

# PLATÃO: SOBRE ALMA, CORPO, SEXO E GÊNERO

THOMAS ROBINSON\*

Se há algo que muita gente pensa saber sobre Platão, é que ele tinha um ponto de vista bastante bilioso no que diz respeito ao corpo e à relação deste com a alma, juntamente com notáveis concepções sobre as relações sexuais, especialmente sobre relações sexuais entre homens, e que essas concepções estão de alguma forma refletidas e abarcadas no que agora se refere com frequência como “amor platônico”. Em meu artigo, tentarei mostrar que a verdadeira situação, neste e em numerosos tópicos afins, é muito mais complicada, e muito mais interessante, do que isso.

Podemos começar por um diálogo que, pela casualidade de ter sido cedo traduzido para o latim, tem tido uma influência no Ocidente equiparável somente à de um outro diálogo, o *Timen*, grande parte do qual também fora cedo passada ao latim. Como muitos lembrarão, Sócrates, pouco antes de ser forçado a beber a cicuta, é retratado por Platão confortando um grupo de seus jovens amigos com uma série de argumentos que servem como incitações em favor de uma concepção de que a alma humana é imortal e destinada a uma eternidade de felicidade na posteridade para aqueles que tenham vivido uma vida virtuosa na Terra; assim a morte, seja a deles ou a de Sócrates, não é nada a ser temido.

Podemos deixar de lado os argumentos; mais atinente à nossa presente proposta é a natureza da alma que, se supõe, sobreviverá, e sua relação com o corpo. Este, para a consternação dos principais interlocutores de Sócrates, é descrito como algo que é no melhor dos casos um empecilho e no pior uma ameaça ao viver de uma vida boa e virtuosa, uma influência corruptora que, se não for coibida, arruinará a *psyché*, muito como uma única maçã em apodrecimento espalhará contágio a todo o cesto (66b – 67b). Colocado diferentemente, a corrente união de alma e corpo é por sua natureza não-natural, nosso lugar natural é o de almas desencarnadas, e assim desembaraçadas, que estão alhures. Disso, é claro, a conclusão óbvia é que deveríamos todos cometer suicídio ao mesmo tempo. A asserção anterior de que tal autoflagelação é ilícita já havia levantado um perplexo “Por quê?” de Cebes (61d), e Sócrates, incapaz de negar que há força no argumento de que ele parece estar se contradizendo no assunto, é compelido a recuar para uma explicação dos homens como estando em uma relação de escravidão com os deuses e não tendo o poder de fugir de seus senhores mais do que têm quaisquer outros escravos (62a-e). Uma explicação que, para qualquer leitor que tenha dúvidas quanto à concepção de Sócrates relativa aos deuses e a esse assunto da escravidão, certamente irá produzir insatisfação.

O que Sócrates efetivamente *quer dizer* com “alma” no *Fédon* parece suficientemente claro só até que comecemos a examinar o assunto em detalhe. À primeira vista, ele

---

\* Tradução para o português de Bruno Conte.

parece um dualista numérico; a pessoa é a soma total de duas substâncias, alma e corpo. Mas isso não pode ser o que ele realmente teve por intenção, uma vez que deixa claro que “eu *sou* minha *alma*” (veja-se, *e.g.*, 115d ss.); o que sobrevive, diz ele, é o eu real, o corpo tendo servido como uma espécie de artifício pelo qual a alma *ici bas* [aqui embaixo] é habilitada a fazer contato com o mundo físico e a viver uma vida. Eu digo “viver uma vida” porque neste ponto nos enredamos numa complicação adicional na teoria de Platão; isto é, a alma é, ao que parece, não apenas um princípio de vida, a partir do qual eu, a pessoa, estou vivo, ela é também, aparentemente, uma *substância* que está *ela mesma viva*. Deixando um crítico cético a perguntar se são supostas de fato duas coisas que estão vivas, a pessoa e a alma da pessoa. Contudo, esse crítico cético, como ocorre, não vem a ser nem Símiás nem Cebes, que ou não vêem o problema ou então deixam de mencioná-lo.

Ainda outra complicação é adicionada pelo claro entendimento de Sócrates de que nossa alma não é apenas nosso princípio vital, como a maioria dos gregos pensantes teria concordado; ela é também, ao que parece, nosso princípio moral e intelectivo, pelo qual somos agentes éticos e racionais. Deixando nosso crítico cético a perguntar, de um modo que Símiás e Cebes novamente não fazem, por que Sócrates assume sem argumento que estamos lidando aqui com um princípio, em vez de três. Se, isto é, ele realmente *estiver* assumindo isso; já que ao menos um dos argumentos da imortalidade, aquele da reminiscência, parece deixar aberta a possibilidade de que o eu real que sobrevive é simplesmente meu intelecto. Mas no grande *mito* escatológico que conclui o diálogo, como em mitos escatológicos em outros diálogos, a alma é — por contraste — retratada como uma espécie de *homúnculo*, um duplo da pessoa, para todas as aparências, que é a imagem espelhada dos nossos si mesmos, desejos, intelecto e tudo previamente encarnado, exceto pela ausência desta vez da fisicalidade. E esse não é o único duplo por aí. No texto principal do *Fédon*, o *corpo* é às vezes tratado como se, não obstante, *ele também* fosse um duplo da pessoa (mas agora um que é puramente material), completo com uma vontade recalcitrante propriamente sua e repleto de uma série de assim chamados desejos “físicos”, especificamente aqueles por comida, bebida e sexo, todos os quais estão em alguma medida propensos a se colocarem no caminho de uma vida de virtude (veja-se, *e.g.*, 66b – 67b).

A questão do *status* ontológico reputado à alma é também ainda complicada pelas descrições discordantes por parte de Sócrates de sua materialidade ou imaterialidade. Precisamos assumir que, na análise final, ele pensou que a alma não fosse somente uma substância, mas uma substância imaterial, uma concepção que prevalece em diálogos posteriores. Mas em uma ocasião ele também a descreve de bom grado em termos altamente fiscalistas, como se não obstante ela fosse composta por alguma espécie de fluido muito fino (um pouco como o que no século XIX e no começo do XX espiritistas chamaram de ectoplasma), de modo que ela pode se tornar tão maculada pelo físico que depois de morta pode reter, e freqüentemente o faz, a mesma figura e contorno do corpo em que uma vez habitara (fazendo-se de vez em quando visível como um fantasma) (81c-d).

Poder-se-ia se falar muito mais sobre esse tópico, mas o suficiente já foi dito para insistir que, no momento em que se chega ao final do *Fédon*, Sócrates pode muito bem

ter “provado” que a alma é imortal, mas abandona muita gente com a pergunta “Qual alma?” Uma alma imaterial, mas puramente racional? Uma alma imaterial que é contrapartida, desejos, emoções e tudo do que antes fora um ser humano, mas sem a materialidade? Uma alma quase-material que pode efetivamente se tornar visível no espaço-tempo como um fantasma?<sup>1</sup> Sócrates não oferece resposta a essas questões; as várias concepções da alma, difíceis, se não impossíveis de reconciliar tal como estão postas, são simplesmente deixadas sem resolução. E o mesmo pode ser dito, com igual importância, sobre suas concepções do desejo. Enquanto é verdade que, no *Fédon*, ele admite que a alma tem seus desejos apropriados (por sabedoria e bondade), a impressão predominante que o diálogo nos deixa é, contudo, que “desejo” é fundamentalmente algo de proveniência *corpórea*, que suas principais manifestações estão no domínio de comida, bebida e sexo, e que é no melhor dos casos um inconveniente, e no pior uma ameaça ao viver de uma vida boa.

A má notícia é que o *Fédon*, como mencionei anteriormente, foi um dos dois diálogos que mais influenciaram o cristianismo primitivo e sua influência se mantém. A boa notícia, de qualquer maneira, no que concerne ao que conhecemos da própria vida de Platão como escritor, é que ele passa muito de sua vida ulterior se afastando de algumas das posições extremadas adotadas no *Fédon*. Mesmo já na *República*, que muitos concordam ter sido escrita provavelmente logo após o *Fédon*, o encontramos analisando a interessante concepção de que a alma de fato consiste em três partes, e que há uma única fonte de energia galvanizando todas as três. Se há uma tensão em nós, esta não é, ao que parece, entre alma e corpo, como insistia o *Fédon*, mas entre as três partes ou aspectos da própria alma. E o corpo não é mais algo que se deseje afastar, de tal forma que, como o *Fédon* queria, nós deveríamos todos estar tentando viver como se todavia não tivéssemos corpo algum (67d-e); pelo contrário, o corpo e a assim chamada parte “desiderativa” da alma, que é seu análogo psíquico, têm um papel importante a desempenhar na vida boa, desde que a energia que os galvaniza em direção a seus objetivos adequados (novamente descritos como comida, bebida e sexo) seja convenientemente canalizada, como em canais irrigados por um rio poderoso, e que um estado de equilíbrio, em que a razão sempre tem o controle geral, suceda.

Num só golpe, nos movemos para um mundo muito diferente, que eu chamaria de dualismo psicofísico “atenuado”, e algo facilmente reconhecível por qualquer um que tenha lido Freud. E essa será a concepção que forma a base do pensamento de Platão sobre o assunto em muitos diálogos subsequentes. Talvez sua mais perfeita enunciação seja encontrada no *Timéu*, em que uma verdadeira vida boa é descrita em termos de equilíbrio entre as três partes da alma e equilíbrio entre corpo e alma (87b-d), uma concepção que rapidamente encontrou sua trilha no pensamento ocidental como a doutrina da *mens sana in corpore sano*.

1. Menciono essas três possibilidades, mas a lista poderia ser estendida; Gallop, em sua edição, encontra sete sentidos de alma no *Fédon*. Veja-se Gallop, David, Platão. *Phaedo*. Oxford: Clarendon, 2a ed., 1988, pp. 88-92, e Robinson, T. M. *Plato's Psychology*. Toronto: Toronto University Press, 2a ed, 1995, cap. 2.

Estamos agora numa posição, penso, de olhar um pouco mais cautelosamente uma em particular das três formas de desejo não-racional de que Platão continua falando, e que é o desejo por sexo. Como vimos, este é um desejo, como o desejo por comida e bebida que Platão, da *República* em diante, aprendeu a acomodar no interior da vida virtuosa. Mas qual modalidade de sexo? Para os primeiros leitores ocidentais do *Fédon*, que pouco provavelmente leram qualquer outro de seus trabalhos exceto, se muito, a primeira metade do *Timeu*, deve ter sido presumido que Sócrates/Platão tinham em mente a hetero-sexualidade. Mas, é claro, um passar de olhos pelo *Banquete*, *República* e *Fedro* logo muda essa impressão. Aqui entramos num mundo onde o desejo heterossexual, adequadamente controlado pela razão, ainda que tenha parte na vida virtuosa, claramente não pode ser comparado àquele plano superior do desejo sexual que é o desejo homossexual (e, devo aqui acrescentar, desejo homossexual masculino; quanto ao desejo lésbico, e à sua reputação de virtude ou contrariamente, Platão é surpreendentemente silencioso).

Para muitos que lêem diálogos como o *Banquete* e *Fedro* sem muita atenção aos detalhes, Platão está aqui propondo uma doutrina de homossexualismo finamente disfarçado, e nisto meramente seguindo, com alguns floreios enfatizando a virtude, as práticas dos círculos homossexuais em que vivia. Mas essa é uma conclusão a que se chega muito rapidamente, e na análise final bastante errônea. Provavelmente o que pode ser dito é que Platão nunca deixou de reagir a qualquer forma de impulso sexual, seja hetero ou homo, com um *frisson* de desgosto aristocrático até o dia em que morreu. Este era no melhor dos casos, em qualquer de suas formas, algo a ser acomodado no interior de uma vida virtuosa.<sup>2</sup>

De ambas, a evidência do *Fedro* sugere que ele pensou ser aos olhos dos deuses mais nobre a forma homossexual, de tal modo que os amantes (homens) homossexuais atingirão o segundo lugar mais alto no céu (256d-e), depois das pessoas mais perfeitas de todas, os filósofos (agora todos eles homens; esta não é mais a *República*), os quais viveram uma vida em que o amor por outros homens operou-se pura e exclusivamente em um nível transcendental, qualquer comércio que os unisse sendo aquele comércio puramente intelectual que é a dialética.

Até agora, falamos sobre a alma como se ela fosse algo neutro para Platão, o gênero presumivelmente vindo junto com a encarnação. Mas isso bem poderia ser um engano. Em primeiro lugar, os mitos escatológicos, e ainda as tentativas de prova da imortalidade no *Fédon*, têm por clara intenção a descrição da sobrevivência do indivíduo, com gênero e tudo; mesmo que provas particulares da imortalidade no *Fédon* provem no melhor dos casos que sobrevivemos como parte de alguma grande consciência cósmica, isso claramente não foi o que Sócrates se pôs a provar para ansiosos amigos em volta de seu leito de morte. Mas, o que é mais importante, e muito menos conhecido, é certa evidência enterrada na última parte do *Timeu* que, parece-me, vale muito olhar.

2. Ele parece ter pensado a heterossexualidade estritamente em termos de sua necessidade para a reprodução, se temos *Tim.* 90e ss. como guia. Vejam-se os comentários de F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, London: Routledge) *ad loc.*

Aqui, Platão esboça a idéia extraordinária de que no começo dos tempos o Demiurgo criou todas as almas humanas como iguais. E também, aparentemente, como almas *masculinas*! Essas almas masculinas foram então encarnadas como homens, mas homens sem órgãos sexuais; vamos chamá-los “homens psicológicos”. Eles então morreram todos diferentemente, e foram devidamente recompensados ou punidos numa vida além-túmulo pela qualidade da vida que viveram na terra. Ao fim desse período de recompensa ou punição, aqueles que viveram uma vida boa na existência terrena anterior retornaram à terra como homens; aqueles que viveram uma vida moralmente má voltaram como mulheres (!), e aqueles que viveram uma vida caracterizada por estupidez de algum tipo voltaram como animais diversos. Aos homens e mulheres nesse estágio foram finalmente dados órgãos sexuais, e a procriação da raça humana como agora a entendemos começou (para a descrição completa, ver 42b-d e 90e-92c).

Fosse qual fosse o compromisso que Platão pudesse ou não ter tido com o detalhe dessa teoria que nos soa tão bizarro, isso nunca vamos saber, mas uma coisa ao menos parece-me em todo caso emergir daí com alguma clareza, qual seja: Platão acreditava que o estado “naturalmente” melhor da alma humana é o estado da alma que é adulta, racional, e boa alma *masculina*. O que, se tal é realmente o que Platão pensou, nos oferece uma razão de por que ele poderia ter passado toda sua discussão da sexualidade no *Fedro* e no *Banquete* limitando-se a homens e ao relacionamento entre homens: o retorno do mais virtuoso dentre eles ao lugar mais alto e ao segundo mais alto no céu é um reflexo de como o Demiurgo arranhou o universo no começo com a alma masculina no ápice das coisas.

Como mal preciso apontar, se há uma distinção entre a mente masculina e a feminina e, caso haja, se ela é importante e de que modo, essa questão se tornou em anos recentes um assunto candente na imprensa acadêmica e, em alguma medida, na imprensa em geral. É contribuição de Platão nesse debate a concepção que agora estava discutindo, p. ex., de que a alma feminina é uma alma masculina sendo submetida a punição? Comentadores do *Timeu* ficam tão perturbados com a possibilidade de que assim *possa* ser, que eles ou dispensam a passagem como sendo “mitológica” (como Cornford, *ad. loc.*), ou então simplesmente passam por ela sem comentários. Mas isso, parece-me, é facilitar demais as coisas. A descrição do *Timeu* se dá em termos de semelhança, e não *des*-semelhança (29d), e num diálogo posterior, as *Leis*, onde não há sugestão de mito para nublar o problema, Platão deixa claro exatamente qual sua posição, e sua posição não mudou um iota. Se puder citar uma passagem na qual o ateniense está discutindo o abandono de suas armas por um soldado:

“Agora qual seria a punição adequada para um covarde que joga fora armas tão formidáveis para sua defesa? Um juiz humano não pode com efeito impedir a transformação que dizem ter sofrido Ceneu da Tessália; ele, nos dizem, fora uma mulher, mas um deus o transformou em um homem. Fosse o processo reverso, transformação de homem em mulher, possível, isto, de algum modo, seria de todas as penalidades a mais própria para o homem que deita fora seu escudo” (944d).

Numa palavra, a punição mais perfeita para covardia por parte de um homem seria, na hipótese de reencarnação, reencarnar como uma mulher. Por quê? Pois, alega

Platão, a covardia em particular (*Rep.* 469d7) e a “imoralidade” [*kakia*] em geral (*Tim.* 42c2) são coisas às quais a alma feminina é particularmente inclinada. Assim, qualquer alma masculina que as manifeste está manifestando a si mesma como sendo nessa medida “feminina”, e assim merecendo essa punição em particular que é a encarnação compulsória no corpo de uma mulher. Se isso está correto, somos deixados com a conclusão desagradável de que, a despeito do progresso aparente da *República*, onde algumas mulheres de alguma forma foram consideradas como sendo tão boas quanto alguns homens na direção de uma sociedade justa, com o passar do tempo Platão deixa claro que para ele a alma feminina é por sua natureza inferior à masculina nos graus éticos.<sup>3</sup>

No entanto, olhar durante qualquer tempo para as concepções tardias de Platão quanto à inclinação à imortalidade reputada à alma feminina sempre tem parecido a mim totalmente aflitivo, e estou contente em deixá-las para trás para olhar um pouco mais detalhadamente a questão do “amor platônico” e a alma masculina. Como já vimos *en passant*, Platão deixa claro numa passagem famosa do *Fedro* que a forma mais elevada de amor é, para ele, um amor de professor-pupilo entre as almas de dois homens virtuosos e inteligentes. A consumação física desse amor é no melhor caso algo tolerado, e uma garantia de que no além-vida as almas em questão vão alcançar no máximo o segundo maior grau de felicidade. Mas isto é felicidade, e é o segundo maior grau de felicidade; estamos tratando com o que é considerado ser estado de virtude aqui, não de vício. Isso poderia convencer tão bem alguns leitores do *Fedro*, se esse e o *Banquete* forem os únicos diálogos que escolham ler (e há muitos que assim escolhem, pelo que posso ver), que Platão tomou tal amor masculino consumado como um caminho que é no pior caso algo não indigno de ser buscado, e no melhor talvez algo considerado até desejável (para usar a palavra) por aqueles para quem a vida de pura filosofia parece fora de alcance. De qualquer forma, ninguém lendo simplesmente o *Fedro* ou o *Banquete* poderia jamais imaginar que Platão chegaria um dia a sentir que tal amor consumado poderia ser efetivamente, não uma virtude de algum modo mas um vício, e digno de significativa punição.

E, não obstante, essa é exatamente a concepção que encontramos, proposta com algum detalhe, no trabalho final de Platão, em grande medida não lido, as *Leis*. Ele é, a julgar pela aparência, uma surpreendentemente mudança de ponto de vista, e digno de investigação tanto em si mesmo e, mais amplamente, em termos das concepções mais gerais de Platão sobre alma, corpo e presença pessoal. O que aconteceu, para dizê-lo brevemente, é que, em algum momento entre a composição do *Fedro* e a das *Leis*, Platão cede à concepção de que “a natureza em seu modo procriativo” (para cunhar um termo) é a norma para conduta correta na área de moralidade sexual. Pelo que me foi

3. Faço distinção cuidadosa entre graus éticos e graus de talento. Seja quais forem suas concepções, no *Timeu* e nas *Leis*, sobre a inferioridade *moral* intrínseca da alma feminina, Platão, indo muito além da atitude que havia adotado previamente na *República*, também sofre em mostrar que *todas as cidadãs* assim como os cidadãos homens devem receber educação, e educação *semelhante*, nas bases de que o fracasso em assim fazer significará o uso de no máximo metade do talento disponível à sociedade (*Leis*, 804d-805b).

possível descobrir, a noção é totalmente nova nos escritos de Platão,<sup>4</sup> e suas repercussões são imediatas e enormes. Em sua sociedade boa (segunda versão), práticas homossexuais entre cidadãos agora levarão à penalidade de privação de todos os direitos cívicos (*atimia* [841e], certamente a pior punição para gregos amantes da cidade, beirando a pena de morte) (636c ss., 836b ss., 839a ss.). Nenhuma distinção é traçada entre homossexuais moralmente bons e moralmente maus, como há posteriormente, em *Leis* 10, entre ateístas moralmente bons e moralmente maus (908b-909d); *todos* são, ao que parece, viciados, porque todos agem contrariamente à natureza em seu modo procriativo.

Esse é um argumento que, é claro, desde então teve uma longa história, e continua a ressoar. O que fez Platão adotá-lo com o que parece ter sido um repente muito tardio na vida nós não sabemos, e possivelmente nunca o saberemos. Assim, não devo perder tempo especulando sobre o assunto, mas passar para o tópico mais amplo de suas implicações para as concepções finais de Platão sobre alma e corpo.

Podemos começar com uma expectativa e uma questão. Uma expectativa natural, dada a drástica reviravolta que sofreu parte do pensamento ético de Platão na velhice (incluindo a pena de morte para o ateísmo contumaz – e aquela punição para os ateístas *virtuosos*[!]... [909a]), é que sua concepção mais geral sobre o que é ser uma pessoa boa, e possivelmente ainda o que é *ser* uma pessoa, também pode ter se modificado. A questão é: *Modificou-se?* E se assim foi, de que forma, e com quais possíveis implicações?

Nossa pesquisa pode começar com o que parece ser uma noção de aparência muito nova do que constitui a alma. No *Fedro* e nas *Leis*, ela é agora definida como sendo em todas as suas formas, incluindo sua forma humana, “mudança auto-ativadora”, e por essa mesma marca sem começo ou fim temporal (*Fedro* 245c ss., *Leis* 896a ss.). De uma só vez uma visão anterior da alma, esboçada no *Timeu*, e enunciando, como parte de um “relato verossímil” de como as coisas começaram, que as almas humanas não têm fim temporal mas participam do começo temporal com o próprio universo formado,<sup>5</sup> e são nessa consideração razoavelmente descritíveis como seres temporalmente contingentes, é revogada em favor de uma dramaticamente diferente, na qual elas são agora razoavelmente descritíveis como seres *não*-temporalmente contingentes, e contemporâneas dos deuses eternos e de um mundo agora claramente pensado como sendo eterno. Como no caso da mudança de concepção com respeito à aceitabilidade ou não de práticas homossexuais, novamente, tanto quanto posso descobrir, não temos evidência do motivo por que Platão operou tão drástica mudança em seu pensamento, apesar de que alguém pode partir da hipótese de que ele tinha por base

4. Uma frase no *Fedro* 251a1 foi tomada por muitos como sendo a primeira referência em Platão à doutrina das práticas homossexuais como “não-naturais”, mas isso me parece baseado numa incompreensão do texto. Platão não está falando sobre “buscar o prazer não-natural”, mas algo bastante diferente, “buscar prazer não-naturalmente”. O ponto presumivelmente é que um equilíbrio apropriado entre razão e impulso, no sexo como em tudo mais, é requisitado, e o amante na passagem em questão está sendo castigado por perder esse equilíbrio, e deixar que o prazer tome o melhor dele.

5. Seguindo Aristóteles, e contra Xenócrates, eu tomo a palavra *gegonen* em 28b7 *au pied de la lettre*.



os argumentos poderosos de seu pupilo Aristóteles, para quem a soma das coisas seria eterna e a hipótese contrária que dirige o *Timeu* intolerável.

Junto a essa mudança há mais outra, por várias razões tão surpreendente quanto ela, concernente à composição da alma. Platão inicia essa jornada, no *Fédon*, argumentando pela indivisibilidade da alma; com efeito, um de seus principais argumentos pela imortalidade (aquele da Afinidade) depende de tal indivisibilidade. Mas na *República* ela se tornou tripartite, analogamente ao estado tripartite, e sua tripartição permanece um aspecto principal de sua filosofia da psicologia até e incluindo o *Timeu*, e ainda é encontrada, mesmo se simplesmente como parte de um mito escatológico, no *Fedro*.<sup>6</sup>

Mas no momento que chegamos às *Leis*, tudo que encontramos disso são seus *disiecta membra*, e Platão parece ter retornado, na velhice, à distinção grega familiar entre razão e impulso. Como no caso de duas outras mudanças que eu acabei de mencionar, essa mudança de volta a algo que o Sócrates histórico, digamos, pode ter achado mais compreensível surge como uma grande surpresa, particularmente por acontecer num contexto de construção do estado que ofereceria a Platão a oportunidade de ouro de reiterar suas concepções anteriores da tripartição se ele assim tivesse desejado. Tentativas de explicar tal mudança têm sido às vezes tão drásticas quanto a própria mudança, incluindo a afirmação de um estudioso de que, não fosse pelo testemunho de Aristóteles, ele gostaria de *extirpar* as *Leis* do corpus platônico como uma paródia da filosofia da Platão!<sup>7</sup>

Nós mesmos não precisamos ir tão longe, simplesmente aceitando que as *Leis* são efetivamente de Platão, e que elas manifestam sinais da propensão do autor em mudar de opinião, freqüentemente de forma significativa, em assuntos de psicologia filosófica bem como em muitos outros, e deixa a outros decidir se as mudanças em questão são manifestações de senilidade ou agudeza filosófica. Seja qual for nossa conclusão nesse assunto, certamente qualquer um olhando a evidência das *Leis* em particular concordará que tentativas de encontrar uma “doutrina” unificada e com um todo autoconsistente quanto à questão da alma e do corpo nunca poderão ser bem-sucedidas. Ao final, em psicologia filosófica como em muitas outras coisas, Platão é um explorador, e propenso

6. Se a doutrina da tripartição e a doutrina da alma “simples” ou “indivisa” são reconciliáveis ou não continua a dividir os estudiosos. Uma solução comum para o problema está em argumentar que a alma indivisa do *Fédon* é de fato o que é chamado “inteligência” (*nous*, ou *to logistikon*) na versão tripartite da alma a que se adere na *República* e no *Timeu*, e é *nisto* que ela é imortal, as outras duas partes simplesmente morrendo com o corpo. A força dessa concepção é que ela pode ser inferida com razoável facilidade a partir de vários textos no próprio Platão (notavelmente na *República* 10 e no *Timeu*); sua fraqueza é que é difícil enquadrá-la com a evidência dos mitos escatológicos, incluindo o mito escatológico do próprio *Fédon*, onde todas as três partes da alma parecem ser operativas na além-da-vida da alma. Uma interessante nova abordagem para o problema sugere que simplicidade e multipartição são reconciliáveis na medida em que o princípio de geração de partes em Platão é “empírico”, sendo como tal derivado de uma experiência de psicologia humana, e assim metafisicamente incapaz de produzir quaisquer partes da alma que sejam partes *necessárias*. Veja-se Shields, Christopher. “Simple Souls”, in: Wagner, Ellen (ed.). *Essays on Plato's Psychology*, Lanham, MD: Lexington Books, 2001.

7. Mueller, G. *Studien zu den platonischen Nomoi*. München, 1951, p. 190.



a mudar sua opinião nas questões mais centrais. Coerente com a injunção socrática, ele “segue o *logos*” até o fim, onde quer que ele o leve (incluindo impasses notórios como a teologia astral em *Leis* 10), e seja lá o que nós seus leitores  *pensemos*  onde ele está o levando. Por vezes isso envolverá um retorno a uma postura mais simples, como no caso desse retorno, nas *Leis*, a uma simples e familiar *bi*-partição da alma em razão e impulso que houvera em muito precedido sua exploração da noção de *tri*-partição. Por vezes mostrará a si mesmo adotando uma *nova* teoria tão arrojada, por exemplo da alma como atividade auto-ativadora, que para ele mesmo talvez não restassem anos suficientes para explorá-la, mas que deixaria a Academia, e particularmente Aristóteles, alvoroçados, e, ainda que como tal por ele rejeitada, conduziria diretamente à sua própria doutrina do Motor Imóvel.

Não posso pensar em melhor demonstração do que estou tentando dizer do que uma passagem encontrada ao final de *Leis* 10. Numa idade extremamente avançada, possivelmente meses ou mesmo semanas antes de sua morte, ele faz uma antiga pergunta, central para todas as teorias psicofisicalistas, de como a alma está relacionada ao corpo. Nesse caso particular ele questiona quanto ao sol. Como, ele indaga, se relaciona a alma do sol a seu corpo? Ela o empurra, por fora? Ela o puxa, por dentro? Ou ela a ele se relaciona de alguma outra forma extraordinária além de nossa compreensão (898e8-899a4)? Depois de toda uma vida atracado ao assunto, ele ainda não sabe a resposta, luta com a pergunta e ainda continua a fazê-lo, e está propenso a admiti-lo. É um momento de penetrante honestidade intelectual; um momento do mais puro compromisso socrático, nesse assunto como em qualquer outro, de seguir o *logos* como sendo sua meta mais alta; e uma reivindicação distintiva, diria, dentre todas as suas reivindicações, à grandeza.

T. M. Robinson  
University of Toronto