

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTOR LUCAS SILVA DA CONCEIÇÃO DE SOUZA

**A ORIGEM DO MAL COMO RUPTURA DA LEI NATURAL NAS *LEIS* DE
PLATÃO**

BELÉM – PA
2021

VICTOR LUCAS SILVA DA CONCEIÇÃO DE SOUZA

**A ORIGEM DO MAL COMO RUPTURA DA LEI NATURAL NAS *LEIS DE*
PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia .

Orientador: Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud.

BELÉM – PA
2021

VICTOR LUCAS SILVA DA CONCEIÇÃO DE SOUZA

**A ORIGEM DO MAL COMO RUPTURA DA LEI NATURAL NAS *LEIS DE*
PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora

Prof. Dr. Luca Jean Pitteloud
Orientador - PPGFIL/UFPA

Prof^a. Dr^a. Jovelina Maria Ramos de Souza
Membro - PPGFIL/UFPA

Prof. Dr. Bruno Loureiro Conte
Membro Externo - PUC/SP

Belém, 27 de Setembro de 2021.

BELÉM – PA
2021

À minha mãe.

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, simplesmente agradeço.

À minha mãe, pelo apoio e confiança incondicional a minha vida acadêmica.

À Bruna Carvalho, por deixar tudo mais leve e por todo o amor incondicional.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luca Pitteloud, exemplo de vida acadêmica e docência, obrigado por todo apoio e conforto intelectual nestes dois últimos anos.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da universidade Federal do Pará, por apoiar e possibilitar a presente pesquisa, e também por se manter firme e fiel aos seus princípios e propósitos humanistas mesmo em tempos de crise.

Aos amigos de sempre: Felipe Lôbo, Valdir Almeida, Carlos Augusto, Carlos Neto, Daniel Siqueira, Afonso Melo, João Paulo, Eduardo Monteiro, Hugo Bagot, Jéssica Lana e Mayck de Brito. Obrigado pelos longos anos de amizade e companheirismo.

*Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn -;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangen-Können ein Vermögen, -
nicht deines, einer Welt.*

R. M Rilke

RESUMO

O escopo principal desta pesquisa é verificar o argumento platônico acerca da existência de uma alma divina apresentada nas *Leis*, livro X, que rege todo o universo, bem como a sua relação com o intelecto humano. O trabalho busca argumentar sobre a existência de uma lei natural anterior às leis humanas positivadas e quais as consequências advindas da não observância da lei natural pelos seres humanos na sua atividade legiferante. Parte-se da hipótese de que a origem do mal se dá na ruptura da relação entre as leis humanas e a lei natural. Para isso, será exposto como Platão, nas *Leis*, defende a existência de um logos divino (887c-899d) apresentando os argumentos da alma como causa primeira (896a6-8), do movimento e do automovimento (895b1), bem como a precedência lógica da alma sobre o corpo (893b) e a hipótese levantada por Platão acerca da alma má e do seu alcance cósmico.

Palavras-chave: Cosmologia; Demiurgo; Alma do Mundo; Origem do Mal.

ABSTRACT

The main scope of this research is to verify the Platonic argument about the existence of a divine soul presented in the Laws, Book X, which governs the entire universe, as well as its relation to the human intellect. The work seeks to argue about the existence of a natural law prior to positive human laws and what are the consequences of the non-respect of natural law by humans in their legitimate activity. It is based on the hypothesis that the origin of evil occurs in the rupture of the relationship between human laws and natural law. To reach this purpose, the present work will show as Plato, in the Laws, defends the existence of a divine logos (887c-899d) presenting the arguments of the soul as the first cause (896a6-8), of movement and self-movement (895b1), as well as the logical precedence of the soul over the body (893b), and the Plato's hypothesis about the evil soul and its cosmic effects

Key Words: Cosmology; Demiurge; Soul of the world; Source of evil.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – A COSMOLOGIA DO <i>TIMEU</i> E SEUS OBJETIVOS ÉTICOS.....	12
1.1 <i>A República</i> como projeto inicial da Cosmologia Platônica.....	12
1.2 A tripartição da Alma na <i>República</i>	16
1.3 <i>Timeu</i> : Uma introdução.....	21
CAPÍTULO II – A DIMENSÃO ÉTICA DA COSMOLOGIA DO <i>TIMEU</i>	31
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	31
2.1.1 Sobre o movimento desordenado.....	32
2.2 O Demiurgo e a Alma do Mundo	34
2.3 A virtude na Cosmologia Platônica	38
2.3.1 A importância ética do estudo da Astronomia	51
CAPÍTULO III – <i>LEIS</i> : A LEI NATURAL E A ORIGEM DO MAL EM PLATÃO...	54
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	54
3.2 A Lei Natural em Platão	54
3.2 A questão dos deuses e da Alma nas <i>Leis</i>	62
CONSIDERAÇÕES FINAIS	71
REFERÊNCIAS.....	73

1 INTRODUÇÃO

O projeto de Platão nas Leis é estabelecer a existência de uma lei natural e de como esta lei rege e governa não apenas os negócios humanos, como também todo o universo como tal. A hipótese central de Platão, neste diálogo, é a de que os seres humanos devem agir em conformidade com a alma divina, sendo esta o *nous* divino regente de todo o universo.

Para demonstrar a existência de deus, Platão inicia, por meio do personagem “Ateniense”, a sua exposição buscando afirmar a existência de causas primeiras (do automovimento) como causa da perpetração de causas secundárias (movimento), tendo em vista encontrar razões plausíveis para responder a questão acerca do princípio criador do universo.

Nessa esteira, Platão desenvolve o argumento acerca da necessidade metafísica da existência de um princípio não-causado, denominando-o de automovimento (893b). Este, por sua vez, seria a causa não causada, sendo o princípio ou a causa de todos os outros movimentos, os quais seriam, por uma necessidade lógica, movimentos secundários. Platão busca provar, por meio destes argumentos, a precedência da alma em relação ao corpo. Este argumento, por sua vez, não é o objetivo final de Platão. Ele é o argumento desenvolvido por Platão para, posteriormente, demonstrar a existência de deus.

Logo, sendo a alma anterior ao corpo, bem como o automovimento em si, conclui-se que nada a gerou. Logicamente falando, a alma nasce de si própria. Caso não fosse assim, não seria possível defender a tese do automovimento. Como o próprio nome já demonstra, é um movimento causado por si mesmo, não podendo existir uma coisa anterior a ele que o cause. Esse argumento é desenvolvido também no *Timeu*, quando Platão, em outros termos, fala acerca da causa primária e secundária (46c-e; 68e-69a).

Após apresentar essas reflexões, Platão demonstra que a natureza possui uma inteligência divina que rege o universo. E por perceber que o movimento do universo é ordenado e harmônico, Platão conclui que a alma responsável por reger o cosmo é

virtuosa. Provando isso, além do fato de que a alma precede o corpo, Platão investiga acerca da existência dos deuses. Existe, então, um *logos* divino responsável apenas pela causa do bem, haja vista a ordem harmônica do universo.

Para investigar este ponto, Platão levanta o argumento hipotético da alma má, justamente para demonstrar que não é este tipo de alma encarregada por governar o universo. Dizer o oposto disso levaria a uma contradição na exposição do Ateniense, já que se tem por pacificado que o governo do universo parte de uma alma virtuosa e racional, características ausentes em uma alma má. Com esse argumento, Platão não quer dizer que a alma má é inexistente, mas sim que esta não corresponde ao *logos* divino.

Sendo assim, o que e quem seria a alma má? Como o mal se perpetra no mundo? Como amenizar os efeitos causados por uma alma viciosa? Além disso, qual a relação entre o estudo da cosmologia e a virtudes da vida moral? É possível sair de um estado de *stasis* da alma inserido em uma *pólis* com o contexto político desfavorável ao desenvolvimento das virtudes e, conseqüentemente, da vida boa e feliz? Essas são algumas perguntas que o presente trabalho tentará responder.

Para isso, dividiu-se a investigação em três capítulos. O primeiro se propõe a expor acerca dos aspectos gerais da cosmologia platônica, especificamente do diálogo *Timeu*, com o propósito de introduzir o leitor ao panorama investigativo que Platão se propôs no presente diálogo. Já o segundo se ocupa em analisar os conceitos fundamentais da cosmologia platônica, como o demiurgo, a alma divina, a alma do mundo, e a relação entre ética e cosmologia. Por fim, o terceiro capítulo se ocupará especificamente com o livro X das *Leis* e a origem do mal como resultado da inobservância da lei natural por parte dos indivíduos.

CAPÍTULO I – A COSMOLOGIA DO *TIMEU* E SEUS OBJETIVOS ÉTICOS

1.1 A *República* como projeto inicial da Cosmologia Platônica

A cosmologia de Platão é comumente referenciada nos seus diálogos tardios, principalmente no *Timeu*. Porém, ao se investigar melhor as origens argumentativas do demiurgo de Platão, percebe-se que o seu trabalho cosmológico se iniciou muito antes, com a escrita de diálogos anteriores. Nesse sentido, pode-se encarar a *República* como o diálogo que iniciou as discussões cosmológicas aprofundadas e terminadas na fase da velhice do filósofo.

Platão defende a bondade e a supremacia do bem na feitura do universo por parte do demiurgo. Este, por ter construído um mundo bom e perfeito, não pode ter agido com fundamento no vício e na perpetração do mal. Pelo contrário: se o universo é bom, o demiurgo também o deve sê-lo. É contra os princípios lógicos que uma obra boa se origine da fabricação de um agente virtuoso.¹

Neste sentido se pode dizer que um dos principais projetos platônicos é a apologia do caráter virtuoso dos deuses, os quais em hipótese alguma podem ser assemelhados ao vício. Este, por sua vez, é o que Platão argumenta no livro II da *República*, a fim de superar a tendência dos poetas da época em romantizar os deuses e suas relações interpessoais com os seres humanos. Percebe-se que há uma tentativa dos adversários filosóficos de Platão em plasmar o ser humano e seu caráter corruptível na imagem dos deuses, transformando esses em seres que podem dar origem e perpetrar o vício e o mal no cosmos.

Como se verá mais adiante, Platão em sua cosmologia defende a ideia de que o universo, por ter sido plasmado pelo demiurgo a partir da sua contemplação das ideias, é um ser ordenado, livre de vícios, como toda criação que tem como modelo artesanal as

¹ Sobre a bondade do demiurgo, Dominic-O'Meara (2012, p. 8-9) aponta o seguinte: “That this unknown god is the demiurge (C) becomes immediately clear, since Timaeus decides that maker of the universe (*ho tektainomenos*) used the best model, because the world is most beautiful and the demiurge is good and the best of causes. To say otherwise would not be right (*themis*, 29a4). Timaeus knows that he who constituted (*sunistas*) the universe was good, therefore free of any jealousy (*phthonos*). It is because he is good that he constitutes the universe, wishing it to be like him: this is what one would correctly accept from men who are wise (*phronimôn*, 29e–30a). Then, as if rethinking the ways in which the (unknown!) god thought, Timaeus has him wanting (*boulêtheis*) all to be good, and nothing bad, as far as possible, bringing the confused and disorderly visible mass to order, thinking (*hêgêsamenos*) that this would be entirely better. Insisting again that the best can only do what is most beautiful, Timaeus has the demiurge think further, reasoning and finding that the best world would be an ensouled world endowed with intelligence, so that one should say, according to the probable account, that the world is a living and intelligent cosmic animal generated by the providence of the god (30b).

formas. Sendo assim, este (o universo) deve ser encarado pelos seres humanos como um modelo de virtude e estabilidade na busca de uma vida ordenada e sã. Ora, se o universo é virtuoso, é necessário que o demiurgo compartilhe dessa qualidade, principalmente porque este tem a faculdade intelectual de contemplação das formas. É nesta esteira então que os deuses, os quais são criações divinas, não podem ser agentes do mal.

Na *República*, o objeto de investigação de Platão é a noção de justiça e de como ela é a virtude central para a constituição da cidade ideal. Além disso, Platão se ocupa em investigar o modelo educacional dos jovens desta cidade, com a finalidade de saber como esta formação os levará a se tornarem virtuosos. Neste sentido, a aquisição da virtude perpassa, primeiramente, pela educação da alma. Para ilustrar isso, Platão apresenta a sua famosa teoria da tripartição da *psyche*, defendendo que a alma possui três gêneros diferentes: racional, irascível e apetites. Estes gêneros, por sua vez, devem existir de maneira coordenada e harmônica, o que só será possível a partir do contato com o projeto educacional idealizado por Platão. Ao receber a educação apropriada, o indivíduo conseguirá disciplinar estes gêneros e viverá de maneira feliz, sendo a realização das suas ações virtuosas o reflexo da harmonia de sua alma. Sobre isto, será dedicado o tópico seguinte.

Platão acredita, também, no papel paideutico da poesia na formação do homem. Por isso mesmo, preocupa-se em discutir a moralização dela para que seja um instrumento adequado na educação dos homens. É por isto que o livro II tem como objeto de crítica a imagens dos deuses como agentes de todo o tipo de ação, boas ou más. Isto entra em choque frontal com o projeto educacional de Platão: se os deuses são bons por excelência, como podem agir de maneira viciosa? É necessário, então, moralizar as histórias e contos para que os jovens vejam nos deuses modelos miméticos de ação e de virtude.

Em 377c-d², Platão alerta para o seguinte:

Por conseguinte, teremos que começar pela vigilância sobre os criadores de fábulas, para aceitarmos as boas e rejeitarmos as ruins. De seguida, recomendaremos às almas e às mães que contem a seus filhos somente as que lhes indicarmos e procurem almodar por meio delas as almas das crianças com mais carinho do que por meio das mãos fazem com o corpo. A maioria das que estão presentemente em voga deve ser rejeitada.

² PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro; texto grego de John Burnet. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

Percebe-se neste trecho o cuidado que Platão busca com as fábulas, já que estas são, em seu tempo, uma das formas mais difundidas de educação dos jovens. Neste sentido, para que o projeto educacional alcance seu objetivo de maneira positiva, é necessário reformar a maneira como se enxergam os deuses.

Logo em seguida, em 377d, Platão menciona Homero e Hesíodo como os principais autores dessas histórias “mentirosas”, como o próprio filósofo as denomina.

Segundo Platão, em 377e, os poetas citados fazem uma descrição errônea acerca dos deuses e de sua natureza. Afirma também, um pouco mais adiante (378a), que essas histórias, por mais que fossem verídicas, não deveriam ser contadas aos jovens. Isto se deve ao fato que os moços ainda não possuem discernimento para fazer um julgamento *probo* dessas fábulas.

Porém, o principal ataque de Platão aos poetas se dá na questão relativa à bondade dos deuses. Estes não podem ser causa de absolutamente tudo, mas apenas do bem. Os deuses, na filosofia platônica, são o grande modelo de justiça. Neste sentido, em 378c, afirma o filósofo o seguinte:

Como também – continuei – não deve ser dito, em absoluto, que os deuses declaram guerra a outros deuses, armam ciladas uns para os outros e se combatem entre si, o que, aliás, não é verdade, caso nos empenhemos em que os futuros guardas de nosso burgo considerem desonroso criar inimizades recíprocas por motivos fúteis. Muito menos devemos falar-lhes em batalhas de gigantes ou apresenta-las em pinturas, nem nas brigas de toda espécie dos deuses e dos heróis contra seus parentes e familiares.

Platão ataca aqui o entendimento homérico dos deuses como causa de *áte* dos homens, os quais, cegos pela sede de injustiça (*hybris*), desobedecem as leis divinas (*thémistes*) e fazem guerra entre si. Parece um paradoxo, mas em Homero, ao mesmo tempo em que os deuses legislam através das suas *thémistes*, alegrando-se com a observância humana delas, podem induzir os homens a agir em descompasso com estas leis. Sobre isso, Bruno Lacerda (2009, p. 26) assinala o seguinte:

Os gregos arcaicos viviam, portanto, uma contradição não resolvida: por um lado, deviam cumprir as *thémistes* e não incorrer em *hybris*, mas, por outro, estavam sujeitos a ser vítimas de uma *áte* e a praticarem, em consequência, injustiças. O *divino* em Homero, então, é ao mesmo tempo a voz da razão que admoesta, impondo as ordenanças e exigindo que a justiça se concretize, e também as paixões que perturbam a consciência dos mesmos homens que devem agir justamente. Em um ambiente como esse, não se pode falar em uma *responsabilidade subjetiva plena*, sendo forçoso reconhecer que a *hybris* ainda não é, na *Ilíada* e na *Odisséia*, uma noção adulta, mas, em vias de desenvolvimento.

Em Homero, portanto, os deuses desejam ordenar o cosmos e a vida humana através de suas leis, ao mesmo tempo em que podem vir a desejar vingança e injustiça, sendo, portanto, a causa de absolutamente tudo. Como se verá mais adiante, em Platão o mal é resultado apenas da ação humana, quando esta se aparta das leis impostas pelos deuses, vivendo o homem, então, em um estado de *stasis* consigo mesmo e com o seu semelhante.

Em contrapartida, em 379c, Platão aponta o seguinte:

Logo, sendo boa a divindade, não é causa de tudo, como geralmente se acredita, mas de muito pouco do que se passa com os homens; na maioria das coisas ela não tem ingerência. É muito menor o número de coisas boas que nos acontecem do que ruins. O bem não terá causa diferente; porém os males, qualquer outra, com exclusão da divindade. (grifos nossos)

Nota-se também, na *República*, que Platão trata de maneira igual as características teológicas e ontológicas. Deus, aqui, equivale às ideias. Sendo assim, deus possui as suas características próprias: Unidade, bondade e imutabilidade. Em 380d lê-se o que se segue:

E com relação ao segundo princípio? Acreditas, porventura, que Deus seja algum mágico capaz de insidiosamente aparecer-nos sob formas diferentes e de esconder, assim, sua imagem real por trás de aparências enganosas, levando-nos com esses subterfúgios a formar juízo errôneo a seu respeito? Ou julgas que ele será, de preferência, muito simples e o ser menos capaz de sair da forma que lhe é própria?

Deus possui uma forma única (Unidade), não muda esta forma (Imutabilidade) e não é capaz de enganar (Bondade) recorrendo aos artifícios maliciosos para a realização de uma ação viciosa. Percebe-se, então, que deus opera apenas como a causa do bem. Para os fins exegéticos deste trabalho, não será investigado, pelo menos nesta seção, se Platão mantém esta igualdade em seus diálogos futuros e trata Deus e ideias de maneira indistinta.

Proclo, em seu “*Sobre a Teologia de Platão*”, imputa três características aos deuses e a tudo que é divino que podem ser extraídos a partir de uma leitura teológica da *República*: bondade, imutabilidade e verdade.

No que tange a bondade dos deuses, Proclo (2020, p. 130-131) atesta o seguinte:

Realmente: o Bem absoluto não somente faz existir tudo o que é bom retirando-o de si mesmo, como também não é absolutamente a causa de seu contrário, pois aquele que é produtor de vida não é a causa da ausência de vida; e aquele que é criador da Beleza não tem qualquer relação com aquilo que é sem beleza e feio e nem com as causas dessa feiúra. Portanto, também não é permitido que aquele que faz com que o Bem exista em primeiríssimo

lugar seja causa das produções contrárias. Em outras palavras: de lá se seguem as produções sem qualquer sujeira, sem mistura, e em uma forma simples. E também: a Causa Primeira dos bens é fixada eternamente em si mesma, ao mesmo tempo em que distribui para os seres inferiores uma generosa participação nesses bens.

Proclo esclarece como Platão pensa a sua cosmologia, bem como os seus fins. Seguindo um critério lógico, é impossível que a mesma causa produza resultados incompatíveis entre si. Nesse sentido, os deuses devem ser entendidos como única e exclusivamente causadores de todo o Bem, ordem e virtude no universo.

As produções divinas, nesse sentido, não gozam de impurezas e feiúras, como bem relata o autor acima. Sendo assim, é impossível que o mal se origine das criações divinas, mas sim apenas das ações humanas, pois estes se afastam da simplicidade e unidade do Bem, já que estão encarnados em um corpo, sujeitos aos mais variados vícios. Por isso se faz necessário um programa educacional para os indivíduos, o qual fora apresentado na *República*.

É necessário observar aqui que o presente trabalho não faz uma leitura negacionista do plano sensível, de maneira a negar a importância da matéria e dos desejos, por exemplo. Busca-se, aqui, uma defesa dos deuses como a causa de todo o Bem para explicitar o propósito de Platão na sua cosmologia. Neste contexto, o mal só pode ser originado no plano material, do devir. Porém, não se pretende buscar aqui uma refutação da existência sensível. Este trabalho parte do pressuposto de que Platão é um dos grandes expoentes da ética das virtudes, ao lado de Aristóteles e outros grandes filósofos desta tradição. Os desejos são visualizados dentro de uma perspectiva de temperança e autocontrole por parte do indivíduo. Porém, esta discussão transcende os objetivos do presente trabalho, importando registrar aqui apenas o devido esclarecimento.

1.2 A tripartição da Alma na *República*

A *República* é considerada pela tradição dos intérpretes como um dos diálogos mais importantes e mais famosos do *corpus platonicum*. Diferente dos demais diálogos, este foi escrito de maneira espaçada, tendo sido produzido em momentos diferentes da vida intelectual de Platão. O livro I, por exemplo foi escrito em um momento diferente dos demais livros.

Prima facie, o nome do diálogo pressupõe uma abordagem exclusiva de temas referentes à Filosofia Política. Πολιτεία sugere o “τά politiká”, ou seja, uma investigação acerca da *res publica*. Esta chave de compreensão é plausível e correta, já que Platão investiga as formas de governo da *polis* (VIII 544C). Entretanto, as investigações do presente diálogo ultrapassam essas preocupações.

Pode-se afirmar que a *República* investiga, além disso, as questões concernentes à ética, ontologia, epistemologia e, principalmente, psicologia. Nota-se, no decorrer do texto, as manifestações de Platão acerca das questões onto-epistemológicas, no que tange, especificamente, à teoria das ideias e à ideia do Bem (Livros VI e VII). Destarte, é no aspecto psicológico que o diálogo se desponta. Para Platão, a cidade justa deve espelhar, em sua organização política, o real. Este real, por sua vez, é uma imagem do plano imaterial ou da segunda navegação, inteligida e perscrutada pelos filósofos através da ciência da *dialética*, o que o leva a defender a *Kallipólis* como governo dos filósofos.

Aparentemente, isto não tem nenhuma relação com a psicologia da educação da alma. Entretanto, para Platão, a cidade ideal é um espelho da alma dos cidadãos. A cidade doente é o resultado de cidadãos corrompidos. O plano político não pode ser encarado independentemente do plano psicológico. A filosofia política depende, nesse sentido, da psicologia e antropologia.

Sobre isso, Maria Dulce Reis (2010, p. 17) afirma o seguinte:

Platão não foi o primeiro autor a referir-se à *psykhé* como princípio de movimento e vida que capacita o ser humano a afecções (impulsos, sentimentos, raciocínios) e ações (o querer, o conter, o consentir, o calcular, o escolher, dentre outras). Antecedem-no a poesia lírica e pensadores como Heráclito e Demócrito, sendo que, já antes dele, fazia parte da alta cultura grega a distinção entre alma e corpo, presente, sobretudo no orfismo e no pitagorismo, que inseriram na cultura grega a concepção de que algo de natureza divina e imortal encontrava-se dentro do homem: sua *psykhé*. Entretanto, é Platão quem vai realizar um original e complexo estudo teórico do psiquismo humano, em meio à discussão ético-política da *República*, identificando e investigando o papel de suas diversas (e conflitantes) atividades e capacidades, elaborando uma teoria da *psykhé*, possivelmente a primeira teoria psicológica escrita do ocidente.

Percebe-se que a investigação grega sobre a alma é bem anterior aos estudos de Platão. Aos pré-socráticos, pode-se dar o crédito de constatarem a existência da alma e a sua influência sobre a matéria. Entretanto, é Platão que inaugura o estudo acerca da tripartição da alma e da sua harmonia como meio para agir virtuosamente.

A investigação platônica acerca da justiça representa uma virada a respeito de como esta virtude era estudada até a época de Platão. Na filosofia de Platão, a investigação desta virtude parte de um ponto de vista interno do ser humano: a da sua alma. Neste sentido, a investigação acerca da natureza do justo desloca-se do aspecto social (externo) para o psicológico (interno), ou seja, para a alma humana.

Sobre esta mudança de paradigma, HENTSCHKE (1995, p. 49) explica o seguinte:

En effet, les deux frères de Platon redisent quatre fois que Socrate doit leur montrer ce qu'est et ce que produit la justice quand elle se trouve dans l'âme ($\psi\upsilon\chi\eta$) de l'homme (358b5, 366e5, 367b4 et 367e3). Ce faisant, ils introduisent l'idée selon laquelle la justice ne s'exerce pas dans les rapports sociaux mais se trouve en l'homme lui-même. Ainsi Platon fait de ses deux frères les porte-parole d'une théorie qui marque un tournant dans la pensée du juste et de la justice. La pensée traditionnelle – ainsi que, comme nous le verrons, la pensée sophistique et aristotélicienne – localise le juste dans les actions extérieures de l'homme, nous dirions aujourd'hui dans les rapports sociaux. Le juste/droit est une norme sociale. Mais Platon le localise à l'intérieur de l'homme, ce qui veut dire que son rapport aux autres est remplacé par son rapport à soi-même.

Sendo assim, na *República*, uma das virtudes investigadas por Platão é a justiça, sobretudo aquela concernente a alma humana. E a justiça, para o filósofo, diz respeito às questões da alma. A virtude da justiça é adquirida quando o homem possui uma alma virtuosa. Sendo justo, vive o homem em estado de harmonia consigo mesmo. O injusto, por sua vez, vive em um estado de “*stasis*”, de guerra consigo mesmo.

Na *República*, em 325a, diz o filósofo:

Mas não é fora de dúvida que a injustiça tem a propriedade, onde quer que se encontre, seja cidade, família, acampamento militar, de, inicialmente, deixar qualquer pessoa incapaz de agir com harmonia de vistas, em virtude de dissensões e inimizades que suscita, e, ao depois, inimiga de si própria e de quantos lhe sejam contrários, como também dos justos? Não é isso mesmo?

[...]Encontrando-se num único indivíduo, me parece, produzirá os mesmos efeitos que é próprio de sua natureza produzir: inicialmente, deixa-lo-á incapaz de qualquer ação, pela dissensão provocada no seu íntimo, e em desarmonia consigo mesmo; depois, fá-lo-á inimigo de si próprio e das pessoas justas. Não é assim?

Fica claro, com este trecho, o que Platão pensa acerca dos frutos da injustiça. Essa injustiça, como está claro pelo trecho provoca uma dissensão no íntimo do homem, provocando um estado de guerra consigo mesmo, transformando-se no seu próprio inimigo.

Porém, é necessário esclarecer de que forma essa *stasis* surge na alma humana. Para isso, deve-se compreender, primeiramente, como Platão entende a composição da alma humana. Sobre isso, esclarece-nos Maria Dulce Reis (2010, p. 20-21) o seguinte:

No livro IV da *República*, Platão apresenta a teoria da tripartição da *psykhé*, afirmando que aquilo que se encontra no plano maior da cidade tem sua origem / *eggegonénai* no homem (IV 435e), ou seja, o arranjo interno de cada alma vai refletir-se nas relações dos indivíduos entre si, no caráter da cidade. Assim, o exercício da virtude na alma é condição para a boa ação ético-política. (IV 443c-d).

[...] No livro IV, os três gêneros da *psykhé* são estabelecidos como diferentes, pois realizam e sofrem ações contrárias em relação a eles mesmos e para eles mesmos: deve-se admitir que se encontra, dentro da *psykhé*, algo de diferente / *héteron ti* (439b; 440e), pois “jamais algo, sendo ele mesmo, poderá sofrer, ser ou realizar contrários com relação a ele mesmo/ *katà tò autò* e para ele mesmo/ *pròs tò autò* (436b; 439b). Eles podem ser considerados três *princípios* de ação, pois são capazes de mover toda a alma para a finalidade implicada em cada fonte de motivação (em cada gênero). Essas três fontes são diferentes em sua natureza e em sua competência: ao racional (o *logistikón*), compete governar os demais e exercer a racionalidade pelas operações do intelecto (conhecer, julgar, deliberar, etc.); ao irascível (o *thymoeidés*) compete combater, agindo como auxiliar do racional, executando o comando deste; já ao apetitivo (o *epithymetikón*), o maior e mais insaciável, cabe buscar a preservação da vida e a satisfação de suas disposições. A irracionalidade está presente no gênero apetitivo (fonte de diversos apetites) e no gênero irascível (por meio do qual irritamo-nos e combatemos), sendo que este último ocupa posição intermediária entre a desrazão e a razão, por ser passível de ser levado a seguir o racional, ou seja, de ser educado para a firmeza moral, auxiliando na contenção de alguns apetites.

Platão classifica, então, estes três gêneros da alma e os divide segundo a sua natureza. Para que se alcance a justiça na alma (e, conseqüentemente, na cidade), é necessário um esforço do sujeito em superar os conflitos destes gêneros a fim de superar o estado de *stasis*. É interessante notar a relação que Platão faz entre os regimes de governos doentes e o estado de *stasis* da alma humana, sendo um o espelho do outro. Nesse sentido, um governo tirânico e injusto é resultado de uma alma injusta, na qual os três gêneros da alma não observam a hierarquia devida para que se supere o estado de desordem presente nela.

Platão, em 439d, denomina o apetitivo de “irracional e concupiscente, amigo dos mais variados prazeres e satisfações”. De todos os gêneros, este é o mais insaciável de todos, pois desvia a alma humana do seu equilíbrio e, conseqüentemente, gera injustiça. Por isso, é necessário que a razão, responsável por inteligir as formas, deva recorrer ao irascível para subjugar os desejos concupiscíveis insaciáveis.

Importante notar que, para Platão, existe uma precedência lógica da alma em relação ao corpo, como se verá mais adiante ao se analisar o livro X das *Leis*. A alma é a responsável por engendrar o movimento do corpo, sendo este instrumento para a realização material dos atos daquela. Há uma unidade de corpo e alma em Platão.

Disso decorre que é equivocado o dualismo corpo x alma imposto a Platão, como se o filósofo rejeitasse toda a corporeidade em detrimento da alma. É um erro amplamente difundido no meio acadêmico por alguns intérpretes da sua obra, os quais fazem uma leitura descontextualizada do entendimento dele acerca das coisas que se encontram no âmbito do devir.

Sobre isso, explica Maria Dulce Reis (2010, p. 78):

O princípio imortal da alma humana teria originariamente a mesma estrutura (composição e propriedades) da “alma do todo”, em menor grau de pureza, isto é, uma natureza inteligível, dotada de capacidade cognitiva (conhecimento sensível e inteligível), causal (movimento e vida) e ética (realização do melhor). Mas tal estrutura torna-se deformada e relativamente impotente pela ocasião de sua encarnação em um corpo. A recuperação dessa natureza originária seria possível à alma encarnada a partir da devida nutrição da alma e de sua correta educação.

É na alma, e não no corpo, que se encontra toda a origem do mal e do vício. Como dito, a alma encarnada em um corpo é desviada do caminho da virtude e levada a ser viciosa devido àquilo que é corpóreo, ao que é mundano. Sendo assim, para que o homem seja virtuoso e se afaste do mal, é necessário que seja seguido um plano educacional (apresentado na *República*). Não há possibilidade de se alcançar a virtude fora da unidade corpo x alma. Platão reconhece a impossibilidade de dissociação ontológica entre esta unidade para que se alcance o bem. É necessário o corpo para se educar, se relacionar, obrar para que a alma inteliça e julgue o que a ela se apresenta.

É por isso que a cosmologia não pode ser lida e apreendida em sua inteireza sem levar em consideração as preocupações de Platão sobre a alma apresentadas na *República*.

Partindo do pressuposto de que a *República* não pode ser lida de maneira apartada do *Timeu* e *Crítias*, percebe-se um grau considerável de plausibilidade acerca da noção de que a ética e o modo de vida pautada na excelência da virtude lá exposta é justificada (e dependente) por uma cosmologia, sendo a ordem do cosmos o modelo a ser seguido para a apreensão e prática das virtudes morais.

1.3 *Timeu*: Uma introdução

O *Timeu* é um diálogo da fase tardia de Platão, no qual Platão se ocupa com a origem do cosmos e dos entes. Por muito tempo, a exegese feita deste diálogo é a de uma investigação unicamente dos aspectos naturais do cosmo e dos seus componentes. Por outro lado, ao compreender este diálogo em uma unidade com outros dois diálogos, *República* e *Crítias*, percebe-se o seu compromisso com os objetivos morais a serem perseguidos pelo homem. Platão parte da compreensão cosmológica para a antropológica.

Logo no início do diálogo, Sócrates faz menção a uma conversa que haveria ocorrido no dia anterior (17a-b). Esta é uma referência direta a *República*, a qual se ocupa com o estudo da pólis ideal através da compreensão da alma do homem, tendo como principal tese a tripartição da alma, apresentada no livro IV do respectivo diálogo. Ao contrário, no *Timeu*, Sócrates busca visualizar um modelo vivo desta cidade ideal. *Crítias*, por sua vez, relata uma história antiga sobre a cidade de Atlântida, a qual, segundo ele, correspondia qualitativamente à cidade narrada por Sócrates na *República* (25e-26a). Este relato, então, traz a tona toda a glória dos “tempos de ouro” da cidade ora tratada, relatando a prosperidade baseada na virtude dos que nela habitam.

Logo após, *Timeu* inicia um discurso acerca da origem do cosmos e das coisas em si mesmas, já que é considerado pelos seus pares como um grande especialista na área da Astronomia. Ou seja, o diálogo se destina ao estudo da cosmologia. Mas com o que ela se ocupa, especificamente? Para entender o *telos* da cosmologia platônica, é necessário compreender, primeiramente, o conceito de ordem em Platão. Sobre isso, Schäfer (2012, p. 233) explica o seguinte:

O conceito de ordem (*kosmos, taxis*) tem uma importância extraordinária no pensamento de Platão em três contextos temáticos: em primeiro lugar na cosmologia, em segundo na psicologia e em terceiro na filosofia política. Essas três esferas estão estreitamente inter-relacionadas; para Platão, existem princípios de ordem amplos, que são ao mesmo tempo válidos para o universo, a alma humana, assim como para a ordem jurídica e do Estado. No campo do cosmos esses três princípios estão *factualmente* em vigor, ao passo que para alma e o Estado eles devem ser vinculativos no sentido *normativo*. Para Platão, as características da ordem são a unidade, a simplicidade, a completude, a imutabilidade, a regularidade, a harmonia, a simetria ou a proporção matemática. Portanto, a ordem é entendida como estabilidade temporal, como imutabilidade estrutural e como uma consonância de partes distintas; para esse último aspecto, especialmente o conceito de *harmônia* desempenha um papel importante. Visto tratar-se, nessas características

enumeradas, de propriedades essenciais das ideias platônicas, podemos supor que uma das funções centrais para as quais Platão desenvolve sua concepção de ideia é a constituição da ordem no mundo sensível. (grifos nossos)

Percebe-se, desde já, que o conceito de ordem é pressuposto da cosmologia na filosofia de Platão, sendo esta abordada de uma maneira ampla, englobando não só a realidade do cosmos, como também o homem e sua dimensão psíquico-espiritual. Como citado acima, algumas das características da ordem em Platão é a unidade, completude, imutabilidade e harmonia. Estes atributos devem, por sua vez, também serem assimilados pela alma humana, surgindo então um parâmetro ético-normativo para os indivíduos. A cosmologia, nesse sentido, deve ser estudada nesta perspectiva global, sempre buscando a compreensão unitiva entre a ordem do cosmos e a ordem do homem em sua dimensão psicológica e ética. Ou seja, buscar entender que a ação moral dos indivíduos possuem um alcance cósmico na medida em que podem ser inspiradas ou não pela alma divina. Nesse contexto, a análise platônica enxerga o homem como parte do cosmos que o cerca, possuindo a responsabilidade de agir conforme a lei natural. Schäfer (2012, p. 232) continua:

Um importante pressuposto para a concepção platônica de ordem parece consistir na cosmologia e especialmente na astronomia. O ponto decisivo aí é que os movimentos dos corpos celestes transcorrem de modo regular, uniforme e – pelo menos nos casos das estrelas fixas – idealmente circular. Nas *Leis* Platão aponta explicitamente a matematicidade dos movimentos celestes como uma importante fonte de inspiração para uma visão religiosa e teleológica da natureza: enquanto a vasta multidão crê que os peritos da astronomia explicavam os fenômenos celestes com base na mera necessidade causal, eles, na verdade, viam esse mundo como resultado de uma vontade planejadora ou de uma razão divina que pretende realizar o bem. A alta regularidade dos movimentos celestes e sua precisa descritibilidade com os meios sutis da matemática provocaram nos expertos da astronomia, segundo Platão, uma forma cientificamente refletida de religiosidade. (Leis 966e – 967b). No *Timeu* uma exigência ética já é derivada de reflexões análogas; nele se diz que devemos, como indivíduos, nos igualar tanto quanto possível à regularidade das revoluções cósmicas (*Tim.* 90d). (grifos nossos)

Percebe-se que, em Platão, esta ordem transcende um sentido meramente natural, da *physis*. Ela é fruto de um *nous* divino, o qual lhe dá um propósito, uma inteligência que se materializa nos movimentos dos astros. Esta harmonia dos astros transparece uma áurea de religiosidade que revela uma vontade divina causadora de todo o bem. Esse bem, segundo Platão, deve ser experienciado na realidade moral dos homens. Como se verá mais adiante, a cosmologia de Platão vem defender o cosmos enquanto modelo de bondade e de virtude para os homens, sendo a imitação de sua unidade um dever moral do cidadão da Pólis.

Sobre o discurso da personagem *Timeu*, é necessário fazer uma observação. O prelúdio do diálogo (27c-29d) deixa claro que todo o discurso terá como objeto as coisas sensíveis, o plano do devir. Todas as inferências e opiniões acerca deste plano devem convergir com a sua natureza ontológica, ou seja, devem também gozar de mutabilidade, nunca podendo alcançar nada além de um status de verossimilhança³.

Sobre este ponto, CORNFORD (1997, p. 23-24) afirma o seguinte:

The chief point established in this prelude is that the visible world, of which an account is to be given, is a changing image or likeness (*eikon*) of an eternal model. It is a realm, not of being, but of becoming. The interference is that no account that we or anyone else can give of it will ever be more than 'likely'. There can never be a final statement of exact truth about this changing object.

Neste mesmo sentido, TAYLOR (2017, p. 440-441) esclarece o que se segue:

Discourse about the fixed and unchanging archetype, or model, can be exact and final; it has the definitiveness of its object; discourse about its sensible copy, which is continually varying and changing, can only be approximate. Hence in natural science, we have no right to demand more than "likely stories", i.e. in metaphysics and mathematics there can be finality; in the natural sciences we have to be content with approximate and tentative results, though our business is to make our approximations as accurate as we can (29b-d). In other words, physical sciences is progressive in a sense in which metaphysics and mathematics are not.

Dito isto, Platão tem o objetivo, neste diálogo, de investigar a origem do cosmos e do mundo, pretendendo fazer um discurso que abarque segundo o "todo" que existe. Por muito tempo, o *Timeu* foi interpretado apenas como um relato platônico acerca da natureza *stricto sensu*, deixando-se de lado as considerações acerca da sua dimensão antropológica e ética. Segundo COTTA (2018, p.12):

O *Timeu* é considerado desde a antiguidade um diálogo *Peri physeos*, logo, um diálogo consagrado ao estudo da natureza.

³ Isso, porém, não significa que Platão considera verossímil toda a sua investigação cosmológica. Sobre isso, Franco Ferrari (2013, p. 8) aponta o seguinte: "Lo dicho no significa que todo lo que Timeo dice sea solo verosímil, es decir que em su discurso no haya nada de verdad. La parte que precede a la premisa epistemológica, por ejemplo, ciertamente se sustrae al vínculo epistemológico de la verosimilitud. Se trata del célebre "prólogo" (27d-29b), en el que son formulados algunos asuntos dotados de validez absoluta. Ellos pertenecen a la esfera de la verdad, es decir, de la dialéctica, y no a la de la verosimilitud, es decir, de la narración cosmológica. Se trata de una precisión fundamental porque de ella depende la comprensión de todo el monólogo de Timeo. En efecto, como ha mostrado hace algún tiempo Pierluigi Donini, en el interior de la intervención de Timeo pueden encontrarse diferentes niveles de verosimilitud, que van de la verosimilitud simple a la fuerte, fundada sobre el razonamiento matemático. Más importante aún es el hecho de que la primera parte de su discurso esté totalmente libre del vínculo con la verosimilitud. En el prólogo a su largo monólogo, Timeo presenta algunos *axiomas* de carácter metafísico, es decir, dialéctico, de los cuales depende la calidad del discurso verosímil que se dispone a mantener. Estos axiomas no son simplemente verosímiles, sino absolutamente "verdaderos" porque conciernen a algunos de los principios fundamentales del pensamiento platónico. Veamos rápidamente de qué axiomas se trata."

Assim sendo, desde os primeiros comentários da obra platônica na antiguidade se tornou difícil encontrar uma relação entre o Prólogo (17a-27b), o qual manifesta preocupações éticas e políticas, e o restante do texto que, pelo contrário, é evidentemente “físico”. Vários exegetas, na Antiguidade, assim como na época contemporânea, optaram por não levar em conta o Prólogo.

Já Aristóteles cita o diálogo apenas nas obras cujo assunto é tipicamente o estudo dos entes naturais: *De caelo*, *De Generatione et corruptione*, *Physica* e nas obras psicológicas, *De Anima* e *Parva Naturalia*. Não há passagens das obras éticas ou políticas em que o filósofo mencione o *Timeu*.

Neste sentido, o diálogo é recepcionado pela tradição como um grande estudo platônico acerca do que seja a *physis*, perscrutando acerca da natureza em si mesma, limitando-se apenas aos aspectos constitutivos intrinsecamente naturais.

Porém, como já demonstrado acima, a maioria dos estudiosos do diálogo estão de acordo em aferir o conteúdo ético do *Timeu*, expondo uma dimensão filosófica que ultrapassa a investigação sobre o conceito de *physis*. Cotta (2018, p. 16-17) defende que houve uma virada interpretativa deste conceito a partir de Hesíodo, a partir do qual este conceito sofreu um alargamento:

A investigação acerca da natureza é um tipo de conhecimento que foi inaugurado nos séculos VI e V a.C., mas já naquela época a expressão abrangia um âmbito maior do que na época contemporânea se entende como “ciência da natureza”.

[...] É evidente que os antigos pensadores reuniam, numa única pesquisa, um conjunto de entes que hoje costumamos distribuir em mais de uma ciência. Quando Platão se aproxima desse tipo de pesquisa, o propósito dele é descrever o nascimento do homem, da sociedade e de sua organização (*Timeu* 27a2-b6). De um lado, como foi dito, Platão se aproxima dos antecessores, pois, desde Hesíodo, os autores seguem um esquema tripartite, no qual a compreensão do cosmo inclui a explicação da origem do universo, do ser humano e da comunidade política, isto é, se articula “numa cosmogonia, numa antropogonia e numa politogonia”

Percebe-se, assim, que Platão herda uma visão da *physis* conforme “o todo”, ocupando-se então com os aspectos relativos não somente a natureza, mas também com aqueles de implicação ética e social.

Essa dimensão ética vai pautar todo o diálogo, traçando uma argumentação acerca da relação entre homem e cosmos. Para Platão, não há como dissociar uma coisa da outra, já que o homem é, em certa medida, um microcosmos. É construído de matéria e alma, não existindo dissociações entre um e outro.

Um dos objetivos principais deste trabalho, inclusive, é o de explicitar a importância da dimensão ética do *Timeu*, haja vista a sua decisiva influência na questão

da origem do mal em Platão. Esta dimensão ética se revela na compreensão que o filósofo tem do homem, como um microcosmos indissociável do resto da existência da natureza. A natureza, nesse sentido, é um modelo de ascensão ao Bem e, conseqüentemente, a deus, na medida em que o homem passa a se preocupar com a sua dimensão imortal existente em si. Deve o homem, para Platão, hierarquizar as realidades e submeter as coisas relativas a mortalidade àquelas imortais.

No *Timeu*, em 90a-d, aponta Platão o seguinte:

Quanto à espécie de alma de maior autoridade em nós, devemos aceitar a ideia de que ela nos foi dada por Deus à guisa de gênio protetor: exatamente o princípio que apresentamos como presidindo no vértice do corpo, e que nos transporta da terra para nossa afinidade celestial, por não sermos planta de raízes terrenas, porém celestes, o que afirmamos com a maior convicção, por haver a divindade ligado nossa cabeça e nossa raiz à sede primitiva da alma, deixando, assim, o corpo em posição erecta. Quando alguém se abandona aos apetites e ambições, e só cuida de satisfazê-los, todos os seus pensamentos se tornam excessivamente mortais, nada faltando para que ele também fique, tanto quanto possível, de todo em todo mortal, pois outra coisa não fez na vida senão alimentar a sua mortalidade. Mas, quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa porção de si mesmo, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como ele cuida permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz. Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados. Os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós são os pensamentos do universo e as revoluções circulares. São essas que cada um de nós deverá seguir, para corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça, o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com igualar a parte pensante, em conformidade com a natureza original, ao objeto do pensamento e, com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses.

Percebe-se, neste trecho do *Timeu*, a presença da tripartição da alma apresentada na *República* e debatida acima. Deve-se trabalhar para que o gênero racional da alma mantenha o controle do homem, já que é ela a porção divina existente no homem. Dedicar-se ao gênero concupiscível como fim último da vida moral significa afastar-se de deus e negar a sua própria natureza, qual seja, racional e intelectual. Percebe-se, com isso, que Platão além de hierarquizar os gêneros da alma, defende um estilo de vida moralizador, sendo este alcançado e integrado a personalidade humana a partir do estudo da filosofia, a fim de que os indivíduos busquem adequar as suas ações morais com o gênero racional da alma, agindo de maneira virtuosa, assemelhando-se aos deuses. É dessa maneira que Platão parece defender um estilo de vida feliz e virtuoso.

Ao dedicar-se à pura mortalidade, o homem nega a si próprio e investiga um modelo moral de vida para o qual não foi feito. Vive como um animal irracional ou uma “planta”, como bem fala o filósofo. Para que o homem, então, se encontre e viva conforme a sua parcela divina, é necessário que ele seja educado, o que remonta, novamente, ao projeto educacional apresentado na *República*.

Essa educação direciona o homem para uma vida moral boa, virtuosa, a qual é a expressão do domínio do gênero racional da alma. Agindo assim, torna-se o homem amigo dos deuses, os quais, por sua vez, não podem gerar o mal. Oportuno recordar aqui a crítica que Platão direciona aos poetas antigos ao moralizar a poesia, meio pela qual a juventude era educada. Deus, sendo única e exclusivamente a causa do bem, é o modelo ético que deve pautar as ações humanas. Ser amigo dos deuses significar imitá-los, ou seja, fazer o bem através da virtude e evitar o mal negando os apetites concupiscentes.

Sobre a cosmologia de Platão, Michael Erler (2013, p 302-303) atesta o seguinte:

A cosmologia de Platão busca esclarecer como se pode analisar e descrever o mundo sensorial que se encontra em constante movimento, muito embora pelo fato do mundo não perceptível aos sentidos ou o mundo das ideias representar a verdadeira realidade. Trata-se de tornar plausível a conexão entre ideias e mundo dos sentidos. No contexto cosmológico do *Timeu*, as ideias são vistas como normas estáveis para o agir ético (90b). É bem verdade que o mundo é dicotômico, “mundo do ser – mundo do devir”; no entanto, o devir acaba sendo reabilitado de certo modo como parte de uma concepção de mundo orientada no bem.

Portanto, é plausível e correto defender uma posição que exponha um Platão pesquisador da natureza, como bem o fez Aristóteles. Porém, o fim último que o filósofo busca nas suas investigações é um modelo ético para as ações humanas.

Porém, no Fédon, em 80e-81a, Platão restringe o alcance da vida de excelência apenas aos filósofos, sendo estes os “iniciados” que viverão “o resto do tempo na companhia dos deuses.” Nesse sentido, apenas um pequeno número de indivíduos têm a possibilidade de viver de acordo com a filosofia.

Já na *República*, por sua vez, é apresentado um programa educacional que objetiva a excelência moral dos cidadãos da pólis, começando na infância e se estendendo até a fase adulta, perpassando pela divisão das classes, em que a filosofia

governa em sua total plenitude. Há a intenção de que todos os cidadãos participem deste projeto educacional e filosófico em busca da excelência moral. Pode-se afirmar, neste sentido, que o projeto apresentado na *República* visa uma “democratização” deste modo de vida, sendo possível ser vivida também por todos aqueles que não dispõem de vocação filosófica e servem na pólis de outra maneira. Sobre isso, CARONE (2008, p. 23) afirma o seguinte:

A *República* pode ser vista como uma tentativa de estender a felicidade a toda a sociedade. Mas agora tal felicidade parece assumir uma das duas formas seguintes: ou (1) és novamente um filósofo, possuindo conhecimento direto e infalível das Formas, das quais obténs esclarecimento sobre a natureza da vida humana verdadeiramente boa e feliz; ou (2) és governado por um filósofo, nos casos em que a ti falta natureza filosófica.

No entanto, Platão tem consciência de que este modelo apresentado pode não vir a ser realizado, ficando então os cidadãos a mercê de sua própria sorte. Nesse contexto, a realização de uma vida virtuosa se torna incerta. Na *República*, em 473B, Platão reconhece a inexigibilidade de materialização do que foi exposto:

Por isso mesmo, não deves exigir que tudo quanto expusemos em nossa dissertação venha a realizar-se com todas as minúcias. Se conseguirmos descobrir como se funda uma cidade do modo mais consentâneo com nossa descrição, terás de admitir que descobrimos a maneira de realizar o que pediste. Não te agrada esse resultado? Eu, por mim, declaro-me satisfeito.

Sendo um ideal, Platão reconhece a necessidade de se pensar em alternativas que sirvam de modelo aos cidadãos para a formação de uma vida virtuosa e discorre, em diálogos posteriores, acerca das leis como mecanismo mais realista, no qual os cidadãos podem fixar o seu foco. Sobre isso, CARONE (2008, p 25) afirma o seguinte:

Nesse sentido, sua abordagem tornou-se mais realista, recorrendo a leis como um segundo melhor. Essa parece ser a principal narrativa no *Político* (294c ss., 297b ss.) e também nas *Leis* (IX 875c-d). Ora, o *Político* apresenta as leis como segunda melhor opção sem especificar exatamente o teor de tais leis; as leis empreendem, com uma árdua extensão, essa tarefa, recriando o problema acerca da exequibilidade da promulgação de tal sistema legislativo na hipótese de se esperar dele uma solução imediata para a felicidade humana. Como o *Político* sugere, é melhor, é claro que as leis tenham sido estabelecidas numa maneira inteligente; mas, mesmo que não tenham (o que é muito provavelmente o caso na maioria das sociedades), aderir a elas é melhor do que não haver leis de modo algum (297c-301e).

As leis parecem ser algo mais factível do que o governo do filósofo, regulando não só as relações interpessoais, como também servindo de modelo ético para a sociedade. Porém, outro problema surge: a falta de racionalidade das leis.

Caso estas leis sejam fruto de um processo legislativo dirigido por homens não instruídos segundo os ditames da razão, o resultado a ser alcançado será frontalmente contrário àquele esperado pelo filósofo: uma sociedade regradada pelo vício e pela má filosofia, que não observa os princípios básicos da educação do homem para a virtude. Seria uma sociedade dirigida pela mortalidade, tornando-se inimiga dos deuses e das coisas estáveis e imutáveis.

Aqui se parte do pressuposto de que há uma lei natural anterior àquelas leis positivadas pela razão humana no seio da sociedade. Ou seja, de que existe uma lei eterna, transcendental e imutável regente do cosmos e da razão que deveria ser imitada pelas leis humanas. Estas leis (leis humanas) devem espelhar em seu corpo deontológico o conteúdo da lei natural.

Platão, em sua cosmologia, parece reconhecer a existência desta lei quando afirma que o universo é resultado do trabalho intelectual e manual do demiurgo que surgiu do plano imutável e invisível das ideias. Sabe-se que o universo não pode ser confundido com as ideias propriamente ditas, já que possui um corpo e, portanto, encontra-se no plano do devir e do movimento. Entretanto, o cosmos apresenta características do plano das ideias por ser estável e harmonioso, sendo, por fim, um ser “virtuoso”. Nesse contexto, “virtuoso” se apresenta como aquilo que apresenta estabilidade e ordem, transfigurando esta realidade transcendente do plano inteligível. Porém, sabe-se que a realidade da promulgação de uma legislação totalmente em consonância com esta lei natural não é sempre possível. Este seria o status ideal em uma pólis, onde o legislador procuraria sempre adequar a sua atividade legiferante a esta lei natural. Nesse caso, corre-se o risco dos cidadãos serem governados por uma legislação irracional, sem medida (*metron*), o que pode, então, incentivar a formação de indivíduos pleonéticos e viciosos.

O que resta ao homem, nestes casos, é a estabilidade do *kosmos*, fruto de um artesão inteligente que o ordenou a partir das ideias, o qual tentou espelhar ao máximo no mundo sensível aquilo que há no mundo inteligível: imutabilidade, estabilidade, ordem e harmonia. Sendo assim, independente da realidade na qual o indivíduo esteja inserido, o cosmos pode ser a sua referência moral e ética, já que ele tem em suas características, de maneira parcial, aquilo que as ideias representam. Na falta de um rei filósofo que ordene a sociedade de acordo com os ditames da filosofia e da razão, tem-

se o universo como modelo mimético desta ordem a ser aplicada na vida moral do homem.

É por isso que a cosmologia em Platão goza de uma importância ímpar na sua filosofia. É uma alternativa plausível e necessária para todos aqueles que são governados por leis imorais e irracionais. Logicamente que, para que esse argumento faça sentido, é necessário ter como pressuposto a procedência da crítica platônica aos poetas e filósofos de sua época que se encarregavam de defender uma imagem viciosa dos deuses, sendo estes a causa de tudo. Como já fora visto, os deuses são, na filosofia de Platão, unicamente a causa do Bem, não existindo a possibilidade de agirem injustamente e contra a ordem da harmonia e da virtude. Sobre a importância deste argumento, Michael Erler (2013, p. 303-304) aponta o seguinte:

A causa da existência do cosmos é a bondade de Deus (29d-30b). E uma vez que Deus é bom e por isso não tem inveja, quer que tudo seja do melhor modo possível. A competência técnica, portanto, caminha de mãos dadas com o desejo de que tudo que se possa fabricar tecnicamente tenha uma boa finalidade. Dali surge uma tarefa dupla para a filosofia da natureza: conhecer como surgiram os fenômenos e por que ou para que surgiram, ou seja, para que servem.

A vida virtuosa, neste sentido, pode ser almejada e alcançada por qualquer indivíduo que deseje viver de forma boa e justa, se tornando amigo dos deuses e harmonizando os gêneros da sua alma, respectivamente. Este é o ideal ético para Platão, qual seja, a existência do governo do rei filósofo e a instituição do plano educacional da *kallipólis*.

Necessário lembrar que o conhecimento da ideia do Bem se restringe àqueles que alcançam os estudos da dialética (disciplina esta que conduz o filósofo ao conhecimento do Bem) após os longos anos de estudos propedêuticos propostos por Platão na *República* (534a-d). Além disso, o filósofo estipula, logo em seguida (535b-c), algumas características que o sábio deve possuir para se tornar um dialético, como boa memória, laborioso e com boa resistência intelectual. Aqui parece surgir uma contradição. Se apenas os filósofos podem ascender à ideia do Bem, como seria possível um indivíduo que não pertence à classe governante reconhecer esta ideia espelhada no *cosmos*?

Aqui parece haver uma compreensão parcial por parte do indivíduo. Se este vive em uma pólis que não possui a *kallipolis* como guia político e ético, ele deverá recorrer, em última instância, ao universo e elegê-lo como modelo para o seu agir moral.

Entretanto, este modelo lhe dará apenas algumas noções acerca do caráter estático e imutável do cosmos. Sobre isso, Carone (2008, p. 26 -27) atesta o seguinte:

[...] Desse modo, que digas que não vives em condições políticas ideais, nem dispões de leis fundadas com base no conhecimento. Ainda assim, não só podes preservar tua vida como também realmente atingir ao menos algum nível de auto-realização ou felicidade imitando o cosmos ordenado que te circunda, pois esse cosmos possui uma mente (não dessemelhante da mente do governante-filósofo ideal, ainda que mesmo superior a ela) que efetivamente compreende a natureza da excelência objetiva e a implanta no mundo circundante natural. Com referência a isso, torna-se crucial que Platão mostre que há ordem no universo, e que este é realmente um universo, isto é, um todo único compelido por estrutura e propósito, se é para atuar como um modelo para a unidade, a estrutura e harmonia orgânicas eu caracterizam aos olhos de Platão a vida humana auto-realizada. Enquanto a *República* limitava a educação a apenas uma pequena parte da sociedade, há um moimento nos últimos diálogos que se ocupam de cosmologia para estendê-la, ao menos num certo grau razoável a todo indivíduo. Permanecerá verdadeiro que nem todos podem alcançar a filosofia no sentido altamente reforçado de aprender Formas além do universo perceptível. (Afinal, mesmo na *República* isso era apenas o resultado de um processo educativo extremamente longo, francamente indisponível à maioria das pessoas.)

Nesse sentido, não há uma continuidade nas teses levantadas na *República* acerca da investigação sobre o Bem, a qual só é possível para aqueles que dominam a dialética. Os diálogos que se ocupam das questões cosmológicas, principalmente o *Timeu*, preocupam-se em estender para todos a oportunidade de reconhecer a ordem no universo, a fim de que transforme a sua vida para melhor, em busca do desenvolvimento das virtudes nas suas ações morais. Obviamente que a investigação daqueles que não receberam o itinerário educacional da *República* será sempre limitada, não existindo a possibilidade de aprofundamentos puramente filosóficos. Entretanto, o reconhecimento da ordem e da harmonia existente no cosmos é suficiente para perceber que há uma razão divina operando todas as coisas de forma virtuosa, cabendo ao indivíduo tentar espelhar esta ordem o máximo que puder em sua vida.

CAPÍTULO II – A DIMENSÃO ÉTICA DA COSMOLOGIA DO *TIMEU*

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No capítulo anterior, foi apresentado uma breve introdução ao *Timeu*, seus pontos teóricos, bem como uma análise acerca da sua posição no *corpus platonicum* e sua relação com outros diálogos importantes para o presente tema. Este capítulo, por sua vez, trabalhará as implicações éticas da cosmologia do *Timeu*, com o fito de esclarecer a relação intrínseca existente entre a ética e a cosmologia, bem como uma não pode ser abordada sem a outra. Parte-se do pressuposto de que Platão pensa a ética e nas suas implicações práticas, utilizando-se da cosmologia como um meio para isso. Nesse sentido, segundo as pretensões deste trabalho, não se pode fazer uma leitura da cosmologia apenas por um viés natural, da *physis*. Como já visto anteriormente, Platão é o filósofo que traz para o centro de suas investigações as questões relacionadas ao homem e a sua relação com a natureza, bem como de que forma esta influencia o comportamento ético daquele. A *República*, neste sentido, a título de exemplificação, é um dos diálogos que mais expõe essa relação entre o homem e a *pólis*, sendo esta um espelho da “*pólis*” humana, a saber, a alma. Da mesma forma, o *Timeu* traz a mesma preocupação relacional do homem com aquilo que o cerca. Porém, neste caso, a investigação a ser abordada trata da relação entre o indivíduo e o cosmos. De que maneira o homem faz parte deste cosmos? Como ele age ou deve agir para perseguir o seu florescimento? É lícito afirmar que o cosmos deve ser encarado como modelo normativo ético para o agir moral humano? Se sim, como se dá essa mediação? É sobre essas principais perguntas com as quais o presente capítulo se ocupará. É com o aspecto ético existente entre o homem e o cosmos, a fim de se investigar a maneira pela qual o homem poderá alcançar o seu florescimento humano em meio ao ambiente que o circunda.

No entanto, antes de se abordar essas questões, faz-se necessário perscrutar um pouco melhor acerca da relação existente entre a alma e o movimento, a fim de explicitar um impasse interpretativo existente sobre este tema. Como se viu no capítulo anterior, a alma exerce o princípio do movimento no homem, sendo a causa do agir humano. Nesse sentido, o movimento engendrado pela alma humana deveria imitar àquele engendrado pelo universo, ordenado, harmonioso modelar para o homem. Sendo assim, o capítulo anterior defendeu a tese de que os movimentos

celestes agiriam apenas de maneira ordenada, não existindo nenhum movimento de ordem contrária e caótica. Porém para evitar confusões exegéticas, procura-se esclarecer a seguir, bem brevemente, sobre essa controversa, já que o movimento pré-cósmico é causado pela força da necessidade, existindo, um movimento desordenado.

2.1.1 Sobre o movimento desordenado

Sabe-se que esta questão do movimento desordenado não apresenta facilidades em seu conteúdo, exigindo, então, uma análise e estudo mais aprofundado para investiga-la em todas as suas minúcias. Como o tema não é decisivo para o trabalho, faz-se apenas necessário informar o leitor do assunto para que se evite confusões acerca da compreensão da relação existente entre alma e movimento, bem como apresentar a existência deste debate.

Em 52d2-53b9, Platão, através da personagem Timeu, expõe o que se segue:

Fique isto, pois, como o resumo da doutrina cuja formulação me foi ditada pelo meu próprio juízo: o ser, o espaço, a geração, são três princípios distintos desde antes mesmo da formação do céu. Ora, a matriz do devir, tornando-se úmida e inflamada, e recebendo as formas da terra e do ar, e passando por todas as modificações que se lhes seguem, apresentava-se sob os mais variados aspectos; e por estar cheia de forças que nem eram iguais nem contrabalançadas, não mostrava equilíbrio em nenhuma de suas partes; oscilando irregularmente em todos os sentidos, era sacudida por essas forças e, posta em movimento, por sua vez as agitava. Movimentando-se desse modo, sem pausa, separavam-se as coisas e dispersavam-se em várias direções, à maneira de grãos agitados e joeirados com crivos e outros instrumentos próprios para limpar o trigo, do que resulta ser jogado para o lado o que for denso e pesado, enquanto vão para o outro as partículas finas e mais leves, onde se acumulam. O mesmo, então, acontece com os quatro gêneros agitados pelo receptáculo que se movimentava à maneira de um crivo e joeirava e afastava para longe um dos outros os dissemelhantes, reunindo o mais possível no mesmo ponto os que se assemelhavam entre si, de forma que as diferentes espécies vieram a ocupar lugares diferentes, antes mesmo de haver sido formado o todo que elas viriam a construir. Até esse momento, tudo isso carecia de proporção e medida. Quando o universo começou a ser posto em ordem, a princípio o fogo, a água, a terra e o ar revelaram traços de sua própria natureza, mas se encontravam no estado em que é de esperar que esteja o que carece de presença de Deus. Constituído naturalmente dessa maneira, começou a divindade a dar-lhe uma configuração distinta por meio de formas e números. Que Deus os coordenou da maneira mais perfeita possível, o que antes não acontecia, é uma assertiva a que nos atemos em todo o decurso de nossa exposição.

Percebe-se que, a “matriz do devir”, como denomina Platão, é arrebatada por movimentos desordenados, desprovidos de *telos*. São movimentos provenientes do império da necessidade (*ananque*), privados de um *nous* que organize a sua força e a direcione para determinados fins racionais. Como bem registra a personagem, o

universo, nesse estágio, carece de medida e proporção, sendo refém da causalidade errante dos elementos pré-cósmicos.

Apenas com a atividade demiúrgica, o universo passa a ser ordenado por uma inteligência que garante uma finalidade dessa força vital primitiva para fins definidos e ordenados, dando um “porquê” e um “para quê” para cada elemento. Sendo assim, pode-se afirmar a existência de um movimento desordenado causado também pela alma.

Como se viu no capítulo anterior, a alma é responsável pelos movimentos ordenados, sendo então a responsável por ordenar aquilo que se comportava apenas sob os ditames da necessidade, não respeitando forma nem medida. O demiurgo, através do seu trabalho intelectual, dá uma ordem para o caos, organizando o que antes era desordenado, constituindo então a alma do mundo, a qual é um intelecto.

Porém, a partir dessas considerações, surge um impasse: se a alma é a causa de todos os movimentos, seria ela também causa dos movimentos errantes? Caso a resposta seja positiva, pode-se afirmar que os movimentos desordenados possuem, também, uma causa: a alma.

Neste sentido, tanto os movimentos inteligentes e ordenados quanto os errantes têm a sua origem na alma, a qual seria a responsável, nesse caso, também pela desordem no cosmos. E, como já se sabe, a falta de ordem no cosmos gera o mal no mundo, desvirtuando o agir moral dos indivíduos, caso haja uma ausência de *nous* em suas ações.

Para os fins do presente trabalho, se seguirá a interpretação apresentada até agora, a qual considera a alma como agente ordenador do cosmos, sendo a responsável por introduzir no mundo o *nous*, garantindo ordem e estabilidade aos astros e aos seres celestes, os quais atuam como modelos para o bem agir moral dos homens, como bem proposto no *Timeu* em 90d:

Os movimentos aparentados com a porção divina dentro de nós são os pensamentos e as revoluções circulares. São essas que cada um de nós deverá seguir, para corrigir os circuitos que ao nascimento se iniciaram erroneamente em nossa cabeça, o que se consegue com o estudo da harmonia e das revoluções do universo e com igualar a parte pensante, em conformidade com sua natureza original, ao objeto do pensamento e, com isso, alcançar, no presente e no futuro, a meta proposta aos homens pelos deuses.

Cabe ao indivíduo igualar o gênero racional de sua alma com a harmonia circular do universo, visando interiorizar a ordem divina proposta pela alma do cosmos.

Porém, é importante que o leitor saiba que esta discussão acerca do movimento desordenado existe entre os platonistas, pois se, caso não seja devidamente esclarecido, poderá ser fonte de dúvidas e mal entendidos⁴.

2.2 O Demiurgo e a Alma do Mundo

Feita esta ressalva acerca do movimento desordenado, faz-se necessário, neste momento, adentrar na análise do trabalho demiúrgico na confecção da alma do mundo.

No *Timeu*, Platão expõe, antes de apresentar o discurso da personagem, as premissas e pressupostos do seu objetivo com a cosmologia. Em 28a, o filósofo atesta a necessidade de se diferenciar entre aquilo que sempre é e nunca perece e aquelas que nunca são e devém:

A meu parecer, será preciso, de início, distinguir o seguinte. Em que consiste o que sempre existiu e nunca teve princípio? E em que consiste o que devém e nunca é? O primeiro é apreendido pelo entendimento com a ajuda da razão, por ser sempre igual a si mesmo, enquanto o outro o é pela opinião, secundada pela sensação carecente de razão, porque a todo instante nasce e perece, sem nunca ser verdadeiramente. E agora: tudo o que nasce ou devém procede necessariamente de uma causa, porque nada pode se originar-se sem causa.

Neste sentido, vê-se, claramente, a retomada de Platão acerca das suas investigações acerca da segunda navegação, apresentando uma distinção epistemológica entre o plano sensível e suprassensível, sendo este cognoscível através do gênero racional da alma, gozando de imortalidade e atemporalidade, e aquele pelos sentidos, destinado sempre ao perecimento. Entre estes dois planos, Platão apresenta uma relação causal, na qual tudo aquilo que devém tem uma origem que a causa. Para o filósofo, é nesta segunda categoria epistemológica que o universo se encontra, como se depreende da leitura de 28b-c:

Quanto ao céu universal - ou mundo, ou, se preferirem outro nome mais apropriado - no que lhe diz respeito, antes de mais nada devemos considerar o que importar levar em conta no início de qualquer estudo: se sempre existiu e nunca teve princípio de nascimento, ou se nasceu nalgum momento e teve começo. Nasceu, pois é visível, tocável e dotado de corpo, coisas sensíveis

⁴ Sobre isso, Cherniss (1954, p. 5) afirma o seguinte: “Mindful of this and of Plato's explicit statements that soul is the principle of all motion and change in the phenomenal world, some interpreters have concluded that the cause of the random, disorderly motions must be an irrational element in the soul that according to the *Timaeus* pervades the universe and moves the heavenly bodies, while others have ascribed this disorder to an evil world-soul opposed to this world-soul of the *Timaeus* and posited, they believe, in the *Laws*. The text of the *Timaeus*, however, excludes the possibility of an irrational element in the world-soul there described, while the existence of an evil world-soul as its adversary and the cause of the chaotic motions is not even mentioned in the *Timaeus* and is certainly not envisaged in the text of the *Laws* to which its proponents appeal.”

todas elas. Ora, conforme já vimos, tudo o que é sensível e pode ser apreendido pela opinião com a ajuda da sensação, está sujeito ao devir e ao nascimento. Afirmamos, ainda, que tudo o que devém só nasce por efeito de alguma causa. Mas quanto ao autor e pai deste universo é tarefa difícil encontrá-lo e, uma vez encontrado, impossível indicar o que seja.

Como se pode concluir, o universo é fruto da construção demiúrgica de um agente que tem as formas inteligíveis como modelo de sua atividade. Isso significa que o universo se constituiu no plano do devir, Porém, o universo, por ser fruto do modelo eterno e imutável das formas, receberá destas as suas características, plasmando ordem e estabilidade na sua constituição.⁵ Nesse sentido, o demiurgo, que é bom e inteligente, quer produzir da melhor forma possível o universo, sendo fiel ao máximo às Formas. Como já é sabido, o universo paira em caos, sendo refém da força da necessidade, desprovido de inteligência e finalidade. O demiurgo, então, busca superar esse estado de desordem, constituindo um *nous* teleológico ao cosmos.⁶

Nesse contexto, o demiurgo é o responsável por fazer o universo acessível ao homem, dando a ele forma, medida e número. O universo, resultado de uma atividade intelectual e manual, pode ser mensurado e analisado, bem como pode ser encarado como modelo. Ele dá características matemáticas para os elementos pré-cósmicos, tornando-os acessíveis a nossa razão.⁷

⁵ Sobre isso, Maria Dulce Reis (2010, p. 45 - 46) afirma o seguinte: “O universo vivível, como imagem do modelo eterno, receberá as propriedades do modelo (isto é, das Formas inteligíveis): a inteligência, de modo a ter a beleza própria do todo inteligente; a unicidade, visto que o vivente completo, (o modelo) é único; a perfeição da composição, em que a obra gerada é a mais bela e completa possível; a indissolubilidade, por ser uno consigo mesmo e harmonizado pela proporção é impossível que seja dissolvido senão por seu artífice; a imortalidade, por não estar sujeito à morte ou dissolução; a esfericidade, a forma mais perfeita, que abrange todas as outras formas; o movimento circular, que melhor condiz com a mente e com a inteligência; a autossuficiência, pois de nada necessita e alimenta-se de seu próprio desgaste.”

⁶ Acerca da atividade demiúrgica, Karla Cotta (2018, p. 48) aponta o seguinte: “Quando descreve a formação do mundo sensível, Timeu destaca que o construtor é bom e sem inveja e ao moldar o mundo o deseja o mais semelhante possível a si mesmo. Sendo o cosmo belo e perfeito, o mesmo abrange tudo que é visível e em movimento, porém, antes da intervenção do Demiurgo, os elementos do cosmo se transformam de forma irregular e sem ordem. O Demiurgo traz os elementos da desordem para a ordem, por entender que essa é a melhor opção, respeitando a beleza e a perfeição dos arquétipos. É importante destacar a ação racional do artesão no ato de reproduzir o modelo. Ele construirá uma cópia a partir da contemplação do modelo inteligível na maneira mais adequada possível, mas não perfeitamente, visto que o cosmo é uma cópia do modelo e, enquanto cópia, necessariamente é imperfeito.”

⁷ Filip Karfik (2007, p. 15) aponta o seguinte: “Qui est donc et que fait le démiurge dans le *Timée* ? C’est un intellect divin qui pense et qui agit. Il a pour objets de pensée des formes intelligibles et le matériau sur lequel il agit est fourni par leurs images dans le réceptacle. Pour ordonner ce matériau, il produit d’abord, à mi-chemin entre ce qui est purement intelligible et ce qui est sensible, des entités mathématiques: des nombres arithmétiques, des figures géométriques et des mouvements réguliers ; en les organisant en un tout harmonique il crée l’âme. Ce n’est que par l’intermédiaire de l’âme, c’est-à-dire des caractères mathématiques propres à celle-ci, que l’intellect divin peut communiquer aux corps ce que, lui, contemple

No entanto, deve-se lembrar de que o demiurgo não possui as mesmas características que o Deus cristão possui. Ele não é onipotente e nem onisciente, possuindo as suas limitações. Como já fora dito, o demiurgo está limitado intelectualmente, agindo apenas como uma espécie de artesão do universo.

O seu trabalho intelectual consiste em contemplar as Formas inteligíveis e plasma-las no mundo sensível. Isso quer dizer que o demiurgo não se confunde com o plano inteligível, nem que este plano se “encontre” em sua mente. Nesse caso, se deve dizer que o seu trabalho enquanto artesão do universo é imperfeito, apesar de ele conseguir transmitir ao plano sensível as características do plano inteligível, como a harmonia dos movimentos dos astros, a imortalidade e a esfericidade.

Além disso, faz-se necessário lembrar a crítica platônica aos poetas antigos, apresentadas no livro II (377e-383a) da *República*. Os deuses só podem causar a bondade, a beleza e a virtude. É incompatível com o estatuto ontológico divino a intenção de deflagrar a *hybris* entre os seres humanos, com vista a prejudica-los. Nesse sentido, o demiurgo é bom em si mesmo e virtuoso, não objetivando nenhuma ação além de produzir ordem e harmonia.

Em 29e-30b, *Timeu* atesta o seguinte:

Então, digamos por que razão o que formou o universo e tudo o que devém o formou. Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Estreme, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhante a ele. Podemos admitir com a maior segurança a opinião dos homens sensatos de que esse é o princípio mais eficiente do devir e da ordem do mundo. Desejando a divindade que tudo fosse bom e, tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis - nunca em repouso, mas movimentando-se discordante e desordenadamente - e fê-lo passar da desordem para a ordem, por estar convencido de que esta em tudo é superior àquela. Não era nem nunca foi possível que o melhor pudesse fazer uma coisa que não fosse a mais bela de todas. Depois de madura reflexão, concluiu que das coisas visíveis por natureza jamais poderia sair um todo privado de inteligência mais belo do que um todo inteligente, e também: que em nenhum ser pode haver inteligência sem alma.

en tant que formes intelligibles. Il ne faut l'identifier ni avec le modèle intelligible ni avec l'âme du monde. Le raisonnement démiurgique dont parle Timée traduit la contemplation des formes intelligibles en production des caractères mathématiques qui constituent l'âme. Au moyen de ces caractères le démiurge façonne le devenir précosmique en le mathématisant, c'est-à-dire en le rendant, dans la mesure du possible, saisissable par la raison. Dans ce sens on peut dire que le démiurge façonne le devenir desordonné apparaissant dans le réceptacle en essayant de le saisir au moyen d'une capacité cognitive qui serait à la fois la sienne et applicable au devenir : au moyen d'un *logismos* qui a pour objets des caractères mathématiques, « intermédiaires » entre l'intelligible et le devenir.”

Timeu afirma que o demiurgo está livre de vícios, neste caso, da inveja. Além disso, o demiurgo sempre objetivou que o resultado de seu trabalho fosse igual a ele. Como já dito, o universo plasmou no mundo sensível as características das formas, como a imortalidade a perfeição dos movimentos. Logo, o demiurgo é um ser dotado de perfeição e virtude, plasmando não só as formas no plano sensível como também constrói o universo refletindo a sua própria imagem nele. Outro traço de sua perfeição e harmonia de pensamento é que ele busca sempre a ordem em detrimento da desordem. Caso fosse o contrário, o universo não existiria e nem seria modelo de estabilidade e virtude, pois permaneceria refém das forças da *ananke*. O demiurgo, como bem atesta a personagem, persegue sempre a harmonia e a ordem, já que ele é “o melhor”, nas palavras do Timeu, sendo a sua obra a mais bela e virtuosa de todas. Neste sentido, o demiurgo poderia ser considerado o primeiro modelo ético para o homem, já que é fonte apenas do bem, busca sempre a perfeição e tem como norte moral o exercício do *nous* direcionado para a virtude. O demiurgo evita o mal e o vício, pacificando a força bruta da necessidade apresentada pelos elementos presentes no cosmos.

Sendo o universo um ser vivo, inteligente, imortal, harmônico e esférico, ele possui, para Platão, uma alma. Esta, por sua vez, é também fabricada pelo demiurgo, a qual segue um processo complexo, como bem descrito em 35a1-b3:

Fê-la deste modo e dos seguintes elementos. Da combinação entre a substância indivisível que é sempre a mesma, e a divisível que nasce nos corpos, compôs a terceira, uma espécie de substância intermediária. Por outro lado, no que diz respeito à natureza do Mesmo e do Outro, compôs também uma espécie intermediária entre a substância indivisível e a substância divisível nos corpos. De seguida, tomando os três, reuni-os numa forma única, forçando, com isso, a difícil natureza do Outro a misturar-se com o Mesmo. Depois de aprestar uma unidade com esses três elementos, dividiu-a em tantas partes quantas era conveniente haver, cada uma constante de uma liga do Mesmo, do Outra e da Existência.

Nesse sentido, a alma do cosmos é uma espécie de *ousia* intermediária que existe entre o plano sensível e o suprassensível, já que ela é o resultado da mistura entre a substância indivisível e a divisível. Sendo assim, ontologicamente a alma do cosmos possui uma “terceira” natureza, não possuindo nenhuma origem do plano sensível ou do inteligível, possuindo, entretanto, características provenientes do plano sensível, já que se encontra em movimento com as entidades presentes no plano sensível.

Como já dito no tópico anterior, a alma do mundo, no que concerne ao presente trabalho, não deve ser encarada como deflagradora de um movimento desordenado oriundo de uma ausência de *nous*, levando o universo a uma falta de simetria e ordem.

Pelo contrário: a alma do cosmos, por ter características ontológicas do plano inteligível, plasma no universo essas qualidades, as quais são perceptíveis nos movimentos ordenados e harmônicos dos astros. Ela é modelo e causa de estabilidade e virtude no cosmos.⁸

Para os fins do presente trabalho, basta atentar para o fato de que a alma cósmica intermedeia os dois planos, sendo um ponto comum entre o plano do devir e o plano suprassensível, não existindo uma independência total entre eles no que tange a sua relação. Há apenas uma distância ontológica, sendo a alma do mundo uma via intermediária entre o plano sensível e o inteligível.⁹

2.3 A virtude na Cosmologia Platônica

Como já dito anteriormente, este trabalho tem como objetivo final atestar a importância da cosmologia de Platão. A principal motivação se dá devido a uma negligência, ainda comum, em reduzir as investigações éticas de Platão apenas aos diálogos socráticos, seus escritos da juventude. Encara-se a cosmologia como um estudo puramente natural, como se Platão estivesse apenas interessado em perscrutar as causas naturais e físicas do universo. Porém, como já demonstrado no decorrer do escrito, a pretensão de Platão, com a sua cosmologia, é a busca pela correção ética, pelo bem viver. Seu pensamento tardio busca uma maneira do indivíduo agir de acordo com o gênero racional da sua alma, procurando confirmar as suas ações morais com a sua natureza inteligível.

⁸ Sobre isso, Vlastos (1933, p. 77-78), registra o seguinte: “We have the final perplexity: According to the well-known teaching of Laws x, all motion is caused by soul. The disorderly motion would then imply an irrational world-soul. But no such soul is mentioned in the Timaios. Since this is offered as an argument against the pre-existent chaos, a fair way of meeting it is to ask: Just what does it mean for the contrary hypothesis (i.e. that chaos is only the residual disorder ever present in the world)?”

⁹ Acerca deste complexo tema, Maria Dulce Reis (2010, p. 50), novamente, destaca que “uma terceira espécie de *ousía* é composta a partir da mistura da *ousía* indivisível (o modo de ser que é comum às Formas inteligíveis) com a *ousía* divisível (o modo de ser que devém nos corpos). A menção a uma terceira espécie de *ousía*, como literalmente é denominada no texto, leva os comentadores, de modo geral, a considerarem a alma cósmica um ser ‘intermediário entre o inteligível e o sensível’. Entretanto, vemos já em 35a1-a4 (o que se confirmará na sequência do trecho) que nada há de sensível (e sim de inteligível) na composição da alma cósmica. Portanto, ela só pode ser dita ‘intermediária’ em sua capacidade de ligar-se ao sensível e às Formas inteligíveis, mas não por sua composição (perspectiva ontológica), que não conta com o sensível. Quanto a *ousía* divisível, como destaca Brisson, ela não deve ser compreendida como uma *ousía* corporal divisível, o que implicaria uma dimensão material da alma, pois a alma cósmica é incorpórea e invisível. A alma cósmica também não deve ser compreendida como um ser dotado de extensão espacial (a não ser no sentido metafórico, por abarcar, no sentido de reger, todo o corpo do *kósmos*) e isso ela tem em comum com as Formas inteligíveis.”

Neste sentido, todo o estudo ético de Platão parte de uma concepção de virtude. Apenas através dela é que o homem alcança a sua felicidade e o seu pleno florescimento humano. Alcança-la através do seu exercício e da atualização de suas potências morais é o caminho para incorpora-la em seu caráter. Para que isso ocorra, é necessário conformar a parte racional da alma com os outros gêneros que a compõem. E isto apenas é conquistado quando o indivíduo obedece o tirocínio intelectual e paideutico estabelecido por Platão na *República*, onde o aprendiz conhece e alcança o domínio da parte apetitiva (*epithymetikón*) subjugando-a ao gênero racional (*logistikón*) da alma, o qual deve ser auxiliado pelo gênero irascível (*thymoeidés*) na busca pelo controle das paixões insaciáveis existentes no homem (434d-445e).

Este equilíbrio entre os gêneros da alma é tão importante para Platão que dela depende o florescimento de toda a *pólis*, de sorte que esta é apenas um espelho da alma humana, a qual deve obedecer necessariamente, uma hierarquia pré-definida, onde cabe ao Rei filósofo (aquele que personifica o *logistikón* por excelência) o governo e comando da cidade. Do contrário, o homem torna-se refém das suas paixões insaciáveis, subvertendo a ordem hierárquica dos gêneros da alma, afeiçoando-se mais com as coisas perecíveis do plano do devir do que com a realidade divina. Isso é o que Platão estipula como injustiça, conforme demonstrado na *República*, em 444b1-8:

Não será a injustiça, necessariamente, a rebelião desses três princípios, a preocupação de querer ocupar-se com tudo e a intromissão nas funções alheias, a insubordinação de uma parte com relação ao todo, para vir a dirigi-lo sem nenhuma justificativa, visto ser por natureza destinada a obedecer à parte feita para comandar? Nisto, quero crer, na desordem e no extravio das partes é que dizemos consistir a injustiça, a intemperança, a covardia, a ignorância, numa palavra: o conjunto de vícios. (grifos nossos)

Não ter os gêneros da alma bem hierarquizados é rebelar-se com aquilo que fora estabelecido pela natureza, insubordinando o que há de mais elevado no homem (a razão, o que assemelha a natureza humana a divina) ao império anárquico das paixões infinitas e insaciáveis.

Inclusive, no Livro X da *República*, Platão apresenta o famoso mito de Er, no qual se percebe um incentivo escatológico a ser justo e virtuoso, com vistas a desfrutar de uma boa vida no Hades. Neste mito, Platão faz mais uma apologia à vida justa e virtuosa, dando aos homens motivos para viverem sob o império da razão.

Em 615a3-615d2, Platão comunica o seguinte:

Para contar tudo, Glauco, seria necessário muito tempo; mas o que, em resumo, ele disse foi o seguinte: por cada falta cometida contra alguém, as almas eram castigadas, por ordem e individualmente, dez vezes, durando, por conseguinte, cem anos o castigo de cada uma, a duração exata da vida humana, para que a punição fosse o décuplo do crime cometido. Assim, quem fosse criminoso de muitas mortes ou houvesse traído cidades ou exércitos e os reduzisse à escravidão, ou fosse cúmplice de alguma malfeitoria do mesmo gênero, por cada crime teria de sofrer dez vezes mais. Por outro lado, os que só espalharam benefícios e viveram justa e santamente, eram recompensados na mesma proporção. Dos que mal chegaram a nascer e tiveram vida curta, o que Er contou não merece ser agora recordado. No que entende com a piedade ou a impiedade com relação aos deuses ou aos pais, e os crimes de morte violenta, era ainda maior a punição. Contou também que estava presente quando perguntaram a alguém se sabia onde se encontrava Ardieu, o Grande. Esse Ardieu, como tirano de uma cidade da Panfília, além de muitos outros crimes abomináveis que lhe imputavam, assassinara mil anos antes seu velho pai e o irmão mais velho. O interrogado respondeu: - Não está - falou assim mesmo - e dificilmente poderá vir até aqui. (grifos nossos).

Percebe-se claramente o alcance cósmico das atitudes imorais e criminosas perpetradas por aqueles que vivem de maneira injusta, instaurando um caos interno (na alma, quando não recebem a educação virtuosa) como externo (ao perpetrarem o mal no mundo). Tanto é assim que, aqueles que fazem algum tipo de mal são castigados com penas mais duras do que os malefícios causados pelas suas faltas. Por outro lado, os que agem justamente são agraciados e gozam de verdadeiras fortunas.

Logo em seguida, em 618d6-619b, postula-se o seguinte:

[...] Desse modo, comparando entre si todos esses elementos e tendo sempre em vista a natureza da alma, ficará em condições de discernir entre a vida boa e a má, dando a denominação de má à que contribui para deixar injusta a alma, e de boa, pelo contrário à que a deixa justa, sem a nada mais atender. Como vimos, tanto em vida como depois da morte é a melhor escolha que alguém pode fazer. Com vontade férrea deverá apegar-se a essa opinião, quando baixar para o Hades, para que, ao chegar lá, não se deixe ofuscar pela riqueza e outros males congêneres, nem precipitar-se na tirania ou em práticas da mesma natureza, geratrizes de males insanáveis para os outros e piores ainda para si próprio. Não! Precisará aprender a escolher nessas condições uma vida mediana, fugindo dos excessos dos dois lados, tanto nesta vida, na medida do possível, como em todas as vidas porvindoiras. Só dessa maneira é que o homem poderá atingir a felicidade máxima. (grifos nossos).

Nesse sentido, ao homem cabe, através de sua razão, discernir a vida boa da má, sendo esta uma vida injusta e aquela uma vida justa. Platão não admite, nesse caso, um relativismo moral diante da vida. Muito pelo contrário: o virtuoso é o modelo que deve ser perseguido por todos. Essa imagem do homem virtuoso é o que Platão traz aos seus escritos, ao imortalizar a figura de Sócrates, o virtuoso por excelência. Através da

filosofia e da educação adquirida, se consegue discernir entre os bens verdadeiros e busca-los com o fito de buscar o florescimento humano.

Essa visão do homem virtuoso já era tratada nos diálogos socráticos. No *Laques* (188c7-188e5), através da personagem homônima, Platão afirma o seguinte:

Quando ouço alguém discorrer sobre a virtude ou sobre outra qualquer modalidade de sabedoria, algum homem de verdade e à altura do seu tema, alegro-me sobremodo e me comprazo em comparar o orador com suas palavras, e em verificar como ambos se combinam e completam. Considero o indivíduo nessas condições um músico afinado em harmonia mais perfeita do que a da lira ou de qualquer outro instrumento frívolo: a harmonia de sua própria vida, estando sempre em consonância suas palavras com seus atos, harmonia dórica, não jônica, quero crer, nem mesmo frígida, nem lídia, mas a única e verdadeiramente helênica. Um indivíduo nessas condições me deleita sobremodo, mal começo a falar, não havendo quem, então, não me considere amigo de discursos, tal é a atenção com que eu ouço o que ele diz. Quem procede de modo contrário ofende-me os ouvidos, e em tanto maior grau quanto melhor se me afigura o seu falar, do que parecer que me horrorizam discursos. (grifos nossos)

Dito isso, percebe-se que a pesquisa ética de Platão trata a filosofia não como um puro intelectualismo socrático, onde o que se busca é apenas o conhecimento da virtude, mas sim como um modo de vida, no qual o homem deve buscar não apenas conhecer e analisar intelectualmente a virtude, como também integraliza-la em sua vida moral. Deve o homem buscar se assemelhar a um “músico afinado”, como citado acima. Ou seja, o indivíduo deve ter unidade no agir e no pensar, sendo um o reflexo do outro. Essa integridade entre a alma e a sua exteriorização moral é a consumação da justiça, vivendo-se em equilíbrio, sob o reino da virtude.

Sendo assim, pode-se dizer que a filosofia, em Platão, é um modo de vida, o qual não tem como um fim em si mesmo a dimensão intelectual. Pelo contrário, este é só um meio para a plena realização do homem no seu agir moral. A inteligência é um instrumento para conhecer e discernir a vida boa da má.

Pode-se dizer, então, que em Platão a filosofia deve não somente ser estudada e inteligida, mas também vivida e personificada no homem através do seu modo de vida, o qual deve ser virtuoso. Em Platão, há claramente um estilo de vida correto, não havendo espaço para relativismos morais. Existe uma vida que deve ser buscada e outra que deve ser rechaçada e evitada. Essa preocupação platônica aparece, ao contrário do que se pensa, não apenas dos diálogos socráticos, mas também dos seus diálogos tardios.

É necessário salientar isso para que se esclareçam os objetivos filosóficos da investigação platônica acerca da busca das virtudes e da construção de um modo de vida. As investigações de Platão se ocupam, em última instância, em fornecer um modelo de vida a ser alcançado para a materialização da felicidade. É o que também ocorre no *Timeu*: o estudo da astronomia não tem um fim em si mesmo, mas sim busca entender o movimento ordenado dos astros e do cosmo como um todo para que se espelhe essa harmonia na vida moral, a fim de alcançar a felicidade e o florescimento como indivíduo.

Pode-se dizer que nos diálogos da velhice esta questão ética esteja bem melhor desenvolvida do que nos diálogos da juventude. É este uma das principais motivações do trabalho: investigar e trabalhar com a ética platônica da velhice do filósofo. Até porque, nos meios de estudos da obra do filósofo, parece existir uma preocupação quase nula com relação aos diálogos desta fase. O presente trabalho busca superar isso e tentar expor as investigações éticas dos diálogos tardios. A análise do *corpus platonicum* não pode se limitar a ler aqueles diálogos “mais conhecidos” ou “mais difundidos” do autor, sem se preocupar em transpor essas leituras para águas mais profundas, as quais ficam restritas, quase sempre, aos acadêmicos e pesquisadores da obra de Platão.

É claro que não há nada de errado no que tange a essa delimitação do interesse, haja vista que a obra completa de Platão é um universo por si só, o qual desperta os mais variados interesses nos mais diversos contextos acadêmicos e científicos. Porém, ao se deparar com a obra platônica, logo se percebe o quão limitador e difícil é trabalhar com algum dos diálogos de maneira isolada. Para que se consiga entender a filosofia platônica, é necessário não apenas a contextualização dos escritos, mas também a sua comparação e, conseqüentemente, confrontação. Apenas a partir desse processo é que se consegue entender o pensamento platônico.

Tendo isso em vista, a cosmologia de Platão não pode ser entendida sem os pressupostos defendidos nos diálogos anteriores. Prova disso é a dimensão ética da cosmologia, a qual é objeto da presente pesquisa. Nos diálogos da velhice de Platão, percebe-se essa continuação pelo interesse ético. E, para que se compreenda bem a cosmologia, é necessário entender os escritos morais ou socráticos da juventude, como também os pressupostos psicológicos apresentados na *República*.

É necessário entender os escritos socráticos porque é lá que percebe-se o objetivo principal da filosofia de Platão: o estudo da virtude, da *eudaimonia* da plena realização do homem, a saber, do seu florescimento moral. Mesmos nesses diálogos, os quais são aporéticos, Platão ensina, através da figura socrática, como alcançar a via intelectual da razão com vistas a se tornar o *spoudaios*. A filosofia enquanto investigação sincera da *ousia*, do *nous* acerca do mundo e, principalmente, do homem. É já, nesta fase, que Platão deixa claro os seus objetivos filosóficos acerca da virtude, os quais perdurarão até o fim de sua vida, refletindo-se nos diálogos tardios.¹⁰

Por outro lado, a *República* é o diálogo principal e de maior importância para que se compreenda a cosmologia. Como citado no capítulo anterior, Platão busca investigar a justiça a partir do seu enfoque interno, na alma humana. Obviamente que o diálogo trata acerca da justiça em seu âmbito social e político, já que esta é um mero espelho da “cidade interior” do homem. Mas, a partir da leitura do diálogo, percebe-se uma preocupação investigativa maior em relação ao aspecto psicológico da justiça, com vistas a investigar de que maneira o homem pode se tornar virtuoso e senhor de si próprio, guiando-se sob o império da razão. É através dessa harmonia entre os gêneros da alma que se instaura a justiça, como já fora visto.

Logo, sem esse estudo acerca da psicologia do homem o estudo da cosmologia se torna parcial ou incompleto, pois não há como entender o porquê de o indivíduo, refém de uma *pólis* anárquica e viciosa buscar o universo como modelo de ordenação moral. Ignorar todo o projeto da *República* em geral compromete, e muito, a compreensão acerca da cosmologia de Platão. Sem se ter o conhecimento acerca do projeto educacional apresentado no diálogo e da estrutura hierárquica estipulada para o bom convívio na *pólis*, não há como compreender a “alternativa cosmológica” apresentada no *Timeu*.

Como já dito, na *Kallipólis* deve governar o Filósofo-rei, aquele que passou por todas as fases do tirocínio educacional apresentada no diálogo, dominando a dialética e se iniciando na filosofia na idade de 50 anos. Ele é quem tem o preparo político e intelectual para o governo, pois ele, através da ciência da dialética consegue desvelar o

¹⁰ Para aprofundar sobre isso, conferir COTTA, K. V. O homem espelho do cosmo no *Timeu* de Platão: os reflexos da cosmologia na formação e na constituição do homem. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Departamento de filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, p. 157, 2018.

Bem, entendendo as realidades transcendes e imutáveis, com o fito de plasma-las na realidade sensível da cidade. Como se sabe, este é o governo ideal projetado na cidade ideal. Sob as diretrizes deste governo, o homem alcança a felicidade e a realização plena enquanto *spoudaios*, realizando-se plenamente.

Porém, se a *República* já soluciona o problema político e estipula a cidade ideal para ser instituída, o que motiva Platão a buscar a felicidade em outro lugar, a saber, no cosmos? A leitura que sustenta o presente trabalho parte do pressuposto de que Platão instaura, com a sua cosmologia, uma alternativa ao indivíduo que não esteja sob o regime ideal e nem da cidade ideal.

A *República*, como se viu, destina o florescimento humano e a felicidade apenas aos filósofos e àqueles que gozaram de uma educação intelectual. Apenas é feliz aquele que tem vida filosófica e teórica. Os que não o fazem, conseqüentemente, não podem alcançar a verdadeira felicidade. Além disso, esses fatores dependem da instituição da *Kallipólis*, a única via para que essa realidade sublime se torne real.

Sendo assim, apenas aqueles que vivem nesta cidade podem almejar a felicidade. E se o contrário ocorrer? E se não houver o império da *Kallipólis*, nem adesão ao projeto educacional? Por óbvio, se isto vier a ocorrer, o indivíduo não estará socialmente “destinado” a ser feliz e a ser virtuoso. Pelo contrário, terá todos os motivos para se tornar alguém infeliz.

E isto pode ter influências do próprio meio social de Platão, o qual fora marcado por guerras e crises políticas, um contexto político e social bem distante da “bela cidade” de Platão. Mas seria correto afirmar que, a partir desse contexto de crise, Platão teria desistido do ideal da *Kallipólis*, tornando-se, então, uma mera utopia?

Essa é uma questão que o presente trabalho não se propõe a responder. O que é plausível afirmar é que o *Timeu* propõe uma “democratização” da *eudaimonia*. Ou seja, aqueles que não dispõem de um meio social moralmente virtuoso podem vislumbrar uma alternativa para a ordenação da sua vida moral: O universo.

Como as chances do indivíduo estar imerso numa cidade onde o império da lei e a virtude são negligenciados, cabe ao indivíduo fitar os olhos ao cosmos e interiorizar a ordem do universo no seu caráter. No *Timeu*, em 92c7-8, Platão afirma o seguinte:

Agora podemos dizer que chegou ao fim nosso discurso acerca do universo. Havendo recebido em grande cópia seres vivos, mortais e imortais, este mundo se tornou um animal visível que abrange todos os animais visíveis, um deus sensível feito à imagem do inteligível, supremo em grandeza e excelência, em beleza e perfeição: este céu único e singular em sua espécie. (grifos nossos)

Nesse sentido, o universo é um deus como os outros. Como já visto na *República*, livro II, os deuses não podem ser causa do mal, bem como não podem enganar ninguém nem perpetrar injustiça no mundo. O universo, por sua vez, goza das mesmas características, sendo uma imagem sensível do inteligível, bom e belo em toda a sua completude e perfeito. Sendo um ente perfeito e imagem das Formas, ele pensa as mesmas coisas acerca das mesmas coisas, possui estabilidade e dispõe de paz (47c2-3).

É claro que a contemplação do universo por alguém que não dispôs de uma educação filosófica não a levará a um estado de felicidade plena e perpétua, tornando-a virtuosa em sua integralidade. No entanto, aspirar por essa perfeição do cosmos e tentar plasma-la na sua vida moral minora a injustiça presente na sua alma, tornando os seus gêneros hierarquizados entre si.

Esse universo, como já foi dito, está sob o *nous* de uma alma que o ordena. Esta alma, por sua vez, é constituída por Platão por dois círculos: círculo do mesmo e do outro.

Após detalhar os intervalos harmônicos constitutivos da alma, Timeu disserta a respeito dos dois círculos em 36c-e:

[...] O movimento exterior ele denominou movimento da natureza do Mesmo, e o do círculo interior, movimento da natureza do Outro. Dirigiu o movimento do Mesmo na direção do lado direito, e o do Outro, em diagonal esquerda, dando preeminência à revolução do Mesmo e do Semelhante, pois foi a única que ele não dividiu. Mas a revolução interior ele cortou seis vezes em sete círculos desiguais, correspondendo separadamente aos intervalos do duplo e do triplo, à razão de três de cada qualidade. Determinou que os círculos se movimentassem em sentido contrário um dos outros, sendo três com igual velocidade e quatro com velocidades diferentes, tanto entre eles mesmos como em relação aos três primeiros, porém sempre na devida proporção.

Concluída a composição da alma, de acordo com a mente de seu autor, organizou dentro dela o universo corpóreo e uniu ambos pelos respectivos centros. Então, a alma entretecida em todo o céu, do centro à extremidade, e envolvendo-o em círculo por fora, sempre a girar em torno de si mesma, inaugurou para sempre o divino começo de uma vida perpétua e inteligente. (grifos nossos)

O círculo do mesmo é encarregado de governar, mantendo-se íntegro, sem divisões. Dá estabilidade para o cosmos, dando-lhe características de perpetuidade e divindade, características essas também compartilhadas pelo demiurgo.¹¹

No *Timeu*, as Formas possuem um *nous* próprio, independente da realidade sensível e da atividade intelectual do demiurgo. Como já se viu, o demiurgo é aquele agente responsável pela ordenação do cosmos através de sua inteligência, controlando a força da necessidade dos elementos presentes do universo. Em suma, o demiurgo é um agente personificado.

Já as formas fazem parte de uma realidade a parte, sendo o fim último de toda a realidade. Não há personificação e nem individualização em seu conteúdo. Nesse caso, as formas não se confundem com o demiurgo, nem estão presente em sua mente. Ao contrário do deus cristão, o demiurgo platônico é apenas um fabricante, uma espécie de “marceneiro cósmico”, não tendo poderes e pensamentos infinitos acerca da realidade.

O demiurgo, nesse caso, goza de uma imagem antropomórfica, justamente para que o homem consiga compreendê-lo. Nesse sentido, consegue-se imitar deus e sua criação, ficando mais acessível a intermediação feita por ele entre as formas e o plano sensível. E ele, como sábio, virtuoso e ordenador, torna-se o modelo mimético mais imediato para o homem, diferente das formas, as quais gozam de uma abstração tão profunda que se torna inacessível ao intelecto humano.

Na *República*, em 500b-d, Platão, ao se referir às Formas, atesta o seguinte:

A verdade, Adimanto, é que quem volve o pensamento para a essência das coisas não tem vagar para ocupar-se com as atividades dos homens, de guerreá-los e saturar-se de ódio e de azedume. Não; só vê as coisas imutáveis e bem ordenadas e se compraz em sua contemplação. Aqui ninguém prejudica os outros; todos acompanham a ordem e a razão e procuram imitá-las e, tanto quanto possível, assemelhar-se-lhes. [...]

¹¹ De acordo com Carone (2008, p. 89): “[...] Em seguida ele passa a dividi-la de acordo com dois Círculos: o do Mesmo e do Outro. Basicamente, o círculo do Mesmo descreve a órbita das estrelas fixas, situadas na periferia do universo, enquanto o círculo do Outro está dividido em sete círculos correspondentes às órbitas de cada um dos planetas; a Terra, por sua vez, está situada no centro. Num sentido, o movimento das estrelas na periferia coincide com a rotação axial do universo inteiro, de sorte que *Timeu* frequentemente se refere ao movimento da alma do mundo como o movimento do Mesmo. Além disso, visto que se diz que tanto os Círculos do Mesmo como os do Outro estão ‘unidos’, O movimento do Mesmo porta consigo as órbitas planetárias inscritas no Círculo do Outro, ainda que se movam também na direção oposta: isso resulta no que *Timeu* denomina papel “governante” do círculo do Mesmo sobre o Círculo do Outro. É essa hierarquia astronômica que resulta também numa específica hierarquia entre vários níveis de divindade na cosmologia de Platão.”

Convivendo o filósofo só com o que é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana. (grifos nossos)

Vê-se a exortação para a contemplação das ideias como tarefa da razão a fim de se assemelhar a elas. Porém, essa é uma atividade destinada apenas aos filósofos, os quais são os únicos aptos para, através da dialética, contempla-las. Mesmo assim as Formas aparecem aqui de maneira distante, abstrata, sem intermediação de um agente intermediário entre os planos sensível e inteligível.

Nesse caso, pode-se afirmar então que a figura do demiurgo no *Timeu* supera esta limitação da *República*. Mesmo que o demiurgo não disponha do mesmo nível ontológico das Formas, ele encarna em si, através do seu aspecto mítico de deus, as características últimas das Formas.

Prova disso são as características presentes na sua criação, no caso, o universo. No *Timeu*, em 33b-c, Platão afirma o que se segue:

Quanto a forma, concedeu-lhe a mais conveniente e natural. Ora, a forma mais conveniente ao animal que deveria conter em si mesmo todos os seres vivos, só poderia ser a que abrangesse todas as formas existentes. Por isso, ele torneou o mundo em forma de esfera, por estarem todas as suas extremidades a igual distância do centro, a mais perfeita das formas e mais semelhante a si mesma, por acreditar que o semelhante é mil vezes mais belo do que o dissemelhante. (grifos nossos)

O demiurgo opta por plasmar o universo em forma de esfera, a forma mais perfeita e dotada de simetria no imaginário grego, trazendo beleza e equilíbrio ao cosmos, justamente por acreditar na sua harmonia e perfeição. Ora, caso o demiurgo não tivesse decidido por plasmar essas características no universo, seria difícil de acreditar na sua bondade e boa fé de ordenar o cosmos e produzi-lo a partir da contemplação intelectual das formas, resultado do seu trabalho. Essas características de bom ordenador e artesão lhe confirmam o seu caráter divino e modelar para os indivíduos.

Uma dessas características modelares do demiurgo é o seu trato com a necessidade (*ananke*), já que os seres humanos também lidam com ela. O universo, fruto do trabalho do demiurgo, não se encontra em um estado de inimizade consigo mesmo. Ele é amigo de si mesmo, harmônico e perpétuo. Suas características provêm não somente das Formas, como também do caráter do demiurgo. E, nesse caso, como o demiurgo possui um caráter divino, as suas obras não podem ser desprovidas de ordem, beleza e virtude.

Por outro lado, o ser humano pode decidir agir de maneira irracional diante das necessidades que o corpo lhe apresenta. As paixões surgem quando a alma encarna em um corpo, o que oferece um obstáculo para o exercício pelo da razão, existindo então uma espécie de resistência natural.

Timeu alerta sobre essa dimensão da necessidade no homem em 86b-e:

É assim que surgem as doenças do corpo. As da alma se originam de perturbações somáticas, da seguinte maneira. Precisamos admitir que a doença da alma é demência; porém, há duas espécies de demência: loucura e ignorância. Por conseguinte, toda afecção que provoca em alguém uma dessas perturbações deve ser chamada doença, sendo forçoso reconhecer que os prazeres excessivos e as dores fortes são as mais graves doenças da alma. O homem alegre em excesso, ou o contrário disso: acabrunhado de tristeza, no seu afã irrefletido de alcançar o prazer e fugir da dor, não ouve nem vê direito; tal como o indivíduo furioso, seu poder raciocinante cai ao mais baixo nível. Contudo, quando a semente se acumula em excesso na medula, a ponto de transbordar, à maneira de uma árvore carregada de frutos, então seus desejos e suas consequências lhes ensejam, em cada ocasião, não apenas prazeres como também sofrimentos em grande cópia, e muito embora se comporte como um louco quase toda a vida, por causa das dores e dos prazeres excessivos, vindo a adoecer e a embotar-se-lhe a alma por causa do corpo, ninguém o considera doente, mas vicioso por própria deliberação. A verdade é que a intemperança sexual é uma doença da alma que, em grande parte, provém da condição de uma única substância capaz de inundar o corpo com sua umidade, em virtude da porosidade do osso. Não se justifica a maioria das censuras dirigidas contra a intemperança dos prazeres, como se os homens fossem voluntariamente maus. Ninguém é mau por deliberação própria; os homens só se tornam ruins por educação mal dirigida ou alguma disposição viciosa do organismo, duas condições desagradáveis para toda a gente, que ninguém aceita de bom grado. O mesmo passa com as dores, fonte de grandes vícios para a alma, por intermédio do corpo. (grifos nossos)

As doenças da alma indicam, obviamente, um estado de *stasis*, de injustiça na alma, na qual impera a ausência hierárquica devida para que se busque a virtude. Timeu deixa claro que estas doenças podem surgir ou de um estado da alma governado pela insanidade ou de um desconhecimento decorrente da ignorância. Essa ignorância se deve ao fato do indivíduo não ter recebido a educação necessária para alcançar a virtude da justiça na alma, não existindo, para ele, uma perspectiva moral de virtude e harmonia.

Nesse sentido, o “poder raciocinante”, ao qual a personagem do Timeu se refere, dá lugar a busca desenfreada por prazer, na intenção de buscar uma fuga deste estado de dor. Com isso, o homem se animaliza, submetendo a sua razão aos seus instintos mais baixos, sendo então governado pelas paixões.

Esse estado doentio da alma leva a experiência do sofrimento e do vício, levando o homem a viver de acordo com as suas paixões. O interessante, aqui, é que Platão não atribui este estado de espírito a meras circunstâncias. O indivíduo tem responsabilidade por estar submisso a esta realidade. O mal deve ser evitado através da aquisição da mínima educação e da aquisição das virtudes. Esse estado de *stasis* na alma, como já dito, é fruto da ignorância, a qual deve ser percebida e superada por aqueles que enxergam em si. O homem não se torna mal porque quer, mas sim porque desconhece o bem e carece de uma boa educação, devendo persegui-la a fim de incorporar as virtudes nas suas disposições de caráter.

Acerca disso, é importante destacar que Platão, ao contrário do que o senso comum costuma acusar, advoga por um equilíbrio entre corpo e alma, não preferindo um em detrimento do outro. Apesar de o corpo apresentar obstáculos à consecução da virtude, apenas através dele que se torna possível busca-las. É apenas com essas adversidades apresentadas pela força da necessidade que o homem consegue se superar e domar as suas paixões, dando-lhes a finalidade adequada.

No *Timeu*, em 87c-d, é dito o seguinte:

Neste passo, é natural e, sobretudo, conveniente, analisar o tema sob diferente perspectiva e mostrar os meios de que dispomos para tratar o corpo e a mente; mais vale dissertar a respeito do bem do que do mal. O bem é sempre belo, e ao belo jamais lhe faltará proporção. Assim, para que um ser vivo seja belo, teremos de aceita-lo como bem proporcionado. Mas é só nas pequeninas coisas que percebemos a proporção e sobre ela discorremos; as mais importantes e decisivas nos escapam de todo. Por exemplo, no que diz respeito a saúde e às doenças, à virtude e aos vícios, não há proporção nem desproporção de maior importância do que a existente entre a alma e o corpo. No entanto, nunca atendemos a essa particularidade nem percebemos que, quando uma alma grande e, a todas as luzes, poderosa, tem como veículo um corpo mirrado e fraco, ou quando se invertem as relações entre ambos, o animal, como um todo, carece de beleza por ser irregular na mais importante das relações, ao passo que a condição contrária, para quem sabe discernir, é o mais belo e atraente espetáculo. (grifos nossos)

Observa-se que, para Platão, apenas o equilíbrio entre corpo e alma é capaz de garantir um indivíduo completo e harmonioso, virtuoso por excelência. Não é porque o corpo apresenta as paixões com as suas forças avassaladoras e insaciáveis que se deve desprezá-lo em detrimento da alma¹². Até porque isto seria impossível no processo de

¹² Sobre isso, Maria Dulce Reis (2010, p. 94) conclui o seguinte: “[...]Mas, mesmo no *Fédon*, entendemos que não há condenação do corpo humano e sim “do corpóreo”, ou seja, de tudo aquilo que impede o homem de conhecer e realizar “o que realmente tem valor” - o corpóreo incluindo, portanto, os desejos ligados ao apetitivo e ao irascível.

aquisição das virtudes, já que estas só podem ser conquistadas e incorporadas na personalidade humana se houver um cenário de superação da *ananke*, a qual apresenta uma resistência que deve ser controlada e domada pelo *logistikón*.

Desta forma, o corpo não teria a função primeira de ser um obstáculo para alma, intrinsecamente falando. Pelo contrário, cada parte dele está destinada a uma função da alma, a fim de que esta realize os seus desígnios. Porém, não se pode falar que o corpo em si mesmo seja um mal, pois toda a origem dos vícios e da desordem é, antes de tudo, espiritual.

Falar em dualismo corpo x alma em Platão é fruto de mal entendidos acerca da função de cada um no processo de aquisição de virtudes. Como já foi dito, as paixões humanas surgem quando a alma encarna no corpo. Porém, é somente quando se encara tanto o corpo como a alma como um composto único é que se consegue entender a função de cada um no processo de aquisição da virtude. Para Platão, o que deve ser “desconsiderado” pelo homem é a mundanidade como aquilo que deve ser buscado por primeiro. As coisas existentes ao plano sensível devem ser superadas e devidamente hierarquizadas na ordem do ser, devendo-se aspirar pelas realidades divinas e transcendentais, com o escopo de intuí-las e vivenciá-las através da aquisição das virtudes. Esse é o aspecto chave da função ética da cosmologia: a superação das realidades sensíveis em detrimento daquelas suprassensíveis. E essa tarefa se dá justamente na emulação do *nous* divino, independente de ter recebido a educação necessária ou de se encontrar sob o governo do Rei Filósofo na *kallipólis*. Cabe ao indivíduo a superação da sua ignorância causadora das doenças do espírito e do estado de injustiça na sua alma.

O corpo é tão importante quanto à alma que Platão enaltece a ginástica não só como o melhor exercício revigorante para o corpo, como também uma arte pela qual o indivíduo imita os movimentos do universo. No *Timeu*, em 89a, é dito o seguinte:

Entretanto, é ao explicar sua cosmologia que Platão mostra que cada órgão ou elemento do corpo existem em função da alma, que o corpo é naturalmente justo e que essa condição só ficará abalada nos momentos de *stásis* da alma ou por sua má educação ou, ainda, pela interferência, no corpo, de algum fator causador de doença. Não só no *Fédon*, como também no *Timeu*, portanto, o corpo não é fonte do mal no sentido moral, e sim a própria alma.” Ainda acerca disso, a mesma autora (p. 117) conclui que: “Por todos esses motivos, não podemos concordar com a tradicional visão de que Platão estabelece um dualismo corpo x alma no sentido de que o corpo estaria em oposição aos propósitos da alma; ao contrário, percebemos a interação entre corpo e alma, a unidade do todo corpo-alma, o finalismo da composição corpo-alma no sentido da realização plena dessa composição e dos propósitos a ela destinados, conforme o modelo, isto é, a Forma inteligível do vivente total.”

De todos os movimentos, o melhor é o que o corpo produz nele e por si mesmo, por ser o mais aparentado com o movimento do pensamento e do universo; inferior a esse, é o movimento produzido por outro agente; e o pior de todos, o que provém de causa estranha e abala parcialmente o corpo enquanto este se acha deitado e em repouso. Por isso, dos meios de purgar e revigorar o corpo, o melhor consiste nos exercícios de ginástica. (grifos nossos)

Percebe-se que Platão concede a dignidade devida ao corpo como instrumento na aquisição das virtudes, tanto é que o exercício físico plasma no homem está harmonia, já que é um meio de imitar os movimentos celestes. Através do cultivo ao corpo, o homem se assemelha mais com a ordem do cosmos. Isto supera qualquer chance de se advogar por um dualismo entre corpo x alma na obra de Platão.¹³ A virtude, no contexto platônico, consiste no florescimento do indivíduo como um todo: alma hierarquizada e cultivo do corpo. (união corpo e alma e ginastica como imitação dos movimentos celestes.)

2.3.1 A importância ética do estudo da Astronomia

Por fim, o estudo da Astronomia tem um papel decisivo para a aquisição da virtude e da compreensão dessa influência ética do cosmos na vida humana. No *Timeu*, em 47a-c, Platão argumenta o seguinte:

Realmente, foi a vista do dia e da noite, dos meses e das revoluções dos anos, dos equinócios e dos solstícios que nos levou a descobrir o número, deu-nos a noção do tempo e os meios de estudar a natureza do todo. Dela é que derivamos a filosofia, o mais precioso bem que o gênero humano em algum tempo recebeu ou que venha a receber da munificência dos deuses. Esse é, ao meu ver, o maior benefício da visão. Para que lembrar com elogios os outros de menor importância? Quem não ama a sabedoria, se viesse a ficar cego,

¹³ Sobre isso, Carone (2008, p. 97) atesta o seguinte: “Ao lidar com nossa constituição fisiológica, portanto, temos de transformar o obstáculo potencial num instrumento, e nisso podemos ser auxiliados imitando o *nous* cósmico. Dessa maneira seremos, como ele, causas primárias que são ‘demiurgos de efeitos belos e bons’ (46e). Realmente, o corpo, que como vimos poderia atuar como uma fonte potencial de desordem, é, em lugar disso, entendido como tendo para nós precisamente o papel de um instrumento ou veículo (*ochêma*) para a razão (44d-e, 69c, cf. 41e); esse é o lugar que lhe foi atribuído num universo teleológico. Igualmente, as partes inferiores da alma, como vimos, são apresentadas como um resultado necessário surgido do fato de termos um corpo mortal.” Em seguida (p. 105-106), a autora conclui o seguinte: “No *Timeu*, como vimos, “virtude” descreve não só um estado da alma, mas também um estado da pessoa toda, incluindo a sua interação harmoniosa com seu corpo (87d). Em contraste, a assimetria entre corpo e alma, e o exercício excessivo de um às expensas da outra, causa doença e impede alguém de ser justamente chamado de belo e bom (87d-88b). De fato, o cuidado correto do corpo que ajuda a assegurar o desejável equilíbrio psicossomático constitui parte do que podemos estimar como uma ‘vida de acordo com a razão’ (89d) e, portanto, como uma vida de excelência geral. Se, como explicamos, as concepções de Platão acerca da relação mente/corpo no *Timeu* ressaltam a união e a co-dependência em lugar de mera justaposição de duas substâncias independentemente existentes, não é de surpreender que seu sistema ético devesse, em consonância com isso, conceber a virtude não meramente como o florescimento de uma parte da pessoa (sua alma) isolada do resto, mas da pessoa como um todo, incluindo seu corpo (87d-88c).” (grifos nossos).

inutilmente a sorte lamentaria. Por nossa parte, falemos assim da vista como causa desse benefício; a divindade inventou a visão e no-la concedeu para que, contemplando as revoluções da inteligência no céu, as utilizemos para as revoluções de nosso próprio pensamento que lhes são aparentadas, conquanto as nossas sejam desordenadas, e aquelas, imperturbáveis, e também para que depois de compreendermos tais movimentos e de alcançarmos a certeza natural do raciocínio, possamos reproduzir as revoluções absolutamente invariáveis da divindade e impor ordem nos movimentos aberrantes de nosso íntimo. (grifos nossos)

Fica claro a apologia platônica ao estudo da astronomia, ciência está encarregada pela investigação acerca dos movimentos celestes. Percebe-se também o objetivo claramente ético de Platão, o qual não possui uma preocupação investigativa com o aspecto meramente natural da ciência astronômica. Pelo contrário, deve-se recorrer a ela para reproduzir a ordem do cosmos em nosso interior a fim de superarmos as desordens da nossa alma.

É justamente o estudo desta ciência que dá ao indivíduo capacidade para se autogovernar moralmente, superando a dependência de um regime de governo ideal chefiado pelo rei filósofo. Independente da sua situação social, cultural e política, o indivíduo pode ordenar a sua vida para a persecução da virtude, buscando harmonizar a sua alma e viver de maneira justa.

Para que isso seja possível, deve o indivíduo reconhecer a sua existência como algo que faz parte de um cosmos muito maior, que o supera em tamanho e dignidade, buscando examinar a sua alma para superar as desordens e vícios presentes em si, com vistas a conquistar a virtude. Em 87b, Platão argumenta o seguinte:

Além disso, quando pessoas de ruim constituição residem em cidades de instituições não menos viciosas, onde ouvem discursos deletérios, tanto em público com em particular, sem que na mocidade houvessem recebido ensinamentos capazes de curá-los desse mal; não admira que se pervertam muitos, por duas causas de todo em todo independente de sua vontade. A culpa caberá mais aos pais do que aos filhos, aos educadores mais do que aos educandos. Esforcemo-nos, pois, com o maior empenho, por meio da educação, dos costumes e do estudo, para fugir dos vícios e conquistar a virtude. (grifos nossos)

Para Platão, por fim, o homem é responsável pela conquista da ordenação justa da sua alma, a fim de que viva virtuosamente e justamente, sendo o mal e toda a sorte de vícios culpa da sua negligência para consigo ao ignorar os estudos e a boa educação moral. Fica claro que Platão atribui a formação de pessoas de “ruim constituição” às cidades injustas e submersas ao vício. Porém, cabe ao indivíduo superar esse estágio de *stasis* ao alcançar a vida boa, sendo o universo, através do estudo da astronomia, seu

aliado na busca da virtude. Obviamente que, como já exposto acima, o entendimento do Bem na sua completude não se dará apenas com a observação do universo, mas sim com o estudo da filosofia, almejando o domínio da dialética. Porém, é esta a saída que Platão apresenta àqueles que carecem de uma educação filosófica e de um governante justo, devendo superar este estado de injustiça na alma o máximo que conseguirem.

CAPÍTULO III – LEIS: A LEI NATURAL E A ORIGEM DO MAL EM PLATÃO

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

No capítulo anterior, foi debatido as questões relativas ao caráter ético da cosmologia de Platão no *Timeu*, bem como a existência da alma do mundo e a sua relação com a alma humana. Este último capítulo fará um excuroso acerca da origem do mal e seus caráter ontológico apresentado no último diálogo escrito por Platão, *Leis*, mais especificamente no seu livro X. O objetivo primordial da presente seção é ratificar, através da demonstração do excuroso argumentativo do livro X, que o mal só pode ter origem no agir moral humano¹⁴. Este agir torna-se corrompido quando a lei natural não é observada pelos homens, os quais desconsideram a existência dos deuses e de princípios suprassensíveis.

3.2 A Lei Natural em Platão

O presente livro do supramencionado diálogo tem como objetivo principal a demonstração da existência de uma lei natural vigente no cosmos, a qual apresenta princípios a serem observados. Neste sentido, as leis da *pólis* devem estar de acordo com a lei natural, a fim de que a cidade seja regida por uma legislação virtuosa (693b6-c4).¹⁵

Neste sentido, a lei natural vige no cosmos de maneira eterna e imutável, não estando passível a alterações. Por ser boa em si mesmo, é esta lei que atua como paradigma para os empreendimentos humanos, de sorte que deve ser observada e

¹⁴ Sobre isso, Dixsaut (2017, p. 319-320) aponta o seguinte: “A única fonte positiva e absoluta dos males é, portanto, o homem. É por e pela vida humana que há mais males que bens e existem muito mais almas más que boas, mesmo incluindo-se no número dessas últimas aquelas dos deuses e dos *daimons*. A injustiça e o contrassenso nos destroem; a justiça e a reflexão nos salvam, pois com elas possuímos uma pequena, mas clara parte de poderes que residem na alma dos deuses. ‘Um combate imortal’ se desdobra sobre a cena do mundo, os homens são os atores, e os justos têm os deuses e *daimons* como aliados.”

¹⁵ Sobre isso, Brisson e Pradeau (2012, p. 33-34) apontam o seguinte: “O conjunto do edifício legislativo e institucional das *Leis* se baseia em uma investigação ética elaborada, que Platão prossegue no conjunto do diálogo e que encontra seus principais desenvolvimentos nos dois primeiros livros e no livro V. Os livros I e II oferecem ao diálogo seu objeto dramático e seu projeto: a melhor constituição e a melhor legislação são aquelas que tomam inteiramente virtuosa a *pólis*, e eles procuram então examinar como o legislador pode realizar cada uma das virtudes. Eles estabelecem que a formação para a virtude é um empreendimento pedagógico que deve permitir uma educação e um controle racional dos afetos, antes de mostrar que esse controle, quando é instituído, não é nada mais do que se chama de ‘lei’”.

obedecida. Sendo assim, a lei natural é anterior ao homem. Ou seja, é anterior a lei positiva¹⁶.

Por ser posterior, a lei positiva é aquela espécie de lei resultado da deliberação e do ofício legislativo do ser humano. São todas as leis advindas de um esforço humano, no sentido de que o seu conteúdo legislativo não está dado pela natureza, como é o caso da lei natural.

Nas *Leis*, em 630b6-632a4 Platão aponta o seguinte:

Precisarias ter dito o seguinte: não é sem motivo que as leis dos cretenses gozam de tão grande estima entre os helenos; atingem plenamente seu fim, com eixar felizes os que delas se utilizam; ensinam-lhes toda sorte de bens. Ora, há duas espécies de bens: humanos e divinos. Se uma cidade obtém os maiores, conseguem no mesmo passo, os menores; caso contrário, perderá todos. Os menores são, em primeiro lugar, saúde; em segundo, beleza; em terceiro, vigor, revelado tanto nas corridas a pé como na prática dos outros movimentos do corpo; em quarto lugar vem a riqueza, não porém, a riqueza cega, mas a de vista penetrante, que marcha no rasto da sabedoria. Na ordem dos bens divinos, esta é a que se encontra em primeiro lugar, a sabedoria; em segundo, segue-se-lhe a temperança aliada à inteligência; em terceiro, a justiça, quando houver certa mistura dessas mesmas virtudes com a coragem; e em quarto, a própria coragem. Esses últimos bens precedem naturalmente àqueles, sendo nessa ordem que o legislador deve classificá-los. De seguida, precisará esforçar-se para que as demais prescrições impostas aos cidadãos fiquem coordenadas de tal modo, que as humanas olhem para as divinas, e as divinas para a inteligência, que tem o primado de tudo. Precisar, também, ocupar-se com os casamentos que unem os cidadãos entre si, depois com o nascimento e a educação dos filhos, quer se trate de homens, quer de mulheres, desde os mais tenros anos até à idade adulta e a velhice, distribuindo com equidade os louvores e os castigos merecidos. Em todas as suas relações, deverá observar cuidadosamente as tristezas dos cidadãos, seus prazeres, e veemência das paixões amorosas e censurá-las ou elogiá-las por intermédio das próprias leis.¹⁷

¹⁶ Sobre a natureza e conceito de lei natural e lei positiva, HENTSCHE (1995, p. 13) afirma o seguinte: “Voyons maintenant la différence de deux domaines. Concernant les lois physiques, l’origine de la loi est l’ordre de la nature. L’homme ne peut pas créer des lois physiques, mais il sait de découvrir pour s’en servir. Il en est tout autrement des règles impératives du monde humain. La première source de ces règles, donc du droit, est l’homme même, ce qui est évident de nos jours où existent des institutions spécifiques chargées de créer et de surveiller le droit (les parlements et les tribunaux). Le droit créé par ces institutions est appelé le droit positif. On l’appelle aussi le droit en vigueur, ce qui signifie, comme le dit très bien le *Robert*, <<qu’il est établi par l’autorité souveraine et sanctionné par la force publique>>.”

¹⁷ Acerca dessa passagem do diálogo, Brisson e Pradeau (2012, p. 33-34) apontam o seguinte: “Esses pressupostos introduzem, no primeiro livro do diálogo, a tese que ele confirmará ao longo de todos os seus doze livros: o objetivo da lei é fazer que a virtude plena seja alcançada por toda a pólis. Isso é afirmado muito explicitamente em I, 630d-632d, que atribui essa missão à legislação e determina além disso a hierarquia dos bens que deve presidir tanto à avaliação com à escolha dos comportamentos na pólis. Essa hierarquia situa no topo os bens divinos representados pelas quatro virtudes cardeais. O diálogo retomará o tema no livro III, para redizer, em outras palavras que a excelência não poderia ser alcançada senão sob a condição de não inverter a ordem de prioridade dos três aspectos constitutivos da vida humana que são o cuidado da alma, o do corpo, e o dos bens ou riquezas.”

Percebe-se que Platão hierarquiza os bens divinos, colocando os bens humanos em um nível inferior. Nesse sentido, há bens divinos dados pela própria natureza, os quais devem ser observados e plasmados nas leis positivas, a fim de que estimulem os indivíduos a se tornarem virtuosos através do seu florescimento moral.

Nota-se, também, que a hierarquia entre as leis natural e positiva é pressuposto para que as leis humanas sejam eficazes no meio social. E papel do legislador adequar a lei humana com a lei natural, a fim de que sejam justas e alcancem o fim defendido por Platão: a busca da virtude.

Sendo assim, para Platão, as leis da *pólis* devem ser legisladas e publicadas com o intuito de moralizar o homem, dando a ele condições de se tornar alguém mais virtuoso, promovendo no interior de sua alma a devida hierarquização dos seus gêneros, vivendo sob a égide da virtude da justiça. Percebe-se que Platão não limita o alcance das leis ao mero cumprimento da regra propriamente dita, como poderia muito bem defender um positivista contemporâneo. Nas *Leis*, o caráter institucional e organizacional da cidade tem a sua importância, por óbvio. Mas mais do que isso: o conteúdo da lei é o que mais ocupa as investigações do filósofo.

No livro IV das *Leis*, Platão apresenta uma fábula sobre um reinado absolutamente ordenado e feliz, datado do tempo de Crono, onde tanto os indivíduos quanto as instituições gozavam de justiça e ordem. Em 713c - 714a, Platão apresenta o seguinte:

Forçoso é obedecer-te. Chegou até nós antiga tradição de como eram felizes os homens de antanho; viviam na abundância e sem despender esforço. Contam que a causa disso era o seguinte: Sabendo Crono, conforme já explicamos, que a natureza do homem não se compadece com a direção perfeita dos negócios humanos, sem vir a inflar-se de arrogância e injustiça, imaginou colocar como reis e dirigentes das cidades, não homens, porém seres de uma raça superior e divina, demônios, em suma, tal como atualmente fazemos com os rebanhos de ovelhas e outros animais gregários. De fato, não pomos bois à testa de bois, nem cabras como dirigentes de cabras; nós somos o que dirigimos, por pertencermos a uma raça superior. Assim fez a divindade, em seu amor aos homens, determinando que nos dirigisse uma raça superior a nós, demônios, os quais, com facilidade para eles e maior ainda para nós, assumimos a direção de tudo, concedendo-nos paz, pudor, boas leis e o sentido da justiça, o que deixou a raça humana livre de dissensões internas e sumamente feliz. Afirma, ainda, nosso conto, com o que não se afasta da verdade, que a cidade não governada por um deus, mas por homens, não consegue livrar-se dos trabalhos e das desgraças, e que devemos procurar imitar por todos os meios a vida tal como se diz ter sido no tempo de Crono, e a obedecer ao que em nós houver de imortal, tanto nas relações públicas como na vida privada, na administração de nossas casas e da cidade, e dando o nome de lei ao que a razão determinar. Mas, se um indivíduo ou qualquer governo, oligárquico ou democrático tiver a alma propensa para os

prazeres, consumida de desejos e ávida de satisfazê-los; se estiver sofrendo de algum mal sem cura e insaciável: alguém nessas condições, quando chegar a dirigir a cidade espezinhará as leis e - torno a insistir nesse ponto - não oferecerá nenhuma esperança de salvação. (grifos nossos)

Platão, na referida fábula, parte da diferença de dignidade entre os deuses e os homens. Tanto é que apenas estes últimos é que estão passíveis de corrupção da sua alma, sendo então agentes racionais que podem vir a agir de maneira irracional. Basta ascenderem ao poder que, para Platão, a natureza humana tende para o governo despótico e injusto, submetendo a *pólis* às suas injustiças. Ao contrário, as leis resultantes do governo dos deuses dão aos indivíduos paz e uma vida absolutamente feliz, sem a presença de injustiças e vícios, resguardando a alma humana em um estado de completa justiça, o que possibilita que a lei cumpra a sua natureza intrínseca: um ambiente propício para o desenvolvimento da virtude e, conseqüentemente, para o florescimento moral.

Interessante notar também a defesa que Platão faz da dimensão imortal que existe no homem. Como se viu nos capítulos anteriores, a natureza racional do homem é o que ele tem de mais elevado em sua constituição anímica, o que permite a sua capacidade de governo e de deliberação. Esse gênero da alma, por sua vez, é que assemelha o homem aos deuses, sendo isso que justifica a natureza divina da razão, de sorte que o homem é um ser integralmente racional, tanto nos negócios públicos como privados, sem existir alguma dimensão da sua vida na qual o gênero racional não incida. Percebe-se que até para ser injusto o homem recorrer à sua razão para deliberar acerca do mal, com a diferença de que essa opção pelo mal é resultado de uma racionalidade corrompida, a qual reconhecer o mal como bem (*agathon*).

Nesse contexto da fábula, parece ser plausível interpretá-la no sentido de que o governante é aquele que busca se assemelhar aos deuses. Esse governante ideal, como já foi exposto, repousa na figura do rei filósofo. Ou seja, é aquele que passou por todo o tirocínio educacional até chegar ao domínio da dialética, estando apto a pensar sobre as coisas filosóficas que movem o seu interesse político. É o que faz em uma dimensão microcós mica a mesma tarefa que os deuses realizam: o governo harmônico e virtuoso.

Apenas o responsável pelo governo está apto a realizar o trabalho legiferante da cidade que governa. E este deverá, antes de tudo, ser um modelo moral para os demais indivíduos que se encontram sob o seu governo. Do contrário, cairá a cidade em trevas e vício. Aqui se torna mais claro porque Platão pensa que o labor jurídico realizado pelos

governantes deve se alinhar ao espírito das leis naturais¹⁸. É apenas dessa maneira que a lei positiva conseguirá plasmar a justiça natural no seio da sociedade. E é condição *sine qua non* que o governante seja alguém vocacionado ao poder e, além disso, seja apto filosoficamente para que consiga perceber esta realidade transcendente dos valores morais advindos da natureza divina.

Sendo assim, pode-se afirmar que na filosofia de Platão faz toda a diferença o conteúdo normativo das leis, as quais não devem ser moralmente neutras. As leis positivas devem, nesse sentido, plasmar toda a ordem e princípios existentes na lei natural, como se uma fosse o espelho da outra. A lei positiva seria apenas uma forma de dar “juridicidade” e legalidade às normas existentes na lei natural. Nas *Leis*, em 693b2-c7, Platão afirma o seguinte:

[...] Por exemplo, dissemos agora mesmo que o legislador não deve conferir autoridade muito grande que não seja temperada, por considerar que a cidade deve ser livre, prudente e amiga de si mesma, que é o que deve ter em mira o legislador quando redige suas leis. Aliás, não será caso de admiração termos insistido nos princípios que deve seguir o legislador em sua atividade legiferante, e, por outro lado, achar que essas proposições não são expressas nos mesmos termos. O que precisamos considerar é que, ao afirmar que o legislador precisa olhar para a temperança ou a prudência ou a amizade, não se trata de propósitos diferentes, porém de um só, sem que nos cause perplexidade a diferença de expressões nesse domínio. (grifos nossos)

Percebe-se que Platão, através da personagem Atenicense, confere ao legislador um caráter normativo em sua atividade legiferante. Ele deve buscar produzir uma lei virtuosa, que garanta a cidade certo grau de liberdade aos cidadãos na busca de um florescimento virtuoso da sua personalidade. A cidade deve ser “amiga de si mesma”, assim como o universo o é, como fora visto no capítulo anterior. Ou seja, deve ser ordenada e harmônica.

Essa ordem ao ser buscada pelas leis opera como um possível caminho para que o homem harmonize a sua alma. Como já exposto anteriormente, Platão defende a tese, na *República*, de que a cidade deve ser o espelho da alma do homem. Ou seja, a cidade

¹⁸ Sobre isso, HENTSCHKE (1995, p. 17) atesta o seguinte: “En effet, la thèse que tout droit positif doit être jugé selon une règle impérative et universelle, déduite de la nature, a été avancée pour la première fois dans la pensée occidentale par Platon. Dans les *Lois*, en effet, le penseur athénien parle du principe que les lois écrites doivent s’aligner sur le principe du juste (ou droit) naturel qui, selon l’auteur, est un impératif déduit de la nature de l’être et conçu à l’aide de la pensée mathématique. Car le juste (ou droit) naturel est l’égalité géométrique ou l’égalité proportionnelle. Réaliser ce droit est la finalité de la raison légiférante, qui créa les lois écrites, lesquelles alors peuvent être définies comme la distribution de la raison. La loi écrite qui ne correspond pas à cette norme ne saurait être considérée comme une loi.”

só se torna justa se a alma também o for. Do contrário, sofrerá a *pólis* com os mais diversos regimes tirânicos.

Interessante notar que, nas *Leis*, Platão conclui a defesa da sua tese iniciada na *República*. A alma do homem deve ser encarada como uma “micropólis”, e a cidade, por sua vez, como uma projeção da alma humana, devendo observar toda a hierarquia apresentada entre os gêneros. Ou seja, há uma mútua dependência entre a psicologia e a filosofia política (responsável por analisar o melhor regime político). No *Timeu*, há justamente o acréscimo de mais um elemento: o universo. Este, por sua vez, integra a relação triádica existente na filosofia platônica: homem, cosmos e cidade. As leis, por sua vez, são o instrumento de elo entre o homem e a cidade, as quais devem observar em seu bojo normativo a lei natural vigente no cosmos, estimulando o homem a se tornar cada vez mais virtuoso.¹⁹

Para que esse fim seja alcançado, é imperioso que o legislador seja alguém capacitado para tal atividade. Nesse sentido, é condição necessária que o mesmo seja educado na busca da virtude e do florescimento humano, de modo que esteja apto a criar normas nesse sentido, uma vez que seria impossível um legislador corrompido moralmente fazer leis justas que fomentem a busca do bem.

Em 714b3-9, a personagem *Ateniense* diz o seguinte:

Considera agora que, segundo a opinião de muita gente, há tantas modalidades de leis quantas formas de governo. Ora, já tratamos do conceito geral em que são tidas as formas de governo. Não penses que nossa discussão careça de importância. Muito pelo contrário; foi ela que nos levou a considerar mais de perto o problema do justo e do injusto. (grifos nossos)

Discute-se, neste trecho do diálogo, a questão da natureza das leis e dos seus propósitos, os quais podem ou não estar de acordo com a ideia do justo e da virtude. As modalidades de leis podem ser as mais variadas, dependendo do governo que se instaura na cidade. Este, por sua vez, pode ou não promulgar leis que estejam de acordo com o propósito que Platão defende.

Por isso mesmo, faz-se necessário discutir acerca da natureza do justo e do injusto, o qual já fora defendido em diálogos anteriores, como na *República*. Além disso, para os propósitos do presente trabalho, é este conceito de justiça defendido na

¹⁹De acordo com Carone (2008, p. 239): “Nas Leis também se formula o fundamento de um sistema em que a lei política deve ser baseada na lei natural; Estabelecer esse ponto, entretanto, requer que se prove que há normas naturais. Com essa intenção, Platão julga importante estabelecer que há *nous* - inteligência - penetrando o cosmos, e que nossa própria inteligência tem parentesco com ela.”

República (427b-434d; 443c4) que adotamos desde o início e que mais se coaduna com o debate acerca da origem do mal.

Nesse sentido, busca Platão aqui defender um critério de justiça objetivo e normativo, em certo sentido. Ou seja, é apenas através da adoção da justiça nos moldes defendidos nos capítulos anteriores que se consegue chegar em um conceito de lei que promova o florescimento da virtude e do bem comum.

Obviamente que este conceito geral de lei depende da forma de governo que se adotará na *pólis*. Como já visto, as formas de governo da cidade refletem o caráter e a educação moral dos homens desta cidade, refletindo os valores compartilhados no seio educacional. Por isso a importância de se observar o projeto educacional proposto por Platão.

Em 714c1-5, Platão parece retornar a análise àquela concepção de justiça defendida pela personagem *Trasímaco* no livro II da *República*, discutindo acerca dos propósitos da lei:

Porque as leis, é o que dizem, não devem ter em vista nem a guerra nem a virtude em seu conjunto, mas apenas o interesse do governo estabelecido, seja ele qual for, para manter inabalável sua autoridade, nem que venha a dissolver-se, parecendo-lhes que a mais natural definição do justo venha a ser esta.

Platão trata aqui do tirano, o qual tem como objetivo a sua manutenção do poder em detrimento da promoção do bem comum, não cabendo às leis o seu papel pedagógico de educação moral. Nesse caso, as leis instrumentalizam o indivíduo como servos da tirania do mais forte. Em 715b-e, Platão prossegue:

Sempre que o poder é alcançado depois de lutas, os vencedores se agarram com tamanha força aos negócios públicos, que não cedem aos vencidos a menor partícula de autoridade, nem a eles nem seus descendentes, passando a reinar uma desconfiança generalizada, de medo de que possa algum dos vencidos alcançar o poder e revoltar-se, lembrado das injustiças anteriores. O que afirmamos, é que não são legítimas as leis e as formas de governo que não forem estabelecidas com vistas no interesse da comunidade. As que forem feitas para vantagem de uns poucos - não direi cidadãos, porém sectários - dar-lhes o qualificativo de justo é abusar da expressão. Se assim falamos, é só para dizer que em tua cidade não entregaremos o governo a ninguém pelo simples fato de ser rico ou de distinguir-se por alguma vantagem do mesmo gênero: força, estrutura e corpulência. Porém quem se revelar mais submisso às leis e vencer todos os seus concidadãos nesse gênero de competição, a esse precisamos entregar o primeiro e mais influente posto no serviço dos deuses, o segundo ao segundo vencedor e na mesma proporção as honrarias subsequentes. Se dei aos governantes o qualificativo de servidores da lei, não foi pelo prazer de inovar em matéria de nomes, mas por estar convencido de que desse particular depende a salvação ou a ruína da cidade. As cidades em que a lei é dependente e fraca, vejo-as perto da

destruição; e o contrário disso: onde é senhora dos dirigentes, e estes, servos da lei, uma cidade nessas condições se conserva e goza de todos os bens que os deuses concedem aos homens. (grifos nossos)

Da forma de governo depende, para Platão, a legitimidade da lei. Esse é um ponto interessante levantado pelo filósofo. As leis não tem razão de existir e nem devem ter a sua eficácia considerada no plano social. Isto, por sua vez e em certo sentido, não gera a obrigatoriedade de ser obedecida pelos indivíduos. As leis, nesse contexto social, já nascem injustas, pois estão a serviço daqueles que se distinguem dos outros pelo uso da força e do poder, e não para a promoção do bem estar e da virtude.

Em contrapartida, todas aquelas sociedades que gozam do império das leis justas assemelham-se mais com a lei natural, transparecendo as qualidades necessárias para que todos floresçam e se tornem virtuosos. É apenas nesse contexto que Platão reconhece a legitimidade da lei, bem como a sua justiça. Parece que aqui não há espaços para relativismos morais, mas sim a escolha de um modelo de lei, descartando todas as outras possíveis. Platão defende um conceito normativo de lei: aquela que se assemelha à lei natural e que possibilita a existência da virtude.

No livro X do mesmo diálogo, em 889e4-890a, ao discorrer sobre a questão do ateísmo, o *Ateniense* afirma o seguinte:

Para começar, meu caro, o que eles dizem é que os deuses não existem por natureza, mas em virtude da arte e de certas leis, diferenciando-se um dos outros conforme o lugar e as convenções de que partiram os diferentes legisladores. Como também afirmam que uma coisa é o belo conforme o seja por natureza, e outra, segundo a lei, e que não existe absolutamente justiça natural, não cessando os homens de divergir a seu respeito e de modifica-la de contínuo, sendo válida por algum tempo cada nova formulação, por força da arte e da lei, não por ser produto da natureza. Eis a doutrina, meus caros, que nossos sábios impingem aos moços, em prosa e verso, afirmando ser mais do que justo tudo o que é imposto pela força vitoriosa. Essa é a fonte de impiedade em que incidem os jovens que se negam a acreditar na existência dos deuses, de acordo com os ensinamentos da lei; essa, também, a origem das sedições, por adotarem muitos uma norma de vida ditada pela natureza, e que, em verdade, consiste em dominar os outros, em vez de servi-los, conforme a lei prescreve. (grifos nossos)

Como se percebe, Platão recorre expressamente à expressão “justiça natural” para justificar a existência de uma norma superior e anterior a nossa deliberação racional. E critica claramente aquelas leis que não possibilitam o conhecimento dos deuses pelos homens, mas sim que encorajam a adoção de um conceito de justiça que seja fruto da força do mais forte.

Como se verá em seguida, Platão não deixa de retornar no livro X das *Leis* o argumento iniciado na *República* e no *Timeu*: a existência dos deuses (893b3). A lei natural, nesse sentido, é a lei ditada pelos deuses, cabendo aos seres humanos a reconhecerem como norma de vida na busca do seu desenvolvimento moral pela aquisição das virtudes. Platão reforça aqui também a necessidade de uma educação que não leve os jovens a serem impiedosos, mas que sejam justos. Há, ao que parece, um ciclo virtuoso perfeito idealizado por Platão: o reconhecimento da existência dos deuses pelos jovens leva ao conhecimento da justiça natural, que por sua vez opera ao indivíduo como modelo de educação e florescimento moral, assemelhando-se, por fim, com a natureza divina.

Nesse sentido, os deuses têm um papel primordial na cosmologia e na educação platônica. São a causa apenas do bem, ditam a justiça natural responsável pela harmonia cósmica, os quais operam como modelos morais miméticos para os indivíduos da cidade. Não há espaço para relativismos morais na cosmologia platônica, sendo este, ao que parece, o caminho dado por Platão para a aquisição da virtude.

3.2 A questão dos deuses e da Alma nas *Leis*

Como dito, o papel dos deuses tem suma importância na cosmologia platônica. Nesse sentido, no livro X das *Leis*, Platão apresentará uma refutação ao ateísmo, fazendo, mais uma vez, uma apologia à existência dos deuses e o seu papel no cosmos. Aqui é onde Platão mais se debruçará sobre o tema, o que não o impediu de ter iniciado a sua defesa anteriormente. No livro IV, em 716a-b6, Platão atesta o seguinte:

Amigos, lhes diremos, segundo velha tradição, deus tem em seu poder o começo, o meio e o fim de tudo o que existe, e, de acordo com a natureza, marcha sempre em linha reta. No seu rastro, acompanha-o a justiça, castigadora implacável dos que se deixam ficar para trás da lei divina. Quem almejar ser feliz, deverá acompanhá-la de perto, com gesto humilde e bem composto; mas, quem se insurgir, por orgulho, ou se empavonar com suas riquezas, honrarias ou beleza física, aliada à mocidade e à tolice, a alma inflamada de arrogância, como se não precisasse de superiores nem de guias de espécie alguma e fosse capaz de dirigir os outros: esse, abandonado de deus, ficará para trás, e, aliando-se a outros iguais a ele, dará saltos desordenados e em tudo produzirá confusão. Para muita gente, parecerá alguém de importância; mas dentro de tempo relativamente curto prestará contas com a justiça, acabando por arruinar-se de todo, sua casa e a cidade. (grifos nossos)

Platão volta a realçar as qualidades divinas apresentadas no *Timeu*: a sua justeza, imutabilidade e eternidade. Não há intervenção divina que não seja boa. Os castigos são

frutos das injustiças praticas pelos indivíduos. Nesse sentido, o sucesso da cidade e da sociedade como um todo depende da amizade com as divindades. A dimensão divina é o guia político, moral e social na filosofia platônica, operando diametralmente oposto das causas do mal.

As *Leis* parecem fechar o argumento ético levantado no capítulo anterior. Como fora exposto, o que se percebe é que, a despeito dos diversos interesses da filosofia platônica, a ética guarda um destaque maior em relação aos outros, de forma que a sua filosofia inicia na investigação ética e termina com ela também. A cosmologia e o estudo da astronomia são meios para o aperfeiçoamento ético, e não são frutos de uma investigação puramente natural.

No capítulo anterior, foi exposta a figura mítica do demiurgo, o qual, em certo sentido, encarna o papel de deus, bem como as suas qualidades e habilidades na construção do universo. Já nas *Leis*, especificamente no seu livro X, Platão faz uma defesa filosófica e metafísica da existência dos deuses, de como eles operam no universo e da relação existente entre eles e os seres humanos. Além disso, Platão buscará demonstrar a origem do mal como resultado da desconsideração e do estado de inimizade com os deuses, zelando pela imagem divina incorruptível e geradora apenas do bem em contraste com a alma humana, corruptível e passível de vícios.

O primeiro passo que Platão dá em sua investigação no livro X das *Leis* é a de que os deuses existem. Em 887b7-c5, é apresentado o seguinte:

[...] Importa, acima de tudo, seja como for, infundir força persuasória na afirmativa de que os deuses existem e também são bons e acatam muito mais a justiça do que os homens. Seria esse o mais belo e excelente prelúdio para nossas leis. Sem impaciência, pois, nem precipitação, desenvolvamos nosso tema com a força suasória condizente com tal assunto, sem nada omitir e da melhor maneira possível. (grifos nossos)

Nesse primeiro trecho percebe-se que Platão já deixa claro a superioridade divina em relação às coisas do mundo. Os deuses personificam a bondade e a justiça em sua completude. Além disso, discorrer sobre a existência de deus seria um prelúdio para o debate em relação às leis da cidade. Faz-se necessário primeiramente demonstrar isso para depois entrar no debate das questões humanas, pois a lei natural é o resultado do governo virtuoso dos deuses.

Sendo assim, faz-se necessário atestar que, a despeito das leis positivas, as leis divinas governam o cosmos e os negócios humanos, dando ao homem parâmetros de ação para os seus empreendimentos, não estando passíveis de erro e de injustiça.

Todo esse esforço da personagem Ateniese é de fazer com que aquele de vida imoral e viciosa desperte para o exame da própria vida, a fim de buscar o seu florescimento moral através da conquista da virtude. Em 887d-888a, Platão, através do Ateniese, exclama o que se segue:

Tuas palavras se me afiguram um convite à oração, tal o interesse que revelas. Já não é possível diferir por mais tempo o assunto. Mas dize-me: como pode um manter-se calmo, quando tem de demonstrar que os deuses existem? Não é possível deixar de irritar-se e de odiar os que sempre deram e continuam a dar motivo para semelhantes discursos, por não acreditarem nos contos que desde a primeira infância, quando ainda mamavam, ouviam da boca das amas e que lhes enfeitavam as orelhas, ora em tom facetoso ora com toda a seriedade; que ouviam, também, nas orações durante os sacrifícios e em representações que se lhes relacionam, delícia para os olhos e as orelhas dos jovens durante aquelas cerimônias; como também viram seus pais oferecer com o maior respeito sacrifícios às divindades, em benefício próprio e dos filhos, dirigindo-se aos deuses em suas orações e súplicas, na persuasão plena de que eles existem; ademais, ouviram e viram com os próprios olhos que tanto os helenos como os bárbaros se prosternam e adoram os deuses ao nascimento do sol e da lua, e quando baixam no ocaso, assim nos momentos de felicidade como nas conjunturas dolorosas, não como se os deuses não existissem, mas absolutamente convencidos de sua existência e sem aceitarem nem de longe a ideia de não existência dos deuses. Com desprezo de todas essas provas e sem poderem apresentar nenhum argumento em contrário, à maneira de indivíduos de escassa inteligência, agora nos obrigam a falar como falamos. Sim, como fora possível usar de brandura com essa gente, para repreendê-los e, ao mesmo tempo, doutrina-los acerca da existência dos deuses? (grifos nossos)

Platão registra, nesse trecho do livro X, a necessidade evidente de reconhecimento dos deuses, não havendo possíveis argumentos contrários acerca do que se deve pensar sobre isso. O filósofo deixa a entender que aqueles que advogam pela não existência dos deuses agem de má fé, na medida em que não apresentam nenhum tipo de argumentação em contrário.

Desta forma, como já visto até aqui, os deuses não podem ser a causa do mal no mundo e no cosmos, já que estes são apenas a causa e a fonte do bem e da virtude. Por outro lado, os seres humanos são os responsáveis pela origem do mal, haja vista que podem agir de maneira viciosa e desvirtuada dos ditames da lei natural. Este é a principal tese defendida no presente trabalho.

No entanto, Platão expõe a argumentação daqueles que não atribuem aos deuses a responsabilidade pela criação do cosmos e de tudo o que existe, estes denominados

pelo filósofo de materialistas. Estes advogam que a origem do todo é consequência do acaso, não existindo deuses arquitetos de toda a realidade, muito menos deuses que se ocupam com as questões humanas.

Em 889a4-c9, expõe Platão o seguinte:

Ao que parece, segundo afirmam, as maiores e mais belas coisas são produto da natureza e do acaso, e as insignificantes, da arte, a qual, recebendo da natureza as obras grandes e primaciais, amolda e fabrica as secundárias que, de modo geral, designamos como artificiais.

[...]Vou ser mais claro em minha exposição. O que eles dizem é que o fogo, a água, a terra e o ar são produtos da natureza e do acaso, sem a menor participação da arte, e que desses primeiros elementos surgiram posteriormente todos os corpos, a terra, o sol, a lua, os astros, totalmente privados de vida. Levados casualmente pela força que lhes é própria, vieram esses elementos a encontrar-se e a acomodar-se de acordo com certas afinidades, o quente como frio, o seco como úmido, o mole com o duro, e as demais combinações de contrários que se formaram em decorrência inevitável do acaso. Assim e dessa maneira foi que se formou todo o céu e quanto nele se contém, os animais e as plantas, já que as estações aviam nascido daquela combinação, sem interferência, segundo afirmam, da inteligência ou de alguma divindade ou de arte, conforme o dissemos, mas pela natureza e pelo acaso. (grifos nossos)

Ou seja, toda a realidade surge de um acaso sem a operação de uma inteligência organizadora do cosmos, a qual dispõe todos os elementos da realidade conforme a sua necessidade. Logo se percebe a contradição que há entre a defesa dos materialistas e o discurso do demiúrgico do *Timeu* sustentado no capítulo anterior. Como lá se viu, os elementos, em sua condição primária, agem conforme os impulsos da necessidade (*anankê*), ou seja, carecem de ordem e de *telos* nas suas ações. Agem de maneira desorientada e sem proporção, não possuindo a capacidade autônoma de serem convergidas para um objetivo específico. É só com a atividade intelectual e artesanal do demiurgo que esses elementos passam a serem direcionados para um escopo, obedecendo à fonte intelectual e criadora do “artesão”, superando o seu estado de anarquia e, com isso, agindo conforme o *nous* divino.

Lá se viu também que, segundo o discurso do *Timeu*, o demiurgo arquitetou o universo na tentativa de plasmar em sua constituição a realidade harmônica das Formas, pois a sua atividade intelectual tem como escopo a contemplação delas. Com isso, ele dispôs do universo como um ser vivo, composto de corpo e alma, assim como o fez com o ser humano. Essa alma, como já visto também, é a causa dos movimentos, tanto no universo como no homem. Ou seja, é ela a responsável pela atuação racional dos indivíduos, sendo o corpo apenas um meio pela qual ela age no mundo. Nesse sentido, a

alma é anterior ao corpo, não em um sentido temporal, mas em um sentido lógico, pois é a alma a responsável por engendrar os movimentos no mundo material.

Em 892a-c, Platão faz a defesa da alma como causa do movimento:

O Ateniense: A alma, companheiro, quase todos parecem ignorar como seja constituída e que virtude lhe é peculiar, máxime no que entende com sua origem, por ser o que nasceu primeiro, antes de todos os corpos, cujas mudanças e transformações ela dirige. Se as coisas se passam desse modo, não será de necessidade forçosa que tudo o que for aparentado com a alma nascesse primeiro do que o que pertence ao corpo, por ser ela mais velha do que o corpo?

Clínias: Forçosamente

O Ateniense: Nesse caso, a opinião, a previdência, a mente, a arte e a lei são anteriores ao duro e ao mole, ao pesado e ao leve; e mais: os primeiros e maiores trabalhos e ações, enquanto primeiros, pertencem à arte, ao passo que os da natureza, e a própria natureza - o que eles erroneamente denominam como tal - seriam posteriores e derivam da arte e da inteligência.

Clínias: E em que consiste o erro deles?

O Ateniense: Entendem por natureza a geração das primeiras coisas. Mas, se se provar que a alma apareceu primeiro, não o fogo nem o ar, será muito mais certo dizer-se que a alma, por haver nascido primeiro, é o que, mais do que tudo, existe por natureza. Assim será, se conseguirmos demonstrar que a alma é mais velha do que o corpo; de outra forma, não haverá jeito. (grifos nossos)

Nesse sentido, as coisas relativas à lei natural e a racionalidade reinante nos movimentos celestes, bem como a virtude em si, são anteriores ao corpóreo, gozando de uma superioridade ontológica do mundo sensível e daquilo relativo à sua natureza. O argumento materialista, nesse contexto, não encontra resguardo na filosofia platônica, a qual advoga pela alma como a causa da origem do universo e de toda realidade, pois é ela que dirige e governa a matéria. Além disso, como se depreende da leitura do trecho supracitado, todas as coisas que guardam afinidade com a alma vêm primeiro em dignidade e em existência.

Sendo assim, pode-se afirmar que a origem de tudo se dá pelo automovimento, característica da alma, já que ela move tudo mas não é movida por nada anterior a ela. Ela é a *arché* de toda a realidade, movendo a si mesma e as realidades materiais. A alma é uma espécie de primeiro princípio do movimento, sendo uma necessidade lógica, um ponto de partida, já que a realidade, para Platão, não pode encontrar sua origem no acaso ou na mera coincidência. É preciso haver um começo, algo que deflagre todas as coisas. Em 895a-b, expõe Platão, através da personagem *Ateniense*:

O Ateniense: É o seguinte. Quando, para nós, uma coisa modifica a outra, e esta uma terceira, e assim sucessivamente, haverá para tal sequência um

primeiro motor? Mas, de que modo o que é movido por outra coisa poderá ser a causa primeira dessas alterações? Não é possível. Todavia, quando uma coisa que se move por si mesma altera as condições de outra, e esta de mais uma, vindo a ficar, assim, em movimento milhares de miríades de coisas, poderá haver outra causa para todos esses movimentos além da mudança do que a si mesmo se movimenta?

Clínias: Ótima explicação, forçoso será concordar

O Ateniense: Formulemos mais uma pergunta, a que nós mesmos nos encarregaremos de responder. Se todas as coisas viessem e imobilizar-se num só conjunto, como a maioria dessa gente tem o descoco de afirmar, em qual delas viria a surgir o primeiro movimento? Na que se move por si mesma, é claro. De nenhuma outra poderia receber o impulso para modificar-se, pois nesse conjunto não se operava antes a menor alteração. Assim, como princípio de todos os movimentos, o primeiro a produzir-se nas coisas que estão em repouso e nas que presentemente se movem, o princípio que a si mesmo se movimenta, é o que afirmamos, necessariamente será a mais antiga e poderosa de todas as transformações; as que são consequência de outras e, por sua vez, ocasionam novas transformações, vêm em segundo lugar. (grifos nossos)

Há, em Platão, uma lógica do movimento em Platão, no qual o primeiro motor é tratado com mais dignidade e primazia em relação a todo o resto que lhe sucede, pois não há algo mais antigo do que o automovimento, característica primeira da alma. Sendo assim, não é possível que a matéria seja causa de si mesma, gerando toda a realidade cósmica, pois elas são resultados de outros movimentos que a sucederam, até chegar no automovimento como causa primeira. Não é possível que a matéria segunda seja causa de si mesma, principalmente se a causa dessa ação for o acaso. Isso seria desprover de razão e de *nous* a origem do cosmos, não havendo um sentido racional para a realidade, muito menos um *telos* para cada coisa. E não era este, ao que parece, um dos objetivos de Platão ao escrever o *Timeu*: provar, através do discurso demiúrgico, a origem racional e teleológica do cosmos. É uma necessidade lógica que exista a causa primeira de tudo.

Nesse sentido, a alma não pode deflagrar a sua ação sem um espaço, o qual, em Platão, é o corpo. O corpo é apenas o meio pelo qual a alma realiza os seus intuitos. Disso se intui que não é o corpo que age de maneira racional ou não, mas a alma. Apenas ela é a responsável pela conquista da virtude e pela racionalidade das ações morais, por mais que o corpo a apresente alguns obstáculos para a conquista da virtude. E ela agirá de maneira virtuosa quando possui a alma divina como modelo mimético para a sua ação moral no mundo. Porém, a alma humana, diferente da alma divina e de suas leis, pode agir também de maneira irracional, movida por ignorância ou não. Em 896d5-897b6, Platão expõe o seguinte:

O Ateniense: Nesse caso, não estaremos, também, obrigados a admitir que a alma é a causa de todos os bens e dos males, das coisas belas e das feias, das justas e das injustas e de todos os seus contrários, uma vez admitido que ela é causa de tudo?

Clínias: Sem dúvida

O Ateniense: Ora, essa alma que reside em tudo o que se move e que tudo dirige, não terá forçosamente de dirigir o céu?

Clínias: como não?

O Ateniense: Uma só alma, ou muitas? Direi em vosso lugar que são muitas. Não é possível admitir menos de duas: a que produz o bem e a que atua por maneira contrária.

Clínias: Falas com muito acerto.

O Ateniense: vá que seja. Assim, tudo o que há no céu e na terra e no mar a alma dirige por meio de seus movimentos, que se chamam: querer, considerar, cuidar, aconselhar, opinar certo ou errado, na alegria ou no sofrimento, na coragem, no medo, na aversão, no amor e por todos os movimentos afins aos anteriores com eles aparentados, ou causas primeiras, que, aceitando os movimentos secundários dos corpos, condicionam em todos eles o crescimento ou a diminuição, divisão ou composição e tudo o mais que daí decorre: calor e esfriamento, gravidade e leveza, rigidez ou molícia, brancura e negrume, amargor e doçura, e tudo o mais de que a alma se serve, a qual, sempre que se associa à inteligência divina, se torna também divina e tudo dirige com segurança para a felicidade; mas, se é a irreflexão que ela se liga, produz exatamente os efeitos contrários. (grifos nossos)

Como se depreende do trecho, a alma é a causa de todo o movimento, independente da sua intenção ou resultado. Existem, no caso, dois tipos de alma: uma divina e mortal e outra sublunar e mortal. Nesse caso, Platão deixa claro que a alma divina é o padrão moral a ser seguido pelas almas mortais ou humanas, as quais devem, na medida do possível, buscar se adequar com elas através da aquisição das virtudes, alcançando a felicidade e o seu florescimento.

Isso também é um recurso argumentativo que Platão utiliza para advogar o governo do universo sob os comandos da alma virtuosa. Ao que parece, Platão busca, através disso, estimular o indivíduo a buscar uma vida virtuosa²⁰. Isso se deve ao fato de, se os movimentos celestes são harmônicos e virtuosos, é forçoso concluir que o cosmos é governado por uma alma do mesmo tipo, ou seja, divina. Caso fosse o contrário, não haveria ordem e nem virtude no cosmos. Em 900c8-d4, afirma o Ateniense:

²⁰ Sobre a busca de uma vida virtuosa como resultado de uma disposição do livre arbítrio, Robinson (2007, p. 188) aponta o seguinte: “Independentemente do que tinha acontecido nesse intervalo, parece que estamos de volta ao ponto de partida da *República*, no qual ‘a responsabilidade está com aquele que escolhe - não com Deus’ (617e45), exceto que o que lá era enunciado como uma proposição particular - a escolha de uma vida nova -, é agora afirmado como sendo verdadeiro do homem, em toda e qualquer condição.” Nesse sentido, aponta o autor que a busca pela mudança de vida do indivíduo é uma decisão puramente individual.

O Ateniense: Talvez não nos seja difícil demonstrar-lhe que com as coisas pequenas os deuses não se ocupam menos, se não mais, até, do que com as muito grandes. Ele próprio ouviu, pois estava presente, o que dissemos há pouco, que sendo perfeitos em todas as virtudes, o preocupar-se com tudo é sua principal característica.

Clínias: Ouviu muito bem o que disseste, como não?

O Ateniense: E agora, associe-se à nossa investigação, para determinarmos a virtude que atribuímos aos deuses, quando dizemos que eles são bons. Já afirmamos que a temperança e o saber são virtudes, como vícios são seus contrários. (grifos nossos)

Nesse sentido, os deuses estão passíveis de serem injustos, muito menos viciosos. Não podem ser corrompidos e nem deixam de governar ao cosmos, já que são completos e perfeitos em todas as virtudes. De modo contrário, o homem pode agir de maneira irracional quando ignora ou deixa de buscar a sua semelhança com as características divinas, perpetrando o mal e o estado de *stasis* no mundo. A alma má é aquela que desconhece o bem, que age movido por ignorância ou por má intenção.

Para exemplificar isso, Platão narra uma espécie de mito, onde as almas más e as almas boas recebem destinos diferentes de acordo com a sua atuação moral no mundo. Em 904c-e, Platão apresenta o seguinte:

[...]Os que não modificam os hábitos, pouco se deslocam na superfície do solo; os que caem mais vezes e mais profundamente na injustiça, baixam para as profundezas da terra e os lugares ditos inferiores, designados pelo nome de Hades ou outros parecidos, vítimas de toda a sorte de temores e de pesadelos, assim durante a vida como depois de separadas do corpo. Quando a alma adquire maior dose de maldade ou de virtude, por vontade própria ou pela força do hábito, se se modificou radicalmente no sentido do divino, por se haver apropriado da virtude divina, é transportada de onde estiver, por uma estrada sagrada, para um lugar novo e melhor; quando é o contrário que se verifica, então a sede de sua vida é transferida para um lugar pior. Tal é o costume dos deuses que moram no Olimpo muito amplo, meu caro menino ou adolescente, que te consideras abandonado pelos deuses: se ficares pior, irás juntar-te às almas ruins; vindo a melhorar, farás companhia às melhores, condenado sempre, na vida e nas sucessivas mortes, a infligir e padecer o tratamento que os semelhantes infligem em seus semelhantes ou esperam deles. Nesse julgamento, nem tu nem qualquer outro infeliz se gabou de ter conseguido escapar dos deuses. É uma justiça posta acima de todas pelas que a estabeleceram, e que é preciso acatar com o maior empenho.

Nesse trecho, Platão tenta mostrar que as ações tanto da alma má quanto a alma virtuosa possuem um alcance cósmico, existindo uma espécie de responsabilidade dos seus atos, os quais são julgados conforme a adequação ou não com a lei e/ou justiça divina (lei natural). Existe, também, uma semelhança entre aqueles que agem da mesma forma, estando passíveis do mesmo julgamento. É forçoso acreditar que Platão tenta, a partir de tal mito, convencer os indivíduos a se educarem moralmente e viverem conforme a lei natural, não se desviando dos propósitos divinos, muito menos de sua

virtude. Como já se apontou, o mal só pode ser perpetrado pelos seres humanos, ao passo que os deuses são apenas a causa da virtude e do bem. Além disso, cabe lembrar a já exposta por esse trabalho que o principal escopo de Platão com a sua cosmologia é a educação moral dos indivíduos, mostrando que o itinerário educacional é indispensável para que o homem floresça enquanto homem. Só assim é que se pode minorar o mal e os seus efeitos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho tentou expor a relação entre a ética e a cosmologia de Platão, procurando analisar especificamente a origem do mal como consequência da inobservância da lei natural pelos indivíduos, num gesto de negação da busca da virtude e do florescimento da personalidade. A partir disso, fez-se importante explicitar que a investigação cosmológica de Platão já apresenta os seus resultados na *República*, quando Platão dirige a sua crítica aos poetas, com o objetivo de moralizar a imagem que esses tinham dos deuses, a qual defendia a tese de que os deuses poderiam ser a causa de tudo, tanto da virtude como do vício.

Esta apologia feita aos deuses é necessária para que os indivíduos da cidade recebam uma educação adequada e correta, no sentido de internalizarem os deuses unicamente com a causa do bem no cosmos, distanciando-se dos indivíduos, os quais estão sujeitos a realização de ações viciosas, sendo estes os verdadeiros propagadores do mal e do vício no cosmos, já que os deuses não podem agir de maneira irracional e injusta.

Com isso, Platão objetiva defender os deuses para que os indivíduos busquem se assemelhar com eles, a fim de plasmarem em suas almas toda a harmonia e virtude presente na imagem dos deuses. Sendo assim, a educação platônica se direciona na busca pelo bem e na consecução da virtude, a fim de que se alcance a felicidade.

Nesse sentido, buscou-se mostrar também a importância do conceito de justiça exposto na *República* como a boa ordenação da alma na hierarquização dos seus gêneros, bem como a relação da alma humana com a estrutura da cidade, onde uma só é justa na medida em que a outra o é. A cidade justa é uma espécie de alma humana justa, onde cada gênero age de acordo com a sua natureza e objetivos. Há uma relação intrínseca entre o homem e o regime político cidade, entre antropologia e filosofia política.

No *Timeu*, por sua vez, Platão vem expor o longo mito da criação do cosmos pelo demiurgo, o qual é bom e virtuoso, plasmando as formas no universo, a fim de ele seja um ser vivo bom, ordenado e harmonioso, dotado de corpo e alma. Neste sentido, o principal ponto que se tentou mostrar aqui é a cosmologia como uma alternativa para o indivíduo que não goza de uma cidade e de governantes justos. Como se expôs, a

contemplação do universo se dá com o objetivo de plasmar a ordem e a harmonia na própria vida, evitando agir viciosamente. Neste sentido, o indivíduo faz em âmbito particular o que o demiurgo o fez em âmbito cósmico ao plasmar a perfeição das ideias na matéria do universo, dando ordem aos astros e lidando virtuosamente com a força da necessidade (*ananke*). Da mesma maneira, o indivíduo virtuoso age com as suas paixões, ordenando-as e submetendo-as ao gênero racional da alma. Aqui, tentou-se mostrar que a relação homem-cidade, a partir do *Timeu*, é também intermediada pelo cosmos, sendo uma alternativa ao indivíduo para que se busque a virtude.

Por fim, tentou-se mostrar as críticas ao ateísmo da personagem *Ateniense* no livro X das *Leis*, a qual defende a existência dos deuses e os exclui da possibilidade de agirem viciosamente, retomando a argumentação iniciada no livro II da *República*. Também busca expressar a existência de uma lei divina ou natural anterior às leis positivas, onde essas últimas devem observar as primeiras no que tange o seu conteúdo legislativo. É somente na pólis governada por leis justas que a virtude se faz possível. Nesse sentido, para Platão, o conteúdo das leis positivas importa, na medida em que estão de acordo com os princípios da lei natural, a fim de que o homem evite agir de maneira viciosa, propagando o mal.

REFERÊNCIAS

BRISSON, L; PRADEAU, J.F. **As leis de Platão**. Tradução de Nicolás Campanário. São Paulo: Loyola, 2012.

CARONE, G. R. **A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

CHERNISS, H. **The sources of evil according to Plato**. Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 98, No. 1. 1954, p. 23-30.

CORNFORD, F. M. **Plato's cosmology**. Indianapolis: Hackett, 1997.

COTTA, K. V. **O homem espelho do cosmo no Timeu de Platão**: os reflexos da cosmologia na formação e na constituição do homem. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, p. 157, 2018.

DIXSAUT, M. **Platão e a questão da alma**. Tradução de Cristina de Souza Agostini. São Paulo: Paulus, 2017

ERLER, M. **Platão**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Annablume Clássica; Brasília: UnB, 2013.

FERRARI, F. **El “mito” del demiurgo y la interpretación del Timeo**. Cuadernos de filosofía, v. 60. 2013, p. 5-16.

GREGORY, V. **The disorderly motion in the Timaios**. The Classical Quarterly, Vol. 33, No. 2. 1939, p. 71-83

HENTSCHKE, A. N. **Platonisme politique et théorie du droit naturel: Contributions à une archéologie de la culture politique européenne**. Peeters Publishers, 1995.

KARFIK, F. **Que fait et qui est le démiurge dans le Timée?** Études platoniciennes. 2007, p. 129-150.

LACERDA, B. A. **Direito natural em Platão**: as origens gregas da teoria jusnaturalista. Curitiba: Juruá, 2009.

O-MEARA, D. **Who is the Demiurge in Plato's *Timaeus*?** Horizons, vol. 3, n. 1. 2012, p. 3-18.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Organização de Benedito Nunes e Victor Sales Pinheiro; texto grego de John Burnet. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

_____. **Leis**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

_____. **Timeu**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3.ed. Belém: EDUFPA, 2001.

PROCLO. **A teologia de Platão**. Tradução de Maria das Mercês Rocha Leite. São Paulo: Polar, 2020.

REIS, M. D. **Virtude e Vício: tripartição e unidade da psyché no Timeu e nas Leis de Platão**. Rio de Janeiro: 7 letras, 2010.

ROBINSON, T. M. **A psicologia de Platão**. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Loyola, 2007.

SCHÄFER, C. **Léxico de Platão**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

TAYLOR, A. E. **Plato: The Man and His Work (RLE: Plato)**. Routledge, 2017.