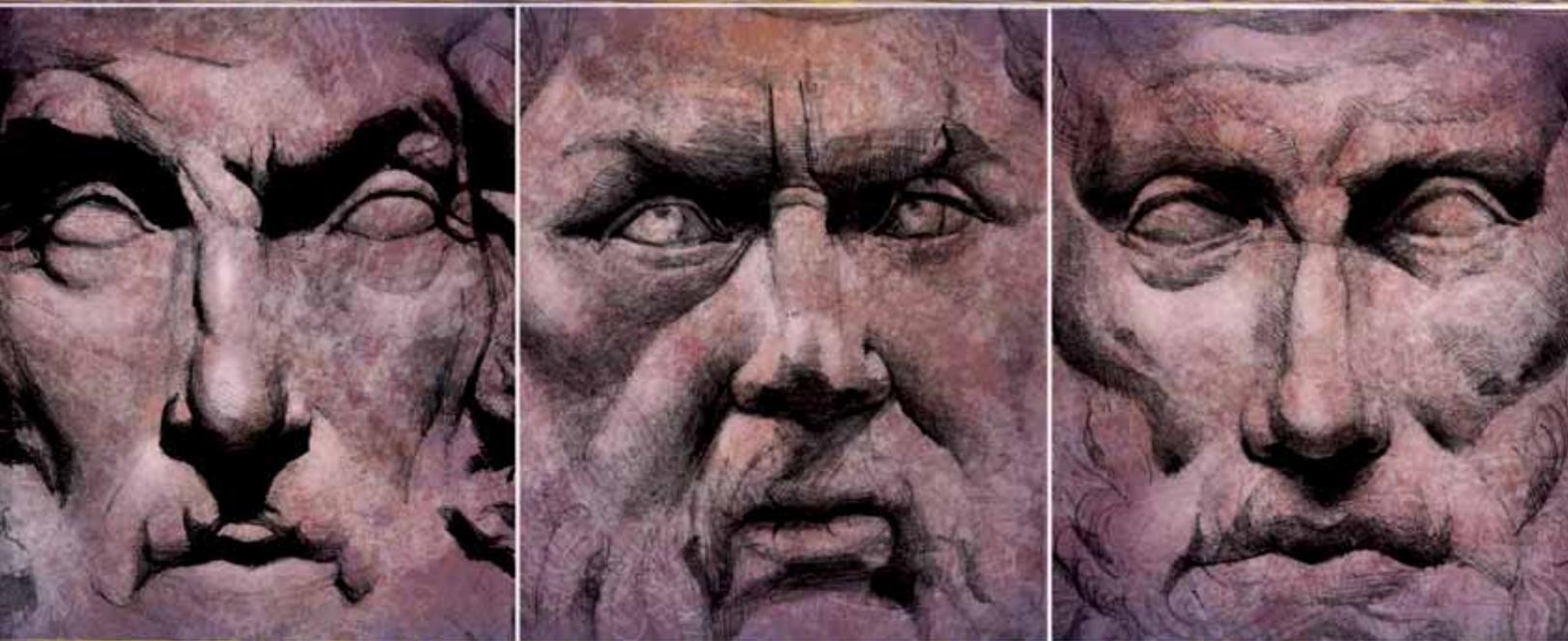


CONCEPÇÕES ANTIGAS SOBRE A ALMA



BENTO SILVA SANTOS

ARTHUR ARAÚJO



ne@ad

Universidade Aberta do Brasil
Universidade Federal do Espírito Santo

Filosofia e Psicanálise
Especialização

Bento Silva Santos

Possui bacharelado em Teologia pelo Pontifício Ateneo de S. Anselmo (Roma - Itália) (1990), mestrado em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (Itália) (1993), mestrado (1998), doutorado (2001) em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Pós-Doutorado I (2007) em filosofia (patrística) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e Pós-Doutorado II (2010) pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. É professor Associado no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo e membro permanente do programa de pós-graduação (Mestrado) em Filosofia. Tem experiência nas áreas de Filosofia e Teologia, com ênfase em Filosofia Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: (Neo) platonismo e Cristianismo na Patrística; Ontologia e Metafísica; Mística e Fenomenologia.







UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
Núcleo de Educação Aberta e a Distância

CONCEPÇÕES ANTIGAS
SOBRE A ALMA
HOMERO, PLATÃO E ARISTÓTELES

Bento Silva Santos
Arthur Araújo

Vitória
2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO

Presidente da República
Dilma Rousseff

Ministro da Educação
Fernando Haddad

**Diretor de Educação a Distância –
DED/CAPES/MEC**
João Carlos Teatini de Souza Clímaco

Reitor
Reinaldo Centoducatte

Pró-Reitora de Ensino de Graduação
Maria Auxiliadora Corassa

Diretor Geral do ne@ad
Reinaldo Centoducatte

Coordenadora UAB da UFES
Maria José Campos Rodrigues

Diretora Administrativa do ne@ad
Maria José Campos Rodrigues

Diretor Pedagógico do ne@ad
Julio Francelino Ferreira Filho

**Coordenador do Curso de
Especialização em Filosofia e Psicanálise**
Sérgio Schweder

Revisora de Linguagem
Regina Egito

Design Gráfico
LDI - Laboratório de Design Instrucional

ne@ad
Av. Fernando Ferrari, 514
CEP 29075-910, Goiabeiras
Vitória - ES
(27)4009-2208

Laboratório de Design Instrucional

LDI Coordenação
Heliana Pacheco
José Otávio Lobo Name
Ricardo Esteves

Gerência
Susllem Meneguzzi Tonani

Editoração
Samira Bolonha Gomes

Ilustrações | Capa
Gustavo Rodrigues

Impressão
Gráfica e Editora GSA

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

Santos, Bento Silva, 1964-
S237c Concepções antigas sobre a alma : Homero, Platão e Aristóteles / Bento Silva
Santos, Arthur Araújo. - Vitória : UFES, Núcleo de Educação Aberta e a Distância,
2011.
83 p. : il.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-8173-000-4

1. Homero. 2. Platão. 3. Aristóteles. 4. Alma. I. Araújo, Arthur Octavio de Melo. II. Título.

CDU: 128

Copyright © 2011. Todos os direitos desta edição estão reservados ao ne@ad. Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Coordenação Acadêmica do Curso de Especialização em Filosofia e Psicanálise, na modalidade a distância.

A reprodução de imagens de obras em (nesta) obra tem o caráter pedagógico e científico, amparado pelos limites do direito de autor no art. 46 da Lei no. 9610/1998, entre elas as previstas no inciso III (a citação em livros, jornais, revistas ou qualquer outro meio de comunicação, de passagens de qualquer obra, para fins de estudo, crítica ou polêmica, na medida justificada para o fim a atingir, indicando-se o nome do autor e a origem da obra), sendo toda reprodução realizada com amparo legal do regime geral de direito de autor no Brasil

Parte 1	A natureza da <i>psychē</i> em Homero (X-VI a.C.): “eu” do homem ou “imagem do morto” sem inteligência?	4
	Introdução	7
Unidade I	A <i>psychē</i> e o momento da morte do homem	10
	II A “alma” como imagem do morto, privada de consciência e de inteligência	13
	III Como interpretar a concepção de Homero sobre a alma humana?	18
	IV Observando os processos psíquicos a partir do corpo	20
	Conclusão	25
	Referências bibliográficas	26
Parte 2	A <i>psychē</i> na filosofia de Platão. Da presença onipotente da sabedoria que salva aos conflitos psíquicos	28
	Introdução	31
Unidade I	Platão e a metáfora da Alma	34
	II A “alma” humana enquanto personalidade intelectual e moral do homem	39
	III A metáfora da alma e a complexidade dos fenômenos psíquicos	49
	IV A filosofia como terapia da alma e como busca do bem	57
	Referências bibliográficas	60
Parte 3	O <i>Da Alma</i> de Aristóteles	62
	Apresentação	65
Unidade I	Mente	68
	II Psicologia	70
	III Alma e princípio vital	74
	IV A naturalização da alma no <i>Da Alma</i>	75
	V Hilomorfismo	76
	VI O <i>Da Alma</i> e a biologia contemporânea	78
	VII Conclusão	82
	Referências bibliográficas	83



HOMERO



PARTE 1

A natureza da *psychē* em Homero (X-VI a.C.):
“eu” do homem ou “imagem do morto” sem
inteligência?

*Ora, adquiri a certeza de que no Hades,
realmente, se encontravam almas e imagens dos vivos,
privados, contudo, de alento.*

(HOMERO, *Iliada*, XXIII, vv. 103-104)

Introdução

Poderíamos iniciar este Módulo sobre a concepção do homem e da alma em Homero com algumas perguntas desconcertantes que deixam entrever uma mentalidade bem particular, isto é, aquela que ainda não sofrera a mudança radical da linguagem operada pelo pensamento filosófico: O homem ocidental sempre representou e pensou o próprio ser como “corpo” e “alma”? Ou, mais radicalmente, o homem sempre imaginou e pensou o próprio ser físico como “corpo”, ou fez isso só a partir de certo momento da sua história?¹ Se Homero na verdade não representa, seja o corpo do homem, seja também a sua alma, como a *unidade de uma multiplicidade*, isto é, como uma identidade que se desdobre nas diferenciações de órgãos e funções de vários gêneros, como entender, então, a linguagem mítico-poética de Homero sobre as representações do homem na *Iliada* e na *Odisseia*? Esta capacidade de conceber o homem como *a unidade de uma multiplicidade* na ótica conceitual terá surgido somente com o nascimento do pensamento filosófico no século VI (e, sobretudo, do século V a.C.), quando precisamente os filósofos gregos inauguraram a concepção do “pensar” como *uni-ficar*? Se isto for verdade, como os homens dos tempos arcaicos pensavam e se representavam a si mesmos? Sendo estranho qualquer conceito unitário para explicar a representação homérica da alma humana, terá sido a experiência concreta do homem, com os seus sentimentos, afetos e paixões, o ponto de partida para uma visão poética pré-filosófica do homem? No caso, porém, de existir nos textos homéricos uma visão totalmente diversa da concepção tradicional sobre o homem ocidental, que é considerado como dualidade, isto é, cindido em “corpo” e “alma”, de que modo Homero entendia o que, posteriormente, será compreendido como “cura do corpo” e “doença da alma”? Será precisamente o desenvolvimento do tema que responderá a essas questões.

1. G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002, 19ss.

Nas origens da literatura grega encontramos repetidas vezes em Homero (nas obras *Iliada* e *Odisséia*) a menção do termo *psychē* com um significado que deixará qualquer leitor perplexo, uma vez que tal significado não apenas é assaz diferente, mas também está em aberta oposição à concepção de *alma* que vigorará no pensamento ocidental a partir do século V a.C., com Platão. É o que deixa entrever a afirmação paradoxal sobre a alma em Homero:

“Não na vida, mas só na morte (e na perda dos sentidos) o homem homérico se divide em corpo e alma”. (FRÄNKEL, H.)

Isto significa que não podemos interpretar as palavras homéricas a partir do uso da época posterior, isto é, a partir do século V a.C., quando na Grécia surgiram representações sobre o homem e sobre o seu pensar que determinaram o ulterior desenvolvimento europeu. O que os gregos alcançaram com a reflexão filosófica a partir do século V a.C., em matéria de linguagem discursiva acerca do homem, é julgado como intemporalmente válido; mas a leitura dos poemas sobre a alma mostrará inequivocamente que a linguagem de Homero está muito distante de tudo isso, como bem observou Bruno Snell em seu célebre estudo intitulado *A concepção do homem em Homero*: “Quanto mais distanciarmos em Homero os significados das palavras dos da época clássica, tanto mais se tornará perceptível a diferença entre as diversas épocas e melhor entenderemos o desenvolvimento espiritual dos Gregos e as suas realizações”².

Portanto a concepção singular de Homero sobre a alma permitirá avaliar o novo significado que tal termo terá na tradição posterior, especialmente em relação às suas conseqüências éticas e religiosas dentro de uma visão antropológica que ainda se serve da metáfora da alma para tematizar os fenômenos psíquicos.

2. B. SNELL, *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992, 19.

Atividade proposta

Leitura com elaboração de ficha do capítulo 1, intitulado *A origem da Filosofia*, Unidade 1 (A Filosofia) do livro “Convite à Filosofia”, de Marilena Chauí.

Unidade I

A *psychē* e o momento da morte do homem

“A alma [psychē] chegou, a nal, do Tebano adivinho Tírésias, com cetro de ouro na mão; conheceu-me e me disse o seguinte: ‘Filho de Laertes, de origem divina, Odisseu engenhoso, por que motivo, infeliz, a luz clara do sol desprezaste e vieste aqui ver os mortos e a triste região em que habitam? Mas, para o lado do fosso retira-te e a espada recolhe, para que eu possa do sangue provar e dizer-te a verdade’ [...]” (Odisséia, XI, vv. 90-99); “De minha mãe a alma [psychē] vejo, que a vida deixou, não faz muito; acha-se junto do sangue sentada, não diz coisa alguma, nem tem coragem de olhar para o lho: com ele não fala [...]” (Odisséia, XI, vv. 139-154); “Profundamente abalado deixaram-me suas palavras; e, desejoso de o espírito [psychē] ao peito apertar com ternura, arremeti por três vezes, levando-me o peito a abraçá-la: por outras tantas dos braços fugiu-me, qual sombra fugaz [...]” (Odisséia, XI, vv. 204-224).

Em Homero não há uma representação da alma enquanto um “eu” que pensa e sente. Ele não apresenta o seu pensamento sobre o modo como *psychē* atua no ser vivo, e, nesse sentido, podemos afirmar que as muitas teorias sobre a natureza da *psychē*, enquanto permanece ainda no homem, baseiam-se em inferências ou analogias, mas não podem fundar-se em testemunhos derivados dos poemas homéricos. Homero menciona *psychē*, especialmente no momento da morte do homem, com expressões particularmente significativas: “a *psychē* o abandonou”, “a *psychē* fugiu dele”, “esvaiu *psychē* e força”, “perdeu a *psychē*”, “a *psychē* desceu ao Hades”, “a *psychē* voou dos membros e desceu ao Hades”. Podemos, então, deduzir que *psychē* tem fundamentalmente, nas obras *Iliada* e *Odisséia*, dois significados:

1. O primeiro, mais genérico, de “sopro vital” (note-se a relação entre *psychē* e o verbo *psychō/psychē* = sopro/soprar), do qual se faz menção sobretudo na circunstância da morte, ou seja, quando deixa o homem com o último suspiro; por isso, a *psychē* sai pela boca. A idéia da morte permanece a de *exalar o último suspiro*.

2. O segundo, mais característico, é o de “larva humana”, fantasma, como “imagem (*eidōlon*) do morto”, que sobrevive à morte e vai ao Hades. Homero não nos diz onde reside esta *psychē*, nem como atua e, por conseguinte, também nada podemos saber a tal respeito.

Como bem observou Giovanni Reale, “chegando ao Hades, a *psychē* permanece como “imagem” espectral do defunto, sem vida, sem capacidade de sentir, nem de combater, nem de querer: ela é como *uma imagem emblemática do não-estar-mais-vivo*”³. A *psychē* de que falam os textos de Homero está completamente privada de consciência e de conhecimento e expressa alguma coisa de profundamente negativo. Nesse sentido a *psychē* emerge como um corpo sem alma, despotenciado e desvitalizado, que não teria nenhuma relação com o eu do homem, o seu entendimento e o seu querer. Como interpretar, então, esta concepção de alma tão estranha aos nossos ouvidos?

Normalmente o leitor em geral entende *psychē* como a personalidade do homem, a essência do ser humano. Do ponto de vista da filologia homérica, é possível afirmar que não existia um vocábulo que indicasse unitariamente o que chamamos “alma”, nem tampouco um termo que designasse exatamente aquilo que denominamos “corpo”. Todavia, Homero dispõe de uma série de vocábulos que indicam aspectos diversos daquilo que nós, ocidentais, herdeiros do pensamento filosófico do século V a.C., designamos unitariamente “corpo”⁴. Por conseguinte, quando se procura precisar

3. G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde...* 70-71.

4. Segundo as circunstâncias, Homero fala ora de *demās* (= gura, estatura, certos aspectos do corpo), ora particularmente de *mélea* (que indica os “membros”, sobretudo no seu aparato muscular, com o vigor e a força que daí derivam), ora também de *gyia*, sempre no significado de “membros” (enquanto dotados de movimentos por meio de articulações, e particularmente os braços e as pernas), ora, por fim, do termo *chrōs*, que significa “pele” no sentido de limite do homem ou de superfície do corpo.

as traduções de “corpo” (e de “alma”) em grego homérico, deparamos com uma multiplicidade não claramente definida de membros separados, e logicamente deduz-se que, no que tange aos membros do corpo singularmente nomeados por Homero, “o corpo substancial do homem não se concebe como uma unidade, mas como uma pluralidade”⁵.

Atividades propostas

1. Quais são as acepções fundamentais do termo “alma” em Homero?
2. Em relação à concepção do homem em Homero, o que podemos deduzir de afirmações tais como “O seu corpo [*demos*] era pequeno”, “Pôs a couraça em volta do corpo [*chroi*]”, “O seu corpo [*melea*] encheu-se energia”?
3. Como interpretar os textos homéricos sobre as representações do homem?
4. A linguagem mítico-poética dos poemas homéricos chegou a representar *unitariamente* o homem? Quais são as consequências de uma eventual visão poética pré-filosófica do homem? Justifique a sua resposta.

5. B. SNELL, *A Descoberta do Espírito*, 26.

Unidade II

A “alma” como imagem do morto, privada de consciência e de inteligência

Apresentamos a seguir alguns fragmentos importantes dos poemas homéricos que versam sobre a “aparência de ser”, isto é, a própria “alma”, cujo termo aparece só no momento da morte, sendo, portanto, a imagem do morto privada de consciência e de inteligência. Nestes textos, encontramos primeiramente a aparição a Aquiles da *psychē* de Pátroclo, antes de seu corpo ser queimado. Em seguida, tem-se a “evocação dos defuntos para poder interrogar o adivinho Tirésias sobre a sorte que o esperava. Uma vez invocados os mortos, Ulisses corta o pescoço dos animais do sacrifício e enche com seu sangue uma fossa. Logo acorrem as *psychai* com gritos horriporantes, atraídas pelo desejo de beber o sangue; mas o herói, estendendo sobre a fossa a espada, impede que se aproximem, na espera de que chegue Tirésias. Aproxima-se dele primeiro o amigo Elpenor, que morrera improvavelmente na casa de Circe ao cair do teto, e mantinha ainda memória e conhecimento, enquanto (como no caso de Pátroclo) o seu corpo ainda não fora queimado junto com suas armas e as cinzas ainda estavam insepultas. Elpenor pede a Ulisses que cumpra o rito fúnebre. Chega também a mãe de Anticléia, que, contudo, não reconhece o filho, porque Ulisses não lhe consente beber o sangue antes de Tirésias. Depois é a vez do adivinho, a quem os deuses tinham concedido, excepcionalmente, conhecimento parcial inclusive do Hades; mas só depois de ter bebido é capaz de profetizar”⁶: Passemos aos textos.

6. G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde*, 72-74.

Texto 1 *Iliada*, XXIII, vv. 57-107

“Tendo assim, pois, a vontade da fome e da sede saciada, para dormir recolhiam-se todos às tendas bem-feitas. Deita-se o claro Pelida na praia do mar sonoro, em lugar limpo, onde as ondas espúmeas na areia se quebram, a suspirar fundamente, cercado por muitos Mirmídones. E quando o plácido sono o cerceou, aliviando-lhe as dores, pois em extremos cansados os membros graciosos sentia, de perseguir o alto Heitor ao redor das muralhas de Tróia, aproximou-se-lhe o espectro [*psychē*] do mísero Pátroclo, ao morto em tudo igual, na estatura gigante, nos fúlgidos olhos e no agradável da voz; iguais vestes, também, tinha o espectro. Fica-lhe junto à cabeça e lhe diz as seguintes palavras: ‘Dormes, Aquiles, o amigo esquecendo? Zeloso era antes, quando me achava com vida; ora, morto, de mim te descuidas. Com toda a pressa sepulta-se, para que no Hades ingresse, pois as imagens [*eidola*] cansadas dos vivos, as almas [*psychai*], me enxotam, não permitindo que o rio atravesse para a elas ajuntar-me. Por isso, vago defronte das portas amplíssimas do Hades. Dá-me tua mão; é chorando que o peço; não mais à tua frente conseguirei retornar, quando o fogo me houver consumido, nem será dado jamais, a departe dos outros Mirmídones, aconselharmo-nos tal como em vida soíamos, visto já ter de mim se apossado o destino que eu trouxe do berço. É teu destino, também, nobre Aquiles, semelho aos eternos, junto às muralhas de Tróia opulenta a existência perderes. Não deixes serem mui longe dos meus os teus ossos depostos, mas junto deles, que juntos crescemos em vosso palácio, desde bem moço, ao levar-me do Opunte Menécio preclaro para os domínios do velho Peleu, por motivo de triste e involuntário homicídio, que a vida eu tirara do filho de Afidamante, por causa de rixa no jogo de dados. Em seu palácio bem-feito Peleu valoroso acolheu-me benignamente e educou-me, nomeando-me teu escudeiro. Que nossas cinzas, por isso, numa urna somente se guardam a ânfora de ouro que Tétis te deu, tua mãe veneranda’. Disse-lhe Aquiles, de rápidos pés, o seguinte, em resposta: ‘Por que

motivo vieste até aqui, mui querida cabeça [*kephale*], e essa incumbência me dás, com tamanha minúcia? Hei de, certo, desempenhar-me de tudo de acordo com teu pensamento. Mas aproxima-te; embora por breves instantes, concede ainda uma vez abraçar-te e de tristes lamentos saciarmonos'. Pós ter falado, avançou, estendendo-lhe os braços, sem nada ser-lhe possível tocar; com um sibilo [a *psychē*], qual fumo, na terra desaparece. Aturdido, levanta-se o nobre Pelida, e, as mãos batendo uma na outra, com voz lamentosa profere: 'Ora a certeza adquirir de que no Hades, realmente, se encontram almas [*psychē*] e imagens [*eidōlon*] dos vivos, privadas, contudo, de alento [*phrenes*]. A alma [*psychē*] do mísero Pátroclo, assaz parecida com ele, toda essa noite, a gemer e a chorar, se manteve ao meu lado, dando instruções minudentes de quanto fazer é preciso".

Odisséia, XI, vv. 90-99, 204-224 **Texto 2**

"A alma [*psychē*] chegou, afinal, do Tebano adivinho Tirésias, com cetro de ouro na mão; conheceu-me e me disse o seguinte: 'Filho de Laertes, de origem divina, Odisseu engenhoso, por que motivo, infeliz, a luz clara do sol desprezaste e vieste aqui ver os mortos e a triste região em que habitam? Mas, para o lado do fosso retira-te e a espada recolhe, para que eu possa do sangue provar e dizer-te a verdade'. Disse; afastando-me, a espada de cravos de prata de novo pus na bainha. Depois que do sangue anegrado provar, vira-se o grande vidente e me diz as seguintes palavras...". "Foram, sem dúvida, os deuses, Tirésias, que assim decretaram. Vamos! Agora me fala e responde conforme a verdade. De minha mãe a alma [*psychē*] vejo, que a vida deixou, não faz muito; acha-se junto do sangue sentada, não diz coisa alguma, nem tem coragem de olhar para o filho; com ele não fala. Diz, senhor, como pode ela vir a saber que eu sou ele?' Isso lhe disse; em resposta me torna as seguintes palavras: 'Fácil resposta vou dar-te e na mente [*epi phresī*], sem custo, imprimir-te. Quantas, das almas dos mortos,

que ali se aglomeram, deixares aproximar-se do sangue, dir-te-ão a verdade inconcussa; mas as demais recuarão, as que não permitires fazê-lo'. Tendo isso dito, se foi para o de Hades palácio de novo a alma [*psychē*] do vate Tirésias, depois de anunciar a verdade. No mesmo ponto fiquei, até vir minha mãe para perto, o negro sangue beber. Conheceu-me no mesmo momento, e, com sentidos queixumes, me diz as palavras aladas..."

Texto 3 *Odisséia*, XI, vv. 204-224

"Profundamente abalado deixaram-me suas palavras; e, desejoso de a alma [*psychē*] ao peito apertar com ternura, arremeti por três vezes, levando-me o peito [*thymos*] a abraçá-la; por outras tantas dos braços fugiu-me, qual sombra [*skia*] fugace, ou mesmo sonho [*oneiros*], deixando-me dor mais acerba no espírito. Volto-me, então, e lhe digo as seguintes palavras aladas: 'Mãe, por que evitas o abraço em que tanto desejo estreitar-te? Não poderíamos nós, até mesmo aqui no Hades, os braços entrelaçar e atenuar, desse modo, a tristeza indizível? Ou, porventura, Perséfone ilustre, uma fantasma [*eidōlon*] ilusório somente a mim deixou vir, porque dores mais fundas sentisse?' Disse-me, então, minha mãe veneranda a essas minhas palavras: Pobre de mim, caro filho, dos homens o mais desgraçado! Não, não te engana Perséfone, a filha de Zeus poderoso: esse o destino fatal dos mortais, quando a vida se acaba, pois os tendões de prender já deixaram as carnes e os ossos. Tudo foi presa da força indomável das chamas ardentes logo que o espírito vivo [*thymos*] a ossatura deixou alvacentas. A alma [*psychē*], depois de evolar-se, esvoaça qual sombra de sonho [*oneiros*], para que possas, depois do retorno, à tua esposa contá-lo".

Atividades propostas

1. É possível afirmar que o termo “alma” nessas passagens expressa já toda estrutura psíquica do homem enquanto ser dotado de sensibilidade e consciência?
2. Considerando a concepção peculiar de “alma” em Homero, segundo a qual não há representação unitária para representar o homem, é plausível falar em algum tipo de patologia ou enfermidade da alma como objeto das ciências médicas?
3. Explique o seguinte paradoxo: por que a “alma” homérica começa a sua existência autônoma a partir do momento da morte?

Unidade III

Como interpretar a concepção de Homero sobre a alma humana?

As passagens da *Iliada* e da *Odisséia* deixam entrever que a *psychē* está associada, algumas vezes, à morte, da qual ela mesma é sinal. É este, precisamente, o sentido mais genérico do termo. Outras vezes, o termo *psychē* aparece referindo-se ao defunto, do qual reproduz as características físicas (isto é, sob a forma de “imagens”) que permitem sua identificação, sentido, portanto, bem mais específico. Um exemplo deste último sentido aparece no relato das honras fúnebres tributadas a Pátroclo e quando Ulisses reconhece sua mãe Anticléia defunta, à qual tenta em vão abraçar, porque “fugia dentre seus braços como uma sombra ou um sonho”.

O ponto de partida, portanto, é a exclusão recíproca entre a *psychē* e a *vida*. Em outras palavras: o termo *psychē*, que significará sempre “vida”, em Homero designa a imagem do morto privada de consciência e de inteligência. Manifestada por ocasião da morte do corpo, a *psychē* se identifica com o alento/sopro cujo desaparecimento indica a ausência de vida; enquanto o *soma* está vivo, a *psychē* não dá sinal de existência. Assim, só na morte a *psychē* adquire existência, o que é paradoxal para a nossa compreensão atual de alma enquanto princípio vital do ser humano! Nesse sentido, a alma manifesta a vida biológica tangivelmente através do ritmo respiratório. Quando está associada ao *defunto*, reproduzindo o ser vivo, a *psychē* se torna a imagem do homem que vivia. Personalizada, dado que permite a identificação, ela parece ser dotada de uma continuação de existência. Na suposição de que a alma que vai para o Hades seja a imagem do homem que vivia, tem-se, assim, o caráter estritamente *individual* da *psychē*.

No mínimo, estamos diante de uma incoerência conceitual. Como explicar o duplo conteúdo contraditório introduzido pela coexistência da noção

impessoal de *psychē*-vida biológica (= *psychē* associada à morte da qual é sinal) e da noção personalizada de *psychē*-imagem (= *psychē* associada ao defunto do qual reproduz as características identificáveis do ser que um dia desfrutou da vida)?

De tudo quanto dissemos anteriormente resulta que, no pensamento pré-homérico, haveria uma dupla percepção da *psychē* e a ausência de uma terminologia capaz de expressá-la. É possível aceitar a seguinte solução para o problema da relação entre uma *psychē* individual (do morto) e uma *psychē* enquanto princípio vital, evidentemente universal: a alma é a vida animal que reside na pessoa vivente; não é ainda de caráter pessoal, mas só quando sai do corpo, a *psychē* adquire uma existência “personalizada”, já que é “imagem” do homem que vivia.

Atividades propostas

1. Como explicar o duplo conteúdo contraditório do termo “alma” nos poemas homéricos?
2. Por que havia uma ausência de terminologia capaz de expressar a percepção que se tinha da alma no pensamento pré-homérico?
3. Segundo a resposta anterior, como relacionar pensamento mítico-poético e pensamento filosófico em se tratando das representações sobre o homem?
4. A visão homérica sobre o homem teria alguma relação com a visão geral que temos do homem hoje? Justifique a sua resposta.

Unidade IV

Observando os processos psíquicos a partir do corpo

Em nossa língua coloquial, concebemos a cabeça como sede do pensamento, o coração como sede do sentimento, mas podem sempre coexistir expressões de significado quase idêntico, de tal modo que as distinções posteriores entre *órgão do sentimento* e *faculdade intelectual* nem sempre são possíveis nos textos homéricos, pelo menos como nós as fazemos nos textos filosóficos da época clássica.

Assim, dizemos normalmente: “tem o pensamento da sua amada no coração”, no sentido de entender o coração como sede de pensamentos, embora esses se relacionem com o amor. Ou ainda “tem apenas raiva na sua cabeça”, “o seu coração ferve de cólera”, “a sua cabeça ferve de raiva”. Na realidade, toda emoção forte repercute sobre o corpo, por isso nos são tão familiares expressões como “salta-me o coração”, “aperta-me o coração”.

Como mostram os estudos de Bruno Snell e Giovanni Reale, na observação dos processos psíquicos também os gregos, como os outros povos, partiram do corpo. De um modo geral, as representações de homem na linguagem arcaica, como é o caso de Homero, não são concebidas como uma unidade. Exatamente como sucede na designação do “corpo”, Homero utiliza múltiplos e complexos modos para representar o que a partir do século V a.C. será chamado de “alma”. Evidentemente os termos gregos usados, sobretudo os que se referem à esfera da alma – *psychē*, *thymós* e *nóos*⁷ – não possuem o mesmo teor que as expressões modernas, mas as abarcam dentro de um quadro ainda semanticamente limitado, uma vez que, considerando a intervenção preponderante da divindade, os homens homéricos ainda “não despertaram para a consciência de possuir na sua própria alma a origem das suas próprias forças, não pretendem atrair tais forças

7. Em função de muitas interferências, nos textos homéricos não é possível traçar um limite tão claro entre *thymós* e *nóos* no sentido de que *thymós* (órgão anímico-espiritual que suscita os movimentos e as reações) se refere mais ao emocional, e *nóos* mais ao intelectual: “*thymós* não pode distinguir-se de *nóos* de um modo nítido como de *psychē*” (B. SNELL, *A Descoberta do Espírito*, 34).

mediante quaisquer práticas mágicas, mas recebem-nas de um modo completamente natural como dons dos deuses”⁸. Vejamos, brevemente, os vocábulos que abrangem globalmente os processos psíquicos.

“*Coração*”: Este termo é a tradução dos vocábulos gregos *kradie, ker, etor*, em geral sinônimos. Designando certamente o órgão físico, em Homero é entendido também como órgão de sentimentos e de afetos: a ele se referem “alegria”, “dor”, espanto”, “medo”, “cólera”, “ódio”, “crueldade”, “avidez”, “raiva”, atitude de “conciliação”, “ternura”, “perseverança”.

“*Thymós*”: Em Homero designa “o mais extenso e ao mesmo tempo o mais espontâneo de todos os órgãos”. Abarca totalmente a esfera das emoções: seja o *órgão* desses sentimentos, seja a *função* conexas, sejam os *efeitos* dela. Na medida em que representa toda a esfera da vida emotiva do homem, *thymós* expressa também o conceito de “vida” em sentido amplo, e, em certos casos, é efetivamente traduzido com este termo. *Não há um termo correlativo nas línguas modernas que possa abarcar toda a esfera semântica do vocábulo thymós*⁹. Em português teríamos de modo aproximativo o termo “ânimo”. O tipo de “conhecimento” ligado a *thymos* é sempre *ligado com o sentimento e com a paixão*, e não é nunca considerado em si e por si, abstratamente. Qualquer que seja a “parte” do homem chamada em causa nos poemas homéricos é sempre o “todo do homem” que entra em jogo, a “parte” é sempre, em larga medida, expressão de “todo o homem”, pelo menos no complexo jogo dinâmico-relacional¹⁰. Mesmo que não seja teorizada e expressada conceitualmente nos textos homéricos, a “unidade da pessoa” não é comprometida, ao menos ao nível da realização empírica¹¹.

“*Phren*” (no singular: o termo ocorre aproximadamente 50X nos poemas homéricos) e “*phrenes*” (no plural: maior parte das ocorrências): É termo de tradução difícil: em parte é ligado a um órgão físico, em parte exprime sentimentos, porém amiúde *exprime o que é ligado com a mente*. Quando se refere

8. B. SNELL, *A Descoberta do Espírito*, 46.

9. Por exemplo: “benevolência, bondade, amor, gesto de conciliação, contentamento, alegria, sofrimento, pena, dor, perturbação, tormento, ardência, espanto, vergonha, raiva, náusea, repulsão, ódio, cansaço, preocupação, coragem, soberba, altivez, esperança, paciência, firmeza, solidez, desejo, volição” e, finalmente, “atitude de prece”. Além disso, na esfera de *thymós* é possível discernir também experiências relacionadas com a “suposição”, com a “intuição”, com a “recordação”.

10. Cf., particularmente HOMERO, *Iliada* XIII, vv. 73-81. “Todo órgão individual homérico pode exalar uma energia própria, mas cada um deles representa ao mesmo tempo o conjunto da pessoa. Os órgãos físicos e psíquicos são colocados um ao lado do outro em um mesmo plano e, sob o mesmo título, referidos ao Eu” (H. FRÄNKEL, *Der homerische Mensch*, in *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969, 85).

11. G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde...*, 34-36, 61-64.

a um órgão físico, o termo menos adequado é “precordial”. Alguns o traduzem com “diafragma” (a partir do século V a.C.). Homero liga a *phren* e *phrenes* toda uma gama de sentimentos e emoções, como: “alegria”, “aprovação”, “preocupação”, “pena”, “dor”, “ira”, “temor”, “medo”, “coragem”, “ardência”. Traduzir os termos em questão por “coração” e “ânimo” significa reduzir consideravelmente o seu alcance. Em termos percentuais, em quase dois terços das vezes em que é usado, o termo indica “mente” e ideias conexas.

Mas como se explica, então, o fato de que *phrenes* sejam situadas *no peito e na proximidade do coração*, se indicam a mente e o intelecto? Não deveriam estar situadas na cabeça, no cérebro? Na verdade são as *phrenes*, o diafragma situado na proximidade do coração, que os gregos (isto é, para Homero) consideram como sede do intelecto. O papel do cérebro como sede material do conhecimento e do pensamento só foi estabelecido em torno a 500 a.C. pelo médico Alcmeón de Agrigento, com base nas pesquisas de anatomia e de fisiologia sobre os órgãos dos sentidos. Mesmo assim, e até mesmo no âmbito da medicina científica, esta descoberta só se afirmou parcialmente, enquanto muitos médicos, e até um pensador da estatura de Aristóteles, permaneceriam tenazmente aferrados à crença popular e buscavam o centro da vida espiritual *no peito: no coração, senão no diafragma*.

É natural que o emprego de *phren* com sentido de “mente” não tenha em Homero significado de caráter estritamente gnosiológico, mas, sim, predominantemente prático. Para ele, a atividade do intelecto se realiza *não no conhecimento, mas na atividade prática*. Assim, o pensamento tem sempre a tendência a realizar o que pensa, e isso explica bem o fato de que ao *phronein* acompanha sempre um momento volitivo. Os derivados do termo *phrenes* indicam (o que os latinos chamarão posteriormente) *sana mens* (mente sã) e *prudentia* (prudência), e, portanto, *sabedoria prática*. A propósito, afirma acertadamente H. Fränkel: “O homem identifica-se, portanto, com a sua ação, e se deixa compreender de modo completo e válido pela sua ação; ele não tem profundidade escondida [...] Os homens homéricos não são encapsulados pelo exterior, mas o seu ser se desdobra livremente

no mundo com as suas ações e com os seus destinos”¹² [...] o homem homérico compreende-se muito mais no seu agir do que no seu ser”, ou seja, nos seus órgãos e nas suas ações, no seu viver e no seu morrer, mais do que na sua *physis*, como se verificará nos filósofos¹³. Neste sentido, dentre as características que tornam admiráveis homens e mulheres, Homero indica o mais das vezes suas *phrenes*, a sua “mente sábia”. O pensar, porém, em sentido ainda mais puro, para Homero, liga-se a outro órgão, o *nóos*, que passamos a descrever.

“*Nóos*”: Juntamente com *thymos*, *nóos* permanece como designação da mente em Homero. É o órgão mais elevado do homem e também dos deuses nos poemas homéricos. O *nóos* é, por assim dizer, um olho espiritual que vê claramente¹⁴. No entanto, com uma passagem sempre muito fácil na linguagem, *nóos* designa também a função. Como função permanente, é a capacidade de ter ideias claras, a inteligência: “a um, Deus dá façanhas guerreiras... a outro, Deus põe no seu peito um bom *nóos*”¹⁵. Aqui reside o ponto de partida para o fato de *nóos* significar mais tarde a capacidade do pensamento, o entendimento. Os dois significados estão muito próximos em Homero. É possível utilizar a palavra “inteligência” tanto para designar a mente como a sua atividade e capacidade: “ninguém terá um pensamento melhor do que este”¹⁶ [...] “este pensamento não procede de ti”¹⁷. As nossas palavras *mente*, *alma*, *entendimento*, etc. não se prestam a semelhante uso. Se, portanto, é verdade que o teórico em Homero ainda não se separa do prático, em algumas passagens dos poemas, porém, um certo grau de pensamento, de “representação” parece entrar no processo (a saber de *noiein*) quando alguém, em virtude de diversas observações, “nota” ou “descobre” que um comportamento aparentemente amistoso esconde intenções más. Ainda que o “eu” do homem não seja desvendado e nem evidenciado no emprego do termo *nóos*, é inegável que este “eu” constitui uma campo de forças aberto para uma futura elaboração do conceito de “alma”, pelo qual aflorarão posteriormente decisões autênticas, específicas do homem.

12. H. FRÄNKEL, *Der homerische Mensch*, in *Dichtung und Philosophie des frühen*, 88.86.

13. Cf. também G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde...*, 84.

14. Platão fala também o *nóos* como “olho da alma”: *Banquete* 219 A; *República* VII, 533; *Teeteto* 164 A; *So sta* 354 A.

15. HOMERO, *Iliada* XIII, v. 730.

16. HOMERO, *Iliada* IX, v. 104.

17. HOMERO, *Odisséia* V, v. 23.

Atividades propostas

1. Por que partir da corporeidade para falar os fenômenos psíquicos em Homero?
2. Quais os principais termos usados que concernem à esfera psíquica? Há distinções entre tais termos? Quais?
3. O que vêm a ser os múltiplos e complexos modos nos quais na *Iliada* e na *Odisséia* é representado o que a partir de Platão no século V a.C. será chamado *psychē*?
4. Explique as seguintes proposições: “Não em vida, mas só na morte [...] o homem homérico distinguia-se em corpo e alma”; “O homem homérico não se sentia dividido em uma dualidade, mas em eu unitário”.

Conclusão

O que interpretamos como alma (= totalidade do “eu”) no pensamento filosófico a partir do século V a.C., o homem homérico interpreta como se se tratasse de três entidades, que ele concebe segundo analogias dos órgãos corporais. As paráfrases para *psychē*, *nóos* e *thymós* como órgãos da vida, do pensar e das emoções anímicas são, pois, abreviaturas, inexatidões, insuficiências, que resultam do fato de que o conceito de “alma” se dá unicamente em uma interpretação através da língua: línguas diferentes podem, na interpretação, diferir muito umas das outras¹⁸. Por que não acrescentar também duas outras entidades: o *coração* e as *phrenes*? Considerando tais “entidades” em Homero, podemos esboçar uma visão do homem homérico (em sentido espiritual): é o conjunto de *coração*, de *thymós*, de *phrenes*, de *nóos*, de *psychē* e de *menos*. O que vêm a ser, portanto, em Homero, esses múltiplos e complexos modos que aparecem na *Iliada* e na *Odisséia* representando o que a partir de Platão no século V a.C. será chamado *psychē*? Trata-se de uma multiplicidade que ainda não encontrou “representação” capaz de unificá-la; tal afirmação não significa negar em Homero a operação mental de unificação de uma multiplicidade, mas, sim, negar exclusivamente a unidade numérica na representação: que o homem homérico veja o “corpo” como unidade, isto é, um “complexo orgânico-unitário”. Assim como os membros não são concebidos e pensados como partes de um corpo, de modo análogo *psychē*, *thymós* e *nóos* não são igualmente pensados como “partes” de *uma* alma e de *uma* mente (como sucederá posteriormente com Platão): são órgãos e funções diversas e separadas. Em consequência, não é provável que Homero tenha colocado uma clara distinção entre órgãos que chamaríamos “corporais” e “órgãos espirituais” ou da alma: *psychē*, *thymós* e *nóos* não se diferenciam substancialmente dos órgãos corporais. São precisamente órgãos do homem.

18. Cf. B. SNELL, *A Descoberta do Espírito*, 40.

Referências bibliográficas

FRÄNKEL, H. *Der homerische Mensch, in Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. München, 1969, p. 83-94.

REALE, G., *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002

SILVA SANTOS, B. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999, p. 21-29.

SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992. p. 19-46.





PLATÃO

PARTE 2

A *psychē* na filosofia de Platão.
Da presença onipotente da sabedoria que
salva aos conflitos psíquicos.

Introdução

O que é saúde? Sabe-se, mais ou menos, o que são as doenças. Elas possuem, por assim dizer, o caráter insurrecional da “falta”. Saúde não é algo que se apresenta como tal num exame, mas algo que existe justamente por se subtrair a um exame. Saúde não é, então, algo que temos sempre consciência, e não nos acompanha de forma preocupante como a doença. Não é algo que nos advirta ou convide ao contínuo autotratamento. Ela pertence ao milagre do autoesquecimento. (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002).

Todo o eixo de sustentação do pensamento ocidental se fundamentou no conceito de *psychē* e isto se deve, sem dúvida, à genialidade da concepção grega do homem, particularmente a elaborada por Sócrates e Platão. Assim, com o surgimento da filosofia no século VI a.C. e, especialmente, com sua fundamentação teórica em Platão (428-347 a. C.), no século V a.C., tem-se uma verdadeira revolução da concepção do homem na cultura dos gregos, especialmente em relação aos conceitos de “corpo” (*sōma*) e “alma” (*psychē*). A descoberta socrática do “cuidado da alma” se opõe radicalmente à visão homérica: de vã sombra, privada de sensibilidade e de conhecimento, passou-se a fazer coincidir com ela a natureza mesma do homem. Consequentemente, a expressão *psychē* vem impor-se como expressão da própria essência do homem. Face à pergunta “Quem é o homem?”, responde-se: Ele é a sua alma, ou seja, a sua inteligência.

Cabe lembrar que o termo *psychē* = alma, ainda que possua para nós, hoje, uma prevalência exclusivamente religiosa, na cultura grega tinha sentido em vários domínios, a saber: metafísico, antropológico, ético, cosmológico, político, além do religioso. Mesmo que algumas correntes filosóficas tenham abandonado a palavra *alma*, julgamos juntamente com Élie

During que “os problemas clássicos da alma foram substituídos pelos problemas da interioridade, da identidade pessoal, do sujeito e da subjetividade, da alienação ou ainda, pelos problemas da consciência e da possibilidade de sua incorporação aos discursos científicos”¹.

No pensamento de Platão, a discussão filosófica acerca da alma humana apresenta duas grandes concepções, que podem ser denominadas, respectivamente, de “unitária” ou “intelectualista” – que atinge o seu cume no *Fédon* – e a “tripartida”, de *República*, *Fedro* e *Timeu*². Em função da complexidade das representações sobre a alma, Platão desenvolverá também uma visão das quatro virtudes cardeais como terapia da alma. Em outras palavras: cada uma das partes da alma (racional, irascível, concupiscível) tem uma função específica que lhe é própria. Então a virtude de cada uma dessas partes consistirá em *realizar do melhor modo possível a tarefa que lhe compete*; daí a doutrina sobre as três virtudes básicas que servirão como “justa medida” entre o excesso e a falta, em se tratando dos diversos impulsos independentes que estão na origem da ação humana: a *sabedoria* (como virtude da alma racional por excelência), a *fortaleza* (= *coragem*, como virtude da alma irascível) e a *temperança* (como virtude que realiza a subordinação dos instintos às partes superiores da alma; portanto, a subordinação da alma concupiscível à alma irascível e, sobretudo, à alma racional). A justiça entrará como uma quarta virtude, que regulará os nexos entre as três funções da alma nas relações recíprocas. A filosofia como terapia da alma consistirá precisamente na harmonia e no equilíbrio das funções da alma naquilo que lhe compete especificamente na esfera das ações humanas.

Em função dos três temas propostos para este Módulo – a concepção socrática do “cuidado da alma” e a consequente valorização dos bens morais; o modelo tripartido da alma e a complexidade dos fenômenos psíquicos; e a doutrina da virtude como terapia da alma – será adotada a seguinte organização:

1. E. DURING, *L'âme*. Paris: Flammarion, 1997, p. 12.

2. Esta abordagem implica saber a ordem em que Platão compôs seus diálogos, nos quais desenvolve sua concepção sobre a alma com matizes diversos acerca das teorias filosóficas, que se afastam das indagações exclusivamente éticas de seu mestre Sócrates. Tal é o caso, por exemplo, da concepção mais célebre de Platão: a Teoria da Idéias. Normalmente os diálogos de Platão são divididos em três fases: Período socrático ou juvenil (393-389 a.C.): *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutidemo*, *Eutifron*, *Górgias*, *Hípias Maior*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Lísias*, *Menexemo*, *Protágoras*, *República I*. Período Médio ou Intermediário (385-370 a.C.): *Crátilo*, *Ménon*, *Banquete*, *Fédon*, *República II-X*, *Fedro*, *Parmênides*, *Teeteto*. Período Tardio (369-347 a.C.): *Timeu*, *Crítias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Leis*. Uma visão global sobre o pensamento de Platão pode ser encontrada em A. A. RIBEIRO & S. AUGUSTO SARDI, *Platão*, em PECORARO, R. (org.), *Os Filósofos. Clássicos da Filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 40-60.

- a) Uma breve introdução metodológica sobre a questão da Alma em Platão;
- b) Exame dos chamados modelos “unitário” ou “intelectualista” e “tripartido” da alma humana enquanto representações complexas dos fenômenos psíquicos. Sobre esta questão, qualquer que seja a posição dos comentadores – ora como superioridade do modelo “unitário” sobre o “tripartido”, ora como um avanço do “tripartido” em relação ao “unitário” – defenderemos a opinião de que a nova psicologia moral inaugurada no Livro IV da *República*, com um modelo de alma complexo e tripartido, é obra de Platão e não de seu mestre Sócrates³, o qual foi eminentemente um moralista e não um metafísico.
- c) Conclusão apresentando a filosofia como terapia da alma a partir da sistematização das virtudes, face aos múltiplos impulsos que estão na origem da ação humana e que precisam da virtude apropriada para que haja equilíbrio e harmonia na vida humana.

3. Platão teria conhecido Sócrates, seu futuro mestre, em 408 a.C; portanto, quando ele tinha 20 anos e o mestre cerca de 60 anos. Se os diálogos primitivos de Platão são “socráticos”, na medida em que apresentam as opiniões do Sócrates histórico, até que ponto descrevem também teses filosóficas do próprio Platão? Uma hipótese plausível amplamente aceita entre os comentadores poderia ser a seguinte: na *Apologia de Sócrates* e em algumas outras obras que indagam por definições éticas – Que é a virtude? Que é uma vida melhor? Que é uma vida feliz? E como estas podem ser atingidas? –, mas não demonstram interesse profundo pelas ciências matemáticas e nem enveredam para uma especulação audaciosa com a elaboração de um sistema metafísico, teríamos um retrato do Sócrates histórico. Em todo caso, a questão ainda é discutida: Platão teria desenvolvido e, portanto, transformado o pensamento de seu mestre? Ver, a propósito, H. BENOIT, *Sócrates*, em PECORARO, R. (org.), *Os Filósofos. Clássicos da Filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2008, 9-39.

Unidade I

Platão e a metáfora da Alma

Uma das primeiras concepções sobre a alma, antes do *Fédon*, diálogo por excelência sobre a alma, é o discurso sobre o compromisso de Sócrates com a justiça – no *Críton* e na *Apologia de Sócrates* – como valor intrínseco da alma e com a proclamação vigorosa da soberania da virtude (= conhecimento e *essencialmente* sabedoria), que é assim entendida: o escopo da ação do homem justo não é a ação de fazer mal, quer a um amigo, quer a qualquer outra pessoa. A novidade radical da ética socrática é constituída pela idéia de que, em hipótese alguma, é justo fazer mal a quem quer que seja⁴. Como bem observou Gregory Vlastos, a intuição de Sócrates se traduz assim:

“A verdadeira bondade moral é incapaz de causar uma injúria intencional a outrem, pois esta bondade é intrinsecamente benéfica; irradiante em sua ação, esta bondade se comunica àqueles que entram em contato com ela, e ela tem sempre um efeito benéfico e não um efeito nocivo, de sorte que a idéia de um homem justo fazendo injúria a alguém, amigo ou inimigo, é impensável”⁵.

Em outros diálogos da fase inicial – isto é, no *Górgias* e no *Protágoras* – Sócrates discute ora a sabedoria dos prazeres autênticos (*Protágoras*), ora critica o hedonismo sensual (*Górgias*). Teríamos aqui problemas de coerência interna na obra de Platão? Sem enveredar para uma discussão assaz complexa sobre a questão do suposto hedonismo de Sócrates e sobre a defesa da assim chamada tese “intelectualista” – isto é, a idéia de que a sabedoria não pode ser vencida pela paixão no sentido de que ninguém faz o mal voluntariamente, uma vez que a falta de poder para escolher o bem se enraíza na ignorância ou na incapacidade para aprender –,

4. PLATÃO, *Críton* 49 b-c.

5. G. VLASTOS, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. New York-Ithaca: Cornell University Press, 1991. p.196-197.

julgamos plausíveis algumas ponderações em vista da coerência interna de Platão com relação ao hedonismo: trata-se de uma sabedoria dos prazeres fundamentada em quatro pilares que descrevem a relação entre o prazer e o bem. Vejamos:

1º O prazer abstratamente (sem considerar as suas consequências) é, em princípio, um bem. O prazer autêntico é um bem enquanto *medido* pela *sabedoria*, e o prazer é enganoso se não está bem calculado devido à ignorância; sempre deseja fazer-se maior porque pertence à ordem do ilimitado e é mau por ser falso se o sujeito se compraz em uma crença errônea;

2º O bem é apresentado em seu aspecto prazeroso para fazê-lo desejável: o bem produz o prazer, em termos de conservação da integridade ou saúde da alma, serenidade, estabilidade, satisfação e esperança;

3º A qualidade dos prazeres está determinada pelo estatuto ontológico da atividade que acompanham: a contemplação do bem mais elevado e estável constitui o prazer maior. O prazer sensível genético e reparador não é um bem, porque não é um fim em si mesmo, embora seja ingrediente da felicidade como vida mista composta de saber e prazer;

4º O bem é a conjunção de verdade, beleza e medida. A beleza, sendo prazerosa, introduz o elemento de proporção e medida no desejo e na educação da alma. O prazer é verdadeiro se é medido, e se é verdadeiro, é belo, porque se harmoniza com os prazeres do conjunto⁶.

Em uma fase intermediária de sua produção literária, Platão trata da morte e da imortalidade da alma no *Fédon*. Quanto à relação entre prazer e sabedoria, Platão rejeita evidentemente o prazer de origem corporal em função da concepção de vida filosófica como purificação de todos os

6. Cf. B. BOSSI, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. p. 18-31 e 59-88.

prazeres, de todas as dores e temores. Nesse sentido, a morte assume em Platão um papel determinante, na medida em que polariza o movimento da vida e do pensamento, que tem início com o *espanto* (*thauma*) e que se chama *philosophia*. Esta não é especulação abstrata, mas um “exercício de morte”, já que a morte se define como a separação da alma e do corpo: a morte é “desligamento” ou “libertação” da alma encarcerada pelo corpo.

Na filosofia de Platão, a morte é uma coisa real que, com a separação da alma do corpo, determina o fim irrevogável do fenômeno “homem”. A morte é vista como aquela “perda dos sentidos” da imagem homérica, agora interpretada literalmente; o que mudou radicalmente é, ao contrário, a atitude do filósofo, que não teme mais a morte, mas a deseja enquanto expressão de sua própria identidade. O filósofo almeja esta separação do mundo porque a realidade que a alma conhece por meio do corpo nada mais é do que engano. Compreende-se, assim, que, na visão “unitária”, a alma é um ser simples, invisível e imortal, tendo parentesco, afinidade com as realidades inteligíveis do mundo das Idéias, as quais ela busca incessantemente.

A alma não está irrevogavelmente presa ao corpo para a aquisição de seus conhecimentos; independentemente deste, pode exercer a faculdade do raciocínio. Acontece, porém, que o raciocínio com o qual a alma obtém a verdade é uma indagação que não diz respeito senão à própria alma. Segundo esta nova definição da morte, compreende-se o sentido real de não poucas afirmações: os bens do filósofo não são os do corpo, mas a procura da verdade, cuja posse é dificultada pelo corpo. A suprema realidade se apreende só na medida em que se sabe libertar a alma dos sentidos enganadores. O filósofo não vive, portanto, para o corpo e para os prazeres do corpo, mas vive para a alma e para os bens da alma. O diálogo *Fédon* procurará justificar o “desejo” de morte como um bem para que a alma, já libertada dos desejos e paixões, possa consagrar-se unicamente ao exercício do pensamento puro, ou seja, contemplar as essências, possuir a verdade em sentido absoluto. Como bem observou Giovanni Reale, “a morte é um episódio que, ontologicamente, diz respeito somente ao corpo; ela

não somente não causa dano à alma, mas traz-lhe um grande benefício, permitindo-lhe viver uma vida mais verdadeira, uma vida toda recolhida em si mesma, sem obstáculos e véus, e inteiramente unida do inteligível”⁷.

A partir daí, constata-se que o modelo “intelectualista” sobre a alma, tal como é apresentado nos diálogos iniciais e no *Fédon*, era incapaz de fornecer sentido à paixão filosófica pela verdade, pois todas as paixões confinadas no corpo sempre atrapalhariam o homem na busca da verdade. Com a segunda concepção sobre a alma, Platão se deu conta de que o axioma, segundo o qual *ninguém faz, ou deseja, o mal voluntariamente*, mas somente porque ignora em que coisa consiste o bem, é insuficiente para explicar os diversos movimentos e fenômenos psíquicos, tais como os desejos e todas as paixões, os instintos de agressão e de ira. Por essa razão a vida humana é testemunha de que há na verdade a “fraqueza da vontade”, isto é, o conhecimento do bem não fornece sempre por si só uma razão de ser virtuoso e *é sempre possível agir irracionalmente, ainda que voluntariamente*. Em outras palavras: nem sempre agimos impulsionados pela razão, mas elementos não-cognitivos concorrem para provocar as nossas ações no mundo; daí a chamada tripartição da alma ou as três formas da alma: a “concupiscível”, que é fonte de nossos desejos e apetites, tais como sede, fome e sexo; a “irascível”, que produz a ira, raiva e orgulho; a “racional”, que é o elemento inteligente, a única que expressa nossa capacidade de reflexão e intelecção superior.

Esta psicologia tripartida da *República*, ainda que admita desejos contrários e conflitos no interior da alma, não significa uma ruptura radical com a psicologia “intelectualista” do *Protágoras*, a qual interpreta toda escolha como uma decisão exclusiva da razão “onipotente” e não aceita a incontinência. Certamente o jovem Platão não ignora que um homem pode ter conflitos internos e nem tampouco na fase madura de pensamento rompe com a sabedoria dos prazeres autênticos, como o demonstram, por exemplo, o critério formal objetivo para classificar a hierarquia dos prazeres na *República* (582 e 591: pureza *versus* mistura com a dor; saciedade; satisfação

7. G. REALE, *História da Filosofia Antiga 2: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994, 204.

do conjunto: harmonia) e a sábia combinação de conhecimentos e prazeres com proporção, verdade e beleza no *Filebo*. Essa aparente contradição é fruto de uma linguagem polissêmica e ambígua, onde muitas vezes os termos mudam de significado de um diálogo para outro, ou ao inserirem-se em diferentes contextos, em um mesmo diálogo. Enfim, em se tratando do abismo que é a alma humana, revela-se assaz complexo elaborar uma teoria que *explique* as contradições de seus impulsos e desejos.

Atividades propostas

1. Que nome daríamos hoje aos problemas clássicos sobre alma?
2. À luz do pensamento de Platão, o que significa a proposição “O conhecimento do bem não fornece sempre por si só uma razão de ser virtuoso e *é sempre possível agir irracionalmente, ainda que voluntariamente*”?
3. É possível relacionar a “sabedoria dos prazeres autênticos” com o modelo “intelectualista” no pensamento de Platão?
4. O que são, portanto, modelos “unitário” ou “intelectualista” e “tripartido” da alma nos diálogos de Platão?

Unidade II

A “alma” humana enquanto personalidade intelectual e moral do homem

Antes de Sócrates, o termo *psychē* tinha significados assaz diferentes seja em relação à literatura arcaica, como em Homero (cf. Módulo I), seja em relação aos primeiros pensadores da Grécia antiga conhecidos sob a alcunha de “pré-socráticos”. Só a partir do século V a.C., *psychē* assume um novo significado, que se deu justamente com a identificação dela com a personalidade intelectual e moral do homem. Vejamos como Sócrates esboçou este novo conceito de alma enquanto capacidade de entender e de querer⁸ e, conseqüentemente, a reformulação da escala de valores para os gregos: dos bens exteriores aos bens morais ligados ao “cuidado da alma”

As duas principais fontes de que dispomos sobre Sócrates – isto é, Xenofonte e Platão – são unânimes em afirmar que Sócrates se opunha à moralidade convencional de sua época⁹. Por conseguinte, os primeiros diálogos de Platão denunciam os limites das virtudes sociais e políticas, arraigadas na conformidade com os costumes tradicionais¹⁰. Os valores dominantes, aos quais até então se atinha toda a greccidade, eram, principalmente, ligados ao corpo – a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza; ou bens exteriores, ou ligados à exterioridade do homem, como a riqueza, o poder, a fama e coisas semelhantes.

Quando Sócrates fundamentou e justificou tais virtudes sobre bases racionais – presente no célebre axioma de cunho intelectualista¹¹ (ninguém faz, ou deseja, o mal voluntariamente, mas somente porque ignora em que coisa consiste o bem)¹² e estabeleceu a nítida superioridade hierárquica da alma com relação ao corpo, surgiram valores morais substanciais e positivos. Ainda que tenha dado certo apreço aos valores tradicionais, Sócrates distinguiu as virtudes da greccidade e ao mesmo tempo articulou uma

8. Cf. especialmente os seguintes diálogos: *Apologia de Sócrates*, *Crítion*, *Eutífron*, *Górgias*, *Protágoras*.

9. XENOFONTE, *Memoráveis* IV, 2, 11; PLATÃO, *Protágoras* 318 a 319 a e *Fédon* 82 a-b: “Não serão talvez os mais felizes e não caminharão para os melhores lugares aqueles que praticaram a virtude civil e política, aquela que chamamos temperança e justiça, aquela que nasce do costume e do exercício, sem lóso a e sem conhecimento?”

10. Sócrates será o verdadeiro iniciador da ciência do *ethos*. Em seus diálogos da juventude, Platão apresenta-o como lósofo essencialmente moralista, que não somente criticará o *ethos* tradicional do mundo grego fundado sobre a *opinião*, mas também justificará esse próprio *ethos* segundo a *razão*, ou seja, segundo a virtude que é essencialmente sabedoria. Cf. H. C. LIMA VAZ, *Escritos de Filosofo a 2: Ética e Cultura*. São Paulo, 1993. p. 45e sgs.

11. Segundo uma tradição que remonta a Aristóteles, o chamado intelectualismo socrático se resumiria em duas teses principais: 1ª) Uma vez que a virtude se reduz ao conhecimento ou a uma classe de conhecimento, ignora-se a presença de desejos irracionais em conexão com a razão, e necessidade de que tais desejos se ordenem ao que o conhecimento indica que é o bem; 2ª) Nega-se a *akrasia*, entendida como a possibilidade de agir contra o que alguém julga que é o melhor, devido à força do prazer, a paixão, o temor, etc.

12. O saber no domínio moral é o único objeto das preocupações epistêmicas de Sócrates (cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 21 b-d). Segundo as suas complexas ironias (por exemplo, aquela em que nega e ao mesmo tempo reconhece possuir um saber [moral]), Sócrates se revelou o evangelista de uma salvação puramente moral.

redefinição filosófica estrita do sentido das principais categorias éticas. Assim, por exemplo, de um lado, a justiça não será jamais o exercício do poder¹³; de outro lado, às vezes uma virtude específica pode, ao longo do processo crítico, conservar o essencial de sua descrição ordinária (a *coragem* consiste precisamente em não fugir diante do inimigo).

O novo significado da *aretē* emerge, portanto, quando, através dos diálogos de Platão, se constata que para o Sócrates platônico a virtude humana consiste em manter equilíbrio e hierarquia entre as diferentes componentes e as diversas funções da alma. Cultivar a *aretē* significará, portanto, tornar a alma ótima (por exemplo, sua harmonia e saúde), alcançar o fim próprio do homem interior e, com isso, a “felicidade”. Esta não consiste evidentemente só em um estado mental, em um sentimento de satisfação interior ou de plenitude, mas também é efeito de uma ordem objetiva¹⁴ definida pelo bem mais próprio da alma.

Se, portanto, conhecemos alguma coisa sobre o Sócrates histórico, é precisamente sua apaixonada dedicação à busca da *aretē* ou excelência moral; sua prática de filosofia era uma espécie de exortação à virtude. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates aparece como a encarnação desta busca, e seu interesse pela educação moral é apresentado como o único verdadeiro exercício da arte política: “*Eu creio ser um dos raros Atenienses, para não dizer o único, que coloque em prática a verdadeira arte política e, entre meus contemporâneos, eu sou o único que a exerce*”¹⁵. Ninguém pode duvidar, portanto, que “a verdadeira arte política” signifique unicamente a arte que permite melhorar o caráter moral dos cidadãos atenienses, quaisquer que eles sejam, e até mesmo escravos!

Por conseguinte, quando utiliza o termo *aretē*, Sócrates adota sempre uma concepção estritamente moral, aceitando sem demonstração o fato de que as únicas¹⁶ componentes ou “partes” (*mória*, *méré*) da *aretē* são as cinco virtudes cardeais: a *andreia* (*virilidade*, *coragem*) é discutida no *Laques*; a *sōphrosýnē* (*temperança*, *moderação*), no *Cármides*, e a *horiótēs* (*piedade*, *santidade*), no *Eutífron*. Nenhum diálogo socrático discute as demais virtudes

13. Cf. PLATÃO, *Górgias*, 506 e-509 c.

14. Cf. PLATÃO, *Górgias* 508 c.

15. PLATÃO, *Górgias* 521 d.

16. Sem dúvida trata-se de uma lista completa para Sócrates: cada vez que ele enumera as “partes” da virtude (*Protágoras* 329 c ss; 349 c ss; 359 a ss; *Laques* 190 c; 199 e; *Ménon* 79 a-d; 89 a) ou explica o que é preciso para ser um “homem perfeitamente bom” (*Górgias* 507 c), são os únicos elementos mencionados.

no mesmo sentido, mas *Laques* e *Cármides* referem alguma coisa sobre a *sophia* (sabedoria), e *Apologia*, *Críton* e *Eutífron* expressam algumas opiniões sobre a *dikaiosynē* (justiça, probidade)¹⁷.

Quando Sócrates permanece na prisão, não comete injustiça e permanece virtuoso, mas coloca sua vida em perigo de morte. A virtude não entra assim em conflito com a felicidade?¹⁸ Se a felicidade é o objeto de desejo de todos os seres humanos e o fim último de todos os seus atos racionais, a questão aqui consistirá, portanto, em saber como Sócrates estabelece a relação entre virtude (*aretē*) e felicidade (*eudaimonia*). Antes de tudo, é preciso proceder a uma explicação dos termos em questão no pensamento grego em geral e suas implicações nos diálogos iniciais de Platão.

Virtude, sabedoria e felicidade: o que são?

Virtude (*aretē*) = excelência moral

O vocábulo grego *aretē*, traduzido impropriamente na linguagem filosófica por “virtude”, tem etimologia obscura; seu significado, portanto, deverá determinar-se através de sua função como nome abstrato ao atributo lógico *agathós* (bom): *aretē* está para o atributo *agathós*, como, por exemplo, *diakaiosynē* (justiça), está para *dikaios* (justo), e *sophia* (sabedoria) para *sophós* (sábio). Por essa razão, podemos dizer daquele que é um bom X, que ele tem a *aretē* típica de um X¹⁹.

O surgimento deste último termo no âmbito dos valores éticos explica-se pelo fato de que o grego não dispunha de nenhum nome abstrato derivado linguisticamente de *agathós* (bom).

A tradução exata de *aretē* é “ser bom”. Esta tradução²⁰, não significa “ser bom” moralmente. Ora, quando se fala do “ser bom”, ou seja, da *aretē* de um homem, os gregos têm em vista indagar como este “ser bom” de um homem poderá conduzi-lo à “felicidade”, ou seja, ao “viver bem”. A questão

17. Cf. PLATÃO, *República* I (327 a-354 c), que considera questões não levantadas nos diálogos socráticos: Sócrates procura uma definição de justiça e assevera a importância de encontrar tal definição observando que seu argumento contra Trasímaco em defesa da virtude não pode ser completamente convincente a não ser que possa, primeiro, descobrir o que é a justiça (354 a-c). Na discussão levantou-se a questão de saber se a justiça é uma virtude, o que não sucedera nos diálogos socráticos.

18. Evidentemente para explicar a ação de Sócrates de não fugir da prisão implica evocar a questão do *daimonion* socrático. O que é este *daimonion*? Há uma espécie de interconexão entre o âmbito religioso e ético: de um lado ele se insere na esfera religiosa, pois indica como a voz divina que fala internamente a Sócrates e faz com que ele reflita sobre suas próprias ações; de outro lado, trata-se de uma advertência que apela à consciência de Sócrates para orientar a ação justa que lhe convém realizar. Cf. D. CARDOSO, *A alma como centro do logos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 113-116.

19. Cf., por exemplo, PLATÃO, *Górgias* 503 c; 506 d; *Ménon* 73 c.

20. Todavia, a tradução que se impôs – “virtude” – é aceitável desde que se esclareça, previamente, o seu sentido original, independentemente das idéias e associações que estão unidas ao termo “virtude”, surgidas especialmente com o advento do Cristianismo.

fundamental para a ética antiga consistia, portanto, em como se deve viver, expressão clássica da ética *eudaimonista*, ao passo que, no âmago da ética moderna, o problema concerne à questão da determinação da ação justa ou correta e das suas regras, bem como da justificação do dever e da obrigação de realizar ações justas e de seguir determinadas regras. Na ética *eudaimonista* dos gregos, a resposta à questão de “como se deve viver” consistia em ser um homem bom e, portanto, possuir a qualidade *aretē*.

Eudaimonia = felicidade

O termo *eudaimonia* é traduzido por “felicidade” com um significado que se aproxima do emprego normal em grego, a saber: “um estado de contentamento do espírito que resulta de um êxito ou a obtenção do que se considera como um bem”. Nesta definição a “felicidade” é assimilada a um aspecto subjetivo (contentamento ou satisfação prazerosa) e tomada em sua relação causal com um aspecto objetivo (é o estado mental prazeroso, *resulta* da obtenção do que se considera como um bem). A tradução tradicional é legítima sob a condição de ter em mente que o termo *eudaimonia* confere ao fator objetivo da “felicidade” um papel mais importante do que a significação do termo moderno. O conceito filosófico de felicidade aparece precisamente quando se assiste à mudança da felicidade compreendida como bens exteriores e bens corporais à noção de disposição interna boa do homem e da ação que se realiza. A felicidade não consistirá, portanto, na riqueza ou na posse, mas, sim, em uma harmonia estabelecida na alma humana entre seus diferentes componentes e suas diferentes funções²¹. Assim, por exemplo, reputação e riqueza sem compreensão racional são “posse insegura” (Demócrito). A felicidade não tem seu lugar na aquisição de ouro ou rebanhos, mas está na atitude psíquica do homem: “felicidade e infelicidade pertencem à alma” (Demócrito). Atribui-se a Heráclito a seguinte máxima: caso a felicidade consistisse nos prazeres do corpo, deveríamos nomear “bois felizes” ao encontrar ervilhas para comer (Heráclito).

21. Comparada com suas obras da juventude, Platão esboça na *República* uma modificação na definição de *aretē* em função de sua psicologia moral que põe em xeque o chamado “intelectualismo socrático”, admitindo, assim, a *akrasia* nas fontes da ação humana. Nesse sentido, a execução perfeita das próprias funções (alma racional, alma irascível, alma concupiscente) é evidentemente o *eu pratein*, o “encontra-se bem”, a *eudaimonia* de cada elemento, porque tal execução fornece satisfação completa sem nenhum desapontamento. A *justiça* é a condição pela qual cada um dos elementos realiza perfeitamente a própria função.

Segundo Empédocles, “feliz” é aquele que adquire a riqueza das palavras divinas; infeliz, aquele que abraça uma ilusão sombria acerca dos deuses (Empédocles). A doxografia atribui igualmente ao milesiano Tales de Mileto a seguinte idéia: a felicidade consistiria na saúde do corpo, em bons caminhos da alma e em uma natureza bem formada (Tales).

Virtude = conhecimento = sabedoria = felicidade

A mensagem ética de Sócrates está consignada nos diálogos denominados “socráticos”. Nesses diálogos, Sócrates estabelece um princípio fundamental para a ética grega posterior: a felicidade é o objeto do desejo de todos os seres humanos enquanto *fim (telos)* último de todos os seus atos racionais²², e a importância da virtude reside no fato de que faz uma contribuição necessária e suficiente para a felicidade. Se este “axioma eudamonista” é fundamental na experiência socrática e apresenta-se simplesmente como um dado de fato sem qualquer demonstração no *corpus platonicum*²³, o ponto nevrálgico consiste em relacionar a concepção estritamente moral de *aretē* com a felicidade: qual é, na visão de Sócrates, a relação entre ser virtuoso ou agir virtuosamente, e ser feliz? Implicaria só uma ação racional com a exclusão dos prazeres? Seria possível uma vida humana sem prazeres? Platão teria rejeitado pura e simplesmente os prazeres da vida virtuosa?

Nota sobre a relação entre hedonismo e *akrasia*

A questão que se coloca em relação ao suposto hedonismo nos diálogos iniciais de Platão é a seguinte: terá Sócrates tomado a posição hedonista no final do diálogo *Protágoras* (351 b ss.) no sentido de que o prazer é um *fim* em si mesmo e não um *meio* para outra coisa? Segundo os argumentos convincentes de Charles Kahn, Sócrates não sustenta a tese hedonista em sua própria pessoa, mas faz uso dela para atribuí-la ora aos sofistas, ora à maioria²⁴. A questão do suposto hedonismo de Sócrates no *Protágoras* – isto é, a sabedoria dos prazeres autênticos – se relaciona e subordina neste

22. Para compreender este princípio, tenha-se em vista a própria indicação de PLATÃO, *Banquete* 205 a: “É justamente pela posse das coisas boas que são felizes aqueles que são felizes, e não há mais necessidade de fazer esta ulterior pergunta: Quem deseja ser feliz, por que causa quer ser feliz? Tem-se já a resposta: não”. Em outras palavras: dizer que a felicidade é “o *telos* de todas as nossas ações” significa simplesmente que a felicidade é a única razão que, uma vez dada, privaria de sentido qualquer outra razão suplementar para justificar nossa escolha.

23. Neste princípio, o desejo de felicidade é estritamente autoreferencial. Trata-se do desejo do agente pela sua própria felicidade. No caso dos diálogos socráticos, ver, por exemplo, como Sócrates passa *sem demonstração* da expressão “ser melhor” no *Górgias* 468 2 à expressão “ser melhor *para nós* em 468 b, e como, quando utiliza a expressão “a injustiça é o maior dos males” (...) em 469 b, ele considera simplesmente como admitido que se acrescente mentalmente (“para o próprio homem injusto”) a esta expressão.

24. Cf. C. KAHN, *Socrates and Hedonism*, in HAVLICEK, A. (ed.). *Proceeding of the Symposium Platonicum Pragense*. Prague. Oikoy-mene, 2003. p. 16-174.

diálogo à defesa da assim chamada tese “intelectualista”, isto é, à idéia de que a sabedoria, que é onipotente, não pode ser sobrepujada pela paixão (*Protágoras* 353 c-354 e; 354 e-357 e). Nesse sentido, o hedonismo é um pré-requisito da nova interpretação da *akrasia* (= fraqueza da vontade).

Mas então em que sentido devemos entender a célebre negação socrática da *akrasia*, que lhe foi atribuída por Aristóteles na obra *Ética nicomaquéia*? A partir da análise dos próprios diálogos platônicos, seria natural descrevê-la como a “força ou o poder da sabedoria acerca do bem e do mal”, pois o que se afirma é que a sabedoria é algo forte, dominante, capaz de governar um homem, e algo que não pode ser vencido pelo prazer ou por qualquer das outras afecções mencionadas quando está presente; entretanto, é algo que possui seus limites: pode ser esquecida com o tempo, o sofrimento, a enfermidade ou a desgraça, e quando está ausente, então o homem bom pode chegar a fazer o mal.

A negação da *akrasia* consistiria em afirmar que é impossível agir contrariamente ao que alguém, no instante de agir, *crê* que é o melhor, como interpretação da tese socrática de que ninguém erra voluntariamente. Em *Protágoras* 358 b 7, usa “sabe ou *crê*” (*eidos oute oiomenos*), mas aqui nada nos é dito acerca da crença, mas algo acerca da sabedoria, e derivar a força da sabedoria do poder da crença é certamente cair em um grave erro de interpretação. A crença, se falsa, é frágil e trai o desejo do maior prazer; e ainda que seja verdadeira, não é estável, não permanece, mas oscila. A crença pode perder-se no poder das aparências e deverá ser substituída pela arte da medida, isto é, pelo poder da sabedoria que permanece, e é correta com uma certa regularidade.

Embora não haja argumentos explícitos a favor dessas duas teses em outros diálogos de Platão, há certas concepções tanto nos diálogos “socráticos” como nos mais tardios, que estão fortemente associadas à visão de que a sabedoria é o mais poderoso tipo de conhecimento nas questões de deliberação: 1ª) A tese de que a virtude ou excelência ética é sabedoria, sendo

esta a poderosa causa da superioridade dos homens; 2ª) A tese de que ninguém faz o mal voluntariamente, dado que a falta de poder para escolher o bem está na ignorância ou na incapacidade para aprender; 3ª) A tese de que as virtudes são *una* porque são sabedoria: contêm uma certa fórmula áurea que a sabedoria calcula em cada caso, acerca do que há de ser feito.

Portanto encontramos nos diálogos platônicos ora a virtude como “conhecimento” sendo definida como a técnica ou arte de medir os prazeres autênticos da vida, ora a sabedoria como atividade intelectual, coincidindo com o prazer mais elevado ao que um homem pode aspirar e a ação reta como a mais prazerosa, medida em atenção ao conjunto, embora acarrete dor no momento de sua realização. No diálogo *Protágoras*, a identificação do *bem* com o *prazer* na verdade não é feita por Sócrates, mas por Protágoras, que comete o deslize lógico. Sócrates procura somente desmascarar a identificação do bem com o prazer, feita pela maioria e os sofistas em geral, porque necessita demonstrar que, suposta esta identificação, cai-se no absurdo de atribuir ao arrebatamento passional a causa da má ação, em vez de atribuí-la à carência de sabedoria, coração das virtudes. Desse modo, o prazer *não é o que move a ação do sábio*, que age com excelência porque é capaz de compreender a ordem em que consiste o bem. Ao contrário, o argumento a favor da relação íntima entre o bem e o prazer é utilizado por Sócrates, em seus argumentos, para convencer àqueles que não são atraídos pela verdade e pela medida do bem.

Para entender como Sócrates concebe a “soberania” da virtude como seu princípio supremo de escolha prática, examinaremos três passagens que deixam entrever como se organizam os fundamentos de sua teoria moral. Na *Apologia de Sócrates*, este princípio é apresentado duas vezes quando, indagado acerca da motivação de ter seguido durante tantos anos uma conduta singular que o põe agora em risco de morrer, o filósofo responderia com as seguintes palavras:

Texto 1

“Estás enganado, homem, se acreditas que um homem bom em alguma coisa, por pouco que seja, deve, pesar as chances de viver ou de morrer em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se sua ação é justa ou injusta, e se as suas ações são ações de um homem bom ou de um homem mau”.

Após descrever Aquiles fazendo a escolha de punir o culpado (Heitor) e de preferir antes morrer a viver como um covarde ridículo, Sócrates enuncia outro princípio geral:

Texto 2

“Eis a verdade sobre a questão, ó Atenienses: qualquer lugar em que um homem se coloque, seja por considerá-lo o melhor, ou qualquer lugar que lhe tenha determinado seu chefe, aí, na minha opinião, deve permanecer, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo o da desonra”.

A leitura desses textos deixa entrever, inequivocamente, o enunciado de um princípio de escolha ou, pelo menos, de um princípio que nos indica qual espécie de coisas devemos considerar ao fazer uma escolha. As formulações de Sócrates nada mais são do que variantes de um princípio geral de escolha prática, o qual é enunciado novamente no *Críton*. Aí esse princípio é apresentado como decorrente de uma tese concernente à relação da virtude com o bem, que implica necessariamente, de forma direta ou por meio desse princípio, a proibição absoluta de “cometer uma injustiça, de jamais responder a uma injustiça com outra injustiça” e de “pagar o mal com o mal [a quem quer que seja]”. Vejamos esse fragmento do *Críton*:

Texto 3

“Mas para nós, visto que a razão assim nos constrange, a única coisa que deveríamos considerar é (...) se agiremos com justiça (...) ou se, na verdade,

cometeremos uma injustiça (...). E se parecer evidente que, assim agindo, cometem-se ações injustas, então não deveremos mais colocar-nos essas questões: nem se, permanecendo aqui sem nada fazer, eu deverei morrer ou suportar qualquer outra pena; este fato não deveria ser colocado na balança face ao risco de cometer ação injusta”.

Os textos em questão apresentam a aplicação do princípio da “soberania da virtude”: a escolha decisiva entre os dois elementos da alternativa, implicando a vida ou a morte – isto é, fugir ou permanecer sendo condenado a beber cicuta –, esta escolha deve ser feita unicamente à base da justiça ou da injustiça de uma ou da outra escolha, afastando qualquer outra consideração. Este princípio se apresenta no *Crítion* como a conclusão de uma sequência de raciocínio: “*Portanto, partindo dos pontos sobre os quais nos colocamos de acordo, consideremos o seguinte: seria justo ou injusto deixar este lugar sem o consentimento dos Atenienses? Se é justo, nós o faremos; se não, nós não o faremos*”²⁵.

É precisamente à luz deste princípio que se deve entender a perfeita unidade da vida de Sócrates, sua fidelidade heróica e absoluta às máximas que ele tinha reconhecido como boas e verdadeiras, sua resolução firme de jamais afastar-se da conduta de um homem honesto. Neste princípio reside a beleza moral de sua existência: tão logo constatemos que uma opção é injusta, deveremos rejeitá-la imediatamente sem a menor consideração das vantagens colocadas na balança, já que, naturalmente, cometer uma injustiça não é jamais um bem para aquele que a comete. Nenhum dos bens não morais que poderíamos esperar obter, deliberando a partir das consequências que incidem em uma coisa distinta da virtude, compensaria a perda de um bem moral. O princípio proclamado nos três textos poderia ser resumido, portanto, assim: Sócrates acredita que a escolha entre os dois membros de uma alternativa exclusiva e exaustiva deverá ser determinada pela adesão à virtude porque esta sempre será, em última instância, o bem soberano no âmbito dos valores.

25. PLATÃO, *Crítion* 48 b-c.

Segundo os textos até aqui examinados, verifica-se que o não-saber e o saber socráticos conduzem, respectivamente, aos seguintes valores: o valor da morte, de um lado, o valor do bem moral e do mal, de outro lado. Quanto ao valor que é preciso atribuir à morte, Sócrates ignora, visto que ela não está em seu poder, e a experiência de sua própria morte, por definição, lhe escapa. Quanto ao valor da ação moral e da intenção moral, Sócrates *sabe*, pois estas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho. Consequentemente, este *saber* “não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher; portanto um saber-viver”. É este saber axiológico que o norteará nas discussões com seus interlocutores²⁶.

Em resumo: em vez de significar o espírito ou o espectro, ou a respiração ou o sangue humanos, uma coisa desprovida de sentido e de autoconsciência, *psychē* acabou por significar a mente que pensa, isto é, capaz tanto de decisão moral, quanto de conhecimento científico, e a sede da responsabilidade moral, algo infinitamente precioso, uma essência única em todo o reino da natureza. Nesse sentido, Sócrates “apresenta o ‘cuidado da alma’ como núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como o núcleo essencial do seu pensamento filosófico”²⁷.

Atividades propostas

1. O que significa o termo “alma” para Sócrates?
2. Quais as relações entre “virtude” e “felicidade”?
3. Explique as relações existentes entre “hedonismo” e “akrasia”.
4. O que é “soberania da virtude” para Sócrates? Em que sentido “virtude é conhecimento”?
5. Leitura com elaboração de ficha do texto do *Fédon* de Platão sobre a concepção de filosofia como “exercício de morte”.

26. Cf. PLATÃO, *Apologia de Sócrates* 29 e.

27. G. REALE, *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002. p. 155.

Unidade III

A metáfora da alma e a complexidade dos fenômenos psíquicos

Antes de apresentar os discursos sobre a alma nos livros da *República* e do *Fedro* de Platão, seria interessante precisar as relações entre metáfora e linguagem que interessam perceber na nossa discussão.

- A *metáfora* é empregada para representar a alma nos contextos do realismo das essências de Platão. Ela está no domínio do saber representacional realista. A metáfora nos fala de algo que existe, mas também se mantém distante das pretensões da verdade, enquanto discurso que não corresponde rigorosamente à realidade daquilo que existe.
- A *metáfora* diz algo do que é, ou seja, atinge a realidade psíquica parcialmente. Nesse sentido, produz um saber provisório e inacabado, mas que obedece à necessidade e à coerência lógica.
- A *metáfora* estabelece um campo cognitivo de verossimilhança que tem características próximas do domínio da verdade, tais como coerência, conformidade, utilidade, etc. Desse modo, tem uma identidade parcial com a verdade e, portanto, não tem pretensões rigorosamente científicas enquanto conhecimento.

Como veremos a seguir, Platão optou por representar a alma e os conflitos internos que lhe são peculiares por meio de uma linguagem metafórica. Nos seus diálogos da juventude, deparamos com um axioma ético (atribuído a Sócrates, especialmente por Aristóteles), o qual lhe causou grande perplexidade: ninguém faz, ou deseja o mal voluntariamente, mas somente

porque ignora em que coisa consiste o bem. O erro moral seria, portanto, um problema de conhecimento.

A esta tese de natureza psicológica, segundo a qual existe uma justificação racional para cada uma de nossas ações, justificação ligada ao bem que essas ações perseguem, chamou-se de “intelectualismo” da ética socrática. Para Platão, o fenômeno da “fraqueza da vontade” era algo muito real que seu mestre Sócrates não estava disposto a aceitar abertamente, uma vez que “acreditava” na onipotência da razão/sabedoria para escolher o que é o bem. Com isso, podemos dizer que o fenômeno da *akrasia* não é negado, tal como pensava Aristóteles a respeito da ética socrática. Apenas Sócrates argumentava no *Protágoras* contra a interpretação vulgar desse fenômeno, mediante a redução ao absurdo da explicação de que o “incontinente age contrariamente ao seu conhecimento porque é vencido pelo prazer”, se se assume, como faz a maioria, uma posição hedonista. Ou seja, a identificação do bem com o prazer como fim da vida.

Eis a proposição que deixa clara a posição de Platão quanto à possibilidade do conflito interno da alma entre razão e desejos, quando precisamente a sabedoria está ausente, e então nesse sentido o desejo irracional poderá prevalecer: “O conhecimento do bem não fornece sempre, por si só, uma razão de ser virtuoso e é sempre possível agir irracionalmente, ainda que voluntariamente”.

Visando distinguir as formas de alma e a sua enumeração, Platão parte do “princípio da contradição” para determinar se a alma humana é uma unidade que está presente inteira em cada uma das ações como o raciocínio, a ira e o desejo, ou se, ao contrário, cada uma dessas ações da alma deve ser atribuída a um elemento específico, sendo, então, de natureza composta: “É muito certo que o mesmo sujeito não pode fazer e sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto”²⁸. Assim escreve Platão:

(...) há pessoas que, quando têm sede, recusam beber? (...) Então, que se dirá acerca delas? Que na alma delas não está só presente o elemento

28. PLATÃO, *República* IV, 436B.

que impele, mas também o que impede de beber, o qual é distinto do que impele e superintende nele? (...) Não é, portanto, sem razão, que consideramos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma, e àquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional e da concupiscência, companheiro de certas satisfações e desejos. (...) vamos distinguir na alma a presença destes dois elementos”²⁹.

É, portanto, a partir do princípio da *contradição* que, no livro IV da *República*, Platão estabelecerá uma nova análise da estrutura interna da *psychē*, a qual transforma a concepção dos mecanismos de motivação na conduta virtuosa e na natureza da própria virtude. Daí a questão: *quais e quantas funções e formas de alma é preciso admitir para explicar aqueles vários e complexos fenômenos psíquicos?*

Em contrapartida da parte racional da alma, ele estabelece dois componentes não racionais distintos, tão diferentes um do outro, que cada um o é da própria razão. Um deles é o impulso irascível (*thymós*); a cólera é uma manifestação típica desse impulso, bem como o temor e, sem dúvida, outras emoções. Esta parte da alma é chamada *thymoeidés* = irascibilidade. A outra parte da alma é “apetitiva” ou “concupiscente” (*epithymētikón*): trata-se aqui da fome, da sede, do desejo sexual e de outros apetites físicos. Assim continua Platão examinando os nossos impulsos volitivos:

“Porém o da ira, pelo qual nos irritamos, será um terceiro, ou da mesma natureza de algum destes dois? (...) uma vez ouvi uma história que dou crédito: Leôncio, Iho de Agláion, ao regressar do Pireu, pelo lado de fora da muralha note, percebendo que havia cadáveres que jaziam junto do carasco, teve um grande desejo de os ver, ao mesmo tempo que isso lhe era insuportável, e se desviava. Durante algum tempo lutou consigo mesmo e velou o rosto: por fim, vencido pelo desejo, abriu muito os olhos e correu em direção aos cadáveres, exclamando: “Aqui tendes, gênios do mal,

29. PLATÃO, *República* IV, 439 C-D.

saciai-vos deste belo espetáculo!" (...) Esta história, contudo, mostra que, por vezes, a cólera luta contra os desejos como sendo coisas distintas³⁰

Na descrição deste conflito estão presentes as repreensões da parte inteligente como as ações motoras que acompanham esta repreensão de desviar e velar o rosto, que só poderia ser atribuída à parte irascível da alma.

O desejo do bem permanece o que era para Sócrates nos primeiros diálogos: um instinto potente, sempre presente, e associado à razão. Mas, enquanto Sócrates acreditava na onipotência da razão, este modelo tripartido concede a cada uma das três partes um dinamismo independente: cada uma é, em princípio, um motor autônomo e pode, por conseguinte, resistir com sucesso a cada uma das duas outras. Assim, cada um dos apetites é descrito como um impulso conduzindo ao seu próprio objetivo particular, perfeitamente determinado:

"Ora, a sede, enquanto tal, quando se encontra na alma, a chamaremos desejo de alguma outra coisa que simplesmente beber...? E, portanto, que ninguém nos desencaminhe, desconcertando-nos com a observação de que ninguém deseja uma bebida e basta, mas uma boa bebida, ou a comida e basta, mas, antes, uma boa comida³¹.

A sede, como qualquer outro desejo físico, tem um objeto genérico bem definido que, em certas circunstâncias especiais, pode ser desejado com uma intensidade irresistível, a despeito do desgosto fundado em critérios de desejabilidade racionalmente e por muito tempo estabelecidos. Por que insistir sobre este ponto? Para atrair a atenção sobre o fato que nos acontece em certos momentos – desejar aliviar necessidades intensas sob uma forma inaceitável para nossa razão. Ele quer dizer que esta possibilidade não pode ser excluída *a priori*, como provavelmente era o caso de Sócrates, para quem o desejo de *x* era necessariamente desejo de um bom *x*. Fundando-se neste modelo psicológico, Sócrates não teria aceitado o fenômeno

30. PLATÃO, *República* 440 A.

31. PLATÃO, *República* 437 d-438^a.

da *akrasia*, isto é, o fato de realizar o pior quando se conhece o melhor, precisamente porque “acreditava” na onipotência da sabedoria ou ciência do bem em função da qual se realizam as justas escolhas na esfera das ações morais³².

Platão propõe, então, a existência de elementos não-cognitivos que estão na origem da motivação da ação moral. A tarefa de Platão consistirá em uma unificação harmoniosa da *psychē*, na qual as paixões desempenhariam o papel decisivo de aliadas da razão, dando aos seus julgamentos o sustento emocional requerido para controlar a turbulência do desejo.

O modelo da alma no livro IV da *República* é complexo e tripartido, e isto significa que esta nova psicologia moral acompanha uma nova análise da virtude moral. Enquanto excelência da alma tripartida, a *coragem* torna-se uma perfeição bem diferente do que a mesma virtude era na psicologia “intelectualista” atribuída a Sócrates, na qual tinha sido definida como uma espécie de “sabedoria”: “A coragem é a sabedoria concernente ao que se deve e ao que não se deve temer” (PLATÃO, *Protágoras* 360 d). Trata-se de uma *performance cognitiva*, de uma manifestação da excelência da alma intelectual. Comparemos esta com a definição de Platão:

“Na minha opinião, portanto, cada um será dito corajoso à base desta parte da alma [isto é, a parte passional], e isto sucederá quando a sua faculdade irascível conseguir salvar, na dor e no prazer, os preceitos que a razão lhe dá acerca daquilo que é ou não é temível”³³.

Neste texto, *a coragem é uma performance emocional*, uma manifestação da excelência da alma passional. A contribuição do intelecto é, bem entendido, essencial: ela consiste em fornecer “os preceitos que a razão lhe dá acerca daquilo que é ou não é temível”.

Segundo Platão, portanto, a alma humana, enquanto realidade dinâmica, é palco de tensões e contradições múltiplas, que, quando analisadas, mostram os elementos de que ela é composta. Esquemáticamente, teríamos,

32. Digo isto para deixar claro que Sócrates certamente reconhecia (e, portanto, não negava pura e simplesmente) a existência de desejos contrários à sabedoria e a possibilidade de conflitos entre eles no interior da alma. A convicção de Sócrates residia precisamente na força e no poder da *sabedoria*, sendo alguma coisa que não pode ser vencida pelo prazer ou por qualquer das outras afecções da alma quando a sabedoria está *presente*. Em virtude de fatos complexos, a sabedoria pode ser esquecida com o tempo, com o sofrimento, com a enfermidade ou com a desgraça, e o homem bom poderá fazer o mal quando justamente a virtude, que não só é conhecimento, mas *essencialmente* sabedoria, *estiver ausente*.

33. PLATÃO, *República* 442 b-c.

então, o seguinte quadro descritivo de cada forma da alma, que é responsável por determinados impulsos que ora derivam da razão, ora provêm de elementos não racionais:

Alma “concupiscente”

Todos os desejos e as paixões (alimento e sexo) entram na esfera de tendências que *dependem da mesma função e forma de alma*.

Alma “irascível”

Os instintos de agressão e de ira: a forma de alma da qual deriva esse instinto irascível não pode coincidir com a forma de alma concupiscível, nem tampouco pode coincidir com a razão. Esse instinto irascível nasce nas crianças antes que se desenvolva a razão.

Alma “racional”

A função que serve de freio aos desejos e às paixões: razão. Trata-se da “faculdade” que deriva da forma da alma “racional”.

A tripartição da alma também é examinada por Platão por meio da metáfora da carruagem com seus dois cavalos, em seu diálogo *Fedro*. Diz o filósofo:

“Convém lembrar que no começo da nossa fábula dividimos a alma em três partes, duas das quais com forma de cavalo e a terceira com a do respectivo cocheiro (...). Acerca dos ginetes dissemos, ainda, que um era bom e o outro mau; porém em que consiste a bondade de um ou a maldade do outro não cou declarado, e é o que vamos explicar neste momento (...). O outro [cavalo que representa a parte apetitiva], pelo contrário, é

*desengonçado, massa bruta, sem graça, de pescoço curto e duro de rédeas, nariz achatado, pelo negro, olhos azuis e injetados, compleição sanguínea, companheiro da arrogância e teimosia, orelhas felpudas e moucas, e só obedecendo ao chicote e ao aguilhão*³⁴.

A alma é um conjunto similar à *carruagem ou biga*, onde os *cavalos* (branco e preto) representam as partes mortais e sensíveis da alma, enquanto o *cocheiro* seria o elemento inteligente e racional que tem a função de deliberar. Qual é a função de cada elemento nessa representação metafórica da alma? O cocheiro representa a alma racional; o cavalo branco, alma irascível; cavalo preto, alma concupiscível. Esta parte apetitiva é, portanto, como um cavalo de difícil comando – teimoso, inflexível, bruto, arrogante e praticamente sem ouvidos, só atendendo à imposição violenta e firme. Seja qual for a natureza exata da utilização desta metáfora no *Fedro*, certamente verificamos que a noção de conflito entre as diferentes tendências da alma é primordial da natureza humana, uma vez que é através desse conflito fundamental, apresentado miticamente por Platão, que os humanos tornam-se humanos.

A alma que verdadeiramente interessa a Platão e sobre a qual fundamentou seu discurso sobre a concepção do homem é, fundamentalmente, a “racional” ou a afirmação forte da presença da sabedoria que salva. Mas, dado que há elementos não cognitivos que intervêm na ação do homem e que poderiam predominar em todas as suas escolhas, relegando para um segundo plano a sabedoria, a alma pode tornar-se enferma. Se Platão está de acordo que a vida do homem alcança o seu fim último no *cuidado*, além e mais do que do seu corpo, *da sua alma, como se cuida da alma?* A filosofia poderia ser colocada como terapia da alma a partir do pensamento platônico? Sim. É o que pretendemos desenvolver brevemente no tópico seguinte.

34. PLATÃO, *Fedro* 253 d/e. Comentário entre colchetes nosso.

Atividades propostas

1. O que significa o emprego da metáfora no discurso sobre a alma?
2. O que significa “princípio de contradição” para Platão quando procura distinguir as formas de alma e a sua enumeração?
3. Afinal, Sócrates negava ou reconhecia o fenômeno da “akrasia”? É possível outra interpretação da “akrasia” a partir dos próprios textos de Platão?
4. Quais e quantas funções e formas de alma é preciso admitir para explicar aqueles vários e complexos fenômenos psíquicos?
5. O que significa a imagem da carruagem alada no *Fedro*?

Unidade IV

A filosofia como terapia da alma e como busca do bem

Produzir a saúde consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos do corpo, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros; ao contrário, criar a doença signi ca fazê-los reciprocamente comandar ou obedecer contra a natureza (PLATÃO, República IV, 444).

Diante do conflito psíquico em função dos múltiplos impulsos que levam o homem a agir nas situações mais diversas da existência, o que fazer para que a alma não se torne enferma quando age exclusivamente motivada por única forma de alma? A *aretē* emerge como ordem e harmonia presente em cada coisa segundo a natureza que lhe é própria. Em outras palavras: segundo Platão não só o homem, mas também todas as coisas são boas pela *aretē*, ou seja, por uma “ordem” intrínseca, por uma harmônica disposição e função da natureza que lhe são próprias. Na *República*, Platão desenvolve esta concepção estendendo a virtude a todas as coisas sem distinção³⁵. Ora, a virtude é a mediação entre o excesso e a falta, ou seja, a “justa medida” entre o *muito* e o *muito pouco*.

Como Platão estabelece na *República* uma clara conexão entre a tripartição da alma e sua sistematização com a doutrina das quatro virtudes cardiais, podemos então constatar como a filosofia emerge de algum modo como terapia da alma. Uma vez que a alma é tripartida, “racional”, “irascível” e “concupiscível”, e considerando que cada uma dessas partes tem uma *função específica que lhe é própria*, então a virtude de cada uma dessas partes consistirá em *realizar do melhor modo possível a tarefa que lhe compete*. As virtudes de base, conseqüentemente, são três: a sabedoria, a fortaleza (ou coragem) e a temperança. A essas virtudes acrescenta-se uma

35. PLATÃO, *República* I 352 d-353 e.

quarta virtude, ou seja, a justiça, que regula os nexos entre as três funções da alma nas relações recíprocas.

Alma “racional” e a virtude da sabedoria

Quando agimos impulsionados pela *alma racional*, como proceder sem enveredar para o excesso sob a forma de um intelectualismo que desconhece a dimensão positiva das paixões humanas? Resposta: chamar em socorro a sabedoria/*sophia*= ciência do Bem, em função da qual se operam as justas escolhas e se cumpre convenientemente o que se deve fazer³⁶. É a *aretē* da *alma racional* por excelência. Nesse sentido, a sabedoria permitirá ponderar as justas inclinações para os prazeres e paixões da existência.

Alma “irascível” e a virtude da coragem

Quando agimos impulsionados pela *alma irascível*, como proceder sem cair no excesso de um comportamento extrapolado e, por vezes, insustentável? Resposta: chamar em socorro a coragem/*andréia* = saber manter fidelidade com firmeza às coisas que (sempre com base no conhecimento do Bem) devem ser feitas e devem ser evitadas, em qualquer condição que alguém se encontre. É, portanto, a *aretē* da *alma irascível*.

Alma “concupiscível” e a virtude da temperança

Quando agimos impulsionados pela *alma concupiscível*, como proceder para não exceder os limites do desejo, que pode anular completamente a razão e, portanto, comprometer as justas escolhas e a realização do que se deve fazer? Resposta: chamar em socorro a temperança ou moderação/*sōphrosynē*³⁷ = harmonia e equilíbrio, realização do “justo meio”, enquanto consiste na subordinação dos instintos às partes superiores da alma e

36. Cf. PLATÃO, *República*, particularmente os livros VI e VII.

37. Cf. PLATÃO, *República* IV 430 e-431 a.

especialmente à razão, e, portanto, na subordinação da alma concupiscível à alma irascível e, sobretudo, à alma racional. Os desejos “selvagens e sem leis”³⁸ que invadem a alma quando a razão adormece só podem ser erradicados da alma por verdadeira educação.

A justiça/*dikaiosynē* realiza a unidade da multiplicidade das forças psíquicas: ela consiste numa harmonia das forças da alma e, portanto, numa consonância das virtudes individuais. Cada uma das partes da alma realiza a função que lhe compete na “*justa medida*”³⁹. A existência da alma tripartida – enquanto marcada pela noção de conflito entre as atividades do psiquismo –, se realiza entre a unidade interior (uno) e a pluralidade dispersa de elemento (múltiplo), que representam, respectivamente, as noções de saúde e patologia na filosofia platônica. Platão concebe, portanto, a partir desta visão de conflito, a sua concepção de saúde como unidade harmônica das múltiplas tendências da alma e de doença. Com a sistematização das virtudes na *República* se entrevê o caminho para a noção de felicidade como equilíbrio e harmonia da alma. É a cura realizada pela filosofia, quando dela impregnamos o nosso cotidiano. Portanto, segundo Platão, a virtude constitui a “saúde da alma” no grau mais elevado: “A virtude, por conseguinte, ao que parece, é uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma, enquanto o vício é doença, feiúra e debilidade”⁴⁰.

Atividades propostas

1. O que significa “saúde” para Platão à luz de sua doutrina sobre as virtudes cardeais?
2. Quais são as funções de cada uma das virtudes no modelo tripartido de Platão?
3. O que é o bem da alma?
4. Qual é a função da “justiça” no processo de cura da alma?

38. PLATÃO, *República* 572 B.

39. Cf. PLATÃO, *República* IV 443 c-e.

40. PLATÃO, *República* IV 444 c-e.

Referências bibliográficas

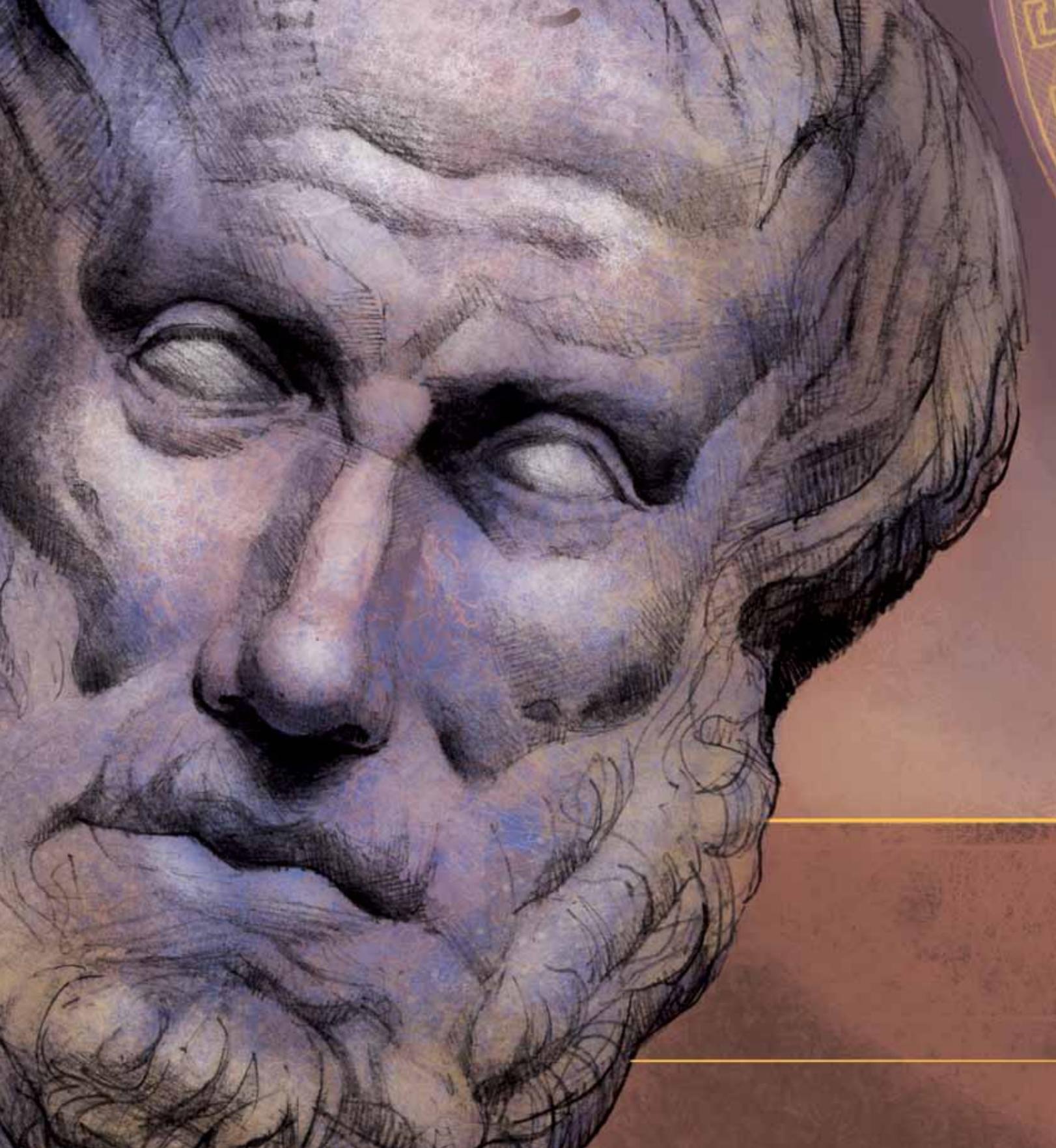
- BOSSI, B., *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.
- BRISSON, L., *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003.
- CARDOSO, D., *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006.
- GADAMER, H.G., *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- LIMA VAZ, H.C., *Escritos de Filosofia 2: Ética e Cultura*. São Paulo, 1993.
- NICHELE PAULO, M., *Indagação sobre a imortalidade da alma em Platão*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1996.
- PECORARO, R. (org.), *Os Filósofos. Clássicos da Filosofia 1: De Sócrates a Rousseau*. Petrópolis: Vozes, 2008
- PLATÃO, *Diálogos (O Banquete, Fedon, Sofista, Político)*. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. (coleção “Os Pensadores”). São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- REALE, G., *História da Filosofia Antiga. vol 2: Platão e Aristóteles*. São Paulo: Loyola, 1994.

_____, *Corpo, Alma e Saúde. O conceito de homem de Homero a Platão*. São Paulo: Paulinas, 2002.

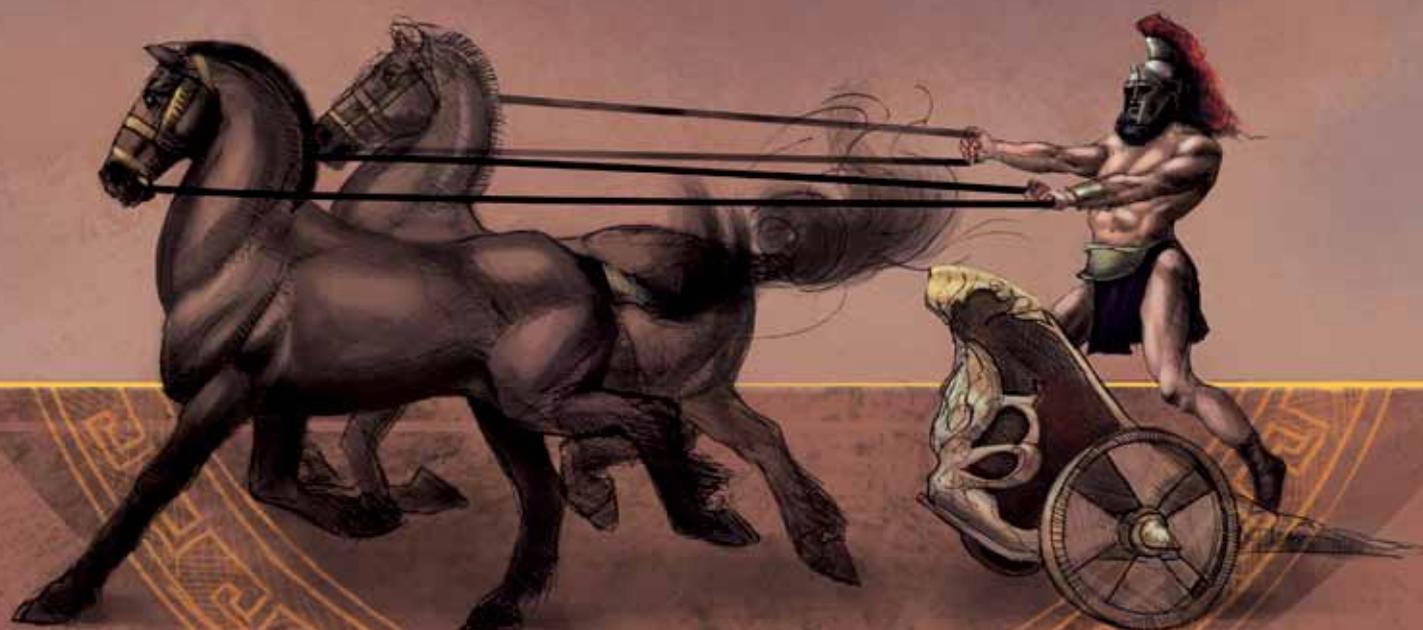
SILVA SANTOS, B. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 1999.

_____, *Virtude e dever nas teorias éticas modernas. Naufrágio e sobrevivência de uma novidade antiga, Síntese. Revista de Filosofia* 28 (2001) 327-357. Disponível em <http://www.bentosilvasantos.com>

VLASTOS, G., *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. New York-Ithaca, Cornell University Press, 1991.



ARISTÓTELES



PARTE 3

O Da Alma de Aristóteles

Apresentação

O *Da Alma* (em grego Περὶ ψυχῆς [*Peri Psychēs*]; em latim *De Anima*) é um tratado fundamental do filósofo grego Aristóteles (384 - 322 a.C.). Ele é composto por três livros (I: 402a - 411b, II: 412a - 424 b 20, III: 424b 22 - 435b).

Como parte de sua filosofia natural, o *Da alma*, de Aristóteles, é um estudo do princípio de vida do ser animado ou um ser dotado de ‘alma’ (*psychē*) por oposição ao ser inanimado. O livro I apresenta uma introdução e contextualização do tema; o livro II analisa a relação entre alma-corpo e as faculdades da alma (nutrição e sensação); no livro III, Aristóteles discute a imaginação e o pensamento, além das relações entre sensação e intelecto.

Segundo o filósofo:

‘Ao considerar o conhecimento como se encontrando entre as coisas mais belas e dignas do maior valor, sendo umas mais penosas do que outras, quer em virtude do seu maior rigor quer em virtude de dizer respeito a coisas mais belas e elevadas, decidimos, devido a essas duas mesmas causas, considerar toda a investigação respeitante à alma como sendo de importância fundamental’ (Da Alma, 402a).

Que limites possíveis de demarcação podemos estabelecer na natureza entre os domínios da física e da biologia? Que critério de demarcação conceitual podemos aplicar aos possíveis limites entre o que é estritamente físico ou biológico no mundo? Aristóteles já parece assinalar um possível limite entre a natureza física e a natureza animada das coisas no mundo (cf. Araújo, 2006). A Física de Aristóteles (Física, 192b 13-4) tem como objeto o estudo do movimento e mudança das coisas em si mesmas na sua natureza própria (*physis*). Mas quanto à natureza das coisas animadas, por oposição às coisas inanimadas (pedras, montanhas, etc.), Aristóteles (*Da Alma*,

415a 25-b1) introduz o princípio de vida, ou *psychē*, e igualmente inclui as plantas entre homem e animais – a alma ou *psychē* é o princípio vital dos seres animados ou dotados de ânimo, como movimento próprio, geração, reprodução, alimentação, etc.

Ao invés de partes, Aristóteles considera ‘capacidades’ os atributos da alma. Mas o avanço do *De Anima* é mostrar que a alma é um princípio de movimento do corpo e que, no entanto, não está em movimento. Igualmente inovador, no sentido aristotélico, é conceber a alma como substância (no sentido de forma) e não matéria: *aquilo por meio do que o sujeito é o que é* (Da Alma 412a8-9). A forma é aquilo que permanece constante por trás das mudanças: *é necessário... que a alma seja substância como forma do corpo natural que em potência tem vida* (Da Alma 412a19-21). Aqui é importante entender a noção aristotélica de ‘fim’ (ou *telos*) – a forma se subordina a um fim. Assim, quanto ao desenvolvimento do indivíduo ou ontogenia, Aristóteles tem uma concepção determinista ou finalista (teleológica). A forma de um cavalo só pode engendrar um indivíduo ‘cavalo’ e não um ‘gato’ porque ela está subordinada a um fim como uma determinação naturalmente inscrita no organismo (cf. Da Alma 415b16-7).

Na teoria aristotélica das causas, comparativamente, podemos identificar um conceito biológico de causa formal. Assim, e em termos biológicos, à *forma* corresponde a estrutura ou organização física e anatômica do ser vivo. O sentido de *forma* (ou *estrutura*) parece indicar um modo de compreender os processos de geração dos seres vivos. No sentido aristotélico, com efeito, podemos ver um critério de demarcação conceitual, entre o que é físico e o que é biológico, implicado na definição de causa formal. Aristóteles parece ter sido levado a esse critério de demarcação a partir da observação do desenvolvimento de embriões. Na concepção aristotélica, a natureza está organizada segundo causas finais e as mudanças que ocorrem na *natureza* das coisas correspondem e realizam uma certa essência – nos seres vivos, essa essência é ao mesmo tempo causa final, formal e eficiente (cf. Prigogine e Stengers, 1991, p. 29).

Atividades propostas

1. O que caracteriza a concepção aristotélica de alma?
2. E por que, nessa concepção, a alma não é um atributo da natureza física (*physis*)?

Unidade I

Mente

É oportuno assinalar que a concepção aristotélica de ‘mente’ não tem o sentido moderno de faculdade de um sujeito pensante. No sentido animista e vitalista de Aristóteles, ao contrário, ‘mente’ corresponde a um atributo natural da alma. Ele chama ‘mente’ (*nous*: ‘inteligência’ ou ‘razão’) ‘a parte da alma na qual se conhece e compreende’ (Da Alma III 4, 429a9-10; cf. Iii 3, 428a5, Iii 9, 432b26; Iii 12, 434b3). Como os seres humanos podem conhecer e compreender as coisas, Aristóteles supõe que a mente seja nossa própria natureza e vontade conhecimento (Da Alma II 3, 414b18; Iii 3, 429a6-8). Assim, tal como as faculdades sensoriais são essenciais a um animal, do mesmo modo, ter uma mente é essencial ao ser humano – ele planeja, delibera, pondera alternativas e traça linhas de ação. Aristóteles atribui essas atividades à mente e, conseqüentemente, distingue entre ‘espírito prático’ (ou ‘inteligência prática’ ou ‘razão prática’) e o ‘pensar teórico’ (ou ‘teórico intelecto’ ou ‘razão teórica’). Investigando a mente como capacidade da alma, Aristóteles investiga o que torna o homem ‘humano’.

O principal estudo da mente acontece em dois capítulos do Da Alma, ambos ricamente sugestivos, nos quais a obra admite fácil ou incontroversa de exposição. Em Da Alma III 4 e 5, Aristóteles aborda a natureza do pensamento, e mais uma vez implementa a análise hilomórfica, dada em termos de forma recepção. Assim como a percepção envolve a recepção de uma forma por um corpo estruturado sensorialmente, o pensamento envolve a recepção de uma forma inteligível por um corpo estruturado intelectualmente (Da Alma III 4, 429a13-18).

Na filosofia contemporânea, o problema mente-corpo tem características destoantes do dualismo de Descartes. No Livro I do Da Alma, Aristóteles recusa o dualismo e, ao mesmo tempo, recusa o materialismo de

Demócrito. E não exatamente como uma forma de materialismo, Aristóteles parece sustentar uma concepção naturalista da alma como forma de um corpo animado. Assim, a noção de forma não identificada à matéria nos remete ao recente funcionalismo na filosofia da mente: estados mentais devem ser identificados a estados funcionais e não a estados físicos do cérebro. A noção de função é neutra em relação à natureza da base material – se dois sistemas físicos diferentes (por exemplo, humano e marciano) realizam as mesmas funções, então eles são funcionalmente semelhantes. Comparativamente, no sentido de Aristóteles, as formas dos corpos são funcionalmente semelhantes e não estão identificadas com a matéria física.

Atividade proposta

O que você pode considerar como o avanço significativo do *Da alma* em relação à noção de ‘mente’?

Unidade II

Psicologia

O *Da Alma* está na origem da psicologia como um campo de estudo particular e, no entanto, tem significativas implicações com a biologia. Ao contrário de uma visão reducionista da alma à matéria, como Aristóteles observa, por exemplo, na doutrina atomista de Demócrito, o objetivo da sua psicologia é o mundo animado, ou o ser vivente, que tem por princípio a alma e se distingue essencialmente do mundo inorgânico. Na concepção aristotélica, portanto, ao contrário do que ocorre no ser inorgânico, a alma tem internamente o princípio da sua atividade como ‘forma’ do corpo.

Na concepção da obra, Aristóteles está distante da filosofia moderna que se desenvolve a partir do Século XVII, em relação ao divórcio entre o estudo da vida e o estudo da alma. No seu ponto de vista, a investigação da alma indica um núcleo comum de estudo da vida mental extensivo a plantas, animais e seres humanos. No Século XVII, ao contrário, o filósofo francês René Descartes, além de cético quanto à possibilidade de um verdadeiro conhecimento do mundo externo, é resolutivo quanto à concepção ou atribuição de ‘alma’ a animais – a alma corresponde a uma propriedade distintiva e exclusiva do ser humano no mundo.

[Quanto] ‘aos atributos da alma... veri co que o pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim... nada sou... senão uma coisa que pensa’ (Descartes, 1641/1991, p. 175-6).

‘Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que concebe, que a rma, que nega, que quer, que não quer, imagina também e que sente’ (Descartes, 1641/1991, p. 177).

Aristóteles, no entanto, elabora uma classificação inovadora e categórica dos atributos da alma em três características:

1. A característica essencial das plantas, que tem por princípio a alma vegetativa, é a nutrição e a reprodução.
2. A característica da vida animal, que tem por princípio a alma sensitiva, é precisamente a sensibilidade e a locomoção.
3. A característica da vida do homem, que tem por princípio a alma racional (ou 'mente') é o pensamento.

Enquanto a psicologia racional de Descartes tem como objeto unicamente a alma racional, estes três tipos de alma são o objeto da psicologia vitalista ou animista de Aristóteles. Aqui, em particular, nos interessa a característica racional que tem como objeto específico o homem porque a alma racional exerce no homem igualmente as funções da vida sensitiva e vegetativa.

Ao contrário de Platão, Aristóteles considera que todo ser vivo tem uma só alma, embora ele tenha funções diversas e faculdades diversas realizadas por atos diversos. Ainda opondo-se a Platão, Aristóteles não considera o corpo humano um obstáculo, mas um instrumento da alma racional. O homem é uma unidade substancial de alma e corpo na qual a primeira exerce as funções de forma em relação à matéria e é constituída pelo segundo. Mas o que caracteriza a alma humana é a racionalidade, a inteligência e o pensamento. Assim, a alma humana, embora una e única, tem várias funções e se manifesta efetivamente com atos diversos. Se se considera, portanto, que o homem é um animal racional, e não é um espírito puro, então podemos dizer que ele é um espírito que anima um corpo animal.

Aristóteles procura mostrar como um evento físico se transforma em evento psíquico como, por exemplo, na sensação no corpo, quando alguma coisa é percebida na atividade sensitiva da alma – os sentidos recebem as qualidades materiais dos objetos assim como a cera recebe a impressão do selo sem a sua matéria. A sensação, embora limitada, é objetiva, sempre

verdadeira em relação ao próprio objeto; a falsidade, ou a possibilidade da falsidade, começa com a síntese ou com o juízo. Enquanto o material sensível do objeto é percebido por um só sentido (visão, audição, olfação, paladar e tato), as qualidades gerais das coisas (tamanho, figura, repouso, movimento, etc.) são percebidas por mais sentidos.

No ponto de vista de Aristóteles, acima do conhecimento sensível está o conhecimento inteligível. Ele aceita a distinção platônica entre sensação e pensamento, embora rejeite o inatismo de Platão, contrapondo a esta a concepção do intelecto como ‘tabula rasa’ ou sem idéias inatas.

Em síntese, quanto ao conhecimento, Aristóteles concebe a seguinte distinção:

Objeto dos sentidos = é o particular, o contingente, o mutável, o material.

Objeto do intelecto = é o universal, o necessário, o imutável, o imaterial, as essências, as formas das coisas e os princípios primeiros do ser, o ser absoluto.

Por consequência, a alma humana, conhecendo o imaterial, deve ser espiritual e imperecível. Analogamente às atividades teóricas, duas são as atividades práticas da alma: apetite e vontade. O *apetite* é a tendência guiada pelo conhecimento sensível e é próprio da *alma animal*. Ele é concebido precisamente como um movimento finalista ou em relação a uma finalidade, dependente do sentimento, que, por sua vez, depende do conhecimento sensível. A *vontade* é o impulso, o apetite guiado pela razão, e é própria da *alma racional*. Assim, Aristóteles considera que a atividade fundamental da alma humana é teórica e cognitiva e desta depende a atividade prática ou ativa.

Atividade proposta

Como você entende que podemos considerar a 'psicologia aristotélica' como parte dos estudos de biologia?

Unidade III

Alma e princípio vital

Uma aplicação interessante da doutrina da matéria e da forma de Aristóteles está nos seus estudos da alma. Não somente os homens, mas todos os seres vivos possuem alma, desde as margaridas e moluscos aos seres mais complexos. Uma alma é simplesmente um princípio de vida, é a fonte das atividades próprias de cada ser vivo. Diferentes seres vivos têm diferentes capacidades: as plantas crescem e se reproduzem, mas não podem se mover e muito menos ter sensações; os animais têm percepção, sentem prazer e dor; alguns podem mover-se, mas não todos; alguns animais muito especiais, como os seres humanos, conseguem também pensar e compreender. As almas diferem de acordo com suas diferentes atividades e constituem a forma de um corpo orgânico. O homem compartilha as capacidades dos animais e uma, em especial – o intelecto – é particular a ele (alma racional): ‘a alma não é um ingrediente especial que sopra vida para dentro de um corpo sem vida; é certo aspecto do organismo vivo, e um organismo vivo é um paradigma de uma unidade funcionando’ (LEAR, 2006, p. 151).

Resumindo, a alma não é um espírito. Aristóteles fornece descrições biológicas concretas das capacidades da nutrição, crescimento e reprodução que são comuns a todos os seres vivos. O estudo da alma torna-se complicado e mais interessante quando Aristóteles procura explicar a percepção sensorial (específica dos animais superiores) e o pensamento intelectual (específico do ser humano).

Unidade IV

A naturalização da alma no *Da Alma*

Uma forma de naturalização da alma é proposta por Aristóteles no *Da Alma*. A alma é o princípio de animação dos seres vivos; é o princípio da vida, aquilo que proporciona as atividades dos seres vivos. Expressa-se justamente por essas atividades, que incluem o crescimento, a reprodução, o movimento, a percepção, a dor, o prazer, o pensar e o compreender. Assim, a alma é uma forma do ser vivo e não existe separada do corpo. Aristóteles distingue entre forma e matéria. Mas a distinção não é dualista porque o organismo é um composto de matéria e forma – enquanto o corpo é matéria, a alma é forma, sendo inseparáveis entre si.

Aristóteles, por exemplo, analisa a relação entre a alma e o corpo como similar à relação entre o olho e a visão. Se o olho fosse um animal, a visão seria sua alma, visto que o princípio do olho é a visão e a matéria da vista é o olho. No ponto de vista de Aristóteles, a investigação da relação entre alma e corpo equivale ao que na biologia contemporânea significa a relação entre função e estrutura – assim a alma é uma função do corpo/estrutura. Mas não se deve entender que alma seja corpo. Ele é substrato, matéria; e a alma é a forma do ser vivo. O corpo sem alma é a matéria inanimada, mas a alma só existe em um corpo.

Atividade proposta

Que tipo de naturalização da alma é proposta por Aristóteles em relação ao corpo do organismo?

Unidade V

Hilomorfismo

No *Da Alma*, Aristóteles afirma, por exemplo, usando vocabulário derivado de suas teorias físicas e metafísicas, que a alma é uma ‘primeira atualidade de um corpo biológico natural’ (Da Alma II 1, 412b5-6); que ‘é uma substância como forma de um corpo natural que tem potencialidade de vida’ (Da Alma II 1, 412a20-1); e também que ‘é uma primeira atualidade de um corpo natural que tem potencialidade de vida’ (Da Alma II 1, 412a27-8) e se aplica a plantas, animais e seres humanos igualmente. Na caracterização da alma e do corpo, Aristóteles aplica conceitos traçados a partir do seu amplo conceito de ‘hilomorfismo’: palavra composta composto dos termos gregos ‘matéria’ (hulê) e ‘forma’ (Morphe). Assim, Aristóteles entende corpo e alma como um exemplo da sua ‘matéria-formismo’ quando ele chama a alma a forma do corpo. Ele trata a relação alma-corpo como um caso especial de uma relação mais geral entre forma e matéria.

Relação hilomórfica alma-corpo: materialismo ou dualismo?

Ao aplicar seu hilomorfismo à relação corpo-alma, Aristóteles sustenta a seguinte analogia:

Alma: forma – corpo : matéria – estátua/forma: bronze/matéria

Se a alma que ostente a mesma relação com o corpo que a forma de uma estátua assume em relação a sua base material, então deveríamos esperar que algumas características gerais fossem comuns a ambos e fôssemos capazes de extrair algumas consequências imediatas sobre a relação entre a alma e corpo. Mas a questão da relação alma-corpo tem respostas distintas entre

materialistas e dualistas. Os materialistas esperam mostrar que os estados mentais são também estados físicos, enquanto os dualistas negam essa alternativa, sustentando que a alma é algo que pode existir sozinho e separado do corpo. Aristóteles conclui alternativamente ao materialismo e ao dualismo: 'não é necessário perguntar se a alma e corpo são um, assim como não é necessário perguntar se a cera e sua forma são uma' (Da Alma II 1, 412b6-9). Aristóteles não afasta questões relativas à unidade da alma e do corpo, mas ele parece, em uma veia deflacionista, sugerir que elas são facilmente respondidas. Assim, se a cera de uma vela e sua forma são uma unidade, então não deveria ser um problema a questão de saber se a alma e corpo são igualmente uma unidade. No ponto de vista de Aristóteles, o caso é ajustar a relação corpo-alma a um padrão de explicação hilomórfico.

Atividade proposta

No seu ponto de vista, quanto à relação alma-corpo, por que o hilomorfismo aristotélico é uma alternativa entre o materialismo e o dualismo?

Unidade VI

O *Da Alma* e a biologia contemporânea

Jakob von Uexküll (1864-1944), biólogo estoniano, recebeu diferentes interpretações de seu trabalho: vitalismo, anti-evolucionismo e místico. O que parece relevante, no entanto, é que ele desenvolveu uma concepção alternativa de explicação do comportamento animal em relação ao fisicalismo e ao evolucionismo dominantes na biologia no início do Século XX. No seu estudo *Dos animais e dos homens* (1934/1982), von Uexküll introduz o conceito de ‘plano de construção’ de um organismo com uma significativa influência de Aristóteles. Os organismos vivos têm algo que os torna o que eles são. A essa ‘estrutura’, que define o que o organismo é, von Uexküll chama plano de construção. O plano de construção está inscrito no organismo desde o embrião e corresponde à forma, no sentido que lhe dá Aristóteles.

No ponto de vista de von Uexküll, a idéia é que, além das condições físicas e evolutivas, está o modo particular de representar, significar coisas e relações com o meio por diferentes seres vivos: (...) *tudo aquilo que um sujeito assinala passa a ser seu mundo-de-percepção, e o que ele realiza, seu mundo-de-ação. Mundo-de-percepção e mundo-de-ação constituem uma unidade íntegra – o mundo-próprio do sujeito* (von Uexküll, 1934/1982, p. 25). A esse ‘mundo-próprio’ (*Umwelt*)¹ se referem as diferentes organizações biológicas de seres vivos quanto aos processos de significação e ação no meio.

No capítulo ‘Mundo-Próprio e Revestimento Protetor’, von Uexküll (1934/1982, p. 148-150) analisa o plano de construção dos organismos nos termos comparativos à concepção aristotélica das três características da alma.

1. ‘O termo *Umwelt* corresponde em português a *ambiente*, *mundo ambiente* ou, com menos propriedade, *meio ambiente*. No sentido, porém, em que o autor [von Uexküll] o emprega, ele signi ca qualquer coisa que depende do ser vivo considerado, e resulta de uma como que seleção por este realizada, dentre todos os elementos do ambiente, em virtude da sua própria estrutura específica – o seu *mundo-próprio*’ (von Uexküll, 1934/1982, p. 24 – nota do tradutor). Em um artigo de revisão do trabalho de seu pai, Thure von Uexküll (2004, p. 24 – nota 3) procura evitar ambiguidade no uso do termo *Umwelt*. Inicialmente, ele usa o termo ‘automundo’ (‘Self-world’ no original em inglês), como referência à organização de uma estrutura interna e específica da espécie, por oposição a mundo externo ou ambiente e, em seguida, usa o termo *Umwelt*. Assim, o lho teria resolvido um problema terminológico na teoria do pai, em termos de um sutil intercâmbio entre ‘automundo’ e *Umwelt*, cujo sentido me parece equivalente a ‘mundo-próprio’ como sugere a tradução portuguesa.

Animal e planta: ambos são dotados de mundos-próprios e um plano de construção. Von Uexküll mostra, no entanto, que estes diferem quanto aos respectivos ‘revestimentos protetores’.

Animal: a característica particular do revestimento protetor está na relação entre órgãos receptores, órgãos centrais de percepção e ação e órgãos efetores. Esta característica torna o animal capaz de movimento ou de mover-se no meio (von Uexküll, 1934/1982, p. 148-9).

Planta: carece desse revestimento particular animal. Esta carência torna improvável a capacidade de movimento ou de mover-se no meio (von Uexküll, 1934/1982, p. 149-0).

Dessa forma, para von Uexküll, animal e planta coincidem quanto ao seu plano de construção e mundo-próprio – ambos realizam uma ‘seleção das ações’ que o meio exerce (resposta ao meio: ação adequada ao contexto = comportamento, nutrição, direção, etc.). O que parece ser a diferença essencial entre eles, quanto à seleção das ações, é que plantas não agem *sobre* o meio. Graças ao seu revestimento de células vivas, as plantas selecionam estímulos apropriados como direção à luz (fototropismo), procura por nutrientes, captura de insetos (plantas carnívoras), etc. (von Uexküll, 1934/1982, p. 149-0).

Na referência ao trabalho do biólogo Johannes Muller, von Uexküll assinala que, além da ‘energia física’, estruturas vivas possuem uma ‘energia vital <<específica>>’, o que torna esta propriedade distinta dos mecanismos inanimados. Assim, podemos concluir que os animais e as plantas compartilham essa ‘energia vital <<específica>>’. Parece evidente que von Uexküll evoca o princípio aristotélico de vida do ser animado, um ser

dotado de *psychē* ou ‘alma’, por oposição ao ser inanimado (Da Alma 412a 11-13). Como vimos anteriormente, ao lado do homem e dos animais, Aristóteles introduz nessa classe dos seres dotados de ‘alma’ as plantas, porque entende ser a nutrição uma manifestação fundamental da vida.

Na longa tradição desde Aristóteles, em particular na Idade Média, os filósofos identificam nos seres vivos um ‘princípio de vida’ ao lado das respectivas formas substanciais (La Mettrie, [1750], 1996, p. 52) – o termo ‘alma’ é dado a esse princípio de vida. Eles identificam, por outro lado, três tipos de ‘alma’:

1. **Alma Vegetativa:** própria às plantas.
2. **Alma Sensitiva:** comum ao homem e animais.
3. **Alma Racional:** própria ao homem.

Aqui, em particular, interessa assinalar o que caracteriza os tipos de alma vegetativa e sensitiva. Por alma vegetativa, entende-se a ‘causa’ que dirige as operações de geração, nutrição e crescimento no seres vivos (La Mettrie, [1750], 1996, p. 53). Quanto à alma sensitiva, entendem-se os ‘sentidos’ de certos órgãos que originam ‘sentimentos’ específicos (em particular, os sentidos externos de visão, audição, olfato, paladar e tato originam diferentes percepções, sensações, emoções, etc.). Nesse ponto de vista, em particular, é no cérebro que a alma é afetada por sentimentos específicos dos animais (La Mettrie, [1750], 1996, p. 55).

Parece evidente que, por comparação, o que von Uexküll considera revelar a coincidência entre os mundos-próprios de animais e plantas é a existência de uma ‘energia vital <<específica>>’ ou, no sentido aristotélico, a existência da *psychē* (princípio de vida do ser animado). Por outro lado, o biólogo identifica o ponto de divergência entre os mundos-próprios de animais e plantas – a divergência está nos diferentes tipos de revestimento protetor entre ambos. Enquanto os animais possuem um sistema nervoso ou um sistema equivalente de coordenação entre percepções e ações, as

plantas carecem desse tipo de revestimento. No vocabulário dos filósofos antigos, por comparação, o revestimento protetor das plantas revela a existência de uma *alma vegetativa*, enquanto, entre os animais, o revestimento revela a existência de uma *alma sensitiva*.

Parece ser este o ponto fundamental de comparação entre os mundos-próprios dos animais e plantas: ambos possuem ‘alma’ como princípio vital dos seres animados (seres dotados de *ânimo*). Mas a alma característica das plantas, alma vegetal, por si mesma não é capaz de gerar movimento *no* ou *sobre* o meio. É, ao contrário, exatamente o que ocorre aos animais – eles são dotados de um revestimento que sustenta a ação da alma sensitiva (coordenação entre percepção e ação *no* ou *sobre* o meio).

Atividade final

Elabore um pequeno comentário acerca da influência do *Da alma* na biologia contemporânea.

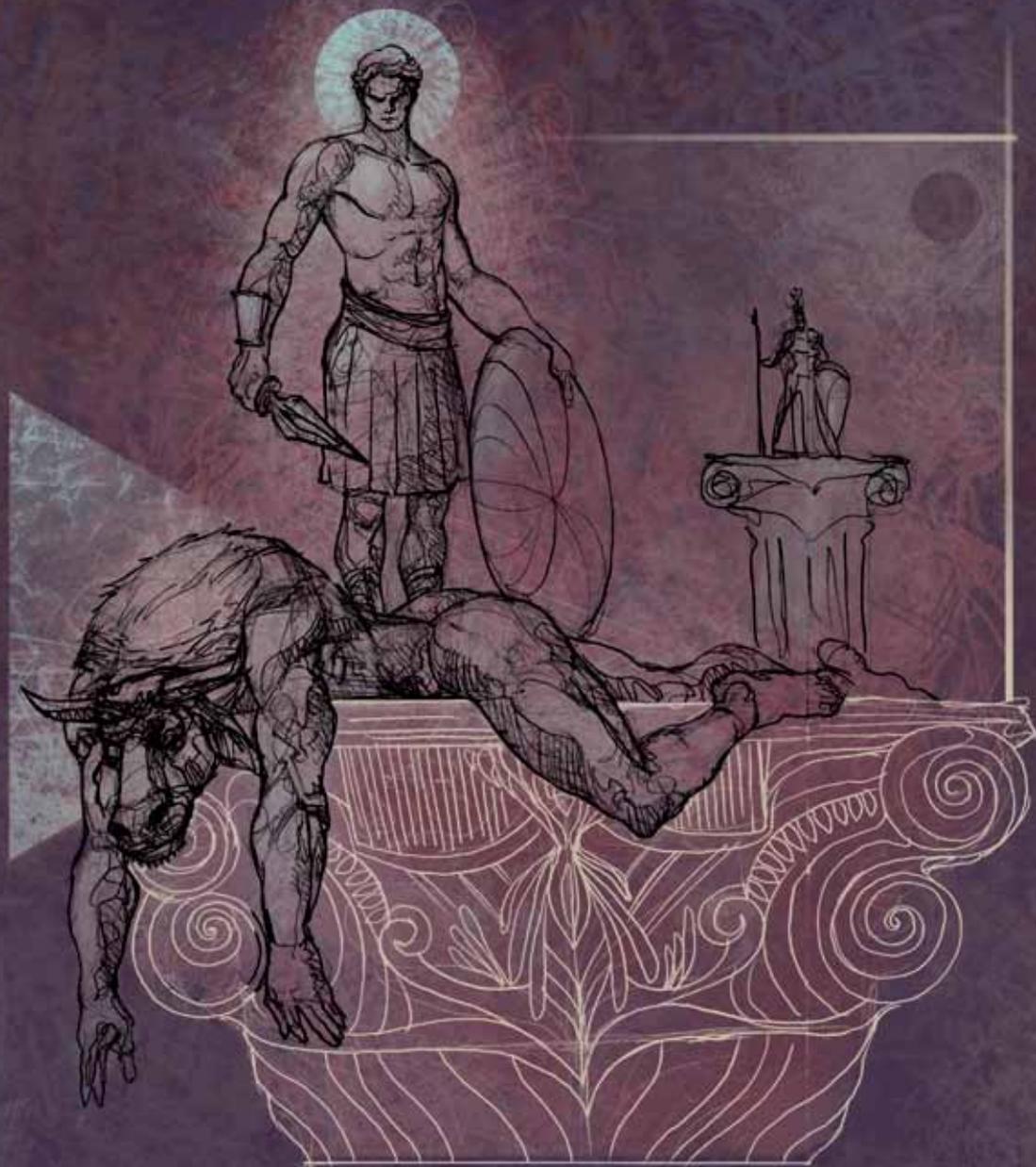
Atividade a ser avaliada pelo tutor presencial.

Conclusão

O *Da alma* é uma referência estimulante quanto ao significado da alma como princípio de percepção e ação dos seres vivos – no sentido aristotélico, em particular, a noção de ‘alma’ indica um núcleo comum de estudo da vida mental e da vida biológica; separadas na filosofia moderna a partir do Século XVII. É igualmente estimulante o estudo desse núcleo comum, como revitalização do naturalismo filosófico, tendo em vista a influência da separação mente e biologia entre diferentes correntes de pensamento no Século XX (idealismo, fenomenologia, filosofia analítica, hermenêutica, etc.).

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, A. *Física e biologia: possíveis limites de demarcação conceitual*.
Revista TRANS/Form/Ação, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006, p. 19-31.
- ARISTÓTELES *Da alma*. Introdução, tradução do grego e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2001.
- DESCARTES. R. *Meditações*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior; São Paulo: Abril Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).
- LA METTRIE, J. O. de *Machine Man and Other Writings*. Translated and Edited by Ann Thomson; Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1996.
- LEAR, J. *Aristóteles: o desejo de entender*. Tradução de Lygia Watanabe. São Paulo: Discurso, 2006.
- PRIGOGINE, I. e Stengers, I. *A Nova Aliança – metamorfose da ciência*. Trad. de Maria Joaquina Machado Trincheira. Brasília: Editora da UnB, 1991.
- UEXKÜLL, von J. *Dos animais e dos homens*. Trad. de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982 (1934).
- UEXKÜLL, von T. *A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll*. Revista Galáxia, São Paulo, n.7, abril – 2004, p. 19-48.





Arthur Araújo

Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (1989), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (1992) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2001). Foi professor da Universidade Federal de Goiás (graduação e mestrado em Filosofia) entre 08/1993 e 08/2010. É atualmente professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (graduação e mestrado). Áreas de pesquisa e interesse: Filosofia da mente e Filosofia da biologia entre os temas mente-cérebro-representação, consciência/qualia, intencionalidade (naturalização), redes neurais (conexionismo), mente-cérebro-evolução, darwinismo e etologia cognitiva.



PRIMEIRAMENTE, procuramos analisar a implicação do tema da humanização a partir das concepções gregas sobre a alma humana dentro de uma perspectiva mítico-poética e filosófica, respectivamente, a partir da visão dos poemas homéricos, dos diálogos de Platão e da obra Da Alma de Aristóteles. Em segundo lugar, examinamos o nascimento do conceito “alma” nas origens da cultura européia e como o advento da filosofia transformou radicalmente a linguagem arcaica sobre as representações do homem.

Por fim, desenvolvemos metodologicamente a visão do homem no mundo arcaico e clássico: da “alma” como “imagem do morto”, privada de consciência e inteligência em Homero, passando pela descoberta socrática do “cuidado da alma” e pela constatação platônica da existência dos conflitos psíquicos, até chegar à visão inovadora e categórica dos atributos da alma em Aristóteles: “alma vegetativa” (nutrição e reprodução), “alma sensitiva” (sensibilidade e locomoção) e “alma racional” (o pensamento).



UFES

www.neaad.ufes.br
(27) 4009 2208

