



## A alma e suas estruturas em Platão

Por: José Provetti Junior<sup>1</sup>

jose.provetti@ifpr.edu.br

### Resumo

Esse artigo tem como objetivo apresentar ao leitor os estudos desenvolvidos em torno do tema da alma, em Platão, tendo como referencial teórico onze diálogos do filósofo ateniense. Tal pesquisa se sustenta, na medida em que se observa na literatura filosófica diversas acepções ao termo "alma" e, em Platão, de um livro para o outro se verificam traços senão distintos, reveladores de nuances imperceptíveis a uma localizada de apenas um dos livros sobre o tema. Nesse sentido, se tentou, nesse artigo, traçar um verdadeiro "retrato falado" do que Platão entende por "alma" e o papel desse conceito em sua filosofia.

**Palavras-chave:** Platão; Filosofia; Alma; Estruturas anímicas.

### Resumo

*Ĉi tiu artikolo celas enkonduki la leganton al la studoj disvolvitaĵoj ĉirkaŭ la temo de la animo en Platono, la teoria referenco dekunu dialogoj de la atena filozofo. Tia esplorado estas apogitaĵoj, kiel ĝi observas en la filozofia literaturo malsamajn signifojn al la termino "animo" kaj Platono, de unu libro al la alia troviĝas spuroj sed klara, malkaŝante nepercepteblaj nuancojn al lokalizita ĝuste unu el la libroj sur la subjekto. Tiusence, li provis Sessé artikolo, spurante vera "simileco" de kio Platono signifas "animo" kaj la rolo de tiu koncepto en lia filozofio.*

**Ŝlosilvortoj:** *Platono; filozofio; alma; animista strukturoj.*

### Summary

---

<sup>1</sup> É Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE, é Mestre em Cognição e Linguagem pela Universidade Estadual do Norte-Fluminense professor Darcy Ribeiro – UNEF, é Especialista em História, Arte e Cultura pela Universidade Estadual de Ponta Grossa – UEPG, é Especialista em Saúde para alunos e professores dos Ensinos Fundamental e Médio pela Universidade Federal do Paraná - UFPR, é Graduado e Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. É servidor público federal, docente EBTT de Filosofia, lotado no campos do Instituto Federal do Paraná – IFPR, na cidade de Assis Chateaubriand/ PR. Atua como docente de Filosofia nos cursos Técnicos Integrados de Informática e Eletromecânica. Atua como docente das disciplinas de Educação Especial e Didática Geral no curso de Licenciatura em Ciências Biológicas. É docente, pesquisador e Coordenador Geral do Grupo de pesquisa Filosofia, Ciência e Tecnologia – IFPR – Assis Chateaubriand. É pesquisador e docente do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ. É pesquisador no Núcleo de Estudos em Formação Docente – IFPR – Goioerê e Pesquisador-estudante do Grupo de estudos sobre Lógica, Epistemologia e Filosofia da Linguagem – UNIOESTE – Toledo. É filiado à Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia - ANPOF é autor do livro "A alma na Hélade: a origem da subjetividade no Ocidente", "O dualismo em Platão", de artigos em periódicos nacionais, parecerista das revistas "Espaço Acadêmico", "Acta Scientiarum - Ciências Humanas e Sociais" da UEM/ PR, participa da Equipe Editorial da Revista Contemporânea de Educação da UFRJ/ RJ e da Revista IF-Sophia: revista eletrônica de investigações filosófica, científica e tecnológicas" do Grupo de pesquisas Filosofia, Ciência e Tecnologias – IFPR..



*This article aims to introduce the reader to the studies developed around the theme of the soul in Plato, the theoretical reference eleven dialogues of the Athenian philosopher. Such research is supported, as is observed in the philosophical literature different meanings to the term "soul" and Plato, from one book to the other are found traces but distinct, revealing imperceptible nuances to a located just one of the books About the subject. In this sense, he tried Sesse article, tracing a true "likeness" of what Plato meant by "soul" and the role of this concept in his philosophy.*

**Keywords:** *Plato; Philosophy; Soul; Animistic structures.*

A proposta deste capítulo é compreender como Platão vivenciava o que chamava *alma (psyché)* e suas relações com o corpo.

A alma é considerada por Platão um *ser*. Na obra *Sofista*, a alma é um ser que é real por trazer em si a capacidade de sofrer e causar ações sobre qualquer coisa ou de qualquer coisa, caracterizando-se especificamente como uma espécie de poder motor:

(Sofista) ESTRANGEIRO: – A seguinte: o que naturalmente traz em si um poder qualquer ou para agir sobre não importa o que, ou para sofrer a ação, por menor que seja, do agente mais insignificante, e não por uma única vez, é ser real; pois afirmo, como definição capaz de definir os seres, que eles não são senão um poder. (PLATÃO, s/d, p. 139-140)

A alma é conduzida pelos princípios do desejo inato do prazer e pela opinião que deseja o que é melhor: “(Fedro) SÓCRATES: - Devemos, além disso, examinar o seguinte: em cada um de nós governam e conduzem, e nós os seguimos para onde nos levam: um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor. (PLATÃO, s/d, p. 142)”

A característica principal da alma é a imortalidade. Possuiria também a capacidade de mover-se sem sair de si e de mover as demais coisas com as quais venha a manter contato.

(Fedro) SÓCRATES: - Partiremos do seguinte princípio: toda alma é imortal, porque aquilo que se move a si mesma é imortal. O que a si mesmo se move, nunca saindo de si, jamais acabará de mover-se, e é, para as demais coisas que se movem, fonte e início de movimento.

Concluindo, pois, o princípio do movimento é o que a si mesmo se move. Não pode desaparecer nem formar-se, do contrário o universo, todas as gerações parariam e nunca mais poderiam ser movidos. (PLATÃO, s/d, p. 151)

Platão afirma que há uma supremacia da alma dentre os demais entes no que respeita à sua participação no divino. A alma possui uma *Ideia* no chamado *mundo das Ideias* e nesta medida apresenta as mesmas características que as *Ideias*, ou seja, são **inteligíveis e incorpóreas**. Dessa maneira, as almas e as *Ideias* não são *encerradas em limites determinados mais ou menos rígidos*



como nos informa Reale (2004, p. 167-180), a respeito da percepção que os antigos tinham do conceito *incorpóreo*. Além disso, Platão reforça a concepção de que a alma é um fenômeno natural, como se vê no *Fedro* (s/d, p. 152): “SÓCRATES: - A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea” e como tal, alma e Ideias são elementos naturais da *phýsis* platônica com propriedades constitutivas semelhantes.

A alma seria guiada pela inteligência, que em grego pode ser expressa com os termos *noûs* (ΝΟΥΣ), *sýnesis* (ΣΥΝΕΣΙΣ) e *diánoia* (ΔΙΑΝΟΙΑ), como é visto em *Fedro* (PLATÃO, s/d, p. 153): “SÓCRATES: - A realidade sem forma, sem cor, impalpável só pode ser contemplada pela inteligência, que é o guia da alma”. Platão utiliza-se do segundo e do terceiro termos em seus diálogos para expressar o que nós entendemos por alma-mente, sendo que, em geral, *noûs* é empregado para designar a parte superior da alma, responsável pelo governo e gestão do complexo trino da alma, isto é, *pneyma* (alma apetitiva), o *thýmos* (alma irascível) e o *noûs*, enquanto vinculada a um corpo sensível.

A alma apresentaria carência de certo tipo de *alimento* para desenvolver-se, segundo Platão, e aquele seria obtido através de uma procissão que ocorreria no que o autor chama de *céu da verdade*, onde a alma seguiria um deus ao qual se afeiçoaria e se dedicaria à atividade de contemplação das Ideias. Vale ressaltar que a contemplação é uma ação ativa por parte da alma. Devido a sua própria estrutura, a alma não conseguiria contemplar o que Platão chama de *Ser Absoluto*, sendo necessariamente condenada a desconhecer e, por conseguinte, condenada à simples opinião e nunca acessaria a Verdade propriamente dita, conforme vemos no *Fedro*, (PLATÃO, s/d, p. 153) “SÓCRATES: - Todas, após esforços inúteis, na impossibilidade de se elevarem até a contemplação do Ser Absoluto, caem e a sua queda as condena à simples Opinião.”

Embora afligida pelo insucesso na contemplação do *Ser Absoluto*, a alma seria atraída fatalmente para o chamado *céu da verdade* devido à sua *carência alimentar*. Esse *alimento*, que seria o conhecimento verdadeiro das Ideias, geraria na alma o desenvolvimento e robustecimento de suas *asas*, que na simbologia platônica representariam a sabedoria e a inteligência conforme o ideal de *sophrosyné*, isto é, justa medida. Permitiria à alma o equilíbrio necessário para alçar um voo mais seguro na procissão junto aos deuses e, conseqüentemente, à libertação dos ciclos da palingenesia.

Conforme o *Fedro*, a alma seria perfectível, isto é, após sua criação pelo deus através da contemplação das Ideias e das experiências como alma encarnada em um corpo humano, a alma se robusteceria, se desenvolveria, apropriando-se cada vez mais dos



recursos que sua memória lhe proporcionaria e, mais e mais ambientada às realidades verdadeiras, utilizar-se-ia dela de maneira a garantir-lhe a fuga dos ciclos palingenésicos:

(Fedro) SÓCRATES: - A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: é que a inteligência do homem deve se exercer segundo aquilo que se chama Idéia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. [...] É somente fazendo bom uso dessas recordações que o homem se torna verdadeiramente perfeito, podendo receber em grau ótimo as consagrações dos Mistérios. (PLATÃO, s/d, p. 154).

Para o autor a alma seria passível de vincular-se a um corpo de modo que justapondo-se a ele, à maneira de *uma ostra à sua concha*, vitalizá-lo-ia comunicando sua capacidade de movimento, conforme vemos no *Fedro* “SÓCRATES: - Não tínhamos mácula nem tampouco contato com este sepulcro que é o nosso corpo ao qual estamos ligados como a ostra à sua concha.” (PLATÃO, s/d, p. 155). A alma seria considerada como uma réplica miniaturizada do *kosmos* (universo compreendido como *phýsis*, isto é, o mundo dos homens, dos deuses, dos mortos e o mundo natural, compreendido este por animais, plantas e minerais). Para Platão e seus contemporâneos, de maneira geral, a perfeita integração e interação entre os elementos da natureza permitia o estabelecimento de analogias comportamentais entre seus elementos.

A alma, por meio de sua vinculação aos corpos humanos, se utilizaria de uma linguagem. Para Platão (s/d. p. 175) “SÓCRATES: - Visto que a força da eloquência consiste na capacidade de guiar almas, aquele que deseja tornar-se orador deve necessariamente saber quantas formas existem na alma.”

Ora, pelo domínio das técnicas pertinentes aos fenômenos de linguagem que a língua grega proporcionava, a alma possuiria a propriedade de guiar outras almas tanto quanto a si mesma.

O acesso da alma ao conhecimento estaria diretamente relacionado ao uso de sua memória, acumulada ao longo de suas experiências, seja no *Hades* seja no mundo dos vivos, além de manter patente a ela sua origem divina e seu destino que é a perfeição, a excelência, a *arete* (excelência no que quer que o indivíduo se dedique).

Um aspecto importante para a pesquisa sobre a alma em Platão é que para ele, a alma seria construída por Deus de maneira a ser capaz de atingir perfeita simetria com os corpos como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 90): “Quando toda a construção da Alma foi realizada ao agrado de seu autor, este logo estendeu para o interior dela tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio



do corpo e o da Alma, harmonizou-os”. Logo, a vinculação da alma ao corpo estaria numa relação de pura simetria, não havendo possibilidade de antagonismos substanciais entre eles.

Tal simetria se justificaria por sua composição interna, que Platão afirma ser semelhante à composição da Alma do Todo. O que é a Alma do Todo ou do Mundo e qual é seu papel na *phýsis* platônica? Que relação mantém com a alma humana?

A Alma do Todo foi a primeira criação do Deus<sup>2</sup> para que pudesse ordenar e dar beleza a tudo o que viesse a conter posteriormente, exercendo então, o papel hegemônico na natureza platônica em relação ao corpo, conforme se vê no *Timeu* (PLATÃO, s/ d. p. 86): “a Alma, de que começamos a falar depois do corpo, Deus não formou seu mecanismo numa data mais recente que a do corpo. Compondo assim, não toleraria que o termo antigo fosse submetido ao mais novo. [...] Mas Deus formou a Alma antes do Corpo: mais antiga pela idade e pela virtude, para comandar, e o corpo para obedecer.”

A constituição da Alma do Todo foi proporcionalmente engendrada pelo Deus, de modo a conter três substâncias elementares, a saber, uma indivisível, uma divisível e uma terceira que seria o produto das duas anteriores, como vemos no *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 85-86):

Eis que de que elementos e de que maneira: da substância indivisível, que se comporta sempre de maneira invariável, e da substância divisível, que está nos corpos, entre os dois, misturando-os, uma terceira espécie de substância intermediária, compreendendo a natureza do Mesmo e a do Outro. E assim formou-a entre o elemento indivisível dessas duas realidades e a substância divisível dos corpos. Depois tomou essas três substâncias e combinou-as em uma única forma, harmonizando à força com o Mesmo a substância do Outro, que se deixava a custo misturar. Misturou as duas primeiras com a terceira, e das três fez uma só.

Do que Platão nos apresenta, deduz-se que a Alma do Mundo é um composto substancial e interativo do que é divisível, do indivisível e de um terceiro elemento intermediário que ele não conceitua especificamente, mas afirma conter as propriedades das duas primeiras substâncias harmoniosamente misturadas e que para ele formam realidades naturais, como declara no *Timeu* (PLATÃO,

---

2 Na edição que utilizei, a saber: PLATÃO (s/ d) . *Timeu e Critias ou a Atlântida* . s/ ed. . São Paulo: Hemus. O autor se utiliza do termo “Deus” no sentido daquele que promove por meio de sua vontade a ação criadora que concerne à criação (confeção) da Alma e do Corpo do Mundo, enquanto usa o termo “deus(es)” para expressar aqueles que operam a criação (confeção) da alma e corpo humanos tendo como base as substâncias do Múltiplo e do misto harmônico de Uno e Múltiplo. Com base nos estudos desenvolvidos, não sei informar se esse Deus teria alguma relação com o Deus judaico, o que poderia reforçar a tese de Will Durant (1996, p. 40) quanto à possibilidade de Platão ter travado conhecimentos com a religião dos profetas enquanto viajou. O que posso afirmar é que o Deus que Platão se refere age como um *demiurgo* (ISIDRO PEREIRA, 1990, p. 126), isto é, aquele que faz um trabalho manual, que forma, que produz, cria, na manipulação das substâncias dos Primeiros Princípios e constituição do *kosmos*, além de produzir as substâncias elementares para que os deuses produzissem as almas e corpos humanos.



s/ d, p. 91): “A Alma é então formada da natureza do Mesmo, da natureza do Outro e da terceira substância. E composta da mistura dessas três realidades.”

Em seguida à construção da Alma do Todo o Deus constrói o Corpo do Todo, que virá a constituir o *kosmos*, como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 86): “Mas a Alma, de que começamos a falar depois do corpo, Deus não formou seu mecanismo numa data mais recente que a do corpo” e nessa medida, a Alma do Mundo é instalada no centro deste Corpo e estendida através dele para além de seus limites de maneira a envolvê-lo completamente e constituída de movimento intrínseco, como é visto no *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 85): “Quanto à Alma, tendo-a estabelecido no meio do corpo do Todo, estendeu-a através de todo o corpo, até mesmo além dele, envolvendo-o; círculo movimentado numa rotação.”

Sendo a Alma esse misto substancial equilibrado, isto é, o Outro, o Mesmo e a terceira substância, infere-se que a Alma guarde elementos de contato entre as duas naturezas em questão, ou seja, a permanente (Mesmo) e a impermanente (Outro), intermediadas pela terceira substância. Nesta medida, é possível à Alma do Todo a interiorização de tudo o que é corporal, isto é, tudo o que é passível de ser identificado como coisas *encerradas em limites determinados mais ou menos rígidos* como nos informa Reale (2004, p. 167-180) a respeito de como os antigos compreendiam o conceito de *corpóreo*. Por conseguinte, quando isso ocorre, a Alma do Mundo é perfeitamente harmonizada ao Corpo do Todo como vemos no *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 90-91): “Quando toda a construção da Alma foi realizada ao agrado de seu autor, este logo estendeu para o interior dela tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio do Corpo e o da Alma, harmonizou-os.”

Que razões levaram o Deus a acoplar a Alma ao Corpo? Pelo que narra Platão no *Timeu* (s/ d, p. 80):

Tendo então refletido, percebeu que, do que é visível por sua natureza, nunca surgiria um Todo desprovido de inteligência que fosse mais belo que um Todo inteligente. E por outra, que o intelecto só pode nascer unido à Alma. Em virtude dessas reflexões, após ter colocado o Intelecto na Alma, a Alma no Corpo, formou o Cosmos, para dele executar uma obra que essencialmente fosse a mais bela e melhor. Assim pois, nos termos de um arrazoado provável, deve-se dizer que o Cosmos, que é verdadeiramente um ser vivo provido de Alma e Intelecto, é assim gerado pela ação da Providência de um Deus.

Considerando que a Alma do Mundo tem por finalidade o exposto acima, a composição de sua natureza substancial se justifica, uma vez que foi projetada para dar inteligência e beleza a um *Todo* que supomos *material* já que não havia corpos, e à Alma caberia a função de prover o Cosmos de inteligência e beleza. No entanto, ainda cabe o questionamento: como se processaria



exatamente a concessão de inteligência e beleza da Alma do Todo ao Corpo na constituição do Cosmos? Platão esclarece no *Timeu*

(s/ d, p. 82-83) conforme segue:

Ora, evidentemente, é necessário que o que nasce seja corporal, e, portanto, visível e tangível. Nenhum ser sensível poderia nascer como tal se estivesse provado de fogo; nem sem algum sólido, e não existe sólido sem terra. Daí vem que, Deus, começando a construção do Corpo do Cosmos, principiou para construí-lo tomando fogo e terra. Mas é impossível que dois termos formem sós uma composição completa sem um terceiro. Pois é preciso que no meio deles haja alguma ligação que os aproxime. Ora, de todas as ligações, a mais harmoniosa é a que dá a si mesma e aos termos que ela une a mais completa das uniões. E aquela é a progressão que naturalmente a realiza da maneira mais harmoniosa. Pois quando de três números ou áreas ou sólidos quaisquer, o do meio é tal que o primeiro é em relação a si mesmo, o que é em relação ao último, e inversamente, o que o último é em relação ao médio, o médio sê-lo-á quanto ao primeiro e do último, o último e o primeiro, o lugar médio; temos necessariamente que todos os termos têm a mesma função, que todos desempenham uns em relação aos outros o mesmo papel, e neste caso, todos formam uma unidade perfeita. Se então o Corpo do Todo devesse ter sido um plano sem espessura, uma só mediação bastaria para atribuir-se a unidade e dá-la aos termos que a acompanham. Mas, com efeito, convinha que esse corpo fosse sólido, e, para harmonizar os sólidos, uma só mediação nunca bastaria: é necessário sempre duas. Assim Deus colocou o ar e a água no meio, entre o fogo e a terra, e dispôs esses elementos uns relacionados aos outros, tanto quanto seria possível numa mesma relação, de tal modo que o fogo é para o ar, o ar foi para a água, e o que o ar é para a água, a água o foi para a terra. Por esses procedimentos e com a ajuda desses corpos assim definidos em número de quatro, foi engendrado o Corpo do Cosmos. Por sua proporção, e por essas condições, é tão completo que, reunindo num único todo, pôde nascer indissolúvel por qualquer outra potência que não a que o uniu. [...]

E assim o compôs, antes para que o todo fosse tanto quanto possível uma Alma perfeita, formada de partes perfeitas e, para que fosse única, nada restando de que pudesse nascer outra alma da mesma essência, e, enfim, para que fosse isento de velhice e doença. Pois ele bem sabia que num corpo composto, as substâncias quentes e frias e, de maneira geral, todas as que possuem propriedades energéticas, quando rodeiam esse composto por fora e o fazem demasiadamente, o dissolvem, aí introduzindo as doenças e a velhice, fazendo-o assim perecer. Eis por que causas e segundo que lógica Deus conformou esse Todo único, com o auxílio absoluto de todos os Todos, tornando-o perfeito e inacessível à velhice e às doenças.

É muito interessante observar como Platão descreve no *Timeu* (s/ d, p. 91-92), a dinâmica cognitiva da Alma do Mundo em relação aos dados perceptivos e inteligíveis numa verdadeira teoria da relação Alma-Corpo e que vale a pena ser reproduzida textualmente para melhor apreciação do leitor:

A Alma é então formada da natureza do Mesmo, da natureza do Outro e da terceira substância. E composta da mistura dessas três realidades, move-se por si só em círculo, girando sobre si mesma. E na medida que entra em contato com um objeto que possua uma substância divisível ou com um objeto cuja substância seja indivisível, ela proclama, movendo-se, por todo o seu ser próprio, a cuja substância ele é idêntico e da qual ele difere. Mas difere, e relativamente a que, sob que relação, de que maneira e em que circunstâncias ele se remete às coisas



que devem ter em suas relações mútuas uma ou outra dessas determinações ou modalidades, bem como suas relações com coisas que se conservam sempre idênticas. Ora, quando um raciocínio veraz e imutável, relativo à natureza do Mesmo ou à do Outro, é acusado, sem ruído nem eco, dentro daquele que se move a si mesmo, esse raciocínio pode ser formulado em relação às coisas sensíveis. Então o círculo do Outro caminha diretamente e transmite à Alma inteira, informações sobre o sensível, e podem assim se formar nela opiniões que são sólidas e verdadeiras. Inversamente, quando esse raciocínio se forma em relação ao que é objeto de lógica, assim que o círculo do Mesmo está animado de uma rotação favorável, e lhe revela aquele objeto, a inteligência e a ciência se produzem necessariamente. E aquilo em que nascem essas duas espécies de conhecimento, quem afirmasse ser algo que não a Alma, tudo poderia estar dizendo, menos a verdade.

Uma vez compreendido o que é a Alma do Todo, o Corpo do Mundo e o Cosmos, é importante procurar compreender a distinção entre a Alma do Mundo e a alma humana para continuarmos a investigação em torno das relações alma-corpo em Platão.

Nesse sentido, vale recordar Platão, no *Fedro* (s/ d, p. 174):

(Fedro) SÓCRATES: - E acreditas que seja possível conhecer a natureza da alma sem conhecer o universo?

FEDRO: - Se dermos crédito a Hipócrates, que é um Asclepiades, nem sequer o corpo se pode conhecer sem tal método.

SÓCRATES: - Pois ele tem razão, meu amigo!

Platão identifica a Alma do Todo com a alma humana, numa relação de similitude, em escala diferenciada. Em que medida então são distintas as almas do Mundo e a humana?

A alma humana se assemelharia à Alma do Mundo na medida em que é constituída por elementos semelhantes, porém, de maneira desproporcional, o que gera toda a diferença entre uma e outra. A alma seria constituída de substâncias com propriedades características das forças naturais que o autor chama de *Outro*, responsável pela indeterminação variável do *grande-e-pequeno*<sup>3</sup> no real, também chamado de *Diade do grande-e-pequeno*, e de uma outra substância composta proporcionalmente, que o autor chama de misto do *Mesmo*<sup>4</sup> (também chamado de *Uno Universal*, responsável pela força natural da *de-terminação* do real) e do *Outro* que proporciona à alma a capacidade de movimentar corpos, à semelhança da Alma do Todo. Logo, a alma humana para Platão é a

---

3 Os termos *grande-e-pequeno*, *de-terminação*, *Diade* e *Uno Universal* são utilizados por Giovanni Reale em sua obra *Para Uma Nova Interpretação de Platão* (2004, p. 157-166), capítulo sétimo "A 'segunda navegação' na etapa final: a teoria dos Princípios Supremos (Uno e Diade Indefinida) e a sua função estrutural". Os utilizo por acreditar que descrevem da melhor maneira possível as forças cósmicas ordenadoras da *phýsis* platônica.

4 Como é observado nas citações do *Timeu* nas páginas 19-22, os termos *Mesmo* e *Outro* a meu ver correspondem ao *Uno Universal* e *Diade* respectivamente, pois são os elementos substanciais de composição da Alma do Mundo e da ordenação de seu Corpo, sendo, por conseguinte, proporcionalmente presentes na alma e corpo humanos.





combinação da substância do *Outro* adicionada ao misto substancial proporcionalmente engendrado do *Outro* e do *Mesmo*. Em outras palavras, o *Outro* representa a parte da natureza que equivale ao sensível e o *Mesmo*, o que representa o inteligível.

Para Platão, em sua física, exposta no *Timeu*, o *Outro* significa a *Dualidade*. O *Mesmo* significa a *Unidade*. O terceiro elemento é a fusão proporcional dos dois elementos anteriores despotencializados, isto é, equilibradamente harmonizados e com suas propriedades reduzidas para gerar uma substância com características duplas e naturalmente intermediárias entre os dois princípios naturais, ou seja, uma substância que viria a garantir a comunicabilidade entre o *Outro* e o *Mesmo* e por conseguinte, a capacidade de ceder movimento, própria à alma, como é visto abaixo:

A alma é então formada pela natureza do Mesmo, da natureza do Outro e da terceira substância. E composta destas três realidades, move-se por si só em círculo. [...]

disse essas palavras e, retornando à cratera na qual inicialmente havia misturado e fundido a Alma do Todo, aí verteu os resíduos das primeiras substâncias e as misturou aproximadamente do mesmo modo. Todavia, não havia mais na mistura a essência pura e invariável, mas somente a segunda e a terceira. Depois, tendo a tudo combinado, dividiu num número de almas igual ao dos astros. (PLATÃO, s/d, p. 91, 100-101).

Vale ressaltar que os conceitos de *Outro* e *Mesmo* se relacionam ao que Reale (2004, p. 156-166) nos informa quanto aos Princípios Supremos Últimos da *phýsis* platônica, a *Díade* e o *Uno*, sendo a primeira o *princípio de variabilidade indefinida*, isto é, *do grande-e-pequeno, do indefinido ou infinito*; e o segundo o princípio *de-limitador e de-terminador do ilimitado, indeterminado, indefinido, igualizador do desigual*, enfim, *princípio de determinação formal* que normatizariam as relações na *phýsis*.

A alma se relacionaria com os corpos na proporção das afinidades de suas partes constitutivas, como expresso no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 91-92), no que se refere à cognição.

Assim, conforme vivesse o homem no mundo dos vivos, sua alma poderia optar por levar uma vida dedicada aos prazeres sensíveis e desta maneira influiria sobre sua natureza de maneira a acentuar sua porção do *Outro* (*Díade*), e tornar-se-ia grosseira sua alma, impedindo-lhe de se alimentar convenientemente e, conseqüentemente, mantendo-a nos ciclos reencarnatórios. Se estivesse voltada para sua natureza divina, isto é, o *Mesmo* (*Uno*), fortaleceria a terceira substância que se aproxima dos prazeres de natureza divina, libertando-se assim, antecipadamente, das paixões vinculadas à vida encarnada, conforme Platão menciona no *Fédon* (s/d, p. 54):

(Fédon) SÓCRATES: - E quem haveria de obter em sua maior pureza esse resultado, senão aquele que usasse no mais alto grau, para aproximar-se de cada um desses seres, unicamente o seu pensamento, sem



recorrer no ato de pensar nem à vista, nem ao ouvido, e libertando-se do corpo inteiro, que perturba a alma e não deixa apreender a verdade quem, senão aquele que, utilizando-se do pensamento em si mesmo, por si mesmo e sem mistura, se lançasse à cata das realidades verdadeiras, também em si mesmas, por si mesmas e sem mistura?

Para Platão, a alma seria passível de conhecer a si mesma e de ter o conhecimento verdadeiro dos seres em si mesmos desde que acentuasse a sua natureza divina e através dela, por identidade substancial, o conhecimento verdadeiro de daria, conforme se vê abaixo: "(Fédon) SÓCRATES: - Inversamente, obtivemos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele [o corpo] e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos." (PLATÃO, s/d, p. 55)

Com base na declaração acima, Platão nos informa que a alma encarnada pode acessar o conhecimento verdadeiro sem interferência dos sentidos corporais. Isso se dá apenas na medida em que ela se afasta dos sentidos como fonte única do conhecimento e valorizar seu elemento constitutivo do *Mesmo* em detrimento do *Outro*, por identidade substancial e de propriedades entre a alma e as Ideias. Dessa maneira, não é necessário que o conhecimento se dê apenas por contemplação da Ideias, mas ocorrerá também, através de si mesma (alma), isto é, por intermédio da concentração e valorização do princípio de unidade que compõe a própria alma.

Decorrente disso, é interessante notar que a alma humana, em certa medida, também possui uma ideia do chamado *mundo das Ideias*, fonte de onde decorrem por participação os múltiplos indivíduos existentes no *mundo sensível*.

Através da consciência de sua natureza e de sua composição essencial a alma poderia voluntariamente buscar, através do acentuar de sua parte divina, isto é, de sua porção essencial do *Mesmo*, identificar-se com os demais seres (Ideias).

Platão define que a alma não sofreria necessariamente a ação da ascese do pensamento (processo segundo o qual o autor afirma que o pensamento progride de maneira escalonada, isto é, das coisas simples passa, por indução, às mais complexas, das sensíveis às abstratas), isto é, em alguma medida, a alma manteria a sua pureza substancial no sentido de não sofrer mudanças substanciais decorrentes do processo de ascese:

(Fédon) SÓCRATES: - E assim esta viagem que hora me foi prescrita é acompanhada de uma feliz esperança; e o mesmo acontece a quem quer que possa afirmar que seu pensamento está pronto e o possa dizer purificado. Mas a purificação não é de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o mais possível a alma do corpo, habitá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do



corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhes seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam? (PLATÃO, s/d, p. 55-56)

Pelo que foi constatado a respeito da criação da Alma e do Corpo do Todo em relação ao Cosmos e o processo de criação da alma humana visto no *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 80; 82-86; 90-92; 100-101) e *Fedro* (PLATÃO, s/ d, p. 174) e no *Fédon* (PLATÃO, s/ d, p. 55) sobre a possibilidade da alma ter acesso ao conhecimento através de si mesma, por meio da ascese do pensamento, enquanto encarnada no mundo sensível, os passos acima mencionados do *Fédon* corroboram a posição de Platão quanto à possibilidade da alma poder realizar relativa separação do corpo e assim alimentar-se de conhecimento verdadeiro.

Obviamente a separação total e absoluta entre corpo e alma enquanto encarnada é impossível pois, enquanto tal, a alma está vinculada ao corpo tal qual uma *ostra à sua concha* e, por similitude à Alma do Mundo, envolve e atravessa seu corpo de maneira a estar localizada em seu centro e por meio de todas as suas partes constitutivas. Logo, a ela seria impossível o apartar-se em definitivo, a não ser pelo fenômeno da morte.

Uma vez que o pensamento é definido por Platão, no *Sofista* (s/ d: 158), como *diálogo da alma consigo mesma*, percebe-se claramente o estatuto que o pensamento possui para o filósofo, qual seja, o de um atributo da alma através do qual ela é capaz de isolar-se das sensações para atingir o conhecimento verdadeiro através da filosofia.

Ora, se há esta diferença entre a alma e o pensamento, por conseguinte o *noûs* (inteligência, alma racional) seria em certo sentido, um atributo da alma tanto quanto o pensamento, logo, seria distinto dela em algum nível. Em que medida pode-se compreender tal distinção? Investigarei isso mais a fundo no item *Atributos da Alma*.

Para Platão, a alma deve ter seus desejos pautados pela razão, porém, quando isso não ocorre, o que ele chama *o prazer do bem* é esmagado e a alma se dirige ao prazer que a beleza promete, guiada pelos desejos intemperantes. O ascendente que esse desejo exerce sobre a alma é irresistível e Platão o chama de *Eros ou Amor*, conforme é visto no *Fedro* (s/ d, p. 143): “SÓCRATES: - Quando o desejo, que não é dirigido pela razão, esmaga em nossa alma o prazer do bem e se dirige exclusivamente para o prazer que a beleza promete e quando se lança, com toda a força que os desejos intemperantes possuem, o seu poder é irresistível, chama-se Eros ou Amor.”



No que se refere à alma encarnada, o foco de seu interesse determina a porção de sua natureza que será valorizada ao longo da vida e determinará assim, a melhor ou pior qualidade das Ideias captadas por contemplação ou por *auto-conhecimento*<sup>5</sup> e, conseqüentemente, segundo Platão assinala no *Fedro* (s/ d, p. 143), acima citado, a alma entrará numa espécie de inércia devido à opção levada a efeito pelo interesse intemperante, conduzindo-a então, ao desequilíbrio e à ações irracionais. Vale ressaltar que o problema da opção intemperante que Platão assinala em detrimento da racional é que a alma por essa escolha vincula-se à corporalidade do sensível e condiciona-se a manter-se no que ele chama *ciclo das reencarnações* pela pouca afinidade desenvolvida volitivamente para com o inteligível, que Platão chama de *natureza divina* da alma.

Se a alma não fosse moldada através de uma educação conveniente, o elemento pior de sua natureza poderia dominá-la e causar-lhe-ia amplos transtornos. As características básicas dos referidos elementos anímicos seriam, segundo a alegoria do cocheiro e de seus cavalos: a) *o melhor cavalo* – amor à honestidade, sobriedade, pudor, amigo da opinião certa e dócil à palavra de comando do cocheiro; b) *o pior cavalo* – imprudente, soberbo, lascivo e obedeceria apenas com esforço; c) *o cocheiro* – é o que observa objetos amáveis e sofre com os desejos oriundos dos dois cavalos, como se vê no *Fedro*:

SÓCRATES: [...] Representá-la numa imagem já é coisa que se possa fazer num discurso humano de menores proporções. A alma pode ser comparada com uma força natural e ativa que unisse um carro puxado por uma parrelha alada e conduzido por um cocheiro.

SÓCRATES: O cavalo de melhor aspecto tem um corpo harmonioso e bonito; pescoço alto, focinho curvo; cor branca, olhos pretos; ama a honestidade e é dotado de sobriedade e pudor, amigo como é da opinião certa. Não deve ser batido e sim dirigido apenas pelo comando e pela palavra. O outro, o mau, é torto e disforme; segue o caminho sem deliberação; com o pescoço baixo tem um focinho achatado e a sua cor é preta; seus olhos de coruja são estriados de sangue; é amigo da soberba e da lascívia; tem as orelhas cobertas de pelos. Obedece apenas, e com esforço, ao chicote e ao açoite. (PLATÃO, s/d, p. 151,152 e 158)

Pelo depreendido da análise comparativa dos textos *Fedro* (PLATÃO, s/ d, p. 151, 152 e 158), da *República* (PLATÃO, s/ d, p. 162 e 163) e *Timeu* (PLATÃO, s/ d, p. 105 e 149), percebi que a simbologia utilizada pelo filósofo no *Fedro* corresponderia a alguma espécie de *matriz* comportamental da alma em seu processo de relacionamento com o conhecimento, no caso, as Ideias verdadeiras a serem contempladas no chamado *céu da verdade*, enquanto alma desencarnada e, após a encarnação, através da contemplação ou autoconhecimento proporcionados pelo exercício filosófico. Ao que parece, conforme será visto adiante, essa *matriz*

---

5 Por autoconhecimento não me refiro aqui ao processo de perscrutação interior que objetiva identificar possíveis falhas a serem repreendidas por mudanças de comportamento, mas o processo segundo o qual a alma em si, isto é, por meio de sua identidade substancial e qualitativa com as Ideias verdadeiras é capaz de vir a conhecê-las desde que consiga reduzir a influência dos sentidos oriundos do corpo sensível.



comportamental, compreendida pelo *cavalo branco*, pelo *cavalo negro* e pelo *cocheiro*, interagirá de maneira espelhada com as demais estruturas, em especial com a estrutura anímica descrita na *República*, a saber, o *noûs*, o *thýmos* e o *pneyma*, que compõem o conjunto da *psyché*, isto é, da alma encarnada.

Outro ponto a ressaltar é a questão da *procissão* e de como ela se daria. Nela, cada alma seguiria o fluxo das revoluções no *céu da verdade* (inteligível), acompanhando um deus. Supomos que esta procissão representaria o período de estada da alma no mundo inteligível, antes de encarnar pela primeira vez. Porém, o que pretendo investigar é o que determinaria a opção por este ou aquele deus ao iniciar cada nova *procissão*. Conforme se verifica no *Fedro*, Platão informa que as revoluções seriam diferentes para os deuses, almas e demônios<sup>6</sup>, visto que para os dois últimos, a jornada seria difícil devido à sua natureza, pois esta prejudicaria a atenção do *cocheiro* em relação à contemplação das Idéias; porém, cada um deles seguiria um deus, em grupo, por eleição pessoal como Platão apresenta no *Fedro* (s/ d, p. 152-153):

SÓCRATES: A força da asa consiste em conduzir o que é pesado para as alturas onde habita a raça dos deuses. A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea. O divino é belo, sábio e bom. Por meio destas qualidades as asas se alimentam e se desenvolvem, enquanto que todas as qualidades contrárias, como o que é feio, o que é mau a fazem diminuir e fenecer. Zeus, o grande condutor do céu, anda no seu carro alado a dar ordens e a cuidar de tudo. O exército dos deuses e dos demônios segue-o, distribuído em onze tribos. Hestia é a única entre os seres divinos que permanece em casa. Cada um dos outros onze deuses é o guia, conforme a ordem de sua tribo. Há muitos e agradáveis espetáculos e caminhos no céu, por onde a grande família dos deuses, fazendo cada um deles o que lhe está afeto e seguindo-os aqueles que os podem seguir.

Quando se dirigem para o banquete que os espera, os carros sobem por um caminho escarpado até o ponto mais elevado da abóboda dos céus. Os carros dos deuses que são mantidos em equilíbrio, graças à docilidade dos corcéis, sobem sem dificuldade. Os outros com dificuldade porque o cavalo de má raça inclina e repuxa o carro para a terra. Há então grande trabalho para a alma. [...]

SÓCRATES: A sorte das outras almas é, porém esta:

Elas tudo fazem para seguir os deuses, erguem a cabeça do guia para a região exterior e se deixam levar com a rotação. Mas perturbadas pelos corcéis do carro, apenas vislumbram as realidades. Ora levantam, ora baixam a cabeça, e, pela resistência dos cavalos, veem algumas coisas mas não veem outras. Outras há, porém, que nostálgicas seguem todas para cima, acompanhando a rotação, incapazes de se levantarem, empurrando-se e derrubando-se umas às outras, quando alguma pretende passar adiante.

---

6 Conforme ISIDRO PEREIRA (1990, p. 118), o termo *demônio* deriva do grego *daimon* (δαίμων), significando: *deus(a)*, *poder divino*, *destino*, *sorte* e dentre outros sentidos, *alma dum morto*, *sombra*, *gênio que acompanha um homem a uma cidade*. Também, segundo Coulanges (1998, p. 7-28), o ancestral morto, enterrado sob a lareira doméstica, na casa grega, era cultuado como *deus* através do Lar, mantendo contato com os deuses e olímpicos a respeito dos interesses dos parentes encarnados sendo cultuados até a quinta geração e consultados sobre todos os aspectos importantes da vida familiar e social. Em Vernant (1990, p. 27; 30-35; 66; 69; 80-81; 88; 95-98; 103; 113; 119; 120; 126; 143 e nota 53; 144; 297; 345) em que o termo é apresentado em suas múltiplas acepções segundo os estudos realizados pelo helenista francês.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

Pelo que constatei a partir do texto, a escolha por um ou outro deus estaria relacionada à capacidade de cada alma de observar (contemplar) o melhor possível as Ideias que as alimentariam, gerariam e robusteceriam suas asas e assim lhe possibilitariam um voo mais equilibrado. A felicidade que adviria desse conhecimento seria compatível com a capacidade adquirida pela alma por meio da contemplação.

Sendo assim, a alma tem liberdade para escolher o deus ao qual acompanharia nas revoluções, mas se não conseguisse manter-se em formação até o *banquete*, pela fraqueza de suas asas, ela cairia e tal queda acarretaria sua primeira encarnação humana no mundo dos vivos. Do contrário, de voo em voo, a alma se fortaleceria e nunca conheceria o sofrimento da reencarnação como se vê no *Fedro* (PLATÃO, s/d, p. 153-154):

SÓCRATES: - É uma lei de Adrástea: toda a alma que segue a de um deus, contempla algumas das verdades; fica isenta de todos os males até nova viagem e se seu voo não se enfraquece ela ignorará eternamente o sofrimento. Mas, quando já não pode seguir os deuses, quando devido a um desvio funesto ela se enche de alimento impuro, de vício e de esquecimento, torna-se pesada e precipita-se sem asas ao solo.

Acredito ser a *lei de Adrastéa* uma das questões mais importantes pertinentes à alma humana antes da encarnação. Através dela Platão nos informa que a alma, no processo de contemplação das Ideias, processo este no qual ela se *alimenta* de Ideias verdadeiras ou *impuras*, segundo seus interesses. Optando por Ideias verdadeiras, a alma alimentada convenientemente mantém o ritmo do voo na procissão divina, atrás do deus de sua preferência. Escolhendo Ideias impuras, a alma tem as asas da sabedoria e da inteligência, minguadas pela nutrição de baixa qualidade e, pesadas, caem da procissão gerando uma nova encarnação. Segundo a declaração do filósofo, o que condicionaria a encarnação da alma seria o uso da liberdade de opção em se alimentar por Ideias não verdadeiras e como consequência, o estado de felicidade da alma, participante dos festins divinos e longe de uma vida humana ou animal ou seu contrário, isto é, a vinculação da alma aos ciclos reencarnatórios e às suas misérias múltiplas e variáveis está na razão direta da quantidade e qualidade das Ideias contempladas.

A encarnação surge como elemento não necessário, desde que a alma proceda à escolha pelas Ideias verdadeiras. É interessante notar que a qualidade/quantidade das Ideias verdadeiras condiciona o gênero da vida humana que a alma terá na encarnação, como é visto abaixo, no *Fedro* (s/ d, p. 154):

SÓCRATES: - Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento, a alma não entra no corpo de um animal; aquela que mais contemplou gerará um filósofo, um esteta ou um amante favorito das Musas; a alma de segundo grau irá formar um rei legislador, guerreiro ou dominador; a do terceiro grau forma um político, um economista, ou



financista; a do quarto, um atleta incansável ou um médico; a do quinto seguirá a vida de um profeta ou adepto dos mistérios; a do sexto terá a existência de um poeta ou qualquer outro produtor de imitações; a do sétimo, a de um operário ou camponês; a do oitavo, a de um sofista ou demagogo; a do nono, a de um tirano. Quem em todas estas situações, praticou a justiça moral, terá melhor sorte. Quem não a praticou cai em situação inferior.

Diretamente relacionado a este processo estaria o do desenvolvimento das asas da alma que se nos apresentaria claramente como uma alegoria referente à aquisição da sabedoria e da inteligência que, equilibradas, permitiriam à alma seguir o deus de sua preferência nas revoluções de conhecimento das verdades eternas até não mais reencarnarem (ou nunca encarnarem); e gozariam da felicidade obtida através deste conhecimento.

A alma é passível de *sofrer*, como as crianças com o nascimento dos dentes, como é visto no *Fedro* (PLATÃO, s/d, p. 156): “SÓCRATES: - Esta, quando as asas começam a desenvolver-se, ferve, infla e sofre da mesma maneira como padecem as crianças que, ao receberem novos dentes, sentem pruridos e irritação nas gengivas. Também a alma fermenta, padece e sente dores, ao lhe crescerem as asas.”

Ora, se a alma sofre e tem “prazer”, é que de alguma forma possuiria alguma espécie de *sensibilidade* que garante a comunicação interior-exterior, como é visto em Platão, no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 91-92). Como isso se daria, uma vez que a alma não possuiria nervos para padecer de tais estímulos por ser distinta do corpo?

Remetendo-nos à composição substancial da alma por motivo de sua criação pelo Deus, explica-se quase que totalmente a dinâmica cognitiva da alma humana. A alma e o corpo humano foram construídos pelos deuses em semelhança com a Alma e o Corpo do Mundo, com a diferença que a alma humana não possui a mesma combinação substancial de *Mesmo*, *Outro* e da terceira substância, misto das duas anteriores, que compõe a Alma do Todo. Ao contrário, em sua composição, foram utilizadas apenas o *Outro* e a terceira substância. Logo, isso explicaria a questão da alma estar submetida ao envelhecimento, enquanto encarnada, pois na terceira substância, a metade desta que é composta da porção do *Mesmo*, o que não é suficiente para assegurar a imortalidade do organismo uma vez que uma porção e meia da alma humana seria composta de *Outro*, o que a submete à temporalidade enquanto em contato com o sensível.

É importante recordar que o *Outro* e o *Mesmo*, em Platão, no *Timeu*, representam o complexo de forças fundamentais e universais, através das quais, o autor fundamenta sua visão da natureza. Elas agem como os elementos ordenadores do Cosmos,



atuando de maneira simultânea e complementar, isto é, como o misto da permanência e devir, o que Platão chama de *Primeiros Princípios*, apresentados por Reale (2004, p. 156-166).

Esses Princípios são os fundamentos últimos da natureza, concomitantemente imanentes e transcendentos no Cosmos, presentes por meio de suas características próprias, a saber: o *Outro* ou *Díade Universal*, representa a multiplicidade, tudo que é infinito, com aspecto não de-terminado<sup>7</sup>. Logo, *aquilo que se afasta do terminado*, do fixo, do realizado. É o Princípio relativo a tudo o que é sensível por estar continuamente submetido ao devir, à mudança, à impermanência. O *Mesmo* ou o *Uno Universal* tem as características opostas às do *Outro*, isto é, possui a qualidade *terminadora*, permanente, eterna, imutável, idêntico a si mesmo.

Uma vez que a alma humana foi construída com as acima mencionadas substâncias que lhe asseguram identificação de propriedades com os Princípios elementares da natureza platônica, em especial, a terceira substância que é produto da mistura do *Outro* e do *Mesmo*, Platão nos informa no *Timeu* (s/ d, p. 91-92) a respeito da cognição de impressões sensíveis e/ou inteligíveis que ocorrem justamente devido à afinidade substancial e de propriedades que a alma apresenta e mantém com a natureza das informações que lhe *sensibilizem* através do que Platão chama *círculos do Outro* ou, no caso da alma humana, da *terceira substância*, conforme vemos na página 22 dessa dissertação.

Uma vez que a alma e o corpo humano são análogos à Alma e ao Corpo do Cosmos, comportando-se quase que completamente em semelhança a eles, a alma humana em relação a seu corpo, enquanto encarnada, localizar-se-ia para Platão, no centro do corpo e atravessando-o em todas as suas partes, a ele justapondo-se *como uma ostra à sua concha*, chega a ir além dele de maneira a envolvê-lo. De tal declaração de Platão, infere-se forçosamente que a alma humana possui a forma do corpo que anima, uma vez que por princípio substancial e de propriedades, a alma não teria condições para delimitar em contornos fixos seus limites; ou seja, propriedade que apenas o corpo, vinculado ao Princípio do *Outro*, sob o influxo vitalizador e inteligível da alma e por ela mantido durante a encarnação, seria capaz de realizar.

A alma humana, mesmo não encarnada não é um composto substancial amorfo porque, segundo Platão no *Timeu* (s/ d: 80) e na página 20 dessa dissertação, a alma foi criada com a finalidade específica de prover de inteligência e beleza ao que *é visível*, isto é, a tudo o que é composto apenas pelo Princípio do *Outro*. Na *República* (s/ d, p. 406-415), no mito de Er, as almas humanas são reconhecidas exatamente como eram em sua última vida terrena antes da escolha de um novo gênero de vida. No *Fédon*, Platão

---

7 Conforme Ferreira (1975, p. 423) de palavra latina que significa *afastamento, extração*.





confirma esta descrição da alma humana no Hades, caracterizada tal qual foi em sua última vida, mesmo em se referindo às pessoas famosas, há muito mortas, corroborando assim a concepção de *eidolon* (duplo) que, segundo Isidro Pereira (1990, p. 167) significa *fantasma, figura, retrato*, e que Vernant (1990, p. 116, nota 38) descreve como sendo o *duplo* do homem, isto é, o *espelho* do corpo, uma cópia (ou modelo) com as mesmas feições e especificidades morfológicas do corpo recém morto. Em termos platônicos, poderíamos chamar esse *eidolon* de *Ideia de homem*, personalizada pela alma do sujeito em questão e produto de todas as suas experiências anteriores.

Disso decorre, necessariamente, que a alma humana, enquanto desencarnada, por afinidade substancial e de qualidades para com a Alma do Mundo, possui um *eidolon*, uma imagem, uma figura através da qual é reconhecida pelas características próprias que lhe constituíram a última personalidade na existência terrena. Logo, é perfeitamente admissível que em Platão, a alma humana desencarnada possua certa *corporeidade*.

Inventariando o exposto, percebe-se que a alma humana é: 1 – uma *miniatura* da chamada *Alma do Todo*; 2 – Por identidade substancial e de propriedades, ela é capaz de se relacionar com o sensível e o inteligível e deles receber estímulos; 3 – é uma *Ideia* na medida em que no chamado *mundo das Ideias* existe uma *Ideia* de homem que caracteriza a alma humana como tal; 4 – tal como uma *Ideia*, a alma humana cede inteligibilidade e beleza ao sensível; 5 – pelo exposto nos itens 2, 3 e 4, a alma agrega em torno de sua substância ideal a terceira substância constitutiva de sua natureza, para constituir sua *corporeidade*; 6 – esse duplo é o *corpo* através do qual a alma humana participa da contemplação das *Ideias* e desenvolve as *asas* da sabedoria e da inteligência; 7 – é o *corpo inteligível* aquele que proporciona a possibilidade da alma ser metamorfoseada na nova personalidade que assumirá em sua futura encarnação, condicionando a vivência como homem, mulher, animal ou outro ser natural e, 8 – nesta medida, o *eidolon*, caracterizado através das propriedades de suas substâncias constitutivas (*Outro/Mesmo* e a *porção do Outro*), modela o futuro corpo.

Pelo que se conclui do inventário acima, enquanto encarnada, a alma humana se justapõe a seu corpo sensível através do corpo inteligível que por seu intermédio, recebem beleza, inteligibilidade. Enquanto desencarnada, a alma por intermédio de seu *eidolon* manteria também as mesmas capacidades cognitivas através da relativa corporeidade do duplo.

Platão se refere à possibilidade que a alma teria de ser guiada por uma outra alma e ser capaz de guiar outras almas, por sua vez, através da eloquência do discurso, como é visto no *Fedro* (s/ d, p. 174):

SÓCRATES: - Com a arte retórica se passa mais ou menos a mesma coisa que com a Medicina.



## IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

FEDRO: - Como?

SÓCRATES: - Deves pensar, naturalmente, que as duas artes se distinguem uma da outra pela natureza do seu objeto: uma se relaciona ao corpo, a outra com a alma. Tens de levar isso em conta se quiseres, não só pela prática e por meio de regras empíricas, mas de acordo com a arte, dar a um saúde e força, ministrando-lhe remédios e alimentos, e a outro infundir a convicção que desejas, tornando-o virtuoso mediante discursos e argumentos legítimos.

Ou seja, a arte de bem falar, a retórica, influiria nas decisões da alma e seria passível de ser utilizada para guiar outras almas. Na descrição da natureza anímica, Platão não deixou de prestigiar o papel da linguagem no relacionamento entre as almas. A linguagem exerceria importante papel nas relações da alma para com ela mesma e dela para com outra alma.

Neste ponto de nossa investigação vale recordar o sofista Górgias de Leontinos (*apud* Romeyer-Dherbey, s/d, p. 45-48), contemporâneo de Platão e que influenciou amplamente a reflexão filosófico-moral e política em Atenas e que nos informa sobre a arte de curar através do discurso. Ora, o grego clássico era um homem que se afirmava como cidadão em sua sociedade através do discurso, isto é, a linguagem era o instrumento nivelador dos iguais que os colocava *ês tò méson* (no centro) da *ágora* (praça ou mercado público). Arrisco a dizer que a linguagem determinava-lhes a percepção do real (sensível e inteligível, à época indistintos).

É neste sentido que a alma deveria ser objeto dos maiores cuidados quanto à sua *alimentação ideológica* (compreendendo *ideológica* como referente às Ideias e não no sentido de *conjunto de ideias* de determinada escola ou pensador), uma vez que ela se daria na e por meio da linguagem. A razão disto se justifica exatamente pela característica variável que a linguagem apresenta.

Retornando à questão da composição da alma humana, fenômeno existencial natural, ela seria constituída do *Múltiplo*, adicionado a um composto proporcional de *Uno* e *Múltiplo*. Na simbologia platônica do *Timeu* (s/d: 85-86), e no âmbito da teoria dos *Primeiros Princípios*, apresentada por Reale (2004, p. 181-193) se depreende que a realidade última da *phýsis* era composta pelo *Uno* e pela *Díade indeterminada*, espécies de forças cósmicas no sentido de *princípios ordenadores* que agiriam simultânea e complementarmente sobre a totalidade da natureza.

O primeiro seria o princípio *de-terminador* e *de-limitador*, ou seja, o *Mesmo*, base de tudo o que é inteligível; a segunda, isto é, a *Díade indeterminada* ou indefinida, seria a base de tudo o que é múltiplo (o *Outro*), compreendido como tudo o que é sensível. A *phýsis* platônica seria compreendida dos *Primeiros Princípios* (*Uno* e *Díade*) e o sensível, com suas multiplicidades. A questão da *phýsis* ou natureza é muito importante para compreender as relações corpo-alma para Platão.



Conforme a tradição filosófica, Platão seria o responsável por estabelecer o dualismo através da divisão da natureza em dois mundos, a saber, o sensível e o inteligível. O primeiro, teria sua realidade e fundamentado no segundo, mais especificamente no que Platão chama de *Ideias* e, em especial, na Ideia de Bem, conforme se vê em Pessanha, Iglésias & Rezende (1996, p. 50-51; 53), Durant (1996, p. 48-55), Marcondes (1998, p. 54-67), Japiassu & Marcondes (1991, p. 127) e Ismael Quiles (1952, p. 11-12). Para a tradição, representada em nossa pesquisa pelos autores supracitados, as Ideias, como se vê em Pessanha (1996, p. 50)

seriam os modelos eternos das coisas sensíveis. Embora Platão as chama também de “idéias”, elas não existem na mente humana, como conceitos ou representações mentais: ao contrário, existem em si, nem nos objetos (de que são os modelos), nem nos sujeitos, (que conhecem esses objetos). [...] Cada coisa corpórea e mutável seria o que ela é (uma cadeira, por exemplo) porque participa da essência que lhe serve de modelo (a cadeira-em-si, a essência ou “idéia” da cadeira). [...] a essência da cadeira permanece sempre a mesma, fora do tempo e do espaço.

Ou seja, o chamado *mundo das Ideias* seria uma realidade à parte do sensível, embora seja sua matriz e possua uma realidade objetiva cedendo *ser* aos elementos individuais do mundo sensível através de participação metafísica. Dentre todas as Ideias, a do Bem seria aquela que agregaria a capacidade máxima de generalização visada através do exercício dialético, conforme é visto em Pessanha (1996, p. 53):

usando o conhecimento dialético, o filósofo pode atingir as essências eternas. E, seguindo as articulações que ligam determinadas essências a determinadas essências, vai conquistando essências cada vez mais gerais. Até que, **por fim**, contempla aquele absoluto, uma superessência. Na **República**, Platão o denomina de Bem. Ele seria a fonte de toda a luz, fazendo com que os objetos possam ser conhecidos e que nós possamos conhecê-los. É como o Sol.

A distinção da realidade em mundo sensível e mundo inteligível, à parte do tempo-espaço, desenvolveu ao longo do tempo e das inúmeras interpretações das doutrinas platônicas, o que Rorty (1988, p. 25-62) chamou de *vocabulário mentalista* baseado em *metáforas oculares gregas* e, devido a estas, haveria se desenvolvido um entrave filosófico e linguístico nas tentativas contemporâneas de solucionar o problema das relações alma-corpo, como se vê em Teixeira (2000, p. 65-89); em especial, no que concerne às chamadas Teorias da Identidade, com graves embaraços às suas hipóteses e teorias explicativas.

No entanto, no decorrer das pesquisas para o desenvolvimento dessa dissertação me deparei com a obra do filósofo italiano Giovanni Reale, *Para Uma Nova Interpretação de Platão* (2004), especialista em História da Filosofia e que segundo Lima Vaz (REALE, 2004, p. 14), na introdução ao mencionado livro, referencia outro trabalho de Reale, a saber, *A História da Filosofia Antiga*,



afirmando que esta é o *instrumento de trabalho mais completo posto à disposição do estudioso, tanto do ponto de vista da informação como da análise filosófica*. Que diferencial encontrei em Reale em relação às interpretações da tradição, para compreender da *phýsis* platônica em questão?

A tese formulada no final dos anos cinquenta do século XX, pela chamada escola de Tübingen, tinha como expoentes, então, os dois representantes mais significativos, os filósofos H.-J. Krämer e K. Gaiser que defendiam a necessidade de se levar em consideração nos estudos desenvolvidos em torno de Platão e do platonismo, o que eles chamaram de *doutrinas não-escritas*. O que seria isso?

As *doutrinas não-escritas* correspondem aos ensinamentos orais de Platão, ministrados na Academia. Como toda tradição oral, por carência de registros do autor, sempre foi desconsiderada pelos pesquisadores, em especial, os que adotaram o paradigma interpretativo de Schleiermacher, no século XIX, fundado na autenticidade exclusiva de um certo grupo de diálogos como referência e possibilidade de organização do chamado *corpus* platônico. No entanto, Krämer e Gaisere, conforme atesta Reale (2004, p. 54-80) retomaram as pesquisas em torno dos ensinamentos orais de Platão. Tendo como documentos historiográficos o que o autor chama de *tradição indireta* (Idem, p. 81-97), responsável pela conservação de indícios das doutrinas não-escritas no período Acadêmico, foi possível reconstruir o conteúdo dos ensinamentos orais, bem como acompanhar a evolução deles no seio do platonismo ao longo do tempo.

Com o acesso ao conteúdo dos ensinamentos orais de Platão, Reale apresenta uma série de vantagens decorrentes da adoção do novo paradigma interpretativo, tais quais: uma nova visão sobre os escritos (diálogos), a solução das *aporias*<sup>8</sup> teóricas das doutrinas do filósofo que o paradigma tradicional não consegue solucionar, o redimensionamento do filosofar como exercício de sabedoria empírica para Platão, compreensão das mutações, acomodações e falhas interpretativas introduzidas no *corpus* platônico e, o que mais chamou minha atenção na proposta das Escolas de Tübingen-Milão, a possibilidade de resolver os enigmas do platonismo, em especial, as relações entre corpo-alma.

Para Reale (2004, p. 176) a concepção de *phýsis* platônica se dividia e se escalonava em ordem crescente, da seguinte maneira:

---

8 Conforme Isidro Pereira (1990, p. 74): "dificuldade para passar; falta, privação; [...] dificuldade, apuro."



<i>Plano do mundo físico</i>	
<i>Plano dos entes matemáticos</i>	<i>Objetos da musicologia</i> <i>Objetos da astronomia pura</i> <i>Objetos da Estereometria</i> <i>Objetos da geometria plana</i> <i>Objetos da matemática.</i>
<i>Plano das Ideias</i>	<i>Ideias gerais</i> <i>Ideias particulares</i> <i>Ideias generalíssimas ou Meta-Ideias</i> <i>Números e Figuras Ideais</i>
<i>Plano dos Princípios</i>	<i>"Uno" e "Dualidade indeterminada"</i>

Dadas as explicações acima, retorno à questão em pauta em nossa investigação, qual seja, qual era a concepção que Platão tinha da *phýsis* e em que medida os estudos de Reale trazem um diferencial ao problema assinalado pela tradição filosófica, qual seja, o dualismo platônico entre sensível e inteligível devido as Ideias serem consideradas como existentes fora do tempo-espaço, gerando os mencionados entraves filosóficos citados anteriormente.

A despeito da discussão sobre a validade, permanência ou adaptação do antigo paradigma interpretativo (schleiermachiano) ao novo, defendido pelas Escolas de Tübingen-Milão, decidi adotar o último devido às inúmeras vantagens interpretativas que viabiliza.

Segundo Reale (2004, p. 120), a teoria das Ideias é um dos sustentáculos da visão de mundo platônica. No entanto afirma (Ibidem):

a teoria das Idéias corresponde à primeira etapa da "segunda navegação", [contida no Fédon], enquanto a teoria dos Princípios constitui a etapa final e definitiva. As Idéias são alcançadas mediante os postulados que Platão introduz para superar a posição dos físicos; todavia, não se pode fazer uma defesa adequada da teoria das Idéias permanecendo no âmbito da própria teoria das Idéias (ou seja, examinando apenas as conseqüências que dela derivam). É necessário subir a postulados mais elevados, até alcançar o postulado adequado (que é, justamente, o postulado dos "Princípios primeiros e supremos").



A necessidade à qual Reale se refere ele justifica (Ibidem) afirmando que os *Princípios* redimensionam a interpretação e solucionam as *aporias* mencionadas anteriormente. Nessa medida, o que seriam as Ideias para as Escolas de Tübingen-Milão?

São elementos constitutivos da *phýsis* platônica com características de inteligibilidade, incorporeidade (Idem, p. 123), o que as contrapõe necessariamente ao sensível. Até este ponto, a tradição filosófica e o novo paradigma concordam relativamente ao que significam as Ideias. Elas são, segundo Platão *apud* Reale (Idem, p. 126): **“o verdadeiro ser, ser em si, ser estável e eterno, ser que se põe num plano totalmente diferente do sensível.”** (Negrito do autor).

É interessante observar que Reale (Idem, p. 128) assinala, no que se refere à distinção dos dois níveis de existência feita por Platão, que as Ideias e, conseqüentemente, o inteligível como um todo, é *supra-físico*. O que significa isso? Segundo Ferreira (1975, p. 1350; 1348), *supra* é um prefixo latino, sinônimo de outro prefixo da mesma língua, chamado *super*, que por sua vez significa: *excesso, aumento, posição acima, em cima ou por cima*. Logo, *supra-físico* corresponderia à noção de algo que está *acima do físico* ou numa *posição acima*. O que não necessariamente supõe uma não comunicação entre os dois níveis de existência. O problema da tradição é compreender como tal interação ocorre, de modo que as Ideias, com suas características sejam próprias, capazes de ser os arquétipos dos múltiplos existentes na dimensão física.

Outra característica das Ideias é que elas são imutáveis em si e por si isto é, são imutáveis e unas, não existem mais de uma e apenas uma Ideia para cada espécie existente no sensível. Reale (2004, p. 130) afirma que devido a essa classificação feita por Platão, a tradição filosófica a contar de Aristóteles tendeu a tomar a Ideia “em sentido hipostático, como se ela revelasse claramente que a Ideia não é mais que a **ontologização do conceito ou a entificação do abstrato**, ou seja, a **hipostatização do universal**.” (Grifo do autor). Com isso, Reale (Idem, p. 133) complementa que a imutabilidade das Ideias é a característica que garante a estabilidade das Ideias como arquétipos da dimensão física, pois: **“o que muda não pode, ela mesma, mudar, caso contrário não seria a “verdadeira causa”, ou seja, não seria a razão última.”** (Grifo do autor)

As Ideias guardam outra particularidade que Reale (Idem, p. 136) apresenta, qual seja, a *unidade*, e nos informa como segue:

Cada Idéia é uma “unidade” e, como tal, explica as coisas sensíveis que dela participam, constituindo desse modo uma multiplicidade uni-ficada. E, justamente por isso, o verdadeiro conhecimento consiste em saber unificar a multiplicidade numa visão sinótica, que reúna a multiplicidade sensível na unidade da Idéia da qual depende. (Grifo do autor)



Em outras palavras, essa característica das Ideias é a que proporciona a possibilidade de sintetização do múltiplo através da Ideia e assim encerra a exposição sobre elas.

Sobre o dualismo da realidade platônica Reale (Idem, p. 139) afirma que os pesquisadores em geral, fundados nas críticas de Aristóteles “insistem fortemente nesse ‘dualismo’, sustentando que a ‘separação’ das Idéias das realidades sensíveis, ou seja, a sua ‘transcendência’, compromete a sua função de ‘causas’” e assinala (Idem, p. 139-140) que em realidade:

as Idéias tem tanto de “imanência” quanto de “transcendência”; fato que muito frequentemente é descuidado ou silenciado. Para Platão, a transcendência das Idéias é justamente a razão de ser (ou seja, o fundamento) da sua imanência. As Idéias não poderiam ser a causa do sensível (isto é, a “causa verdadeira”) se não **transcendessem** o próprio sensível; e, justamente, transcendendo-o ontologicamente podem ser o fundamento da sua estrutura ontológica imanente. [...] **a transcendência das Idéias é, justamente, o que qualifica a função que elas cumprem de “causa verdadeira”**. Confundir esses dois aspectos, ou nivelá-los de algum modo sobre o mesmo plano, significa esquecer inteiramente a “segunda navegação” e os seus resultados. (Grifo do autor)

Nesse sentido, observa-se a primeira distinção entre a tradição filosófica e a do novo paradigma interpretativo, qual seja, não há oposição radical e total incompatibilidade entre o estatuto imanente-transcendente das Ideias em Platão, pois para que elas sejam o fundamento e causa do sensível, necessário se faz que as Ideias tenham uma característica simultaneamente dual como demonstrou Reale (Idem, p. 143):

Platão manteve uma firme e constante convicção sobre a existência de dois diferentes planos do ser e sobre essa convicção centrou sua mensagem filosófica. Mas o erro de muitos intérpretes consiste justamente no seguinte: em ter confundido tal distinção de planos e a proclamação da diferença estrutural de sua natureza com a absurda e indevida “separação”, em certo sentido considerando que as Idéias fossem “supercoisas” fisicamente e não metafisicamente separadas das coisas, como se elas não fossem mais do que o sensível mistificado e, como tal, contraposto ao sensível.

Platão, com as Idéias, descobriu o mundo do inteligível como a **dimensão incorpórea e metaempírica do ser**. E esse mundo inteligível incorpóreo transcende o sensível, não no sentido de uma absurda “separação”, e **sim no sentido da causa metaempírica** (ou seja, da “causa verdadeira”); e portanto a verdadeira razão de ser do sensível. Em conclusão, o dualismo de Platão não é senão o dualismo de quem admite a existência de uma causa supra-sensível como razão de ser do próprio sensível, convencido de que o sensível, por causa da sua autocontrariedade, não pode possuir uma razão de ser total de si mesmo. Portanto, o “dualismo” metafísico de Platão não tem absolutamente nada a ver com o ridículo dualismo que põe o sensível como subsistente e, depois, contrapõe essa subsistência ao próprio sensível. (Grifo do autor)

Para melhor compreensão do que Reale expõe acima, analisarei brevemente o significado das palavras *metafísico* e *metaempírico*, dado a relevância das indicações feitas.



A palavra grega *meta*, segundo Ferreira (1975, p. 923) significa: *mudança, posteridade, além, transcendência e reflexão crítica sobre*. Para Isidro Pereira (1990, p. 365), a palavra tem as seguintes acepções: *no meio, entre; com idéia de lugar, por detrás, a seguir; com a idéia de tempo, a seguir, detrás de outro, seguindo-a*.

Por *físico*, conceitua Ferreira (1975, p. 634): “relativo à física; referente às leis da Natureza; corpóreo, material, natural”. Para Isidro Pereira (1990, p. 621): “concernente à natureza ou ao estudo da mesma; estudo da natureza; natural; proporcionado pela natureza, conforme a natureza”. Para Japiassu & Marcondes (1993, p. 104): “designa a realidade material, concreta, objeto de nossos sentidos, em contraste com a realidade psíquica, subjetiva, interior, bem como a realidade espiritual ou abstrata.”

Para Japiassu & Marcondes (Idem, p. 165) *metafísica(o)* significa:

Na tradição clássica e escolástica é a parte mais central da filosofia, a ontologia geral, o tratado do ser enquanto ser. A metafísica define-se como **filosofia primeira**, como ponto de partida do sistema filosófico, tratando daquilo que é pressuposto por todas as outras partes do sistema, na medida em que examina os princípios e causas primeiras, e que se constitui como doutrina do ser em geral, e não de suas determinações particulares; incluindo ainda a doutrina do Ser Divino ou do Ser Supremo.

Ora, no que se refere ao termo *metafísica(o)* percebe-se três posições claras a saber, 1) a do uso cotidiano representada pela conceituação de Ferreira; 2) a grega, representada pela conceituação de Isidro Pereira e 3) a técnico-contemporânea de Japiassu & Marcondes.

Uma vez que o termo *metafísica(o)* foi cunhado por Andrônico de Rodes, em torno do ano 50 a. C. conforme indicam Japiassu & Marcondes (Ibidem) para identificar o conjunto das obras de Aristóteles que se seguiam à *Física* e, por conseguinte, um conceito criado posteriormente ao autor e sobretudo, dado o caráter contemporâneo que o termo assumiu, preferirei analisá-lo sob o aspecto da composição da palavra em grego, acreditando assim atingir algum entendimento sobre ela. Logo, considerando o sentido de “meta como no meio, entre; com ideia de lugar, por detrás” e *físico*, no sentido de “concernente à natureza; conforme a natureza”. Compreendo assim, por *metafísico*, *aquilo que concerne à natureza* ou por outra, *aquilo que permeia* (estar entre) *a natureza*, baseando nas informações que Reale nos concedeu até o momento em nossa pesquisa.

Por *empíria*, conforme Japiassu & Marcondes (1993, p. 79), conceituam: “Experiência sensível bruta, antes de toda e qualquer elaboração.” Para Isidro Pereira (1990, p. 184): “experiência, prática”. Logo, por *metaempírico* compreendo aquilo que permeia a experiência/ prática.





Baseado na compreensão dos conceitos estudados, já é possível compreender que a posição de Reale (2004: 143) sobre o caráter dual, metaempírico e metafísico das Ideias é verdadeiramente bombástica comparada à tradição filosófica! Ela assinala a possibilidade de dissolução da tradicional concepção filosófica ratificada ao longo da História do Pensamento Ocidental, a respeito do “dualismo” criado por Platão e denunciado por seu discípulo Aristóteles.

Fundado na pertinência das observações feitas, para efeito de realização desta pesquisa, assumi a compreensão da *phýsis* platônica sob o prisma das Escolas de Tübingen-Milão. Assim procedo, uma vez que pela adoção do novo paradigma inauguram-se novas possibilidades interpretativas quanto aos problemas oriundas da relação mente-corpo, assinalados por Rorty e Teixeira.

A tradição filosófica assinala que através da dialética, de Ideia em Ideia a alma ascende até chegar à Ideia de Bem, representada pela simbologia do mito da caverna, na *República* (PLATÃO, s/ d, p. 267-272) e segundo Pessanha (1996, p. 50). A Ideia de Bem como a *superessência* ordenadora do Cosmos, para Reale (2004, p. 145) não é suficiente para solucionar a questão da multiplicidade, pois Platão assinala a existência “de conexão e de exclusão que implicam a existência de nexos estruturais entre as Ideias”. Por conseguinte, umas Ideias se excluem e outras têm como condicionantes de sua existência outras Ideias. Com isso, para Reale (Idem, p. 146):

Essas relações de exclusão não se limitam aos contrários em si (como por exemplo par e ímpar), mas se estendem a tudo o que é conexo a cada contrário com relação ao outro, e vice-versa (o três é contrário ao par e ao que é conexo com o par, e vice-versa): e isso vale tanto para as Idéias tanto para as coisas que dela participam.

De acordo com esse raciocínio, Reale (Idem, p. 149-150) informa que Platão percebeu “a existência de duplas de Idéias coligadas como gênero e espécie”. Nessa medida, a dialética teria dois modos de ação, a saber, a *generalização* para que se atinja o que Reale (Idem: 151) chama de *visão sinótica* da Ideia em questão e na *distinção* e *divisão*, no encaço das articulações rumo à “Idéia geral”, demonstrando a existência de uma hierarquização das Ideias das mais específicas às mais gerais.

Nesse sentido, Reale demonstra a existência de um problema na concepção tradicional da teoria das Ideias que se caracteriza justamente na explicação da relação necessária entre o *uno* e os *multos*. Para introdução da solução proposta pelo novo paradigma interpretativo, Reale (Idem, p. 157) sugere que se parta da compreensão do que ele chama ser o *modo de pensar dos gregos*. Para o autor, esse modo de pensar *consiste na convicção segundo a qual explicar significa unificar*. (Grifo do autor) Isto é, Platão e



seus contemporâneos, bem como os filósofos anteriores a eles, buscavam a causa última de explicação necessária da multiplicidade do mundo e, nesse sentido, assim se expressa Reale (Ibidem):

tentavam explicar a multiplicidade dos fenômenos relativos ao cosmo justamente reduzindo-a à **unidade de um princípio**, ou de **alguns princípios, unitariamente concebidos**, e alcançava a expressão extrema (e, justamente por isso, muito instrutiva) nas doutrinas dos eleatas, que **dissolviam a totalidade do ser**, desembocando num verdadeiro **monismo radical**. (Grifo do autor)

Platão não fugiu ao *espírito de sua época* e a teoria das Ideias, mesmo realizando certa redução do múltiplo, ainda guardava certa *pluralidade*, como assinala Reale (Idem, p. 158):

Tenha-se presente que Platão admite Idéias não só para as coisas que chamamos realidades substancias (homens, animais, vegetais etc.), mas também para todas as qualidades e para todos os aspectos das coisas sinoticamente reagrupáveis (belo, grande, duplo, e assim por diante), de modo que o **pluralismo do mundo das Idéias** ( ou seja, o pluralismo das realidades inteligíveis) se mostra digno de bastante consideração, como já **Aristóteles, em passagem citada, conceituava**.(Grifo do autor)

Para Reale (Idem, p. 159), a teoria das Ideias não se constitui a instância última da realidade:

O esquema de raciocínio que sustentava a duplicidade de níveis de fundação metafísica é o seguinte. **Como a esfera do múltiplo sensível depende da esfera das Idéias**, assim, **analogicamente**, a esfera da multiplicidade das Idéias depende de uma **ulterior esfera de realidade**, da qual derivam as próprias Idéias, e esta é a esfera **suprema e primeira em sentido absoluto**. (Grifo do autor)

Ato contínuo, Reale informa que a mencionada esfera última seria a dos Princípios Primeiros. A dúvida que resta a respeito deles é: por que Platão admitiu dois Princípios e não um apenas?

Segundo Reale (2004, p. 162-164) nos informa:

A novidade de Platão, não no nível e ontologia das Idéias (dado que nesse plano ele explica ainda o múltiplo sensível com o outro múltiplo, o inteligível das Idéias), mas no nível de protologia, **está, justamente, na tentativa de "justificação" radical última da multiplicidade em geral em função dos Princípios do Uno e da Díade indefinida, segundo um esquema metafísica bipolar**.

Portanto, o problema do qual partimos resolve-se deste modo: a pluralidade, a diferença e a gradação dos entes nascem **da ação do Uno, que determina o Princípio oposto da Díade**, que é multiplicidade indeterminada. Os dois Princípios são, portanto, igualmente originários. **O Uno não teria eficácia produtiva sem a Díade, embora seja hierarquicamente superior à Díade**. (Grifo do autor)

Vale ressaltar que esses Princípios não seriam encarados como *dois* exatamente, mas como uma espécie de síntese, uma vez que eles seriam nulos isoladamente, conforme declara Reale (Idem, p. 165):



A ação do Uno sobre a Díade é uma espécie de **de-limitação**, **de-terminação** e **de-finição** do ilimitado, do indeterminado, do indefinido, ou, como parece que o próprio Platão já dizia, de **igualização do desigual**. Os entes que derivam da atividade do uno sobre a Díade são, portanto, uma espécie de síntese que se manifesta como unidade-na-multiplicidade, que é uma de-finição e de-terminação do indefinido e indeterminado. (Grifo do autor)

Logo, pelo que se depreende do exposto, a natureza platônica, sinteticamente falando, seria dividida entre sensível e inteligível. Analiticamente, no âmbito do inteligível, existiriam as Ideias e os Primeiros Princípios. No entanto, Reale (Idem, p. 167-180), informa ainda, que haveria duas outras dimensões naturais, a saber, *Números Ideais* e *Números matemáticos* com a função específica de serem intermediárias às interações dos Princípios para com as Ideias e destas para com o sensível.

Antes de tudo, Reale (Idem, p. 167; 168) esclarece que os chamados *Números ideais* não são o que conhecemos como *matemáticos*, mas são o que ele chama de *metafísicos*, isto é:

Os números ideais são, portanto, as essências dos Números matemáticos e, enquanto tais, são “inoperáveis”, ou seja, não podem ser submetidos a operações aritméticas. **Eles têm um status metafísico, deferente dos números matemáticos, justamente porque não representam simplesmente números, mas constituem a essência dos números.** [...] Os Números ideais constituem, portanto, supremos **modelos ideais**. **eles representam de forma originária, isto é, paradigmática, aquela estrutura sintética de unidade-na-multiplicidade que caracteriza todos os diferentes planos do real e todos os entes em todos os níveis.** A essência do Número ideal consiste numa determinação e delimitação específica produzida pelo uno sobre a Díade, que é uma multiplicidade indeterminada e ilimitada de grande-e-pequeno.

Reale adverte que os Números ideais não se identificam totalmente com as Ideias, mas possuem relações de *estreita conexão*. Para melhor compreender as relações entre Números ideais e as Ideias, Reale (Idem, p. 170-171) chama a atenção para um importante detalhe entre os gregos antigos:

Toeplitz demonstrou que para os gregos o número é sempre pensado não tanto como número inteiro, ou seja, como uma espécie de grandeza compacta, mas como uma **relação** articulada de grandezas e de frações de grandezas, de **logoi**, de **analoghoi**. Se é assim, o **logos** grego mostra-se essencialmente ligado com a dimensão numérica e significa, portanto, fundamentalmente, “relação”. Consequentemente, para os gregos é totalmente natural **traduzir** as “relações” em “números”, e indicar com os números as relações, justamente por causa dessa conexão subsistente entre número e relação.

Cada Idéia se situa numa posição precisa no mundo inteligível, de acordo com a sua maior ou menor universalidade e de acordo com a forma mais ou menos complexa das relações que estabelece com as outras Idéias (que estão acima ou abaixo dela). Essa **trama de relações**, portanto, pode ser reconstruída e determinada pela dialética, e, pelas razões explicadas, pode ser expressa “numericamente” (dado, justamente, que o número exprime uma relação).



Tal explicação torna inteligível as referências pitagóricas sobre a identificação do princípio último constitutivo da natureza ser chamado de *número*. Lembrando que Platão manteve contato com a Escola pitagórica na Magna Grécia e que aquelas doutrinas muito influenciaram nosso filósofo, vemos que Reale (Ibidem) completa a compreensão dessa dimensão da *phýsis* platônica citando Gaiser:

A redução que das coisas concretas e perceptíveis pelos sentidos sobe até os números não é um processo de abstração, mas um adensamento do conteúdo de ser da realidade. As relações numéricas são o permanente imutável, e por essa razão são, para Platão, o verdadeiro ser que permanece em qualquer diferença ou mudança de qualquer coisa individual. Assim, na sinfonia dos primeiros números está originariamente contido todo o mundo.

Reale (2004, p. 173) explica a dimensão do que chama *entes matemáticos*, que se localizariam entre os *entes ideais* e *entes os sensíveis*:

são **imóveis e eternos**, justamente como as Idéias (e os Números ideais), e, de outro lado, existem **muitos da mesma espécie**. Têm, portanto, ao mesmo tempo, um caráter fundamental das Idéias e um caráter que é típico das coisas sensíveis, e por isso são, justamente, “intermediários” inclusive entre as realidades inteligíveis e as realidades sensíveis, como veremos no *Filebo* e, sobretudo, no *Timeu*.

Com estas características duais, os entes matemáticos e os Números ideais compõem assim, as dimensões intermediárias entre as instâncias referenciais máximas da natureza platônica, quais sejam o sensível, as Ideias e a dos Princípios primeiros.

Nos pré-platônicos a questão da explicação última da realidade física ficou caracterizada por duas posições que Reale apresenta como a posição dos *unicistas*, definida pela doutrina eleata da unicidade do *ser* e a posição contrária, a dos *pluralistas*, fundada no pensamento de Empédocles, Anaxágoras e Demócrito. Estes últimos assumiram o múltiplo como base última da natureza. Para Reale (2004, p. 162-163) Platão inovou a questão não com a teoria das Ideias, mas no nível protológico, com a *tentativa de “justificação” radical e última da multiplicidade em geral em função dos Princípios do Uno e da Díade indefinida segundo um esquema metafísico bipolar* (Grifo do autor). Sendo assim, o *ser* da natureza foi compreendido por Platão como uma metáfora bipolar com características duais, opostas por complementaridade.

Coloco em questão assim a existência do *dualismo* platônico, uma vez que através do novo paradigma interpretativo a existência de um dualismo radicalmente irreconciliável entre o sensível e o inteligível é posto como improvável sob dois aspectos básicos, a saber: 1 – o cultural, pois o grego comum contemporâneo de Platão apresenta uma percepção diferenciada da nossa no que



se refere à *natureza* e, quanto ao *número*, facilmente identificável nos escritos pré-socráticos e em poetas como Homero, Hesíodo e nos trágicos. Nesse enfoque ainda, acrescento que Platão inovou a concepção tradicional grega de *phýsis* por ter nomeado o que era compreendido por *Hades* ou *Além* como *mundo inteligível* através da metáfora da segunda navegação apresentada no *Fédon*, por meio da qual, em conjunção com a descrição do mito de Er, na *República*, instituiu uma nova *geografia* da natureza. 2 – Nesse outro aspecto, o que põe em suspenso a visão filosófica tradicional sobre o *dualismo* em Platão, é aquele que desloca o *centro de gravidade* do fundamento último da natureza, das Ideias para os Princípios primeiros, dissolvendo as *aporias* geradas pela teoria das Ideias e alcançando o objetivo visado à época, isto é, identificar a realidade última produtora e mantenedora da natureza.

Uma vez que os Princípios Primeiros ordenam os graus da realidade natural através da conseqüência de sua síntese (Uno e Díade), a questão do *dualismo* entre sensível e inteligível transforma-se de algo antes antagônico e irreconciliável, para uma visão sinótica complementar e interativa por oposição, tal qual se vê em Reale (2004, p. 139-140):

as realidades empíricas são sensíveis, ao passo que as Idéias são inteligíveis; as realidades físicas são mescladas com o não-ser, enquanto as Idéias são ser em sentido puro e total; as realidades são corpóreas, enquanto as Idéias são incorpóreas; as realidades sensíveis são corruptíveis, enquanto as Idéias são realidades estáveis e eternas; as coisas sensíveis são relativas, ao passo que as Idéias são absolutas; as coisas sensíveis são múltiplas, ao passo que as Idéias são unidade.

Com efeito, muitos estudiosos, repetindo ou desenvolvendo de várias maneiras as críticas movidas por Aristóteles [...], insistem fortemente nesse “dualismo”, sustentando que a “separação” das Idéias das realidades sensíveis, ou seja, a sua “transcendência”, compromete a sua função de “causas”.

Mas, na realidade, trata-se de puro preconceito teórico, a ser rigorosamente evitado, se se deseja compreender Platão.

Observe-se inicialmente que as Idéias têm tanto de “imanência” quanto de “transcendência”; fato que muito frequentemente é descuidado ou silenciado. Para Platão, a transcendência das Idéias é justamente a razão de ser (ou seja, o fundamento) da sua imanência. As Idéias não poderiam ser a causa do sensível (isto é, a “causa verdadeira”) se não **transcendessem** o próprio sensível; e, justamente, transcendendo-o ontologicamente podem ser o fundamento da sua estrutura ontológica imanente. Em resumo, **a transcendência das Idéias é, justamente, o que qualifica a função que elas cumprem de “causa verdadeira”**. Confundir esses dois aspectos, ou nivelá-los de algum modo sobre o mesmo plano, significa esquecer inteiramente a “segunda navegação” e os seus resultados. (Grifo do autor)

O ato notável da abordagem realizada por Reale é a conjunção da teoria dos Princípios Primeiros com as colocações feita por Platão no *Timeu* no que se refere à identificação do *Mesmo* com o *Uno* e o *Outro* com a *Díade*. Tal conjunção torna compreensível



a afirmação de Platão no *Fedro* (s/ d, p. 174), quanto à possibilidade de compreender a natureza da alma humana conhecendo-se a natureza do universo, Princípios este muito difundido entre os médicos da escola de medicina hipocrática.

Observa-se que a alma teria sido feita pelo Deus de maneira que tudo o que é corporal tivesse a possibilidade de ser estendido para seu interior e, desta maneira, a alma teria a capacidade de ajustar-se aos corpos, como vemos no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 90-91; 100-101):

Quando toda a construção da Alma foi realizada ao agrado de seu autor, este logo estendeu para o interior dela tudo o que é corporal, e fazendo coincidir o meio do Corpo e o da Alma, harmonizou-os (p. 90)

A Alma é então formada da natureza do Mesmo, da natureza do Outro e da terceira substância. E composta destas três realidades, move-se por si só em círculo. (p. 91)

Disse essas palavras e, retornando à cratera na qual inicialmente havia misturado e fundido a Alma do Todo, aí verteu os resíduos das primeiras substâncias e as misturou aproximadamente do mesmo modo. Todavia, não havia mais na mistura a essência pura e invariável, mas somente a segunda e a terceira. Depois, tendo a tudo combinado, dividiu num número de almas igual ao dos astros. (p. 100-102).

Estariamos diante de uma menção de Platão à noção de *eidolon* (εἰδολον) grego? *Eidolon*(u) era uma palavra grega que significava fantasma, simulacro/imagem, figura, retrato/imagem e segundo vemos em Isidro Pereira (1990, p. 167) e Vernant (1990, p. 116 na nota 38), de seu texto *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Os *eidolai* eram utilizados pela religião grega para substituir, nos funerais, os cadáveres das pessoas que os parentes sabiam estar mortas, mas que não foram encontradas ou de pessoas que haviam desaparecido e, passado algum tempo, eram dadas como mortas. Algumas famílias, em especial as esposas, inconsoladas, mandavam talhar em madeira ou em pedra, em tamanho natural, um *eidolon* de seu cônjuge para através dele, suprir sua ausência física no funeral e até mesmo em casa, conforme o caso. Tal prática funerária e cultural se baseava na crença de que todo homem possuía uma alma que, após a morte, apresentava-se no *Hades* com as mesmas características de quando viva e, no caso da ausência do cadáver, não sendo possível sepultá-los, sua alma ficaria privada do culto dos ancestrais e, carentes de descanso, não poderiam ter uma existência condigna com a sua posição no mundo dos mortos.

Ficaria assim, a alma, presa entre os mundos dos vivos e dos mortos, carente de alimento, vestuário, armas, presentes e preces pelo fato de estar insepulta. Ora, dessa crença infere-se que havia certa similitude, se assim podemos nos expressar, entre o corpo sensível (corpo tal qual o entendemos) e o *corpo inteligível*<sup>9</sup>, ou *eidolon* (através do qual a alma se faria conhecer na figura de

---

9 Esta inferência se sustenta não apenas com os argumentos antropológicos e historiográficos a respeito das crenças arcaicas e clássicas que Coulanges citado nesse parágrafo demonstram, mas também nos documentos historiográficos de Platão, isto é, no *Timeu* (s/ d, p. 85), *República* (s/ d, p. 406-415) e no



sua pessoa), de tal modo que a alma manteria certas necessidades típicas do vivente e atuaria na *phýsis* como um deus *epictônio*<sup>10</sup> (**ΕΠΙΚΤΟΝΙΟ** — - subterrâneo), influenciando nas decisões dos chefes de *genos* (famílias) nas *polies* (cidade-estado), conforme atesta Coulanges (1998, p. 7-28) ser a crença comum relacionada aos cultos da *héstia* (Lar, lareira doméstica) e dos mortos.

Com o objetivo de facilitar o entendimento através de uma nomenclatura que expresse da melhor maneira possível o que compreendi dos textos de Platão com base no novo paradigma interpretativo das Escolas de Tübingen-Milão, doravante chamarei *corpo inteligível* ao *eidolon*, duplo, enquanto a alma se encontra no Hades ou mundo inteligível; e *corpo sensível*, àquele através do qual a alma encarnada se faz presente e perceptível aos sentidos.

Vale recordar que por *corpóreo* os antigos entendiam tudo o que era compreendido e restrito em limites específicos, rígidos, como atesta Reale (2004, p. 126):

é bom recordar o seguinte. “Corpo” (**σῶμα**), em grego, originariamente (por exemplo, em Homero) significava “cadáver”. Sucessivamente, a área semântica do termo incluiu o **corpo inanimado em geral**. Enfim, a área semântica do termo incluiu também objetos inanimados, os quais tem em comum com o corpo duas propriedades: **a perceptibilidade** (a visibilidade), por um lado, **e o ser encerrado em limites determinados** mais ou menos rígidos, por outro. É justamente a esta acepção do termo “corpo” que se liga a acepção mais madura do termo “incorpóreo” no âmbito do pensamento pré-socrático: “incorpóreo” significa o que **não é palpável, nem visível, o que é privado de materialidade, de limitações e de confins, portanto, in-finito**.

Platão inova radicalmente esse significado: o incorpóreo, para ele, transcende não só as características dos corpos físicos, mas a própria fonte material dos corpos físicos; transcende o próprio uno-todo-infinito em sentido melissiano e vem a coincidir com a causa não-física das coisas físicas. O **incorpóreo torna-se uma forma inteligível e, portanto, ser de-terminado que age como causa de-terminante, ou seja, a causa verdadeira do real**. (Grifos do autor)

---

*Fédon*, como um todo e na argumentação desenvolvida nas páginas 31-38 dessa dissertação, nas quais sugiro que o leitor se remeta para compreender o tema da representação da corporeidade inteligível da alma em Platão com base na tradição religiosa helênica.

10 Deus subterrâneo. O morto, ao ser sepultado na Grécia, por seus familiares, era venerado por eles, através do culto doméstico, religião primordial entre os povos hindo-europeus, ramo ao qual os helenos estavam ligados ancestralmente. Tal culto recebeu representação com o ingresso da deusa *Héstia* (lareira doméstica), no panteão olímpico quando os Micênicos ascenderam. O Lar se localizava no centro das casas e inicialmente os mortos eram enterrados embaixo dela. Posteriormente, o túmulo foi localizado no exterior da casa. Era responsabilidade das mulheres a manutenção do fogo do Lar que simbolizava a vitalidade existencial do *genos*. O sacerdote deste culto era o patriarca da família que oficiava livremente estabelecendo seus mistérios, cânticos e dias sacros. O Lar era considerado o “umbigo” de vinculação do homem à terra e simultaneamente, o portal dimensional através do qual os ancestrais e os vivos mantinham amplo e profundo contato. Nada de era decidido sem consulta prévia ao Lar, desde a ignição de um novo membro do *genos* (filho ou escravo), mulheres, por casamento, até as decisões econômico-militares. Este costume foi generalizado com a revolução do século VII a.C. com a criação das *polis*, onde existia a *héstia koiné* o Lar comum a todos os cidadãos na Acrópole e passou a Roma até a inserção gradual do cristianismo.



Nessa medida, a *corporeidade inteligível da alma humana* será compreendida através da analogia do *corpo inteligível* para com o *corpo sensível*, sendo em realidade, para Platão, o primeiro a razão de ser do segundo. Além disso, considerando que na constituição íntima substancial e de propriedades da alma humana, a terceira substância, resultante do produto do *Mesmo* e do *Outro* tem a capacidade de intercomunicação (interação) simultânea, entre tudo o que é inteligível e sensível; o que, em decorrência das propriedades oriundas da porção do *Outro* sob o influxo catalisador do *Mesmo*, a terceira substância seria aquela que proporcionaria a vinculação da alma ao estado de relativa *corporeidade* por encerrá-la, mesmo que em menor escala, a certa limitação fixa em contornos mais ou menos fixos.

Por conseguinte, enquanto no Hades, a alma humana é reconhecida com as características que lhe foram próprias em sua última existência encarnada, através das delimitações estabelecidas por seu *corpo inteligível* de maneira a caracterizá-la como a alma de Aquiles, ou de Heitor, por exemplo, capaz de serem reconhecidas por outras almas que de suas companhias privaram no mundo dos vivos.

Uma vez que a ação racional da alma teria início por ocasião de sua vinculação ao corpo, conforme se vê no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 91; 105; 149):

e, pelo efeito de todas essas afeições, a alma, quando de seu nascimento, quando acaba de ser encadeada a um corpo mortal, é de início e primitivamente irracional. (p. 105)

Estes [os filhos do Deus], imitando seu autor, e tendo recebido dele o princípio imortal da alma, envolveram esse princípio com o corpo mortal que o acompanha; deram-lhe por veículo todo o corpo. Depois, conformaram nele uma outra espécie de alma, a espécie mortal. Esta comporta em si as paixões temíveis e inevitáveis. De início o prazer, este poderoso atrativo para o mal, depois as dores. Causa de que abandonemos o bem, e depois ainda o medo e a pusilanimidade, conselheiros estúpidos, o desejo surdo aos conselhos, e enfim a esperança, fácil de se decepcionar. Misturaram tudo isso à sensação irracional e ao amor pronto a tudo arriscar. E destarte compuseram pelos procedimentos necessários a alma mortal. Mas receando ainda macular o princípio divino, e na medida em que esta mácula não era absolutamente inevitável, separaram da alma imortal o princípio mortal e o alojaram numa outra parte do corpo. Para tanto, dispuseram um como que istmo ou limite entre a cabeça e o peito e colocaram entre eles o pescoço, a fim de separá-los. É no tronco, onde se chamou tórax, que instalaram a espécie mortal da alma. E como desta alma uma porção era por natureza melhor e a outra pior, dividiram ainda em dois alojamentos a cavidade do tórax; separaram-no como se separa o apartamento das mulheres e o dos homens e dispuseram entre eles o diafragma como repartição. A alma que participa da coragem e do ardor guerreiro, aquela que deseja a vitória, alojaram mais perto da cabeça, entre o diafragma e o pescoço. Isto, para que pudesse escutar a razão e, de acordo com ela, conter pela força a raça dos desejos quando esta último, rebelde às ordens e às prescrições que a razão lhe envia do alto da cidadela, recusa submeter-se de bom grado. (p. 149)





E na medida que entra em contato com um objeto que possua uma substância divisível ou com um objeto cuja substância seja indivisível, ela proclama, movendo-se por todo o seu ser próprio, a cuja substância ele é idêntico e da qual ele difere. Mas difere, e relativamente a que, sob que relação, de que maneira e em que circunstâncias ele se remete às coisas que devem ter em suas relações mútuas uma outra dessas determinações ou modalidades, bem como suas relações com as coisas que se conservam sempre idênticas. Ora, quando um raciocínio veraz e imutável, relativo à natureza do Mesmo ou à do Outro, é acusado, sem ruído nem eco, dentro daquele que se move a si mesmo, esse raciocínio pode ser formulado em relação às coisas sensíveis. (p. 91)

Dado o acima exposto, constata-se que a alma não foi criada com a ação racional, ao contrário, esta é atribuída à alma apenas após sua vinculação a um corpo mortal. A partir deste momento, Platão informa que os deuses realizam a mencionada ligação da alma a um corpo e nele conformam um *outro tipo de alma mortal*. A *alma mortal* contém o princípio das sensações e da chamada *alma imortal*, separaram a *mortal* e as localizaram em partes diferentes do corpo sensível, quais sejam: na cabeça, instalaram a *alma imortal* e no tórax, a *mortal*. Na *alma mortal* os deuses realizaram nova partição e a localizaram no diafragma. Que nomes específicos dá Platão a essas três almas?

A que Platão chama de *alma imortal*, por sua localização na cabeça, chama de alma racional (*noûs*). A alma que ele chama de *mortal* e que foi dividida em duas seções, o filósofo chama de impetuosa (*thýmos*) a que ficou localizada no tórax e de apetitiva (*pneyma*), a que foi posta no diafragma. Pelo que se depreende dos textos, em especial no *Timeu*, *Fedro*, *Fédon* e na *República*, essa configuração trino-anímica existe apenas enquanto a alma se encontra encarnada. Após a morte do corpo sensível, no inteligível, apenas o *noûs* acompanha a alma até a necessidade de nova existência sensível. A *alma mortal*, pelo que se constata, é dispersa com a morte.

Como visto anteriormente, a alma humana seria feita com as sobras de substâncias da formação da chamada *Alma do Mundo* e manteria certa semelhança a esta, porém, por falta da substância do *Mesmo* seria constituída então, pelo *Outro* e o misto do *Mesmo* com o *Outro*; logo, seria feita por **duas substâncias ou princípios substanciais**. Sendo feita estruturalmente desta maneira, seria necessariamente um **misto substancial**, mas não um indivíduo caracterizado por uma consciência, responsável por seus atos e que se reconheceria como sujeito do conhecimento, ativa ou passivamente, como se vê no *Timeu* (PLATÃO, s/ d: 80):

E por outra, que o intelecto só pode nascer unido à Alma. Em virtude dessas reflexões, após ter colocado o Intelecto na Alma, a Alma no Corpo, formou o Cosmos, para dele executar uma obra que essencialmente fosse a



mais bela e melhor. Assim pois, nos termos de um arrazoado provável, deve-se dizer que o Cosmos, que é verdadeiramente um ser vivo provido de Alma e Intelecto, é assim gerado pela ação da Providência de um Deus.

Tal condição (ou algo dessa condição, considerando-se que os gregos não disponham de percepção de sua individualidade e subjetividade<sup>11</sup>), ocorreria somente a partir do momento em que o intelecto, compreendido como *o princípio de ordenação do cosmos e, por extensão, a faculdade do pensamento humano, enquanto esta reflete a ordem cósmica*, conforme conceituam Japiassu & Marcondes (1993: 134) em relação à concepção clássica grega do termo, é submetida ao exercício e esforço da contemplação no mundo inteligível, objetivando o aperfeiçoamento de sua capacidade intelectual e o acesso à sabedoria para alcançar o que Platão chama de *unidade racional* dentre as sensações, como se vê no *Fedro* (s/ d, p. 154):

SÓCRATES: - Uma lei estabelece que, no primeiro nascimento, a alma não entra no corpo de um animal; [...] A alma que nunca contemplou a verdade não pode tomar a forma humana. A causa disso é a seguinte: é que a inteligência do homem deve exercer segundo aquilo que se chama Idéia; isto é, elevar-se da multiplicidade das sensações à unidade racional. Ora, esta faculdade não é mais que a recordação das Verdades Eternas que a nossa alma contemplou quando acompanhou a alma divina nas suas evoluções.

Pelo que Platão afirma, o intelecto *foi colocado* pelo Deus, na Alma do Todo para que pudesse a Alma atingir o que o Deus objetivava. Ato contínuo, projetando essa operação para a alma humana construída pelos deuses, o intelecto aparece como um atributo concedido às almas para que se relacionem inteligivelmente com os objetos de conhecimento sensíveis e inteligíveis conforme o caso. Em outra passagem do *Timeu* vemos a confirmação de que apenas a alma é capaz de possuir um intelecto e de exercer suas potencialidades, uma vez que Platão (s/ d, p. 109) indica que os elementos físicos fogo, água, terra e ar, por sua natureza constituída pelo *Outro* não são capazes de possuí-la, como vemos a seguir: “[...] Pois de todos os seres o único ao qual cabe possuir a inteligência é a alma, deve-se-o proclamar, e é invisível, ao passo que o fogo e a água e a terra e o ar, todos os corpos, são naturezas visíveis.”

Seria uma referência de Platão de algo semelhante a uma descrição minuciosa de uma *substância* (a alma humana) que em dado momento de sua criação recebe o intelecto como *instrumento de ordenação do cosmo* com a faculdade de pensar nele acoplado? Se assim é em Platão, estaríamos diante de algo como uma *substância pensante*, como mais tarde enunciaria Descartes?

---

11 Para aprofundamento sobre a questão da subjetividade e concepção de indivíduo na Grécia Arcaica e Clássica remeto o leitor a Mondolfo (1970, p. 10-120).



Considerando o que Platão sugere no *Timeu* (s/ d, p. 105): “[...] e, pelo efeito de todas essas afeições, a alma, quando de seu nascimento, quando acaba de ser encadeada a um corpo mortal, é de início e primitivamente irracional.” Percebe-se que a presença do *intelecto*, em sua função ordenadora do Cosmos, na alma, não é garantia da existência e do uso da racionalidade. Ora, pelo que se depreende do que Platão diz em outro passo do *Timeu* (s/ d, p. 181), verificando-se à *alma racional* e localizando-a no corpo, a *razão* tal como o intelecto, parece ser um dos atributos da alma, conforme se vê abaixo:

[...] A respeito da espécie de alma que é a principal em nós [noûs], deve-se fazer a seguinte observação. Deus dela nos fez presente, como de um gênio divino. É o princípio o qual dissemos que habita a parte mais elevada de nosso corpo. Ora, podemos afirmar mui verdadeiramente que esta alma nos eleva acima da terra, em razão de sua afinidade com o céu. [...]

O que se confirma, a meu ver, por outra referência de Platão, feita na *República* (s/ d, p. 169), na qual o autor diferencia o que chama de *princípio racional* do *princípio desejante*, isto é, o *noûs* do binário *thýmos-pneyma*, conforme se vê abaixo:

SÓCRATES: - Então nos é lícito admitir que se trata de duas coisas diferentes uma da outra, chamando àquilo com que o homem raciocina o princípio racional da alma, e àquilo com que deseja, sente fome ou sede e é perturbada pelos demais apetites, o irracional ou apetitivo, afeiçoado a toda sorte de prazeres e excessos.

Em outra obra, o *Sofista*, Platão (s/ d, p. 140) especifica a distinção entre os princípios racional e apetitivo assinalando seus objetos próprios de atuação, conforme segue: “ESTRANGEIRO: - E é pelo corpo, por meio da sensação, que estamos em relação com o devenir; mas pela alma, por meio do pensamento, é que estamos em comunhão com o ser verdadeiro, o qual dizeis vós, é sempre idêntico a si mesmo e imutável; enquanto que o devenir varia a cada instante.”

Assinala Platão que o pensamento, outro elemento atribuído à alma humana, é como que uma espécie de *intermediário* entre o intelecto e as informações fornecidas pelo inteligível e/ou sensível. No entanto, no *Mênon* (PLATÃO, s/ d, p. 63), o autor informa que a razão exerce na alma o papel de juiz e critério necessário para que a alma atinja a felicidade, tendo como delimitador ao seu não uso a infelicidade consequente de se conduzir conforme a opinião, como se vê nas palavras de Sócrates: “SÓCRATES: - Podemos concluir, portanto, ao que me parece, que tudo aquilo que diz respeito à alma quando é submetido à razão, conduz à felicidade. Quando a razão aí não está a dirigir, dá-se o contrário.”

Não sei exatamente aferir se Platão em sua época e em seu modo helênico de pensar e experienciar o mundo concebeu a possibilidade de inferir a existência de algo como *uma substância pensante* que tinha o pensamento, a inteligência (*noûs*, decorrente



do intelecto nela implantado pelos deuses) e a razão como instrumentos, verdadeiros atributos acoplados à alma humana em sua substancialidade constitutiva, descrita no *Timeu*, contudo é fato que a descrição platônica sugere algo do gênero.

Sem maiores desdobramentos histórico-antropológicos que nos fariam dispersar da temática ensejada na dissertação, vale a pena recordar que a Grécia Clássica é produto de uma série de transformações sociais, políticas e culturais que tiveram seu início aproximado, em torno do século VIII a. C. com a criação da *polis* (cidade-estado), a reintrodução da escrita através da incorporação do alfabeto síriaco-fenício com todas as consequências que decorrem das mudanças mentais e sociais oriundas da passagem de uma tradição oral para a tradição escrita, com todas as implicações e adaptações tecnológicas necessárias a tal transposição aproximadamente na virada do século IV para o III a. C..

O estudo dos efeitos da reintrodução da escrita na sociedade grega é extenso e não cabe em nossa atual pesquisa, o que nos faz sugerir ao leitor interessado, que consulte helenistas como Detienne (1998, p. 48-84; 85-119; 1988), Havelock (1996, p. 11-44; 87-118; 187-218; 233-272; 327-356), Vernant (1998; 1990), Jaeger (1995, p. 190-229; 230-249; 335-440; 763-989) e Mondolfo (1970, p. 10-120) e Reale (2004). Nesses se percebe que a linguagem racional, compreendida como um modo específico de representar e estruturar o mundo em detrimento do que era usual socialmente, e efetivamente presente até a época de Platão, isto é, a linguagem oral de fundo mítico e caráter eficiente, representada pelos poetas.

Da palavra-diálogo, um dos modos discursivos entre os helênicos no período anterior ao da reintrodução da escrita entre os séculos IX a. C. (HORTA, 1970, p. 49) e VIII a. C. (DETIENNE, 1998, p. 59-60), emergiu a noção de *logos* como discurso caracterizado pela eficiência comunicativa e liberalidade normativa antes de sua codificação por Aristóteles. Ora, o discurso racional para Platão seria expressão da alma que teria seu fundamento justamente em sua parte que comanda, governa, entende e se alimenta.

A consciência seria gerada pelo uso da razão e dos demais atributos da alma e, nesta medida, a consciência seria a verdadeira realidade *insubstancial* da alma que através dos tempos, exercitada na contemplação das realidades verdadeiras e do *Ser Absoluto*, desenvolveria a felicidade como fruto da harmonia da parte divina que haveria na alma. É algo a ser refletido e pesquisado em outro trabalho.

Declara Platão que a alma habitaria o *Hades*, enquanto desencarnada, procedente do mundo dos vivos e, contrariamente, habitaria o mundo dos vivos, procedente do *Hades*, como é informado no *Fédon* (PLATÃO, s/d, p. 60): "SÓCRATES: - Há, pois, acordo



entre nós ainda neste ponto: os vivos não provém menos dos mortos, que os mortos dos vivos, ora, assim sendo, haveria aí, parece, uma prova suficiente de que as almas dos mortos estão necessariamente em alguma parte, e que é de lá que voltam para a vida.”

Vale lembrar que o número de almas para Platão seria limitado à razão diretamente proporcional ao número de astros da *phýsis*, e, desta maneira, os mundos dos mortos e dos vivos se auto-alimentariam, patenteando-se assim, o princípio da palingenesia como elemento essencial de retro-alimentação da vida nos seus dois planos existenciais interagiriam e complementar-se-iam equilibradamente.

É necessário atentarmos para o fato de que o *Hades* seria uma espécie de *duplo* do mundo dos vivos (ou talvez, quem sabe o contrário?), e que as ações, escolhas e omissões das almas encarnadas se refletiriam causalmente no seu estado futuro, após a morte do corpo sensível. Desta maneira, diferentemente da tradição homérica, que atribuía às almas uma inconsciência de si e seu redor, as almas em Platão são diretamente responsáveis por seus atos e necessariamente, por sua felicidade ou infelicidade futuras, como é visto no *Fédon* (PLATÃO, s/d, p. 70):

SÓCRATES: - E é perfeitamente claro, para cada um dos outros casos, que o destino das almas corresponderá às semelhanças com o seu comportamento na vida?

CEBES: - Bem claro; e como não haveria de ser assim?

SÓCRATES: - Os mais felizes [...] serão aqueles cujas almas hão de ter um destino e lugar mais agradáveis, serão aqueles que sempre exerceram essa virtude social e cívica que nós chamamos de temperança e de justiça e às quais eles se formaram pela força do hábito e do exercício, sem o auxílio da Filosofia e da reflexão?

Temos que considerar o que Platão declara quanto ao que chama *vício da alma*, que segundo ele, não seria voluntário, mas uma má disposição da educação ou do corpo sensível como vemos em *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 176):

Igualmente, tudo o que se imputa à incapacidade de dominar a voluptuosidade, tudo o que se reprova às pessoas viciosas, como se assim fossem voluntariamente, faz-se-lhes injustamente injúria. Pois ninguém é vicioso voluntariamente. É pelo efeito de qualquer disposição maligna do corpo ou de uma educação mal regrada que o homem vicioso se torna o que é.

Para Platão, citando Ésquilo em *A República*, a alma assemelhar-se-ia a um campo a ser semeado: “[...] cultivando em sua mente o solo fecundo em que germinam os prudentes desígnios.” (PLATÃO, s/d, p. 57). Ora, se é um campo a ser semeado, alguém arroteará a terra, adubará, lançará as sementes de alguma maneira e zelará até a colheita. Conforme visto acima, as almas influenciariam e seriam influenciadas umas pelas outras e nesta medida seriam, simultaneamente, terra e lavrador constantemente. Daí a necessidade do máximo cuidado para com a formação educacional da alma, que à época de Platão ainda era predominante e



fundamentalmente baseada na oralidade, com crescentes acessos à escrita, para que não ficasse abandonada a qualquer preguiçoso que a corrompesse por maus exemplos e palavras.

Sendo a alma também comparada à *polis* por Platão, que era dividida em três classes, quais sejam, os comerciantes, trabalhadores braçais e artesãos, os guerreiros e os guardiões, a alma seria explicada como sendo formada por três partes, quais sejam, aquela que aprende ou raciocina (*noûs*), a que se encoleriza ou age por impulso (*thýmos*) e a apetitiva ou vegetativa (*pneyma*) como se vê na *República* (PLATÃO. s/d, p. 162-163):

(A República) SÓCRATES: - Eis, ó varão admirável! Que se nos depara neste momento um pequeno problema a cerca da natureza da alma: se ela possui em si esses três princípios ou não.

Não nos será forçoso reconhecer – comecei – que em cada um de nós existem os mesmos princípios e modos de ser que na cidade? Pois de onde lhe viriam eles senão de nós mesmos? Considera a índole colérica e arrebatada: seria ridículo pensar que nas cidades a que ela é atribuída, como as da Trácia, da Cítia e em geral das regiões setentrionais, essa qualidade não lhe venha dos indivíduos. E o mesmo se pode dizer do amor ao saber, que é característica especial de nossas regiões, e da avareza, que costuma ser assacada aos naturais da Fenícia e do Egito.

Tal qual a *polis*, essas partes da alma se responsabilizariam, enquanto e somente enquanto encarnada, por áreas e funções correspondentes aos corpos físico e inteligível, quais sejam: a racional, localizar-se-ia na cabeça (Platão foi o primeiro a sugerir que o cérebro era a sede da alma racional indo contra a tradição médica helênica não hipocrática, que a localizava no fígado). Sua função seria a de gerir parcimoniosamente, sob o ideal de *sophrosyné*, as demais partes da alma, manter a saúde dos corpos e do conjunto anímico (*pneyma* e *thýmos*), nutrindo-as e exercitando-se como um todo; se chama *alma noética* ou simplesmente *noûs* como vemos em *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 181):

A respeito da espécie de alma que é a principal em nós, deve-se fazer a seguinte observação. Deus dela nos fez presente, como de um gênio divino. É o princípio o qual dissemos que habita a parte mais elevada de nosso corpo. Ora, podemos afirmar mui verdadeiramente que esta alma nos eleva acima da terra, em razão de sua afinidade com o céu.

A seguinte seria a que se encoleriza ou tem características de impetuosidade, impulsividade e que se localizaria no tórax, mais especificamente, no coração. Sua função seria a de auxiliar o *noûs* a administrar as duas outras partes, defendendo-a contra assaltos e distúrbios internos. Equivaleria na cidade-estado à função do exército de cidadãos. Platão a chama de *thýmos*. Ela não mostra características de autosuficiência como o *noûs*, em vista de ser propensa à *hybris* (desmedida), como vemos em *A República*:



“SÓCRATES: - exprimindo-se assim, é evidente que ele pensa em duas coisas distintas, uma a increpar a outra: o princípio que raciocina sobre o bem e o mal contra o que se encoleriza sem raciocinar.” (PLATÃO, s/d, p. 171).

A terceira parte da alma seria a apetitiva ou vegetativa, que se localizaria no complexo sistêmico corporal sensível situado no baixo-ventre, como se vê na *República* e no *Timeu* respectivamente:

(A República) SÓCRATES: - Então nos é lícito admitir que se trata de duas coisas diferentes uma da outra, chamando àquilo com que o homem raciocina o princípio racional da alma, e àquilo com que deseja, sente fome ou sede e é perturbada pelos demais apetites, o irracional ou apetitivo, afeiçoado a toda sorte de prazeres e excessos. (PLATÃO, s/d, p. 169)

A parte da alma que tem o apetite do comer e do beber, e de tudo o que o corpo tem necessidade natural, os deuses alojaram na região que se estende depois do diafragma, e que é limitada pelo umbigo. Em todo esse espaço organizaram uma como que manjedoura para a nutrição do corpo. E lá ligaram esta parte da alma, como uma besta que deve ser bem alimentada, para a preservação da espécie humana. É então a fim de que, saciando-se sempre perto de sua manjedoura, situada o mais longe possível da parte que delibera, e causando-lhe o mínimo possível de transtorno (PLATÃO, s/d, p. 151)

A função da *pneuma* seria a de produzir energia, substâncias e *riquezas* às demais partes da alma. Corresponderia às classes produtivas que não se dedicavam à guerra nem à gestão. A energia que produzisse seria importante para a manutenção do corpo sensível e devido a isso, e à semelhança com o conceito primitivo de *pneuma* (sopro vital, vento, espírito, alento), que envolveria a noção de vitalidade, identificamo-lo com o do princípio apetitivo da alma. É importante assinalar que alma apetitiva seria considerada por Platão como *alma mortal*, isto é, a parte do complexo anímico que se dissolveria no ambiente após escapar, pelo ferimento do corpo sensível ou pelas narinas e boca, por ocasião de morte natural, no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 149):

Depois, conformaram nele uma outra espécie de alma, a espécie mortal. Esta comporta em si as paixões temíveis e inevitáveis. De início o prazer, este poderoso atrativo para o mal, depois as dores, causa de que abandonemos o bem, e depois ainda o medo e pulsanimidade, conselheiros estúpidos, o desejo surdo aos conselhos, e enfim a esperança, fácil de se decepcionar.

É uma informação capital na medida em que se apresentaria como elemento semi sensível e semi-inteligível simultaneamente, e elo possível entre o corpo inteligível e o corpo sensível.

Platão não é o primeiro a se referir à existência da *pneuma* como sopro vital na Antiguidade helênica. Outros pensadores pré-socráticos já a conheciam e, conforme se percebe, em analisando os textos desses filósofos fisicistas em Kirk, Raven e Schofield



(1994, p. 73-98, 145-166, 198-221, 223-248, 293-338 e 339-368), quando se referem aos filósofos como Tales de Mileto, Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso, Pitágoras e Filolau de Crotona e Empédocles de Agrigento, que já o mencionavam em suas teorias.

Além dessa estrutura trina, isto é, alma noética, impetuosa e apetitiva, vê-se que em Platão, a alma apresentaria ainda variantes comportamentais elementares à semelhança dos governos das cidades-estados helênicas. Tal comportamento seria definido sobre a base psicológica estabelecida pela procissão no *céu da verdade*, ao seguir a alma um dos deuses do panteão olímpico: “Que parece haver tantas formas de alma quantas são as formas distintas de governo.” (PLATÃO, s/d, p. 178)

Estas disposições comportamentais, a saber, monárquica, aristocrática, oligárquica, democrática e tirânica seriam contingentes e francamente dependentes de dois fatores essenciais: o primeiro, a vontade da alma em aderir a eles ou não; o segundo, da formação recebida pelos pais e da sociedade onde a alma encarnaria por meio da educação, como visto no *Timeu* (PLATÃO, s/d, p. 176): “Pois ninguém é vicioso voluntariamente. É pelo efeito de qualquer disposição maligna do corpo ou de uma educação mal regrada que o homem vicioso se torna o que é.”

Estas características da alma seriam **contingentes** e como tais, mutáveis. Porém, determinariam sua maneira de encarar a sua própria natureza, sua posição humana na sociedade e o tipo de comércio que viria a estabelecer com a sabedoria, riquezas e prazeres do corpo. Isto por causa da influência profunda que a cultura exerceria na forma de ser e de se relacionar com a sociedade e com a *phýsis*. Afinal, a Grécia Clássica não era uma massa cultural uniforme, mas sim composta por etnias aparentadas, em diferentes níveis de desenvolvimento cultural, embora aparentados pela língua.

Devido a sua natureza, a alma é objeto de prazeres que lhe são próprios e que estão vinculados ao modo pelo qual a alma os utilizará, enquanto encarnada, como se vê na *República* de Platão (s/ d, p. 229): “*Aquele cujos desejos o conduzem para o saber sob todas as suas formas se entregará inteiramente aos prazeres da alma e porá de lado os do corpo, se for filósofo verdadeiro e não fingido.*”

Como último traço a assinalar sobre a alma, nos referimos ao que Platão indica na *República*: “[...] O que eu queria fazer notar era isto: que em todos nós, ainda nos mais morigerados, existe uma espécie de desejo temível, selvagem e contrário a toda a lei, é essa a que se manifesta nos sonhos. [...]” (PLATÃO, s/d, p. 346). Platão está se referindo à existência de desejos terríveis, selvagens e contrários a toda lei e que eclodiriam, implodindo as formas da alma relacionar-se consigo mesma e com as outras na sociedade poliade.





É de conhecimento de todos, os trabalhos de Michel Foucault em sua trilogia *História de Sexualidade*, a saber, no volume I, *Vontade de Saber* (1998), no volume II, *O Uso dos Prazeres* (1998) e no volume III, *O Cuidado de Si* (1985, p. 13-14), em especial, nesta última, o autor descreve como os antigos lançavam mão da *oniromancia* (arte de interpretação dos sonhos), em seu dia-a-dia, bem como a consulta à *héstia*, antes de tomarem decisões que consideravam relevantes, confirmando Coulanges (1998, p. 7-28) em relação ao culto dos ancestrais. Era uma prática muito comum e regulamentada através de tratados e que contava com profissionais especializados nesta arte.

Neste sentido, observa-se que Platão não deixa de lado essa importante prática social em suas observações sobre a alma e suas relações sociais, uma vez que ela manteria contato com outras almas encarnadas. O íntimo contato com seus ancestrais através da *héstia* e a resposta dos deuses olímpicos ou *epiktônios* seria essencial para a manutenção e a prosperidade do *genos* (família). No entanto, tal prática, como atesta Foucault, não era exclusiva dos chefes de família. Homens, mulheres, crianças, escravos e velhos, sonhavam e, nesta medida, seriam também, porta-vozes possíveis dos deuses, individual e coletivamente.

O fato é que Platão patenteia tal prática observando que em muitos momentos ela também se apresenta como manifestadora dos desejos mais ou menos harmoniosos de quem sonha. Em certo sentido, poderia expressar o desequilíbrio desta alma, dando mostras de sedição íntima em sua estrutura trina, isto é, alguma *revolta* da *pneyma* ou *thýmos* ou simplesmente o descaso para com a função primordial do *noûs*, que parece ser a opção mais razoável. Neste sentido, observa-se que os sonhos e sua interpretação são como uma espécie de *termômetro* que possibilitaria aos antigos avaliar as condições da alma no que tange não só à sua formação, como quanto aos cuidados que dispensaria a si na busca de melhor manifestar as qualidades cívicas previstas na *polis*.

#### Referências:

- COULANGE, F. . *A Cidade Antiga* São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DETIENNE, M. *A Invenção da Mitologia* . Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Os mestres da Verdade na Grécia Arcaica* . Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DURANT, W. Platão . *A História da Filosofia* . Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1996.
- FERREIRA, A. B. de H. . *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* . Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.
- FOUCAULT, M. . *História da Sexualidade: o cuidado de si* . Rio de Janeiro: Graal, 1985, Volume III.
- HAVELOCK, E. . *A Revolução da Escrita na Grécia e suas Consequências Culturais* . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- HORTA, N. B. P. . *Os Gregos e seu Idioma: curso de introdução à cultura helênica* . Rio de Janeiro: SEDEGRA, 1970, 1º tomo.
- ISIDRO PEREIRA, S. J. . *Dicionário Grego-Português e Português-Grego* . Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa, 1990.



IΦ-Sophia

Revista eletrônica de investigação filosófica, científica e tecnológica

- ISMAEL QUILES, S. I. "Platón" . In PASTOR, J. R & ISMAEL QUILES, S. I. (Orgs) . *Diccionario Filosófico* . Buenos Aires: Gral, 1952.
- JAPIASSU, H. & MARCONDES, D. . *Dicionário Básico de Filosofia* . Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego* . São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos* . Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1994
- MARCONDES, D. . *Iniciação à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein* . Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- MONDOLFO, R. . *O Homem na Cultura Antiga: compreensão do sujeito humano na cultura antiga* . Rio de Janeiro: Mestre Jou, 1970.
- PESSANHA, J. A. M.; IGLÉSIAS, M.; REZENDE, A. (org) *et ali.* . *Curso de Filosofia: para professores e alunos dos cursos de segundo grau e de graduação* . Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- PLATÃO . *Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton e Fédon* . São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- \_\_\_\_\_ . *Mênnon, Banquete e Fedro* . Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- \_\_\_\_\_ . *Timeu* . São Paulo: Hemus, s/d.
- \_\_\_\_\_ . *Fédon, Sofista e Político* . Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- \_\_\_\_\_ . *A República* . Rio de Janeiro: Ediouro, s/d
- REALE, G. . *Para Uma Nova Interpretação de Platão* . São Paulo: Loyola, 2004.
- ROMEYER-DHERBEY, G. R. . *Os Sofistas* . Lisboa: Edições 70, s/d.
- RORTY, R. . *A Filosofia e o Espelho da Natureza* . Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- TEIXEIRA, J. de F. . *Mente, Cérebro e Cognição* . Petrópolis: Vozes, 2000.
- VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego* . Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- \_\_\_\_\_ . *Mito e Pensamento Entre os Gregos* . Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.