

## **Persuasão e Tripartição da Alma na Ética Platônica** **[Persuasion and Tripartition of the Soul in Platonic Ethics]**

**José Wilson da SILVA**

Atualmente, Professor Temporário da Universidade Estadual do Ceará e Professor Colaborador do PPGFIL UECE. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2012). Doutorado Sanduíche na Université Libre de Bruxelles (2010-2011). Pós-Doutorado pela Universidade de São Paulo (2017).  
E-mail: digite o e-mail do autor

### **Resumo**

De acordo com a teoria da alma tripartite em Platão, cada uma destas partes exerce algum tipo de persuasão umas nas outras. Contudo, pensar que este é o processo psíquico envolvido nas ações humanas traz uma dificuldade, a saber: considerar que os elementos não-rationais da alma possuam algum tipo de racionalidade. Pretendemos explicar como Platão demonstra que os elementos não-rationais podem ser persuadidos através de certo discurso sem necessitar considerá-los como espécies de homúnculos. Nosso argumento é que o discurso direcionado para as partes não-rationais deva ser interpretado como imagens, pois o lógos não as alcança.

### **Palavras-chave**

Platão; Alma; Persuasão

### **Abstract**

According to the Plato's Theory of Tripartite Soul, these soul parts execute some kind of persuasion on each other. However, one difficulty arises when we think about this psychic process involved in human actions, namely: consider that non-rational elements of the soul must have some kind of rationality. We intend to explain how Plato demonstrate that the non-rational elements can be persuaded through a certain discourse without the need to consider them something like the homunculi. Our argument is the discourse directed to the non-rational parts must be interpreted as images, because the logos do not reach them.

### **Keywords**

Plato; Soul; Persuasion.



O presente trabalho tem como principal intuito compreender a noção de persuasão na filosofia platônica sob um dado recorte, a saber: o *processo psíquico* envolvido na atividade persuasiva. Primeiramente, devemos pontuar que este argumento é de enorme importância para a Ética platônica; assume-se que é assim, tomando por base o princípio de que o pensamento ético para Platão (condizente com a ética antiga) tem como principal fundamento o estudo da própria *fonte* da ação – diferentemente das principais correntes éticas contemporâneas que pautam suas discussões no *modo de agir* e na ação. Desde Sócrates dos primeiros diálogos platônicos, a *alma* é estabelecida não apenas como princípio de vida e fonte do conhecimento como também o motor da ação. Sucede-se ainda que o agir humano, em suas mais variadas formas, apresenta, em, pelo menos, uma delas, uma dificuldade extraordinária para os pensadores antigos: o fenômeno da *fraqueza da vontade*. Trata-se de um importante problema ético da antiguidade no qual o agente se depara com, pelo menos, duas alternativas, opostas uma a outra, sendo uma melhor e a outra pior, que se abrem para ele ao mesmo tempo, de tal modo que ao escolher uma necessariamente se exclui a outra. A problemática deste fenômeno não está limitada somente à mútua exclusão das alternativas ao mesmo tempo, não se limita simplesmente ao fato de ser impossível satisfazer uma e a outra ao mesmo tempo, o problema real é como explicar que o agente, mesmo tendo a melhor opção, escolhe a pior. A solução platônica para esse modo de agir tão comum ao ser humano se dá pelo estabelecimento de uma complexização da fonte da ação, ou seja, dividir a alma em três partes. Desta forma, o filósofo estabelece uma teoria da ação humana mais coerente e que abrange as suas mais diversas formas. A teoria da alma tripartite é estabelecida definitivamente como economia explicativa das múltiplas maneiras que os seres humanos agem, todas as ações humanas são o resultado da interação entre estas partes da alma. Portanto, toda e qualquer ação humana se explica com base em processos psíquicos que são a interação entre estas partes da alma e que podem assumir quatro principais configurações (o domínio pelo racional, o domínio pelo irascível, o domínio pelo apetite e a luta de todos contra todos). Com base nisto, certas ações se caracterizam pela configuração interna à alma, de sorte que, agir virtuosamente, buscar o conhecimento, a verdade e a permanência são exemplos de ações decorrentes do racional; ter medo, vergonha, irritar-se com injustiças, querer vencer e ter fama, são exemplos de ações decorrentes do irascível; apetite sexual, fome, sede, desejo de riquezas exemplos de ações decorrentes do elemento apetitivo.

Do ponto de vista da qualidade da ação, todas podem ser classificadas como virtuosas ou viciosas, de modo que, de acordo com Platão, a virtude e o vício são explicados pela interação entre as partes da alma enquanto uma espécie de governo interno: virtuosa quando é resultado do governo do elemento racional na alma ou viciosa quando é resultado do governo de qualquer um



dos elementos não-rationais (irascível ou apetitivo). A condição necessária para um indivíduo ser virtuoso é ter como guia das suas ações *as máximas racionais* sustentadas pelo elemento racional de sua alma. São as máximas racionais que devem ter o comando e o controle de toda a alma para assim interditar a sublevação dos elementos não-rationais. Para Platão, este controle operado pelas máximas do elemento racional é uma *espécie de persuasão*. Seja controle do racional ou controle não-rationais, a interação entre os elementos ocorre por um processo de persuasão, que pode ser tanto por influência externa (convencimento operado por um outro indivíduo) quanto por um processo interno (convencimento operado pelo elemento racional). Para se obter o efeito esperado na persuasão, o persuasor deve necessariamente saber quais elementos da alma excitar: se é desejado que um indivíduo execute uma ação justa, deve ser estimulada a atividade racional; se é para estimular um indivíduo a vencer uma competição, é a atividade do elemento irascível; e se for desejado estimular a ganância de alguém, o elemento apetitivo que deve ser incitado.

Platão claramente inova no mundo antigo ao estabelecer uma explicação racional que justifique uma ligação entre persuasão e a teoria da alma. Porém, em certa medida, a noção de persuasão para Platão não está tão distante do pensamento tradicional grego. Na tradição grega antiga, *Peithô* era uma divindade feminina caracterizada por um lado proeminentemente erótico<sup>1</sup>, e por conta desta característica, era uma deusa que tinha a poderosa capacidade de encantamento – correspondente exatamente a sua natureza sedutora<sup>2</sup>. Dado isto, ela está ligada à astúcia, ao planejamento, à maquinação. Sua capacidade se manifestava pelo poder de fazer alguém realizar um desejo ou assentir uma opinião que lhes eram alheios. Por este motivo, o termo grego *peithô* contempla uma esfera ampla das facetas da experiência humana exercendo sua sedução pelos mais diversos recursos<sup>3</sup>. O que alguns pensadores gregos observaram é que existe uma relação direta entre tais recursos e o consentimento, domínio, obediência, em suma, a persuasão sobre os outros. Além disso, perceberam que o uso desses recursos com a finalidade do convencimento pode ser transmitido e aprendido. Os meios para produzir uma persuasão na antiguidade grega eram múltiplos: pode-se fazer por meio de presentes, elogios, ameaças, uso da força e violência, por meio de uma linguagem articulada e uma série de processos acessórios como, por exemplo, a entonação da voz, o corte do cabelo, postura do corpo no momento do discurso etc.



<sup>1</sup> Tanto na literatura quanto na iconografia dos vasos gregos, pode-se ver *Peithô* associada à Afrodite, Dionísio, Éros, *Póthos* (desejo do que está ausente). Significa que tais fontes comprovam o lado erótico desta divindade.

<sup>2</sup> Para mais referências à deusa *Peitho*, ver Buxton (1982).

<sup>3</sup> Buxton (1982, p. 1) explica: “now *Peitho* is a notion which bears on several areas of experience which nowadays we should regard as distinct: politics, rhetoric, love, morality, philosophy. It can refer to a goddess with her own cult and spheres of activity, or it can have as ‘secular’ a sense (again in our terms) as the English word ‘persuasion’ normally does”.

Das facetas da experiência humana, a habilidade do convencimento com conhecimento de causa, no mundo grego antigo, era aplicada em duas esferas: privada e particular (de um indivíduo a um outro indivíduo ou do indivíduo consigo mesmo no que concerne à sua configuração interna) e pública (na relação de um indivíduo com uma audiência dos mais variados indivíduos)<sup>4</sup>. Para alguns comentadores, Platão pensa que a persuasão ocorre apenas na esfera particular<sup>5</sup>. Porém, não parece ser o caso. O que podemos constatar é que ele tinha consciência das esferas da persuasão, das formas distintas de sua aplicabilidade e dos seus limites, nas mais distintas acepções do termo. Os seus diálogos estão carregados de exemplos do que ele pensa ser persuasão – o que não se aplica somente à relação particular. No *Crítion*, Platão expõe uma espécie de relação persuasiva que não se enquadra no tipo particular. Sócrates fala de uma persuasão que envolve a esfera pública ao advertir que a melhor atitude diante de uma lei considerada injusta é o ato de “persuadi-las”, pois a conduta política deve ser baseada na persuasão. No *Político*, Platão fala de uma espécie de retórica<sup>6</sup> que “persuade os homens a fazerem justiça e assiste na condução do leme do Estado” (*Pol.* 303e; 304d-e). Na *República*, a classe dominante deve manter o equilíbrio social através do acordo com os governados. A mesma classe dominante, nas *Leis*, será responsável pelo estabelecimento de toda uma estrutura social atentando a determinadas práticas através de atividades comunitárias e da educação e criação de leis de forma a persuadir cada um dos seus cidadãos a levar a vida mais justa e conforme à lei (o Atenense, a personagem que conduz a exposição nas *Leis*, explica que o melhor procedimento para o governante é persuadir os cidadãos a seguir o que as leis requerem, *Leis* 719e-720e). Apesar das esferas da aplicabilidade da persuasão recair sobre agentes como seus elementos constituintes, ou melhor, indivíduos com capacidade de escolha, Platão também chama de persuasão a relação entre outros seres “não-agentes”, como é o caso das partes da alma. Em um plano cosmológico, o mundo foi criado graças ao trabalho de persuasão operado pelo intermédio de uma inteligência divina que influencia a necessidade (*Tim.*, 48a). Dado isto, ao que parece, é perceptível que o sentido de persuasão para Platão é bem mais amplo do que a nossa concepção moderna, porém, está em completo acordo com a tradição ao pensar que a persuasão não se limita apenas à experiência humana. Esta amplitude da acepção do termo será fundamental para as pretensões almejadas neste artigo, já que a persuasão exercida entre uma parte e outra não corresponde ao sentido moderno do termo. Traduzir *peithô* por persuasão é o sentido mais aproximado, mas não o mais adequado porque não



<sup>4</sup> Ver *Protágoras*, 319a.

<sup>5</sup> Kennedy (1963, p. 5); Warman (1983, p. 51).

<sup>6</sup> No *Górgias* 453d-454a, Platão considera que não apenas a retórica é capaz de persuadir, mas todas as outras artes – o que Platão quer mostrar nessas páginas do *Górgias* é que a persuasão não é exclusiva da retórica.

nos faz compreender sua aplicabilidade nas mais diversas instâncias como era aplicada no mundo grego antigo.

Quando iniciamos o estudo sobre a retórica e juntamente a persuasão no pensamento platônico, grande parte dos comentadores centra a sua atenção nos diálogos *Górgias* e *Fedro*. No *Górgias*, a retórica praticada pelos sofistas é somente um dispositivo de persuasão cujo efeito produz apenas crença, mas não produz conhecimento (*Grg.* 455a). Como o personagem homônimo esclarece, um bom orador tem que saber falar sobre qualquer tipo de assunto da maneira a mais persuasiva possível e, para isto, não é necessário ser conhecedor de todos os outros saberes e técnicas. Górgias exemplifica o caso mostrando que onde o médico falha no convencimento de que determinado tratamento deva ser administrado por um paciente, mas o orador sabe quais os artifícios para conseguir o assentimento dele (*Grg.* 456b). Sócrates critica severamente esta forma de retórica e o orador que a pratica, ele declara que tal retórica é apenas uma *kolakeía* (adulação), “pois ela busca o agradável, mas não o melhor” (*Grg.* 465a). Ele declara: “é um ignorante, que diante dos outros ignorantes, é muito mais convincente do que o sábio” (*Grg.* 459b). Porém, existe outra forma de persuasão e esta distinção é também considerada no texto do *Górgias*. Sócrates fala de um tipo de persuasão que permite crer sem saber e uma persuasão que permite o conhecimento (*Grg.* 454e). É uma passagem fundamental, pois põe em dúvida uma aparente incompatibilidade entre as considerações de Sócrates aqui no *Górgias* e as que ele faz no *Fedro*. O que Platão considerou anteriormente sobre a retórica parece ter mudado ao escrever o *Fedro*, pois não se tem mais uma arte desprovida de conhecimento. A retórica é uma atividade pensada como coextensiva à filosofia no *Fedro* e no *Górgias* é assumido que exista uma retórica que não se baseie em opiniões, mas no conhecimento. Mesmo que o *Fedro* apresente esta tese da coextensividade da retórica à filosofia, neste mesmo diálogo também se observa que o problema de alguns oradores é o de exercer sua atividade sem conhecimento, como está declarado na seguinte passagem: “se subsiste em ti um talento natural para a retórica, será um orador notável adicionando conhecimento e prática. Mas, a quem isso faltar, por essa razão será imperfeito” (*Fdr.* 269d). Portanto, temos aqui comprovado que Platão tem em mente uma noção de persuasão que contempla um campo vasto que vai além da experiência humana. No que diz respeito à esfera da ação humana, ele distingue uma boa persuasão de uma má, que estão relacionadas respectivamente ao conhecimento e à opinião.

Se considerarmos que a retórica é uma atividade que tem a capacidade de atuar no *direcionamento da ação* dos indivíduos por meio da persuasão, ela tem que ser uma atividade que tem influência direta no princípio motor de todo agente, sua alma. É exatamente onde reside a sedução da persuasão, seu poder é aplicado sobre a alma dos homens. Lembremos que no *Górgias* a retórica é uma atividade de adulação, portanto, uma prática que não afeta o elemento racional,



mas estimula principalmente os elementos que estão ligados ao que é emocional e prazeroso *na alma*: “esta parte da alma onde se encontram as paixões, que se deixa seduzir e arrastar de um lado para o outro (...) porque ela é por natureza crédula e fácil de ser persuadida” (*Grg.* 493a). O argumento do *Fedro* é mais específico e aqui Sócrates declara mais claramente que a persuasão incide sobre a alma dos indivíduos: “já que o poder do discurso consiste em ser uma condução das almas (*psycagōgia*), quem busca a retórica terá necessidade então de saber quantas formas a alma tem” (*Fdr.* 271c-d). Aqui, Sócrates explica que o orador deve ter conhecimento da alma e de seus aspectos para saber adequar o tipo de argumento que possui maior efetividade persuasiva assim como saber quais os que não possuem (*Fdr.* 271c-272c). No todo do diálogo fica claro que aqui se trata da boa forma de persuasão e que deve ser adotada por aqueles outros conhecidos na tradição por sua habilidade de bem falar. Sócrates aconselha a Lísias, Homero e Sólon que seus discursos consistam na verdade para que assim sejam chamados de filósofos (*Fdr.* 278b-d).<sup>7</sup> Sendo assim, o que caracteriza a boa persuasão é exatamente ser feita com base no conhecimento.

Tanto no *Gorgias* como no *Fedro*, a persuasão incide sobre a alma do indivíduo.<sup>8</sup> com base nisso, retomemos o que havíamos explicado anteriormente, a persuasão que atua na esfera da ação humana que pretendemos abordar aqui é a que *atua nos processos psíquicos* do agente. Assim, seja na esfera pública ou privada, a persuasão é uma *psycagōgia*<sup>9</sup>: a natureza do discurso irá determinar qual configuração interna que a alma irá adotar: seja o controle pelo elemento racional, seja pelo irascível, seja pelo apetitivo. Quer dizer, as partes da alma irão interagir obedecendo à ideia de um governo interno: uma parte governará/comandarà as outras. Com base nisso, sabemos que um dos principais diálogos que procura descrever como ocorre a interação entre os elementos da alma enquanto imagem de uma polis interna<sup>10</sup> é a *República*. No Livro IV da *República*, nós temos a argumentação para descrever a famosa tese da tripartição da alma. Não temos neste diálogo de forma declarada o uso do termo *peithō* para descrever a interação entre as partes, mas a linguagem e a relação entre as partes da alma nos dão a entender que envolva persuasão, por exemplo, para descrever o acordo entre as partes, Platão utiliza o termo *homodoksía* (acordo de opiniões).

Como ocorre essa interação entre as partes da alma é um problema que divide os comentadores, não existe uma explicação unânime, porém, interpretam-na em, pelo menos, dois

<sup>7</sup> Buxton (1982, p. 57): “it is only persuasion divorced from knowledge for which Plato reserves his contempt”.

<sup>8</sup> Ver Warman (1983, p. 50).

<sup>9</sup> Ἄρ’ οὖν οὐ τὸ μὲν ὅλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων (*Fdr.* 261a).

<sup>10</sup> Tomemos o cuidado de não interpretar que dizer da imagem de uma polis interna no ser humano signifique uma precedência da cidade e que a alma é um reflexo desta macroestrutura. Advertimos este fato porque o contrário também é possível de ser defendido, a saber, de que a alma tem precedência em relação à cidade. Usamos o recurso metafórico apenas para fazer ligação com a ideia de “governo” na alma.



modelos: ou é comando ou é força<sup>11</sup>. No texto da *República* é possível encontrar os dois tipos de modelo. A argumentação para a tripartição da alma se inicia com o estabelecimento do princípio da partição: “é evidente que uma mesma coisa não estará propensa a realizar e sofrer efeitos contrários na mesma relação e com respeito à mesma coisa ao mesmo tempo” (*Rep.* 436b)<sup>12</sup>. Alguns especialistas consideram que aqui se trata do *Princípio de Não-Contradição* (PNC), para outros, esta classificação não corresponde ao tipo de oposição que Platão emprega, portanto, temos aqui um *Princípio dos Opostos* (PO)<sup>13</sup>. Porém, assumiremos que o princípio seja o PNC.

Em seguida, depois de tratar dos possíveis contraexemplos ao princípio, Platão irá descrever quais são os contrários que ocorrem na alma. Ele descreve dois grupos de impulsos em oposição um ao outro: o primeiro, daquilo que desejamos (desejar, querer, ter apetite por) e, o contrário dele, a aversão (não-desejar, não-querer, não-ter apetite por). O Princípio explica a partição quando temos ao mesmo tempo e em relação ao mesmo objeto, desejo e aversão; desta forma ocorre um conflito interno à alma quando desejamos X e não-desejamos X ao mesmo tempo – o que corresponde a parte distintas na própria alma para cada um desses impulsos. Como atua um impulso em relação ao outro é o que corresponde aos dois modelos citados acima. Um impulso em conflito com outro é uma relação de forças como descrito na passagem 439a-c<sup>14</sup>, ou um impulso em conflito com o outro é uma relação de comando/obediência na passagem 437b-d. Para o caso do modelo da força, o conflito é uma medição da intensidade dos impulsos contrários. O impulso que tiver maior força é que guia ou governo da alma. Para o caso do modelo do comando, o conflito é uma espécie de “argumento” (*Rep. Logos*, 554b), ou uma espécie de “debate” entre as partes.

Além das inúmeras passagens na *República* e em outros diálogos que comprovam que Platão parece considerar que o conflito é um debate interno, o que parece mostrar que o filósofo defende o modelo do comando, faz-nos pensar que optar pelo modelo da força nos leva a ter que assumir um sério problema. Dizer que o controle sobre os desejos é uma luta de forças não explica por que um agente pode ser influenciado por algum discurso. Basta pensarmos que um insulto é suficiente para mudar a atitude de um indivíduo, e um insulto é um certo tipo de discurso; ou que a declamação de uma poesia é capaz de produzir fortes emoções; que certas declarações conseguem aplacar a ira e o descontrole emocional. Além disso, o modelo da força ainda impede a possibilidade da existência de sujeitos virtuosos, pois os impulsos estariam constantemente em

<sup>11</sup> Bobonich (1994, p. 5); Ver Kahn 2004.

<sup>12</sup> Outras versões do Princípio aparecem na *República* Livro IV (436e-437 a e 439b) e Livro X (602e).

<sup>13</sup> Bobonich (1994; 2002) interpreta que o caso é de um Princípio de Opostos.

<sup>14</sup> No *Timeu*, apesar da argumentação frequente de que o racional persuade os elementos não-racionais, uma passagem sugere que o modelo de interação entre estas partes da alma é o modelo força, pois declara a possibilidade de se usar a *bia* sobre os apetites (70a). Talvez, o mais provável seja o fato de que o apetite não possui nenhuma capacidade de apreensão proposicional, logo, é incapaz de apreender uma doxa.



guerra entre si e o que faz um indivíduo ser virtuoso é ter uma alma isenta de dissensões internas de acordo com Platão.

Existem fortes indícios nas passagens da *República* para optarmos pelo modelo do comando. A partir de 441e, após ter estabelecido quais as partes e suas funções, Platão vai mostrar como se dá a interação entre elas. Ele inicia com a parte racional, declarando que a ela compete governar juntamente com a parte irascível como auxiliar para ter domínio sobre a parte apetitiva. Para a parte racional cabe deliberar e comunicar as “instruções” e à parte irascível cabe “combater” em favor da racional. Para cumprir a sua função devidamente, a irascível deve preservar as “instruções” que foram ordenadas pela razão. Quando a parte racional e a irascível cumprem as funções que lhe competem, o indivíduo é considerado sábio (pelo bom desempenho da função do racional) e corajoso (pelo bom desempenho da função do irascível) respectivamente. O sujeito é temperante quando as duas partes não-rationais concordam que a parte racional deva governar e não se rebelam ou se sublevam com o objetivo de ter o controle ou o governo do todo (ὁμοδοξῶσι δ᾽εἶν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ, *Rep.* 442d). O interessante dessa passagem é o termo *homodoksin*, que significa literalmente concordância de opiniões, o que sugere que as partes não-rationais da alma possuem algum tipo de capacidade cognitiva da qual são capazes de formular algumas proposições (sejam máximas, imperativos etc.). Sendo assim, o conflito é de opiniões que são endereçadas de uma parte para a outra<sup>15</sup>.

Temos então o modelo comando no qual as partes da alma interagem em um conflito de imperativos/opiniões. Para muitos comentadores, nós temos aqui duas coisas ocorrendo: 1) a relação entre as partes da alma é uma forma de persuasão e, dado isto, 2) cada uma das partes é capaz de exercer algum tipo básico de raciocínio<sup>16</sup>. Bobonich é um dos principais portadores desta interpretação: primeiramente, esse comentador defende que a persuasão exercida internamente é um processo racional, no sentido de que as partes consideradas não-rationais possuem algum grau de racionalidade (possuem capacidades conceituais e cognitivas)<sup>17</sup>; segundo, decorrente da primeira interpretação, é a interpretação dos *homúnculos* (significa dizer que cada parte da alma é uma forma de agente em miniatura)<sup>18</sup>. Para ele, esta tese tem duas grandes dificuldades<sup>19</sup>: 1) o regresso ao infinito: se cada parte da alma for como um agente, este homúnculo possuirá também

<sup>15</sup> Bobonich (1994, p. 11) declara: “the most plausible suggestion is that the conflicting imperatives are addressed to the other parts”.

<sup>16</sup> Bobonich (1994, p. 12): “(...) and thus must be capable of at least some simple form of reasoning”.

<sup>17</sup> Bobonich (1991) sustentará que esta ideia permanece nas *Leis*.

<sup>18</sup> O que Bobonich defende em seus textos de 1991 e 2002. Contra a interpretação dos homúnculos. Ver Stalley (2007) e Horn (2016).

<sup>19</sup> Bobonich utiliza estes argumentos para mostrar que a teoria de Platão possui falhas substanciais. Christoph Horn, em seu seminário “Plato’s *Republic* IV: Substantive Parts of the Soul or Unity of Consciousness?”, toma estes dois argumentos como dois pontos da série de argumentos contra a interpretação dos homúnculos.





mais três partes internas a ele e cada uma destas partes terão mais três partes e isto se estenderá até o infinito; 2) comprometimento da unidade do eu: teríamos pelo menos três “consciências” atuando internamente (Bobonich considera que pensar nesta ideia “envolve um alto grau de antropomorfização”<sup>20</sup>). Por causa disso, Bobonich considera que Platão vai em direção a uma psicologia moral mais satisfatória nos diálogos posteriores – as *Leis* é o maior exemplo desta mudança de concepção em Platão segundo Bobonich. Ele interpreta que Platão, na sua última fase, renuncia a tese da alma tripartida e que a comprovação disso é a explicação platônica que considera que as partes não-rationais da alma carecem de qualquer capacidade cognitiva: estes elementos não podem formar crenças, raciocínio ou exercer persuasão entre eles. O *Fedro* e o *Timeu*, que apresentam o modelo da alma tripartite, não possuiriam mais nenhum indício, segundo esse comentador, de que as partes não-rationais sejam capazes de engajar em uma atividade persuasiva, pois não seriam capazes de realizar até o mais simples dos raciocínios. No *Fedro*, as partes não-rationais não contemplam as Formas inteligíveis no momento em que a parêntese está em pleno voo, estando completamente ausente de qualquer participação no inteligível. No *Timeu*, Platão diz claramente que elas são *álogon* (não-rationais).

Como sabemos, o trabalho de pesquisa em filosofia antiga envolve principalmente a interpretação dos termos e que os comentadores, entre outros critérios, assentam grande parte de suas discordâncias nessas interpretações. Valendo-se disto, podemos afirmar que as teses elencadas por Bobonich e suas respectivas interpretações são decorrentes exatamente da forma de como ele interpreta a noção de persuasão em Platão. Tomando-o como exemplo, vemos que, para ele, *persuasão* significa algum tipo de influência que pode ser exercida somente por *agentes*. Bobonich lê Platão com base na atual concepção do que seja a persuasão: somente exercida sobre agentes racionais e no plano da particularidade. Pensar a persuasão, para esse especialista, requer que os elementos da alma possam se comunicar uns com os outros e que cada um possua algum grau de racionalidade. Este ponto é o que mais interessa a um outro comentador: Stalley assentará a sua discordância com Bobonich exatamente na questão de qual sentido de persuasão que Platão tem em mente.

Stalley considera que a persuasão necessita ser compreendida em um sentido diferente e mais amplo. Ele toma dois elementos como evidência: a linguagem de comando ou assentimento e a consideração de que a relação entre as partes seja compreendida por outra perspectiva. Para a relação entre as partes, ele explica que “em 437b1-c10 era a alma desejante que atrai o objeto para si mesma, enquanto que a alma sem vontade impeli-o para longe”<sup>21</sup>. Ele ainda declara que é a

<sup>20</sup> Bobonich (1994, p. 14): “involves a high degree of anthropomorphization”.

<sup>21</sup> Stalley (2007, p. 72).



pessoa ou a *alma humana*<sup>22</sup> o sujeito dos verbos e predicados psicológicos: a alma deseja, a alma quer, a alma é sequiosa, o indivíduo recusa. Em um sentido geral, a alma é sujeita a ser agente e paciente nestas relações internas: que podem ser compreendidas pelas expressões como empurrar e puxar (é a alma que é arrastada para um lado e para o outro)<sup>23</sup> e pelos termos comandar (κελεῦον) e impedir (κωλύον) – existe um elemento que comanda a alma a buscar X e um outro elemento que impede a mesma alma de buscar X, *Rep.* 439c. De acordo com Stalley, nós temos aqui uma nova forma de ver o que está ocorrendo na alma: são quatro elementos, um sendo o intermediário (a alma), o ponto de intersecção dos três impulsos. Neste sentido, baseado na linguagem do comando, a mudança de direção da alma volitiva não é uma resposta a um dado cognitivo, mas à mudança de uma situação<sup>24</sup>, o que isso realmente significa, ele não dá mais detalhes. Para representar o que seria esta mudança de situação, Stalley dá o exemplo da relação de um soldado e seu superior: o soldado obedece ao comando de seu superior sem *refletir ou raciocinar* sobre o conteúdo do comando.

Nossa interpretação tende a concordar em parte com a de Stalley. Realmente devemos considerar que a noção de persuasão que Platão tem em mente é bem mais ampla do que pensar que se restringe a uma relação entre agentes racionais. Não compartilhamos a ideia de pensar em um quarto atuante (além das três partes da alma, temos a própria alma como um todo também como elemento da interação). cremos não ser necessário esta estrutura e que a teoria da tripartição basta por si mesma. Também compartilhamos da tese de Bobonich de que a relação interna à alma é um processo entre imperativos: quero e não-quero. Mas interpretamos que é possível pensar esta lógica dos imperativos internos à alma sem se comprometer com a tese dos homúnculos. Para tanto, é necessário saber o quer é racional e não-racional para Platão, visto que toda questão gira em torno da presença ou total falta de capacidades reflexivas ou calculativas nos elementos não-racionais da alma. Primeiramente, temos que ter em mente duas distinções que Platão faz, não apenas na *República*, mas que pode ser comprovado em muitos outros textos. Temos em Platão duas concepções de ignorância que estão associadas ao que é “não-racional”. Nós temos dois termos: ἀγνοσία (*agnōsía*) e ἀμαθία (*amathía*). Ambos podem ser traduzidos por ignorância, porém, são formas distintas. Com base nisso, adotaremos a seguinte nomenclatura: chamaremos de ignorância<sub>1</sub> para o primeiro termo (*agnōsía*) e ignorância<sub>2</sub> para o segundo termo (*amathía*). Se um



<sup>22</sup> Esta ideia de Stalley não tem nenhuma novidade. Davidson (1980, p. 38) também pensa em um elemento atuante além das três partes, o que ele nomeia de “vontade” ou “consciência”. Horn (2016) chama de “meta-agente psíquico”. Bobonich (1994, p. 11) não está de acordo com esta interpretação por não encontrarmos nada que explique este fenômeno na obra platônica, além de considerar nenhum pouco atrativa.

<sup>23</sup> Para Stalley, o exemplo do arqueiro (*Rep.* 439b) representa muito bem este modelo no qual a alma é que é acometida pelos diferentes impulsos: o mesmo arco, o mesmo para a alma, é empurrado para direções diferentes.

<sup>24</sup> Stalley (2007, p. 77).

não-racional não possui conhecimento, portanto, incapaz de raciocínio, ele é ignorante, mas existe pelo menos duas maneiras de pensar a ignorância em Platão, em qual sentido os elementos não-rationais da alma são ignorantes? No Livro V da *República*, na passagem relativa a distinção das capacidades cognitivas (conhecimento, opinião e ignorância<sub>1</sub>), cada uma delas são distinguidas por dois critérios: pela sua função e seu objeto. No caso da argumentação do Livro V, o que interessa é descobrir o que é objeto de cada uma delas: o conhecimento tem por objeto o ser puro; a ignorância<sub>1</sub>, o não-ser absoluto; a opinião, a mistura de ser e não-ser. A opinião pode ainda se dividir em verdadeira e falsa. Quanto à opinião falsa, Platão considera, em outra passagem e em outros diálogos, que é um tipo de ignorância<sub>2</sub>. A diferença é que a ignorância<sub>1</sub> relativa ao não-ser absoluto corresponde à total falta de um  $\tau\iota$  (um certo algo), o que é contrário ao conhecimento e à opinião. Como Platão afirma, só podemos ter conhecimento ou opinião sobre alguma coisa<sup>25</sup>.

Ao tratar das partes não-rationais, Platão não atribui a elas ignorância<sub>1</sub>, mas sim ignorância<sub>2</sub>. Como ele deixa bem claro na passagem 444a do Livro IV da *República*: “ao passo que denominará de injustiça a ação que os dissolve a cada passo, e ignorância<sub>2</sub> ( $\alpha\mu\alpha\theta\iota\alpha\nu$ ) a opinião ( $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ ) que a preside” (subscrito nosso)<sup>26</sup>. Não devemos esquecer que a injustiça interna à alma é quando temos o desequilíbrio instaurado, ou melhor, quando uma das partes não-rationais tomou o comando da alma. Parece ser este o pensamento platônico, pois ao retomar o princípio da partição, ele o declara como um conflito entre opiniões: “é impossível que o mesmo [elemento] tenha, ao mesmo tempo, opiniões contrárias” em relação ao mesmo objeto (*Rep.* 602e). Sendo assim, não falta às partes não-rationais certo grau de determinabilidade, até porque elas são fontes intencionais, ou seja, elas possuem um objeto de desejo determinado. As partes não-rationais possuem um  $\tau\iota$ . Porém, ao que parece, este certo algo que é almejado pelas partes não-rationais nunca pode ser as Formas inteligíveis, ou seja, o que elas buscam nunca poderá ser objeto de conhecimento no sentido rigoroso do termo, mas apenas de opinião. Neste sentido, Bobonich compreenderia a ignorância das partes da alma enquanto ignorância<sub>1</sub>.

A conclusão que podemos retirar daqui é que a opinião, falsa ou verdadeira, é o que está propriamente relacionada às partes não-rationais. Seja opinião falsa seja verdadeira, ela tem como objeto alguma coisa, e é impossível para que tal coisa seja a Forma inteligível. Este é o exato motivo para Platão dizer que tais elementos são desprovidos de razão e é nesse sentido que devemos compreender a persuasão na alma.

<sup>25</sup> Ver *Rep.* a partir de 476e.

<sup>26</sup> Da mesma forma é chamada de ignorância a opinião falsa no *Protágoras*: “por acaso, o que é a ignorância ( $\alpha\mu\alpha\theta\iota\alpha\nu$ ) da qual vocês falam, é ter opinião falsa ( $\tau\acute{o}$   $\psi\epsilon\upsilon\delta\eta$   $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$   $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu$ ) e enganar-se em relação as coisas de grande importância?” (358c).



A questão que fica é: como influenciar persuasivamente por meio de *logos* algo que é *álogon* (sem razão)? Consideramos que o Livro X da *República* mostra como ocorre esta operação. Neste Livro, Platão começa por tratar da imitação e sua relação com a alma (ele inicia o Livro declarando a recusa de aceitar a poesia de caráter mimético; e que isto fica evidente depois de terem sido estabelecidas as três partes da alma, *Rep.* 595a). O que interessa para Platão é saber qual parte da alma é afetada pelos produtos da imitação. Ele considera que a parte relativa às “contendas” é que é afetada por esses produtos, principalmente porque esta parte da alma é mais propensa a ser afetada por e propensa a imitar o caráter variado e múltiplo que possuem os objetos da imitação (*Rep.* 602c-608a). A natureza dos objetos produzidos pelas artes miméticas é como tal devido à limitação da imitação. Todo imitador não copia o objeto que imita em sua totalidade, apenas o seu caráter fenomênico, que é completamente variável de acordo com a perspectiva (*Rep.* 598a-d). Outro ponto importante é que o fenômeno pode ser representado pelo meio *visual* ou *auditivo* (*Rep.* 603b), ou seja, o que é produzido pelos imitadores são *imagens*. O curioso é que associamos a imagem apenas ao que é da ordem do visível, mas é também possível considerarmos que os discursos não representam somente a realidade fidedignamente, mas que pode também representá-la de uma certa perspectiva, podem se tornar uma imagem. Serão estas imagens, auditivas ou visuais, que irão influenciar diretamente as partes não-rationais da alma. Nossa conclusão é que as opiniões que devem ser endereçadas para as partes não-rationais devem ser, de alguma forma, espécies de imagens.

O que são essas representações? Por que são elas as formas necessárias para a comunicação entre as partes da alma? Em que sentido essas proposições imagéticas são não-rationais? A *República* sinaliza, mas não é suficiente por si só para responder a esta questão. No *corpus platonicum*, os outros diálogos que tratam da tripartição da alma são o *Fedro* e o *Timeu*. Para o nosso propósito, tomaremos apenas o diálogo *Timeu*. O primeiro motivo é que o próprio Platão parece indicar uma conexão entre este diálogo e a *República*. No prólogo do *Timeu*, Sócrates faz uma recapitulação de uma conversa ocorrida no dia anterior que tem como os principais pontos lembrados as considerações sobre a instituição dos guardiões e auxiliares, a comunidade de mulheres e filhos, a abolição da propriedade privada, a introdução das mulheres nos serviços públicos etc. Um discurso cujo conteúdo é extremamente semelhante ao proferido nos Livros II-V da *República*.

O segundo motivo é uma aproximação que existe entre a argumentação sobre a unicidade da alma no Livro X da *República* e a gênese da alma tripartite no *Timeu*. Como sabemos, a questão da complexidade da alma e sua necessidade é abordada no Livro IV da *República*. Posteriormente, a própria divisão é retomada no Livro X, desta vez Platão pretende expor o que ocorre internamente nos indivíduos ao experimentarem os produtos das artes miméticas. Neste mesmo Livro, antes de



relatar o mito de Er, curiosamente Platão se questiona se a alma em sua *verdadeira natureza* é simples ou composta. O que não parece se conciliar com toda a argumentação anterior. A verdadeira natureza da alma, no caso, apresenta-se quando ela está separada do corpo, isenta daqueles *acréscimos* descritos através da analogia do deus Glaucon. Ainda neste momento do diálogo, Platão argumenta que não é possível ser eterno para qualquer coisa que seja composta de partes. Se a alma é imortal, ela não pode ser composta. Com base nestes dados, fica a questão: o que significa a tripartição da alma para Platão? Cremos que a resposta se encontra na compreensão do que sejam os acréscimos que se juntam à alma quando unida a um corpo, como indicado pela analogia com o deus Glaucon, o que Platão chama de partes não-rationais. Saber os que são estas partes nos permitirá definir o que é o racional e o não-rationais em Platão que, por sua vez, permitirá dizer como ocorre a comunicação entre elas. Consequentemente, permitirá também mostrar como ocorre a persuasão propriamente dita.

Aqui se encontra a necessidade de estudar o *Timeu*. Enquanto que a *República* não possui uma resposta satisfatória para sabermos o que são esses “acréscimos”, qual a sua natureza e sua relação com a parte mais nobre da alma, no *Timeu*, temos uma descrição que responde às questões que colocamos. Nele, a alma humana é dividida entre alma imortal e alma mortal (que se divide em mais duas partes). Na exposição do diálogo, o que Timeu determina ser um Demiurgo divino é aquele responsável pela fabricação da alma imortal (que é uma porção da alma do mundo<sup>27</sup>) e atribui aos deuses auxiliares duas tarefas: fabricar o corpo humano e produzir “todas as partes da alma humana que ainda precisam ser adicionadas” (*Timeu*, 42d-e). Esta parte da alma humana que os jovens deuses devem adicionar a seu princípio imortal é posteriormente, no relato do *Timeu*, quase que constantemente chamada de parte ou espécie mortal. Aqui, cremos que o que é adicionado à alma sejam os acréscimos de que Platão havia dito em *República X*. Quando a alma imortal se une a um corpo, ela passa a ter tais acréscimos, e isto está tanto no *Timeu* quanto na *República*. No *Timeu*, o que é acrescentado são as duas partes da alma mortal; na *República*, no Livro X, a alma separada do corpo é una, mas unida a ele, é complexa. Portanto, as partes mortais da alma são fundamentais para se compreender qual a relação entre o corpo e a alma em Platão. Que por fim parece explicar o que na alma podemos determinar como não-rationais.

A alma ao unir-se a um corpo sofre inúmeras perturbações, pois o corpo está exposto à influência de outros corpos e ele próprio (por ser um composto) é passível de perecimento. Para não sofrer ou para amenizar as perturbações do corpo é necessário ter controle sobre ele, que requer um trabalho duro e interminável. Este comando da alma imortal aparenta ser feito por um tipo de interação imediata, mas ao analisarmos como o corpo e a alma entram em contato um com

<sup>27</sup> A exposição da alma do mundo ocorre em *Timeu* 35a-36e.



o outro, de acordo com Platão no *Timeu*, vemos que tal relação requer uma intermediação complexa.

A interação da alma e do corpo é entendida em termos dos movimentos característicos um do outro<sup>28</sup>. É sempre um movimento atuando sobre o outro e é por causa deles que alma e corpo podem interagir. Os movimentos da alma são naturalmente circulares de acordo com sua forma esférica, já os movimentos dos corpos, que foram moldados pelo Demiurgo na forma dos quatro sólidos regulares, movem-se nas seis direções retilíneas: para frente para trás, para cima e para baixo, para direita e para esquerda. O choque entre a alma e o corpo é entre dois diferentes tipos de movimentos. Porém, estes dois movimentos são inconciliáveis. O que compromete a união do corpo com a alma. Para que dois extremos opostos formem uma unidade, é necessário um ponto intermediário. Como está expresso no *Timeu*:

“Todavia, não é possível que somente duas coisas sejam compostas de forma bela sem uma terceira, pois é necessário gerar entre ambas um elo que as una. O mais belo dos elos será aquele que faça a melhor união entre si mesmo e aquilo a que se liga, o que é, por natureza, alcançado da forma mais bela através da proporção. Sempre que de três números, sejam eles inteiros ou em potência, o do meio tenha um carácter tal que o primeiro está para ele como ele está para o último, e, em sentido inverso, o último está para o do meio como o do meio está para o primeiro; o do meio torna-se primeiro e último e o último e o primeiro passam ambos a estar no meio, sendo deste modo obrigatório que se ajustem entre si e, tendo-se assim ajustado uns aos outros entre si, serão *todos um só* (*Tim.* 31b-32a)<sup>29</sup> – itálicos nossos.

A passagem revela um outro tipo de unidade que é distinta da unidade das formas puras. Diríamos que a distinção é entre a unidade em seu sentido absoluto (aquilo que de forma alguma é composto de partes) e o que chamaremos de unidade proporcional, possibilitada exatamente pelas regras da proporção – aqui, é uma unidade formada de partes. O caso referido de acordo com a passagem é a unidade proporcional. É uma espécie de unidade alcançada quando a união das partes envolvidas só é permitida pelo intermédio de um terceiro elemento. No caso, nossa hipótese é que o intermediário que permite a interação e união da alma imortal com o corpo é a alma mortal. De um ponto de vista mais radical, não é possível pensar nesta união sem a intervenção destes intermediários. Ressaltando: a unidade de elementos formados de partes *só é possível* se existir

<sup>28</sup> Sobre os movimentos, ver *Timeu* 34a; 40a.

<sup>29</sup> As traduções do *Timeu* aqui usadas são da tradução portuguesa feita por Rodolfo Lopes, levemente modificadas quando necessário. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.



um terceiro elemento que interligue os outros componentes. Logo, para pensarmos a própria unidade do corpo com a alma, o intermediário terá que existir inevitável e necessariamente.

Com base nisto, torna-se inteligível a passagem que Timeu fala sobre a tarefa dos deuses auxiliares. No relato do diálogo, é o próprio demiurgo quem fabrica as almas imortais e as dá a seus auxiliares para quem ele atribui uma dupla tarefa:

(...) concedeu aos jovens deuses a tarefa de *formar os corpos mortais*, e de *adicionar o que restava e era necessário* à alma humana; e, depois de terem completado tudo quanto restava fazer, concedeu-lhes a tarefa de governá-la, na medida do possível, para que orientassem este ser-vivo mortal da forma melhor e mais bela, de modo a que não fosse a causa dos seus próprios males (*Tim.*, 42d-e – itálicos nossos).

Os deuses auxiliares tiveram que acrescentar o que restava e *era necessário*. Não se trata de uma obra arbitrária e de puro capricho, ela segue uma ordem e lógica necessária. Logo, o que foi acrescentado à alma no seu estado de união com o corpo foram as partes mortais da alma. O *Timeu* trata mas não torna evidente o que sejam estas da alma. O que podemos fazer é inferir o que elas são com base nas poucas passagens relativas à sua descrição<sup>30</sup>. Segue abaixo, as duas passagens que descrevem as atividades relativas às partes mortais da alma.

Primeira passagem é a 42a-b, ela se encontra na parte do argumento que explica o que acontece quando a alma se une ao corpo:

Quando, foram implantadas [as almas] nos corpos pela necessidade, e os corpos sujeitos às *idas e vindas*, segue: primeiramente, surge a sensação, inata, é comum em todos os corpos e causada por afecções violentas; em segundo lugar, *éros*, que mistura prazer e dor; em terceiro, medo e ânimo, tantas quantas surjam delas ou dos seus opostos.

Se pensarmos na alma imortal e no corpo antes mesmo da união, podemos inferir que nenhuma destas atividades é própria de nenhum deles, já que elas são o que são somente quando um e outro se tornam unidos. Esta passagem parece afirmar que os processos gerados da união do corpo com a alma imortal é a descrição de atividades que não se identificam nem com os movimentos circulares da alma imortal nem com os movimentos causados pelos processos do corpo ou pelos processos externos ao corpo.

A segunda passagem é 69c-d, onde encontramos o seguinte:

<sup>30</sup> As passagens mais explícitas que descrevem que tipos de coisas existem nestas partes mortais são 42a-b e 69c-d.



Estes, imitando-o, depois de terem recebido o princípio imortal da alma, tornearam para ele um corpo mortal a que deram como veículo todo o corpo e nele construíram uma outra forma de alma, mortal, que contém em si mesma afecções terríveis e inevitáveis (δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ παθήματα ἔχον): primeiro, o prazer, o maior engodo do mal; em seguida, as dores, que fogem do bem; e ainda a audácia e o temor, dois conselheiros insensatos; o ânimo, difícil de apaziguar, e a esperança, que induz ao erro. Tendo misturado estas paixões juntamente com a sensação irracional e com o desejo amoroso que tudo empreende, constituíram a espécie mortal submetida à Necessidade.

Aqui a alma mortal é dita ter em si “afecções poderosas e necessárias”. Mais uma vez vemos a listagem das coisas que são geradas nessas partes da alma. Como é deixado bem claro, estas partes mortais da alma são a cede das *pathémata* (παθήματα: afecções). Os exemplos dados no diálogo são: o prazer, a dor, a audácia e o medo, a paixão e a esperança, *éros*. Além disso, aqui também é dito que são nas partes mortais da alma que ocorre o que o diálogo chama de mistura que tem como um dos componentes a sensação.

Acrescentaremos, ainda, mais duas passagens que tratam das espécies mortais da alma: a primeira é correspondente à divisão das partes da alma e suas respectivas localidades no corpo (69e-72d); a segunda passagem é correspondente à descrição da medula (73b-e). Analisemos cada uma delas logo abaixo:

A partir de 69e, encontra-se a exposição dos lugares onde se localizam as partes da alma: na cabeça fica a parte imortal; no tórax, as partes mortais – uma separada da outra pelo diafragma. Na parte do tórax, onde se localiza o coração e pulmão, localiza-se a melhor parte da alma mortal. Temos várias passagens que podemos comprovar que o ânimo, a cólera e o medo listados como as afecções correspondentes a essa parte. Na parte pior, nomeada de parte apetitiva, nós encontramos os desejos por comida, bebida e todas as necessidades relativas ao corpo. Entre estas necessidades corporais, encontra-se a necessidade de procriação/desejo sexual: Timeu, em 91a-b, declara que o apetite é gerador de *éros*<sup>31</sup>: “a medula (μυελὸν), que é dotada de alma e recebe respiração, ao criar no órgão por onde se ventila um apetite vital (ζωπικὴν ἐπιθυμίαν) de ejaculação, engendra o desejo amoroso criador”.

No trecho relativo à fabricação da medula (73b-e), ele explica que os deuses jovens prenderam as diferentes espécies da alma no mais sutil tecido da medula:

no que respeita aos ossos, à carne e à natureza deste tipo de elementos orgânicos, eis o que se passou. Para todas as estruturas, o ponto de partida foi a geração da



<sup>31</sup> Sobre o desejo amoroso, ver *Timeu* 42a, 69d.



medula. De facto, os laços da vida, desde que a alma se uniu ao corpo, foram presos a ela e constituíram a raiz da espécie mortal, mas a medula em si foi gerada a partir de outras substâncias.

Nesta passagem temos duas informações importantes: a espécie mortal (τὸ θνητὸν γένος) está ligada à medula; a medula e a espécie mortal da alma *não são a mesma coisa*, já que a medula é gerada a partir de outras substâncias. A importante conclusão é que a espécie mortal da alma, de acordo com essa passagem, não se identifica com nenhuma parte do corpo.

A sensação, portanto, está no ponto médio entre duas instâncias: a alma imortal e as influências externas que atingem o corpo. Também sabemos que a alma mortal não se identifica com estas duas instâncias, restando para a espécie mortal ser aparentemente a sede onde as sensações ocorrem. Se pudermos elencar de forma geral, a alma mortal é exatamente a atividade no homem que executa uma função de recepção e transmissão de dados ligados ao que é corporal. Pensamos que a forma mais precisa é dizer que a alma mortal é uma espécie de meio intermediário por onde passam as informações da alma imortal, dos processos internos do corpo e dos processos externos ao corpo. Por causa desse conteúdo, de certo algo que é apreendido pela parte mortal da alma, as suas atividades não são um absoluto nada. Pelo seu caráter intermediário, essas partes nem são a parte mortal nem são corpóreas. De forma hipotética, é possível pensar que a alma mortal é um certo tipo de movimento resultante do movimento da alma imortal e do corpo, ou seja, a alma mortal é um movimento que nem é o circular nem o retilíneo. Se tomarmos o exemplo do istmo que liga a cabeça ao restante do corpo e se estende através da coluna, termos que o movimento neste caso é uma espiral<sup>32</sup>.

O que se pode concluir é que em tais partes existe alguma espécie de conteúdo que não se coaduna a uma identificação dele com uma natureza em estado bruto ou cego (como retratam alguns comentadores). É com base nisso que afirmamos que a ideia do não-racional pensado por

<sup>32</sup> Esta é a tese de Karfík (2005, p. 213-214): “We have to acknowledge, it seems to me, that the mortal part of the soul really doesn’t have any substance of its own. If it is something at all, it is a sort of movement. If we should say what sort of movement and a movement of what, I would suggest the following answer: it is a movement of certain well-disposed bodily tissues, excited in them by the circular motion of the immortal soul. It has itself, therefore, at least to some degree, the form of circular motion. But being a movement of bodily tissues, it can’t, on the other hand, be perfectly circular and must, at least to some degree, also take the form of rectilinear movement, proper to the elementary particles of the bodies. To be sure, this must already happen in the brain where the immortal soul imparts its circular movements to the soft matter of the marrow into which it is ‘tied up’ and which is formed out of the most subtle elementary bodies. Subsequently, as the movement of the marrow spreads down through the backbone, it becomes a sort of particular combination between circular and rectilinear motion, namely that of a spiral movement evolving down the bones as far as the extremities of the limbs”.



Platão não significa a incapacidade de apreensão que qualquer forma de determinabilidade. E temos uma passagem no *Timeu* em que isto é bem claro:

Se o intelecto e a opinião verdadeira (νοῦς καὶ δόξα ἀληθής) são duas espécies [diferentes], necessariamente todo ser em si e para si, toda Forma inacessível aos nossos sentidos, é apreendido somente pelo intelecto. Se, como parece para alguns, a opinião verdadeira e o intelecto em nada diferem, tudo o que nós apreendemos pelos sentidos dos corpos deve ser considerado como o mais invariável. Mas é necessário distinguir cada um deles, pois se formam em nós separadamente e possuem dessemelhanças: pois uma surge por meio da instrução, a outra sob persuasão (ὑπὸ πειθοῦς). Uma sempre é acompanhada de reta razão (ἀληθοῦς λόγου), a outra, ao contrário, é sem razão (ἄλογον).

O ἄλογον pensado aqui não representa a total falta de objeto, o não-ser absoluto do Livro V da *República*, o não-ser do *Sofista* que é atribuído a Parmênides. Muito provavelmente, pode ser o não-ser enquanto alteridade. Por enquanto, é um não-ser que admite algum grau de determinabilidade. E tomando o *Sofista* como exemplo, o que possui estas características de ser um não-ser e possuir certa determinabilidade são as imagens. Portanto, o material que pode eficazmente influenciar as partes não-rationais da alma é exatamente um material imagético, como podemos ver de forma clara na seguinte passagem do *Timeu*:

Estavam conscientes de que ela não conseguia compreender a razão, e, se de algum modo apreendesse alguma das sensações, não estaria na sua natureza a capacidade de perceber algo que pertencesse à razão; em vez disso, de noite e de dia seria extremamente influenciada por representações e simulacros (ὑπὸ δὲ εἰδώλων καὶ φαντασμάτων). De acordo com isto, um deus delineou um plano conforme à sua intenção: constituiu a espécie do fígado e estabeleceu-o na morada desta parte da alma. Fabricou-o espesso, liso e brilhante e contendo doce e amargor, para que a potência das noções, ao transportá-las do intelecto até ele (ἵνα ἐν αὐτῷ τῶν διανοημάτων ἢ ἐκ τοῦ νοῦ φερομένη δύναμις), como num espelho que recebe impressões e fornece reflexos (*Tim.* 71a-b).

O que esta passagem do *Timeu* revela é que aquelas instruções enviadas pelo elemento racional terão influência no não-rationais se e somente se for um *eídolon* (imagem) ou um *phántasma* (simulacro). As instruções que são enviadas pelo racional para os elementos não-rationais se apresentam como máximas proposicionais: nada em excesso, não ultrapasse o limite do que é propriamente seu, não se descontrola etc. O texto deixa claro que o *lógos* não é suficiente para operar um controle do racional sobre as partes não-rationais, para transportá-lo para estas partes é necessário torná-lo uma cópia, como se faz nos espelhos, pois a “imagem refletida” do *lógos* pode ser apreendida por um ser não-rationais. Portanto, é necessário que essa proposição seja uma



imagem, que pretendemos chamar de *imagens linguísticas* ou *faladas*<sup>33</sup>. Esta é a natureza da persuasão que o elemento racional pode exercer sobre os elementos não-rationais, e por esse detalhe, do uso de imagens para ter influência, que os processos concernentes às partes não-rationais da alma não podem ser compreendidos como raciocínios/cálculos (devemos reforçar que, para Platão, que a atividade própria do elemento racional é o raciocínio/cálculo).

Bobonich, mesmo tendo a compreensão de persuasão como é pensada atualmente, explica que o discurso persuasivo deve ser ao mesmo tempo um argumento racional e deve ser também um apelo às emoções. Ele ainda declara: “é difícil distinguir precisamente o que é um ‘apelo à razão’ e um ‘apelo à emoção’”.<sup>34</sup>. Apesar de termos esta conclusão em mente de uma espécie de imagem linguística reflexo do raciocínio, sabemos que as dificuldades não diminuíram. Estabelecer o limite, neste caso, do que é conteúdo racional e não-rationais é uma delas, principalmente, quando nos deparamos com a complicação de compreender que um imperativo, uma máxima, uma proposição podem ser uma forma de imagem. O esforço de compreender esta tese platônica ficará em aberto, mas indicamos que é no *Sofista*, depois da famosa digressão ontológica, que uma imagem falada será melhor compreendida. A postura que podemos ter no momento é fazer das nossas palavras as mesmas palavras de Laffitte: “existe, com efeito, uma verdadeira convivência entre a imagem e o desejo, a imagem sendo a linguagem originária do desejo. Somente as figuras falando ao imaginário fazem brilhar o prazer que elas representam a promessa”<sup>35</sup>.



## Bibliografia

Buxton, R. *Persuasion in Greek Tragedy*. Cambridge, 1982.

Bobonich, C. Akrasia and Agency in Plato's *Laws* and *Republic*. In *Archiv für Geschichte der Philosophie* 76 (1):3-36 (1994).

---

<sup>33</sup> A comunicação do elemento racional com o não racional segundo Brisson ocorre da seguinte forma: “é necessário lhe tornar sensível ao racional compondo imagens”, p. 419. No *Sofista*, são chamadas de “imagens faladas”.

<sup>34</sup> Bobonich (1991, p. 374). Morrow (1953, p. 244) acaba admitindo que a persuasão que Platão utiliza nas *Leis* é um uso da razão que faz apelo às emoções dos cidadãos.

<sup>35</sup> Laffitte (2003, p. 178-179): “Il existe en effet une véritable connivence entre l'image et le désir, l'image étant le langage originaire du désir. Seules les figures en parlant à l'imaginnaire font miroiter le plaisir dont ils représentent la promesse”.

\_\_\_\_\_, Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's *laws*. In *The Classical Quarterly*, Vol. 41. N° 2 (1991), pp. 365-388.

\_\_\_\_\_, *Plato's Utopia Recast*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Brisson, L. *Le Même le l'Autre dans la structure ontologique du Timée*, Klincksieck, Paris, 1974.

Carone, G. R. *Akrasia and the Structure of the Passions in Plato's Timaeus*. In *Akrasia in Greek Philosophy*, Boston, 2007.

Davidson, D. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Horn, C. "Plato's *Republic IV: Substantive Parts of the Soul or Unity of Consciousness?*", mimeo, 2016.

Kahn (2004), 'From *Republic* to *Laws*', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 337–62.

Karfik, F. What the mortal parts of the soul really are?. in *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 2:197-217 (2005).

Kennedy, G. A. *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton University Press, 1963.

Morrow, G. R. *Plato's Conception of Persuasion*. *The Philosophical Review*. Vol. 62, N° 2 (1953), pp. 234-250.

Platon, *Gorgias*. Tradução, notas e comentários Jacqueline Laffitte e Jean-Paul Laffitte. Paris: Nathan, 2003.

\_\_\_\_\_, *Timaeus and Critias*. Tradução Robin Waterfield com introdução e notas de Andrew Gregory. Oxford World's Classics, 2008.

\_\_\_\_\_, *Timeu*. Tradução Portuguesa de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

Stalley, R. F., Persuasion and the tripartite soul in Plato's *Republic*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXII, 2007.

Taylor, A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928.

Warman, M. S. *Plato and Persuasion*. *Greece & Rome*, Vol. 30, N° 1 (1983), pp. 48-54.





SILVA, José Wilson da. Persuasão e Tripartição da Alma na Ética Platônica. **Kalagatos**, Fortaleza, Vol.16, N.1, 2019, p. 161-179.

Recebido: 01/2019

Aprovado: 02/2019

