

PLATÃO

COORDENAÇÃO DE
GABRIELE CORNELLI E RODOLFO LOPES

CoimbraCompanions

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

XV

PSICOLOGIA

Tom Robinson
UNIVERSITY OF TORONTO

STATUS QUAESTIONIS

O que é ser uma pessoa? O que é ser capaz de pensar, de tomar decisões, de assumir responsabilidades para agir? O que é ter emoções? Como as emoções se relacionam com o intelecto? Estas e outras questões relacionadas podem ser resumidas como temática da ‘psicologia’, e elas são centrais para qualquer entendimento da filosofia de Platão.

De modo geral, há uma justa medida de concordância entre estudiosos acerca de onde Platão sustenta essas questões. Mas a questão é complicada pela sua escolha do diálogo como meio, ao invés de tratado, para explicar-se a si próprio, e vários detalhes sobre sua visão da alma ($\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$, traduzida às vezes por ‘mente’) que continuam a ser debatidos, não menos que o estado ontológico que ele chama $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ‘cósmica’ (‘alma do mundo’).

A metodologia é importante. Teria Platão um conjunto unificado de posições acerca da psicologia, ou há razões para pensar que ele mudou de ideias ocasionalmente? E se este último for reivindicado como o caso, o que conta como evidência, particularmente quando Platão nunca diz diretamente sequer que está a expressar seu próprio ponto de vista nos diálogos? Na questão de psicologia, como em tantos outros aspectos do pensamento de Platão, se alguém é unitarista ou evolucionista (ou tem uma abordagem bastante diferente de um destes), isso fará uma grande diferença, por vezes uma significativa diferença, para como alguém o entende.

Na Antiguidade, os comentadores tendiam a ser unitaristas em seus pontos de vista; o que Platão deve estar a dizer na *Apologia* (um dos primeiros escritos), por exemplo, foi assumido como o mesmo que ele estava a dizer em qualquer período de sua vida de escritor, incluindo a maturidade: estas foram as únicas discrepâncias aparentes – meramente aparentes. Esta abordagem começou a mudar no século dezenove, e tem levado a uma aceitação geral (embora longe de universal) de que o pensamento de Platão se divide em três grandes períodos: ‘inicial’; ‘médio’; ‘tardio’. Para muitos (proeminentes exemplos de Vlastos e Owen) isso tem ido com a convicção de que o pensamento de Platão sofreu algumas mudanças de significado durante esses períodos. Outros, como Cherniss, mantiveram-se firmemente na tradição unitarista. Outros ainda (como, em termos gerais, a escola de interpretação de Cambridge), enquanto aceitam a existência dos três períodos no pensamento de Platão, têm também retido a grande visão unitária da filosofia, argumentando que qualquer mudança no seu pensamento através do tempo de vida de escrita, enquanto suficientemente real talvez, é relativamente menor em importância. Outros (como Gonzalez) têm expressado um interesse em quebrar o caminho dos ‘velhos paradigmas’, preferindo buscar a compreensão dos diálogos, investigando-os simplesmente como entidades individuais e estabelecendo o estresse da importância de suas formas, bem como seus conteúdos.

Na questão da psicologia de Platão, como em tantas outras doutrinas em Platão, todas essas abordagens continuam a ser encontradas. E as seguintes questões (dentre tantas; a lista não é exaustiva) continuam a ser feitas, com respostas variadas:

- Há apenas um conceito de $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ a ser encontrado durante o período inicial, chamado diálogos ‘socráticos’, ou há muitos conceitos?
- Há vários conceitos de $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ no *Fédon*, e, se houver, qual influência que isso tem sobre a natureza dos argumentos acerca da imortalidade que ela propõe?

- A doutrina da tripartição da ψυχή exposta na *República* constitui uma mudança significativa no pensamento de Platão? E ele adere a essa doutrina até o final de sua vida?
- A doutrina da imortalidade proposta no Livro X da *República* aplica-se à alma toda ou simplesmente aos seus componentes intelectuais?
- Qual é o estado ontológico da Alma do Mundo no *Timeu*? É uma entidade contingente ou não contingente?
- Quão significativa é a aparente distinção de Platão entre alma masculina e feminina no *Timeu*?
- Qual é o valor e o significado da prova da imortalidade da alma oferecida no *Fedro* e nas *Leis*?
- Qual é o estatuto ontológico da alma (seja a Alma do Mundo ou alma individual) nas *Leis*: é uma entidade contingente ou não contingente?
- O que Platão quer dizer quando fala do ‘Demiurgo’ do mundo? Ele está a descrever uma inteligência (dotada de alma ou de outro modo) distante da Alma do Mundo, ou essa é uma palavra simplesmente antropomórfica duplicada para a Alma do Mundo (ou para a inteligência da Alma do Mundo)?

RESPOSTAS, EM ORDEM, PARA AS QUESTÕES

Há uma concordância geral em que Sócrates herdou várias noções de alma da antiguidade clássica, e que nenhum esforço foi feito para reconciliá-las nos diálogos socráticos. Às vezes a alma é tratada como um princípio de vida, outras vezes como um princípio intelectual, e outras como um princípio moral. Algumas vezes uma pessoa é apresentada

como a constituição da combinação entre corpo e alma, noutras a alma e a pessoa são apresentadas como uma e a mesma. O que não está claro é até que ponto Sócrates se preocupava com essas diferentes noções do que a alma seria.

A dificuldade desloca-se para um diálogo em que a argumentação é considerada, por muitos, mais parecida com a de Platão do que com a de Sócrates: o *Fédon*. Neste diálogo, uma grande parte das dificuldades com que muitos continuam a se deparar acerca das famosas tentativas de provar a imortalidade da alma reside precisamente no fato de que diferentes noções do que se supõe ser a alma permanecem irreconciliadas (se é que percebidas), deixando o leitor a perguntar constantemente, depois de uma ou de outra prova da imortalidade da alma, 'A imortalidade de que alma?'. O problema é agravado pela aparente crença de Sócrates/Platão de que um princípio de vida é a vida por si própria, uma visão, à primeira vista, tão estranha quanto a crença na vermelhidade da maçã vermelha ser, por si própria, vermelha.

A teoria da tripartição da alma exposta em detalhe na *República* continua a interessar e a dividir comentadores. Alguns a veem como uma doutrina platônica central, defendida por Platão até o final de sua vida. Outros a veem simplesmente como uma ideia de passagem, originada, muito provavelmente, da noção de tripartição natural da sociedade em líderes, soldados/polícia, e trabalhadores, que sobrevive, pelo menos, até ao tempo do *Fedro* (ou até o tempo do *Timeu* se, como muitos continuam a argumentar, o *Timeu* foi composto depois do *Fedro*). Alguns a veem como ainda presente no período tardio, nas *Leis*, mas a maioria encontra somente *disiecta membra* da doutrina nesse diálogo, não a doutrina por si própria.

Se a alma é tripartida ou não, isso é também significativo para uma compreensão da visão da imortalidade segundo Platão. No Livro X da *República*, é uma questão de contínua discordância, entre estudiosos, se Platão está atribuindo imortalidade a todas as três partes da alma, ou apenas à sua parte mais elevada, a intelectual. Mas, na altura em que ele veio a escrever o *Timeu*, claramente reivindica agora que apenas a parte intelectual da alma é imortal, seja lá o que ele deve ter pensado quando compôs o argumento do Livro X da *República*.

A posição onde se *coloca* o *Timeu* – deve se dizer – na suposta ordenação dos vários diálogos, juntamente com o posicionamento sobre se a cosmogonia descrita no diálogo deve ser tomada literal ou figurativamente, são questões tão importantes para a compreensão da psicologia de Platão, como o são para a compreensão de sua epistemologia e de sua metafísica. Um bom exemplo disso diz respeito à noção de Alma do Mundo. Para muitos que vêem a apresentação da formação do mundo no *Timeu* como ‘somente um mito’, a Alma do Mundo (ou, para alguns, o dirigente intelectual da Alma do Mundo) é não-contingente, e co-eterna com a matéria e com o espaço como os três componentes básicos do real. Um número de estudiosos, no entanto, contesta essa interpretação, argumentando que Platão quer dizer exatamente o que diz quando chama sua descrição de origem do mundo de uma *provável* história ou descrição, e que a Alma do Mundo e o Demiurgo no *Timeu* são substâncias separadas: o Demiurgo, ente não-contingente e eterno; e a Alma do Mundo, contingente e permanente (i. e., com um começo no tempo, mas sem um fim no tempo).

A maneira como se entende o objetivo do *Timeu* é também fundamental para o quão a sério se leva as duas passagens que pretendem que haja uma diferença significativa entre alma masculina e feminina, para depois continuar a delinear algumas conseqüências bastante devastadoras disso. Se se lê o diálogo enquanto ‘somente um mito’, como muitos continuam a fazer, as palavras de Platão serão tratadas como inconsequentes e destituídas de valor. Se o diálogo é lido como a apresentação mais *provável* (*eikos*) sobre o início das coisas que Platão poderia produzir, elas são palavras que serão lidas com muito desapontamento.

A posição em que se coloca o *Fedro*, na suposta ordenação dos diálogos, é igualmente fundamental. Em seu famoso argumento sobre a imortalidade, a alma é descrita, pela primeira vez nos diálogos, como ‘eternamente em movimento’ e também como a ‘fonte do movimento’. Se lhe atribuímos uma data de composição posterior à do *Timeu*, próximo das *Leis* (onde, no Livro X, uma descrição similar da natureza da alma é oferecida), podemos arriscar concluir que isso reflete uma mudança significativa na psicologia de Platão à medida em que ele envelheceu, com a alma vista, agora, não como permanente, mas como sempiterna (i. e., temporalmente limitada, mas sem

um começo ou final no tempo), embora ainda *contingente* em sua sempiternidade. Intérpretes unitaristas, por outro lado (e principalmente Cherniss), que tendem de modo geral a ver o *Timeu* como uma composição mais tardia que o *Fedro*, e bastante perto da composição das *Leis*, argumentam que Platão pensou desde o início que a alma era fonte de movimento e, ela própria, eternamente em movimento, e que os comentários, no *Fedro* e nas *Leis*, não são, por isso, evidência de grandes mudanças no pensamento de Platão sobre a alma, à medida que este envelheceu.

SEÇÃO CENTRAL

Dos muitos diálogos em que Platão fala da alma, essa pesquisa concentrar-se-á em passagens particulares de cinco deles: o *Fédon* (69e-72e, 72e-78b, 102a-107b), a *República* (434-441, 608c-612a), o *Timeu* (34b-c, 41d, 41e-42d, 69d-72d, 90e-92c), o *Fedro* (245c-246a) e as *Leis* (892a-896c), embora outros serão visitados quando necessário. A abordagem será desenvolvimentista, pensando apenas no sentido mais geral da palavra ‘desenvolvimento’; de nenhuma maneira isso significa sugerir que desenvolvimento é automaticamente progresso.

Em uma palestra bem conhecida, John Burnet (1916, 235-sqq.) chamou ‘o cuidado da alma’ ao núcleo do ensinamento socrático, e foi indubitavelmente esse também o núcleo de Platão. Mas o que exatamente eles querem dizer com ‘alma’ é menos fácil de determinar. Que ela é distinta do corpo é incontestável, mas a relação dela com o que chamaríamos ‘pessoa’ está menos claro. No *Cármides* (156e7-8), o corpo é uma parte integrante da personalidade, mas no *Fédon* (115c) e em outros lugares a pessoa é a alma apenas. Às vezes isso é refinado para sugerir que a pessoa que é a alma o é em dois sentidos: a pessoa que existe por um tempo na Terra e é caracterizada pela razão e pelas emoções; e a pessoa que sobrevive à morte física e vive para sempre, esta parecendo consistir apenas na razão. A questão torna-se mais complicada ainda pelo que se diz em vários mitos, onde se fala da pessoa que sobrevive à morte de uma maneira que sugere que ele/ela continua a ser caracterizado/a por ambos razão e emoções, e

difere da pessoa que uma vez viveu na Terra apenas por ter dispensado a materialidade.

Se a alma é a pessoa, como ela se relaciona com o corpo? Em algumas vezes ela é descrita como o que se poderia chamar ‘homem interior’, como um corpo em uma tumba, ou um prisioneiro em uma prisão (*Phd.* 82e3), ou uma ostra em uma concha (*Phdr.* 250c6). Noutras vezes, ela é descrita mais positivamente como o ‘proprietário’ do corpo, o qual ‘usa’ e ‘controla’ (*Grg.* 465d1). De qualquer maneira, a doutrina parece ser um dualismo numérico (em contraste com o que se deveria chamar ‘monismo atenuado’ no *Cármides*); alma e corpo parecem ser substâncias distintas (*Grg.* 464b3), tanto que a adição numérica deles somaria dois, embora a alma seja estabelecida claramente como a mais importante e valiosa das duas (*Prt.* 313a1-c3). Eles mantêm uma relação de tensão, se não mesmo de inimizade, uma com o outro, e operam quase como pessoas independentes, com o corpo a possuir seus próprios desejos que podem ir contra o bem da alma, se ficar de rédeas soltas (*Phd.* 66b6-sqq.). Cada um pode também ser ‘doente ou saudável’; o alimento apropriado que a alma necessita para a saúde são ‘pedaços de conhecimento’ (*Prt.* 313c7) que serão implantados nela por fontes reputáveis, não por sofística.

A referência a ‘pedaços de conhecimento’ aponta, fundamentalmente, para o fato de que alma é pensada como sendo um princípio intelectual em sua manifestação mais importante. Tanto é assim que, ocasionalmente, é equiparada com a razão (*Phd.* 67c2-3: *διάνοια*). É, no entanto, também por meio dela que nós somos agentes morais, de tal maneira, que nós/nossa alma podemos ser caracterizados por termos como ‘justo’ e ‘depravado’ (*Prt.* 313a3-4). A ‘saúde’ da alma consistirá no justo equilíbrio entre a razão e o impulso dentro dela. Se a razão estiver no controle, a alma manifestará as virtudes da ‘temperança’ e da ‘justiça’; se a loucura estiver no controle, e o impulso foi mantido com as rédeas frouxas, a alma será doente, ‘destemperada e injusta, e profana’ (*Grg.* 505b2-4, c7-d3).

No *Fédon*, são feitos esforços significativos para provar que a alma sobrevive à morte corporal e vive para sempre. Mas, desconcertantemente, muitos sentidos da palavra ‘alma’, que não são facilmente reconciliáveis, são utilizados no diálogo, e pouco se faz para tentar reconciliá-los. O mais

importante desses sentidos é a alma como a totalidade da pessoa, o *si* verdadeiro e genuíno (115d8-e4). Assim, em suas ações, ela duplica aquilo que muita gente tomaria por uma só pessoa (= uma alma/mente e corpo combinados de alguma maneira) fazendo (ver especialmente 94b7-sqq.); apesar de que essa noção não está de todo ofuscada pela ideia que, aparentemente, distingue uma alma e a pessoa que *possui* essa alma (66b5-7, 67e6-8). Mas, a propósito das várias tentativas de provar a sua imortalidade, a alma é vista como um princípio de vida ou portadora de vida (69e-72d, 102a-sqq.); e, conforme vimos, também como um princípio cognitivo (διάνοια) também. Em outra passagem (80b1-5) ela é, além disso, claramente pensada como sendo indestrutível, porquanto imaterial; enquanto que em outra ainda (81c4-sqq.) ela é, aparentemente, quase física na natureza, algo parecido com o que se costumava chamar ectoplasma.

Um problema considerável é o modo como esses sentidos da palavra ‘alma’ se atropelam entre si, quando Platão tenta estabelecer provas da imortalidade da alma. Trata-se da alma como princípio-de-vida ou como princípio cognitivo, por exemplo, que é pensado como imortal, ou são ambos? O argumento dos ‘opostos na natureza’ (69e-72e) parece ser claramente baseado na noção de alma como princípio de vida, e o argumento da ‘rememoração’ (72e-78b) da alma como princípio cognitivo. Tanto é assim que Platão nota que precisa de combinar os dois, de modo a tornar plausível o seu primeiro argumento para a imortalidade. Mas a combinação é, por si própria, fraca. Acontece que a rememoração é das Formas universais (como Justiça e Beleza), supostamente contempladas em uma vida anterior. No entanto, o que é necessário são as evidências de uma rememoração muito específica, ligada à minha história de vida única, de eu ter encontrado lá minha pré-falecida tia Ágata.

Um problema ainda maior dos argumentos é a suposição implícita de que a alma é, não somente um princípio de vida, mas, ela própria, uma substância viva. Mas isso precisa ser demonstrado, não pressuposto: se uma alma não é de fato uma substância, a questão de sua suposta imortalidade não parece ser algo que possa ser sequer colocado. Certamente, sustentar que o fato de ser uma substância viva é inferido do fato de ser um princípio de vida não funcionará, já que isso implicaria cair na armadilha da

autopredicação. Como foi mencionado no início, um princípio de vida não é ‘mais vivo’ do que a vermelhidade de uma maçã vermelha é ‘vermelha’. Se Platão fez tal inferência nesse ponto, não podemos saber, mas sabemos que a autopredicação foi uma armadilha que poderia capturá-lo, como tornam claro as frequentes referências nos diálogos ao fato de uma Forma ‘F’ ser, ela própria, ‘f’.

No que diz respeito ao famoso argumento final, o da ‘implicação’, o seu ponto fraco é a circularidade do raciocínio. Mesmo se, para bem do argumento, concedermos que a alma implica vida no sentido em que a Forma ‘Fogo’ implica a Forma ‘Calor’, tudo o que isso provaria é que não existe um alma morta (ou, colocando a questão de outro modo, que ao longo do tempo em que uma alma goza vida ela não está morta), e não que a alma é imortal.

Algumas dessas confusões sobre a natureza da alma mencionadas acima são clarificadas de maneiras importantes na *República*. Afirma-se agora que o conflito moral é um conflito dentro da alma e não entre alma e corpo, e que os desejos ‘corporais’ (por comida, bebida e sexo) fazem parte da própria alma (sendo o corpo apenas seu instrumento) e são plenamente aceitáveis, desde que sejam controlados pela razão. A razão é agora descrita como o elemento controlador da alma, a qual já não é bipartida (em razão e impulso), mas sim tripartida, consistindo, como seu correlato político (a cidade), em uma parte governante (razão), uma parte militar/policial (‘coragem’, θυμός), e uma parte desiderativa, sendo a bondade e justiça um equilíbrio entre as três partes, de tal maneira que cada uma desempenha a função que lhe é própria e apenas essa.

Essa visão tripartida da alma é repetida em detalhe no *Timeu*, embora agora se lhe acrescente a destacada ideia de que o próprio universo, sendo algo vivo, também possui uma alma. No entanto, ao contrário da alma humana, essa alma cósmica é puramente racional, pois não existem nela as duas partes ‘inferiores’. A clarificação da doutrina da imortalidade se dá com a afirmação de que a alma do mundo e a parte racional da alma humana são para sempre (i. e., com um início no tempo, mas sem um fim), posto que foram formadas por um artífice divino (o Demiurgo) em um certo ponto do tempo que foi o início do tempo.

No *Timeu* é feita uma clarificação igualmente útil, a propósito de qual parte da alma humana é imortal. Esta ideia ficou pouco clara no Livro X da *República*, mas é agora afirmado com clareza que é apenas o intelecto que sobrevive. As duas partes ‘baixas’ da alma morrem com o corpo.

Em *Timeu* 42a-e somos também introduzidos à ideia (pouco-notada, mas desconcertante) de que existe uma diferença entre a alma masculina e a alma feminina, sendo que a feminina tem uma tendência inerente para a conduta imoral (κακία), a cuja conduta a alma masculina é poupada.

O que é estranho e surpreendente são as noções aparentes de a) que a primeira geração de almas humanas foi criada como exclusivamente masculina; b) que as almas femininas vêm a ser apenas com a segunda geração; c) que os corpos de algumas dessas mulheres, de alguma maneira, serviram como receptáculos de punição para as almas dos homens que não foram bons em suas primeiras encarnações como homens; d) e que a punição é, de alguma maneira, análoga à natureza do delito. É importante também notar que a alma que desce por meio da encarnação é, aos olhos de Timeu, a alma humana masculina original (cf. o gênero do particípio παύόμενος, 42c1).

Em uma passagem mais adiantada (91d-92c), Timeu continua a descrever o reino animal e o modo como as várias classes dentro dele servem como receptáculos de punição para seres humanos, por seus delitos. Algumas nuances foram agora acrescentadas à descrição anterior. Enquanto a passagem anterior, delineada de modo mais genérico, tenha talvez levado o leitor a acreditar que a descida do humano masculino para o humano feminino e deste para o animal (e presumivelmente o movimento contrário de retorno) era estritamente linear, a imagem mais cuidadosamente traçada nas páginas 91-92 parece sugerir uma bifurcação no caminho de sentido único, tanto quanto eu sei, para o pensamento platônico. Se essa página está dizendo o que eu penso que ela diz, Timeu está a dizer-nos que o corpo humano feminino é o receptáculo de punição apropriado para a alma do gênero humano masculino que dedicou a vida anterior à ‘covardia e injustiça’ (90e7). E a ramificação, ao que parece, para por aí. Um tipo bem diferente de ramificação, que se estende até ao mais baixo confim do reino animal,

está reservado para os homens que manifestaram várias formas de *estupidez!* Seguindo a teoria da tripartição tão cuidadosamente construída na *República*, o Timeu diz que aqueles que demonstraram estupidez, no que diz respeito à sua inteligência, reencarnam como aves. Aqueles que foram estúpidos em relação ao seu θυμός terminaram como animais-terrestres; e aqueles que foram estúpidos em relação a seus desejos da alma (ἐπιθυμητικόν) como peixes e crustáceos.

Como o Mikado, que sempre dá uma punição adequada ao crime, Timeu encontrou, ao que parece, na fêmea humana um receptáculo de punição apropriado para os machos humanos que cometeram faltas *morais* como injustiça e covardia, assim como encontrou, em várias formas animais, receptáculos de punição apropriados para os machos humanos que tenham manifestado vários graus de *estupidez*. Ou então, eu argumentaria, tendo em vista a clara declaração em 91d7 de que as aves foram formadas a partir de homens (ἄνδρες) de lento desenvolvimento mental; o uso do substantivo ἄνθρωπος (= gênero masculino) e não de ἄνθρωπος (= pessoa), parece-me crucial para o argumento.

Poderíamos, talvez, sentir-nos tentados a dizer nesta fase que, segundo o relato de Timeu, estamos apenas a ser informados do que aconteceu no início; não há razão para pensar que isso descreve o processo de transmigração desde então. Timeu, no entanto, tinha continuado apenas para fazer uma generalização; esses princípios operam, ele diz claramente, ‘tanto agora, como então’ (92c1). Em vista disso, acho que podemos completar a nossa teoria da ramificação com o seguinte acrescento. Enquanto no início parece ter havido claramente uma bifurcação, as duas ramificações podem, sem dúvida, ser reconectadas a partir da próxima geração em diante, embora apenas por razões específicas que podem não ajudar, mas soar bizarras. De acordo com o que Timeu está sugerindo, uma alma humana masculina que, por transgressões morais anteriores, esteja submetida à punição de estar aprisionada dentro de um corpo humano feminino, só pode descer ainda mais na escala de encarnações se manifestar algum tipo de *estupidez*. Mais delinquência *moral* mantém-o confinado ao nível mais baixo possível que ele pode alcançar nessa perspectiva; ou seja, a de continuar a reencarnar como uma fêmea humana. Ou, colocando a questão de um modo ainda

mais provocador, ser uma fêmea humana é, em termos da vida moral, a sua pior punição.

Por esta altura, seria natural levantar objeções ao fato de que o *Timeu* é ‘simplesmente um mito’; e, por isso, não deve ser levado a sério. Esta seria, no entanto, uma leitura equivocada do *Timeu* (embora isso seja outra história, que não pode ser aqui argumentada), mas muito mais importante, como uma leitura das posições mais gerais de Platão sobre o assunto, uma vez que ele *retoma* o tópico nas *Leis*, e em um contexto impossível de ser considerado mitológico. Quando, neste diálogo, o Ateniense Estrangeiro está a discutir a punição apropriada para o covarde que foge da batalha e lança fora seu escudo o mais rápido que pode, ele diz: ‘A punição mais apropriada possível, se fosse possível, seria a transformação de um homem em uma *mulher*’ (944d)!

Gastei algum tempo com esta passagem, porque ela é muito pouco conhecida, e porque, numa época em que o mundo está tentando, a passos curtos e dolorosos, se movimentar numa direção bastante diferente, ela constitui uma declaração deveras clara daquele tipo de posição que – assim esperamos – está a ser progressivamente abandonada.

No *Fedro*, encontramos uma aparente referência à alma tripartida no famoso mito do cocheiro (246a-sqq.). No entanto, a primeira declaração, nesse diálogo, de que a alma é imortal por constituir uma ‘fonte de movimento/mudança’ e para sempre ‘se move/muda a si mesma’ (245c-sqq.) sugere que Platão pode estar agora apontando a uma diferente visão da sua natureza. Se, como eu próprio acredito, o *Timeu* foi composto antes deste diálogo, a suposta tripartição da alma nunca torna a aparecer com clareza em nenhum diálogo depois do *Fedro*.

Nas *Leis*, Platão repete a doutrina do *Fedro* de que a alma é fonte de movimento/mudança e para sempre se movendo/mudando a si mesma, embora ainda de natureza contingente, mas (possivelmente influenciado pela visão de Aristóteles), ele parece ter-se aproximado da ideia segundo a qual o mundo que conhecemos é sempiterno e não permanente, de modo que a natureza do ‘mover-se/mudar-se a si mesma’ da alma continuará assim para a sempiternidade (i.e., sem início nem fim temporais), em vez de ser caracterizada pela permanência, desde o momento em que foi formada.

Além disso, as *Leis* são um trabalho em que Platão regressa à divisão bipartida de alma em razão e impulso, que protagonizava os diálogos iniciais. Apenas *diseicta membra* (pace Saunders, 1962, 37-55) da teoria da tripartição parece restar agora. E, até o fim, seu dualismo psico-físico básico permanece um problema para Platão. Neste seu último trabalho, continua pouco claro quanto a saber se a alma do sol, por exemplo, o carrega por dentro, se o empurra de fora ou se o guia em seu caminho ‘pela virtude de possuir outros poderes prodigiosos e maravilhosos’ (Lg. 898e8-899a4). Nisto, como em tantas coisas mais, ele é um pesquisador até o fim.

CONCLUSÃO

O quadro acima traçado sugere que Platão reteve, ao longo da vida, um dualismo básico entre duas substâncias distintas, a alma e o corpo, mas fez algumas alterações significativas em outras frentes. O antagonismo frontal, por exemplo, no *Fédon*, entre alma e corpo, e entre desejos e prazeres psíquicos e desejos e prazeres físicos, é mitigado na *República*, onde desejo e prazer têm agora um lugar em todas as três partes da alma, desde que essas partes estejam em um estado de equilíbrio (i. e., em um estado de virtude), com a razão – a parte mais elevada – no controle do geral. Esta doutrina de uma alma tripartida, que substitui a familiar divisão bipartida entre razão e impulso, prevalece até ao tempo do *Fédon*, mas parece decair a partir desse ponto, e apenas os seus *diseicta membra* se encontram nas *Leis*, mas não a doutrina em si.

Na questão da imaterialidade e eternidade da alma, Platão também nunca muda de ideia, ainda que os argumentos que usa para estabelecer essa posição possam variar. No *Fédon*, ainda não chegou a um ponto no qual apoie firmemente uma entre várias noções concorrentes de alma, e seus vários argumentos para a imortalidade são confusos e pouco convincentes no geral. Mas o uso da palavra *διάνοια* (‘intelecto’), em um ponto onde está claramente falando sobre a alma, indica a direção que ele está seguindo, e um argumento no Livro X da *República*, seguido por um argumento similar (e muito mais claramente formulado) no *Timeu*, conclui o ponto: alma é

razão, e é isto que é imaterial e imortal, enquanto as duas partes ‘baixas’ da alma são físicas e morrem com o corpo. Argumentos posteriores, no *Fedro* e nas *Leis*, de que a alma é a fonte de todo o movimento e ela própria uma substância em sempiterno movimento mantêm a mesma posição: a alma, propriamente dita, é a razão. Isto vale também para Alma do Mundo: não tem nenhum componente ‘irracional’.

Duas outras passagens pouco discutidas do *Timeu* fazem a desconcertante reivindicação de que há uma distinção considerável entre almas masculinas e femininas, com as primeiras mais inclinadas para o comportamento virtuoso e as segundas mais inclinadas para vários tipos de vício (especialmente a covardia). Esse fato, alega ele, reflete-se nos dois tipos diferentes de corpo, servindo o feminino de prisão para as almas masculinas que, em sua existência terrena imediatamente anterior, levaram uma vida caracterizada pelo vício e não pela virtude.

No que respeita à *Rezeption* em matéria de psicologia, foi por meio do *Fédon* que Platão teve mais impacto nos dois mil anos subsequentes, uma vez que (junto com a primeira metade do *Timeu*) cedo foi traduzido para o latim. E isto significa que é a sua visão (inicial) de um antagonismo básico entre alma e corpo que teve impacto no novo Ocidente Cristão, em vez de sua visão mais ajustada, a ser encontrada na teoria da alma tripartida da *República*.

Semelhante impacto provocou a posição, no mesmo *Fédon*, de que a alma seria imaterial e eterna, e, de forma muito importante, que esses dois atributos críticos dela eram debatidos a partir da razão, e não tinham de ser aceitos apenas por fé.

Nos últimos séculos, quando todo o *corpus* dos escritos de Platão se tornou mais familiar, emergiu um sentido mais apurado da complexidade da psicologia de Platão. Mas é o dualismo básico mente-corpo subjacente que, para a maioria das pessoas, continua a ser característica mais duradoura, ainda que filosoficamente controversa. E este será provavelmente o caso por muito mais tempo.

BIBLIOGRAFIA

- Burnet, J. (1916). The Socratic Doctrine of the Soul. *Proceedings of the British Academy*, 7, 235 ff.
- Cherniss, H. J. (1957). The Relationship of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues. *American Journal of Philology*, 78, 225-266.
- Gonzalez, F. J. (ed.) (1995). *The Third Way: New Directions in Plato Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Owen, G. E. L. (1953). The Place of the *Timaeus* in Plato's Later Dialogues. *Classical Quarterly*, n. s. 3, 79-95.
- Robinson, T. (1995). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Saunders, T. (1962). The Structure of State and Soul in Plato's *Laws*. *Eranos*, 9, 37-55.
- Vlastos, G. (1965). Creation in the *Timaeus*: Is it a Fiction?. In R. E. Allen (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge.
- Wagner, E. (ed.) 2001. *Essays in Plato's Psychology*. Lanham: Lexington Books.

Traduzido por Carlos Luciano Coutinho