. Para Platão, a alma é “...o que imprime o movimento circular no cosmo universal (...)”, (*Leis X*, 898c²⁴¹); a alma é a causa (*aitía*) primeira dos movimentos de tudo que existe no cosmos. Como diz nosso filósofo:

²³⁸ PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibidem*.

...tudo o que há no céu e na terra e no mar a alma dirige por meio de seus movimentos, que se chamam: querer, considerar, cuidar, aconselhar, opinar certo ou errado, na alegria, ou no sofrimento, na coragem, no medo, na aversão, no amor e por todos os movimentos afins aos anteriores com eles aparentados, ou causas primeiras, que aceitando os movimentos secundários dos corpos, condicionam em todos eles o crescimento ou a diminuição, divisão ou composição e tudo o mais que daí decorre: calor e resfriamento, gravidade e leveza, rigidez ou molícia, brancura e negrume, amargor e doçura, e tudo o mais de que a alma se serve, (...) sempre que se associa à inteligência divina, se torna também divina e tudo dirige com segurança para a felicidade (...). (*Leis X*, 896e – 897a-b²⁴²).

Essa argumentação propicia a Platão demonstrar que em cada um dos astros, considerados pelos jovens ateus apenas como terra e pedra, há uma alma e, “...quer essa alma se encontre no carro do sol para nos trazer sua luz, quer por tudo se espalha, quer o empurre externamente, ou seja como for, todo homem deverá tê-la na conta de uma divindade” (*Leis X*, 899a²⁴³). E arremata sua argumentação enfatizando que “...a alma é idêntica ao primeiro princípio da geração e do movimento de todos os seres presentes, passados e futuros, bem como de seus contrários, visto ter-se ela revelado como a causa de todas as mudanças e de todos os movimentos?” (*Leis X*, 896a²⁴⁴). Disso depreende-se que para Platão, a *psyché* é princípio automovente e a verdadeira *phýsis*. Nesse sentido, concordamos com a observação de Pierre Hadot de que

...Platão retorna explicitamente à noção de *physis*, concebida como ‘natureza-processo’ pelos primeiros pensadores gregos, insistindo, por sua parte, no caráter primordial e original desse processo. Mas, para Platão, o primordial e original é o movimento e processo que se gera a si mesmo, que é automotor, isto é, a alma. O esquema evolucionista é substituído, assim, por um esquema criacionista: o universo já não nasce do automatismo da *physis*, mas da racionalidade da alma, e a alma como princípio primeiro, anterior a tudo, identifica-se à *physis*²⁴⁵.

O que Hadot quer dizer corrobora com o que disse Burnet linhas atrás, ou seja, que a *psyché* assemelha-se ao próprio mover-se da *phýsis*, mas não no sentido como os

²⁴² PLATÃO. *Leis - Epínomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ HADOT, P. A filosofia antes da filosofia (Capítulo 1). In: **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999, p. 29-30.

modernos sábios postulam, e sim com a noção de *phýsis* originária. Sobre essa questão Hector Benoit observa com propriedade:

...Psykhé é assim identificada a physis, porém, não ao que aqueles sábios recentes chamavam de physis, ou seja, àquilo que mais propriamente e originariamente os gregos experimentaram como physis. (...) psyché é descrita como idêntica a essa força cósmica que se manifesta e se expande, o ser universal que perpassa todos os entes, o ser que está em todos os entes como uma totalidade presente, passada e futura²⁴⁶.

Do que foi argumentado até aqui temos que: os movimentos corpóreos que há na *phýsis* (*Leis X*, 893a – 894b²⁴⁷) são: separação, composição, crescimento, decrescimento, destruição, movimento exterior, movimento espontâneo; que a *psyché* “é princípio de todos os movimentos” dos seres da natureza (*Archén ára kinéseon pasôn kai prôten*, *Leis* 895b; *Arché kinéseos*, *Leis X*, 896b); é “causa de todas as mudanças e movimento de todos os seres” (*metabolés te kai kinéseos apáses aitía ápasasin*, *Leis X*, 896b²⁴⁸); é “o movimento capaz de mover-se a si mesmo” (*tèn dynamén autèn kineîn kínesin*, *Leis X*, 896a; cf. *Fedro* 245c seg.²⁴⁹). Portanto, em virtude de seu modo de mover-se, ou seja, *psyché* é “automotora”, somente a ela cabe o estatuto de “verdadeira *phýsis*”. Reflexão que propicia ao filósofo resolver o problema postulado desde o *Fédon* sobre a verdadeira *aitía* da ordenação dos seres da *phýsis*. Sobre essa questão, Luc Brisson e Jean-François Pradeau consideram que,

²⁴⁶ BENOIT, H. A noção de physis nos últimos livros do diálogo *Leis*. In: **Revista de E. F. e H. da Antiguidade**, Cps/Bsb, nº. 22/23, jul. Campinas/SP: IFCH, 2007, p. 77-99. De acordo com Luc Brisson e Jean-François Pradeau, ...o termo *phýsis* significa brotar, crescer, desenvolver, e designa, de forma mais geral, a origem de uma coisa, seu desenvolvimento e o resultado a que esse desenvolvimento leva. Em suma, o termo *phýsis* designa o conjunto do processo de crescimento de uma coisa, de seu nascimento até sua maturidade. A partir do século VI a.C., alguns pensadores na Grécia antiga se interrogavam sobre a *phýsis* do mundo, que reúne todas as realidades, inclusive humanas, perguntando-se qual teria podido ser sua origem, sua causa primeira e recusando-se a levar em consideração qualquer forma de causa sobrenatural para explicar seu desenvolvimento. (...) As respostas dos primeiros fisiólogos foram diversas, pois, a crer em Aristóteles, eles associavam o princípio, o ponto de partida (o *arkhé*) do universo, do homem e até da sociedade, a algum dos quatro elementos: fogo, ar, água, terra, ou mesmo a uma realidade mais primordial ainda, o indeterminado.” (Cf. BRISSON, L e PRADEAU, J-F. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Claudia Berliner, revisão técnica de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p.56-57. *Col. Vocabulário dos filósofos*).

²⁴⁷ PLATÃO. **Leis - Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Idem.*, **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1975. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

...Platão recupera o significado de *phýsis* como processo e insiste no caráter primordial e original do processo natural. Opera-se, desse modo, uma identificação entre natureza (*phýsis*) e princípio (*arkhé*). Mas um princípio que nunca deve ser buscado no nível do sensível que resulta desses elementos que são o fogo, o ar, a água e a terra, pois o presente estado das coisas não pode ter saído de seu estado inicial sem o princípio de movimento ordenado que a alma (*psykhé*) é. A alma deve, pois, ser considerada o princípio último, a verdadeira natureza, a realidade primeira que explica a origem, o desenvolvimento e o estado presente do universo, do homem e da sociedade.²⁵⁰

Note-se que toda essa argumentação sobre a natureza dos elementos, natureza do corpo (*sôma*) e natureza da alma é de fundamental importância para nossa pesquisa, porque é por meio dela que Platão explica como se dá o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo, que como mostraremos, se dá via “medula” (*myelós*), onde os laços da forma de alma mortal estão ancorados (*ankurôn*) no corpo. Além disso, essa discussão incide na explicação da *gênesis* dos *pathémata* acolhidos pela alma mortal, que por sua vez, propicia a Platão explicar como o corpo afeta a alma mortal. Com isso o filósofo explica a relação físico-anímica no *Timeu*, ou seja, como a forma de alma mortal está vinculada/unida ao corpo (via órgãos corpóreos), assunto que examinaremos a seguir.

²⁵⁰ BRISSON, L e PRADEAU, J-F. **Vocabulário de Platão**. Tradução de Claudia Berliner, revisão técnica de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 58. (*Col. Vocabulário dos filósofos*).

TERCEIRO CAPÍTULO

A ALMA MORTAL E SUAS AFECÇÕES

*No tempo em que vinhas a Eleusis, a cidade de Ceres,
quis a terra de Gnosso tivesse me segurado.
Eu já te amava; tu me agradaste logo.
Um amor ardente penetrou até à medula de meus ossos.*²⁵¹

²⁵¹ OVÍDIO. Fedra a Hipólito. In: **Cartas de Amor: As Heróides**. Tradução de Dunia Marinho Silva. Prefácio e notas de Jean-Pierre Néraudau. São Paulo: Landy, 2003, p. 65-83. Dedico esse verso ao meu pai Ovidio Lucena (*in memoriam*) que, na sua simplicidade, sempre usou a expressão “o amor foi até o tutano do osso” para referir-se a determinadas paixões violentas.

1. Compreendendo a relação físico-anímica via medula (myelós)

Nosso propósito no capítulo precedente foi o de encontrar elementos para compreendermos o vínculo (*syndouménes*) entre a forma de alma mortal e o corpo, *i.e.*, a intrínseca relação físico-anímica que Platão postula no *Timeu*; e que para nós explica o atributo “mortal” aplicado por ele à forma de alma mortal.

Rememorando a reflexão sobre a natureza dos elementos, temos que: o fogo, a terra, a água e o ar, são combinações de triângulos, seres que têm forma corpórea, mas não são tangíveis; são “imitações dos seres eternos”, são seres matemáticos, portanto concernem ao âmbito do inteligível; que todas as coisas visíveis e tangíveis da *phýsis*, ou seja, o corpóreo apresenta essa estrutura matemática, uma vez que nasce dos quatro primeiros elementos que são composições com forma e número, ordenadas pelo demiurgo divino; que os tipos de movimentos corpóreos postulados por Platão, tanto no *Timeu* como nas *Leis X* são: “para frente e para trás”, “para a direita e para a esquerda”, “para cima e para baixo”, movimentos que contrastam com o movimento da alma que é circular.

Em outras palavras, a busca pelo *a priori* dos elementos e a descrição dos triângulos como seres que têm forma de corpo (*somatoeidés*), possibilita-nos compreender que o cosmos platônico é formado a partir de dois tipos básicos de triângulos, a saber: o triângulo *isósceles* e o *escaleno* (*Timeu* 54a²⁵²); cada um dos corpos elementares está associado a uma figura geométrica específica, a saber: o fogo - tetraedro (*Timeu* 54d-55a; 56a), o ar – octaedro (*Timeu* 55a, 56a), a terra – o cubo (*Timeu* 55b-c, e); a água – icosaedro (*Timeu* 55a-b, 56a). Os pré-elementares são, portanto, combinações de triângulos, seres que têm forma corpórea, mas não são tangíveis; e como são denominados por Platão “imitações dos seres eternos” e são matemáticos, podemos afirmar que são inteligíveis (isso nos faz pensar no lugar (*tópos*) que os seres matemáticos ocupam na linha do conhecimento exposta por Platão em *República VI*²⁵³). Nessa perspectiva, todas as coisas visíveis e tangíveis da *phýsis* têm essa mesma composição matemática, uma vez que

²⁵² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁵³ *Idem.*, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

nasce dos quatro primeiros elementos, que são composições ordenadas engendradas pelo demiurgo divino por meio de número e forma (*Timeu* 53b²⁵⁴).

Com esse “material” em mãos, vejamos como Platão, “o filósofo-demiurgo”, explica o vínculo entre a alma mortal e o corpo e como engendra a medula (*myelós*), onde os laços da alma estão ancorados. Nosso propósito é compreender como o corpo afeta a forma de alma mortal originando seus *pathémata*: prazer, dor, medo, temeridade, esperança, paixão, raiva, alegria. Trata-se, pois de explicar a relação físico-anímica postulada por Platão entre a alma mortal e o corpo. Já sabemos que a ponte é a reflexão sobre a natureza dos elementos.

Sigamos a explicação do filósofo sobre essa complexa e *sui generis koinonía* que une duas naturezas contrárias, alma (*psyché*) e corpo (*sôma*). Vejamos a passagem do *Timeu* em que o filósofo demonstra o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo, via medula (*myelós*):

...No que diz respeito aos ossos, às carnes e a todas as naturezas assim, eis o que aconteceu. *A origem de todas elas foi a geração da medula (toútois sympasin archén mèn hèn toû mueloû génesis.); (...) foi nela que os laços da vida, pelos quais a alma está unida ao corpo (toû bíou desmoí, tés psychés toi sómati syndouménes)*, se fixaram, enraizando o gênero mortal; a própria medula foi gerada a partir de outras coisas. (...) de entre os primeiros triângulos, o deus escolheu aqueles que eram regulares e lisos e mais capazes de produzir, devido à sua exatidão, o fogo, a água, o ar e a terra, separando cada um do seu gênero próprio; e misturou-os uns com os outros de acordo com as proporções, fabricando uma mistura de sementes para todo o gênero mortal, a partir das quais produziu a medula. Depois, *implantou e prendeu nela os gêneros das almas (phyteúon en aútoi katédei tà tôn psychôn géne)*; e dividiu imediatamente a própria medula, na sua repartição inicial, em figuras de quantidade e qualidade correspondentes à quantidade e à *qualidade das formas de almas (tà tôn psychôn géne)*. E moldou de *forma perfeitamente circular essa parte da medula* que, como campo lavrado, haveria de receber *a semente divina (tò theion spérma)* e chamou-lhe *cérebro*, considerando que, uma vez completando cada animal, o vaso que viesse a rodeá-lo seria a cabeça. Por seu lado, aquilo que havia de conter o resto da alma, a sua parte mortal (*thnetòn te psychés*), dividiu-o em *figuras (skhémata)* simultaneamente redondas e alongadas, designando todas elas por *medula (myelós)*; e lançou a partir destas, como se fossem âncoras (*ankurôn*) os laços de toda a alma, à volta das quais produziu todo este

²⁵⁴ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

nosso corpo, mas primeiro construiu em seu redor um abrigo de osso.
(*Timeu* 73b-d²⁵⁵)

Decompondo a passagem acima temos que: o ponto de contato entre a alma e o corpo é a medula (*myelós*); Platão divide a medula em “medula espinhal e medula cervical”; a alma de princípio imortal está ancorada na medula cervical; a alma de forma mortal está “ancorada na medula espinhal”²⁵⁶. Vejamos a sequência retirada da citação acima:

a) Composição da medula: “mescla de primeiros triângulos regulares e lisos e mais capazes de produzir, devido à sua exatidão, o fogo, a água, o ar e a terra, separando cada um do seu gênero próprio”;

b) “implantou e prendeu nela os gêneros das almas e dividiu imediatamente a própria medula, na sua repartição inicial, em figuras de quantidade e qualidade correspondentes à quantidade e à qualidade das formas de almas”;

c) “moldou de forma perfeitamente circular essa parte da medula que, como campo lavrado, haveria de receber a semente divina e chamou-lhe cérebro”;

d) “aquilo que havia de conter o resto da alma, a sua parte mortal (*thnetòn te psychés*), dividiu-o em figuras (*skhémata*) simultaneamente redondas e alongadas, designando todas elas por medula (*myelós*); e lançou a partir destas, como se fossem âncoras (*ankurôn*) os laços de toda a alma, à volta das quais produziu todo este nosso corpo”.

Tendo tornado-se mais claro o vínculo (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo (via medula), com o suporte da reflexão física, agora é possível entender o porquê de

²⁵⁵ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso. Para o aprofundamento da questão consultamos os estudos de: ROHDE, E. La fe em alma y el culto del alma en los poemas homéricos. In: **Psique. La Idea del Alma y la Inmortalidad entre os Griegos**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948, p.07-44; SNELL, B. O homem na concepção de Homero. In: **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 01-22; BREMMER, J. The soul of the dead, Three, p. 70-124. In: **The early Greek concept of the soul**. Fourth printing. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1993; Brisson, L. La vie humaine: corps et âme. In: **Lé même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974, p. 429-430.

²⁵⁶ Brisson, L. La vie humaine: corps et âme. In: **Lé même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon: un commentaire systématique du Timée de Platon**. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1974, p. 429-430.

Platão escolher minuciosamente, “órgãos/regiões” de assento para a alma mortal, e assim delinear o campo das emoções e paixões humanas. O que Platão quer mostrar é que as afecções da alma mortal: prazer (*hedoné*), dor (*lýpas*), temeridade (*thárros*), medo (*phóbos*), paixão (*thymón*) e esperança (*elpída*) concernem à *génesis*, considerando o vínculo entre a alma mortal e o corpo; portanto são *pathémata* físicos-anímicos, por isso, o filósofo demonstra especial interesse em especificar “órgãos corpóreos”, determinando assentos para a alma de forma mortal, de onde se originam os *pathémata* que ela acolhe.

Além desse vínculo que marca a intrínseca relação entre a alma mortal e o corpo, Platão mostra como o corpo afeta a alma mortal, originando *seus pathémata*; e ressalta que o sangue, que circula por todo o corpo humano, é também formado pelo fogo. Como diz o filósofo:

...em todos os seres vivos, as partes internas que rodeiam o sangue e as veias são as mais quentes, como se houvesse dentro dele um nascente de fogo; foi a isto que chamamos o entrelaçamento da rede de pesca, cuja zona média seria inteiramente tecida de fogo, sendo todas as outras partes exteriores de ar. (*Timeu* 79d²⁵⁷).

Note-se que Platão estabeleceu anteriormente que o fogo é a figura mais móvel de todas, e que não havia só uma espécie de fogo, mas muitas e de variados tamanhos. Vejamos como nosso filósofo explica o que torna possível dizer que o fogo é quente:

...o fogo tem uma ação de divisão e de corte sobre nosso corpo. Suponho que todos percebemos que a afecção que ele produz é de uma coisa aguçada, quanto à finura dos seus lados e à agudeza dos seus ângulos, à pequenez das suas partes e à rapidez da sua deslocação, tudo disposições que o tornam robusto e incisivo, cortando rapidamente tudo aquilo que encontra, temos de considerá-las recordando a origem de sua figura, e que é sobretudo essa e nenhuma outra a natureza que divide os nossos corpos e os fragmenta em pequenos pedaços, que deu àquilo a que atualmente chamamos quente, quer a afecção, quer o nome. (*Timeu* 61d - 62a seg.²⁵⁸)

²⁵⁷ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁵⁸ *Ibidem*.

Quanto à relação das *dynámeis* da alma mortal com determinados órgãos corpóreos, Platão mostra que o *thymoeidés* guarda relação com o coração (*Timeu* 70b seg.²⁵⁹), órgão que desempenha papel fundamental no tocante à expressão das afecções: dor, prazer, medo, temor, esperança; e, sobretudo na *koinonía* entre a alma imortal e o gênero mortal de alma, conforme assinala Platão:

...instalaram a (...) alma que participa da coragem e da paixão, e que é amante da vitória, mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço, para que pudesse dar ouvidos à razão e, de acordo com ela, conter pela força o gênero dos apetites (...). Quanto à parte apetitiva da alma relativa aos alimentos sólidos e líquidos e a todas aquelas necessidades que o corpo tem por natureza, instalaram-na no espaço entre o diafragma e o limite do umbigo, construindo em todo este espaço uma espécie de manjedoura para o alimento do corpo; e foi aí que prenderam esta parte da alma, qual *criatura selvagem* (*thrémma ágrión*) que era necessário prender e alimentar, para que pudesse existir o gênero mortal. (*Timeu* 70 a-e²⁶⁰).

Já o *epithymetikón*, potência da alma mortal que exprime os desejos e apetites e tudo o mais de que o corpo necessite, foi instalada na região do baixo-ventre do homem e guarda relação com o fígado (*hépatos*), órgão através do qual essa potência da alma mortal receberá admoestações do *logistikón*; de acordo com Platão, não pertence à natureza do *epithymetikón* “prestar atenção aos argumentos racionais” (*Timeu* 71a²⁶¹). Todavia, a ela foi concedido o poder da adivinhação, por meio do qual ela participará da verdade (*Timeu* 71a – 72a seg.²⁶²). Como diz Platão:

...Sabendo, porém, que nunca ouviria a razão e que, mesmo que de alguma maneira tivesse uma certa percepção deles, não estaria na sua natureza vir a prestar atenção aos argumentos racionais, antes seria seduzida, de noite e de dia, por imagens e visões; considerando tudo isto, o deus constituiu para ela a forma do fígado e colocou-a no seu habitáculo. (*Timeu* 71a-d²⁶³)

²⁵⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁶⁰ *Ibidem*. Grifo nosso.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² *Ibidem*.

²⁶³ *Ibidem*.

De acordo com Platão, o “*thymoeidés*” da alma mortal foi posto entre as membranas do diafragma (*tàs phrénas diápragma*²⁶⁴) “...para que pudesse dar ouvidos à razão e, de acordo com ela, conter pela força o gênero dos apetites, sempre que estes se recusassem a deixar-se persuadir voluntariamente pelas ordens e a razão emanadas do alto da cidadela.” (*Timeu* 70a²⁶⁵).

Outro aspecto que deve ser ressaltado no âmbito dessa *koinonía psyché thánatos-sôma*, em que Platão mescla aspectos físicos-anímicos, é o fato dele dizer que o *epithymetikón* da alma mortal não tem *lógos* (*Timeu* 71a-d²⁶⁶); e inventar um modo para essa alma “ouvir” o *logistikón*, ou seja, a *koinonía* entre a alma de princípio imortal e essa *dýnamis* da alma mortal, dar-se-á via órgão corpóreo, ou seja, através do fígado (*Timeu* 71a - 72e²⁶⁷); aspecto inusitado que delinea o lugar (*tópos*) privilegiado que o corpo ocupa na reflexão platônica sobre a alma mortal e suas afecções (*pathémata*), e na *koinonía* entre as duas almas do homem.

Disso depreende-se que só há afecções (*pathémata*), ou seja, emoções, sentimentos, dores, prazeres, paixões (*pathé*) devido à *koinonía* alma mortal-corpo via medula (*myelós*). Além disso, sem *páthos* (afecção), movimento que envolve o corpo não há *sensação* (*aísthesis*), já que Platão mostra que é necessário que a afecção chegue até o *logistikón* da alma para que possa ser nomeada como sensação (*aísthesis*, *Timeu* 45b - 47e²⁶⁸), *i.e.*, a afecção precisa ser discernida e ajuizada para ser dita “sensação”. Nota-se, pois, que *aísthesis* não é pura e simplesmente uma afecção do corpo; é um processo que envolve o conjunto alma mortal-corpo (sentir) mais alma imortal (percepção); particularidade que mostra a complexidade do ângulo de reflexão acerca das afecções e sensações na filosofia platônica²⁶⁹.

²⁶⁴ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Segundo A. Bailly, *phrén* é toda membrana que envolve qualquer órgão do corpo humano e vibra quando impressionada por qualquer movimento. (Cf. BAILLY, A. Dictionnaire Grec – Français. Paris: Hachete. p. 2097.).

²⁶⁵ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ *Ibidem*.

²⁶⁹ Cf. CORNFORD, F. M. **La teoría platónica del conocimiento**. Traducción y comentario del Teeteto y el Sofista. Barcelona: Paidós, 2007, p. 50 -51; (Cf. BRISSON, L. Perception sensible et raison dans le Timée. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 307-316).

Sobre essa questão específica da sensação convém notar o que F-M Cornford diz ao examinar a noção de *percepção* no diálogo *Teeteto*. Assim diz o intérprete:

...Em uso corrente, *aísthesis* - traduzida aqui por percepção -, abarca uma ampla gama de significados, entre os quais se acham sensação, consciência de objetos ou de fatos exteriores, sentimentos, emoções. Em 156b o termo aparece mencionado como incluindo percepções (vista, ouvido, olfato), sensações de calor e de frio, prazeres e dores e inclusive emoções de desejo e de temor. Todos estes estados aludidos se assentam na parte sensitiva da alma, associada inseparavelmente do corpo.²⁷⁰

Nessa mesma linha de reflexão de Cornford, Rachel Gazolla ressalta que há diferença entre *sensação (aísthesis)* e *percepção* em Platão. A intérprete ressalta que

...o sentido original da palavra *aisthesis*: atividade da alma a partir do que a afeta por meio dos órgãos do corpo (instrumentos), daí, 'sensação', diferente de 'percepção', como geralmente é também traduzida. *Aistheterion* é dito do conjunto dos órgãos sensoriais; *aisthanomai* é o verbo sentir ou apreender pelos sentidos o que está sempre exposto (um dos sentidos para o verbo *tithemi*). O que nomeamos percepção implica um feixe mais complexo de movimentos da alma, em Platão, que envolve a sensação, a imaginação (*phantasia*) e o julgamento das imagens (doxa).²⁷¹

Complementando essa discussão, Luc Brisson em seu estudo *Perception sensible et raison dans le Timée*, atendo-se especificamente ao problema da origem da percepção sensível e sua relação com as afecções corpóreas no *Timeu*, mais especificamente as passagem (61c – 56b), explica como ocorre o processo de transmissão das afecções até o *logistikón* da alma²⁷². Segundo o intérprete,

...de maneira geral o corpo do homem faz sentir sua presença à alma que está nele instalada. Esse processo pode ser descrito, de maneira geral, da seguinte maneira: as impressões que movimentam os órgãos do sentido devem, através de uma cadeia de movimentos (*Timeu* 64b-c) de que o sangue assegura a transmissão (*Timeu* 77e), chegar à alma e à sua parte

²⁷⁰ Cf. CORNFORD, F. M. **La teoría platónica del conocimiento**. Traducción y comentario del Teeteto y el Sofista. Barcelona: Paidós, 2007, p. 50 -51

²⁷¹ Cf. GAZOLLA, R. Do olhar, do amor, da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu. In: **Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. Marcelo Perine (org.) São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.

²⁷² Cf. BRISSON, L. Perception sensible et raison dans le Timée. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 307-316.

racional para tornar-se sensação associada indissociavelmente a sentimentos de prazer e dor (*Timeu* 64a – 65b²⁷³).

Com isso Platão explica como a forma de alma mortal está “grudada aos órgãos corpóreos e sente o corpo”; sendo afetada, quando os órgãos são impressionados pelo choque dos movimentos externos dos seres da *phýsis* e movimentos internos do próprio corpo (isto ocorre porque o corpo humano e dos demais seres da *phýsis* são formados pelos quatro elementos: terra, fogo, água e ar e suas respectivas formas geométricas, como mostramos ao longo de nosso estudo (*Timeu* 53a seg.²⁷⁴). Dessa maneira, a alma mortal “acolhe e sente” as afecções mediadas pelo corpo, que serão percebidas pelo *logístikón* da alma imortal, cuja tarefa é pensar, discernir e deliberar sobre as afecções e nomeá-las de sensações (*aísthésis*), (*Timeu* 45b seg.²⁷⁵).

Nesse sentido, talvez possamos dizer que o *eidos* de alma mortal é responsável pelo acolhimento dos movimentos do corpo que é impressionado pelo movimento dos seres da *phýsis*, ambos de natureza “afim” (os movimentos dos corpos são retilíneos e em número de seis, a saber: para cima ou para baixo, para a direita ou esquerda, para a frente ou para trás), conforme mostramos (*Timeu* 43a-b²⁷⁶); portanto, não são movimentos circulares como é o movimento da alma imortal do homem que é “afim” ao movimento da Alma Cósmica, congêneres ao pensamento e à sabedoria (*Timeu* 34a; 36b-d²⁷⁷), os círculos do *Mesmo* e do *Outro* (*Timeu* 35a-36d, 37a-c²⁷⁸). Dessa maneira, o homem carrega consigo três espécies de movimentos: o movimento da alma imortal; o movimento da alma mortal unida ao corpo; o movimento entre as duas almas do homem - imortal e mortal.

Além disso, caberia também à forma de alma mortal o encadeamento desses movimentos e de levá-los até o *logístikón*, conforme enfatiza Platão:

...quando uma afecção (*páthos*), mesmo que breve, vai ao encontro daquilo que, por natureza, se move com facilidade (*eúkinéton*), as suas diferentes partes comunicam entre si em círculo, transmitindo essa

²⁷³ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ *Ibidem*.

²⁷⁶ *Ibidem*.

²⁷⁷ *Ibidem*.

²⁷⁸ *Ibidem*.

afecção, até que, chegando à parte intelectual (*tò phrónimon*), anunciam a atividade da potência (*tèn dýnamin*). (*Timeu* 64b²⁷⁹).

Essa questão torna-se mais clara quando Platão demonstra como se dá a sensação de “ver”.

Vejamos:

...De entre os instrumentos, constituíram em primeiro lugar os olhos, portadores de luz, tendo-os fixado na face pela seguinte razão: produziram as coisas de maneira a que todo *aquele fogo que não tem capacidade de arder*, mas apenas fornece uma luz suave, gerasse um corpo próprio de cada dia. Fizeram com que *o fogo puro que há dentro de nós, que é irmão desse*, fluísse através dos olhos de maneira subtil e compacta; e comprimiram todo o olho, em especial o centro, por forma a conterem *o outro fogo mais espesso*, filtrando apenas esta espécie de fogo puro. Assim, quando a luz do dia rodeia o fluxo da visão, este sai para fora de si, *o semelhante para o semelhante*, que se tornam compactos, unindo-se e constituindo um único corpo ao longo da linha recta dos olhos; e isto onde quer que *aquele fogo que sai do interior choque* com *aquele que provém das coisas exteriores*; deste modo, forma-se um todo de natureza semelhante, devido à sua semelhança; o qual, se entrar em contacto com alguma coisa, ou outra coisa em contacto com ele, transmite estes movimentos a todo o corpo, fazendo-os chegar à alma, produzindo a sensação (*aísthesis*) à qual chamamos ver. (*Timeu* 45b-c²⁸⁰).

Platão reitera no *Filebo* essa explicação acerca da semelhança entre o “fogo puro e o fogo menos puro”, “o semelhante tende para o semelhante” e estabelece que nós somos partícipes do cosmos, ou seja, que cada um de nós é um microcosmo, com uma alma e um corpo “semelhantes” à Alma e Corpo do Mundo. Como diz Platão:

...O que entra na composição da natureza dos corpos de todos os seres vivos: fogo e água e ar e também terra, (...) *Cada elemento existente em nós é pequeno e de ruim qualidade, além de não ser puro de maneira nenhuma nem dotado de qualquer poder digno de sua natureza*. Se examinarmos um que seja, podes concluir que os demais são do mesmo jeito. (...) assim como há fogo em nós, também há no universo. (...) E não é verdade que *o fogo existente em nós é pequeno e fraco e de ruim qualidade, e o do universo é admirável pela qualidade e beleza e pela força que lhe é própria?* (...) Por ventura, o fogo do universo se forma e se alimenta do fogo que há em nós? Ora, será precisamente o contrário disso: o que há em mim e em ti e em todos os seres vivos é que recebe daquele tudo o que tem? *Tudo o que enumeramos, sempre que vemos*

²⁷⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁸⁰ *Ibidem.*, Grifo nosso.

reunido num todo único, não lhe damos a denominação de corpo? (...) é um corpo da mesma espécie do nosso, porque formado dos mesmos elementos. (...) é desse corpo universal que o nosso se alimenta, ou é do nosso que o universo tira o de que necessita e recebe e conserva tudo o que há pouco mencionamos? Afirmaremos que nosso corpo é dotado de alma? (...) E de onde, (...) a receberia, se o corpo do universo não fosse animado e não possuísse os mesmos elementos que o nosso e, a todas as luzes, ainda mais belos? (Filebo 29a – 30c²⁸¹).

Pensamos que nessa passagem do *Filebo*, Platão reitera o que dissera no *Timeu* sobre o Corpo do Mundo, ou seja, que ao contrário do que ocorre com o corpo do homem e dos demais seres da natureza, o Corpo do Mundo não estará sujeito à morte como dissolução e corrupção (*Timeu* 32a – 34b²⁸²). Disso depreende-se que há pré-elementares no Corpo do Mundo e elementares no corpo do homem e nos corpos dos seres da *phýsis*. Sobre a composição do corpo humano, o filósofo diz que os *daimones*,

...tomaram de empréstimo ao mundo porções de fogo e de terra, de água e de ar, que deverão ser-lhe devolvidas; colaram as partes que tinham tomado num todo homogêneo (Eis tauton), não com laços indissolúveis com que eles próprios tinham sido ligados, mas uniram-nos por meio de cavilhas compactas, invisíveis devido à sua pequenez, formando assim, a partir de todas essas porções, corpos unos, e introduzindo os circuitos da alma imortal nesses corpos sujeitos a permanentes influxos e refluxos. (Timeu 42e – 43a²⁸³).

Há uma referência de Platão à morte física do homem no *Timeu* que convém citá-la na íntegra, sobretudo porque corrobora nossa hipótese de que o filósofo amplia a noção de “morte” (*thánatos*) para explicar o vínculo e a *koinonía* entre a alma mortal e o corpo; e dessa forma justificar o atributo “mortal” (*thnetón*) a ela aplicado. Como diz Platão:

...quando os laços dos triângulos da medula (tòn myelòn trigonón), que foram ajustados uns aos outros, já não conseguem resistir, distendidos pela fadiga, soltam os laços da alma (methiásin toùs tés psychés à desmoús), a qual liberta de forma natural, levanta voo prazenteiramente (lytheîsa katà phýsin meth’ hedonés). De fato, tudo o que se faz contra a natureza é doloroso, enquanto aquilo que se gera naturalmente é prazenteiro. E assim, a morte que resulta da doença ou de ferimentos é dolorosa e violenta, enquanto a que se segue à velhice, que se encaminha

²⁸¹ PLATÃO. *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1974. Grifo nosso.

²⁸² *Idem*. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

²⁸³ *Ibidem*. Grifo nosso.

para o seu fim natural, é a menos dolorosa das mortes e aquela que é acompanhada mais de prazer do que de dor. (*Timeu* 81c-e²⁸⁴).

Essa passagem faz-nos depreender que, quando a morte sobrevém ao homem é o corpo que se decompõe e se dissolve; pois como bem mostra Platão, o corpo é composição de triângulos “atados pelos laços da alma”, que é o que traz vida aos órgãos. Nesse sentido podemos afirmar que a alma mortal “vivifica” o corpo e pode “sentir-lo”, porque está “ancorada na medula” amarrando os triângulos que compõem cada órgão. Portanto, a rigor só há corpo se tiver alma. E como com o advento da morte não há mais o corpo com o qual a alma mortal estava intrinsecamente “ligada” (*syndouménēs*) via medula (*myelós*), e em decorrência desse vínculo acolhia impressões mediadas por ele via órgãos; essa alma deixa de ser potencializada quando a morte sobrevém ao corpo.

Portanto, Platão não afirma a mortalidade do *eidos/génos* de alma mortal, o que reitera nossa hipótese de que o filósofo amplia a noção de morte no *Timeu* para explicar a *koinonía psyché thánatos-sôma*, vínculo que se desfaz com o advento da morte física do homem. Não entendemos que a expressão “levanta voo prazenteiramente (*lytheîsa katà phýsin meth’ hedonés*)” signifique a morte do *eidos/génos* mortal de alma. Todavia, é um final bastante paradoxal após uma sequência de argumentos.

2. A alma mortal via imagens: Fedro e Leis

Platão, em sua latente busca para conhecer e compreender o modo de ser de cada uma das *dynámeis* da alma humana, lança mãos de vários “recursos”, dentre eles, o recurso da imagem. A reflexão sobre a alma mortal aparece no *Fedro*²⁸⁵, através da alegoria da parelha de cavalos alados. Dada a dificuldade para dizer o que é a alma, Platão usa uma imagem em que compara a alma humana a uma parelha de cavalos alados e seu cocheiro; seu intuito é examinar os atos e afecções da alma por meio dessa alegoria. Como diz Platão:

²⁸⁴ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

²⁸⁵ *Idem.*, *Fedro*. Introdução, tradução do grego e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

...dizer o que [a alma] é exigiria uma exposição de todo em todo divina e muito longa; mas dizer ao que se assemelha é empresa humana e de menos proporções. (...) Podemos compará-la à força inata que une uma biga alada e o seu cocheiro. Os cavalos dos deuses e seus aurigas são todos eles bons e originários de bons elementos, enquanto os dos outros são uma mistura. Sendo assim o nosso condutor, em primeiro lugar, dirige uma parrelha; em seguida, dos seus cavalos, um é belo, bom e vindo de animais da mesma qualidade; mas o outro descende dos opostos deste e tem natureza contrária. Por conseguinte, é necessariamente difícil e penoso o ofício de cocheiro em nós. (*Fedro* 246a-b ss.²⁸⁶).

Disso decorre que, na alegoria da parrelha de cavalos alados, Platão assemelha o *logistikón*, potência divina e imortal da alma humana ao auriga, e o *thymoeidés* e o *epithymetikón*, potências da alma mortal, à parrelha de cavalos alados de raças distintas; e a dificuldade enfrentada pelo auriga para controlar os dois cavalos, à do *logistikón* em controlar as *dynámeis* da alma mortal na busca de satisfação de seus desejos.

Essa mesma linha de reflexão que demonstra a expressão das potências da alma mortal encontramos no diálogo *Leis*, Livro I (644c – 645c²⁸⁷), em que mais uma vez Platão usa, como recurso, uma imagem, a imagem da marionete para refletir sobre o conflito (*stásis*) no interior da alma provocado pelas afecções prazer e dor (*Leis*, I 644c-d²⁸⁸), consideradas como “*duas fontes abertas pela natureza*” (*Leis*, I 636d²⁸⁹), afecções que concernem à alma de forma mortal em união com o corpo, como já vimos. Como diz Platão por meio do Ateniense:

...imaginemos que cada um de nós, como seres vivos, não passe de um boneco (*paígnion*) nas mãos dos deuses, que talvez nos tenham formado por divertimento, ou mesmo com intenção séria, o que escapa à nossa compreensão. Uma coisa, porém, sabemos com segurança: que no nosso íntimo as referidas paixões (*tà páthe*) se agitam à maneira de nervos ou fios que puxam em sentido contrário, compelindo-nos, por isso mesmo, à prática de ações opostas, na linha limítrofe do vício e da virtude. Mandamos a razão só ceder à tração de um desses fios, sem nunca abandoná-lo, e resistir aos outros. É o fio sagrado e de ouro da razão, que denominamos lei comum da cidade. Os demais fios, por serem de ferro, são duros; este é maleável, porque de ouro, ao passo que os outros se parecem com as mais diferentes substâncias. É preciso que todos cooperem sempre no sentido da mais bela direção, a da lei. E porque a razão é algo belo,

²⁸⁶ PLATÃO. *Fedro*. Introdução, tradução do grego e notas de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

²⁸⁷ *Idem.*, *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Diálogos*).

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Ibidem.*

porém branda e infensa a qualquer violência, necessita de auxiliares na sua condução, para que o gênero de ouro vença os demais. (*Leis*, I, 644d – 645c²⁹⁰).

Esta passagem das *Leis* reafirma nossa suposição de que há referências sobre a alma mortal espalhadas em vários diálogos, pois se trata do mesmo grupo de afecções acolhidas pela alma mortal elencado por Platão no *Timeu* que reaparece nas *Leis* para demonstrar o poder do *logistikón* sobre a alma mortal. Como diz Platão:

...todos nós abrigamos no peito dois conselheiros, insensatos e antagônicos, a que demos o nome de prazer e dor (...) e, juntamente, com eles, a opinião sobre os fatos por vir, que tem o nome geral de expectativa e o específico de medo nos casos de probabilidade de dor, ou de confiança, quando se trata do contrário disso. Sobre essas paixões preside a reflexão, a fim de pronunciar-se acerca do que tenham de bom ou de mal, recebendo suas conclusões o nome de lei, quando se tornam decreto comum da cidade. (*Leis*, I 644c-d).

Note-se que, ao incluirmos o diálogo *Leis* como parte integrante da discussão sobre a alma mortal e suas afecções e, conseqüentemente sobre a tripartição da alma, posicionamo-nos contra a interpretação de T. M. Robinson que em sua obra *A Psicologia de Platão* defende a tese de que, “...Quanto à doutrina da *psukhé* ‘pessoal’, (...) os diálogos não sugerem nenhum ‘desenvolvimento’ particular por parte de Platão”²⁹¹; sustenta que a tripartição da alma na *República* é “uma doutrina inventada para uma ocasião especial”²⁹²; e argumenta que nas *Leis*, Platão não faz referência à alma tripartite. Como diz Robinson:

...É notável a omissão da tripartição, particularmente num contexto tão obviamente político. Qualquer que tenha sido o desenvolvimento, em termos de sofisticação, de suas visões sobre a alma do Mundo, com relação à alma individual, foi sugerido que o velho Platão parece se contentar em seguir a visão popular bipartite, originalmente proposta nos diálogos socráticos.²⁹³

Do que foi dito até aqui, podemos depreender que: Platão mescla aspectos anímicos e físicos, e demonstra que a alma de *eídos mortal* está “encravada” no corpo (*sôma*) através

²⁹⁰ PLATÃO. *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Diálogos*).

²⁹¹ Cf. ROBINSON, T. *A Psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007, p. 16.

²⁹² *Ibidem.*, p. 80.

²⁹³ *Ibidem.*, p. 206.

da medula (*myelós*). Dessa maneira, a alma mortal “sente” e “vivifica” todos os órgãos e partes corpóreas e acolhe afecções (*pathémata*) originadas de sua *koinonía* com *sôma*. Essa reflexão propicia a Platão demonstrar como o corpo (*sôma*) afeta a alma (*psychê*) e como surgem os afetos (*páthos*) e paixões (*tà pathé*) humanas; e esclarecer o verdadeiro sentido do atributo “mortal” (*tòn thnetón*) aplicado por ele à forma de alma mortal. O atributo “mortal” não expressa a morte (*thánatos*) do *eidos/génos* de alma, é apenas um recurso da dialética platônica para conhecer as tendências anímicas de cada um em união com o corpo, com vistas à formação de cidadãos virtuosos e justos; a finalidade (*télos*) precípua de sua filosofia.

QUARTO CAPÍTULO

EROS NA PAIDÉIA PLATÔNICA DA ALMA²⁹⁴

*Que dizes, ó Diotíma? É feio então o Amor e mau?
Não vais te calar?
Acaso pensas que o que não for belo, é forçoso ser feio?
(...) E também se não for sábio é ignorante?
Ou não percebeste que existe algo entre
a sabedoria e a ignorância?*²⁹⁵

²⁹⁴ Dedico este capítulo de minha tese ao meu orientador Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, à querida Candida Moreira Magalhães, e aos professores que participaram de minha banca de qualificação: Prof. Dr. Giovanni da Silva Queiroz e Prof. Dr. Anderson D’Arc Ferreira, pela **hormé** devolvida à minha alma para que eu pudesse concluir minha tese.

²⁹⁵ PLATÃO. **Banquete** 201e – 202a. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

A preocupação de Platão com a formação do homem, vivente dotado de alma e corpo, leva-o a elaborar um paradigma de *Paidéia* pautado em conhecimentos e ensinamentos, que propicie a cada um dos homens, o saber sobre si mesmo, *i.e.*, sobre sua alma; para que possa, na medida do possível, pautar seu viver e agir de forma justa e feliz na cidade (cf. *República* IV, VI, VII²⁹⁶).

A esse projeto de *Paidéia*, subjazem o que consideramos os dois pilares da filosofia platônica, a saber: 1) a teoria das Ideias/Formas (*eidê*), os seres “em si e por si” (*autó kath’ autò*); que para Platão é o *Bem em si*, o *Belo em si*, o *Bom em si*, o *Justo em si* e todas as demais realidades dessa “raça/génos” divina, que constitui o fundamento do pensar-dizer sobre a essência (*ousía*) e a verdade das coisas, e do bem agir humano; 2) sua “teoria” da alma com suas três potências (*dynámeis*): *logístikón*, *thymoeidés* e *epithymetikón*, cada uma delas com seus desejos (*epithymiai*) específicos e diversos²⁹⁷; guiados pela força (*hormé*) de Eros como “desejo amoroso” que impulsiona a alma na busca do conhecimento das Formas.

Portanto, é por meio das três potências da alma ou dos “três princípios de ação na alma”, como bem nota Monique Dixsaut²⁹⁸, que Platão mostra que o homem pode expressar seus mais diversos desejos, emoções e modos de pensar, conforme se verifica em *República* IV (436a; 437a-d; 439a – 445a seg.²⁹⁹):

...Mas já é difícil saber se executamos cada ação por efeito do mesmo elemento, visto que são três. Compreendemos, graças a um; irritamo-nos por outro dos que temos em nós; desejamos, por um terceiro, o que toca aos prazeres da alimentação, da geração e quantos há gêmeos destes; ou então praticamos cada uma destas ações com a alma inteira. Isto é que será difícil determinar convenientemente. (...) Por conseguinte tentemos determinar se os elementos são semelhantes ou distintos. (...) *É evidente*

²⁹⁶ PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

²⁹⁷ Em nossa investigação seguimos as seguintes vias de leituras sobre a alma em Platão: ANDRADE, R. G. de. *Platão: o cosmos, o homem e a cidade: um estudo sobre a alma*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1993, p. 85-156; *Idem.*, As duas almas do homem no Timeu de Platão. *HYPNOS*, n. 7, Ano 6, 2 sem. São Paulo, 2001, p. 93-106; DIXSAUT, M. *Platon: le désir de comprendre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 2003, p. 168-214; CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón, 1: el hombre y la sociedad*. Version española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial S.A, 1990, p. 336-352; BRISSON, L. Le parti mortali dell’anima o la morte come oblio del corpo. In: *Interiorità e anima: la psychè in Platone*. Prefazione di L. M. Napolitano Valditara e Maurizio Migliori. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 25-34.

²⁹⁸ DIXSAUT, M. O que faltava: a ciência do Bem. In: *República (Livros VI e VII)*. Comentário de Monique Dixsaut. Tradução de A. Maia da Rocha. Lisboa: 2000, p. 77-88.

²⁹⁹ PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

que o mesmo sujeito não pode, ao mesmo tempo, realizar e sofrer efeitos contrários na mesma de suas partes e relativamente à mesma coisa. (República IV, 436a³⁰⁰).

Além disso, Platão dedica especial atenção e privilegia, de forma conjunta, o trato de aspectos anímicos e corpóreos, ou seja, o conhecimento acerca da natureza da *psyché* e do corpo, da relação *psyché-sôma* e das afecções originadas dessa relação, conforme se verifica nos diálogos *Fédon*, *Mênon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Górgias*, *Filebo*, *Timeu*, *Leis*. Disso depreende-se que, “o saber sobre si mesmo” em Platão pressupõe: a) o conhecimento sobre as ideias/Formas; b) conhecimento sobre a natureza da alma para saber lidar com suas três *dynámeis*, cada uma delas com seus desejos (*epithymíai*) específicos e variados, conforme delineado por Platão na *República* (especificamente nos livros III, IV, V, VI, VII e IX³⁰¹); e também c) conhecimento acerca da natureza do corpo (*sôma*) e sua relação com a alma; discussão sem a qual torna-se inviável a compreensão e explicação da origem (*gênesis*) das afecções (*pathémata*) acolhidas pela alma mortal; discernidas e nomeadas como sensações (*aísthésis*) pela alma de princípio imortal, como mostraremos no transcorrer de nosso estudo. Se assim for, podemos então dizer, que o saber sobre as *dynámeis* da alma em união com *sôma* é o núcleo da *paidéia* platônica da alma.

O exame acurado de Platão para conhecer as tendências anímicas de cada um dos homens, inicia-se no livro III da *República*, em que o filósofo estabelece que a educação deve principiar pelo estudo da música (*musiké*) para a alma, que compreende canto, poesia e dança; e ginástica (*gmnastiké*) para o corpo. No tocante à formação musical, Platão ressalta que,

...a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afetam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado? E, quando não, o contrário? E porque aquele que foi educado nela, como deveria, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de

³⁰⁰ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. Grifo nosso.

³⁰¹ *Ibidem*.

saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado. (...) é por razões dessas que se deve fazer a educação pela música. (...) Pois a música deve acabar no amor do belo. (República III, 401d -402a; 403c³⁰²)

Quanto à educação pela ginástica (*gmnastiké*), o filósofo estabelece que deve iniciar após o estudo da *musiké*. Esse processo educacional com *musiké* e *gmnastiké* inicia na infância (*República* III, 403c-d³⁰³) e é complementado pelo estudo das ciências: geometria, aritmética, número, cálculo, astronomia e estereometria, “...estudos que hão de preceder o da dialética” (*República* VII, 536d³⁰⁴). São esses os elementos constitutivos do projeto platônico de *paidéia* que culmina com o conhecimenro do Bem e da Justiça (*República* VI e VII³⁰⁵), o grande ensinamento (*megista mathemata*) de Platão.

Nessa perspectiva, a reflexão sobre a natureza do corpo em Platão deve caminhar a *pari passu* das discussões a despeito da natureza da alma humana. Nosso filósofo mostra, em vários diálogos, que para a alma iniciar sua busca investigativa acerca das coisas que perscruta e para dizer o que cada uma delas é em sua essência (*ousía*), é necessário que a alma alcance o saber sobre os seres inteligíveis e divinos, para que possa comparar com as Formas e discernir sobre o que são as coisas que as sensações mostram, ou seja, se são semelhantes ou dessemelhantes (*Fédon* 75b³⁰⁶).

O que Platão quer dizer é que a alma precisa ser afetada pelo corpo/corpóreo e impulsionada pela força (*hormé*) de Eros que está enraizado nela. Segundo, porque sem a relação alma-corpo não há afecção (*páthos*); e sem afecção, não há como saber sobre as manifestações das três *dynámeis* da alma, algo que inviabiliza o próprio projeto de *paidéia* platônica que visa educar/formar a alma humana com vistas ao agir virtuoso dos homens; reflexão que incide no ângulo ético-político da filosofia platônica.

Entendemos que para Platão, o viver moral e político do homem não se constroem sem discernimento, ou seja, sem que possamos compreender e justificarmos o modo pelo

³⁰² PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. Grifo nosso.

³⁰³ *Ibidem*.

³⁰⁴ *Ibidem*.

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ *Idem.*, **Fédon**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

qual agimos. Questão que, para nós, ecoa num dos preceitos mais significativos defendidos por Sócrates, durante toda a sua vida: “...o que verdadeiramente importa não é viver, mas viver bem.”³⁰⁷. E viver bem, para nosso filósofo, significa cuidar da alma mirando-se no Bem em si, no Belo em si e no Justo em si com o fim (*télos*) precípua de praticar ações virtuosas e justas na convivência com os outros; o que não se faz sem o exame do *logistikón*, potência divina da alma humana que discerne e ajuíza sobre as coisas, como já assinalamos.

É, pois, com essa preocupação que pensamos que Platão dedica especial atenção à ascese da alma rumo às Formas, cuja exigência é que ela separe-se (*chorismós*), via *lógos*, na medida do possível, de tudo que é corpóreo; assunto examinado, no *Fédon*, via argumento da reminiscência (*anámnēsis*), (cf. *Fédon* 67d; 72d-e – 77a³⁰⁸; cf. *Mênnon* 81a – 86c). No *Banquete*, a reflexão gira em torno da natureza de Eros que é abordada por vários ângulos, desde a tragédia, comédia, medicina e filosofia, discussão que, para nós, propicia a Platão enaltecer o dinamismo que Eros, o “impulso amoroso”, desempenha na vida humana, tanto do ponto de vista do desejo de união sexual das relações amorosas, quanto ontológico, que culminam com o discurso da sacerdotisa Diotima de Mantinéia, em que Platão descreve a “ascese da alma” em seu afã de conhecer as Formas³⁰⁹ guiada por Eros.

Nessa mesma linha do *Banquete*, porém de forma demonstrativa, em *República* VI (509d - 511e³¹⁰) via *símile* da linha do conhecimento, quando Platão descreve o movimento ascendente do *logistikón*, potência divina da alma, para apreender o saber sobre o Bem em si; nesse percurso investigativo da alma, Platão indica o gênero (*génos*) de ser que a afeta e o estado (*pathema*) da alma resultante da afecção, a saber: no gênero do visível, conjectura (*eikasía*), e crença, convicção (*pístis*); no gênero do inteligível, o pensamento (*diánoia*) e a dialética, *épistémé* (*nóesis*)³¹¹. Essa reflexão é retomada por Platão no livro VII da

³⁰⁷ PLATÃO. **Crítion**. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997. (*Clássicos Gregos*).

³⁰⁸ *Idem.*, **Fédon**. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³⁰⁹ *Ibidem.*

³¹⁰ *Idem.*, **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³¹¹ DIXSAUT, M. O seccionamento da linha. In: **República (Livros VI e VII)**. Comentário de Monique Dixsaut. Tradução de A. Maia da Rocha. Lisboa: 2000, p. 98-111.

República, em que descreve, via alegoria da caverna, a “natureza humana relativamente à educação ou à sua falta”³¹².

Nesse sentido, concordamos com a interpretação de Festugière de que os diálogos *Fédon* e *Banquete* preparam o grande ensinamento (*máthema*) da *República* de Platão sobre a *paidéia* do governante filósofo, sobretudo quanto à “distância” do *logistikón* das demais *dynámeis* da alma, o *thymoeidés* e o *epithymetikón*. Como diz Festugière:

...O grande *máthema* (*ensinamento*) da República supõe duas condições: a ascensão da alma em direção à Idéia do Bem que exige um longo e difícil esforço da alma, e não pode, pois, ser empreendida sem o amor ao Bem, sem o desejo verdadeiro de atingi-lo. (...) Mas essa ascensão supõe, também, um certo estado da alma, um estado de pureza, de afastamento, de recolhimento, e é justamente esse estado que o Fédon oferece para objeto de descrição.³¹³

Nessa mesma linha de reflexão de Festugière, Rachel Gazolla ressalta que a Filosofia é a via que Platão apresenta como um saber *sui generis*, que necessita do *lógos* como força argumentativa. Dessa maneira, os *philomathéi*, ou como sugere a intérprete, “o filósofo no sentido estritamente platônico”, sabe que alma e corpo são de naturezas distintas, e que

...a alma misturada ao corpo busca a não-mistura porque lhe é próprio querer separar-se daquilo que é de outra natureza, o corpo no caso. Tal procura será feita de modo tranquilo e persuasivo pelo convite que a alma faz a si mesma para redobrar-se e sair da visão do que lhe é menos aparentado (o sensível), exercitando-se para o que lhe é mais aparentado (o inteligível³¹⁴).

³¹² PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980

³¹³ FESTUGIÈRE, A. J. Le Phédon: la vertu contemplation de l’Idée. In: **Les trois protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis**. J. Vrin. Paris: Librairie Philosophique, 1973, p. 71-99. Grifo nosso. (Cf. GAZOLLA, R. Consideraciones sobre la psyché en el libro VII de La República: o logistikón de Idialético. In: **Los símilis de La República VI – VII de Platón**. Raúl Gutiérrez (editos). Lima: Fondo editorial, 2003, p. 25-5; Cf. CATTANEI, E. Las matemáticas en los libros centrais de La República de Platón. In: **Los símilis de La República VI – VII de Platón**. Raúl Gutiérrez (editos). Lima: Fondo editorial, 2003, p. 53-72; Cf. ROBINSON, T. M. Linajes epistemológicas en La república de Platón. In: **Los símilis de La República VI – VII de Platón**. Raúl Gutiérrez (editos). Lima: Fondo editorial, 2003, p. 16-24; OOMS, N. El Bien y la explicación: República 465a ss. In: **Los símilis de La República VI – VII de Platón**. Raúl Gutiérrez (editos). Lima: Fondo editorial, 2003, p. 74-85; DIXSAUT, M. **Platão: República (Livros VI e VII)**. Comentário de Monique Dixsaut. Tradução de A. Maria da Rocha. Lisboa: 2000, p. 5-172).

³¹⁴ GAZOLLA, R. O filósofo e a alma imortal no Fédon de Platão: uma questão ética. **BOLETIM DO CPA**, n. 16, Ano 8, jul./dez. Campinas/SP, 2003, p. 119-132.

Portanto, do que foi argumentado até aqui sobre a *dýnamis* divina da alma humana, o *logístikón*, e seu modo de mover-se, podemos depreender que as ideias/Formas, os seres cognoscíveis, só são vislumbrados pela alma via *noésis* (*Fédon* 79d; 81b; 83a-b³¹⁵; cf. *República* VI, 509d - 511e³¹⁶), que é pura contemplação silenciosa, uma das instâncias do *logístikón* da alma; que não necessita da ajuda do corpóreo, de palavras, de sentenças lógicas, porque a alma está em companhia do que lhe é “semelhante”, ou seja, das Formas (*Fédon* 80a-b³¹⁷). Daí a “contemplação” (*theoreîn*) das ideias/Formas. Sobre esse “diálogo silencioso da alma consigo mesma”, Platão nos fala no diálogo *Teeteto*:

...por pensar (*tò dianoéisthai*) entendes a mesma coisa que eu? (...) Um discurso que a alma mantém consigo mesma, acerca do que ela quer examinar. (...) é assim que imagino a alma no ato de pensar: formula uma espécie de diálogo para si mesma com perguntas e respostas, ora para afirmar ora para negar. Quando emite algum julgamento, seja avançando devagar seja um pouco mais depressa, e nele se fixa sem vacilações: eis o que denominamos *opinião* (*dóxa*). Digo, pois, que formar opinião é discursar, um discurso enunciado, não evidentemente, de viva voz para outrem, porém em silêncio para si mesmo”. (*Teeteto* 189e - 190a³¹⁸).

Além desses aspectos pontuados, é oportuno notar que a alma só ascende do sensível ao inteligível, e só conhece e articula essas duas realidades distintas e complexas, ou seja, a realidade visível e tangível com a realidade inteligível; primeiro porque a alma humana de princípio imortal, como já mostramos, tem “parentesco” (*syngénés*) e “semelhança” (*homoiós*) com as Formas (*Fédon* 79e³¹⁹); segundo, porque seu condutor é Eros, “o grande gênio” (*daímon mégas*), conforme Platão descreve no *Banquete* (202d³²⁰), quando faz Sócrates recordar o “diálogo iniciático” que teve com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia.

³¹⁵ PLATÃO. **Fédon**. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³¹⁶ *Idem.*, **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³¹⁷ *Idem.*, **Fédon**. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³¹⁸ *Idem.*, **Teeteto**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3 ed., Belém/PA: EDUFPA, 2001. (Cf. *Idem.*, **Sofista** 263e - 264a seg. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.). Grifo nosso.

³¹⁹ *Idem.*, **Fédon**. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*). Refletimos sobre esse assunto em nossa dissertação de Mestrado (Cf. LUCENA, M. G. B. de. *A separação corpo-alma e a tranquilidade filosófica: um estudo sobre o Fédon de Platão*. São Paulo, 2005. 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. p. 89).

³²⁰ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

Através do ensinamento da “sábua mulher” de Mantinéia, Platão pontua e enaltece a ambivalência de Eros ligando-a a sua origem. Diz que Eros é filho de *Recurso* e da *Pobreza*, e como foi gerado no dia do nascimento da deusa Afrodite, tornou-se seu companheiro e servo; em decorrência disto, enfatiza Platão, via “sacerdotisa de Mantinéia”, que Eros é busca interessada do que nos falta; é um “entremeio”, *i.e.*, um intermediário (*metaxú*) que transita entre a sabedoria e a ignorância; e “tudo o que é gênio está entre um deus e um mortal” (*kai gàr pân tò daimónion metaxù esti theoù te kai thnetou, Banquete 202e*³²¹), conforme assinala nosso filósofo:

...Primeiramente (...) é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora morre e de novo ressucita, graças à natureza do pai, de modo que nem empobrece o Amor nem enriquece, assim como também *está no meio da sabedoria e da ignorância (tí metaxú sophías kai hamartía*³²². (*Banquete 202a-e – 204b*³²³).

Tais atributos fazem de Eros um filósofo; eis a grande lição que Platão dá a todo aquele que pretende dedicar sua vida à filosofia, *i.e.*, que nunca se tem a posse definitiva do saber. Sem muito esforço, lembramos-nos do que Platão diz sobre a ignorância (*hamartía*) no diálogo *Sofista*, via Estrangeiro de Eléia:

...parece-me ver uma forma da ignorância, um tanto grande e difícil de delimitar, contraposta a todas as outras partes dela. (...) Daquele que, não sabendo uma coisa, julga que sabe; arriscamo-nos por causa desta a dar origem a todos os erros de pensamento que cometemos. (...) E que nome se deve dar então à arte do ensino que nos afasta disso? Segundo creio, (...) aqui é por nós chamada educação. (*Sofista 229c-d*³²⁴).

³²¹ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³²² *Ibidem*.

³²³ *Ibidem*.

³²⁴ *Idem.*, *Sofista*. Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

Platão reitera sua assertiva sobre o “Eros filósofo” no *Banquete*, quando mostra que é sob a possessão e força (*hormé*) de Eros, que a alma do amigo do aprender (*philomathés*) é impulsionada a buscar o saber sobre os seres inteligíveis.

...uma das coisas mais belas é a sabedoria (*tón kallístón hé sophía*), e o amor pelo belo (*Eros d’ estìn erós peri tò kalón*), de modo que é forçoso o Amor ser filósofo (*anankaíon érota philósophon einai*) e, sendo filósofo, estar entre o sábio e o ignorante (*philósophon dè ónta metaxú, einai sophoû kai amathoûs*). E a causa dessa sua condição é a sua origem (*aitía dè autoi kai toúton hé génesis*): pois é filho de um pai sábio e rico e de uma mãe que não é sábia, e pobre. É essa então, (...) a natureza desse gênio (*phýsis toú daímonos*). (*Banquete* 204b³²⁵).

E numa espécie de síntese magistral de todos os discursos sobre a natureza de Eros discutidos no diálogo *Banquete*, nosso filósofo descreve, via discurso de Diotima, o exercício (*askésis*) erótico da alma, via pensamento (*diánoia*), com o fim (*télos*) de alcançar o saber sobre as Formas e sobre ela mesma. Esse exercício principia pelo “olhar da alma” daquele que está embevecido pelo belo corpóreo e culmina na contemplação “silenciosa entre a alma e as Formas”, mediante a qual a alma descobre quem é ela mesma. Como diz nosso filósofo:

...Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, dos belos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, (...) se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo. (...) Que aconteceria, (...) se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes, humanas, de cores e outras ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única contemplar? (...) somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que está tocando, mas reais virtudes, porque é no real que está tocando. (*Banquete* 211d – 212a³²⁶).

³²⁵ PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1983. (*Os Pensadores*). Grifo nosso.

³²⁶ *Ibidem*.

Por outro lado, Platão também mostra o papel fundamental que Eros desempenha enquanto “desejo sexual de união” nas relações amorosas: “...aqueles que estão fecundos em seu corpo voltam-se de preferência para as mulheres, e é desse modo que são amorosos, pela procriação conseguindo para si imortalidade, memória e bem-aventurança por todos os séculos.” (*Banquete* 208d³²⁷). Contudo, Eros é também o “desejo de união sexual” que não leva necessariamente à procriação, conforme Platão descreve no Mito do Andrógino de Aristófanes, em que destaca as relações de *homophilia*, como diz o filósofo: “Quando então se encontra com aquele mesmo que é a sua própria metade, tanto o amante do jovem como qualquer outro, então extraordinárias são as emoções que sentem, de amizade, intimidade e amor, a ponto de não quererem por assim dizer separar-se um do outro nem por um pequeno momento.” (*Banquete* 192a³²⁸). Todavia, Platão amplia a noção de Eros quando destaca seu aspecto ontológico dizendo que “...todos os homens concebem, não só no corpo como também na alma” (*Banquete* 206c³²⁹).

Léon Robin considera que há uma “teoria do amor” nos diálogos platônicos *Banquete*, *Lisis* e *Fedro*³³⁰. O intérprete ressalta que “...o Amor é essencialmente para Platão um método moral e intelectual, onde se unificam a potência motriz e a potência cognitiva de nossa alma, e que exprime o poder da ordem e da medida sobre as coisas que, por natureza, são desordenadas.”³³¹

Nessa mesma linha de interpretação de Robin, E. R. Dodds comenta a relevância de Eros na filosofia platônica em seu estudo *Os gregos e o irracional*. O mais significativo de sua interpretação para nosso estudo sobre a forma de alma mortal e suas afecções, é sua observação de que Eros está enraizado no “impulso psicológico do sexo”. Todavia, Dodds lamenta o fato desse aspecto ter sido obscurecido na filosofia platônica. E conclui sua observação enfatizando que Eros

...é a única forma de experiência que conjuga as duas naturezas do homem, o Eu divino e a fera enjaulada. Porque Eros está francamente enraizado naquilo que o homem partilha com os animais, o impulso

³²⁷ PLATÃO. **O Banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ Cf. ROBIN, L. Chapitre I – Exposition de la théorie de l’Amour d’après le Lysis, le Banquet et le Phèdre. In: **La Théorie Platonicienne de L’Amour**. Préface de Pierre-Maxime Schuhl. 3^a édition. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, p. 3-43. (*Bibliothèque d’Histoire de La Philosophie*).

³³¹ *Ibidem.*, p.189.

psicológico do sexo (um facto que infelizmente é obscurecido pelo abuso moderno e persistente da expressão ‘amor platônico’); no entanto, Eros também substitui o impulso dinâmico que conduz a alma em direção à procura de uma satisfação que transcenda a experiência terrestre. Assim, abarca todo o âmbito da personalidade humana e constrói a ponte empírica entre o homem tal como é e o homem como devia ser.³³²

Já Claude Calame, examina em seu brilhante estudo *Eros na Grécia Antiga*, por vários ângulos, desde a fisiologia, relações eróticas, poemas e imagens, antropologia e história, essa força (*hormé*) que os gregos divinizaram com o nome de Eros. No capítulo que trata sobre “Eros Demiurgo e Filósofo”. O intérprete ressalta que,

...Quaisquer que sejam os espaços de seu exercício, o poder de Eros se estende ao universo inteiro, do mar, ao céu, passando pela terra, do reino animal ao domínio divino, pelo gênero humano – representação válida para toda a literatura grega, dos Hinos Homéricos ao romance de Longo – pelos trágicos, a poesia helenística ou as fórmulas dos encantamentos mágicos. O poder de Eros e, portanto, o poder de Afrodite, tem por consequência uma dimensão cósmica; o cosmo, eles contribuem mais para construí-lo do que para arruiná-lo. Com efeito, se os poetas trágicos exploram amplamente as destrutivas forças ativas do desejo amoroso divinizado, Eros e Afrodite são essencialmente produtores de vínculos sociais na educação e no casamento – vínculos que eles tecem ao mesmo tempo em que reproduzem. O transporte cósmico desse poder de reprodução fecundante, evidentemente, não escapou aos poetas e filósofos, que buscaram uma explicação cosmogônica e teogônica da origem do mundo.³³³

No que se refere especificamente às manifestações de Eros nos discursos do *Banquete* de Platão, Calame enfatiza que todo o esforço retórico de Platão nessa exposição de discursos complementares acerca de Eros, em que a poesia é substituída pelo “encantamento, a adivinhação e a iniciação em uma frequente troca entre os papéis sociais e sexuais nesses domínios”³³⁴, tem como finalidade precípua,

³³² DODDS, E. R. **Os gregos e o irracional**. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 235-236. (Cf. CALAME, C. Tópicos de Eros. In: **Eros na Grécia Antiga**. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 3-62; cf. a cultura grega, uma cultura do prazer. In: BRAVO, F. **As Ambiguidades do prazer: ensaios sobre o prazer na filosofia de Platão**. São Paulo: Paulus, 2009, p. 13-29; Cf. MACEDO, D. D. Eros como Intermediário. In: **Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de eros como intermediário no Banquete de Platão**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 77-129; Cf. SCHÜLER, D. As Máscaras de Eros. In: **Eros: Dialética e Retórica**. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 27-96; GAZOLLA, R. Do olhar, do amor e da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu. In: **Estudos Platônicos: sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem**. Marcelo Perine (Org.). São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.).

³³³ CALAME, C. Eros Demiurgo. In: **Eros na Grécia Antiga**. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013. p. 191-197.

³³⁴ *Ibidem.*, p. 190.

...introduzir a intervenção de Diotima, a sacerdotisa de Mantinéia. (...) Única mulher convidada (xenê: ao mesmo tempo hóspede e estrangeira) do *Banquete* pela voz de Sócrates, é também a única a falar da loucura amorosa com conhecimento de causa. As mulheres na realidade são essencialmente as mestras da possessão divina: a profetisa de Delfos, as sacerdotisas do Oráculo de Dodona, a Sibila, sábia adivinha. Inspiradas pelos deuses e dando acesso ao domínio divino, a mania, é, pois, superior – como mostra a tradição – à sabedoria comedida (*sôphrosynê*) dependendo do homem.³³⁵

Essa reflexão platônica sobre a “mântica” aparece no *Fedro*, sobretudo no tocante à aquisição do saber sobre as Formas. Platão mostra que a filosofia é presidida pelo delírio amoroso que ele considera “uma dádiva dos deuses”³³⁶. Ao examinar “o delírio amoroso”, Platão elenca quatro modos de manifestação do delírio e destaca os benefícios que delas advém ao homem. Diz que: 1) a Mântica é inspirada por Apolo, é a das sacerdotisas e profetisas que, em estado de êtase, concedem grandes serviços à Hélade, no âmbito dos negócios públicos e dos particulares; já 2) a Teléstica ou de iniciação nos mistérios, é guiada por Dioniso, cujo fim é auxiliar na expiação e proteção de males; a terceira forma de delírio é a 3) Poética, cuja inspiração vem das Musas; é ela que, de acordo com Platão, propicia aos verdadeiros poetas, compor belas odes; a 4) quarta e última espécie de delírio é a *Erótica*, cujos guias são Afrodite e Eros. Essa é forma de delírio que Platão considera como “...a espécie de delírio dada pelos deuses para nossa maior felicidade (...)”³³⁷, sobretudo porque, é ela que propicia as condições necessárias para o filósofo “...alcançar a verdade a respeito da natureza da alma, assim divina como humana, pela observação de seus atos e afecções.” (*Fedro* 244a³³⁸)

No desdobrar dessa reflexão, Platão apresenta sua “alegoria da parelha de cavalos alados e seu cocheiro”, no intuito de tentar descrever a natureza da alma e o modo como ela ascende às Formas, assunto para ele divino. O filósofo enfatiza que a alma “...assemelha-se a uma força natural composta de uma parelha de cavalos alados e de seu cocheiro.”³³⁹ Enfatiza que esses cavalos são desiguais, particularidade que dificulta a direção das rédeas e exige do cocheiro grande habilidade. Acrescenta que aquele, cuja

³³⁵ CALAME, C. Eros Demiurgo. In: **Eros na Grécia Antiga**. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 189-193.

³³⁶ PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1975. (*Coleção Amazônica/Série Farias Brito*).

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*.

alma estiver “atacada” pelo delírio amoroso, quando “...à vista da beleza terrena, e despertada a lembrança da verdadeira beleza, (...) readquire asas.³⁴⁰”; nesse estado a alma deseja ascender até as essências que vislumbrou em outra temporalidade (note-se aqui o eco da reflexão sobre a reminiscência – *anamnésis* - exposta nos diálogos *Mênnon* (81a seg.,³⁴¹) e no *Fédon* (73a – 80e³⁴²), e torna-se capaz

...de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade na reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo a que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí, justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica como todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. (...) A isto tendia todo o discurso relativo à quarta forma de delírio. (*Fedro* 249c-d³⁴³)

Elisabetta Cattanei, em seu estudo sobre *A mântica em Platão. Um começo de investigação* examina o papel da mântica na Grécia Antiga e observa que dos três tipos de mântica que aparecem na filosofia platônica, duas delas, a de inspiração divina e a por competência técnica, têm origem no século IV a. C. No que diz respeito à terceira espécie de mântica, que a intérprete nomeia de “mântica filosófica”, ressalta que foi Platão quem elaborou e sugere que foi “...exercida por Sócrates ao ligar a mântica com a alma humana e com o exercício da filosofia.³⁴⁴” Todavia, após analisar cada uma das três mânticas, Cattanei adverte que a mântica filosófica

...é inspirada, porém racional e dialógica. (...) a mântica de Sócrates nasce de uma inspiração apolínea, mas Apolo – que ele declara seu ‘senhor’ – nunca se apossa de sua inteligência. O deus pode enviar-lhe, além do sinal ou da voz de que falamos antes, também pressentimentos de morte e visões do além, que são verdadeiras; e pode enviar-lhe também sonhos premonitórios. (...) Entretanto, nem mesmo como mantis inspirado por

³⁴⁰ PLATÃO. **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1975. (*Coleção Amazônica/Série Farias Brito*).

³⁴¹ *Idem.*, **Mênnon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2001.

³⁴² *Idem.*, **Fédon**. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

³⁴³ *Idem.*, **Fedro**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: UFPA, 1975. (*Coleção Amazônica/Série Farias Brito*).

³⁴⁴ CATTANEI, E. A mântica em Platão. Um começo de investigação. **HYPNOS**. Ano 8, n. 11, 1 sem., São Paulo, 2003, p. 01-19.

Apolo, Sócrates se contenta com conhecer – como a própria sacerdotisa de Delfos – só por ‘reta opinião’; e tanto menos se preocupa com praticar técnicas divinatórias. (...) A mântica exercitada por Sócrates, (...) pela sua alma e na sua alma, (...) é (...) a filosofia (...) entendida não só como raciocinar e argumentar, mas (...) como o sereno dialogar com os amigos.³⁴⁵

Conclui sua análise brilhantemente, uma vez que assinala que a alma é “o verdadeiro herói” responsável pela mântica socrática, e que “...a alma que começa a praticar a filosofia e não arrefece no seu amor do saber, revela-se (...) ‘algo de mântico’ (*mantikón... tí*”³⁴⁶).

Nessa mesma linha de interpretação de Cattanei, porém analisando a relação entre “delírio” (*manía*) e memória (*mnéme*) no *Fedro*, Rachel Gazolla ressalta que,

...A memória é uma das Musas, com raiz no verbo *mnáomai*, pensar, lembrar, significando também desejar para núpcias, para união, ambicionar, procurar. A reminiscência ou rememoração – anámnesis - é a ação de recordar vinculada ao verbo *anamimnésko* cuja raiz ‘mn’ está em *mnéma*, isto é, o sinal para a lembrança, o emblema que recorda algo. Tanto a anámnesis sinaliza o encontro súbito de algo, o instante de brilho no reconhecimento do que se procura e encontra, quanto a *manía* sinaliza um estado em que o divino irrompe e brilha fazendo-se presente por sinais. (...) Não é demais sugerir que na *méthexis* e no *symbolos* está esse sentido de ligação que irrompe mostrando algo propiciado por outro algo. Da anámnesis à mania é possível pensar a difícil noção platônica de participação³⁴⁷.

Talvez seja oportuno lembrar que de acordo com A. Bailly, a raiz de *mantiké* “adivinhação” -*mant* aparece no verbo “*mantháno*” que significa “apre(e)nder, instruir-se”³⁴⁸.

Platão retoma a reflexão sobre Eros no *Timeu* para mostrar como foi engendrado o “desejo amoroso de união sexual” (*epicheireté pantós éroti*, *Timeu* 69d³⁴⁹), que está

³⁴⁵ CATTANEI, E. A mântica em Platão. Um começo de investigação. **HYPNOS**. Ano 8, n. 11, 1 sem., São Paulo, 2003, p. 18.

³⁴⁶ *Ibidem*.

³⁴⁷ GAZOLLA, R. Passeio pelo Ilissos (alguns ângulos do *Fedro*). **HYPNOS**. n. 10, Ano 8, 1 sem. São Paulo: 2003, p. 43-55.

³⁴⁸ BAILLY, A. **Dictionnaire Grec-Francais**. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachete, 1984, p. 1224.

³⁴⁹ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

enraizado no *génos* de alma mortal, mais especificamente, em sua *dýnamis* concupiscente (*epithymetikón*).

Ao discutir sobre Eros como “impulso amoroso de união sexual” e descrever a geração da mulher e de todo o gênero feminino, Platão deixa-nos perplexos (*thaumázein*) quando enfatiza que há alma nos órgãos sexuais (*Timeu* 91b) da mulher e do homem; ressalta que nosso desejo de união sexual só ocorre porque há um ser vivo provido de alma (*empsychón*, *Timeu* 91a) nesses órgãos, algo que partilhamos com os animais (*Timeu* 91a-b³⁵⁰).

No desdobramento dessa argumentação, Platão deixa-nos mais uma vez perplexos quando recorre a uma crença, possivelmente de origem órfico-pitagórica³⁵¹, apresentada anteriormente no *Timeu* (42a-d³⁵²) para falar da transformação do homem em mulher, em vidas sucessivas, como retribuição pelo modo de vida que levou, sobretudo se não soube lidar com as paixões, a ponto de ser comandado por elas num grau que o tornou injusto. Porém, no tocante à mulher, Platão descreve de forma magistral sua origem biológica e de todo o gênero feminino. Como diz Platão:

...De entre os que nasceram homens (*Andrôn*), todos os que são cobardes e viveram uma vida injusta transformaram-se, de acordo com a explicação verossímil, em mulheres na segunda geração; e foi nessa altura, e por essa razão, que os deuses conceberam o desejo amoroso de união e constituíram um ser vivo provido de alma (*empsychón*) em nós, e outro nas mulheres, (...). É por isso que a natureza das partes vergonhosas (*tôn aidoiôn*) dos homens (*Andrôn*) é indócil e autoritária, como um ser

³⁵⁰ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*).

³⁵¹ Sobre a incidência do Orfismo e órfico-pitagorismo no pensamento platônico consulte-se: ALBERTO, B. Ecos das doutrinas de Órficas em Platão. In: **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia**. Tradução de Dennys Garcia Xavier. São Paulo: Annablume, Clássica, 2001, p. 121-360; BURKERT, W. Pólis e Politeísmo. In: **Religião Grega na época Clássica e Arcaica**. Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 523-524; VERNANT, J-P. O misticismo grego. In: **Mito e Religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D’Avila Melo. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 67-88; DODDS, E. R. Os xamãs gregos e a origem do puritanismo. In: **Os gregos e o irracional**. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho; Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva1, 1998, p. 149-192; GAZOLLA, R. À procura da definição. In: **Platão, o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993, p. 19-37; GOLDSCHMIDT, V. Castigos e Recompensas. In: **A Religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970, p. 71-107; KAHN, C. H. Pitágoras e o modo de vida pitagórico. In: **Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história**. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Loyola, 2007, p. 21-40; CORNFORD, F. M. La Tradición Mística. In: **De la Religion a la Filosofia**. Traducción de Antonio Perez Ramos. Brcelona: Editorial, S. A, 1984, p. 189-303.

³⁵² PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

vivo que não obedece à razão e, aguilhoado pelos apetites (*epithymías*), se esforça por tudo dominar. Já nas mulheres, e pelas mesmas razões, aquilo a que se chama ventre ou matriz (*métrai*) é como um ser vivo que tem dentro de si um apetite pela procriação (*zôon epithymetikón enón*); quando permanece infértil durante muito tempo para além da estação, irrita-se tremendamente e, errando por todo o corpo, obstrui as vias de saída do sopro respiratório, impedindo-o de respirar, lançando-o mais extrema ansiedade e suscitando todo o tipo de outras doenças. Até que o apetite e desejo amoroso (*epithymía kai hó éros*) de cada um deles os levem a aproximarem-se um do outro, a colherem um fruto como quem colhe de uma árvore e a semearem no ventre, como quem semeia em campo lavrado, seres vivos ainda informes e invisíveis devido à sua pequenez; e diferencia-nos, alimentam-nos e fazem-nos crescer no seu interior, e depois trazem-nos à luz, completando a geração dos seres vivos. Foi, pois assim que foram geradas as mulheres e todo o género feminino (*Gynaïkes mèn oún kai tò thélu pân oúto gégonen*). (*Timeu* 91a-d³⁵³).

Essa passagem é por demais significativa, e dela destacamos alguns aspectos. O primeiro deles diz respeito à transformação do homem em mulher como “castigo”; pois para nós, independente do cunho religioso que esta noção carrega, talvez ela traga, à baila, elementos que nos dão a dimensão da própria condição da mulher na Atenas de Platão do século IV a.C. Essa particularidade nos faz indagar, se não seria um eco do pensar mítico de Hesíodo, que em seu poema *Os Trabalhos e os Dias*, narra o Mito da geração da Primeira Mulher (Pandora); descreve a cólera de Zeus ao descobrir que fora enganado por Prometeu, que roubou dele o fogo e deu aos homens, e como “castigo” Zeus deu Pandora de presente à humanidade? Como narra Hesíodo:

...Filho de Jápeto, mais que todos fértil em planos,
Alegras-te de ter roubado o fogo e enganado minha inteligência,
O que será uma grande desgraça para ti próprio e para os homens futuros.
Para compensar o fogo lhes darei um mal, com o qual todos
se encantarão em seu espírito, abraçando amorosamente
seu próprio mal.
(...) Então ordenou a Hefestos que o mais rápido possível,
misturasse terra com água e ali infundisse fala e forças humanas, e que
moldasse, de face semelhante à das deusas imortais,
uma forma de donzela; depois ordenou a Atena
que lhe ensinasse trabalhos, a tecer uma urdidura cheia de arte;
a Afrodite dourada que lhe espargisse a cabeça com graça,
penoso desejo e inquietação que devora os membros.
(...) Então o mensageiro matador de Argos fez em seu peito
Mentiras, palavras sedutoras e um caráter fingido,

³⁵³ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (*Col. Pensamento e Filosofia*). Grifo nosso.

por vontade de Zeus que grave troveja;
 assim o arauto dos deuses nela colocou linguagem,
 e chamou essa mulher
 Pandora, porque todos os que têm moradas olímpicas
 deram essa *dádiva, desgraça* para os homens que vivem de pão.
 (Hesíodo, Versos 50 – 105³⁵⁴).

Esses aspectos que caracterizam a mulher como “dádiva e desgraça” para os homens, reaparecem na tragédia *Hipólito* de Eurípides. Todavia, verifica-se que Eurípides retrata uma misoginia exacerbada na fala de Hipólito. Senão vejamos:

...Ah! Zeus! Por que impões ao homem o flagelo
 de mau caráter chamado mulher e o mostras
 à luz do sol? Se desejavas propagar
 a raça dos mortais, não seria às mulheres
 que deverias dar os meios para isso.
 Em troca de ouro ou ferro ou do pesado bronze
 depositado em teus altares, deverias
 ter concedido aos homens meios de comprar,
 segundo as suas oferendas, o direito
 de ter os próprios filhos e poder viver
 livres da raça feminina em suas casas.
 Eis a prova de que a mulher é um grande mal:
 o pai, que lhe deu a vida e a criou, concede-lhe,
 para livrar-se desse mal, um dote e pode,
 assim, mandá-la um dia para outro lugar.
 (...) detesto a mulher pensante
 e faço votos para que em meu lar futuro,
 jamais haja mulher com mais inteligência
 que a meramente necessária ao próprio sexo!
 (*Hipólito*, Versos 654 - 686³⁵⁵)

Seria um indício da “negação do feminino” na Grécia Antiga de que fala a grande helenista Nicole Loraux, em seu brilhante estudo *Las experiencias de Tirésias: lo femenino y el hombre griego*³⁵⁶. Loraux, numa interpretação inusitada sobre a origem do feminino na Grécia Antiga, observa que não havia separação entre masculino e feminino; ressalta que foi uma “invenção” da *pólis* democrática/político para enaltecer o poder viril do homem por meio da “exclusão da mulher”. A intérprete menciona Ésquines e Demóstenes para

³⁵⁴ HESÍODO. Prometeu e Pandora. In: **Os trabalhos e os dias**. Edição, tradução e notas de Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Segesta Editora, 2012, p. 65-71. Agradeço à professora Dr^a. Solange Norjosa pela indicação bibliográfica e o diálogo comigo sobre essa questão.

³⁵⁵ EURIPIDES. **Medéia; Hipólito; As Troianas**. Tradução do grego, apresentação e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, p.121-122.

³⁵⁶ Cf. LORAUX, N. El operador femenino. In: **Las experiencias de Tiresias: lo femenino y el hombre griego**. _1^a ed. _ Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 9-24.

mostrar, que no século IV. a.C, era comum os adversários políticos, para ferirem-se mutuamente, tratem-se mais de uma vez de mulher³⁵⁷.

Ora, no mínimo é curioso o fato de Platão descrever a geração biológica da mulher e de todo o gênero feminino como rompimento do modo de geração cíclica de onde provêm os homens. Além disso, o filósofo enaltece o aspecto de Eros enquanto “desejo amoroso de união sexual”, tornando-o o verdadeiro responsável por esse rompimento e inaugurando outro modo de gerar; e ainda, a relevância que Platão dá a mulher, enquanto nutriz que garante a posteridade da raça humana.

Até aqui temos que a tangibilidade corpórea e Eros, como “desejo amoroso que tudo empreende”, constituem os elementos necessários da ascese (*askésis*) “erótico-filosófica” da alma, via *lógos*, em busca do saber sobre as Formas (Cf. *Fédon* 74a seg.; 114e seg.³⁵⁸; *Banquete* 201d seg.³⁵⁹; *República* VI, VII³⁶⁰).

Nessa perspectiva, alcançar o saber sobre as Formas, sobretudo acerca do Bem “em si e por si”, constitui a finalidade (*télos*) da filosofia platônica³⁶¹. Trata-se de uma busca interessada de nossa alma pelo saber sobre Formas que incidirá na compreensão de sua própria natureza; daí a necessidade do redobro silencioso da alma sobre si mesma, via *diánoia*, sem mesclas com o corpóreo (*República* VI, VII³⁶²); é um “exercício de morte” (*meléte thanátou*) que expressa o modo de viver daquele que dedica toda a sua vida verdadeiramente à filosofia, conforme enfatiza Platão no *Fédon* (81a³⁶³), para explicar a tranquilidade e o destemor de Sócrates face à morte quase imediata.

A tranquilidade do filósofo é delineada por Platão no *Fédon*, como *sophrosýne*, i.e., o saber reflexivo-prático, cujo sustentáculo é a ciência (*epistéme*) fundamentada no

³⁵⁷ Cf. LORAUX, N. El operador femenino. In: **Las experiencias de Tiresias: lo femenino y el hombre griego.** _1ª ed. _ Buenos Aires: Biblos, 2003, p. 9.

³⁵⁸ PLATÃO. **Fédon.** Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³⁵⁹ *Idem.*, **O Banquete.** Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³⁶⁰ *Idem.*, **República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁶¹ Cf. FESTUGIÈRE, A. J. Le Phédon: la vertu contemplation de l’Idée. In: **Les trois protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis.** J. Vrin. Paris: Librairie Philosophique, 1973, p. 71-99.

³⁶² PLATÃO. **República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁶³ *Idem.*, **Fédon.** Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

conhecimento das Ideias/Formas, “os seres em si e por si” (*auto kath’ autô*), muitas vezes descritos, nos diálogos, como “aquilo pelo que” (*aitía*) Sócrates diz ter pensado, para discernir e escolher, sobre o que é melhor e assim pautar seu agir de forma bela, boa e justa; bem como dizer a verdade sobre os seres³⁶⁴.

Nessa perspectiva, concordamos com a via de leitura de Monique Dixsaut, que interpreta que Platão inventa um outro modo de falar sobre a “morte” no *Fédon*, i.e., Platão amplia a noção de “morte” (*thánatos*) com o propósito de mostrar que “...Morte e filosofia trabalham da mesma forma, em desligar a alma do corpo, em separá-la não do corpo em geral mais do corpo que faz obstáculo ao pensamento³⁶⁵.” Corroborando essa mesma linha de interpretação de Dixsaut, Rachel Gazolla observa que:

...o exercício para o conhecimento das formas é estruturado enquanto esforço de separação do visível na sua imediatez ao invisível (*noetón*), objetivando o conhecimento intelectual e não místico. Ao invés de ascetismo da alma para a virtude, há *sophrosýne*, o saber prático bem pensado, bem equacionado, do homem em meio às coisas. Esse saber não pode dispensar a relação com o outro e com a mescla das emoções, corpóreas ou não, sem o que não tem sentido³⁶⁶.

Portanto, o modelo de *Paidéia* platônica pauta-se na tese da alma e suas três *dynámeis* em *koinonía* com o corpo (*sôma*). Platão mostra que é através das *dynámeis* de sua alma que o homem exprime seus pensamentos, desejos (*epithymiai*), e sentimentos/emoções, a saber: a potência logística ou *logistikón*, *dýnamis* divina da alma humana que, perscruta, calcula, discerne, arrazoa, logiciza, julga e delibera sobre tudo que é sensível, sobre as Formas e sobre ela mesma; o *thymoeidés* ou potência *timocrática* da alma, que quando afetada pelo corpo, exprime nossos sentimentos, tais como: coragem, raiva, ardor guerreiro, medo, esperança, alegria, tristeza, dores; e o *epithymetikón*, potência concupiscente da alma humana que manifesta nossos desejos relacionados à alimentação, à bebida e desejos sexuais.

³⁶⁴ Refletimos sobre essa questão no Capítulo III de nossa dissertação de Mestrado **No percurso do diálogo: as teses recolhidas acerca da alma**, p. 88-110. (Cf. LUCENA, M. G. B. de. **A separação corpo-alma e a tranquilidade filosófica: um estudo sobre o Fédon de Platão**. São Paulo, 2005, 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

³⁶⁵ PLATON. **Phédon**. Traduction nouvelle introduction et notes para Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991, p. 11. (Publié avec le concours du *Centre National des Lettres*).

³⁶⁶ GAZOLLA, R. As duas almas do homem no *Timeu* de Platão. **HYPNOS**, n. 7, Ano 6, 2 sem., São Paulo: 2001, p. 96. Grifo nosso.

Assim sendo, a elaboração desse projeto de *Paidéia* que busca conhecer, de forma acurada, a alma humana, para nós expressa, por um lado, o desdobramento e aprofundamento, por parte de Platão, do preceito Delfico “Conhece-te a ti mesmo” (*gnóthi sautón*) vivido por seu mestre Sócrates (*Cármides* 164e³⁶⁷); e por outro lado, mostra a inquietação filosófica-ético-política de Platão diante das injustiças e desmesuras (*hýbris*) praticadas pelos dirigentes de sua Atenas no século IV a.C., que condenaram injustamente e levaram Sócrates à morte³⁶⁸; um cidadão ateniense, que Platão nomeia no *Fédon* (118a) como o melhor (*aristós*), o mais sábio (*phronimótatos*) e o mais justo (*dikaíotatos*) dos homens de seu tempo³⁶⁹.

Em outras palavras, Platão se dá conta de que o problema da corrupção nas cidades tem uma única origem: “o caráter dos homens” (*ò trópos tón ànthropón*), argumento que ele apresenta através do personagem Céfalo logo no início da *República* (Livro I, 329c - 330a³⁷⁰); e que será retomado e examinado, com todo o rigor que lhe cabe, no Livro IX da *República*, no exame que empreende acerca da natureza da alma do tirano. Nesse exame, Platão destaca o poder de Eros como “impulso amoroso que tudo empreende” aliado a certos desejos (*epithymiaí*) não necessários, advindos do *epithymetikón* da alma mortal que fazem de Eros um tirano (*týrannos éros*). Essa aliança Eros-*Epithymiaí* atordoia o *logistikón* da alma num grau que essa *dýnamis* não consegue impor seu poder diante da multiplicidade de afecções mediadas pelo corpo e acolhidas pelo *epithymetikón* da alma mortal.

2. Eros tirânico (*týrannos éros*) no *epithymetikón* da alma mortal

Como mostramos, a noção de Eros como “impulso amoroso que tudo empreende” desempenha papel fundamental na filosofia platônica, sobretudo no tocante à aquisição do

³⁶⁷ PLATÃO. *Cármides*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

³⁶⁸ PLATÃO. *Apologia de Sócrates 24b-c*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2 ed., Belém: EDUFPA, 2001; *Idem.*, *Carta VII 324c - 325*. Tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino maia Jr. Rio de Janeiro: ed. PU-Rio; São Paulo: Loyola, 2008. (Sobre a conjuntura política de Atenas no século IV a.C., que levou Sócrates à morte Cf. MOSSÉ, C. *Atenas: a história de uma democracia*. Tradução de João Batista da Costa. UNB, 1997. p. 77-99; *Idem.*, *O Processo de Sócrates*. Tradução Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 14.).

³⁶⁹ PLATÃO. *Fédon*. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

³⁷⁰ *Idem.*, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

saber. Todavia, em *República* IX, Platão mostra que de “protetor da alma” Eros passa a “tirânico” (*týrannos éros*).

Após examinar em *República* VIII as formas de constituição e sua decadência, e, sobretudo como surge a tirania, governo que “alimenta” e “atiça” de forma desmesurada os desejos do *epithymetikhón* da alma mortal, Platão mostra como surge o Eros tirânico e como ele exerce seu poder na alma mortal. Essa reflexão incide na tese das três *dynámeis* da alma e na análise dos prazeres e desejos específicos de cada uma dessas potências, tal como delineado em *República*, livros IV e IX.

Rememorando o que já dissemos linhas atrás, Platão apresenta a tese de que a alma humana tem três potências; cada uma delas tem seus desejos e prazeres específicos que devem ser exercitadas adequadamente para assim desempenhar a tarefa que lhes compete, a saber: o *logistikón*, potência divina da alma, por ser superior, cabe o comando das demais; o *thymoeidés* compete auxiliar o *logistikón* para que suas ordens sejam obedecidas; já o *epithymetikhón* cabe obedecer aos comandos do *logistikón* (*República* IV, 434d – 436d³⁷¹).

Ora, de acordo com o filósofo, se cada uma das *dynámeis* da alma exercer sua função específica, reinará a harmonia e a justiça na alma; caso contrário, prevalecerá a injustiça que o filósofo descreve como “...uma sedição dos elementos da alma, que são três, uma intriga, uma ingerência no alheio, e uma sublevação de uma parte contra o todo, a fim de exercer nela o poder, sem lhe pertencer (...).” (*República* IV, 444b³⁷²).

Assim como há na alma três motivações para a ação diferentes entre si, aquela por meio da qual o homem aprende (*logistikón*), aquela pela qual se irrita (*thymoeidés*) e aquela com que deseja (*epithymetikhón*), Platão mostra que há também três espécies de prazeres específicos a cada uma dessas potências, e também três formas de desejos (*epithymiai*) (*República* 580d³⁷³). O predomínio de um deles nos diversos indivíduos dá lugar a três espécies de homens, a saber; o filósofo, o ambicioso e o interesseiro (*República*

³⁷¹ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁷² *Ibidem*.

³⁷³ *Ibidem*.

581c³⁷⁴); e o predomínio de uma dessas espécies de homens origina três formas de governos, a saber: a realeza, a oligarquia e a tirania (*República* 587b-b³⁷⁵).

Quanto à definição dos desejos (*epithymiaî*), Platão chama “desejos necessários” aqueles intrínsecos ao *epithymetikón* da alma mortal, ou seja, alimentar-se para conservar a saúde e o bem estar físico, beber para saciar a sede; já os “desejos não-necessários” são aqueles que nós podemos evitar, se assim o quisermos (*República* 559c³⁷⁶), uma vez que se trata de desejos voltados para o lucro, riquezas; e desejos sexuais exacerbados, como é o caso do tirano.

Ao descrever a alma do tirano Platão mostra como Eros “agarra” sua alma perturbando-a e desordenando-a; o “impulso amoroso que tudo empreende”, une-se a desejos (*epithymiai*) não necessários e enche o *epitymètikón* da alma mortal de uma multiplicidade de outros desejos. Disso depreende-se que, vivendo sob o poder do Eros tirânico (*týrannos Éros*) e todo o cortejo de desejos desmesurados, os fabricantes de tiranos, não há como o tirano cuidar da potência divina de sua alma, ou seja, não faz bom uso do *logístikón*, dessa forma governa mal a sua alma.

É nessa ambientação de desejos incontroláveis que surge o Eros tirânico, como diz Platão: “...Eros, (...) vive a maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda a espécie de audácias, a fim de ele o sustentar a si e à sua tumultuosa comitiva (...)” (*República* 575a³⁷⁷). Disso depreende-se que o que leva toda a alma à loucura, é a satisfação desmesurada dos desejos do *epithymetikón* da alma mortal; é nela que se originam desejos terríveis, selvagens e sem leis que fazem parte do cortejo de Eros como “desejo amoroso que tudo empreende”. Quando isto ocorre, enfatiza Platão, o Eros protetor da alma passa a tirânico:

...quando os demais *desejos (epithymíai)*, a zumbir em volta do amor, repletos de incenso, de perfumes, coroas e vinhos e dos prazeres dissolutos de tais companhias, o fazem crescer e o alimentam até atingirem o

³⁷⁴ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

máximo e colocam neste zangão o agulhão do desejo, é então que este *protetor da alma* (*hó prostátes téns psychéns*), escoltado pela loucura, é tomado de frenesi, e, se encontrar em si algumas opiniões ou desejos considerados honestos, mata-os e lança-os fora, para longe de si, até varrer da alma a temperança e a encher de uma loucura importada. (...) não é por este motivo que há muito se chama *tirano a Eros*? (*ton týrannos ó Éros*). (*República* 573a-b; 574d - 575a³⁷⁸).

Nesse sentido concordamos com Rachel Gazolla³⁷⁹ no exame que empreende acerca da tirania na *República*, mais especificamente sobre a noção de medida. A intérprete num rasgo *sui generis* observa que “Qualquer que seja o ângulo que se leia Platão, a medida é o parâmetro.”³⁸⁰,

Platão mostra que o tirano não conhece sua alma, ou seja, a função e finalidade de cada uma das potências de sua alma e, sobretudo porque ele não faz um bom uso do *logistikón*, questão que incide na reflexão sobre o postulado platônico exposto na *República* IV. Através desse postulado, o filósofo apregoa que para reinar a harmonia e a justiça, tanto na cidade quanto na alma, é necessário que cada uma de suas *dynámeis* execute a tarefa que lhe é própria. Como diz Platão:

...também cada um de nós, no qual cada uma das suas partes desempenha a sua tarefa, será justo e executará o que lhe cumpre. (...) não compete à razão governar, uma vez que é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda, e (...) compete à cólera ser sua súdita e aliada? (...) E estas duas partes, (...) instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto. (*República* 441d-e – 442b³⁸¹)

Há uma passagem no diálogo *Crítias* em que Platão aponta como a causa (*aitía*) da degenerescência do caráter dos homens da Atlântida, o seu afastamento da *dýnamis* divina da alma, o *logistikón*, como diz Platão:

³⁷⁸ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980. Grifo nosso.

³⁷⁹ Cf. GAZOLLA, R. A tirania na República – o outro em si mesmo. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. **Revista Filosofia**, n. XLVI (117/118), Enero-Agosto, Univ. Costa Rica, Costa Rica, 2008, p. 87-93.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ PLATÃO. **República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

...quando a parte divina neles se começou a extinguir, em virtude de ter sido excessivamente misturada com o elemento mortal, passando o caráter humano a dominar, então, incapazes de suportar a sua condição, caíram em desgraça e, aos olhos de quem tem discernimento pareciam desavergonhados, pois haviam destruído os bens mais nobres que advêm da honra. (*Crítias* 121a-b³⁸²)

O que Platão quer dizer, tanto na *República* como no *Crítias*, é que se houver sublevação de uma das potências da alma, ou seja, se o *epithymetikon* usurpar o poder de comando na alma, que por natureza pertence ao *logistikón*, surge a guerra (*stásis*) no interior da alma e nela habitará a injustiça, do mesmo modo ocorrerá na cidade comandada pelo tirano que durante toda a sua vida “atiçou” e “alimentou” desenfreadamente o impulso erótico em sua alma, a ponto deste tornar-se tirânico e aí aninhar-se.

Ora, é justamente por desconhecer a disposição de cada uma das potências de sua alma, que o tirano vive e age de forma injusta e leva a cidade que comanda, à ruína. Sendo assim, esse não é o modelo de homem nem o modo de vida que Platão quer para sua cidade. É como se Platão quisesse nos alertar que não há como “corrigir” certos vícios na alma que alimentou, de modo desmesurado, essa aliança Eros e *epithymiai*. Dito de outro modo, parece que não há retorno ou como reeducar uma alma tirânica. Por isso todo o esforço de Platão para elaborar um modelo de *paidéia* pautado na tese das três *dynámeis* da alma, que busca, tanto quanto possível, conhecer as tendências anímicas de cada um dos homens; assim ele elabora seu paradigma de *paidéia* da alma pautado nessa tese sobre as três *dynámeis* da alma, com vistas a criação de um novo *éthos* que postula a igualdade de almas entre todos os homens e mulheres (*República* V³⁸³; *Timeu* 34a seg.³⁸⁴).

No *Timeu* Platão argumenta sobre essa licenciosidade com relação aos prazeres, como se quisesse justificar a tirania por natureza. Senão vejamos:

...aquele no qual a semente se gera e corre em abundância pela medula, como se fosse uma árvore que produz frutos muito para além da medida, esse vai ao encontro, uma vez e outra, de sofrimentos e de muitos prazeres, nos seus apetites e nos produtos desses apetites, permanecendo

³⁸² PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução do grego, introdução e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: IUC, CECH, 2012. (*Col. Autores Gregos e Latinos*).

³⁸³ *Idem.*, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁸⁴ *Idem.*, *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

num estado de loucura durante a maior parte da sua vida, devido à intensidade dos prazeres e das dores, dado que a sua alma adoeceu e foi tornada insensata pelo corpo; mas não é considerado doente e sim voluntariamente mau. A verdade, porém, é que esta desordem sexual é, na sua maior parte, devida à disposição de um certo gênero que, em consequência da falta de densidade dos ossos, circula pelo corpo e o humedece, gerando uma doença da alma. (...) quando temos homens assim mal formados, temos más constituições, e os discursos pronunciados, quer em privado quer em público, estão de acordo com as cidades. (*Timeu* 86c - 87a seg.³⁸⁵)

E na *República* parece reiterar quando diz que o tirano não é o mais desgraçado dos homens, mas “Aquele que, sendo tirânico por natureza, não levar a vida de um particular, mas tiver a pouca sorte de, por qualquer acaso, lhe ser proporcionado alcançar a tirania.” (*República IX*, 578c³⁸⁶).

A despeito das possíveis raízes dessa noção de Eros tirânico que Platão traz à baila na *República*, pensamos que há elementos da poesia de Hesíodo, mais especificamente de sua *Teogonia*; da tragédia *Hipólito* de Eurípides e da poesia lírica de Safo de Lesbos.

Da *Teogonia* de Hesíodo, Platão recolhe a compreensão de “Eros solta-membros”, em que o poeta exalta o poder de Eros sobre deuses e homens. Segundo Claude Calame, Eros como um deus e também como uma força externa, cuja vinda, implica o combate³⁸⁷. Vejamos, pois, o verso de Hesíodo que corrobora nossas observações:

...primeiro nasceu Caos, depois também Terra de amplo seio, de todos sede irrealizável sempre, dos imortais que têm a cabeça do Olimpo nevado, e Tártaro nevoento do fundo do chão de amplas vias, e *Eros: o mais belo entre deuses imortais, solta-membros*, dos deuses todos e dos homens todos ele doma no peito o espírito e a prudente vontade.” (*Teogonia*, 116-122³⁸⁸)

Esse mesmo sentido de Eros como “desagregador” aparece na poesia lírica de Safo de Lesbos. Como diz a poetisa:

³⁸⁵ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

³⁸⁶ *Idem.*, *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

³⁸⁷ Nossa reflexão sobre a compreensão de Eros na poesia épica (Hesíodo), na tragédia (Eurípides) e na poesia lírica (Safo de Lesbos), baseia-se no estudo de CALAME, C. *Eros na Grécia Antiga*. Tradução de Isa Etel Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 3-43.

³⁸⁸ HESÍODO. *Teogonia: a origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Massao Ohmo - Roswitha Kempf/Editores, 1981, p. 129-1158. Grifo nosso.

...Éros, o mais belo entre os imortais deuses,
O solta-membros, de todos os deuses e de todos os homens
doma no peito a mente e também o prudente conselho.

...Eros de novo – o solta-membros – me agita,
doce-amarga inelutável criatura [...]

...Eros sacudiu meus sentidos, qual vento montanha abaixo caindo sobre as
árvores.³⁸⁹

Do que foi argumentado até aqui, observa-se que a essa reflexão sobre Eros como “o desejo amoroso que tudo empreende”, subjaz a preocupação latente de Platão com as consequências que a desmesura (*hýbris*) no cultivo desenfreado das paixões podem trazer à vida humana individual e coletiva; discussão que para nós ressoa na reflexão sobre a alma mortal e suas afecções, considerando que, no *Timeu*, o impulso erótico e as paixões concernem ao *génos* mortal de alma, mas que necessitam de “controle” em prol de uma vida ordenada e justa (*Timeu* 42a-b; 69b seg.³⁹⁰); argumentação que ressoa no diálogo *Górgias*, quando Platão tenta refutar a tese do personagem Cálicles, que defende o apego incondicional do homem às paixões. Como diz Cálicles:

...O belo e o justo por natureza, digo-o sem o menor constrangimento, é que quem quiser viver de verdade, longe de reprimir os apetites, terá de permitir que se expandam quanto possível, e quando se encontrarem no auge, ser capaz de alimentá-los com denodo e inteligência e de satisfazerem a todos eles à medida que se forem manifestando. (*Górgias* 491e – 492a seg.³⁹¹)

No desdobrar dessa argumentação Platão refere-se ao *epithymetikhón* da alma mortal nomeando essa *dýnamis* de “tonel furado”, dada a sua natureza insaciável:

...já ouvi certo sábio declarar que estamos realmente mortos e temos por sepultura o corpo, e que a porção da alma em que residem os desejos é facilmente sugestionável e conduzida de um lado para outro, de onde veio a um sujeito espirituoso e criador de mitos – provavelmente siciliano ou itálico – jogando com as palavras, a idéia de dar nome de pipa à alma, por deixar-se facilmente encher de sugestões; aos infensos ao estudo chamou

³⁸⁹ RAGUSA, J. Frag. 47 V. In: **Fragmentos de uma deusa: a representação de Afrodite na lírica de Safo**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 445.

³⁹⁰ PLATÃO. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

³⁹¹ *Idem.*, **Górgias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Ed., Belém/PA: UFPA, 2002.

de não iniciados, e a porção da alma dos não iniciados em que se localizam as paixões, justamente por ser incontentável e nada reter, comparou a um tonel furado, por isso mesmo que nunca revela saciedade. (*Górgias* 493a seg.³⁹²)

Essa mesma linha de reflexão reverbera no *Filebo*, diálogo em que Platão aprofunda a natureza das afecções prazer e dor, no intuito de demonstrar “o estado e disposição da alma capaz de proporcionar vida feliz aos homens” (*Filebo* 11d³⁹³). Após longa digressão, Platão defende a tese de uma vida em que predomine a mescla de conhecimento e prazer. Como diz Platão: “...se começássemos pela mistura das porções mais verdadeiras do prazer e do conhecimento, quem sabe se essa mistura nos proporcionaria a vida mais desejável?” (*Filebo* 61e³⁹⁴), tese que reforça nossa suposição a despeito do paradigma platônico de *paidéia*, que pressupõe o conhecimento profundo acerca dos modos de expressão das *dynámeis* da alma e sua relação com o corpo, em prol de uma vida virtuosa e justa.

Platão mostra-se cauteloso quanto a soltar as “rédeas” das paixões da alma mortal, sobretudo na satisfação desmesurada dos desejos do *epithymétikón*, assunto que o filósofo dedica especial atenção em *República* IX ao examinar a alma do tirano, conforme mostramos linhas atrás. Nessa perspectiva, concordamos com a interpretação de Werner Jaeger de que a formação da alma humana é o tema nuclear da *República* de Platão, particularidade que faz de nosso filósofo um “modelador de almas”. Como diz Jaeger:

...a criação de um tipo elevado de homem. (...) é na teoria das ‘partes da alma’ que desemboca a investigação do problema do justo. O Estado de Platão versa, em última análise, sobre a alma do Homem. O que ele nos diz do Estado como tal e da sua estrutura, a chamada concepção orgânica do Estado, onde muitos veem a medula da República platônica, não tem outra função senão apresentar-nos a ‘imagem reflexa ampliada’ da alma e da sua estrutura respectiva. E nem é numa atitude primariamente teórica que Platão se situa diante do problema da alma, mas antes numa atitude prática: na atitude de modelador de almas. A formação da alma é a alavanca com a qual ele faz seu Sócrates mover todo o Estado³⁹⁵.

³⁹² PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª Ed., Belém/PA: UFPA, 2002.

³⁹³ *Idem.*, *Filebo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ JAEGER, W. A República. In: **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1986, p. 518.

Nessa mesma linha de interpretação de Jaeger sobre o “âmago” da *República* de Platão, mais especificamente sobre a ênfase de nosso filósofo no que tange à formação da alma humana, Rachel Gazolla observa que:

...Dos dez livros da República, a maioria não focaliza especificamente a estrutura da cidade justa, mas a difícil formação dos homens a partir de conhecimentos e ensinamentos possíveis, que venham propiciar a conversão de cada um (...). Cada homem, eventualmente convertido para viver na cidade justa – deve portar-se de modo diverso do vivido pelos gregos de então. (...) Trata-se, portanto, de pensar uma paidéia específica, que procura *cada um (tò ekastón)* para formar corporalmente e animicamente³⁹⁶.

É, pois, com esse olhar acurado voltado para a alma humana, com o propósito de descobrir as tendências anímicas de cada um dos homens, e com a finalidade (*télos*) precípua de educar cidadãos virtuosos e justos, que Platão apresenta, em vários diálogos, vasta argumentação sobre a natureza da alma humana. É esse o olhar de nosso filósofo nessa ambientação cosmológica do *Timeu*, quando examina, com todo o rigor filosófico, o vínculo (*syndouménes*) entre a forma de alma mortal e o corpo. Foram esses os passos que seguimos ao longo de nosso estudo sobre a alma mortal e seus *pathémata* no *Timeu*.

³⁹⁶ Cf. GAZOLLA, R. A tirania na República – o outro em si mesmo. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. **Revista Filosofia**, n. XLVI (117/118), Enero-Agosto, Univ. Costa Rica, Costa Rica, 2008, p. 87-93. Grifo nosso.

CONCLUSÃO

*...pois a potente Necessidade o tem nos limites dos laços,
que de todo o lado o cercam³⁹⁷.*

*Natureza e educação são coisas bastante semelhantes
(hê phusís kai hê didakhê paraplêsion).
Pois é verdade que a educação transforma o homem
(kai gar hê didakhê metarhusmoí ton anthrópon),
e esta transformação produz natureza
(metarhusmousa de phusiopoíei³⁹⁸).*

³⁹⁷ PARMÊNIDES. **Da Natureza**. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2002, p. 81.

³⁹⁸ DEMÓCRITO. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, **Stromata IV, 151**: DK 68 B 33.

As considerações tecidas no transcorrer de nossa pesquisa merecem algumas conclusões a seu respeito.

Ao longo de nosso percurso por essa ambientação cosmológica do diálogo *Timeu*, verificamos que Platão, tal qual um demiurgo divino, mescla aspectos de sua ontologia, cosmologia, psicologia com a física, fisiologia, medicina, matemática e geometria no trato das questões que envolvem a alma (*psyché*) humana e o corpo (*sôma*). No caso específico da alma mortal e suas afecções (*pathémata*), questão nuclear que moveu nossa pesquisa, verificamos que o sustentáculo dessa discussão é uma teoria física atrelada à ontologia e a psicologia platônica. Todavia, o peso maior, de todos os assuntos abordados continua sendo a reflexão platônica sobre a *psyché* humana e suas três “*dynámeis* pulsantes”.

Quanto à questão que nos propusemos examinar, *i.e.*, a alma mortal e suas afecções (*pathémata*) no *Timeu* de Platão, mostramos que o filósofo transpõe a noção de “morte” (*thánatos*) para o campo de sua filosofia e amplia seu significado, nesse diálogo, para explicar o “vínculo” (*syndouménes*) entre a alma mortal e o corpo (*tés psychés toi sómati*) que se dá via medula (*myelós*); com isso Platão justifica o atributo “mortal” aplicado por ele ao *génos* de alma mortal que, no *Timeu*, corresponde às *dynámeis thymoeidés* e *epithymetikón* da alma humana. Dito de outro modo, Platão amplia o sentido da noção de “morte”, de modo que por um lado, o atributo “mortal” indica a composição do corpo do homem e de todos os seres ditos físicos, visíveis e tangíveis; e ampara o estado de dissolução e corrupção destes (*Timeu* 42e - 43a³⁹⁹); e por outro lado, passa a indicar a intrínseca *koinonía* entre a forma de alma mortal e o corpo, ambos de naturezas distintas; o que nos fez inferir, que o atributo “mortal” (*thnetón*) não é usado pelo filósofo para designar a “morte” do *génos* de alma mortal” (*téns psychéns thnetòn génos*, *Timeu* 69d-e); considerando sobretudo, que Platão não diz em nenhuma passagem do *Timeu*, que o *eidos/génos* de alma mortal é um ser elementar, portanto, de natureza “afim” ao corpo e demais seres da *phýsis*.

Numa espécie de demiurgia divina e filosófica, Platão mescla/mistura aspectos anímicos e físicos e demonstra que a alma de *eidos mortal* está “encravada” no corpo (*sôma*) através da medula (*myelós*), ou seja, é na medula (um composto elementar) que estão “ancorados” (*ankurôn*) os laços de toda a alma humana. Dessa maneira, a alma

³⁹⁹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

mortal “sente” e “vivifica” todos os órgãos e partes corpóreas e acolhe afecções (*pathémata*) originadas de sua união com *sôma*. Essa reflexão propicia a Platão demonstrar como, a partir da *koinonía* alma mortal-corpo ou físico-anímica, o corpo (*sôma*) afeta a alma (*psyché*) e como surgem os afetos (*páthos*) e paixões (*tà pathé*) humanas.

Após o exame dessas questões, chegamos à conclusão que o atributo “mortal” aplicado por Platão à forma de alma mortal, não expressa a morte (*thánatos*) do *eidos/génos* de alma mortal do homem; o atributo mortal é um recurso da dialética platônica para demonstrar que é possível unir/mesclar/misturar naturezas contrárias. Platão une o *eidos/génos* de alma mortal ao corpo; a alma uma *ousía* invisível, o corpo um composto elementar visível e tangível sujeito à dissolução e corrupção. Assim, o filósofo mostra que é possível, pela dialética, estabelecer a *koinonía* entre seres de naturezas distintas; reflexão que propicia a Platão conhecer as tendências anímicas de cada um dos homens e explicar a complexa união *psyché thánatos-sôma*, com vistas à formação de cidadãos virtuosos e justos, a finalidade (*télos*) precípua de sua filosofia.

É essa preocupação latente de Platão com a *Paidéia* da alma humana que mais chama nossa atenção quando voltamos nosso olhar para a Grécia Antiga, sobretudo para sua filosofia. Vinte e seis séculos nos separam de Platão, porém, o que ele pensou sobre a alma humana e suas tendências anímicas serve-nos de *paradigma* para refletirmos sobre nós mesmos e sobre o homem hodierno, na medida em que temos que conviver, diariamente, com a possibilidade da degenerescência “do caráter dos homens”, uma marca da presença de *Anánke* (a irracionalidade) em nós, que tenta impor sua força sobre cada um de nós e em tudo que há na natureza. O poder de *Anánke* se expressa em nós, quando certos desejos e paixões atingem um grau que transtorna o *logistikón* de nossa alma dificultando nosso poder de discernir e deliberar sobre o que é melhor para agir de forma justa.

Em outras palavras, cada um de nós e tudo que existe na natureza, carrega a possibilidade de quebra (*phthora*) da boa ordem, posto que comungamos da mesma *gênesis* advinda do “acordo” entre a Inteligência divina (*Noús*) e a Necessidade (*Anánke*). Platão mostra que a Inteligência precisou “persuadir” a Necessidade (*Timeu* 47e – 48a⁴⁰⁰)

⁴⁰⁰ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

em seu intento teleológico de fabricar o mundo da melhor forma possível. Note-se, porém, que se trata de uma combinação (*sýstasis*) e não de uma anulação do outro.

Esse é o nosso drama apontado por Platão no *Timeu* que demonstra que vivemos na linha limítrofe entre o vício e a virtude. Todavia, o filósofo nos faz “partícipes/semelhantes” à Alma Cósmica, uma essência (*ousía*) divina e imortal, por meio do princípio imortal de nossa alma (*Timeu* 90a-e⁴⁰¹); um presente que a divindade deu a cada um de nós, “como um *daímon*”, “um gênio protetor” para nossa felicidade (*eudaimonia*), um conselho de Platão que tentamos seguir:

...quando um homem se dedica seriamente à sua instrução e aos pensamentos verdadeiros e exercita principalmente esta parte de si próprio, é absolutamente necessário que pense no que é imortal e divino, dado que está próximo da verdade; e de novo, e na medida em que a natureza humana consegue participar na imortalidade, não perca nenhuma parte disto e, cuidando permanentemente da parte divina que possui, ordene adequadamente *o demônio que nele habita (daímona sýnoikon én aútoi)* e seja *supremamente feliz (Eudaímona)*. (...) E os movimentos que são *congênitos (syngeneîs)* com nossa parte divina são os pensamentos e as órbitas do universo. (*Timeu* 90b-d)⁴⁰².

⁴⁰¹ PLATÃO. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

⁴⁰² *Ibidem*. Grifo nosso.

BIBLIOGRAFIA

1) Fontes Primárias

a) Obras de Platão

PLATON. **Timée**. Text établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1956. (Oeuvres Complètes - Tome X).

_____. **Timeo**. Testo greco a fronte. Traduzione e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Enrico Pegone. A cura di Enrico V. Maltese. Com um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton editori, 1997. (Tutte le Opere, v. 1).

_____. **Timée**. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. 4 ed., Paris: GF-Flamarion, 1999.

_____. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. **Timeo**. Traducciones, introducciones y notas por Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1997.

_____. **Timeu**. Introdução de José Trindade dos Santos. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (Pensamento e Filosofia).

_____. **Timeu e Crítias ou A Atlântida**. Tradução, introdução e notas de Norberto de Paula Lima. Curitiba: Hemus S.A., 2002.

_____. **Phédon**. Notice de Léon Robin. Texte établi et traduit par Paul Vicaire. Paris: Les Belles Lettres, 1995. (Oeuvres Complètes, Tome 4).

_____. **Phédon**. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991. (Publié avec le concours du Centre National des Lettres).

_____. **Fedone**. Testo greco a fronte. Traduzione e note di Gino Giardini. A cura di Enrico V. Maltese. Com um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton editori, 1997. (Tutte le Opere, v. 1).

_____. **Fédon**. Seleção de textos de José Américo M. Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2. ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. _ Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica/Série Farias Brito).

_____. **Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Crátilo, Teeteto, Sofista.** Testo greco a fronte. Traduzione e note di Gino Giardini. A cura di Enrico V. Maltese. Con um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton Editori, 1997. (*Tutte le Opere*, v. 1).

_____. **A República.** Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. **A República.** Tradução de Carlos Alberto Nunes; Coordenação de Benedito Nunes. 3ª ed. revisada, Belém: EDUFPA, 2000.

_____. **Republica.** Testo greco a fronte. Traduzione e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Enrico Pegone. A cura di Enrico V. Maltese. Con um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton Editori, 1997. (*Tutte le Opere*).

_____. **La República.** Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

_____. **O Banquete - Fédon - Sofista - Político.** Seleção de textos de José Américo M. Pessanha; Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 2 ed., São Paulo: Abril Cultural, 1983. (*Os Pensadores*).

_____. **Mênon.** Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Defesa de Sócrates.** Seleção de textos de José Américo M. Pessanha; tradução de Jaime Bruna. 4 ed.; São Paulo: Nova Cultural, 1987. (*Os Pensadores*).

_____. **Apologia de Sócrates - Críton.** Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997.

_____. **Apologia de Sócrates – Critão – Menão – Hípias Maior.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1973. vs. 1, 2, (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Fedro – Cartas – Primeiro Alcibíades.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA; 1975. v. 5, (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Philèbe.** Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: *Les Belles Lettres*, 1966.

_____. **Filebo.** Testo greco a fronte. Traduzione e note di Umberto Bultrighini, Giovanni Caccia, Gino Giardini, Rosa Maria Parrinello Enrico Pegone, Daniela Ternavasio. A cura di Enrico V. Maltese. Con um saggio di Francesco Adorno. Roma: Newton & Compton editori, 1997. (*Tutte le Opere*, v. 1).

_____. **Parmênides - Filebo.** Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1974. v. 8. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Leis - Epínomis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 12, 13. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Las Leyes**. Edición Bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Jose Manuel Pabon y Manuel Fernandez-Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1960.

_____. **Timeu**. Tradução de Maria José Figueiredo; Introdução de José Trindade dos Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2003 (*Col. Pensamento e Filosofia*).

_____. **Timeu – Crítias – O Segundo Alcibíades – Hípias Menor**. Tradução direta do grego de Carlos Alberto Nunes, coordenação de Benedito Nunes. 3 ed.; Belém: UFPA, 2001.

_____. **Sofista - Político - Apócrifos ou Duvidosos**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1980. v. 10. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Protágoras - Górgias - O Banquete - Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: Belém: UFPA; 1973. v. 5. (*Col. Amazônica/Série Farias Brito*).

_____. **Théétète**. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

_____. **Teeteto - Crátilo**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988. (vol. 9).

b) Obras de Autores antigos

ARISTÓTELES. **De Anima**. Paris: Les Belles Lettres, 1967.

_____. **Acerca da Alma**. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.

_____. **Da Alma**. Introdução, tradução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. **De la Génération des Animaux**. Texte établi et traduit par Pierre Louis. Paris: *Les Belles Lettres*, 1961.

_____. **Acerca de la Generación y la Corrupción**. Tratados breves de História Natural. Introducciones, traducciones y notas por Ernesto la Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1998.

_____. **Du Ciel**. Texte établi et traduit par Paul Moraux. Paris: *Les Belles Lettres*, 1965.

_____. **Retórica das Paixões**. Prefácio de Michel Meyer. Introdução, notas e tradução de Isis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Física**. Texto revisado y traducido por José Luis Calvo Martínez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

_____. **Metafísica**. Edición Bilingue. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale (Vol. II). Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2002.

GALENO. **Sobre las facultades naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo**. Introducción, traducción y notas de Juana Zaragoza Gras. Madrid: Gredos, 2008.

HERÓDOTO. **História**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2 ed.; Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. **Teogonia: A origem dos Deuses**. Estudo e tradução de Jaa Torrano. 2 ed., São Paulo: Iluminuras, 1992.

HOMÈRE. **Iliade**. Traduction P. Mazon. Paris: *Les Belles Lettres*, 1937.

_____. **Odysée**. Traduction V. Bérard. Paris: *Les Belles Lettres*, 1946.

_____. **Iliada e Odisséia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001/2000.

LAÉRCIO, DIÓGENES. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB, 1977.

TEOFRASTO. **Sobre las sensaciones**. Edición bilingue. Introducción, traducción y notas de José Solana Dueso. Barcelona: Anthropos editorial, 2006.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. _ Brasília: Editora UNB, 1987.

TRATADOS HIPOCRÁTICOS (I, II e III). Introducciones, traducciones y notas de Carlos García Gual et. al. Madrid: Gredos, 1990.

c) Obras de Referência

BAILLY, A. **Dictionaire Grec-Francais**. Edition revue par Leon Séchan e Pierre Chantraine. Paris, Hachete, 1984.

BENVENISTE, É. **O Vocabulário das Instituições Indo-Européias. II. Poder, Direito, Religião**. Tradução: Denise Bottmann Eleonora Bottmann. Sumários, quadros e índices por Jean Lallot. _ Campinas, SP: Editora UNICAMP, 1995. (*Coleção Repertório*, vols.1 e 2).

BRANDWOOD, L. **A Word Index To Plato**. Manchester: Leeds, W. S. Maney & Son Limited, 1976.

BRANDÃO, J. S de. **Mitologia Grega**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2000. (2vol.).

CHANTRAINE, P. **Dictionaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots**. Paris: Klincksieck, 1968. (4v).

DES PLACES, É. **Léxique de la Langue Philosophique et Religieuse de Platon**. 2 reimp.; Paris: Les Belles Lettres, 1970. (*Oeuvres Complètes*, 14, 2 v.)

DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker**. Griechisch und Deutsch. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1954. (3 v).

GUIMARÃES, R. **Dicionário de Mitologia Grega**. São Paulo: Cultrix, 1995.

HARVEY, P. (Com.) **Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina**. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

MOSSÉ, C. **Dicionário da Civilização Grega**. Tradução de Carlos Ramallete, colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Fragmentos, doxografia e comentários. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. Seleção de textos e supervisão José Cavalcante de Souza; dados bibliográficos Remberto Francisco Kuhnen. 5 ed.; São Paulo: Nova Cultural, 1991. (*Os Pensadores*).

PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos: um léxico histórico**. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa. 2 ed., Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

2. Fontes Secundárias

BRAVO, F. **Las Ambigüedades del Placer: Ensayo sobre el Placer en la Filosofía de Platón**. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.

BREMMER, J. N. **The early Greek concept of the Soul**. Published for the Center for Hellenic Studies. 4 ed.; New Jersey: Princeton University Press, 1993.

BRÈS, Y. **La psychologie de Platon**. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.

BRISSON, L. **Le Même et L'autre dans de la Structure Ontologique du Timée de Platon: Um Commentaire Systématique du Timée de Platon**. Paris: Éditions Klincksieck, 1974.

_____. **Platon les mots et les mythes: comment et pourquoi Platon nomma le mythe?** Édition revue et mise à jour. Paris: Éditions la Découverte, 1994.

_____. **Lectures de Platon.** Paris: J.Vrin, 2000.

BRISSON, L. e MEYERSTEIN, F. W. **Inventer l'Univers: le problème de la connaissance et les modèles cosmologiques.** Paris: Les Belles Lettres, 1991.

BROCHARD, V. **Estudios sobre Sócrates y Platón.** Buenos Aires: Editorial Losada, S. A., 1940.

BRUN, J. **Os Pré-Socráticos.** Tradução de Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 1968.

BURNET, J. **O despertar da filosofia grega.** Tradução de Mário Gama. São Paulo: Siciliano, 1994.

BURKERT, W. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica.** Tradução de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CATTANEI, E. **Entes Matemáticos e Metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles.** Prefácio de Thomas A. Szlezák, tradução de Fernando S. Moreira, revisão técnica de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2005.

CORNFORD, F. M-C. **Plato's Cosmology.** The Timaeus of Plato translated with a running Commentary. By Francis MacDonald Cornford. London: International Library of Philosophy, 1937.

_____. **Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego.** Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos; prefácio de W. K. C. Guthrie. 3 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

_____. **De la Religión a la Filosofía.** Traducción de Antonio Perez Ramos. _ Barcelona: Ariel, 1984.

_____. **La teoria platonica del conocimiento. El Teeteto y el Sofista.** Traducción e comentario. Buenos Aires: Editorial Paidós, s/d.

CHAIGNET, A.-ED. **La psychologie de Platon.** Paris: Culture et Civilisation, 1966.

CHÂTELET, F. **História da Filosofia, Idéias, Doutrinas. A Filosofia Pagã: do século VI a.C. ao século II d.C.** Por Pierre Aubenque; Jean Bernhardt e François Châtelet. Tradução de Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

CROMBIE, I. M. **Análises de las doctrinas de Platón: I. El hombre y la sociedad.** Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, S. A. 1990.

CUPIDO, G. **L'anima in conflitto: 'Platone tragico' tra Euripide, Socrate e Aristotele.** Introduzione de Remo Bodei. _ Bologna: Il Mulino, Fondazione Collegio San Carlo di Modena: 2002.

CÚRI, S. M. F. **Estudo sobre o Noûs em Homero, Hesíodo e Lírica.** São Paulo, 2000, 133 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

DETIENNE, M. **A invenção da mitologia.** Tradução de André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama; revisão técnica de Junito Brandão e Roberto Lacerda. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília/DF: UNB, 1992.

_____. **Os Mestres da Verdade.** Tradução: Andréa Daher. _ Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. **La notion de daimon dans le pythagorisme ancien.** Préface de J.-P Vernant. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

DHERBEY, G. R. (Dir.). **Corps et Ame: sur le De anima d'Aristote.** Études réunies par Cristina Viano. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

DIÈS, A. **Autour de Platon: Essai de Critique et d'Histoire.** Paris: Les Belles Lettres, 1972.

DIXSAUT, M. **Platon: le désir de comprendre.** Paris: J. Vrin, 2003.

DIXSAUT, M e BRANCACCI, A. **Platon source des Présocratiques exploration.** Paris: J. Vrin, 2002.

DODDS, E. R. **Os Gregos e o Irracional.** Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho, revisão de José Trindade dos Santos. _ Lisboa: Gradiva, 1988.

DUMORTIER, J. **Le vocabulaire medical d'Éschyle et les écrits Hippocratiques.** Paris: Les Belles Lettres, 1975.

FINLEY, M. I. (Org.). **O legado da Grécia: uma nova avaliação.** Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: UNB, 1998.

FLACELIÈRE, R. **Advinos y Oráculos Griegos.** Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. 1965.

FRANÇOIS, N. **L'Évolution de la Psychologie d'Aristote.** Louvani: Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1973.

FRIEDLANDER, P. **Platon: verdad del ser y realidad de vida.** Madrid: Tecnos, 1989.

FESTUGIÈRE, A. J. **Les trois protreptiques de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis.** J. Vrin. Paris: Librairie Philosophique, 1973.

GADAMER, H-G. **Mito e razão**. Traducción de José Francisco Zúñiga Garcia. Barcelona: Paidós, 1997.

_____. **Dialogue and Dialectic: eight hermeneutical studies on Plato**. Translated and with introduction by P. Christopher Smith. New Haven and London: Yale University Press, 1980.

_____. **El inicio de la filosofía occidental**. Traducción de Josep Mussarra. 2ª ed., Barcelona: Paidós, 1999. p. 23-39.

GAZOLLA DE ANDRADE, R. **Platão, o filósofo da medida (Um estudo sobre a alma nos diálogos de maturidade)**. São Paulo, 1991, 257 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo.

_____. **Platão: o Cosmo, o Homem e a Cidade: um estudo sobre a alma**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

GERNET, L. **Anthropologie de la Grèce Antique**. Préface de Jean-Pierre Vernant. Paris: Flammarion, 1982.

GOLDSCHMIDT, V. **A religião de Platão**. Tradução de Ieda e Oswaldo Porchat pereira. 2 ed., São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

GOMPERZ, T. **Pensadores Griegos: Una Historia de la Filosofía de la Antigüedad**. Barcelona: Herder, 2000. (Tomo I, II e III; vols. 1, 2 e 3).

GRUBE, G. M. A. **El pensamiento de Platón**. Traducción española de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1987. (Biblioteca Hispánica de Filosofía).

GUTTIÉRREZ, R (editor). **Los Símbolos de la República VI – VII de Platón**. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial, 2003.

GUTHRIE, W. K. C. **Historia de la Filosofía Griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 2000. (Tomos: I, II, III e V; vols., 1, 2, 3, 4 e 5).

JAEGER, W. **Paideia: A Formação do Homem Grego**. Tradução de Artur M. Parreira; Adaptação Mônica Stahel M. de Silva; Revisão Gilson César C. de Souza. _ São Paulo: Martins Fontes, 1986.

_____. **La teología de los primeros filósofos griegos**. Traducción de José Gaos. 4 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

JOLY, H. **Le renversement Platonicien: Logos, Episteme, Polis**. 2 ed.; Paris: Vrin, 1985. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

KAHN, C. H. **Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form**. Reimp.; Kingdom: Cambridge University Press, 1996.

_____. **Sobre o verbo grego ser e o conceito de ser.** Coordenação de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos de Filosofia Antiga/Departamento de Filosofia PUC – Rio, 1997.

_____. **Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história.** São Paulo: Loyola, 2007.

KERÉNYI, K. **La religion Antigua.** Traducido por M. Pilar Lorenzo y Mario Leon Rodriguez. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

KINGSLEY, P. **Ancient Philosophy Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition.** New York: Oxford University Press, 1996.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. **Os Filósofos Pré-Socráticos.** Tradução Carlos Alberto L. Fonseca, Beatriz R. Barbosa & Maria Adelaide Pegado. 3 ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1990.

KRAUSZ, L. S. **As Musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica.** São Paulo: Edusp, 2007.

LAFRANCE, Y. **Pour interpréter Platon: La ligne em République VI, 509d-511e. Bilan analytique dès études (1804-1984).** Par Yvon Lafrance. Montreal: Les Édition Bellarmin; Paris: *Les Belles Lettres*, 1930.

LEGRAND, G. **Les Présocratiques.** Paris: Bordas, 1987.

LORAUX, N. **Invenção de Atenas.** Tradução de Lílian Valle. _ Rio de Janeiro, Ed. 34, 1994. (Coleção TRANS).

_____. **Las experiencias de Tiresias: lo femenino y el hombre griego.** _1ª ed. _ Buenos Aires: Biblos, 2003.

LUCENA, M. G. B. de. **A separação corpo-alma e a tranquilidade filosófica: um estudo no Fédon de Platão.** São Paulo, 2005, 126 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

MAGALHÃES-VILHENA, V. de. **O problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.

MATTÉI, F. **Pitágoras e os Pitagóricos.** Tradução de Constança Marcondes César. São Paulo: Paulus, 2000.

MONDOLFO, R. **O Infinito no pensamento da Antiguidade Clássica.** Tradução de Luiz Darós. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1968.

_____. **O Homem na Cultura Antiga: A Compreensão do Sujeito Humano na Cultura Antiga.** Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

_____. **Heráclito: textos y problemas de su interpretación.** Traducción de Oberdan Caletti. México/Argentina/España: Siglo XXI Editores, S. A., 1966.

_____. **O Pensamento Antigo: História da Filosofia Greco-Romana.** Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. 3 ed., São Paulo: Mestre Jou, 1971.

ONIANS, R. B. **Les Origines de la Pensée Européenne: sur le Corps, l'Esprit, l'Âme, le Monde, le Temps et le Destin.** Traduit de l'anglais par Barbara Cassin Armelle Debru, Michel Narcy. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

OTTO, W. F. **Os deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego.** Tradução e prefácio de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

PROCLUS. **Commentaire sur le Timée.** Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris: Vrin, 1968. (Tomes I, II, III, IV).

REALE, G. **Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “Doutrinas não-escritas”.** Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **História da Filosofia Antiga.** Tradução Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1995. (*Série História da Filosofia*; vs. 1, 2 e 5).

_____. **Corpo, Alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão.** Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

REVERDIN, O. **La Religion de La Cité Platonicienne.** Paris: E. De Broccard, 1945 (École Française d'Athènes).

ROBIN, L. **Platon.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. **Moral Antiga.** Tradução de João Morais-Barbosa Porto: Despertar, 1970. (Col. Humanitas).

ROBINSON, T. M. **As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles.** Tradução de Alaya Dullius, Jonatas R. Alvares, Sandra Rocha, Diogo Saraiva, Paulo Nascimento, Daniel Fernandes, Mariana Belchior. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **A Psicologia de Platão.** Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. O Tempo e outros tipos de duração na cosmologia de Platão. In: **XIII Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos.** Tradução do inglês de Luizir de Oliveira. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 16 a 19 de maio, 12 h/a, 2006. p.01-06.

ROBLEDO, A. G. **Platón: los seis grandes temas de su filosofía.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- ROHDE, E. **Psiqúe: La Idea del Alma y la Inmortalidad entre los Griegos**. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- ROSS, D. **Teoría de las ideas de Platon**. Traducción de José Luis Díez Arias. Madrid: Ediciones Cátedra, S.A., 1993.
- SALLIS, J. **Chorology: on beginning in Plato's Timaeus**. Indiana: Indiana University Press, 1999.
- SANTOS, J. T. **Para ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Para ler Platão: O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. Tomo II. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Para ler Platão: Alma, cidade, cosmo**. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.
- SCHAERER, R. **La Question Platonicienne: Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues**. 10 ed. Revue et augmentée d'une postface a la recherche de Platon. Switzerland: Neuchatel, 1969. (Memories de l'Université de Neuchatel)
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. **Introdução aos diálogos de Platão**. Tradução de Georg Otte. Revisão e notas de Fernando Rey Puente. _ Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2002.
- SCOLNICOV, S. **Platão e o Problema Educacional**. São Paulo: Loyola, 2006.
- SNELL, B. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução Pérola de Carvalho. _ São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SCIACCA, M. F. **Platón**. Buenos Aires: Editorial Troquel, S. A., 1959.
- SZLEZÁK, T. A. **Ler Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. O tempo do filósofo: reflexões platônicas sobre o uso responsável do tempo. In: **XIII Simpósio Interdisciplinar de Estudos Greco-Romanos**. Tradução do italiano de Marcelo Perine. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 16 a 19 de maio, 12 h/a, 2006. p.01-08.
- TAYLOR, A. E. **A Commentary on Plato's Timaeus**. Oxford: Oxford University Press, 1928.
- _____. **The Mind of Plato (originally Plato)**. By A. E. Taylor. _ First American Edition as an Ann Arbor Paperbacks. Michigan: The University of Michigan Press, 1960.
- _____. **Plato: the man and his work**. 2 ed., London: University Paperbacks, 1927.
- THEIN, K. **Le lien intraitable: enquête sur le temps dans la République et le Timée de Platon**. Paris: Vrin, 2001.

TRABATTONI, F. **Oralidade e escrita em Platão**. Tradução de Fernando Eduardo de Barros Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. _ São Paulo: Discurso Editorial/Editus, 2003.

VERNANT, J-P. **Entre Mito & Política**. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2002.

_____. **O Universo, os deuses, os homens**. Tradução Rosa Freire d'Aguiar _ São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **La Mort dans les Yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne Atémis, Gorgô**. _ Paris: Hachette, 1995.

_____. **As Origens do pensamento grego**. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. 9 ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

_____. **Mito e sociedade na Grécia Antiga**. Tradução de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Constança Marcondes César. Campinas/SP: Papirus, 1992.

_____. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo, 1973.

VERNANT, J-P. e VIDAL-NAQUET, P. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Tradução: Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição M. Cavalcante, _ São Paulo: Perspectiva. 1999. (Col. Estudos, 163).

VLASTOS, G. **O Universo de Platão**. Tradução de Maria Luiza Monteiro Salles Coroa. Brasília: UNB, 1987.

_____. **Studies in Greek Philosophy: Socrates, Plato, and their Tradition (Vol. II)**. Edited by Daniel W. Graham. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1995.

WELLIVER, W. **Character, Plot and Thought in Plato's Timaeus-Critias**. In: *Philosophia Antiqua: A Series of Monographs on Ancient Philosophy* (v. 22). Netherlands: Leiden E. J. Brill, 1977.

ZELLER, E. – MONDOLFO, R. **La Filosofia dei Greci Nel Suo Sviluppo Storico. Parte II – Da Socrate ad Aristotele**. Vol. III/1. A cura di Margherita Isnardi Parente. Italia: La Nuova Italia Editrice Firenze, 1974.

a) Artigos em Revistas Internacionais

ADRADOS, F. R. Coherencia e incoherencia em la forma y contenido del Timeo. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 37-47.

BETT, R. Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus. **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, Netherlands, Vol. 31, No. 1 1986, p. 1-26.

BRISSON, L. Perception sensible et raison dans lè Timée. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 307-316.

_____. Le parti mortali dell'anima o la morte come oblio del corpo. In: **Interiorità e anima: la psychè in Platone**. Prefazione di L. M. Napolitano Valditara e Maurizio Migliori. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 25-34.

CALVO, T. e BRISSON, L. El Timeo-Critias. Contenido y cuestiones hermenêuticas. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 11-23.

CARONE, G. R. The ethical Function of Astronomy in Plato's Timaeus. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 341-349.

CAVAGNARO, E. The Timaeus of Plato and the erratic Motion of the Planets. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 351-362.

CLEARY, J. J. Plato's Teleological Atomism. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 239-247.

GAZOLLA, R. **Consideraciones sobre la psychè en el libro VII de la República: el logistikón del dialéctico**. Peru: Pontificia Universidad Católica do Peru/Fondo Editorial, 2003, p. 25-35.

_____. El Fragmento 45 de Heráclito (reflexiones acerca de la psychè). In: **III Congreso Sudamericano de Filosofía**, Cochabamba/Bolivia, 2000, p. 01-08.

ISNARDI-PARENTE. Idee e Numeri nel Timeo. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 187-193.

LISI, F. La construcción del alma del mundo en el Timeo (35a-b) y la tradición indirecta. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 251-259.

MASON, A. S. Immortality in the Timaeus. **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, vol. XXXIX – No. 1, august, Brill NV, Leiden, 1994, p. 90-97.

MIGLIORI, M. L'anima in Platone e Aristotele. **STUDIUM**, vol. 14, Roma, s/d. p. 365-427.

NATALI, C. Le cause del Timeo e la teoria delle quattro cause. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 207-213.

O'BRIEN, D. Perception et intelligence dans le Timée de Platon. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997. p. 291-305.

_____. Herman Diels on the Presocratics: Empedocles double destruction of the cosmos (Aetius II 4.8). **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, Vol. XLV, No. 1, Leiden, Brill, 2000, p. 1-17.

OSTENFELD, E. The Role and Status of the Forms in the Timaeus: Paradigmatism revisited? In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 167-177.

PENDER, E. The Language of Soul in Plato's Timaeus. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 281-287.

REALE, G. Plato's doctrine of the origin of the world, with special reference to the Timaeus. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 149-163.

REYDAN-SCHILS, G. Plato's World Soul: grasping sensibles without Sense-perception. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**.

Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 261-265.

ROBINSON, J. V. The Tripartite Soul in the Timaeus. **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, Vol. XXXV, No. 1, July, Brill NV, Netherlands, 1990, p. 103-110.

ROTONDARO, S. Il pátho della ragione e i sogni: Timeo 70d7-72b5. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 275-279.

SANTA CRUZ, M. I. Le discours de la physique: eikòs lógos. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 133-139.

SCOLNICOV, S. Freedom and Education in Plato's Timaeus. In: **Interpreting the Timaeus – Critias: proceedings of the IV Symposium Platonicum**. Selected papers/ ed. by Tomás Calvo and Luc Brisson. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997, p. 363-374.

SCOTT, D. Plato's Critique of the Democratic Character. **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, vol. XLVI – No. 45, Brill NV, Leiden, 2000, p. 19-37.

STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of Timaeus 69-72. **PHRONESIS – A Journal for Ancient Philosophy**, vol. XLVI, No. 2, Brill NV, Leiden, 2001, p. 105-128.

WIELAND, W. La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad. **MÉTHEXIS**, Traducción por Alejandro G. Vigo, vol. IV, México/Buenos Aires, 1991, p. 19-37.

b) Artigos em Revistas Nacionais

BRISSON, L. A prova pela morte: um estudo sobre o Fédon de Platão. **HYPNOS**, n. 9, ano 7, 2 sem. São Paulo, 2004, p. 09-38.

GAZOLLA, R. Reflexões ético-políticas sobre as raízes da noção de liberdade na filosofia grega antiga. **BOLETIM DO CPA**, n. 2, Ano I, jul./dez. Campinas/SP, 1996, p. 25-34.

_____. A tirania na República – o outro em si mesmo. **Revista Filosofia**, n. XLVI (117/118), Enero-Agosto, Univ. Costa Rica, Costa Rica, 2008, p. 87-93.

_____. A Grécia e nós: acerca da alma, da liberdade, da individualidade. **HYPNOS**, n. 5, Ano 4, 2 sem. São Paulo, 1999, p. 91-101.

_____. O filósofo e a alma imortal no Fédon de Platão: uma questão ética. **BOLETIM DO CPA**, n. 16, Ano 8, jul./dez. Campinas/SP, 2003, p. 119-132.

_____. Passeio pelo Ilissos (alguns ângulos do Fedro). **HYPNOS**, n. 10, Ano 8, 1 sem. São Paulo, 2003, p. 43-55.

_____. As duas almas do homem no Timeu de Platão. **HYPNOS**, n. 7, Ano 6, 2 sem. São Paulo, 2001, p. 93-106.

_____. O 'realismo' platônico: uma resposta possível no Fédon ou sobre a imortalidade da alma. **LETRAS CLÁSSICAS**, n. 2, São Paulo, 1998, p. 127-140.

_____. Téchne, Masculino e Feminino: considerações psico-mítico-filosóficas. **HYPNOS**, n. 4, Ano 3, 1 sem. São Paulo, 1998, p. 210-220.

_____. Do olhar, do amor, da beleza: um estudo sobre o estético em Platão no Fedro e no Timeu. **In: Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer, o belo e o bem.** Marcelo Perine (org.) São Paulo: Loyola, 2009, p. 49-74.

LISI, F. A alma do mundo e a alma humana no Timeu. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. **HYPNOS**, n. 14, Ano 10, 1 sem. São Paulo, 2005. p. 57-69.

_____. La creación en el Timeo. **HYPNOS**, n. 7, Ano 6, 2 sem. São Paulo, 2001. p. 11-24.

MIGLIORI, M. La domanda sull'immortalità e la resurreizione: paradigma greco e paradigma bíblico. **HYPNOS**, n. 14, Ano 10, São Paulo, 2005, p. 1-23.

ROBINSON, Th. M. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. Tradução de Roberto Bolzani Filho. **LETRAS CLÁSSICAS**, n. 2, São Paulo, 1998, p. 335-356.

_____. Platão: sobre alma, corpo, sexo e gênero. Tradução de Bruno Conte. **HYPNOS**, ano 9, n. 12, 1 sem. São Paulo, 2004, p. 95-96.

SANTOS, J. G. T. A função da alma na percepção, nos diálogos platônicos. **HYPNOS**, n. 13, Ano 9, 2 sem. São Paulo, 2004, p. 27-38.

_____. Sujeito epistémico e sujeito psíquico na filosofia platônica. **Revista PRINCÍPIOS**, v. 11, n. 15-16, jan./dez. Natal/RN, 2003, p. 65-82.

SCOLNICOV, S. Como ler um diálogo platônico. **HYPNOS**, n. 11, ano 8, 2 sem. São Paulo, 2003, p. 49- 59.