

POR UMA NOVA INTERPRETAÇÃO DAS DOCTRINAS ESCRITAS: A FILOSOFIA DE PLATÃO É TRIÁDICA

*Maria Dulce Reis **
mariadulce@pucminas.br

RESUMO *O presente artigo faz uma crítica da interpretação da filosofia de Platão compreendida como dualista e, a partir do texto dos diálogos, defende que ela deve ser reconhecida como triádica, ao identificar relações de mediação entre os diversos elementos que constituem a realidade.*

Palavras-chave *Platão; Dualismo; Mediação.*

ABSTRACT *The article criticizes the interpretation of Plato's philosophy as dualistic and, analyzing the texts of the dialogues, argues that it should be recognized as triadic, since there can always be mediations between the different elements that constitute reality.*

Keywords *Plato; Dualism; Mediation.*

Introdução

Já não é sem tempo que se coloque em questão se a filosofia platônica deve ser compreendida como dualista, ou seja, se ela teria estabelecido uma série

* Doutora em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG. Professora de Filosofia no Instituto de Ciências Humanas da PUC – MG, Brasil. Artigo recebido em julho de 2007 e aprovado em outubro de 2007.

de oposições duais e não distinções em inter-relação. Inúmeros são os autores que sustentam que Platão teria separado dois mundos – o mundo sensível e o mundo das Idéias –, bem como duas instâncias do homem – corpo e alma –, assim como duas partes na alma – uma parte mortal e uma parte imortal, ou, ainda, desejo *versus* razão – recebendo, por isso, o título de racionalista.

Tal leitura, embora não seja e não tenha sido a única existente, parece ter sido construída no decorrer de séculos e não pretendemos fazer aqui sua genealogia. Também não nos parece necessário listar os inúmeros autores recentes (séc. XX-XXI) que adotam tais interpretações, postura seguida também por professores de Filosofia. Elas são tão tradicionais e freqüentes em livros de introdução à Filosofia e em aulas de Filosofia que passaram a tomar um valor de verdade para aqueles que se iniciam nesse estudo, antes mesmo que tenham lido o texto do próprio filósofo (seja no grego antigo, seja em uma boa tradução, aquela dotada da máxima fidelidade possível ao texto original).

Quando afirmamos que já passou a hora de problematizar tal leitura, estamos nos recusando a aceitar tamanha pobreza no pensamento desse filósofo que apresenta como método aplicado em seus Diálogos algo incompatível com tal interpretação: a dialética. Nesse sentido, gostaríamos de defender, já nesta introdução, que a “divisão” (*diáiresis*) é parte desse método filosófico platônico, do discorrer através do *lógos*, e não uma fragmentação da realidade. Trata-se de estabelecer diferenças para melhor identificar os inúmeros entrelaçamentos que compõem a realidade nos âmbitos da vida cósmica, política e interior, na natureza e no próprio discurso.¹

Uma objeção poderia ser colocada quanto ao significado de “dualismo”, pois esse termo pode ser compreendido apenas como distinção entre dois elementos. Sem dúvida, não estamos negando que Platão distingue, em várias passagens, corpo e alma, sensível e inteligível, raciocínio e apetite. Posicionamo-nos contra a atribuição de um “dualismo” à filosofia platônica no sentido de que ela sustentaria várias separações radicais entre dois únicos e impermeáveis elementos. Estamos reconsiderando tais distinções qualitativa e quantitativamente, levando em conta a inter-relação e a unidade entre elas, garantida por um terceiro elemento, intermediário, conforme podemos

1 Aplicações do procedimento de divisões pelo diálogo podem ser observadas em todos os Diálogos platônicos. Chamamos a atenção para os Diálogos *Sofista* e *Político*. “A regra exata seria, quando nos apercebermos de que um certo número de coisas possui algo em comum, não abandoná-las antes de haver distinguido, naquilo que têm em comum, todas as diferenças que constituem as espécies; e, com relação às dessemelhanças de toda espécie, que podemos observar numa multidão, não nos desencorajarmos nem delas nos separarmos antes de havermos reunido, em uma única similitude, todos os traços de semelhança que elas encerram, reunindo-as na essência de um gênero” (*Político* 285b).

observar no texto platônico, dentre os quais destacaremos a *República* e o *Timeu*.

Poder-se-ia objetar também que há, aqui, uma questão hermenêutica: ler um texto é interpretá-lo e nossa interpretação não estaria livre de encontrar-se distante do que teria sido a expressão e a intenção de Platão, nem estaria livre de equívocos com relação à compreensão do próprio texto grego. Estamos cientes disso e é exatamente dentro de tais limitações, e diante dessas dificuldades, que pretendemos seguir o rastro de algumas passagens de certos Diálogos para defender a hipótese de que a filosofia de Platão deve ser reconhecida como, no mínimo, “triádica”, por identificar relações de mediação entre os diversos elementos que compõem a realidade. É nesse sentido que sugerimos que, antes de avaliar a possibilidade de uma nova interpretação de Platão a partir da hipótese de doutrinas não-escritas, deve-se buscar entender os textos escritos por esse filósofo e realizar uma (re)leitura das concepções presentes no próprio texto platônico.

1. A relação sensível (*ousía* divisível), alma cósmica (*ousía* entre o divisível e o indivisível), inteligível (*ousía* indivisível) – e não o dualismo sensível vs. inteligível

Platão teria separado dois mundos, mundo sensível e mundo das Idéias? Além de encontrarmos aqui um uso inapropriado do termo “mundo”, o equívoco dessa forma de interpretar o texto de Platão está em desconsiderar sua afirmação da alma cósmica como “terceira espécie de *ousía*”.

Tratemos do primeiro ponto. Desconhecemos qualquer passagem dos Diálogos em que Platão tenha utilizado o termo *kósmos* (mundo, universo) para referir-se às Idéias. No mito do *Fedro*, há ocorrência do termo *tópos* (lugar) em referência àquelas,² mas trata-se de uma alusão mítica a respeito da alma alcançar (ou não) o saber inteligível, e não um lugar físico, pois as essências são realidades incorpóreas existentes fora do âmbito espaço-temporal do céu (*tà éxo toû ouranoû*; 247c1) a serem rememoradas pela alma, igualmente incorpórea.³ As Idéias ou Formas inteligíveis são entes os mais iluminados pela verdade e que subsistem em si mesmos, ou seja, a sua existência independe

2 “O ser que é sem cor, sem figura, intangível, que é realmente (*ousía óntos*), o ser que somente pode ser contemplado pelo intelecto (*nóon*), o piloto da alma, o ser que é o objeto do conhecimento verdadeiro, é ele quem ocupa esse lugar” (*Fedro* 247c).

3 *Timeu* 34b3-4; 36e6; 46d.

da mente humana, bem como do todo espaço-temporal do *kósmos*.⁴ Daí a afirmação de que as essências existem para além do conjunto corpo-alma do céu (*tòn huperouránion tópon*; 247c3),⁵ diferentemente dos entes sensíveis, dotados de dimensão espaço-temporal.

Portanto, dizer que as Idéias encontram-se em um determinado lugar no universo é fazer uma interpretação isolada e literal de uma passagem mítica, desconsiderando completamente as propriedades de tais essências e aquelas do *kósmos*. Tal incorreção é apontada pelo próprio filósofo em um de seus Diálogos, o *Timeu*: “as expressões ‘ele era’, ‘ele será’ são espécies engendradas do tempo, e é de modo incorreto que nós as aplicamos ao ser que é eterno (*tèn áidion ousían*)” (37e4-e7); pois, “somente a expressão ‘ele é’ aplica-se ao ser que é eterno” (38a1). Portanto, não há um “mundo” espaço-temporal das Idéias. Essa deturpação do texto platônico ofende e obscurece sua filosofia.

No *Fédon*, ao afirmar ser preciso postular a existência de essências que subsistem em si e por si, o Sócrates platônico não as separa, de modo absoluto, de sua relação com o sensível. É a diferença das coisas sensíveis entre si que traz a necessidade de admitir (e a possibilidade de rememorar) a existência de realidades unas e imutáveis, distintas do que é mutável e corpóreo: “Essas coisas (sensíveis) parecem-nos iguais assim como o que é Igual em si? Falta-lhes ou não lhes falta algo para poderem convir ao Igual? – Oh, falta-lhes muito! (...) – Portanto, é necessário que tenhamos anteriormente conhecido o Igual” (74d-e). Há uma inter-relação entre sensível e inteligível, seja do ponto de vista epistemológico (conhecimento) ou ontológico (participação, determinação, causalidade). Na *República*, temos que há distintos modos de conhecer aquilo que é mais iluminado pela verdade ou menos iluminado por ela. Os estados (*pathémata*) da alma são vários (suposição, crença, entendimento, intelecção; 511d-e) e não apenas dois. Eles resultam, para a alma, em opinião ou em verdadeira ciência, mas não em uma separação entre dois “mundos”.⁶ Tanto que Platão não postula “dois” objetos de conhecimento, mas vários (imagens, seres animados, entes matemáticos, Formas inteligíveis), que podem ser interpretados também como vários níveis do mesmo objeto.

4 O *kósmos* é dotado de alma e corpo, sendo aquela incorpórea e este, o conjunto dos astros em movimento (incluindo o sol e a lua e tendo a terra como ponto central), somado à esfera das estrelas fixas (astros não-errantes) e às várias espécies de seres vivos gerados (*Timeu* 35a-b; 38c-d; 40a-d). O tempo nasce “com” o céu (*ouranós*), pela ordenação do corpo do *kósmos*, promovida pela alma cósmica (*Timeu* 37d6-7; 37e). Portanto, as essências não dependem do *kósmos* para existir e não estão em outro “mundo”; há um *kósmos* somente.

5 A equivalência entre céu e *kósmos* é clara em *Timeu* 28b3; e *Político* 269d7-8.

6 Sobre os diferentes modos de ser e de aparecer, segundo a *República* V, ver discussão mais aprofundada em Marques (2006).

Aprofundemos, então, o segundo ponto da questão que colocamos inicialmente, a mediação ontológica entre sensível e inteligível pela alma cósmica (e sua conseqüente intermediação cognitiva e ética), o que é detalhado por Platão em um de seus prováveis últimos textos, o *Timeu*, motivo para darmos crédito a ele, e não para descartá-lo.

Na narrativa cosmológica do *Timeu*, o texto platônico não afirma a existência de “dois mundos” e sim de três espécies de “modo de ser” (*ousía*)⁷ em inter-relação. Segundo 28a-35b, são eles: o que devém (o sensível), o que é sempre (as Idéias, o modelo), e uma terceira espécie de *ousía*, a *psykhé* cósmica, mistura entre uma terceira espécie de ser, uma terceira espécie de mesmo e uma terceira espécie de outro, intermediárias entre o divisível e o indivisível. Vejamos a passagem que narra a composição da *psykhé* que governa o corpo do *kósmos*:

A partir da essência indivisível e do que sempre se mantém conforme as mesmas coisas e a partir da divisível que, ao contrário, vem a ser nos corpos, a partir de ambas, no meio, ele [o Demiurgo] misturou uma terceira espécie de Essência, tanto a partir da (essência) do Mesmo, no que diz respeito então à Natureza, quanto a partir da (essência) do Outro (*tês te tautoû phýseos [aû péri] kai tês toû hetérou*) e inseriu-os, do mesmo modo, no meio, tanto do que é indivisível dentre elas, quanto do divisível conforme os corpos. E tomando esses três entes, ele misturou numa única *idéa* todas as coisas, a natureza do Outro, que é difícil de mesclar-se com o Mesmo, harmonizando pela força. E tendo mesclado com a Essência, também tendo feito, a partir dos três, um, de novo este todo ele dividiu em quantas partes convinha, cada parte a partir do Mesmo e do Outro e da Essência mesclada (*Timeu* 35a-b).

De acordo com a narrativa, que é de difícil tradução e compreensão, a partir da mistura da *ousía* indivisível (o modo de ser que é comum às Formas inteligíveis) com a *ousía* divisível (o modo de ser que devém nos corpos) o Demiurgo mistura uma terceira espécie de *ousía* ou essência, ou seja, constitui um terceiro “modo de ser”, distinto do divisível e do indivisível. Esses componentes permitem à alma a capacidade de relacionar-se com o que é material e com o que é formal, sem que a alma cósmica seja um ser sensível ou uma Forma inteligível.⁸ Acrescenta-se, ao primeiro passo da composição, a mistura de uma terceira espécie de identidade e uma terceira espécie de alteridade, “no meio” do que há entre elas de indivisível e de divisível. Tais

7 Devemos a compreensão de *ousía* como “modo de ser” à Monique Dixsaut, o que é sustentado pela autora tanto em sua tradução do *Fédon* (1991), como naquela da *República* VI-VII (1986).

8 A alma do todo não é dotada de extensão espacial, nem de elementos irracionais, ela é incorpórea e invisível (*Timeu* 34b3-4, 36e6, 46d). Sobre tais características, ver o excelente capítulo sobre a alma cósmica na tese de L. Brisson (1998) sobre o *Timeu*.

componentes, uma terceira espécie de *ousía* (essência, modo de ser) do mesmo (inserida entre o indivisível e o divisível) e uma terceira espécie de *ousía* do outro (inserida entre o indivisível e o divisível),⁹ permitirão à alma cósmica conhecer o que há de mesmo e de outro, seja no sensível, seja no âmbito das Formas inteligíveis.

Como pode ser observado, ao final da passagem, os três entes da composição (a terceira espécie de ser, a terceira espécie de mesmo, a terceira espécie de outro) são misturados numa unidade, cujas propriedades (distintas daquelas dos seres sensíveis e das Idéias) fazem dessa “nova *ousía*” uma alma. A natureza de tal composição dá à alma cósmica a capacidade de inter-relação com o que “é” e com o que devém. A existência dessa terceira espécie de *ousía*, portanto, é que permite à alma humana o conhecimento inteligível (além de outras propriedades dinâmicas, cognitivas e éticas)¹⁰ e, ao *kósmos*, a ação da causalidade inteligente sobre a causalidade necessária.

Ao intermediar a relação inteligível-sensível, a alma cósmica não esgota seu ser em nenhum desses planos, pois ela distingue-se deles. Como dissemos, há três categorias ontológicas em inter-relação: o que é, a *psykhé* cósmica, e o que devém. Somente pela alma cósmica é que o *kósmos* constitui-se como conjunto ordenado (espaço-temporalmente) de todas as coisas. Nesse sentido, o *Timeu* reafirma a independência ontológica das Idéias (o “para além” do âmbito espaço-temporal celeste) em relação ao *kósmos*.

O fato de Platão não reafirmar em outros Diálogos esse estatuto da alma cósmica como “terceira espécie de *ousía*”, não é motivo suficiente para desprezá-lo. O *Timeu* foi o lugar privilegiado para tanto, visto que ele discorre sobre a origem e o ser do “todo” (27c).

9 *Ousia* do Mesmo (e não natureza do Mesmo, isto é, não da própria Forma inteligível do Mesmo) e *ousía* do Outro (e não natureza do Outro, isto é, não da própria Forma inteligível do Outro. Cornford (1948, p. 61) e Brisson (Trad. *Timée, Critias*, 1992) em seu Anexo 1, assim como na edição de sua tese (BRISSON, 1998, p. 275), apontam, respectivamente, como a fase final da composição da alma cósmica, uma mistura de Diferença, Igualdade e Existência “intermediárias” (Cornford), uma mistura de Outro, Mesmo e Ser “intermediários” (Brisson). De nossa parte, entendemos tratar-se, esse passo, da mistura entre as terceiras espécies de Mesmo, de Outro e de Ser, inseridas entre o indivisível e o divisível.

10 Para maior detalhamento da relação entre alma humana e alma cósmica, ver nossa discussão em Reis (2007b, c.1). Quanto às potencialidades motoras, cognitivas e éticas: a alma cósmica torna os astros seres vivos e móveis; e, pelo movimento destes, possibilita a existência do tempo. Ela pode ter um conhecimento que surge em relação ao sensível (opiniões/*dóxai* e crenças/*pisteis* firmes e verdadeiras), proporcionado pelo círculo do outro, ou um conhecimento que surge em torno do racional (intelecção/*noús* e ciência/*epistémé*), determinado pelo círculo do mesmo, segundo *Timeu* 37c. O seu círculo do mesmo é responsável pelo conhecimento inteligível e o seu círculo do outro pelo saber referente ao sensível. A alma cósmica possui, portanto, capacidade motora (movimento e vida), bem como capacidade cognitiva (conhecimento em relação ao sensível e ao inteligível) e uma potencialidade ética, dada sua própria composição, ou seja, o fato de tratar-se de uma composição justa (da qual decorre sua capacidade de governar o *kósmos* de maneira harmoniosa e justa, e de tornar possível para o homem a realização do melhor).

2. A relação apetitivo, irascível, racional – e não o dualismo apetite vs. razão

Para muitos autores, Platão teria separado razão e apetite (seja no sentido da *epithímia*, do *páthos*, ou mesmo do *éros*)¹¹ e isso faria, desse filósofo, um racionalista.¹² O equívoco dessa interpretação está em desconsiderar as referências do texto platônico à unidade e à interação entre os três gêneros da *psykhé*, à importância de órgãos corpóreos e do elemento irascível da alma como intermediários entre razão e apetite, assim como à diferença entre “apetite em si” (gênero apetitivo) e “apetite de algo” (resultado da interação entre os três gêneros da alma).

Desde os Diálogos socráticos aos prováveis últimos Diálogos, pode-se encontrar referências às potencialidades psíquicas humanas de querer, perceber, desejar, afetar, ser afetado, agir, ter apetites, escolher, raciocinar, dentre outras. Destacadamente nos textos da *República* e do *Timeu*, a alma humana é vista como dotada de apetites (alguns benéficos, como o de beber quando se tem sede; alguns destrutivos, como o de matar), de sentimentos (afecções como ira, medo, ânimo, temeridade etc.), de opiniões (próximas ou afastadas da verdade). Nesses textos, pode-se notar a dinâmica interna à *psykhé* humana, a inter-relação dialética entre os seus três gêneros (*eide*; *méros*):¹³ o apetitivo, o irascível e o racional, o que é denominado por alguns comentadores (e não por Platão) de “teoria da tripartição da alma”. O uso do termo “tripartição” é obviamente questionável, pois não se trata de partes materiais de algo corpóreo, mas de princípios psíquicos de motivação para a ação, que conduzem o homem a agir bem ou mal, conforme forem direcionados – o que faz da psicologia platônica uma das bases de sua teoria ético-política.

Em *República* IV, o debate a respeito da possibilidade da justiça na alma humana culmina com a postulação de três distintos princípios internos à

11 Na filosofia platônica, o uso de *epithímia* (apetite de algo) distingue-se daquele do *éros* (desejo, amor). O sentido do primeiro termo é mais restrito que o do segundo. A *epithímia* refere-se a um tipo de ímpeto próprio à parte apetitiva da alma, voltado para determinado objeto (apetite de algo), ligado às experiências de carência e suprimento, de prazer e dor. Já o *éros* refere-se ao impulso da totalidade da alma (e não de parte dela), seu *élan* vital, movimento que conduz a alma à continuidade, à unidade, bem como elemento unificador do múltiplo. Cf. Dixsaut (1994, p. 131-138), sobre *epithímia* e *éros*. Vale retomarmos aqui o *Fedro*: há um “acordo comum” de que “o amor (*éros*) é um apetite (*epithímia*)” (*Fedro* 237d). Contudo, trata-se de princípios distintos: “um é o inato apetite pelos prazeres (*epithímia hédonôn*); o outro, que é uma maneira de ver adquirida, [é] a aspiração ao melhor (*ephieméne tou aristou*)” (237e).

12 Como já apontamos, não desejamos fazer oposição a um ou outro autor em particular, mas a um certo modo de interpretar o texto platônico, daí não fazermos referência a um ou outro nome.

13 Traduzimos *eide* por “gêneros” no sentido amplo de caráter, conformação, indicando a presença de naturezas ou disposições distintas no interior da alma, e *não* no sentido de forma inteligível ou ainda de raça; pelos mesmos motivos, evitamos a referência a “partes” da alma. Quanto aos raros artigos a respeito da “teoria da tripartição da alma”, ver algumas indicações em nossa lista de referências bibliográficas.

psykhé. Aprendemos, irritamo-nos e temos apetites com diferentes gêneros da/na alma (436a-e). Compete ao princípio apetitivo (*tò epithymetikón*) a satisfação de suas disposições; ao racional (*tò logistikón*), deliberar e governar a alma como um todo, agindo sobre os demais gêneros da alma; ao irascível (*tò thymoeidés*), elemento intermediário entre aqueles dois, compete combater como súdito e aliado do racional, executando os comandos deste e contendo os apetites nocivos ao todo (441e-442b). Para que tais potencialidades possam atuar plenamente é necessária a educação da alma, pois tais gêneros voltam-se um para o outro e encontram-se em constante interação, o que já coloca em questão a interpretação por um dualismo que opõe razão e apetite; mas o texto vai além disso.

A alma humana possui inúmeros apetites específicos, cuja formação varia segundo a educação recebida (*República* IV-IX), sendo exemplos deles: apetite de saber, apetite de honras, apetite de aquisições, apetites necessários, apetites não-necessários à sobrevivência, apetites à margem da lei (perversos), apetite de vingança, apetite de matar, apetite de dinheiro, apetite de poder etc. Isso porque há um “fluxo apetitivo” a ser direcionado (educado) e porque há uma diferença entre “apetite em si” e “apetite de algo”.

Em *República* VI 485d-e, o fluxo apetitivo é comparado à imagem de uma torrente (um rio) que pode ser desviada em diferentes direções,¹⁴ o que indica que os apetites específicos (apetites de algo) resultam de um direcionamento da energia apetitiva (apetite em si) para determinados objetos de desejo, conformes à educação.¹⁵ Essa inter-relação do gênero apetitivo com os outros gêneros da alma já havia sido indicada no livro IV pela diferenciação entre apetite “em si” e apetite “de algo bom”. O “apetite em si” restringe-se à disposição à saciedade, por exemplo, o apetite de beber. O “apetite de algo” é o apetite por certa quantidade e qualidade de algo específico, por exemplo, o apetite de beber um tanto de determinada bebida boa (438a-b).¹⁶ O ímpeto do apetite em si (gênero apetitivo) não necessariamente coincide com

14 “– Mas, na verdade, quando os apetites se inclinam com violência para um só objeto, sabemos que, de algum modo, tornam-se mais débeis para o resto, como se fosse uma torrente (*reúma*) desviada para aquele lado. – Sem dúvida. – Se a torrente for em direção às ciências ou atividades dessa espécie, julgo que não cuidará senão do prazer da alma em si, e deixará o que vem através do corpo” (*República* 485d-e, com modificações).

15 Gill (1985, p. 19-20), ressalta a importância dessa passagem do livro VI em relação às anteriores: “Plato seems to presuppose here (485d) a rather different notion of desire from that employed elsewhere in the *Republic*. Desire (*epithymia*) is not just a function of the *epithymetikón* (the *locus* of sensual desires) but of any, and all, of the elements in the *psykhé*”.

16 “Então, em relação a uma bebida determinada, há também uma sede determinada, mas a sede nela mesma não é nem ‘de’ muito nem ‘de’ pouco, nem ‘de’ uma boa, nem ‘de’ uma má (bebida), nem em uma palavra ‘de’ uma bebida determinada, mas a sede como tal é por natureza somente sede da bebida como tal? – Sim, certamente” (*Rep.* 439a).

o discernimento da razão (gênero racional), podendo o gênero apetitivo, bem como o gênero irascível (também irracional), opor-se ao gênero racional da alma.¹⁷ Os três gêneros da alma encontram-se em constante tensão e mútua influência. Mas os diversos direcionamentos do fluxo apetitivo, ou seja, os apetites de algo específico serão construídos exatamente a partir da ação (externa e interna) do gênero racional sobre o apetitivo e o irascível, isto é, por aquilo que a razão, os costumes, a educação estabelecerem como benéficos, desejáveis ou possíveis.

Assim, ainda que alguns apetites de algo possam opor-se às prescrições da reta razão, são os apetites a ela interligados – o apetite de conhecimento, o apetite pelo bem, o apetite pela verdade – que a fazem lançar-se à busca de tais objetos. Isso mostra-nos algo significativo (e que abala a interpretação de que Platão teria oposto razão e apetite, ou razão e desejo): a capacidade de raciocinar é mobilizada pelo apetite de algo; conhecer, escolher, julgar, discernir, raciocinar, trata-se todos de estados psíquicos dotados de impulso apetitivo.¹⁸ Em outros termos, o *éros* é mobilizador e condutor da razão. Daí o texto platônico (Cf. *República, Leis*) sustentar que, quando a alma é mal educada, a razão encontra-se escravizada pelo *éros* tirânico,¹⁹ o raciocínio encontra-se ofuscado e dominado pela tirania de determinados apetites e afecções,²⁰ enquanto que, na alma que recebe a reta educação de seus três gêneros internos, o raciocínio é autônomo, a razão é guiada pelo *éros* filosófico.

A inter-relação dialética entre os três gêneros da/na alma é também indicada na definição das quatro virtudes na alma humana, em *República IV*, o que é deduzido exatamente após o debate sobre a estrutura triádica da alma. A posse da unidade na inter-relação entre os três gêneros da alma caracterizará a conquista da virtude da justiça (443c-d). Não só a justiça, mas todas as virtudes na alma são apresentadas não como atributos de uma determinada “parte” da alma, mas como um modo de relação entre as três fontes internas de motivação para agir: sintonia entre as três, na temperança; ciência do racional

17 Ver o caso de Leôncio em *República IV*, 439e-440a. Ver também *Leis IX*: “[o *thymós*] é uma propriedade tanto conflitante como combativa, que transtorna tudo por sua violência irracional” (863a7-b5).

18 Ou, numa terminologia não utilizada por Platão, são dotados de vontade, de desejo, de irracionalidade, de paixão, de afeto (e não apenas do valor moral referente ao objeto de desejo).

19 Na alma do tirano, o *éros* filosófico encontra-se escravizado por apetites perversos: “*Éros*, como vive à maneira de um tirano na sua alma, numa total anarquia e ausência de leis, e é soberano único, conduzirá o homem, no qual habita como numa cidade, a toda espécie de audácias” (*República* 575a; 576b).

20 Observe-se, por exemplo, em *Leis IX* 876e5, que as agressões deliberadas são assim praticadas por “um querer refletido (*dianoethèis tēi boulēsei*)”, o indivíduo age com a intenção deliberada e refletida de matar.

sobre o irascível e o apetitivo, na sabedoria; ação do irascível sobre o apetitivo pelo discernimento do racional, na coragem (442b-d).

Diante de todas essas passagens, devemos reconhecer que a psicologia platônica concebe a alma humana triádica como uma potência de relação.²¹

A interação, particularmente entre o racional e o apetitivo, ocorre de vários modos. Dois deles estão expostos em *República* IV: por meio da ação do gênero irascível como intermediário na contenção de alguns apetites e pelo direcionamento do apetitivo à formação de apetites de algo bom segundo a reta educação (como o apetite de conhecer, o apetite pelo bem, pela verdade). Outro modo é mencionado na narrativa do *Timeu*: através da ação de substâncias corpóreas que executam comandos do racional sobre o apetitivo (como a ação da bile, recompensando ou penalizando o apetitivo, ao gerar sintomas como náuseas, ou afecções como medo, alegria, tristeza, adivinhação; 71a-b).

A unidade e a interação entre os três gêneros da *psykhé* também se encontram presentes nas passagens do *Timeu* sobre as três regiões do todo corpo-alma²² e que subentendem o que consideramos como uma “unidade corpoalma”, o que veremos a seguir.

3. A relação corpo, medula, alma (s) – e não o dualismo corpo vs. alma

Já afirmamos reconhecer a distinção, apresentada no texto platônico, entre corpo e alma humanos. A relação entre ambos é complexa e, no tecido de cada Diálogo, pode-se perceber aspectos importantes e não necessariamente complementares dessa complexidade. Diante disso, pretendemos aqui apenas apresentar posição contrária a uma interpretação freqüente (que ocorre mais sob a forma de discurso oral do que textual) acerca daquela relação, qual seja, a de que Platão teria “separado” corpo e alma.²³ A leitura de uma oposição dual entre corpo e alma equivoca-se ao desconsiderar que tais instâncias são apresentadas no texto platônico como uma unidade na raça humana mortal encarnada. Não há corpo humano vivo sem alma (*Fédon*). Não há a *psykhé*

21 A alma é referida como “potência” tanto na *República* 436b-437b como no *Fédro* 270c-d.

22 Assim como nas passagens que abordam as doenças da alma, cuja extensão e complexidade nos impede de apresentá-las e discuti-las no presente texto, o que já fizemos em outros (cf. REIS, 2007b, c.2; REIS, 2007a, p. 12-16), em que discutimos também sobre a independência (apenas) do princípio imortal da alma humana (dotado de *nóus*) em relação ao corpo.

23 Como indica Vaz (2001, p. 38), “o lugar-comum que faz de Platão um ‘dualista’ típico na sua concepção do homem não parece respeitar a complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico. Na verdade, esses motivos entrelaçam-se numa visão do homem de surpreendente riqueza”. Uma diferenciação entre corpo e alma já poderia ser encontrada anteriormente à filosofia platônica, no orfismo e no pitagorismo, embora as três perspectivas não se igualem (Cf. IGLESIAS, 1988, p. 24; REIS, 2000, p. 10-17).

triádica sem encéfalo, coração-pulmão, fígado-intestinos, mediados pela medula (*Timeu*).

De acordo com o *Fédon*, o homem é constituído, por um lado, de corpo, por outro, de alma,²⁴ mas sob uma relação de comunhão (*synousía*) entre eles (81c). A alma está unida ao corpo (65c-d, 66e, 67a, 80a), “colada” a ele (82d-e, 83d), ainda que isso dificulte manifestar-se a ela o que é verdadeiro, invisível e mais real (65a-c, 82d, 83b). Posição semelhante encontra-se também no *Fedro*. Nesse Diálogo, a alma é referida como “fixada” ao corpo (246c) pela encarnação. Antes desta, seu estado originário teria sido o de pureza, quando a alma teria contemplado os seres imutáveis e, assim, “não tínhamos a *marca* (*séma*) deste que agora, portando-o, chamamos de corpo, como uma ostra está ligada à sua concha” (250c-d, grifo nosso).²⁵ O termo “*séma*”, comumente interpretado como “túmulo”, pode igualmente ser traduzido por “signo”, “marca”, isto é, sem qualquer caráter negativo, e sim compreendendo o corpo vivo como signo da alma no homem encarnado.²⁶

No *Timeu*, corpo e alma do *kósmos* encontram-se em unidade. No caso do homem, ainda que a alma encarnada (triádica) possua elementos irracionais que possam levar o homem ao conflito, ao desequilíbrio (abrindo o campo para um mau caráter e um modo de agir mal), o estado de completo entrelaçamento entre corpo e alma, no homem vivo, é destacável em várias passagens. Discutiremos algumas delas.

A alma ligada (*syndouménés*) ao corpo torna efetiva a existência da raça humana mortal (73b4-b5).²⁷ Na narrativa mítica do *Timeu*, chama à atenção que tanto um “princípio” imortal da alma humana encontre-se “envolvido no corpo” como aquilo que há de mortal na alma humana seja “construído no corpo”:

[os deuses] após terem recebido o princípio imortal da alma (*arkhèn psykhês athánaton*), envolveram-no em um corpo mortal e deram a ele, por veículo, o corpo todo inteiro; além disso, eles construíram nesse corpo um outro gênero de alma, que é mortal (*thnetón*) e que comporta, nele mesmo, afecções terríveis e inevitáveis (69c5-d1, colchetes e grifos nossos).

24 *Fédon* 79b: *Phére dé, hê d'hós, állo tí hémôn tò mén sómá esti, tò dè psykhé?*

25 *Fedro* 250c-d, com modificações (*séma*: sinal/signo, túmulo; *dedesmeuménoi*: ligado, preso).

26 Logo, não há uma condenação do corpo. Platão trata de suas limitações e possibilidades, bem como não condena a presença da irracionalidade na alma, capaz de ser direcionada pelo racional.

27 A raça humana e as demais raças de seres vivos são mortais. Quanto a isso, é notável que Reale (2002, p. 183) afirme que uma “concepção dualista em sentido ontológico, ou seja, metafísico, é inegável em Platão”, referindo-se a uma diferenciação entre a “natureza da alma imortal” e a “natureza do corpo mortal”. O autor desconsidera o caráter mortal do composto alma-corpo humanos, bem como a referência do *Timeu* à espécie “mortal” da alma humana encarnada (69c5-d1) e sua diferenciação do “princípio imortal”, noético (o que se encontra na passagem que comentaremos a seguir).

O que da alma participa da coragem e do ânimo, que é amigo da vitória, eles estabeleceram mais próximo da cabeça, *entre* o diafragma e o pescoço para que ouvisse a razão e pudesse estar em comunicação com ela a fim de conter, pela força, a espécie dos apetites (...) Por outro lado, tudo o que, na alma, tem apetite de comida e bebida e que se sustenta como necessidade através da natureza do corpo, eles estabeleceram *na* região do corpo que está entre o diafragma e o limite do umbigo (70a2-70d7, grifos nossos).

Três regiões do composto alma-corpo são constituídas em unidade, a região apetitiva dotada dos órgãos corpóreos correspondentes, a região irascível com suas afecções e órgãos afins, a região do racional marcada pelo encéfalo, numa disposição a melhor possível para que atuem plenamente entre si e na interação do homem com o sensível e com outros seres.

Esses três sítios têm como ponto de partida, e garantia de sua unidade, a medula (encéfalo, medula espinhal e medula óssea):

(...) ele fabricou a medula. Depois, ele implantou *nela* as diferentes espécies (*gêne*) de almas. (...) E o que da medula, como uma gleba, deveria receber, *nela* mesma, a semente divina, ele a fez como figura esférica e nomeou esta parte de encéfalo (73c, grifos nossos).

Não se trata de uma terceira espécie de ser, pois a medula é composta de uma mistura bem proporcionada de água, terra, fogo, ar (73c2). No entanto, ela possui propriedades específicas para permitir a intermediação entre as regiões do composto alma-corpo e para estabelecer os “laços” da alma “toda inteira” (73d5). A fim de possibilitar os “movimentos” próprios do que há de imortal e de mortal na alma, a porção encefálica da medula tem forma esférica e a medula espinhal é dividida em figuras (*skhémata*) tanto redondas como alongadas, permitindo também o movimento retilíneo (73c-d), de modo a intermediar uma justa unidade corpo-alma e particularmente entre as suas três “regiões”.

Além do encéfalo, já referido em ligação ao gênero racional da alma, há órgãos ligados ao gênero irascível (coração-pulmão), bem como ao gênero apetitivo (fígado-intestinos) (70a-73d). Não vamos apresentar aqui os detalhes dessa relação,²⁸ bastando lembrarmos que estes órgãos são constituídos não em oposição à alma, mas, ao contrário, para servirem a cada um de seus três gêneros.²⁹

28 Já discutidos em outros textos (Cf. REIS, 2007a, p. 10-13; REIS, 2007b, p. 106-122).

29 Ver Pender (1997) e Steel (2001) sobre a linguagem utilizada por Platão para referir-se à relação corpo-alma.

As passagens do *Timeu* sobre a unidade corpo-alma no homem vivo mostram que os três gêneros da alma encontram-se em constante inter-relação entre si e com o corpo, mediados pelas propriedades da medula.

4. A relação inteligência, persuasão, necessidade – e não o dualismo vida política vs. vida filosófica

É preciso identificar, ao menos, mais uma “tríade”. A filosofia platônica discute as condições para a conquista de uma constituição política virtuosa no interior da alma (*República, Timeu, Leis*) e no âmbito da cidade (*República, Político, Leis*), sendo já constitutivamente justo o *kósmos*, o universo o melhor possível (*Timeu*). Em todos esses três âmbitos, o elemento noético³⁰ não é descartado e, menos ainda, o trabalho da persuasão racional.

Entretanto, é comum haver quem defenda que Platão teria oposto inteligência e necessidade, vida filosófica (contemplação) e vida política (ação). O equívoco dessa espécie de interpretação está em desconsiderar – seja no espaço político da cidade, seja no plano maior do *kósmos*, seja no âmbito interno da alma – o elemento filosófico (noético) como fundamental para a conquista de uma vida política virtuosa. Também se desconsidera que, nas relações triádicas apontadas pela filosofia platônica, o espaço político, permitido pela ação da persuasão, constitui o elemento intermediário entre racionalidade e irracionalidade, multiplicidade e unidade, na cidade, no *kósmos*, e no próprio homem. Vejamos a tríade inteligência, persuasão, necessidade, nos três âmbitos mencionados.

No âmbito cósmico (*Timeu*), ela atua na ação persuasiva da causalidade inteligente sobre a necessidade, esta regida pela causalidade errante. No *kósmos*, há aquilo que nasce pela inteligência e aquilo que nasce pela necessidade (47e4-e5), mediados pela capacidade persuasiva da primeira. Portanto, a vitória da sabedoria sobre a necessidade predomina no conjunto de forças presentes no *kósmos*, pois a primeira age sobre a segunda conduzindo-a de modo a orientar para o melhor a maior parte das coisas que nascem (48a2-a4). Esse trabalho da persuasão no âmbito do todo se projeta constantemente, pois a causalidade errante e seu constante resíduo de irracionalidade encontram-se constantemente presentes. Diante de tal conjunto de forças, visto que a irracionalidade também está presente no plano menor da alma humana, fica

30 Consideramos como “elemento noético” o *noús* (inteligência) que se encontra presente na alma cósmica (30b3-5), assim como no “princípio imortal” da alma humana (semelhante à composição da alma cósmica, 41d6-7, mas afetado pela encarnação, 44a, devendo ser despertado pela educação).

clara a importância da educação das potencialidades racionais da *psykhé* humana, de modo a permitir essa ação vitoriosa da sabedoria.

Se a posse de uma constituição política justa não é garantida na alma do homem, no plano maior do *kósmos* ela é garantida pela ação da alma sobre o corpo do todo. Segundo a narrativa do *Timeu*, o deus-artesão “coloca” a inteligência (*noûs*) na alma (30b3-b5)³¹ e a alma, no corpo, formando um *kósmos* harmônico, belo. Portanto, dado que o *noûs* demiúrgico está presente na alma cósmica, ela não apenas promove movimento e vida a todos os seres nascidos, como garante e sustenta a harmonia (de forças e de composições distintas) no conjunto corpo-alma do *kósmos*.

No âmbito do homem particular, o elemento noético precisa ser despertado pela educação da alma como um todo (*República*, *Timeu*, *Leis*).³² Tal *paidéia* compreende o direcionamento dos apetites e prazeres para fins construtivos; o apaziguamento de afecções como a temeridade, a inveja, a agressividade, a tristeza ou o medo; a obediência a leis comuns e o direcionamento da ira para o combate a injustiças; o questionamento das opiniões dadas como certas e a busca pela opinião verdadeira (aquela capaz de harmonizar a alma e a cidade), seja pela dialética (*República*), seja seguindo-se as melhores leis (*Leis*). Nessa educação da alma como um todo, o elemento filosófico age sobre os demais, a persuasão racional atua como elemento de mediação entre razão e irracionalidade, conduzindo (e, em alguns casos, contendo) esta última. Um dos resultados desse direcionamento seria o de o princípio irascível passar a realizar na ação, na vida ético-política, aquilo que o princípio noético discerne como o melhor para o todo.

A finalidade do trabalho educativo-persuasivo é a posse da virtude na alma, condição para o bem agir na vida ético-política. Por isso, seja na alma em desequilíbrio (*Timeu*), ou naquela de caráter mau (*Leis IX*), a prevenção e a cura de tais estados de injustiça interna dependem fundamentalmente do difícil trabalho reeducativo da alma. Isso ocorre fornecendo-se o alimento correto aos três gêneros da alma e belos discursos e regimes políticos (*Timeu*), bem como pela formulação de corretos preâmbulos às leis (conjugando persuasão e coação), junto a penalidades capazes de atuar de modo curativo sobre o

31 Já que “seria impossível que a inteligência (*noûs*) estivesse presente em qualquer coisa desprovida de uma alma” (*Timeu* 30b); cf. *Sofista* 249a. O *noûs* demiúrgico possui independência em relação à alma cósmica. Como destaca Brisson (1998, p. 84): “a alma do mundo tem um *noûs*, e o Demiurgo é um *noûs*”.

32 A alma humana possui um princípio imortal “limitado” pela encarnação e gêneros mortais “em ação” (*Timeu* 42a-44c); cf. Reis (2007b, p. 72-87). No presente texto, não discutiremos a provável diferença de estatuto entre o “princípio imortal” da alma (*Timeu*) e o gênero racional da alma (o *logistikón* da *República IV*), o que já fizemos em outros momentos (Cf. REIS, 2007a, p. 8-9; REIS, 2007b, c.2).

gênero da alma que motivou o modo de agir mal (*Leis IX*),³³ por isso devendo o legislador ter conhecimento a respeito da *psykhé* humana.

Quanto à tríade inteligência, persuasão, necessidade, no âmbito da cidade, vale o que dissemos ao tratarmos da relação corpo e alma: é preciso reconhecer as diferentes nuances da posição platônica, conformes à problemática de cada Diálogo. No caso da política, inclusive, não pretendemos defender e sequer supor que Platão possua uma mesma teoria ético-política do primeiro ao último de seus Diálogos. Também não pretendemos empreender, neste momento, um estudo de seus destacáveis Diálogos políticos *República* e *Leis*. Nossa pretensão restringe-se a destacar a importância dada ao elemento noético para o todo da cidade, nesses Diálogos.

Na *República*, o papel do elemento filosófico para a cidade como um todo é mais evidente que aquele presente nas *Leis*. Pois, a virtude na cidade depende do governo do rei-filósofo, aquele que desenvolve ao máximo sua capacidade noética (Cf. *República* IV-VII).

Nas *Leis*, o regime de governo proposto para a colônia em Magnésia envolve várias espécies de magistratura (jurídica, pedagógica, militar, religiosa etc.) e uma constituição política que conjuga elementos da democracia e da monarquia, quais sejam, “a liberdade e a amizade, com sabedoria” (III 693d7-e1). Isto porque uma excessiva liberdade não conduz à situação de soberania (o ser mestre/*kýrios*) de si e de um povo. O elemento noético não está descartado nesse regime, pois a cidade deverá ser regida pela medida (*métron*; 689a-c, 698b1), pela inteligência (*noûn*; 701d8) e pela virtude (712 a).³⁴ Aqueles que recebem a educação filosófica (Conselho Noturno) têm uma importância fundamental: comparados à alma ou intelecto (*noûs*) da cidade (632c, 961d, 964e, 969b), por serem guiados pelo discernimento e pela opinião verdadeira (632c3-c7), possuem as melhores condições para formular leis dotadas dessa sabedoria, e para modificá-las. Para o todo da cidade, tais leis educativo-persuasivas, elaboradas por legisladores-filósofos, funcionam como a reta opinião. O agir ético-político dos cidadãos, decorrente da educação da alma por essa *dóxa* capaz de harmonizar a alma como um todo, deverá ser um agir justo.³⁵ A sabedoria e o diálogo filosóficos serão aplicados também para

33 Cf. Lisi (2000); Reis (2007, c.4).

34 Nesse sentido, como observa Balaudé (1996, p. 52), as *Leis* realizam a proposta do *Político*: “mostram, com efeito, como deve ser colocada em obra a boa legislação, conforme à arte real, que, no *Político*, se revela ser uma arte da justa medida (*metrion* e *metrètikè*, cf. 283b-285c), uma arte que é a capacidade própria do *noûs*. A idéia de justa medida está presente por toda parte nas *Leis*: é ela que permite pensar a atividade legisladora (Cf. por exemplo IV 718-719)”.

35 “Mas, se a opinião sobre o melhor – sob qualquer modo que cidades ou indivíduos considerem que (ela) venha a ser – dominando nas almas, coloca em ordem o homem todo, mesmo se algum dano for

instruir membros mais jovens do próprio Conselho, os ímpios e jovens futuros governantes.³⁶

Nos diferentes projetos políticos debatidos na *República* e nas *Leis*, pode-se notar que a soberania – tanto da cidade como da alma – dependerá da ação da medida sobre a necessidade (isto é, sobre os elementos que não são, por natureza, regidos pela razão),³⁷ trabalho a ser exercido por instâncias de persuasão. Em ambos os Diálogos, no plano (paradigmático) da cidade, o caráter intermediário da ação da persuasão está atuante no ideal de uma constituição política que viabilize o bom governo e o exercício de uma cidadania virtuosa, no caráter regulador das magistraturas e instâncias que compõem a vida política da cidade e no papel educativo das leis.

5. A importância do elemento intermediário

A alma cósmica, a *khôra*, a medula, a persuasão, o gênero irascível, são alguns dos elementos intermediários a outros, apresentados no texto platônico. Tais elementos intermediários permitem-nos repensar a filosofia platônica, por vários motivos:

- eles permitem a ligação entre entes inteligíveis (divindades, segundo o texto) e sensíveis; respectivamente: entre “o que é” e “o que devém”, entre Idéias e seres corpóreos, entre princípio imortal e gêneros mortais do todo corpo-alma, entre *noûs* e necessidade, entre o racional e o apetitivo;
- o caráter de tal ligação é nobre, pois permite a comunicação, a unidade, a interação dinâmica, a afetação hierárquica e a respectiva ascensão do elemento “inferior” à um estatuto então direcionado ao melhor;
- a mediação realizada pelo elemento intermediário viabiliza uma ação inteligente para o todo, pois possibilita a superação dialética de um estado inicialmente desarmônico entre dois ou mais elementos à posse de um novo estado de coisas, ou seja, ela torna possível ou a criação do novo, ou, ao menos, a configuração de uma relação de tensão harmônica entre eles.

produzido, nós diremos ser justo” (*Leis* IX 864a).

36 Para um aprofundamento a respeito do Conselho Noturno, ver Saunders (1962, p. 44-47), assim como os comentários às traduções de Brisson e Pradeau (2006, I, p. 39-43; 451-452), bem como à tradução de Lisi (1999, p. 113-116).

37 O estado de coisas contrário a este significa a condição de escravidão de um povo; ou, no caso do homem, o estado de escravidão de si mesmo.

Conclusão

Platão trata como tessitura política – como entrelaçamento dinâmico de elementos que se distinguem e se inter-relacionam – as estruturas da alma humana, da cidade, do *kósmos* (aqui incluindo sua relação com aquilo que “é para além” dele). Esses entrelaçamentos devem ser reconhecidos como (no mínimo) triádicos, e não duais, pois o texto platônico estabelece uma dinâmica triádica entre sensível, alma cósmica, inteligível; apetite, *thymós*, raciocínio; corpo, medula, alma; *noûs*, persuasão, necessidade (além de várias outras dinâmicas, que não discutimos no presente texto, como entre Formas inteligíveis, Demiurgo, *khôra*; Demiurgo, deuses auxiliares, o mortal; o ser, a *khôra*, a geração; círculo do mesmo, círculo do outro, o irracional; saber inteligível, princípio imortal, gêneros mortais da alma; *nóesis*, *diánoia*, *dóxa*; identidade, ser, alteridade; unidade, *éros*, multiplicidade).

Nessas relações triádicas, o elemento intermediário é fundamental, dado o caráter da mediação que realiza entre elementos distintos, sem se confundir com eles, promovendo inter-relação, unidade, harmonia, identidade na alteridade, entrelaçamento, movimento. Ações de mediação em relações triádicas são constantes no texto platônico.

Pode ser apresentado como objeção metodológica o argumento de que estaríamos fazendo uma leitura sistemática da obra de Platão, por admitir que algumas de suas concepções encontram-se presentes com a mesma função em vários Diálogos. Entretanto, não consideramos ser nossa leitura “sistemática”, pois nosso pressuposto não despreza as particularidades das problemáticas e das posições teóricas contidas em cada Diálogo, nem desconsidera que uma mesma teoria não necessariamente precisa ser encontrada em todos eles. Isto não impede, contudo, o reconhecimento de que uma concepção ou estrutura encontre-se presente em vários Diálogos.

Que toda leitura é uma interpretação do texto, isso não há quem questione. Mas, há leituras e leituras. Uma que seja infiel ao próprio texto estudado é, no mínimo, ingrata ao esforço do filósofo em questão. É fundamental para todos nós a leitura cuidadosa do texto do filósofo. É preciso incentivar os alunos a isso ou a buscarem traduções as mais fiéis possíveis. Mas, antes, é preciso que o professor faça o mesmo. A propósito, esperamos ter argumentado o suficiente para instalar a dúvida na alma do professor que, para “explicar Platão”, divide o espaço do quadro-negro ao meio e afirma que Platão dividiu a realidade em duas partes, assim como o homem. Talvez uma melhor imagem seja desenhar vários triângulos, ou várias elipses. Ou pedir aos alunos que movam os seus

olhares para dentro de si mesmos, para o lado... (etapa fundamental), e para cima.³⁸

Referências

- BALAUDE, Jean-François. Le triptyque *République, Politique, Lois*: perspectives. *D'une cité possible*. Paris: Le Temps philosophique, 1996, p. 29-56.
- BRISSON, L. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. (Paris: Klincksieck, 1974), Sankt Augustin: Academia Verlag, 1998.
- CANTO-SPERBER, M. (Dir.) *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine. Trad. M. Canto-Sperber; L. Brisson. *Revue philosophique*, Paris, 4, p. 517-543, 1991.
- CORNFORD, F. M. *Plato's Cosmology*. 2nd ed. London: Routledge and Kegan Raul, 1948.
- CROPSEY, Joseph. The whole as setting for the man: on Plato's *Timaeus*. *Interpretation*, N.Y., 17, p. 165-191, 1989/1990.
- DIXSAUT, M. *Le Naturel philosophe*: essai sur les dialogues de Platon. Paris: Vrin-Les Belles Lettres, 1994.
- GILL, C. Plato and the education of character. *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 67, p. 1-26, 1985.
- HALL, R.W. *Psykhé* as differentiated unity in the philosophy of Plato. *Phronesis*, Assen, 8, p. 63-82, 1963.
- IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo*, Campinas, 5-6, p. 13-58, jan./dez. 1988.
- JOHANSEN, Thomas. Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, p. 87-111, 2000.
- LAURENT, Jérôme. L'éducation et l'enfance dans les *Lois*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, p. 41-56, 2000.
- LISI, Francisco. A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*: apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. Trad. André Yasbek. *Hypnos*, São Paulo, 10, 14, p. 57-69, 2005.
- LISI, Francisco. Les Fondements Philosophiques du nomos dans les *Lois*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 1, p. 57-82, 2000.
- MARQUES, M. P. Entre aparecer e ser: sobre *República V*. In: *Anais do I Simpósio de Estudos Clássicos da USP*. SANTOS, Marcos M. (Org.). São Paulo: Associação Editorial Humanitas / FAPESP, p. 247-270, 2006.

38 Cf. *República IX* 583c-587a.

- MILLER, Fred D. Jr. Plato on the parts of the soul. *Plato and Platonism*. Ed. by Johannes M. Van Ophuijsen, Studies in Philosophy and the History of Philosophy, Washington [D.C.] (The Catholic Univ. of America Press). p. 84-101, 1997.
- PENDER, Elizabeth. The language of soul in Plato's *Timaeus*. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: A. Verlag, p. 281-288, 1997.
- PLATÃO. *A República*. Trad. M. H. Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: F. C. Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Timeu*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.
- PLATON. *La République (Livres VI et VII)*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: Bordas, 1986.
- PLATON. *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.
- PLATON. *Le Politique*. Trad. A. Diès. Tome IX. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- PLATON. *Le Sophiste*. Trad. A. Diès. Tome VIII. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- PLATON. *Les Lois*. Trad. A. Diès. T. XI, XII. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- PLATON. *Les Lois*. Trad. L. Brisson et J. F. Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 2006.
- PLATON. *Leyes*. Trad. Francisco Lisi. Diálogos VIII-IX. Madri: Ed. Gredos, 1999.
- PLATON. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.
- PLATON. *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.
- PLATON. *Timée / Critias*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1992.
- PLATON. *Timée*. Trad. A. Rivault. Tome X. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.
- Platonis Opera* - T. IV tetralogiam VIII continens [insunt *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*], recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.
- REIS, M. D. *Tripartição e unidade da psykhé no Timeu e nas Leis de Platão*. Tese (Doutorado). Belo Horizonte: UFMG, 2007b.
- REIS, M. D. A relação entre a teoria da tripartição da alma e a teoria ético-política platônica: saúde da alma e da cidade. In: *Anais do I Simpósio Internacional de Estudos Antigos I e V Seminário Internacional Archai: Saúde do homem e da cidade na Antigüidade Greco-Romana*. Promoção UFMG e UNB. Parque Estadual do Caraça, Santa Bárbara, Minas G. 28/05/07 a 01/06/07. PEIXOTO, Miriam C. D. (Org.). 19 p., 2007a.
- REIS, M. D. *Um olhar sobre a psykhé: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. Dissertação (Mestrado). Belo Horizonte: UFMG, 2000.
- ROBERTS, E. J. Plato's view of the soul. *Mind*, Oxford, 14, p. 371-389, 1905.
- ROBINSON, James V. The tripartite soul in the *Timaeus*. *Phronesis*, Assen, 35, p. 103-110, 1990.

- ROBINSON, T. M. *A psicologia de Platão*. Trad. Marcelo P. Marques. São Paulo: Loyola, 2007.
- SAUNDERS, T. J. The structure of the soul and the state in Plato's *Laws*. *Eranos*, 60, p. 37-55, 1962.
- STALLEY, R. F. Plato's doctrine of freedom. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Oxford [UK], 98, p. 145-158, 1998.
- STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72. *Phronesis* Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI, 2, p. 105-128, 2001.
- VARGAS, A. Tres partes del alma en la *República*. *Dianoia*, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 37, p. 37-47, 1991.
- VAZ, H. C. Lima. *Antropologia filosófica*. VI. São Paulo: Loyola, 1991.
- VLASTOS, G. *O universo de Platão*. Trad. M. L. M. S. Coroa. Brasília: Ed. UnB, 1987.
- WAGNER, Ellen (Dir). *Essays on Plato's Psychology*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2001.
- WILFORD, F. A. The status of reason in Plato's psychology. *Phronesis*, Assen, 4, p. 54-58, 1959.
- WOODS, Michael. Plato's division of the soul. *Proceedings of the British Academy*, 73, p. 23-48, 1987.