

 **Platão e o problema do mal, do *Timeu* à refutação do paradigma socrático do mal inconstituido nas *Leis*: há modos de agir consentidamente injustos e maus**

*Maria Dulce Reis**

Resumo: O problema do bem agir e a reflexão sobre a virtude (*areté*) e o vício (*kakia*) são presenças marcantes na filosofia de Platão. No *Timeu* e nas *Leis* as questões do mal e da ação má recebem uma atenção especial, seja em meio àquela narrativa cosmológica, seja no debate sobre a injustiça, os crimes e as melhores leis para uma cidade. Propomos apresentar a nossa leitura do tema nesses Diálogos, bem como a nossa hipótese sobre a origem do mal em Platão, ambas decorrentes de nossas pesquisas sobre o texto platônico e sua literatura. Platão situa no interior do próprio homem a fonte potencial do mal moral, resultante de má educação e má disposição da alma, no *Timeu*. Nas *Leis*, detalha o modo pelo qual uma ação injusta e má é gestada: a formação de um mau caráter (tirania de elementos internos à alma, pela má educação) e de modos de agir mal (consentidos, deliberados). Defendemos que, em *Leis* IX, Platão realiza uma reformulação do paradigma socrático do mal inconstituido, admitindo que o homem que age de um modo consentido e mal possui tanto o caráter como o modo de agir injusto e mau (861e-862c4).

Palavras-chave: Mal; Injustiça; Ética platônica.

* Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora adjunta do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia da PucMinas. Professora de Filosofia Antiga do curso de Graduação em Filosofia da PucMinas. E-mail: fildulce@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9745743173144>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1497-352X>

Plato and the problem of evil, from the *Timaeus* to the refutation of the Socratic paradigm of not consented-evil in the *Laws*: there are ways of consentingly acting unfair and evils.

Abstract: The problem of doing the right thing and reflecting on virtue (*areté*) and vice (*kakía*) are striking presences in Plato's philosophy. In the *Timaeus* and *Laws*, the issues of evil and evil action receive special attention, whether in the midst of that cosmological narrative or the debate about injustice, crimes, and the best laws for a city. We propose to present our reading of the theme in these Dialogues and our hypothesis about the genesis of evil in Plato, both arising from our research on the Platonic text and its literature. Plato locates within man himself the potential source of moral evil, resulting from lousy education and nasty disposition of the soul, in the *Timaeus*. In the *Laws*, he details how an unjust and bad action is fathered: the formation of an evil character (tyranny of elements internal to the soul, by bad education) and ways of misbehaving (consented, deliberate). We argue that, in *Laws* IX, Plato performs a reformulation of the Socratic paradigm of not consented evil, admitting that the man who acts in a consenting and evil way possesses both the character and the way of acting unjust and evil (861e-862c4).

Key-words: Evil; Injustice; Platonic ethics.

Platon et le problème du mal, du *Timée* à la réfutation du paradigme socratique du mal pas consenti dans les *Lois* : il y a des manières d'agir, avec consentement, injustes et mauvaises.

Résumé : Le problème du bien agir et la réflexion sur la vertu (*areté*) et le vice (*kakía*) sont des présences fortes dans la philosophie de Platon. Dans le *Timée* et dans les *Lois*, les problèmes du mal et de la mauvaise action reçoivent une attention particulière, soit dans le récit cosmologique, soit dans le débat sur l'injustice, les crimes et les meilleures lois pour une ville. On propose de présenter notre lecture du thème dans ces Dialogues, ainsi que notre hypothèse sur l'origine du mal chez Platon, les deux venues de nos recherches sur le texte platonicien et sa littérature. Dans le *Timée*, Platon situe la source potentielle du mal moral, résultant d'une mauvaise éducation et d'une mauvaise disposition de l'âme, dans l'homme lui-même. Dans les *Lois*, il détaille comment une action injuste ou mauvaise est effectuée : la formation d'un mauvais caractère (tyrannie d'éléments internes à l'âme,

due à une mauvaise éducation) et de mauvaises manières d'agir (consenties, délibérées). On soutient que, dans les *Lois IX*, Platon reformule le paradigme socratique du mal pas consenti, en admettant que l'homme qui agit d'une manière consentie et mauvaise a non seulement le caractère, mais aussi la manière d'agir injuste et mauvaise (861e-862c4).

Mots clés: Mal; Injustice; Éthique platonicienne.

Introdução

O mal não é tratado de forma isolada na filosofia platônica e sim junto à sua cosmologia, ontologia, psicologia e teoria ético-política. Para que uma possível compreensão da posição de Platão a respeito do mal possa ser buscada de modo profundo e amplo, é importante a consideração de todos esses aspectos constituintes da filosofia platônica.

Dos diálogos socráticos aos tardios, o problema do bem agir e a reflexão sobre a virtude (*areté*) e o vício (*kakía*) são presenças marcantes na filosofia de Platão. Ao mesmo tempo, deve-se reconhecer que no *Timeu* e nas *Leis* as questões do mal e da ação má, respectivamente, recebem uma atenção especial, seja em meio àquela narrativa cosmológica, seja no debate sobre a injustiça, os crimes e as melhores leis para uma cidade. Propomos apresentar a nossa leitura do tema particularmente nesses Diálogos, bem como a nossa hipótese sobre a origem do mal em Platão, ambas decorrentes de nosso estudo do texto platônico e da literatura platônica acerca do tema.

Faremos o mesmo percurso demonstrativo empreendido em nossas pesquisas quanto à inter-relação entre aquelas várias dimensões da filosofia platônica e a sequência de argumentações acerca do bem e do mal, da virtude e do vício, da alma humana e de sua educação, presentes nesses Diálogos. Portanto, o que se segue é já o resultado de estudo anterior e mais aprofundado dessas questões.

1. O mal não está no querer do Demiurgo (*Timeu* 29e; 42d-e).

No *Timeu*, sob a forma de narrativa mítica, Platão expõe a sua cosmologia, ou seja, a sua perspectiva a respeito da origem e do “ser” do todo (27c). As Formas inteligíveis (ou Ideias), o Demiurgo, a alma cósmica, o ser, o receptáculo, a geração, as causas errante e inteligente constituem os princípios causais da existência do *kósmos*. Vejamos o papel do Demiurgo.

O Demiurgo é o deus artesão, divindade produtora, colonizadora e legisladora¹, que “fabrica” o universo (o conjunto alma e corpo do *kósmos*) como imagem (29b1; c1-2) do inteligível². O Demiurgo delibera (*ebouléthe*) que os seres gerados nasçam o mais semelhante possível com ele, isto é, com a sua bondade (29e3-5) que é isenta de qualquer mal:

Ele era bom; ora, no que é bom jamais poderá entrar inveja seja do que for. Isento, assim, de inveja, quis que, na medida do possível, todas as coisas fossem semelhantes a ele. [...] Desejando a divindade que tudo fosse bom, e tanto quanto possível, estreme de defeitos, tomou o conjunto das coisas visíveis... e fê-lo passar da desordem para a ordem... (*Timeu* 29e-30a)

Tudo o que é fabricado por ele é feito o mais semelhante possível ao modelo, a Forma inteligível do vivente total³. A responsabilidade pelo

¹ Ver Brisson (1998, p.50-51; 86-97).

² “Se nosso universo é belo e se seu Demiurgo é bom, é evidente que o Demiurgo fixou sua vista sobre o que é eterno... [...] este universo, com efeito, é a mais bela das coisas que foram engendradas e seu fabricante a melhor das causas” (*Timeu* 29a). Observações: as citações diretas do *Timeu* e das *Leis* no presente artigo são traduções nossas, realizadas a partir de estudo comparativo dos textos gregos e de traduções (vide referências bibliográficas), com o auxílio do prof. Jacyntho Lins Brandão; a leitura que aqui apresentamos de tais obras resulta de pesquisa de mestrado, bem como de doutorado, ambas realizadas sob a orientação do prof. Marcelo Pimenta Marques.

³ O vivente total (*tôi panteléi dzóoi*, *Timeu* 30d-31b); o vivente completo e inteligível (*tôi teléoi kai noetôi dzóoi*, *Timeu* 39e). Vlastos (1987, p.44) também considera que a garantia de que a ordem cósmica seria imperturbável é dada pela bondade e desejo do belo, por parte do

mal que possa ocorrer às almas não é do Demiurgo (42d-e), o deus é isento de maldade. Não que o mal exista “apesar do Demiurgo”, como interpreta Mohr (1980, p.51). Tal responsabilização sugere que as raças humana e divina são distintas e que, no âmbito do divino, não há erro, dessimetria, ignorância, maldade, que pertence ao homem a construção de suas relações.

2. O mal não está no princípio material informe, a *khôra* (*Timeu* 28a-b; 49a-53a).

Na cosmologia platônica, há três princípios que antecedem a geração do céu (*ouranós*, 38c), isto é, que são responsáveis pela existência do conjunto alma-corpo do *kósmos*, na duração do tempo, o que inclui todos os seres vivos: “o ser, o receptáculo, a geração” (*ón; khôran; gênesin*, 52d-e)⁴.

Trata-se, a *khôra*, de uma “espécie obscura” (49a4), não sendo apreensível pelos sentidos, “difícilmente pode-se acreditar” (52b3) em sua existência. Não há uma Forma inteligível que corresponda à *khôra*, portanto, o conhecimento a respeito dela seria inacessível ao homem e pode ser vislumbrado apenas por imagens⁵: a mãe, a matriz, o porta-impressões (49a–53a). Em todas elas, a *khôra* é vista como um receptáculo dotado de movimento desordenado, receptor de impressões (*týpous*) a partir das quais os seres sensíveis serão constituídos. Portanto, sem assumir o caráter daquilo

Demiurgo, “lei sobrenatural” no modelo platônico de cosmo, diferentemente da “lei natural” do modelo democritiano. O caráter de “imagem” do cosmos gerado, *mimesis* do modelo inteligível, é o que Brisson (1998, p.449) denomina de “mal negativo”, que não é fonte do mal moral, pois trata-se apenas da diferença qualitativa entre modelo e imagem.

⁴ Brisson (1992): “o ser, o meio espacial, o devir”, Rivaud (1956): “o ser absoluto, o lugar onde nasce o ser relativo, e o que nasce”, Nunes (1986): “o ser, o espaço, a geração”.

⁵ Esse receptáculo informe e invisível “participa do inteligível de maneira obscura e difícil de compreender” (51b) e possui como características a eternidade e a indestrutibilidade: “por ser eterno, não admite destruição” (52b).

que ela recebe, a *khôra* possibilita a geração do que é visível e objeto de sensação (49a6; 51a5; 52d s.), “imagens” das Formas inteligíveis.

A natureza de tal componente da cosmologia platônica é objeto de reflexão e debate por estudiosos contemporâneos. A *khôra* é interpretada por Andrade (1994, p.52) como “substrato material informe”. Ela é entendida por Santos (2009/10, p.65), como “espaço/lugar (criado) pela expansão da alma cósmica”, a partir do qual os elementos adquirem natureza corpórea. Ela é considerada por Almeida Junior (2021, p.234; p.312) como “princípio de diferenciação”, o de fazer outra coisa ser. Entendemos a *khôra* como terceiro gênero (48e4), matriz e a nutridor de tudo o que nasce (49a6), o que fundamenta uma ciência do sensível. Para o propósito do presente texto, devemos reconhecer que a *khôra* não é associada ao mal em nenhuma das passagens que a caracterizam.

3. O mal não está na causalidade necessária ou no movimento errante (*Timeu* 28a-b; 46e; 48a; 88d).

No interior da *khôra*, encontra-se a ação de uma causalidade, aquela que o personagem *Timeu* diz atuar “privada de discernimento (*phronéseos*) [...] e sem ordem” (46e), promovendo um movimento desordenado⁶. Já a causa que conduz à ordenação, à perfeição, é aquela “que atua com inteligência e produz efeitos bons e belos” (48a). A ausência de razão e ordenação, contudo, não é associada ao mal no sentido moral, no texto do *Timeu*, mas apenas àquilo que se encontra isento de regularidade.

Brisson (1998, p.477) e Ayache (1997, p.61) destacam que a *khôra* e a espécie de causalidade nela implicada não podem ser vistas como fonte do mal no sentido moral. Segundo Brisson, devemos compreendê-las não

⁶ O movimento desordenado não invalida a afirmação da alma do todo como princípio de movimento, pois ela é a única fonte de qualquer movimento (Brisson, 1998, p.498-499; cf. p.396, 469). Ver posição contrária à de Brisson em Vallejo (1997, p. 141-148) e Mohr (1980, p.41-56).

no sentido “temporal” (em uma leitura literal) e sim “no sentido ontológico” ou causal, ou seja, como princípios cosmológicos caracterizados pela ausência de causalidade racional, o que esclareceria que não têm relação direta com o mal moral. Segundo Ayache, há menção ao movimento da *khôra* no contexto da terapêutica para o restabelecimento da saúde em 88d7, quando Platão propõe que a “nutridora do todo” seja imitada, “imprimindo-se ao corpo contínuos movimentos”, para que o homem reordene o equilíbrio entre corpo e alma e, assim, defenda-se de doenças.

Portanto, ainda que, como veremos adiante, o mal moral esteja ligado à ausência de razão, ele não possui direta e necessariamente uma relação com o movimento desordenado. Deve-se observar, também, que a causalidade necessária não se encontra imune de receber influência da causalidade inteligente. Os seres gerados a partir do receptáculo receberão ordenação por meio de formas e números pela divindade, ou seja, pela “vitória da sabedoria sobre a necessidade” (28a-b)⁷.

4. O mal não está na alma cósmica (*Timeu* 35a-b).

A alma cósmica é também um dos princípios causais da cosmologia platônica, pois ela é princípio de movimento e vida para os seres gerados (potencialidade motora), é capaz de conduzi-los em direção ao melhor, sendo constitutivamente justa (potencialidade ética)⁸, além de permitir e possuir o conhecimento inteligível e sensível (potencialidade cognitiva).

⁷ Ver, também, *Timeu* 69d: “visto que o constrangimento exercido pela necessidade não era total...”. Brisson (1998, p.504) considera ser um “mal positivo relativo” (distinto do mal moral) a resistência à razão oferecida pela necessidade, sendo que “a necessidade aparece como resultado incidente da ação da alma do mundo colocando em movimento a natureza corporal, isto é, o meio espacial sobre o qual se refletem as formas inteligíveis”, o que eliminaria a hipótese de uma alma cósmica má.

⁸ Ver as passagens e a argumentação que nos permitem tal dedução em Reis, 2007, c.1.

A *psykhé* cósmica é um ser composto a partir de uma mistura de três espécies de ser, de mesmo e de outro, intermediárias entre os modos de ser divisível e indivisível. Se, ao início do *Timeu*, dois gêneros de ser são apontados: “o que sempre existiu e nunca teve princípio” (*tó ón aeí*) e “o que devém e nunca é” (*tó ón oudépoté*, 28a), em 35a-b é apresentado esse terceiro gênero de ser, a alma cósmica. A postulação da alma do todo como terceira espécie de *ousía* invalida a corrente interpretação no sentido de um “dualismo platônico”, pois encontramos-nos diante de uma estrutura triádica da existência.

Não vamos aqui discutir a complexa composição ontológica dessa *psykhé*⁹ que rege o conjunto dos planetas e dos demais seres vivos. Basta chamar a atenção para o fato de que, nessa composição, não há a presença de qualquer componente sensível ou de qualquer fator gerador do mal. Ao contrário, a alma cósmica é incorpórea, invisível (34b3-4; 36e6; 46d) e dotada de inteligência (*nôus*), o que permite sua ação ordenadora¹⁰ sobre o *kósmos* (30b; 36e-40d).

A hipótese da existência de uma “alma cósmica má”, levantada no livro X das *Leis*, ocorre como uma possibilidade de resposta à causalidade das coisas más (injustiça, ódio, medo, desordem, opinião falsa, etc.), ou seja, como hipótese provisória, pois, na sequência do mesmo texto (897a-b) é dito que a alma pode associar-se à desrazão ou a seu contrário e que, sendo

⁹ Tal composição ontológica é a seguinte: “A partir da essência indivisível e do que sempre se mantém conforme as mesmas coisas e a partir da divisível que, ao contrário, vem a ser nos corpos, a partir de ambas, no meio, ele misturou uma terceira espécie de Essência, tanto a partir da (essência) do Mesmo, no que diz respeito então à Natureza, quanto a partir da (essência) do Outro e inseriu-os, do mesmo modo, no meio, tanto do que é indivisível dentre elas, quanto do divisível conforme os corpos. E tomando esses três entes, ele misturou numa única *idéa* todas as coisas, a natureza do Outro, que é difícil de mesclar-se com o Mesmo, harmonizando pela força. E tendo mesclado com a Essência, também tendo feito, a partir dos três, um, de novo este todo ele dividiu em quantas partes convinha, cada parte a partir do Mesmo e do Outro e da Essência mesclada” (*Timeu* 35a-b).

¹⁰ É importante notarmos que o tempo é configurado pela ordenação dos astros dentro do círculo do outro da alma cósmica (37d-38a). Portanto, não há tempo sem a presença da alma cósmica e a alma só pode ser dita gerada no sentido ontológico, isto é, causal: a alma é gerada primeiro (34b-c) que o corpo do *kósmos* no sentido de ser mais excelente que este, causa da ordenação, do movimento e da vida desses corpos.

ordenado o movimento do *kósmos*, é a alma sábia e virtuosa que governa o todo.

Resta destacarmos que o mal também não está no “corpo do *kósmos*”, pois ele é gerado igualmente pela bondade do Demiurgo e em função da realização do melhor, para o cumprimento da Forma inteligível do ser vivente total, para o universo tornar-se completo e o mais belo possível.

5. O mal não está na natureza do corpo e dos três gêneros da alma humanos (*Timeu* 69d; 70a s.).

Quando o personagem *Timeu* refere-se à constituição dos três gêneros da alma humana no corpo (o racional, o irascível e o apetitivo), a nenhum deles é atribuído o mal ou a ação má. A referência ao que há de apetitivo na alma como uma “cria selvagem” repete a mesma imagem da *República* IX (588d-e), narrando que há algo na alma a ser domesticado ou contido, todavia passível de tais subordinações ao racional:

O que da alma participa da coragem e do ânimo, que é amigo da vitória, eles estabeleceram mais próximo da cabeça, entre o diafragma e o pescoço para que ouvisse a razão (*lógou*) e pudesse estar em comunicação com ela a fim de conter, pela força, a espécie dos apetites, todas as vezes que estes últimos não desejassem, de modo algum, ser persuadidos consentidamente pela razão, a partir de sua acrópole. [...] Por outro lado, tudo o que, na alma, tem apetite de comida e bebida e que se sustenta como necessidade através da natureza do corpo, eles estabeleceram na região do corpo que está entre o diafragma e o limite do umbigo. Em toda essa região, eles fabricaram uma espécie de nutridor para a alimentação do corpo; e o prenderam ali como uma cria selvagem que é necessário nutrir bem, se um dia devesse existir uma raça de mortais (*thnetòn génos*), a fim de que, portanto, sempre ocupando-se no nutridor e morando o mais distante daquele que delibera, fizesse

o menos possível de tumulto e barulho, permitindo que aquele que é mais poderoso delibere em paz sobre o que é comum ao todo e o que é particular; por isso lhe atribuíram este lugar, nesta ordem. (*Timeu* 70a2-7; 70d7-71a3)

Essa e outras passagens do *Timeu* descrevem a unidade corpo-alma do homem encarnado¹¹. Essa unidade é composta de três regiões hierárquicas conforme elas participem mais ou menos da razão. A irracionalidade da região do apetitivo e daquela do irascível é associada à constante demanda por saciedade, ou seja, não necessariamente ao mal. À razão é atribuída a capacidade de persuadir, deliberar, governar o irracional.

Significativa é, igualmente, a passagem que trata das afecções ou paixões que a alma humana irá sofrer quando unida ao sensível:

...afecções terríveis e inevitáveis: a princípio, o prazer, a maior isca que provoca o mal, em seguida as dores, fuga dos bens, e ainda a temeridade e o medo, um par de conselheiros sem discernimento, o arrebatamento, rebelde aos conselhos, e a esperança, fácil de decepcionar... as afecções, a sensação irracional e o desejo, de onde vem tudo o que é empreendido... (*Timeu* 69d)

O prazer é associado ao mal. No entanto, não como sua “causa”, mas “isca”, isto é, como fonte potencial. Por isso, discordamos de Kelsen (1998, p.396) quando afirma, referindo-se à alma mortal humana e suas afecções, que “o significado dessa segunda alma é claro: ela é a sede do mal, ou seja, de todas as emoções anímicas de seus representantes”. Em oposição a essa, temos a posição de Johansen (2000, p.107), com a qual concordamos, a de que “os deuses menores organizam essas afecções (irracionalis) para servirem racionalmente, dentro do ser vivente inteiro”. O sofrimento, a impulsividade, o medo, o arrebatamento, a esperança podem desviar o

¹¹ Unidade intermediada pela medula (73b-d: encéfalo, medula espinhal e medula óssea).

homem do que é razoável e benéfico. Tais afecções, a percepção sensível e o desejo (*éros*) são ditos inevitáveis, portanto, não necessariamente maléficos. Deve-se reconhecer a natureza, as limitações e as possibilidades de cada um, para que o homem não se deixe escravizar por eles.

Quanto ao corpo humano, em particular, de acordo com a cosmologia do *Timeu*, ele é constituído em benefício dos três gêneros da alma, para a vida a melhor possível dos seres gerados e do universo como um todo (70a s.); nada há nele de maléfico. Mesmo antes, no *Fédon*, não encontramos uma condenação do corpo, mas uma reflexão sobre as limitações de tudo aquilo que é corpóreo (o que inclui apetites e afecções), o corpo como um entrave para a aquisição do discernimento (*phronésis*, 65a–d). A passagem do *Fedro*, comumente referida por tratar do corpo como uma prisão, pode ser traduzida e interpretada sem tal condenação, ou seja, o corpo retratado como marca ou signo (*séma*)¹² da alma encarnada (250c–d).

A relação de colaboração do corpo para com a alma pode ser percebida quando o personagem Timeu atribui tal papel a órgãos como o cérebro, o coração, os pulmões, o fígado, os intestinos (70a–73d). O coração estaria capacitado a fazer a guarda das ordens da razão, diante da ameaça de algum perigo externo ou interno¹³. O pulmão apaziguaria e refrescaria os batimentos do coração quando este se alterasse (70d)¹⁴. O fígado é fabricado na mesma região de “nutrição” do corpo (70e2–3), isto é, entre o diafragma e o limite do umbigo, a região do apetitivo. Relaciona-se ao sistema

¹² Quando o homem contemplou os seres “perfeitos, simples, imutáveis”, encontrava-se puro e liberto do corpo: “não tínhamos a marca (*séma*) deste que agora, portando-o, chamamos de corpo, como uma ostra está ligada à sua concha” (*Fedro* 250c–d).

¹³ “quando a razão (*logou*) alerta que algo injusto (*ádikos*) ocorre nos membros, seja por ações externas ou por apetites (*epithymiôn*) internos” (70b), o coração tem o furor da cólera despertado e “através de todos os estreitos vasos” sanguíneos (sistema circulatório), ele transmite ao corpo as ordens e ameaças da razão, visando a conter o fator desencadeante do desequilíbrio.

¹⁴ Por esse motivo, o pulmão foi feito esponjoso, mole e desprovido de sangue. Por suas cavidades, ele recebe o ar, além de líquidos, refrescando e amortecendo o coração que, fatigando menos, seria capaz de auxiliar a razão, com o ânimo (*metà thymoû*, 70d). Consideramos que ele auxilia, portanto, o acordo entre o irascível e o racional e o governo deste último.

humoral, sendo capaz de produzir humores como o chamado fleuma, bem como a bile (a doce e a amarga), que estarão diretamente ligados aos sentimentos de medo, alegria ou tristeza. Entretanto, essas afecções ou sentimentos serão despertados pela ação do *noûs* sobre o apetitivo, assim como o sentimento da ira seria despertado no coração pela ação da razão que existe na alma¹⁵. Quanto aos intestinos, eles foram “enrolados várias vezes sobre si mesmos para que os alimentos não o atravessassem muito depressa” (72e), o que leva o organismo a evitar a gula e também o risco de que doenças dela decorrentes conduzam a raça mortal ao desaparecimento antes de sua completude (*teleutôdi*, 73a). Os deuses, já prevendo essa intemperança, teriam buscado evitá-la colocando certos limites aos órgãos digestivos, ou seja, impondo limites já aos próprios órgãos do corpo para que o apetitivo não conduza “o todo corpo-alma mortal” à destruição.

Assim, o próprio corpo coloca limites ao que há de irracional na alma. Como bem percebe Steel (2001, p.110), há uma finalidade (teleologia) benéfica dos elementos corpóreos, a de promover “uma vida de virtude e sabedoria”. O texto do *Timeu* evidencia uma relação de colaboração seja entre os órgãos corpóreos entre si, seja entre esses órgãos e a alma.

6. O mal potencial à presença de má educação e má disposição do todo corpo/alma (*Timeu* 86a s.).

Tanto a *República* como o *Timeu* (bem como as *Leis*) fazem referência aos elementos internos da *psykhé* como distintos, conflituosos, podendo levar a alma como um todo a um estado doentio, não virtuoso, de injustiça interna. No *Timeu*, a partir de 86a, doenças da alma são definidas como toda “afecção” que comporta uma destas duas espécies de desrazão: a

¹⁵ Sobre as características do fígado, narra o personagem *Timeu*: “Ele o fez espesso, liso e brilhante e contendo docura e amargume, para que nele se produza, como em um espelho que recebe impressões e que dá a ver imagens, a potência dos pensamentos (*dianoemáton*) vindos do intelecto (*noû*)” (71b1-5). Disso decorre: seja o medo ou certos sofrimentos e náuseas, seja a alegria (*hileón*), a serenidade (*euémeron*) ou a adivinhação (*mantetai*).

loucura (*manía*) e a ignorância (*amathía*, 86b3), sendo os prazeres excessivos e os sofrimentos excessivos as mais graves doenças da alma.

Se a alma humana tripartite é constituída no corpo segundo uma relação benéfica, o que leva o homem ao adoecimento psíquico? Contrariamente à leitura de alguns autores, entendemos que Platão não atribui causalidade corporal às doenças da alma, pois apresenta os fatores “má disposição (*héxin*) do corpo e (*kai*) educação mal regrada” (86d7-e3), bem como “maus discursos e maus regimes políticos a afetar os homens cujas constituições são más” (87a7-b4) como as fontes de desequilíbrio e de desmedida¹⁶. A ênfase é dada, portanto, à má educação da alma e à influência de um ambiente perverso, que levam a uma má disposição do todo corpo/alma.

A breve passagem 86d7-e3, especificamente a respeito do homem mau, enfatiza a má constituição (má educação e má disposição orgânica) do homem mau, além de negar que alguém possa ser mau sem que um fator qualquer o constranja a encontrar-se em tal estado: “ninguém é mau consentidamente; os maus só se tornam maus por educação mal dirigida e alguma disposição viciosa do organismo” (86d7-e2)¹⁷. Platão não discute, no *Timeu*, sobre a possibilidade de ações consentidamente más, como fará nas *Leis*. Daí o personagem Timeu considerar como “duas causas de todo inconsistentes (*akousiótata*, 87b4)” os maus discursos e maus regimes políticos que alimentam aquela má constituição.

Excessos advindos da *psykhé* desencadeiam comportamentos significativos. O excesso de prazer ou de sofrimento, segundo 86b7-d7, pode conduzir o todo corpo-alma à produção de diferentes sintomas: o homem não é capaz de ver nem de ouvir corretamente; é pouco capaz de

¹⁶ Destacam o fator somático como o determinante nas doenças da alma expostas no *Timeu*, Cropsey (1989-90, p.189), Stell (2001, p.127) e Frias (2001, p.116). Contrariamente, chamam a atenção para o fator educativo, para uma ação da alma sobre o corpo, e para ambos, respectivamente, Stalley (1996, p.366), Brisson (1998, p.454) e Robinson (1970, p.107-110).

¹⁷ *Kakòs mèn gàr hekòn oudéís, dià dè poneràn héxin tinà toù sómatos kai apaídeuton trophèn ho kakòs gígnetai kakòs pantì dè taúta ekthrá kai ákonti prosgígnetai.*

recorrer ao raciocínio; torna-se louco; tem a alma doente e sem discernimento, pode levar à falta de controle sobre os apetites afrodisíacos ou à busca excessiva de prazer; vivendo em meio a uma multidão de sofrimentos e prazeres extremos. Particularmente um excesso de sofrimento, conforme 86e3-87a7, pode resultar em vários outros sintomas como esquecimento ou dificuldade de aprender, audácia ou covardia, humor difícil ou tristeza, afecções que seriam produzidas pelos humores da pituitária, afetando uma ou outra das regiões da alma.

Em seguida a essa reflexão, o personagem Timeu considera, em 87c-88b, que a doença da alma (e não o mal moral) ocorre quando há uma desproporção entre alma e corpo, isto é, quando a alma é “mais forte” ou “mais fraca” que o corpo, gerando sintomas físicos e psíquicos.

Quando o corpo é mais forte que a alma, o homem privilegia apetites corpóreos como os de nutrição, os sintomas afetam mais as capacidades do racional que, pela falta da devida nutrição, exercício, educação, fica mais débil que o corpo¹⁸. Fica-se sujeito à doença a mais grave, o nada saber e crer que se sabe, a *amathía*. Quando a alma é mais forte que o corpo, os sintomas são ardor, disposição a disputas, além de sintomas corpóreos. Determinados ensinamentos ou investigações “consumiriam” a própria alma. Seja por desequilíbrio ou por desproporção na relação alma-corpo, a má constituição que acompanha tal homem deve receber tanto prevenção como terapias que busquem reverter tal quadro¹⁹.

¹⁸ A ausência de uma justa proporção entre alma e corpo é o que Brisson (1998, p.449) caracteriza como mal positivo absoluto, fonte do erro e do mal moral. Consideramos, contudo, que tal fonte diz respeito também à ausência de uma justa proporção (desequilíbrio) entre os três gêneros da alma, o que ocorre quando eles não são corretamente educados.

¹⁹ O tratamento proposto por Platão para essas duas doenças (quando a alma é mais forte que o corpo e quando o corpo é mais forte que a alma) é “não mover a alma sem o corpo, nem o corpo sem a alma, a fim de que, cada um se preservando, fiquem equilibrados e saudáveis” (88b5-c1). Todos aqueles que, como o matemático, trabalham com o pensamento (*dianoia*), devem compensar esse esforço da alma com a ginástica para o corpo. Aqueles que esforçam mais o corpo devem dar à alma “movimentos compensatórios”, através da música e da filosofia. Portanto, o tratamento é cuidar das partes (*mére*) tendo em vista o bem, a beleza, a harmonia do todo (imitando a “nutridora e mãe do todo”, sempre em movimento). Para aquelas doenças da alma motivadas pelo excesso de prazer ou de sofrimento, Platão não fala propriamente de “tratamento”, mas indica a necessidade de sua prevenção através da

No que diz respeito a essas passagens que tratam da relação corpo-alma e das doenças da alma, vale observarmos que o texto do *Timeu* não permite deduzir que estados de desequilíbrio interno conduzam o homem necessariamente a uma conduta moral má.

7. O mal moral e a reformulação do paradigma socrático do mal inconstituido: o homem que age consentidamente mal possui tanto o caráter como o modo de agir injusto e mau (*Leis* 861e-862c).

Uma análise profunda sobre as condições que podem levar a *psykhé* humana a praticar ações moralmente más (quais delas e porque devem ser consideradas criminosas e passíveis de penalidades), encontra-se no provável último Diálogo de Platão, em que o personagem denominado “o ateniense” empreende um debate extenso e aprofundado a respeito do mal moral com dois outros personagens, um cretense (Clínias) e um lacedemônio/espartano (Megilo). O projeto político das *Leis* envolve a busca de fundamentos sobre qual seria a melhor legislação para uma cidade, o que requer um reexame da natureza triádica da alma humana, um projeto de educação da alma para a virtude e a formulação de leis capazes de atuar beneficentemente sobre as ações criminosas. Percorrer os passos desse extenso debate no decorrer dos livros das *Leis* é o caminho que indicamos ao estudioso do texto platônico e foi o que realizamos em nossa tese de doutoramento. Dadas as limitações de um artigo, não há como detalhar passo a passo todo esse percurso de investigação (que ocorre por meio da *diairesis*, divisão em partes, e pelo *elénchos*, refutação aos interlocutores do Diálogo)²⁰. No entanto, desejamos ressaltar o aprofundamento do tema que

educação da alma, do buscar a virtude e fugir do vício: “na medida do possível, é preciso se esforçar, através da formação, dos exercícios e dos ensinamentos (*dià trophês kai di’ epitedeumatón mathemáton*), a fugir do vício e conquistar o seu contrário” (87b7-9). Daí a importância da formação, dos exercícios e ensinamentos, de evitarem-se os maus discursos e os maus governos, no plano maior da cidade e no plano interno da alma.

²⁰ Para tanto, remetemos o leitor aos capítulos 3 e 4 de nossa tese.

o texto das *Leis* nos traz, em relação ao *Timeu* e aos demais Diálogos platônicos, e a presença da reformulação do paradigma socrático do mal inconstituido, paradigma segundo o qual “ninguém pratica o mal consentidamente” (presente ainda em *Timeu* 86d7-e2).

Acabamos de utilizar o termo “consentidamente” e esse ponto merece um esclarecimento. Os termos *hékon* e *ákon*, ou *hekoúision* e *akoúision*, amplamente utilizados por Platão no livro IX das *Leis*, são traduzidos comumente pelos termos “voluntário” e “involuntário”, ocorrência presente nos autores e tradutores aos quais tivemos acesso, mas tal tradução nos levaria a atribuir a Platão uma concepção estabelecida, como tal, séculos depois, a de uma faculdade da vontade. Propomos traduzir e compreender esses termos, *hékon* e *ákon*, como “consentido” e “inconstituido”²¹. Uma ação consentida (*hékon*) é espontânea, ocorre sem impor resistência. Uma ação inconstituida (*ákon*) é não intencional, ocorre em geral por coação. Segundo Müller (1997, p.96-100), Platão segue a tradição poética grega, isto é, a ação consentida, *hékon*, é aquela cumprida de bom grado, sem constrangimento, opondo-se seja à violência, ao constrangimento, à sorte ou a uma origem exterior que caracterizam uma ação inconstituida, *ákon*. Assim, no ato inconstituido há uma “não adesão interior ao valor que me é imposto”²² ou, ainda, um “desacordo entre a intenção e o resultado” da ação. O uso de *hékon* é frequente, segundo Müller, no contexto político, “quando se trata de obediência às leis ou a um poder qualquer” (idem), ou seja, para indicar uma adesão interior à lei, o reconhecimento de uma ordem política como legítima, ao contrário do simples aceitar por coação ou por violência. Uma adesão consentida à legislação, em oposição à coação, é exatamente a proposta de Platão nas *Leis*.

²¹ Devemos essa sugestão a Jacyntho Lins Brandão.

²² Visto tratar-se de uma coação ou de um ato que envolve *áгноia*. Por exemplo, respectivamente: o assassinato em legítima defesa; o desconhecimento acerca de algum fator presente na situação que envolveu determinada deliberação.

É notável que no livro IX das *Leis*, após um extenso percurso dialético pelos interlocutores do Diálogo, movidos pela necessidade de colocar à prova argumentos sobre o que seria o justo e o injusto e de encontrar os fundamentos da ação injusta e má, tal reflexão filosófica chegou a uma reformulação do paradigma socrático de que “ninguém pratica o mal consentidamente”. Trata-se das passagens em que “o ateniense” considera: que deve-se reconhecer que atos inconsistentes não podem ser considerados como injustiças (mesmo que tenham causado algum dano a outrem), que ações danosas a outrem podem provir tanto de um caráter justo como de um caráter injusto (não virtuoso) e que (aqui está o ponto fundamental) um caráter injusto pode manifestar um modo de agir injusto e consentidamente mal:

At: - Será feito. Vamos lá. Nas relações e convenções entre os cidadãos, ocorrem frequentemente danos cometidos por uns contra outros e *tanto o consentido quanto o inconsentido é, nelas, abundante*. Cl: - Com efeito, como não? At: - *Que ninguém tenha todos os danos (blábas) como injustiças (adikías)* e então considere como duplas as injustiças produzidas, a saber, que são tanto consentidas quanto inconsistentes (pois, do total, os prejuízos inconsistentes não são inferiores aos consentidos, seja em número ou em grandeza); mas, considerai se, ao dizer o que estou na iminência de dizer, estarei falando algo sensato ou um total absurdo. *Pois o que afirmo, Megilo e Clíncias, não é que, se um homem prejudica um outro inconsistentemente e sem desejá-lo, ele estará agindo injustamente, embora inconsistentemente, nem eu legislaria desta maneira, pronunciando tal coisa como um ato inconsentido de injustiça, mas pronunciaria que tal prejuízo não é injustiça alguma, seja o dano de grande magnitude ou não*. E, se minha opinião prevalecer, diremos com frequência que o causador de um benefício que não é reto seria injusto. Pois, via de regra, meus amigos, *nem quando alguém dá um objeto material a outro, nem quando ele o toma e leva para longe, deveria alguém classificar tal ato como*

sinceramente justo ou injusto, mas somente quando alguém de caráter (éthei) e modo de agir (trópoi) justos produz algum benefício ou dano para outro – é isto que o legislador deve ter em vista; terá que considerar essas duas coisas, injustiça e dano, e quanto ao dano infligido ele deverá compensá-lo o máximo possível mediante meios legais, [...] passando de uma condição de hostilidade para uma condição de amizade (861e-862c4, grifo nosso)²³.

Pode-se inferir dessa passagem (resultante de extenso debate a ela anterior) que: não é o dano ou o benefício que faz com que uma ação deva ser considerada justa ou injusta; não se deve legislar considerando um ato inconstituido, seja ele danoso ou não, como um ato de injustiça; atos consentidos como o de promover um benefício, fazendo-o de um modo não reto, devem ser reconhecidos como atos de injustiça; o legislador deve observar o caráter e o modo de agir de quem pratica uma ação moral; o ato danoso causado por um homem de caráter e modo de agir justos não deve ser considerado como injustiça; ações injustas são originadas de um caráter e modo de agir injustos; uma ação danosa pode ser consentida ou

²³ At: - *Taúta éstai. Phére dé, blábai mén, hos éoiken, allélon tôn politôn en taís koinonías te kai homilliais pollai gígnontai, kai tó ge hekoúsíon te kai akoúsíon en autáis áphthonón esti. Kl: - Pôs gár ou? At: - Mè toínyn tis tàs blábas pásas adikías titheís, hoútos oíetai kai tà ádika en autáisi taútei gígnesthai diplá, tà mèn hekoúsia dé, tà d'akoúsia – blábai gár akoúsioi tôn pánton out'arithmois oute megéthesin eláttous eisi tôn hekousíon – skopeísthe dè éite ti légo légon hà méllo légein, éite kai medèn tò parápan. Ou gár phemi égoge, ô Kleinía kai Mégille, eí tis tiná ti pemaínei mē boulómenos all'ákon, adikeín mén, ákonta mén, kai taútei mèn dē nomothéso, toúto hos akoúsíon adíkema nomothetón, all'oudē adikian tò parápan théso tēn toiaúten bláben, oute an meídzon oute an elátton toi gígnetai. Pollákis dē ophelían ouk orthēn genomēnen tôn tēs ophelías aítion adikeín phésomen, ean hé g'emē níkaí. Skhedòn gár, ô philoi, out'ei tis toi didosín ti tôn ónton out'ei tounantíon aphaireítai, díkaion haplós ē ádikon khrē tò toioúton hoúto légein, all'eán éthei kai díkaioi trópoi khróménos tis ophelēi tiná ti kai bláptei, toúto estin tōi nomothétei theatéon, kai pròs dúo taúta dē bleptéon, prós te adikian kai bláben, kai tò mèn blabēn hygiēs toís nómois eis tò dynatōn poietéon, tó te apolómenon sóidzonta kai tò pesōn hypó tou pálin exorthoúnta, kai tò thanatothēn ē trothēn, hygiēs, tò dē apoínois exilasthēn toís drōsi kai páskhousin hekástas tôn bláipseon, ek diaphorás eis philán peiratéon aei kathístánai toís nómois.*

inconsentida, mas o dano resultante da ação de um homem justo é inconsentido; sendo assim, o dano resultante da ação de um homem injusto (que possua tanto o caráter como o modo de agir injusto e mau) pode não ser inconsentido, e sim consentido (“cai” o paradigma socrático).

O paradigma socrático do mal inconsentido “cai” porque o modo de agir inconsentido sequer é considerado como ato de injustiça, abrindo-se uma discussão e o exame da tese de que aquele que pratica o mal (o caráter e modo de agir injusto e mau), ele o faz consentidamente. Tal debate e exame terá continuidade na sequência da referida passagem, até as análises sobre atos criminosos consentidos, ainda que o estado de alma que os motive seja indesejado como tal (estado de alma injusto, em desequilíbrio, sem virtude). As ações humanas passíveis de penalidade pela lei e que devem ser consideradas pelo legislador como injustiças são ações consentidas e deliberadas (quer tenham causado dano ou ganho a outrem) e ocorrem em indivíduos que possuem caráter (*éthei*) e modo de agir (*trópoi*) injustos, o que é detalhado no decorrer de todo o livro IX, na análise dos crimes contra a cidade e dos crimes contra um indivíduo particular.

O que há de consentido (ou de intermediário, entre o consentido e o inconsentido) nas ações más pode ser observado na caracterização de cada crime, desses dois grupos: nos crimes ou injustiças contra um indivíduo particular (864c9-882c4) – trata-se de assassinatos consentidos e deliberados (869e-874b), agressões e mutilações por agressões deliberadas (876e-878b), que consideramos como crimes do apetitivo; assassinatos pela cólera (866d-869d), agressões pela cólera ou pelo medo (878b-879a), ultrajes (879b-882c), que classificamos como crimes do irascível; assassinatos inconsentidos (865a-866d), agressões inconsentidas (879a-879b), que dizem respeito ao elemento racional da alma; bem como no segundo grupo: nos crimes ou injustiças contra os deuses e contra a cidade (853d5-857b4) – trata-se do roubo de Templos (853d-854b; 864d-e), que consideramos como crime do apetitivo; conspiração contra as leis por um grupo (856b-857a; 864d-e), traição às leis por uma autoridade do governo (856b-c; 864d-e), que classificamos como crimes do irascível; bem como do

ateísmo (*Leis X 886b e seguintes*), que diz respeito ao elemento racional da alma.

Exemplo de caráter e modo de agir injusto e mau são os assassinatos “consentidos (*ekoúsia*), cumpridos em toda injustiça e com intenção deliberada (*epiboulês*)”²⁴ (869e) movidos “pelo prazer (*hedonôn*), os apetites (*epithymiôn*), a inveja (*phthónon*)” (869e), “devido à natureza e à ausência de educação” (870a-b). Já assassinatos pela cólera (866d-869d) estão “entre o consentido e o inconstituido” (867a). Quando não há a intenção deliberada de matar, o ato aproxima-se do inconstituido, quando existe tal intenção deliberada de matar e ausência de arrependimento, aproxima-se do consentido²⁵.

Confirma nossa hipótese a passagem subsequente, das *Leis IX*, na qual Platão delimita quais seriam as três causas das faltas cometidas pelos seres humanos, situando-as no interior da alma, o que significa dizer que a natureza dos três gêneros da alma (o apetitivo, o irascível, o racional) não é má, mas deve receber formação e educação em direção a uma configuração excelente, virtuosa, para que a alma possua autodomínio e virtude capazes de guiar a reta ação:

At: - É preciso então tentar vos obedecer e falar. Evidentemente, em vossas audições e conversas mútuas, vós tomais a respeito da natureza da alma, ao menos, que uma de suas afecções (*páthos*) ou partes (*méros*), o ânimo (*thymós*), é uma propriedade tanto conflitante como combativa e que transtorna tudo por sua violência irracional (*alogístoi bíai*). Cl: - Como não? (863a7-b5) At: - Ora, distinguimos o prazer (*hedonén*) do ânimo e afirmamos que o poder de domínio dele é de um tipo oposto, visto que pela persuasão, com um engano violento (*apátes biaíou*), pratica tudo que é desejado pelo seu querer (*boúlesis*). Cl: Exatamente. At: - Não seria errôneo dizer que a

²⁴ Cf. também 873a (*ek pronóias*), premeditados.

²⁵ Remetemos o leitor ao cap.4 de nossa tese.

terceira causa de nossas faltas é a ignorância (*áгноian*). Esta causa, todavia, o legislador faria bem em subdividir em duas, considerando a ignorância sob sua forma *simples* como sendo a causa (*áτιion*) de pequenas faltas; e sob sua forma *dupla* – quando a alguém falta conhecimento (*amatháínei*), não só por ignorância (*áгноíαι*), mas por uma opinião de sabedoria (*δόξει sophías*), como se conhecesse totalmente aquilo de que não possui nenhum saber... (*Leis* 863b6-d).

O homem pode querer agir com justiça, mas isso não significa que ele tenha condições (psíquicas e outras) para tal, que ele consiga ou que ele possa ser justo. Se as partes da alma não foram educadas devidamente, será dominado por esses impulsos (ou por um deles) e agirá em função destes e não conforme o melhor para a alma (dele e do outro) como um todo. Essa passagem das *Leis* IX (863b6-d; ver também 864a8-c9) e as referidas passagens do *Timeu* sobre a relação corpo e alma e as doenças da alma, já mencionadas, mostram que a teoria da tripartição da alma postulada por Platão na *República* IV permanece com a mesma importância até os Diálogos tardios – como fundamento (científico-filosófico) de uma teoria da ação, de uma pedagogia, de uma teoria ético-política, capaz de explicar tanto a virtude (*areté*) como o vício (*kakía*), tanto uma vida em comum perversa como pacífica – o que não é reconhecido por muitos autores contemporâneos.

Na sequência da argumentação do personagem “o ateniense”, é a mesma teoria da tripartição da alma da *República* que estará subjacente à definição de “injustiça” na alma e na ação:

At: Agora definirei para ti, claramente e sem complicação, minha concepção do justo e do injusto. Chamo, em todo caso, de injustiça (*adikían*) a **tiranía** na alma, exercida pela paixão, o medo, o prazer, o sofrimento, as invejas e os apetites, quer provoquem dano ou não. Mas, se a opinião sobre o melhor (*tèn dè toû arístou dóxan*) – sob qualquer modo que cidades ou indivíduos considerem que (ela) venha a ser – **dominando** nas almas, coloca em **ordem** (*diakosmêi*)

o homem todo, mesmo se algum dano for produzido (*kân sphalletai ti*), nós diremos *ser justo tudo o que é submetido a esse princípio* e o melhor para a vida inteira da humanidade, embora a multidão suponha que tal dano é uma injustiça inconstituida. (*Leis* 863e5-864a8, grifos nossos)

Pode-se inferir, dessa passagem, que: o estado de injustiça na alma corresponde a um estado de tirania de apetites ou de afecções (sublevação de um dos gêneros irracionais) ou de predomínio de opiniões falsas²⁶; aquilo que deve ser observado pela legislação não deve ser o prejuízo causado por uma ação e sim o caráter (justo ou injusto, saudável ou doentio) de quem pratica o ato, o modo de agir (se consentido, deliberado, premeditado, etc.), a fonte de motivação para a ação (apetitiva, irascível, racional), a opinião (a *dóxa* a respeito do melhor) que presidirá a ação, se ela é ordenadora²⁷, se ela promove a virtude²⁸.

O fato de a ação má envolver certo grau de ignorância inconstituida e de que tais homens maus seriam inconstituidamente “dominados” pela tirania das emoções é motivo para Saunders (1968, p.433-434) concluir que Platão teria sustentado o referido paradoxo socrático até as *Leis*, assim como o faz Brisson (1998, p.453), ao considerar que “em toda a sua obra, Platão não cessa de afirmá-lo”, pois, no homem mau, “a parte imortal da alma

²⁶ Dixsaut (2013, p. 210) considera como “mal positivo absoluto” aquele proveniente das almas dos homens, quando ela porta um julgamento falso a respeito do que é bom. Contudo, Dixsaut permanece sustentando o paradoxo socrático do mal inconstituido: “Il n'y aurait donc en fin de compte qu'une seule espèce mauvaises et positivement sources de maux: les âmes des hommes. On tiendrait là le mal positif absolu, celui qui émane directement d'une quand elle porte un jugement faux sur ce qui est bon. Mais ce seul mal réellement positif serait le fait d'hommes qui le commettent vouloir, car nul n'est méchant'ou mauvais de son plein gré: Platon n'a jamais abandonné cette thèse socratique” (2013, p. 210).

²⁷ A observação desses fatores conduzirá à elaboração de leis adequadas para cada espécie de crime. Uma discussão sobre a expressão “dominando nas almas, coloca em ordem (*diakosmêi*) o homem todo” e sobre a sequência dessa passagem em 864a8-c9, encontra-se em nossa tese, já referida, cap.4.

²⁸ Como observa O'Brien (1957, p.87), não se trata de conformar “a voz da consciência” a um padrão subjetivo (*dóxa*) acerca do melhor, mas de reiterar que “ser justo é ser sábio”.

humana é dirigida (*Timeu* 42b2). (...) Então nasce o erro. E, por consequência, o mal” (idem). Entretanto, ressaltamos que está expressa (e demonstrada) no livro IX das *Leis* a ampliação da concepção de injustiça (contraposta ao simples erro inconstitucional) e, conseqüentemente, há uma mudança do pressuposto ético do mal inconstitucional, presente na maioria dos Diálogos. Em contraposição a Saunders e a Brisson, consideramos estar evidenciado nas *Leis* que o caráter e o modo de agir do homem mau não pode ser reduzido a um mero “domínio inconstitucional” dos sentimentos ou apetites, não só porque “o ateniense” não se refere à tirania dos sentimentos como algo inconstitucional, como também porque, ao descrever os tipos de injustiça (ou seja, de categorias de psiquismos criminosos), “o ateniense” mostra que tal alma criminosa poderia resistir a esses impulsos.

Para o autor J. Roberts (1987, p.31-32), nas *Leis*, Platão encontra-se diante da tarefa de “ajustar sua teoria moral a uma proposta legislativa detalhada para o tratamento dos malfeitores”. Quanto a esse “ajuste”, o autor não leva em consideração a participação da teoria da tripartição da alma. Contudo, em sua discussão sobre a injustiça no livro IX das *Leis*, Roberts sustenta a ocorrência de uma ampliação dos “paradigmas socráticos” nesse livro das *Leis*.

Para Fred Miller (1997, p.69), embora leve em consideração a tripartição da alma apenas na *República*, o autor considera que, nela, Platão “rejeita o tipo de raciocínio que fundamenta os paradoxos socráticos de seus diálogos iniciais”, ao mostrar que os desejos humanos são específicos e dirigidos a uma variedade de objetos, ao tratar da natureza de cada uma das “partes da alma”, enfim, ao apresentar a teoria da tripartição da alma como “teoria causal da ação”.

Consideramos que a teoria da tripartição da alma está subjacente à diferenciação entre injustiça e dano no livro IX das *Leis*, bem como à identificação das causas de nossas faltas. Como fundamento científico-filosófico, ela também estará subjacente aos prelúdios às leis, à diferenciação dos crimes segundo sua motivação, à gravidade dos crimes, às possibilidades de cura, às penalidades, além de ter estado ligada à própria definição de justiça e injustiça.

Platão situa novamente no interior do próprio homem não apenas a fonte potencial do mal moral – o mal potencial resultante de má educação e má disposição da alma, como já mencionado no *Timeu* – como o modo pelo qual uma ação injusta e má é gestada: a formação de um mau caráter (tirania de elementos internos à alma, pela má educação) e de “modos de agir” mal, o que é caracterizado no decorrer de todo o livro IX das *Leis*, pela análise do psiquismo e do modo de agir de cada categoria de criminoso.

Podemos inferir que, como a alma injusta e má é aquela que não recebeu a adequada formação e educação para a virtude, Platão concentra a causalidade das ações más nas inter-relações (humanas) que fazem configurar a formação do (mau) caráter. A condução dos impulsos, das afecções, das opiniões, configura o caráter da criança e do jovem, o que irá se refletir em seu modo de agir (consentidamente e deliberadamente mal, no caso do criminoso, o que decorre sobretudo da má formação e educação da alma na infância e juventude). A obra *As Leis* traz, inclusive, uma extensa abordagem da educação da alma necessária ao ser humano, da gestação à velhice, o que retoma pressupostos, métodos e aquisições já apresentadas no projeto educativo presente na *República*. Os preâmbulos das leis e suas penalidades funcionarão como uma tentativa de conceder às almas injustas a correta educação (*paideía*) que antes não receberam, funcionando como um medicamento para curar a alma perversa, considerada uma alma doente²⁹.

Em nosso estudo sobre a ação injusta e má em *Leis IX*, pudemos inferir que, para Platão, a gravidade do ato criminoso vai depender do cruzamento de dois fatores: um que chamamos de “social” e outro de “individual”, respectivamente: o grau de infração àquilo que é considerado bem comum (sagrado ou não; por isso, todas as espécies de crimes de impiedade são consideradas gravíssimas), o fato de ser consentido e à presença (ou não) da intenção deliberada de cometê-lo, estando associado,

²⁹ Sobre este caráter educativo e curativo das leis no livro IX das *Leis*, ver sobretudo Stalley (1996, p.359, 369-370), a tradução francesa das *Leis* por Brisson e Pradeau (2006, II, p.332, n.51) e a hipótese chave de nossa tese que o associa à educação e cura dos três gêneros da alma (Reis, 2007, c.3 e 4).

portanto, ao modo de agir do criminoso. Assim, é mais grave o crime que é deliberado e consentido, seja ele ligado ao apetitivo (como exemplo, o assassinato consentido) ou ao racional (como é o caso do ateísmo); e é menos grave o ato criminoso quanto mais seu modo de agir se aproxima do inconstituido (acompanhado de ignorância). O “fator individual” está ligado à configuração das “partes” da alma na ocasião do modo de agir injusto e mau. Nos casos de crimes do irascível, quando é levado em conta todo o leque de sentimentos próprios ao irascível (exemplo: ódio, covardia, medo, etc.); no crime do racional, quando o determinante é uma ignorância (*amathía*, no caso dos ateus); nos crimes do apetitivo, quando o fator que move a ação relaciona-se diretamente com a parte apetitiva (o prazer, os apetites, a inveja, a intenção ou o apetite de matar). A forma e intensidade da penalidade deverá ser proporcional à gravidade do ato e capaz de conduzir a alma do criminoso a uma reconfiguração de seus elementos internos para uma direção à virtude.

Nem toda alma, mesmo em estado de injustiça interna, terá um modo de agir injusto e mau. Este ocorrerá de um conjunto de fatores: má formação e educação, más instituições políticas, maus discursos (fator social), certamente; má disposição orgânica (fator físico), como uma possibilidade; uma dessimetria na alma, necessariamente; e no composto corpo-alma (fator individual). Desequilíbrio suficiente para conduzir a uma *dóxa* não só equivocada a respeito do bem em si e do melhor para o todo, como totalmente dominada (escravidão) por uma afecção da alma que não leva em consideração o outro ser humano como tal, resultando em “utilizar o outro” para satisfazer apetites, sentimentos, afecções ou carências próprias e significando a presença do “querer agir mal” deliberadamente.

8. Notas sobre o mal moral do ateísmo e a natureza da alma cósmica

A *amathía* dos ateus surgiria por causa de um modo de pensar mecanicista, que exclui o que há de divino no *kósmos* (886d). Incapazes de

prestar atenção aos assuntos humanos e divinos, tais homens³⁰ não consideram o sol, a lua, os astros e a terra como deuses e seres divinos (*hòs theoùs kai theîa ónta*), mas como terra e pedra (886d-e). Negam a existência de uma alma cósmica dotada de inteligência de natureza divina.

O preâmbulo às leis referentes ao ateísmo inclui uma argumentação sobre a “alma do todo”, um preâmbulo que busca demonstrar (*apódeixis*, 887a, 893b; *epídeixis*, 892c, 899d), que os deuses existem. Para os ímpios, os quatro elementos (fogo, água, terra, ar) seriam privados de alma. Mas, para Platão, tais elementos seriam dotados de alma, portanto, é a alma (*psykhè*) o que existe por natureza, é a causa primeira de todas as coisas (891c; 892c). A alma move circularmente não só o todo do *kósmos* - sol, lua, astros e seres vivos (*dzóon*) -, mas também cada um desses seres; ela é imperceptível aos sentidos, revela-se somente ao intelecto (*noetòn d'eînai nôî mónoi*) e deve ser vista como um deus (*theòn*, 898d-899a)³¹.

A alma cósmica é dotada de inteligência (*nôu*) e de automovimento (898a-c)³², ela gera toda transformação. O debate entre os interlocutores do Diálogo leva em conta que mesmo aquilo que é contrário ao bem deva ser reconhecido como “primeiro” (causa) em relação ao corpóreo (causado). Não é que a alma gere injustiça, o que seria contraditório à sua essência. Entendemos que se trata de referência à causalidade “ontológica” da alma em relação ao corpo e não temporal, ou mesmo linear (causa / efeito). A hipótese da existência da “alma má” ocorre como possibilidade de resposta à causalidade das coisas más (injustiça, ódio, medo, desordem, opinião falsa, etc.)³³. A alma pode associar-se à desrazão ou a seu contrário (897a-b). E

³⁰ Os comentadores sugerem que Platão estaria se referindo a ateus como Demócrito, Anaxágoras e a alguns sofistas. Robinson (1970, p.147) considera que Platão está combatendo o mecanicismo, de um modo geral.

³¹ Em torno (*peripephykénai*, *peripherei*, 898d-e). Cf. também *Timeu* 34b3-4.

³² Ao atribuir o automovimento ao Demiurgo, e não à alma cósmica, Robinson (1970, p.161) chega a uma conclusão que ultrapassa o texto das *Leis X*.

³³ Ou seja, como hipótese provisória. Ver Silva (1998, p.96). Cf. Robinson (1970, p.149), que indica autores que defendem essa posição. Quanto a Brisson (1998, p.84): “a alma só é boa ou má a partir de sua relação com o *noûs*. Por natureza, ela é eticamente neutra”. Para

como o movimento do *kósmos* não ocorre de maneira desordenada, é a alma sábia e virtuosa que governa a totalidade do *kósmos* (897c)³⁴.

A *phýsis* é a natureza “animada”, dotada de inteligência. A ignorância dos ateus a respeito da natureza inteligente do cosmo inclui a ignorância a respeito do cuidado dos deuses em relação ao todo e ao homem como parte desse todo. Os deuses são bons e virtuosos (900d; 901e), o que há de mau convém ao homem e os deuses não participam disso (900e), não possuem caráter (*êthos*) dotado de negligência, ociosidade, indolência (901a). Cada “parte” sofre e age o que lhe é apropriado, tendo em vista a preservação e a excelência do todo (903b); a causa da mudança nos seres animados está neles mesmos (904c); à medida que uma alma se torna melhor, junta-se às almas melhores; mas, tornando-se pior, junta-se às piores (904e), o que não significa negligência dos deuses, mas as leis que regem o “todo” (905a–c). Na vida encarnada ou no pós-morte, a alma recebe o que lhe for apropriado, aproximando-se do que é pior ou melhor, conforme suas próprias ações provocaram³⁵. A injustiça e o mal são produções humanas (“aqui” e “lá”). Os deuses – e tudo o que Platão também considera divindade – são bons e virtuosos. O que há de mau convém ao homem e não aos deuses, que não devem ser responsabilizados por negligência, covardia, corruptibilidade, ignorância.

“O ateniense” reconhece que há ateus que possuem caráter justo e que abominam o mal, sua desrazão estaria em não admitir a existência dos deuses (908b-c). Os ateus ignoram a presença do divino no *kósmos* e a ação do *noûs* como determinação causal da presença do divino na alma cósmica,

Dixsaut (2013, p. 214-5) a hipótese de uma Ideia do mal apresenta-se como o que exclui o bem, não aquilo em que falta o bem, não a ausência do bem, mas o contrário ao bem, seu inimigo, o que se manifesta pela desmedida, desproporção e falsidade, esta sendo a razão de caracterizar os ímpios como injustos (pelo que afirmam, negam, desconhecem).

³⁴ Para entendermos que a alma cósmica governa o céu, não é preciso supor que ela seja uma “matéria psíquica”, como a denomina Robinson (1970, p.148, 152), referindo-se a *Leis X*.

³⁵ Encontra-se presente a doutrina da retribuição em pleno preâmbulo dito *demonstrativo*, dirigido aos ímpios. Platão parece estar, aqui, fazendo uso argumentativo (e não apenas mítico) dessa doutrina.

que governa e ordena tudo o que vem a ser. Desde o livro I das *Leis*, Platão considera que os bens humanos devem ter em vista os bens divinos e, estes, a inteligência (*noûs*) que guia todas as coisas (631b). No livro X, fica claro que a medida de todas as coisas é o divino. E se as virtudes são divinas, o ser humano pode e deve buscar aproximar-se do que é melhor, do que é divino.

Considerações finais

O profundo e extenso tratamento do problema do mal presente na obra *As Leis* deve ser reconhecido, pelos estudiosos do texto platônico e da História da Filosofia, como um texto crucial sobre esse tema e para a compreensão da posição final de Platão a respeito da origem do mal moral, isto é, do surgimento de ações humanas destrutivas, em relação ao âmbito da vida em comum.

O livro IX das *Leis* traz um reexame dos argumentos sobre o que seria o justo e o injusto e sobre os fundamentos da ação injusta e má, o que leva a uma mudança no paradigma socrático de que “ninguém pratica o mal consentidamente”, pois ações danosas a outrem podem provir tanto de um caráter justo como de um caráter injusto (não virtuoso) e este pode manifestar um modo de agir injusto e consentidamente mal. Deve-se reconhecer que há atos moralmente maus inconstituidos e atos moralmente maus deliberados e consentidos.

Ao aprofundar os fundamentos que justifiquem ações más provenientes de um caráter e modo de agir injusto e consentidamente mal, nas *Leis*, Platão leva em consideração a mesma teoria da alma triádica desenvolvida em *República* IV e presente na cosmologia do *Timeu*, que afirma três princípios de ação distintos, com competências distintas, em inter-relação na alma humana (o apetitivo, o irascível, o racional). As passagens de *Leis* IX reforçam que são fontes potenciais para o mal moral não apenas a irracionalidade presente nos gêneros apetitivo e irascível da *psykhé* humana, como o próprio gênero racional da alma, pois também ele

necessita ser despertado, formado, educado (dialética) para finalidades benéficas conformes a uma *epistéme*. Vale observar que toda essa fundamentação deixa claro ser incorreto afirmar que a origem do mal moral esteja na causalidade necessária presente no *kósmos*, ou na natureza irracional presente na estruturação da alma humana.

O estudo detalhado do *Timeu* e das *Leis*, além da *República*, levamos a sustentar como origem do mal em Platão as próprias *relações humanas*, que constroem tanto homens virtuosos como homens viciosos, que formam desejos, sentimentos, opiniões, que configuram o caráter dos indivíduos e motivam as ações na vida política. Nossa hipótese não desconsidera que uma má constituição humana pode contar também com uma má disposição somática e o caráter conflitivo e irracional das afecções humanas.

Ao trazer à luz as causas das faltas humanas (de ações injustas e ações más), Platão está admitindo a precariedade das opiniões falsas, a irracionalidade do *thymós* e de todos os sentimentos a ele associados; a violência do “apetite em si”, que busca a satisfação imediata, a tirania de muitos “apetites de algo”, aqueles destrutivos, que buscam violentamente satisfação, prazer. Os prazeres e sofrimentos, a impulsividade, o medo, o arrebatamento, a esperança, as opiniões falsas podem e devem ser colocados à prova, compreendidos, direcionados, reequilibrados, pela devida educação dos três gêneros da alma e do corpo, pela prevenção através dos bons discursos e bons regimes políticos, pelo tratamento por meio das leis que devem corresponder a terapias para a alma injusta. As penalidades a serem aplicadas por uma legislação devem “tornar a alma melhor ou menos má” (854e). Não se trata de derrotar os maus, mas de conquistar um estado de virtude, harmonia, conciliação, paz, tanto entre os gêneros da alma, quanto entre os membros da cidade (627c-628d).

Afirmar que o erro e o mal na ética platônica resultam da ignorância inconstitucional é desconsiderar que o texto dos Diálogos (destacando-se *República* IV, *Timeu* e *Leis* IX), apontam como fontes de motivação para a ação não apenas o que há na *psykhé* de racional, mas também o que há de irascível e apetitivo, passíveis de direcionamento e educação. O homem

tirânico (*República IX*) é movido por apetites selvagens e, o homem mau (*Leis IX*), pelo desejo deliberado e consentido de prejudicar a outrem, por prazeres e sentimentos destrutivos. O homem que pratica o mal deseja o mal, porque sua *psykhé* encontra-se em estado de injustiça interna, configuração interna na qual um dos elementos da alma (que não receberam boa formação e educação) domina a alma como um todo e leva à ação injusta e má. Lembremos que no livro X da *República* bem e mal possuem um alcance amplo: “tudo o que faz perecer (*apollýon*) e destrói (*diaphtheîron*) é mau” e “o que preserva (*sôidzon*) e é proveitoso (*opheloyñ*) é bom” (*República* 608e).

O mesmo Platão considerado por alguns leitores como um Filósofo contrário à autonomia e à liberdade humanas mostra-se, na verdade, um profundo interessado na libertação das “amarras” que o próprio homem constrói para si mesmo e para o outro e um defensor da construção de uma verdadeira autonomia (sinônimo de virtude, em Platão). Vale dizer que o projeto de educação da alma humana (presente nas *Leis* e na *República*), desde a tenra infância, antes mesmo do despertar da razão, vale ser conhecido e reconhecido como um profundo estudo sobre a natureza humana e sobre o ápice virtuoso que ela e a vida política são capazes de atingir.

Referências

PLATÃO. *Timeu*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Ed. Universidade Federal do Pará, 1986.

PLATÃO. *Timée / Critias*. Trad. et Com. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1992.

PLATÃO. *Timée*. Trad. et Com. Albert Rivault. Tome X. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PLATÃO. *As Leis*. Trad. e Com. Edson Bini. Bauru, S.P.: EDIPRO, 1999.

PLATÃO. *Les Lois*. Trad et Com. A. Diés. Tome XI et XII. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PLATÃO. *Les Lois*. Trad. et Com. Luc Brisson et Jean-François Pradeau. I-II. Paris: GF-Flammarion, 2006.

PLATÃO. *La République*. Trad. P. Pachet. Paris: Gallimard, 1993.

PLATÃO. *Phédon*. Trad. Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

PLATÃO. *Phédre*. Trad. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

Comentadores:

ALMEIDA JUNIOR, George Matias de. *Mundo, espaço e lugar: uma crítica à teoria dos dois mundos atribuída à Platão*. 2021. 374f. Tese (Doutorado em História da Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. <http://hdl.handle.net/1843/58786>

AYACHE, Laurent. Est-il Vraiment Question d'Art Médical dans le *Timée*? *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.55-63, 1997.

BRISSEON, Luc. Perception sensible et raison dans le *Timée*. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.307-316, 1997b.

BRISSEON, Luc. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. (Paris: Klincksieck, 1974), Augustin: Academia Verlag, 1998.

BRISSEON, Luc. A religião como fundamento da reflexão filosófica e como meio de ação política nas *Leis* de Platão. Trad. C. W. Veloso. *Kriterion*, Belo Horizonte, XLIV, 107, p.24-38, jan/jun. 2003. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2003000100003>

BURY, R. G. Plato and the problem of evil. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 181, p.31-32, 1950-1951.

CANTO-SPERBER, M. Les paradoxes de la vertu – Remarques sur la philosophie morale de Platon. *Problèmes de la Morale Antique*, Paris, Université d'Amiens, p.59-74, 1993.

CANTO-SPERBER, M. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. (Dir.) Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

CARONE, Gabriela R. Sobre el significado y el status ontológico del demiurgo del *Timeo*. *Méthesis*, Buenos Aires, p.33-49, 1990. DOI: <https://doi.org/10.1163/24680974-90000051>

Platão e o problema do mal, do *Timeu* à refutação do paradigma socrático do mal inconstituido nas Leis: há modos de agir consentidamente injustos e maus

COOPER, J. La théorie platonicienne de la motivation humaine. Trad. M. Canto-Sperber et L. Brisson. *Revue philosophique*, Paris, 4, p.517-543, 1991.

CORNFORD, F. M., *Plato's Cosmology*. 2ª ed. London: Routledge and Kegan Paul, 1948.

CROPSEY, Joseph. The whole as setting for the man: on Plato's *Timaeus*. *Interpretation*, N.Y., 17, p.165-191, 1989-90.

DIXSAUT, M. Platon et la question du mal. In: DIXSAUT, M. *Platon et la question de l'ame*. Éditions Platoniciennes II. Paris, J. Vrin, 2013, p. 201-216.

FRIAS, Ivan. A relação corpo-alma no *Timeu* em função do binômio saúde-doença. *Cadernos de Atas da ANPOF*, R.J., 1, p.111-116, 2001.

GILL, C. Plato and the education of character. *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, Berlin, 67, p.1-26, 1985. DOI: <https://doi.org/10.1515/agph.1985.67.1.1>

GRISWOLD, C. L. J. Le Libéralisme Platonicien: de la perfection individuelle comme fondement d'une théorie politique. Trad. Monique et Jean Dixsaut. *Contre Platon – Le Platonisme Renversé*. M. Dixsaut (org.). Tome II, Paris: J.Vrin, p.155-195, 1995. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.vrin.9117>

HACKFORTH, R. Moral evil and ignorance in Plato's ethics, with special reference to *Sophist* 227-229 and *Laws* 863-864. *Classical Quarterly*, Oxford: 40, p.118-120, 1946. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838800023442>

IGLÉSIAS, M. Platão: a descoberta da alma. *Boletim do Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo*. Campinas, 5/6, p.13-58, jan/dez.1988.

JOHANSEN, Thomas. Body, Soul, and Tripartition in Plato's *Timaeus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, p. 87-111, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780199242269.003.0003> PMID:10848638

KELSEN, Hans. *A Ilusão da Justiça*. Trad. Sérgio Tellaroli. S.P.: Martins Fontes, 1998.

LISI, Francisco. Les Fondements Philosophiques du nomos dans les *Lois*. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, Paris, 1, p.57-82, 2000.

LISI, Francisco. A alma do mundo e a alma humana no *Timeu*. Apontamentos para uma reinterpretação da psicologia platônica. Trad. André Yasbek. *Hypnos*, S.P., 10, 14, p.57-69, 2005.

MILLER, Fred D. Jr., Plato on the parts of the soul. *Plato and Platonism* (recueil), ed. by Johannes M. Van Ophuijsen, Studies in Philosophy and the History of

- Philosophy, Washington [D.C.] (The Catholic Univ. of America Press), p.84-101, 1997.
- MOHR, R. D. Plato's final thoughts on evil, *Laws X*, 899-905. *Mind*, Oxford, 87, p.572-575, 1978. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXVII.4.572>
- MOHR, R. D. The sources of evil problem and the principle of motion doctrine in the *Phaedrus* and *Laws X*. *Apeiron*, Alberta, 14, 41-56, 1980 (repris dans *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, p.158-170, 1985). DOI: https://doi.org/10.1163/9789004320642_010
- MÜLLER, Robert. *La Doctrine Platonicienne de la Liberté*. Histoire des Doctrines de L'Antiquité Classique, XXI. Jean Pépin (Dir.). Paris: J. Vrin, 1997.
- O'BRIEN, Michael. Plato and the "good conscience": *Laws* 863E5-864B7. *Transactions of the American Philological Association*, 88, p.81-87, 1957. DOI: <https://doi.org/10.2307/283894>
- OSTENFELD, E., Disorderly motion in the *Timaeus*. *Classica et Mediaevalia*, Kobenhavn, 29, p.22-26, 1968 [1972].
- PENDER, Elizabeth. The language of soul in Plato's *Timaeus*. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.281-288, 1997.
- REIS, M. D. *Um olhar sobre a psukhê: o logistikón como condição para a ação justa nos livros IV e IX da República de Platão*. 2000. 217 f. Dissertação. (Mestrado em História da Filosofia) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.
- REIS, M. D. *Tripartição e unidade da psukhê no Timeu e nas Leis de Platão*. 2007. 309 f. Tese (Doutorado em História da Filosofia). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007. <http://hdl.handle.net/1843/ARBZ-7FZKLE>
- ROBERTS, E. J. Plato's view of the soul. *Mind*, Oxford, 14, p.371-389, 1905. DOI: <https://doi.org/10.1093/mind/XIV.3.371>
- ROBERTS, Jean. Plato on the causes of wrongdoing in the *Laws*. *Ancient Philosophy*, Pittsburg, 7, p.23-37, 1987. DOI: <https://doi.org/10.5840/ancientphil198773>
- ROBINSON, James V. The tripartite soul in the *Timaeus*. *Phronesis*, Assen, 35, p.103-110, 1990. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852890X00051>
- ROBINSON, T. M., Deux problèmes de la psychologie cosmique platonicienne. *Revue philosophique*, Paris, 159, p.247-253, 1969.

Platão e o problema do mal, do *Timeu* à refutação do paradigma socrático do mal inconstituido nas Leis: há modos de agir consentidamente injustos e maus

ROBINSON, T. M. *Plato's psychology*. Phoenix, Supplementary, 8. Toronto (Toronto Univ. Press) XXXII, 1970.

SANTOS, J. T. Por que não há no *Timeu* um conceito de “matéria”: Ti. 48a-53b. *Kléos*, Rio de Janeiro, 45/71, 13/14, p. 45-71, 2009/10.

SAUNDERS, T. J. The socratic paradoxes in Plato's *Laws*. A commentary on 859c-864b. *Hermes*, Wiesbaden, 96, p.421-434, 1968.

STALLEY, R. F., Punishment and the physiology of the *Timaeus*. *Classical Quarterly*, Oxford, 46, p.257-370, 1996. DOI: <https://doi.org/10.1093/cq/46.2.357> PMID:16437846

STEEL, C. The Moral Purpose of the Human Body. A Reading of *Timaeus* 69-72. *Phronesis*, Koninklijke Brill N.V., Leiden, XLVI, 2, p.105-128, 2001. DOI: <https://doi.org/10.1163/156852801753733240>

VALLEJO, A. No, it's not a Fiction. *Interpreting the Timaeus-Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum (congrès)*, Sankt Augustin, Verlag, p.141-148, 1997.

VAZ, H. C. Lima. *Escritos de Filosofia IV – Introdução à Ética Filosófica I*. S.P.: Loyola, 1999.

VELÁSQUEZ, Oscar. El alma del mundo en el '*Timeo*'. *Revista de Filosofía*. Santiago, 15, 1, p.39-58, mayo 1977.

VLASTOS, G. *O Universo de Platão*. Trad. Maria Luiza Monteiro S. Coroa. Brasília: Univ. de Brasília, 1987.

Data de registro: 02/08/2023

Data de aceite: 12/06/2024