

# PLATÃO: O MUNDO, O CORPO E O MAL

## PLATO: THE WORLD, THE BODY, AND EVIL

FERNANDO MUNIZ\*

**Resumo:** A irracionalidade do desejo, sua resistência natural à razão é, nos diálogos platônicos, diretamente associada ao problema do mal. A investigação dessa questão, no entanto, depara-se com dificuldades no que concerne à consistência da doutrina do mal platônica. O mundo externo, o corpo, a matéria, ou a parte irracional da alma, são candidatos naturais a fonte do mal, mas o que constituiria a afinidade entre esses elementos é ainda objeto de perplexidade entre os estudiosos. Este artigo investiga a possibilidade de que (1) a resistência da matéria, ou "Necessidade" cega, ao ato divino da criação deixa resíduos em diversos níveis de realidade e que (2) a interpretação desses sinais residuais permite acesso à doutrina platônica do mal.

**Palavras-chave:** mundo; corpo; mal; alma.

**Abstract:** The irrationality of desire, its natural resistance to reason, is, in the Platonic dialogues, directly associated with the problem of evil. Investigation into this question, however, runs into difficulties when one raises the question of consistency in the Platonic doctrine of evil. The external world, the body, matter, and the irrational part of the soul are natural candidates for being the source of evil, but why they should all be so is still an object of perplexity among scholars. This paper investigates the possibility that (i) the resistance of matter or blind "Necessity" to the divine act of creation leaves residues at various levels of reality, and that (ii) the interpretation of what these residues are permits access to the Platonic doctrine of evil.

**Key-words:** World; Body; Evil; Soul.

O presente artigo expõe uma tentativa de dar conta de um tema que, como todos os temas platônicos, é objeto de litígio. Refiro-me à questão sobre a existência de uma doutrina do mal coerente nos diálogos de Platão. A resposta da maioria dos comentadores e intérpretes a essa questão é quase sempre negativa ou inconclusiva. Chega-se a afirmar que "as discrepâncias que Platão diz sobre o mal"... "chama a atenção para algo obscuro, talvez incoerente, no seu pensamento metafísico".<sup>1</sup> As discrepâncias que

---

\* Fernando Muniz é professor na Universidade Federal Fluminense, RJ. E-mail: munizfernando@uol.com.br

<sup>1</sup> CHERNISS, H. (1978).

geram tais divergências de interpretação dizem respeito, sobretudo, às fontes do mal. Há uma multiplicidade heterogênea de males: éticos, epistêmicos, estéticos etc, mas teriam eles todos uma só origem? Alguns intérpretes, como Festugière e Vlastos, sustentam que a fonte de todos os males é a matéria e o corpo; outros, como Cornford e Wilamowitz-Moellendorff, pensam que o mal se localiza na alma ou, mais especificamente, no elemento irracional da alma.

O mundo sensível, o corpo, a matéria, e a parte irracional da alma são, assim, candidatos naturais ao posto de fonte primeira do mal. Mas qual seria a afinidade que reúne elementos tão díspares? Ou mais profundamente ainda: o que permite a articulação ou a passagem de um desses registros a outro? Estariam esses elementos – o corpo, a alma, o mundo – integrados num sistema onde circula o elemento genético do mal? A resposta a esta questão pode apontar para o que Cherniss, a princípio, supôs haver: uma teoria perfeitamente coerente em todas as suas partes e consistente com a ontologia de Platão. Buscarei aqui apresentar, ainda que de modo sumário, um esboço de resolução desse problema.

Vou partir de uma observação de Greene<sup>2</sup> que lança alguma luz sobre esse assunto. Comentando o *Timeu*, ele aponta para o problema da resistência, em seus múltiplos aspectos, como o elemento comum que perpassa todas as espécies de mal. Vendo o movimento genético do mal como um deslocamento progressivo da fonte material – do mundo – em direção à alma, Greene reconhece ainda o caráter residual, intratável, indomável como um traço determinante do conceito do mal. Como diz ele, “a resistência ao ato divino da criação vem da matéria ou ‘Necessidade’ cega, inerte, recalcitrante”.<sup>3</sup>

Essa resistência ao ato divino da criação deixa resíduos, resíduos da “Necessidade”, e seriam esses resíduos que encontramos espalhados sobre os vários planos da realidade humana. Se, como afirma Greene, nós quisermos levar a sério o mito da Criação contado no *Timeu*, devemos levar em conta a presença da Causa Errante dentro da narrativa da criação, e, conseqüentemente, trazê-la para dentro do mundo, desde que a Causa Errante seja uma das partes integrantes dele, e o mundo um resultado, ainda que parcial, da Causa Errante.<sup>4</sup> Seguindo essa indicação, para termos uma idéia

<sup>2</sup> GREENE, W. *Moirai. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. p.301 Gloucester, Peter Smith, 1968.

<sup>3</sup> GREENE, W. *op. cit.*, p. 301.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 299: “Wherefore if one would tell the tale of the making truly, one must bring the errant cause (...) also into de story, so far as its nature permits”.

de como os resíduos da errância se manifestam no mundo, seguirei os passos do mito do *Político*, uma passagem que quase sempre é associada ao mito da criação do *Timeu*.

O mito do *Político* (272c-273a) descreve o mundo sensível a partir de um confronto entre tendências opostas. O mundo sensível é visto como um navio conduzido pelo “piloto do universo”. Quando o piloto abandona os remos e se torna um mero observador, o mito entende essa ação como a devolução do controle “ao apetite natural” (272e) do próprio mundo. A atribuição de um apetite ao mundo, em analogia aos apetites humanos, tem uma importância especial, não apenas por revelar o modo como a atividade do mundo é compreendida, mas também pelas conseqüências que retira dela o próprio relato. Assim, movido pelo seu apetite natural, o mundo-navio ruma em um sentido contrário ao sentido oferecido pelo Criador, e arrastado por essas duas forças opostas, o mundo-navio é sacudido por abalos constantes, que acabam por levá-lo ao desastre fazendo-o submergir no tumulto e na confusão. O mundo-navio só recuperará a “calmaria” quando, por força das lembranças das instruções do Demiurgo, ele adquirir, de novo, “domínio sobre si mesmo”, isto é, domínio sobre os elementos que resistem à ordenação unitária do mundo.

A lembrança que cria a condição para o domínio sobre a errância, no entanto, vai, aos poucos, se apagando. A causa desse apagamento é atribuída ao elemento corporal, elemento que faz parte da mistura que compõe o mundo. O elemento corporal que pré-existe à própria ordenação do mundo teria a marca da desordem (273b) e a responsabilidade pela proliferação dos males. Quando o piloto do mundo exercia o seu controle, os males eram reduzidos ao mínimo pelo tipo de “alimentação” que ele fornecia ao mundo. A alimentação do mundo, a dieta adequada para mantê-lo na ordem, supõe a existência de uma deficiência, deficiência que só é saciada pela semelhança, ou pela memória da semelhança. A separação que ocorre no momento do afastamento do piloto faz com que o esquecimento se reproduza, isto é, que o mundo retorne ao estado de inanição. É esse estado, essa fome não saciada de semelhança que produz o enfraquecimento da ordem e a conseqüente retomada do poder pela condição original do mundo.

A existência de um estado não-ordenado anterior à ordenação (não apenas não ordenado, mas produtor de desordem) cujo modo de ação é não-racional – ou anti-racional – encarna a ameaça de corrupção total do mundo por essa condição original. A persistência dessa ameaça, verificada pela impossibilidade da eliminação total do mal, em função da resistência que o elemento corporal opõe à ordenação, revela a heterogeneidade do princí-

pio corporal em relação ao princípio ordenador. Essa diferença de natureza do princípio corporal explica, em parte, a irredutibilidade do sensível ao inteligível que se afirma nessa persistência do mal e que se manifesta em todos os modos da errância.<sup>5</sup>

A corrupção total do mundo que esses modos da errância podem provocar é compreendida em termos da perda da semelhança. Semelhança que, por sua vez, marca a presença, no sensível, de um apetite de outra natureza, um apetite depurado; uma aspiração e um querer que buscam uma identificação com o mundo inteligível. A perda de tal semelhança significa para o mundo, obviamente, a perda da sua condição de imagem – que é o sentido profundo do “naufrágio” – e, por outro lado, indica a existência de um apetite, impuro e voraz, pela desordem e pela irregularidade. Uma tal ameaça faz com que a divindade (“vendo as dificuldades”) retorne e cuide para que, “atacado pelas tempestades”, o mundo-navio não venha a se “estilhaçar pela agitação e naufragar no mar ilimitado da dessemelhança” (273d).

O elemento corporal, ao qual é atribuído a causa dos efeitos erráticos, ganha agora precisão “científica” no relato “verossímil” do *Timeu* (42a-b). Quando são analisados os efeitos imediatos da “implantação” da alma no corpos, alguns fatores que intervêm na natureza humana são considerados: “Segundo uma ordem necessária, a primeira capacidade inata que surge (a partir de violentas afecções), é a *aisthesis*, a seguir, *éros* – essa mistura de prazer e dor – depois, o medo e assim por diante.<sup>6</sup> Esses elementos são designados como aqueles que precisam ser dominados “para que se viva com justiça”. Novamente a questão do domínio dos elementos sensíveis ou corporais opõe dois princípios ativos em conflito, retomando os principais pontos do mito do *Político* e fazendo com que o domínio pela razão signifique o retorno ao melhor estado original.<sup>7</sup> Nesses pontos, como em muitos outros, o paralelismo entre a cosmologia e a “psicologia”<sup>8</sup> deve-se ao fato de o microcosmo-homem reproduzir o macrocosmo-mundo sensível.

<sup>5</sup> O'BRIEN, D. *Theories of Weight in The Ancient World*. Vol. Two: Plato Weight and Sensation. Paris: Les Belles Lettres, 1984, p.107.

<sup>6</sup> Seja na metáfora agrícola da implantação, da judiciária do aprisionamento ou da metáfora médica da infecção, a sensação desempenha o papel de protagonista nesse processo de ligação da alma ao corpo; por exemplo, “quando, em virtude da necessidade, as almas são implantadas nos corpos (ἀμφυτευθεῖεν), a *aisthesis* surge em primeiro lugar” (42a).

<sup>7</sup> *Timeu*, 42 c.

<sup>8</sup> BRISSON, L. *Platon - Phèdre*. Traduction, introduction et notes. Paris: Flammarion (1989), p.241: “Bref, le microcosme qu'est l'homme doit prendre modèle sur le microcosme, le monde sensible: ici l'éthique rejoint la cosmologie, comme c'est aussi le cas à la fin du dialogue (90b-d)”. Cf. *Fedro*, 256d-e.

É este paralelismo entre o apetite do homem e o apetite do mundo que permite a Platão conceber uma natureza do sensível e uma natureza do apetite humano segundo um mesmo modelo: o modelo da deficiência, da *endeia*. Esse substantivo, na verdade, tornou-se um termo técnico nos Diálogos a partir do *Górgias*, em que, pela primeira vez, é apresentada uma distinção nítida entre o corpo e a alma. Essa mesma distinção tornará possível a determinação da natureza dos desejos e prazeres associados diretamente ao corpo que terá na sede e na fome os paradigmas preferidos. A fonte física desses desejos será designada por *endeia*, um vazio que exige o seu preenchimento.

Ao mesmo tempo que a exposição no *Górgias* indica, sob o modelo da sede e da fome, o modo de funcionamento dos apetites que caracterizam a condição humana, indica também uma diferença insuperável para com o modo de ser da divindade. Enquanto o modo de ser humano é o da deficiência, o modo de ser dos deuses é o da suficiência, os deuses são definidos como “os que não têm deficiência”.<sup>9</sup> Desse modo, o modelo fisiológico construído a partir do vazio doloroso – como a *endeia* é apresentada – e o preenchimento deste vazio ou a saciedade prazerosa,<sup>10</sup> fornece uma visão do apetite na forma de um movimento circular, uma repetição monótona que, pela própria natureza do apetite, jamais terá saciedade. A imagem célebre que o *Górgias* nos oferece da condição apetitiva humana, nesse sentido, é a da condenação ao preenchimento de vasos furados, que esvaziam no instante mesmo em que estão sendo preenchidos. Essa caracterização do apetite humano, ao mesmo tempo que reflete o apetite divino, contrasta com ele, de modo que reúne em si a semelhança e a dessemelhança. Exatamente pela mesma razão que faz com que a imagem deixe de ser imagem se a sua deficiência é corrigida, o homem (ou a mulher) deixa de ser humano se preenche o seu vazio, ou satisfaz de uma vez por todas a sua deficiência. Assim como a imagem, a deficiência é a marca incorrigível da inferioridade do humano frente aos deuses.

<sup>9</sup> Em *República*, 529c-e: Sócrates afirma que se deve encarar “esses ornamentos” no céu como os mais belos e mais precisos que todas as demais coisas sensíveis, desde que se considere que eles são “muito deficientes” em comparação com os verdadeiros. Esses ornamentos têm tanta utilidade, segundo ele, como paradigmas para nos auxiliarem no estudo do invisível, quanto os diagramas de Dédalo em relação à geometria. Ou seja, nenhuma.

<sup>10</sup> *Kénosis*, Xf. Hipp. *De Flatibus* 1: “emptying cures in respect of filling, filling (sc. cures) emptiness, and rest (sc. cures) exertion, on the principle that every condition is rectified by its opposite” apud DOVER, K. Plato - *Symposium*. Ed. Cambridge: University Press, 1980, p.106.

Simultaneamente, há, também no *Górgias*, a elaboração de um apetite positivo sob o ideal da saciedade divina, um apetite de natureza superior, desvinculado, (“na medida do possível”), do corpo, mas que se compreende a partir da analogia com o processo de nutrição. Uma *epithymía* revertida e transformada numa boa *epithymía* “voltada para as coisas justas”.<sup>11</sup> Uma *epithymía* purificada que desloca a intensidade de sua potência para a busca do verdadeiro, em oposição aos apetites que entregues a sua própria lei tendem à multiplicação e intensificação progressiva que tem o seu limite na *pleonexía* – esse desejar, cada vez e sempre, um pouco mais – traço distintivo do apetite do tirano.<sup>12</sup>

A novidade que o *Fédon* introduz nesse quadro é a de fazer com que o próprio mundo sensível ostente a marca da deficiência. E, o que é fundamental, essa deficiência do sensível só se mostra como deficiência, segundo a passagem, quando a reminiscência coloca lado a lado a lembrança da Forma e o seu exemplar sensível. Assim, a *endeia* marca no homem a sua imperfeição, sua falha ontológica enraizada na sua própria fisiologia, como também caracteriza a inferioridade do sensível.

Mas se nós reconhecermos nessa deficiência dos apetites humanos e da natureza do sensível a presença do mal que buscamos, teríamos dado um passo errado. Em primeiro lugar, trata-se aqui de uma visão negativa do mal. O sensível – ou o apetite – revela-se deficiente apenas em relação à positividade do inteligível. Seria um engano não se observar que esse mal negativo é necessário, pois o reconhecimento da deficiência é o que permite a distinção dos dois planos de realidade, é o que permite que um possa ser visto como original e o outro como imagem. Sem o reconhecimento da deficiência, os planos se equivaleriam e o mundo sensível poderia ser pensado como pleno, suficiente tendo nele mesmo a sua própria justificação. Assim, sem o reconhecimento da deficiência inata dos apetites, tais desejos ganhariam o direito de maximização. Portanto, não podemos aceitar que a deficiência seja a marca da maldade no mundo, mas devemos, sim, tomar a deficiência como um fator positivo. Por mais paradoxal que possa parecer a deficiência é boa e o mal negativo que ela representa é bom.

<sup>11</sup> FRÈRE, J. *Le Désir de L'Être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 151: “Le vrai ‘souhaiter’ (*boulesthai*) est un souhaiter toute de force (*dynamis*, [*Górgias*, 509d]) au service de la justice...” “Dans le *epithymein*, le sage aspire aux *eide*, dans le *boulesthai*, il s’efforce de réaliser des actions justes, e de poursuivre le beau e le bien.”

<sup>12</sup> *República*, 579b-e: O tirano, como a cidade que domina, não pode ter satisfação (preenchimento) dos seus desejos, aparece pobre de verdade e “pleno de deficiências” .

Devemos, então, entender o mal como a supressão da deficiência, ou o não reconhecimento da deficiência. O *Fédon* nos guiará também no caminho para essa compreensão. Pois, é exatamente no *Fédon*, que, além das Formas e da noção correspondente de deficiência do sensível, a imagem de encadeamento da alma ao corpo é apresentada pela primeira vez.

Esse tema do encadeamento da alma ao corpo é um dos temas centrais do *Fédon*. Logo na abertura do diálogo, nota-se uma mudança na estrutura dramática comum aos diálogos anteriores a ele. Um deslocamento que assinala uma dupla conversão da filosofia socrática: da temática das virtudes para uma surpreendente escatologia; dos espaços abertos para a clausura; das palestras e ginásios para o *Desmotério*. Essa palavra tem um significado todo especial, derivada do verbo *desmóo*,<sup>13</sup> prender com correntes, encadear, o substantivo “desmotério” designa o lugar onde permanecem os encadeados. Daí ser o “Desmotério” o lugar apropriado para uma reflexão sobre a *dialýsis*– o desligamento da alma do corpo. Esse cenário e essa atmosfera antecipam, por um lado, a Caverna da *República* e seus “estranhos prisioneiros” acorrentados desde a infância; por outro, fazem com que o acontecimento histórico (o encarceramento de Sócrates) sirva de metáfora para a condição humana em geral, fornecendo, na imagem privilegiada da prisão, os elementos para a compreensão da composição corpo e alma.

O contexto dessa discussão sobre a imortalidade da alma fornece as condições para a busca de uma resposta à questão sobre como o mal passa do elemento corporal para o elemento psíquico. Na linguagem usual dos Diálogos, como a alma é infectada pelo corpo.

Para respondermos a essa questão, precisamos reconhecer mais duas novidades teóricas introduzidas por Platão no *Fédon*: a primeira é o aproveitamento da ambigüidade do termo *endeia* (que significa tanto deficiência quanto encadeamento) para a construção de uma dupla de conceitos interdependentes que tem como meta fazer com que a deficiência corporal se torne encadeadora e a alma encadeada. Sabemos que a alma por seu encadeamento ao corpo sofre os abalos gerados pelas afecções sensíveis e as *percepções* correspondentes, entrando num estado de errância e perturbação, mas esses estados provocados por essa conexão não explicam a etiologia da infecção, na verdade, são apenas os seus sintomas. A causa só será revelada um pouco mais adiante, ainda no *Fédon*, quando Sócrates declara que “o supremo mal, o maior e o mais extremo dos males é ser afetado excessiva-

<sup>13</sup> *Desmós*, corrente, ligadura etc.; *desmótes*: que está encadeado, acorrentado; a partir de *déo* : prender, atar, encadear.

mente pelo prazer”. Observe-se que o supremo mal não é atribuído ao sensível, entendido genericamente, mas a um tipo específico de sensação, o prazer intenso. Em 83c, “quando alguém sente prazeres intensos ou dores ou medos ou apetites”, o mal que daí advém não é o que podemos imaginar – por exemplo, a doença ou a ruína, por causa dos apetites – porque “o maior de todos os males, o supremo mal, é experimentado sem que se dê conta”.

Nessa passagem intrigante, Sócrates retira da razão que oferece para a recusa dos prazeres excessivos seus aspectos externos. Não se trata do malefício que os prazeres e apetites podem trazer à saúde, ou da ruína financeira que podem engendrar. O real malefício não é tão evidente, tão observável, quanto podemos julgar. Eis por que não se deve deixar-se iludir pela noção de obstáculo. Esse obstáculo que faz do corpo e suas distrações, suas ocupações, apenas um desperdício de tempo. Há um sentido profundo da recusa do prazer, um sentido ontológico que, esse sim, permite a compreensão do papel que desempenha na trama dos Diálogos.<sup>14</sup>

Se entendermos o mal como o resultado da prisão da alma ao corpo e este encadeamento como um processo gerador de erro, engano e ilusão, teremos novamente recaído em uma visão negativa do mal como ignorância. Bastaria que a ignorância se soubesse ignorante para que esse mal aparente e ilusório desaparecesse diante de nós. O corpo seria assim tomado como um obstáculo à verdade num sentido meramente secundário. Estaríamos ainda muito longe de uma positividade do mal, de um poder que, como vimos no mito do *Político* poderia nos tragar – nós e o mundo – para o fundo do “oceano ilimitado da dessemelhança”.

Resta-nos perguntar como a deficiência corporal torna-se encadeadora e a alma, encadeada. Para isso precisamos compreender o que é uma *epithymía*, um apetite, e como ele surge. Essas questões são, enfim, tratadas detalhadamente no *Filebo*. O modelo é, como de hábito, a sede e a fome. E a questão torna-se: o que há de comum entre essas formas variadas de apetites? A resposta a essa pergunta toma como ponto de partida o significado

<sup>14</sup> KAHN, C. Plato's Theory of Desire in *Review of Metaphysics* 41 (september 1987), p.99: “When one feels intense pleasure or pain concerning a given object, one is forced to regard this thing as clearly real and true, although it is not...Each pleasure and pain is like a nail which clasps and rivets the soul to the body and makes it corporeal, so that it takes for real what the body declares to be so. Unless it is enlightened by philosophy, reason is obliged to live in the darkness of the cognitive cave, constructed by sensual appetites, or by thymos, by ambition and competition for honor: *one's ontology is affected by one's favorite pursuits*”. Grifo meu.

de algumas expressões usuais: “Ele tem sede”, por exemplo, que significa “ele está vazio”. “Será a sede”, pergunta, enfim, Sócrates a Protarco, “um apetite por bebida ou pelo preenchimento? Se é pelo preenchimento, e não por bebida, quem quer que esteja vazio, tem apetite pelo contrário daquilo que experimenta, em suma, quem quer que esteja vazio ama preencher-se”.

Finalmente, Sócrates toca no nervo da questão: “quem está vazio pela primeira vez, a partir de quê manteria contato com o preenchimento?” Não poderia ser pela sensação, nem pela memória, pois não está experimentando naquele momento nem nunca experimentou esse preenchimento no passado. Fica assentado, então, que é necessário que haja algum ponto de contato entre aquele tem sede e o preenchimento da sede para que possa haver o apetite. Como ambos reconhecem que é impossível que seja o corpo, resta, apenas, alma para desempenhar essa função de conexão.

A importância dessa passagem é crucial para a compreensão da gênese e da natureza do apetite. Hackforth chamou a atenção para o que Apelt havia visto, sem que ninguém tivesse visto antes: que “havia ali um problema”. A questão é a seguinte: em 35a, Sócrates havia dito que, na primeira ocasião *kénosis*, o vazio, não poderia haver memória de *plérosis*, o preenchimento, que parece entrar em contradição com o que é dito em 35b-c<sup>15</sup> (“A única alternativa, então, é que a alma apreenda o preenchimento, e o faça por meio da memória, e por meio do que mais poderia fazê-lo?” – diz Sócrates). A solução de Hackforth parte do que Sócrates não diz, “mas está implicado no que ele diz, que nenhum apetite pode ocorrer na primeira ocasião de *kénosis* [vazio]”.<sup>16</sup> Ora, se o corpo não pode operar a ligação do objeto do preenchimento com o vazio correspondente, o resultado desse argumento é que, como conclui Sócrates, “não há apetite do corpo” (35c) e, deve ser a memória a condutora “na direção das coisas que são objeto de apetite e que todo impulso e apetite e comando pertença à alma” (35d).

Mas é preciso retornar à questão decisiva. Se, no momento em que o ser vivo, pela primeira vez, experimenta o vazio, não é por meio do corpo que ele pode conectar-se ao objeto, o que nos leva, obrigatoriamente, a concluir que é a *aísthesis*, conservada pela memória, que torna qualificado

<sup>15</sup> Diz Hackforth (HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: CPU, 1972, p.66 n.1): “Apelt (note 53 to his translation of the dialogue) seeks to remove [ a contradição] by understanding the memory of 345c1 to be not of *plérosis*, but of original equilibrium. This I find difficult to accept”... “But though Apelt has given (as I think) the wrong solution, he seems to see, as nobody else does, that *there is a problem*”... Grifo meu.

<sup>16</sup> *Id.*

o vazio, ou seja, que conecta o vazio a um “objeto” de preenchimento, isto é, de satisfação. Seja a água a *aísthesis* do primeiro preenchimento, especializa o vazio na conexão vazio – água = sede. A vinculação do vazio e a *aísthesis* engendra o apetite. Por essa razão, diz, Sócrates, “de nenhum modo o corpo pode ter sede ou fome ou qualquer coisa desse tipo”.

Fazendo com que o primeiro apelo de preenchimento e, conseqüentemente, de prazer, seja uma *aísthesis* e fazendo da *aísthesis*, desta vez – e mais perfeitamente – o elemento que opera o encadeamento da alma ao corpo, torna-se mais fácil compreender a razão pela qual prazer e sensação são recusados tão enfaticamente por Platão. Fica evidente, portanto, que, se não existe desejo do corpo, não podemos atribuir a ele a fonte do mal, mas podemos entender que é a deficiência corporal que encadeia a alma aos objetos sensíveis pelos elos do apetite. Esse é o sentido mais profundo do encadeamento. Mas ele seria ainda negativo se ele não constituísse um ponto de vista cognitivo sobre o mundo.

O *Fédon* apresenta o encadeamento da alma como a construção de um ponto de vista cognitivo do mundo. É isso que se revela claramente na resposta que Sócrates dá a Cebes sobre a razão pela qual sentir um prazer excessivo é o supremo mal.: “O que quer dizer isso?”. Sócrates explica esse sentido ontológico da seguinte forma: “Consiste numa inferência inevitável que se impõe à alma de todo homem. No instante mesmo em que experimenta uma sensação intensa de prazer ou dor: é-se levado a tomar a causa da afecção como a coisa mais evidente e verdadeira, ainda que não o seja – já que se trata de coisas visíveis”. Essa vinculação das práticas de prazer à prática cognitiva estabelecida nessa passagem abre uma nova possibilidade de abordagem da questão. Em 83d, Sócrates não deixa dúvidas, “são afecções” desse tipo que irão “encadear” cada vez mais estreitamente a alma ao corpo. De modo que “cada prazer ou cada dor” funciona como “pregos” que “prendem” a alma ao corpo, “fixando-a nele” e dando a alma uma “forma corporal”, “a ponto de fazer com que ela tome por verdadeiro tudo o que o corpo afirma ser”.

Esse processo de “somatização” da alma, quando ela “se conforma às opiniões do corpo, ao seu modo de vida e à sua dieta”,<sup>17</sup> confunde-se com o processo de contaminação, e tem como resultado prático a alma “infectada”, excluída da conexão com o que é “puro” e “único em sua forma”.<sup>18</sup> São,

<sup>17</sup> KAHN, C. *op. cit.*, p. 88.

<sup>18</sup> *Fédon*, 78e: “a alma assemelha-se ao divino, ao imortal e ao inteligível de forma única e indissolúvel ao sempre semelhante a si mesmo. O que é humano, mortal multiforme, ininteligível, sujeito a dissolução e que mais se assemelha ao corpo”.

portanto, os prazeres e apetites que exercem sobre a alma sua magia.<sup>19</sup> Um feitiço que se desenvolve na unicidade intransferível de cada “desmotério”-indivíduo. Mesmo desqualificado filosoficamente, esse “feitiço” acaba por atribuir um valor “cognitivo” a essa “desmoterização” da alma, pois a filosofia opera sobre a alma o “desencadeamento”, nos dois sentidos do termo: “quando a filosofia toma posse de uma alma, ela está grudada nele” (82e). Nessa situação, em que ela é obrigada a examinar “todas as coisas que são verdadeiramente”, não por si mesma, mas através do ponto de vista desse cárcere. O ponto de vista da prisão contrapõe-se diretamente à filosofia e, em relação à qual é definido como “a mais completa ignorância”. Esse ponto de vista do corpo constitui, na verdade, uma *máthesis*, um saber, ainda que subversivo, e o amigo do corpo, o *philosômatós*, torna-se, por consequência, o maior inimigo das Formas.<sup>20</sup>

O ponto mais importante da exposição de Sócrates, nessa passagem, vem na seqüência: depois de ter fundado ontologicamente a possibilidade de um perspectivismo hedonista – que traz à luz para combater – Sócrates revela o caráter mais surpreendente e “terrível” dessa prisão, que “só a filosofia pode discernir”: essa prisão é obra dos apetites e é construída de tal forma que “o encadeado” colabora, o máximo que pode, “com o seu próprio encadeamento”. Há que se chamar a atenção, aqui, para o fato de o encadeado em questão ser a alma e de que esse papel da alma de colaboradora do corpo indica a transformação de sua natureza em uma segunda natureza perpassada pelo elemento corporal. Aqui, enfim, podemos encontrar o elo perdido que supõe os múltiplos efeitos do mal: o apagamento entre as fronteiras entre o corpo e alma e entre o sensível e o inteligível.

[recebido em novembro de 2005]

## REFERÊNCIAS

- PLATONIS OPERA – *Recognovit Brevique Adnotatione Critica* – Instrvxit J. Burnet. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1944.
- CHERNISS, H. “The Philosophical Economy of the Theory of Ideas.” in VLASTOS, G. *Plato I*. Notre Dame: University Press, 1978, 16-27pp.
- \_\_\_\_\_. The Sources of Evil According to Plato in VLASTOS, G. *Plato II*. Notre Dame: University Press, 1978, 244-258pp.

<sup>19</sup> GOSLING, J.C.B. e TAYLOR, C. *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press, 1984, 191p.

<sup>20</sup> No *Sofista*, 246a-b.

- CORNFORD, F.M. *Plato's Cosmologie*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
- FRÈRE, J. *Le Désir de L'Être*. Paris: Les Belles Lettres, 1981, p. 462
- FRIEDLANDER, P. *Plato*. Translated by Hans Meyerhoff. 3 vol. London: Routledge & Keagan Paul, 1962.
- GREENE, W. *Moirra. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. Gloucester: Peter Smith, 1968, 450p.
- GRUBE, G. *Plato's Thought*. Indianapolis: Hackett, 1980.
- GUTHRIE, W.C.K. *A History of Greek Philosophy IV: The Man and his Dialogues – Earlier Period*. Cambridge: University Press, 1978, 603p.
- \_\_\_\_\_. *A History of Greek Philosophy V: Later Plato and The Academy*. Cambridge: University Press, 1978, 603p.
- HACKFORTH, R. *Plato's Philebus*. Translated with an Introduction and Commentary. Cambridge: CPU, 1972, 143p.
- KAHN, C. Plato's Theory of Desire in *Review of Metaphysics* 41 (september 1987) 77-103pp.
- O'BREIN, D. *Theories of Weight in The Ancient World. Vol. Two: Plato Weight and Sensation*. Paris: Les Belles Lettres, 1984, 463p.
- VLASTOS, G. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1960, 478p.