

Paradigma constitucional e alma ingênita nas *Leis* de Platão

Constitutional paradigm and unborn soul in Plato's Laws

Resumo

Pretendo neste artigo analisar o estatuto ontológico e ético da alma nas *Leis* a fim de demonstrar sua proeminência, como a sede das virtudes cardinais, para a constituição dos decretos legais da cidade. Divido a discussão em duas seções: na primeira examinarei se Platão abandonou nas *Leis* a teoria tripartite da alma, descrita previamente em *República IV*. Meu propósito é explicitar a coexistência de diversas perspectivas epistemológicas no corpus platônico, à medida que Platão as emprega para examinar seu assunto específico em determinado diálogo. Na seção subsequente tentarei escrutinar se Platão retoma em *Leis* a noção de princípio ingênito na mesma acepção como empregou previamente no *Fedro*, evidenciando, destarte, as semelhanças entre as concepções platônicas de alma descritas em diferentes períodos de seu corpus, rejeitando a tese que defende uma alteração substancial de sua psicologia moral nos diálogos finais. Nessas seções referentes (i) à discussão sobre a existência ou não da teoria tripartite no livro *I* e, portanto, (ii) à exposição da alma ingênita no livro *X*, visarei examinar a coexistência de diferentes perspectivas da alma nas *Leis*.

Palavras-chave: Alma; cidade; princípio; virtude; autocontrole; legislação.

* Universidade Católica de Santos (UNISANTOS). rodolfoforachid@uol.com.br

Recebido em: 15/06/2025 Aceito em: 10/08/2025

Abstract

I intend in this article to analyze the ontological and ethical statute of soul in Laws in order to demonstrate its prominence, as the locus of cardinal virtues, for the constitution of city's legal decrees. I divide the discussion into two sections. In the first section I'll investigate if Plato had abandoned in the Laws the tripartite theory of soul, described previously in Republic IV. My purpose is to expose the coexistence of several epistemological perspectives in the platonic corpus insofar Plato employs them to examine his specific subject in a determined dialogue. In the ensuing section I'll attempt to examine if in the Laws Plato retakes the notion of unborn principle in the same meaning as he previously employed in the Phaedrus, with the purpose of showing thereby the similarities of platonic concepts of soul depicted in the different periods of his corpus, denying the assumption that defends a substantial alteration of his moral psychology in the final dialogues. In both sections concerning (i) the discussion about the existence or not of tripartite theory in Book I and therefore (i) the analysis of unborn soul in Book X, I'll aim to inquiry the coexistence of different perspectives of soul in the Laws.

Keywords: Soul; city; principle; virtue; self-control; legislation.

Introdução

Confluem nas *Leis*, testemunho final do filósofo ateniense, vários *loci classici* relativos à sua psicologia ética e evidenciados ao longo de seus diálogos, como (i) a prevalência da sabedoria, ora *sophía*¹ em *República* IV ora *phrónesis*² em *Mênon* e *Leis*, em relação às outras virtudes, reafirmando a conspícua tese da unidade das virtudes, fundamental para a reta elaboração da legislação no diálogo final; (ii) a congeneridade entre a alma e os bens divinos, entendendo-a, por seu poder dialético, como responsável pela apreensão racional, por meio do *logismós*, do paradigma constitucional; (iii) a avaliação da coragem

1 R. 427e8.

2 *Men.* 88d3, *Lg.* 631c6.

como necessária ao reto funcionamento da *enkráteia*,³ do domínio de si, presente em *Protágoras* e *República*, atestada em *Leis* como a virtude requerida dos pares antitéticos, destemor e temor.

Pretendo, em um primeiro momento, discutir o *status quaestionis* do estatuto ontológico e ético da alma em *Leis* a partir das leituras divergentes em torno de uma possível rejeição, nesse diálogo final, da teoria tripartite da alma,⁴ definida previamente em *República* IV. Autores como Lloyd Gerson (2003), Charles Kahn (2004), Rachana Kamtekar (2010), Luc Brisson (2012) e Olivier Renaut (2014) preceituam a manutenção do modelo tripartite da alma em *Leis*, expressando a unidade temática em torno dos diálogos, enquanto Christopher Bobonich (2002) defende o contrário a partir da anuência de uma psicologia platônica tardia.

Charles Kahn concebe a noção de perspectivismo no *corpus* platônico,⁵ porquanto cada diálogo privilegia um ponto de vista determinado de acordo com a hipótese adotada e com o tema específico, rejeitando o esquema de um sistema lógico fechado, ausente de antinomias e lacunas, não havendo *a fortiori* a exclusão de uma teoria em favor de outra; em *República* IV a teoria tripartite da alma define a homologia estrutural entre virtudes anímicas e virtudes cidadinas; em *Mênon* e *Filebo*, a teoria da alma capaz de rememoração aduz a prevalência da memória e da reminiscência como princípios intelectivos. Para Charles Kahn, o discurso filosófico platônico não se reduz a um formalismo pautado nas regras de consistência e completude, porém cada obra evidencia a perspectiva proposta pelo autor, sem necessariamente inferir o abandono de uma teoria em favor de outra.⁶ Por exemplo, a teoria da reminiscência vinculada à imortalidade da

3 Lg. 645b1, R. 431e7-8, *Prt.* 358c1.

4 De acordo com Olivier Renaut, o *logistikôn*, o *thymoeidês* e o *epithymetikôn* são entendidos como as funções da estrutura hierarquizada intencional, em que cada um age e padece de forma específica. Cada função da alma compreende um aspecto determinado de ação e paixão, compreendendo *eide* em *República* 439e1 não como formas inteligíveis, mas como aspectos correlatos a funções operatórias, de modo que a função racional visa calcular e deliberar, o *thymôs* se liga às afecções referentes aos valores enquanto a função desiderativa vincula intrinsecamente o agente àquilo que deseja. A alma é essa estrutura trifuncional e intencional, cujas ações e paixões decorrem não tanto de suas funções específicas, mas de suas “diferentes combinações de estruturas psíquicas potenciais”. V. Renaut, O. *Platon, La Médiation des Emotions, L'Education du thymos dans les dialogues*. Paris: Jean Vrin, 2014, p. 162.

5 Kahn, C. On the philosophical autonomy of a platonic dialogue: the case of recollection. In: Ann, A. N. M. (ed.). *Plato as author, The Rhetoric of Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 299.

6 Kahn, C. The philosophical importance of the dialogue form of Plato. In: Fink, Jakob L. (ed.). *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press, 2012, p. 160.

alma, embora não seja desenvolvida em *República*, aparece implicitamente no livro IX, circunscrito à tipologia das formas de governo, a fim de descrever a gênese efetiva dos prazeres, porquanto dor e prazer se originam na alma,⁷ reafirmando a coexistência preconizada por Charles Kahn de concepções distintas no interior da mesma obra, relativas às teorias tripartite e da anamnese.

Em defesa da compreensão perspectivista do *corpus* platônico, em que cada obra manifesta um aspecto específico de seu pensamento, favorecendo o escopo argumentativo do diálogo em questão, buscarei, em um segundo momento, demonstrar como o filósofo ateniense retoma em *Leis* uma noção estratégica do *Fedro*, referente à alma automotora, visando corroborar a tese, já enunciada no livro I do diálogo final, da alma como sede das virtudes cardinais, detalhada conspicuamente em *República* IV.

1. Teoria tripartite e *enkráteia* em *Leis* I

Divido a primeira seção em duas partes distintas; na primeira discuto, a partir de *Leis* I, mediante a imagem da marionete divina, o *status quaestionis* a respeito da dúvida sobre se há uma psicologia ética tardia aferida nesse diálogo final, ao passo que na segunda parte avalio, como consequência lógica da harmonia psíquica prescrita pela tripartição, a noção conspícua de *enkráteia* como definidora do consenso anímico, refletindo na particularidade (*psyché*) a universalidade (*pólis*), respeitando, desse modo, o preceito socrático de subsumir o menor ao maior, R. 442b10, representado pela concórdia da cidade pacificada. Ambas as partes contidas nesta primeira seção fundamentam a defesa da unidade da psicologia moral platônica, reafirmada na seção subsequente dedicada à tese da alma automotora em *Leis* X.

Em *República* IV 435e1-3, Sócrates preceitua a homologia estrutural entre as partes da cidade e as espécies da alma, porquanto deve haver em cada um de nós as mesmas espécies (*tà autà eide*)⁸ existentes na *pólis*, pois agimos não por

7 R. 583e9-10; *Phlb.* 35d.

8 A. Hobbs deslinda os vários termos empregados por Platão para aferir a homologia estrutural entre os constituintes da alma e da cidade. V. Hobbs, Angela. *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 33: “The normal Greek term for ‘part’, *meros*, is sometimes used, but not until relatively late in the Book 4 argument. More frequently employed are *eidōs* (kind), *genos* (class, sort), phrases with the dative and phrases with *kata* (in relation to) plus the accusative”. Configura-se no *corpus* platônico um movimento lexical, expressando as operações anímicas ora por *mére*, ora por *eidé*, ora por *gêne*, compreendendo *génos* como o termo afirmativo da homologia estrutural entre a alma e a cidade,

uma única espécie, mas por três: (i) aprendemos por algum (*manthánomen mèn hetéroï*), (ii) irritamo-nos por outro que há em nós (*thumoumetha dê álloi tôn en hemîn*) e (iii) desejamos por um terceiro (*epithymoûmen dáû trítoi tini*) concernente aos prazeres da nutrição, da geração e de seus correlatos, R. 436a8-b1, revelando a importância de compreender cada espécie específica em relação a seu desiderato próprio. Da mesma forma que deve haver o consenso do corpo político, discernido em R. 441a1-2, é necessário que a alma efetue a concórdia entre suas partes, respeitando suas funções definidas. Na cidade (*en pólei*), segundo Sócrates, há os mesmos gêneros (*géne*) existentes na alma (*teî psycheî*) de cada um, iguais em número, R. 441c4-6, discernidos em (i) comerciantes (*chrematistikón*), (ii) auxiliares (*epikouretikón*), cujo correlato psíquico é o irascível (*tò thymoieidès*), identificado como o auxiliar por natureza do racional (*epikouron òn tòi logistikoi phýsei*) e (iii) os magistrados (*bouleutikón*), R. 441a1-3.

Tendo discernido em *República* IV três gêneros de alma correlatos a três espécies sociais, conformando a estrutura trifuncional psíquica, Platão formula em *Leis* I a imagem da marionete divina a fim de descrever tanto o estatuto da compleição anímica quanto o da *enkráteia*, rejeitando as concepções legislativas de seus interlocutores, a cretense e a espartana, pautadas na ética marcial. Não obstante o filósofo ateniense reproponha no diálogo final o conflito psíquico mediante uma estrutura bifuncional regida pelas ações das cordas áureas e férreas, podemos aferir em *Leis* o abandono da teoria tripartite? De que modo Platão reelabora nessa obra o conceito estratégico de *enkráteia*?

1.1. *Status quaestionis* da teoria da tripartição da alma em *Leis* I

Christopher Bobonich defende a hipótese de que os diálogos finais como *Sofista*, *Filebo* e *Leis* rejeitam a teoria tripartite da alma, conspicuamente formulada em *República* IV, em favor de uma tese unitarista da alma, sede do conflito psicológico e definida de modo sofisticado no livro X das *Leis*, no qual a alma é determinada como um princípio automovente, ausentando dessa definição, para o autor, a tese da tripartição anímica e, por conseguinte, dos tipos-agentes.⁹

porquanto implica os grupos sociais. A. Hobbs evidencia que *méros* ou *morion* não sugerem o senso dos tipos diversos e potencialmente conflituosos de comportamentos que precisam ser harmonizados, enquanto “*genos* permite a noção necessária de tipos diferentes de comportamento”. Cf. Hobbs, *idem*. 2000, p. 35.

9 Bobonich, C. *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 263.

Para Christopher Bobonich,¹⁰ há dois elementos presentes na imagem da marionete divina, descrita no livro I das *Leis*, (i) as afecções do agente e (ii) ele próprio, entendido como um agente unificado e indiviso, Lg. 664c4- 7, de modo que o *thymós* é elencado, diversamente de *República* IV, entre os muitos estados psíquicos recorrentes na alma, não havendo, portanto, a sugestão que seja um tipo-agente, ou seja, um agente separado relativo à parte intermediária da alma. Por conseguinte, atesta-se em *Leis*, segundo Bobonich, desejos característicos da parte inferior da alma em *República*, não o *epithymetikón*, assim como emoções timoeidéticas, e não o *thymoeidés* propriamente.

As afecções da alma que Platão reconhece nas *Leis* se manifestam, de um lado, nas cordas áureas e macias e, de outro, nas cordas férreas e rígidas. A prevalência das cordas rígidas sobre as flexíveis, ocasionada pelo uso excessivo do vinho, recrudescer na alma prazeres (*hedonàs*) e dores (*lýpas*), cóleras (*thumoús*) e amores (*érotas*), Lg. 645d6-7, ao passo que o seu oposto, proporcionada pelo bom uso, engendra percepções (*aisthéseis*), memórias (*mnémas*), opiniões (*dóxas*) e ponderações (*phronéseis*), Lg. 645e1- 2.

Tanto em *Leis* quanto em *República*, segundo Christopher Bobonich, o esforço desiderativo do agente na realização de determinado ato pode diferir de sua avaliação se esse contempla os bens requeridos pelo cálculo racional, pelo *logismós*, originando dessa frequente dissonância entre desejo e razão o conflito incontinente, a *akrasía*. Mas, se em *República* os prazeres e dores, ímpetos e concupiscências se localizam em partes específicas da alma pela teoria tripartite do tipo-agente, em *Leis* se circunscrevem, para o referido autor, em um agente unificado.¹¹

André Laks¹² ressalta a analogia entre, de um lado, a expressão “ser superior ou inferior a si próprio” (*tò kreítto heautoû kai hêtto*), atestada em Lg. 645b1 a fim de designar o conflito anímico,¹³ evidenciada por Bobonich (2002, p. 262), e, de outro, a noção de *enkráteia*, definida em R. 430e6 e

10 *Idem*, p. 261.

11 *Ibidem*, p. 265.

12 Laks, A. *Plato's Second Republic, An Essay on the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022, p. 65.

13 O conflito anímico supõe a unidade indivisa da *psyché*, cujo análogo metodológico em *República* é a condição da unidade indivisível da pólis, isenta de dissensos e guerras civis, de acordo com o método socrático de escrutinar o menor, a constituição da alma, a partir do maior, a compleição da cidade, porquanto em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que há na cidade: “Na cidade (*en pólei*) há os mesmos gêneros (*géne*) que há na alma (*teí psychei*) de cada um e são iguais em número”, R. 441c4- 6.

salientada, do mesmo modo, por Lloyd Gerson (2003, p. 150). Porém, Laks anui com Bobonich em relação à ausência da teoria tripartite da alma em *Leis*. Se em *República*, segundo André Laks, a admissão de que há no mesmo agente um componente melhor e outro pior, R. 431a4-5, *dúo eíde en psychê*, R. 439e1, é premissa para o argumento porvindouro da tripartição da alma a fim de instituir a relevância do *thymós* como função intermediária,¹⁴ em *Leis* há a rejeição do modelo trifuncional da cidade a favor de um esquema diádico, representado na imagem do *thaûma*, da marionete divina.

Laks acentua a compreensão proferida pelo ateniense de que cada um de nós mantém em si a tríade de afecções (*tá pathê*, Lg. 644e1), referentes (i) ao prazer (*hedonên*) e à dor (*lupên*), entendidos como conselheiros antagônicos e insensatos (*symbolou enantio te kai áephroné*), Lg. 644c6- 7; (ii) às opiniões sobre o futuro (*dóxas mellónton*), denominando, por um lado, medo a expectativa que antecede a dor (*phóbos he prò lýpes elpis*) e, por outro, confiança a expectativa que antecede seu correlato contrário (*thárros he prò toû enantiou*), o prazer, e, por fim, (iii) ao raciocínio (*logismós*), responsável pelas expectativas boas ou más, Lg. 644c9- d 2. O raciocínio, quando se torna o decreto público da cidade (*dógma póleos koinôn*), recebe o nome de lei (*nómos*), Lg. 644d2.¹⁵

Para André Laks, esses três estados são comparados a tendões ou cordas em nós, análogos a cordas da marionete divina (*thaûma theíon*), fabricada ou como um brinquedo deles (*paígnion ekeínon*)¹⁶ ou como algo nobre (*spoudētini*), arrastando-nos e nos atraindo em direções opostas, Lg. 644d7-e3, ressaltando o esquema anímico diádico, de forma que o bom raciocínio, *logismós*, é notoriamente comparável à corda áurea, designada, também, de divina (*hierán*), Lg. 645a1. As paixões em nós (*tà páthe en hemín*), reciprocamente

14 “Há dois elementos distintos entre si, de um lado, um pelo qual a alma raciocina (*tò mèn logidzetai tês psychês*) denominamos o racional (*logistikón*) e, de outro, aquele pelo qual ela ama, tem fome, sede, é arrastado por todos os outros desejos denominamos o irracional (*alogistón*) e desiderativo (*epithymetikón*), companheiro de certas satisfações e de certos prazeres”, R. 439 d 3-8. “Tendo discernido estes dois aspectos na alma (*dúo eíde en psychê*), o irracível (*tò dè toû thymoû*) pelo qual nos encolerizamos (*hôi thymoúmetha*) é um terceiro”, R. 439 e 1-2; de forma que “o irracível (*tòn thymòn*) devém o aliado da razão (*sýmmachon toî lôgoi*), R. 440b2”.

15 Laks, A. *Op. cit.* Princeton: Princeton University Press, 2022, p. 66.

16 Não obstante a *paramythia* tenha, segundo Kathryn Morgan, uma conotação positiva, conforme será tratado na segunda seção circunscrita ao tema da impiedade, a noção de brincadeira adquire uma função mais complexa, podendo ser (i) um jogo infantil, (ii) uma brincadeira educativa ou (iii) uma metáfora para designar a atividade filosófica, associando-se ao mito como mecanismo retórico-pedagógico, de modo que “os esquemas educacionais da *República* e *Leis* confiam nas propriedades formativas dos jogos a fim de treinar os jovens”. V. Morgan, K. *Myth and Philosophy, From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 168.

contrárias, produzem ações contrárias (*enantías práxeis*), definindo o vício ou a virtude. As afecções restantes, reconhecidas como “os sentimentos primários e estados psíquicos derivados” (Laks, 2022, p. 67), são multifárias assim como são, conjuntamente, duras e inflexíveis como o ferro. Quando o empuxo racional é vitorioso (*nikâi*, Lg. 645a7) sobre o não racional é a excelência, virtude (*aretê*), também denominada lei comum da pólis (*tês póleos koinòn nómon*), Lg. 645a2. A pólis, assim como o indivíduo (*pólin kai idióten*), deve compreender o juízo verdadeiro das trações interiores, vivendo em conformidade com esse preceito, de forma que, recebendo tal juízo seja de um deus seja de alguém sábio, a pólis institui a lei (*nómon theménen*), cuidando de si e da relação com as outras *póleis*, Lg. 645b4- 8.

O tema da marionete divina retém um tópico conspícuo da filosofia platônica, porquanto “as crianças devem se engajar em jogos mais lúdicos do que frequentemente o fazem, sendo-lhes impossível tornarem-se cidadãos autênticos e valorosos (*spoudaíous*) se seus jogos forem espúrios”.¹⁷ Do mesmo modo que a imagem do brinquedo divino remete à ludicidade pertinente aos estágios iniciais da reta *paidéia*, ela manifesta, por uma semântica da visibilidade, o conflito psicológico que pode carrear tanto a *enkráteia* quanto a *akrasía*.

O tema do entretenimento relativo à *paidía* aparece no *Sofista*, circunscrevendo uma das definições do gênero sofístico como doxósofo e doxomimeta, porquanto o sofista, afirmando conhecer todas as coisas e podendo ensiná-las por um preço ínfimo, pratica um entretenimento infantil (*paidía*), cuja forma mais engenhosa e lúdica de divertimento é a forma mimética (*tó mimetikón*), *Sph.* 234b. O escopo do legislador em *Leis* consiste no emprego da educação musical com finalidade lúdica, Lg. 659d1-e5.¹⁸ Assim como no *Fedro* a retórica tem um lado sinistro e outro destro, a brincadeira nas *Leis* também assume esse duplo aspecto, podendo tanto inculcar a *enkráteia* quanto, se mal administrada, incidir na ignorância, própria ao ensinamento sofístico, evidenciado na crítica da impiedade no livro X. O ateniense pensa a lei pública como a manifestação inextricável do liame entre pólis e *psyché*, apreendida pelo *logismós*.

Lloyd Gerson se contrapõe à leitura de Christopher Bobonich, porquanto “a contenda que a pessoa tem com seus apetites não se refere à contenda de uma pessoa separada que possui crenças sobre a satisfação dos prazeres”,¹⁹

17 *Idem*, p. 168.

18 *Ibidem*, p. 168.

19 Gerson, L. *Akrasia and the divided Soul in Plato's Laws*. In: Scolnicov, S. and Brisson, L. *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, p. 150.

rejeitando a teoria dos tipo-agentes. Segundo Lloyd Gerson, o texto das *Leis* retoma o tema da *enkráteia*, do domínio de si, precipuo na *República* mediante a teoria tripartite da alma, havendo em ambos os diálogos, portanto, a concepção de um agente unificado e não de um agente segmentado.²⁰

Luc Brisson defende haver em *Leis* a manutenção da homologia atestada em *República* IV entre a teoria tripartite da alma e a tripartição das partes da cidade, discriminadas em (i) *dêmos*; (ii) *agronomoi*; (iii) *nykterinon synlôgon*, reiterando no diálogo final a prevalência das virtudes cardinais, constituintes dos bens divinos (*theion agathôn*), discernidos em (i) sabedoria (*phrónesis*); (ii) disposição temperante da alma com o intelecto (*metá nou sôphron psychês héxis*); (iii) justiça (*dikaiosýne*), misturando-se as anteriores com a coragem e, por fim, (iv) coragem (*andreia*), Lg. 631 c6-d 1.²¹

1.2. *Enkráteia* em *Leis* I.

Minha hipótese hermenêutica não visa à análise detalhada do quadro das virtudes cardinais nas *Leis* e de sua congeneridade com o quadro instituído em *República* IV, mas pretende estabelecer de que modo o domínio das virtudes em seu conjunto ocasiona o controle (*enkráteia*) da alma, necessário à elaboração do corpo legislativo, preceituado pelo ateniense. A análise do estatuto ontológico e epistemológico da alma em *Leis* I e X impescinde da referência à dimensão ética, pela qual compreendemos a psicologia moral platônica.

A reta constituição não deve privilegiar a superveniência de uma virtude sobre as demais, evidenciada na monarquia da coragem pela lei espartana, devendo assegurar a concordância entre elas,²² respeitando a tese socrática

20 *Idem*, 2003, p. 151.

21 Os bens divinos se referem às virtudes insitas na alma, discriminadas no *Mênon* por meio do inquérito socrático sobre se a virtude é ou não ensinável. As *Leis* retomam o quadro das virtudes proposto no *Mênon*, diferindo em relação à *República* IV, R. 427e, que nomeia a *sophia* ao invés da *phrónesis*, como a virtude intensional, ou seja, virtude da qual todas outras virtudes são dependentes. Sobre a virtude intensional V. Zingano, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Paulus & Discurso Editorial, 2. ed, 2007, p. 65. Tanto a *sophia* quanto a *phrónesis* designam a sabedoria, *areté* própria da alma racional. *Men.* c1-3 evoca a prevalência definida no *Filebo* do poder da vida sábia (*tês phronéseos*), *Phlb.* 12a, para a consecução da vida feliz (*bios eudáimon*). Pelo método de hipóteses no *Mênon*, Sócrates inquire se todas as coisas referentes à alma, em si mesmas (*pánta tà kátà tèn psychèn autà mén kath' autà*), *Men.* 88c6, não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a sabedoria ou a insensatez (*phronéseos é aphrosýnes*). *Men.* 88c7-88d1.

22 Brisson, L. *Soul and State in Plato's Laws*. In: Barney, R.; Brennan, T.; Brittain, C. *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 282.

da unidade das *aretai*, preconizada antes no *Protágoras*, em que a *sophia* é definida como virtude intensional. A coragem lacedemônia repousa no comportamento beligerante, incompatível com a virtude preconizada pelo ateniense e necessária à correta instituição legislativa. O ateniense procede no livro I à reavaliação da virtude da coragem, imprescindível para a moral cretense assim como espartana, considerando-a, todavia, imperfeita se não vier acompanhada das outras virtudes cardinais, porque em uma guerra árdua quem se torna superior mantém em si “a justiça (*dikaíosyne*), a temperança (*sophrosyne*), a sabedoria (*phrónesis*), acompanhada da coragem (*met’andreiás*), superiores à coragem em si mesma (*autês mónon andreiás*)”, Lg. 630a7- 630b2.

Luc Brisson ratifica em *Leis III* a citada homologia estrutural entre as virtudes anímicas e as virtudes cidadinas, porquanto ao mais extensivo elemento da alma (*toû plêthous tês psychês*) ligado à *epithymía*, experimentando prazeres e dores, que corresponde à mais extensiva parte da cidade, identificada ao povo (*dêmos te kai plêthos poleôs*), Lg. 689a-b. A coragem, própria ao *thymós* em *República*, é associada em *Leis*, para Brisson, à *krypteia*, instituição espartana cujo intuito é treinar a alma dos jovens a fim resistir à dor (2012, p. 302), ao passo que a *phronésis*, congênere ao divino, é ligada à magistratura suprema, representada pelo Conselho Noturno. Segundo Brisson, “As *Leis* constituem não a renúncia do projeto político formado pela *República*, mas sua culminância”,²³ tese também defendida por Renaut (2014, p. 310).

Luc Brisson acentua a função intermediária em *Leis* do *thymós*, compreendido tanto em R. 440b2 como o aliado da razão (*symmachon toî lógoi*) quanto subordinado aos preceitos de uma má educação, R. 441a3. A relevância do *thymós*, intermediário, *metaxý*, em *Leis* se manifesta na função preponderante da virtude da coragem, *andreiá*, para a consecução tanto da harmonia da pólis, quando acompanhada de sabedoria, quanto da harmonia anímica, fundamentada na *enkráteia*, no domínio de si, em que ela é parte integrante do *phrónimos*. O domínio, *enkráteia*, dos desejos e prazeres, relativo à temperança,

23 *Idem*, p. 305: “I believe I have shown that, in the *Laws*, Plato does not abandon his ethical doctrine, which implies a tripartition of the human soul into three distinct functions of intellect, spirit, and appetite, whose respective excellences are linked to the virtues of wisdom, courage and moderation. In turn, the respective objects of these virtues are knowledge, fear, and pleasure, and they are the causes of specific actions (always good in the case of intellect, good or bad in the case of the other two functions). Nor does Plato alter his political doctrine: it associates each of the three parts of human soul with a virtue that characterizes three functional groups within the city: the ordinary citizens, who ensure agricultural production, should be moderate; the Country Wardens who, playing the part of the Guardians of the *Republic*, specialize in the security of the territory and have to be courageous; and the Watch Committee, which plays the part of the philosopher-kings of the *Republic*, is to provide a higher education for its members and for the city”.

permite ao agente ser “senhor de si” (*kreitto autoû*), *R.* 431e7-8. O exercício da *enkráteia* se realiza pela reta prática costumeira dos simposiastas no uso do vinho, recrudescendo a virtude da coragem, *Lg.* 645d, 649d.

Se em *R.* 442c7 a coragem se vincula à reta educação dos guardiões, associada à concórdia entre as três partes da alma, preservando, diante de prazeres e dores, os ditames racionais, em *Leis* a coragem se correlaciona à homologia estrutural entre a reta disposição legislativa e a correta disposição psicológica, fundamentada na *enkráteia*, no domínio de si, constituído, por sua vez, por meio da justa consonância entre o medo e a confiança, *pathémata* antecipadores respectivamente de dor e prazer, cujo controle pelo raciocínio, *logismós*, engendra os sentimentos de destemor e temor (*aphóbon kai phobéron*), necessários à vitória na guerra e à ética marcial.²⁴ Desses estados antitéticos do temor e destemor se afere a possibilidade institucional da cidade pacificada, isenta de dissensos, regida pelo paradigma constitucional.

De acordo com Louis-André Dorion, o autodomínio, na conceituação platônica atestada em *República* e *Leis*, não se diferencia da sabedoria, pois a *sophía* torna o agente “superior a si mesmo”, retomando a tese da unidade das virtudes preconizada no *Protágoras*.²⁵ A noção de *enkráteia*, nos diálogos de maturidade, se vincula à própria possibilidade do conflito anímico, de modo que “assim como, na *República*, é necessário admitir a partição da alma a fim de assegurar a expressão ‘ser superior a si mesmo’, nas *Leis* a clareza da mesma expressão se vincula à existência na humanidade de tendências múltiplas e contraditórias”,²⁶ havendo, para o autor, uma continuidade perfeita entre a *República* e as *Leis*. A noção de *enkráteia* nas *Leis* se constitui, no plano psicológico, como a ausência da *stásis* anímica, conjugando no mesmo vocábulo política e psicologia moral.

24 No *Protágoras*, a coragem é definida em relação à sabedoria, tese da bicondicionalidade das virtudes retomada no *Mênon*. “A sabedoria relativa às coisas temíveis e não temíveis é coragem” (trad. Daniel Rossi Nunes Lopes), (*sophía tôn deinôn kai mê deinôn andreia estin*), *Prt.* 360d4-5. Sobre a prevalência da sabedoria em relação a outras virtudes cardinais como a temperança, coragem e justiça.

25 *Oudè tò hetto éinai autoû állo ti toút’ estin è hamathía, oudè kreitto heautoû állo ti è sophía*, *Prt.* 358c1- 3: “Tampouco ser vencido por si mesmo é outra coisa senão ignorância, e ser superior a si mesmo, sabedoria” (trad. Daniel Rossi Nunes Lopes).

26 Dorion, L. A. Plato and the Enkrateia. In: Bobonich, C. & Destrée, P. (ed.). *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*, Leiden: Brill, 2007, p. 136.

Louis-André Dorion, fundamentado no emprego de *enkrátēia* em *República* IV, a compreende como autoconhecimento, harmonia regida na alma, não podendo ser identificada *in toto* à *sophrosýne*, sendo antes “uma espécie de habilidade ou força (*iskhus*), resultante do treinamento (*askēsis*) imposto no corpo e na alma”.²⁷ Para o autor, “não obstante Platão reconheça nas *Leis* a importância definitiva do treinamento a fim de adquirir *sophrosýne*, ele não a dissocia do intelecto. Enquanto *phrónesis* está em primeiro lugar dentre os bens divinos (631c), a disposição temperante da alma, associada ao intelecto (631c) está em segundo lugar”.²⁸

Retomando o *locus* da *stásis* anímica análoga à dissensão civil, mais nefanda do que as lutas externas, o ateniense afirma que o legislador da pólis junto de Zeus (*parà Diós nomothētes*), assim como todos os outros, estabelecerá as leis visando à virtude suprema (*tèn megísten aretèn*), Lg. 630c1-3, a qual consiste, citando Teógnis, na lealdade nos momentos temíveis, denominando-a justiça completa (*dikaiosýnen teléan*), Lg. 630c4-5. Reconhecendo a necessidade da unidade das virtudes para a reta elaboração legislativa, o ateniense preconiza que o legislador deve promulgá-la não a partir de uma parte, a mais insignificante, porquanto a coragem é elencada em quarto lugar, mas a partir da virtude total (*pāsan aretén*), Lg. 630e2-3.

O ateniense retém um tópico central da psicologia moral platônica retomada por Aristóteles: a subordinação dos bens dependentes aos bens internos, porquanto a reta ação e motivação moral dos assuntos humanos depende de sua consonância com os bens divinos. Os bens humanos dependentes impescindem da virtude, de modo que a virtude suprema requer a sabedoria, conhecimento do que é bom e o que torna as coisas boas, úteis e proveitosas.

Rachana Kamtekar também recusa a interpretação de Christopher Bobonich, porque apesar de *República* admitir, segundo a autora, tipo-agentes relativos às partes da alma, algumas vezes as caracteriza especificamente como cordas (R. 410e-411a; 411e-412a; 443d), invocando o agente unificado (*self*) para além da consideração da tripartição. Segundo a helenista, “Platão possui boas razões contextuais para não invocar a concepção dos tipos-agentes das

27 *Idem*, p. 137.

28 *Ibidem*, p. 138. Dentre as virtudes cardinais em *República* IV, a temperança engendra a justa articulação da estrutura anímica, porquanto se denomina o temperante (*sóphrona*), por causa da amizade e concórdia (*tēi philiai kai symphoniai*) entre as partes, quando o dominante (*tō árchon*) e os dominados (*tō archoméno*) anuem ser o racional (*tō logistikòn*) que deve dominar (*dein árchein*), não lhe sublevando (*mè stasiázozin autói*), R. 442c10-d2.

partes anímicas na passagem da marionete”,²⁹ porquanto a perspectiva adotada no diálogo não se fundamenta na homologia estrutural, requerida em *República*, entre os gêneros da alma e as partes da cidade, mas na preceptiva legislativa e na natureza virtuosa da *enkráteia* (Lg. 645b), atestada em *Leis I* pela prática do vinho pelos simposiastas, que tanto pode conduzir, por seu reto uso, ao treinamento dos prazeres quanto, por sua privação, ao desregramento devido à falta de experiência.

O simpósio possui, portanto, duas funções: de um lado, afere se os cidadãos são virtuosos, cidadãos cujos atos, subjugando as paixões ao juízo racional, evidenciam a *enkráteia*; de outro, retifica, pela admoestação, as ações impróprias não ajustadas ao cálculo racional, recompensando o comportamento virtuoso.³⁰ Rachana Kamtekar aduz a analogia entre a imagem da marionete divina e o caráter encrático, evidenciado na prevalência da corda áurea sobre a férrea e cujo dissenso, atribuído à parte inferior em nós, carrega o ato acrático, engendrando as dores, medos e cóleras sem o auxílio do juízo racional.

Não obstante não haja menção nas *Leis* à teoria da alma tripartida, não se infere, para Charles Kahn, seu abandono, uma vez que a obra deve ter sido redigida no mesmo período de *Timeu* e *Filebo*. Kahn exprime o perspectivismo a fim de demonstrar como tanto a teoria da reminiscência quanto a tese da alma automotora são empregadas em obras específicas sem necessariamente aduzir seu abandono em outros textos; a última é ausente do *Timeu* e atestada em *Fedro* e *Leis*, enquanto a primeira não é aferida em *República* e expressa, posteriormente ao *Mênon* e *Fédon*, no *Fedro*, podendo ser afirmada no *Filebo* por intermédio da descrição da gênese efetiva dos prazeres. Segundo Kahn, “não é uma questão de admissão ou rejeição, mas preferencialmente de ajuste ou não de um contexto particular em uma obra específica”,³¹ uma vez que o *corpus* platônico institui uma tecedura de concepções que ora se manifestam em determinados diálogos ora não se apresentam em favor de temas delimitados.

29 Kamtekar, R. Psychology and the inculcation of virtue in Plato's *Laws*. In: Bobonich, Christopher. (ed.). *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 141.

30 *Idem*, p. 142.

31 Kahn, C. From *Republic* to Plato's *Laws*, A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 26, 2004, p. 357.

2. Prioridade anímica em *Leis X* e *Fedro*

Pretendo na segunda seção demonstrar como as mencionadas teorias conspícuas sobre a alma se articulam nas *Leis*, a partir de seu indissociável liame com o *Fedro*, considerado por André Laks como seu hipotexto. O ateniense repropõe em *Leis X* a teoria da alma automotora, a partir da palinódia socrática do *Fedro*, a fim de reafirmar a congeneridade entre os bens divinos e a reta legislação, na qual a virtude da piedade adquire função relevante como antídoto à educação pautada na ética marcial.

Por uma economia de exposição, circunscrevo a segunda seção em duas partes; na primeira analiso como a noção de *arché agénetos*, princípio ingênito, é desenvolvida em *Leis X* a partir da crítica do ateniense ao convencionalismo sofisticado e às filosofias da natureza, enquanto na segunda parte, a fim de evidenciar a unidade conceitual da psicologia moral platônica, articulo a mencionada noção, atestada no diálogo final, ao *Fedro*, no qual a formulação do estatuto epistemológico da alma como prioridade ontológica fundamenta, para Sócrates, a relevância da dialética como psicagogia em face da retórica. Meu propósito nesta segunda seção é aferir a consonância de diferentes perspectivas em torno da concepção de alma no interior do *corpus*, sem necessariamente que uma exclua a outra.

2.1. Prioridade ontológica em *Leis X*

Se, por um lado, a coragem (*andreia*) é definida em *Leis I* para especificar a relação da alma com a virtude total (*pásan aretén*), por outro, a piedade retoma no livro X – pelo contraexemplo, a impiedade, *asebéia* – o tema da unidade das virtudes e sua subordinação à sabedoria (*phrónesis*), a fim de demonstrar a prevalência ontológica da alma como o princípio norteador das leis e costumes. A posse da piedade obsta ao agente o cometimento de crimes e ilícitos, à medida que o ateniense visa demonstrar que as ações ímpias decorrem de atos involuntários, do não reconhecimento de que seus atos são movidos pela ignorância, preceituando, desse modo, o vínculo entre as virtudes da piedade e da sabedoria. Realizando a invectiva ao panorama intelectual da época, o ateniense deduz as prescrições normativas da primazia dos bens divinos (*theion agathôn*) em face dos bens humanos.

A crítica à impiedade, detalhada no livro X, enseja uma reavaliação do processo de gênese da natureza. O ateniense procede ao reconhecimento do estatuto ontológico da *phýsis*, entendendo-a por sua congeneridade com a alma e o divino, porquanto o princípio ingênito e primeiro motor é a alma, de onde todas as coisas engendradas devêm; noção, por sua vez, atestada previamente no *Fedro*.

À medida que os bens primários e divinos são considerados relativos à alma, associados às virtudes cardinais, discriminadas no livro I do diálogo final, *Leis X* reitera, retomando a classificação das virtudes anímicas de *República IV*, a homologia estrutural entre as capacidades do legislador e do demiurgo, fundamentadas na observância de seus respectivos paradigmas político e cosmológico. Do mesmo modo que o demiurgo engendra o cosmo gênito mediante o paradigma ingênito e incorrupto, o legislador deve formular as leis por meio do paradigma constitucional (*paradeigma politeias*) consoante à congeneridade entre a alma e os bens divinos, superiores aos bens humanos.

A impiedade se manifesta nos mortais mediante as três afecções, (i) os deuses não existem (*ouk eisin*); não obstante quem defenda desde jovem tal opinião não a mantenha na velhice, (ii) os deuses existem, mas não se preocupam com os assuntos humanos (*phrontízein de oudén tón anthropínon*),³² (iii) eles se preocupam, mas são facilmente conquistados por sacrifícios e preces (*thýmasin kai euchaís*), Lg. 888c4-7. Os argumentos defendidos pelos ímpios explicitam a inobservância da constituição do cosmo físico e regido pelo preceito da justiça, atestado no livro IV das *Leis* pela homologia entre cosmologia e legislação e, por conseguinte, entre demiurgia e atividade legislativa. O legislador acompanhado de *phrónesis*, sabedoria entendida como virtude hegemônica, deve formular leis de acordo com o paradigma constitucional (*paradeigma politeias*).

32 Kathryn Morgan entende que o segundo argumento contra a impiedade enseja um exemplo de *paramythia*. Morgan assevera que o vocabulário platônico, cuja raiz é *paramyth-*, frequentemente atestado em *República* e *Leis*, enfatiza uma consistente educação cívica, porquanto o filósofo o emprega para expressar encorajamento filosófico ou exortação, entendendo-a como *epideixeis* filosóficas. V. Morgan, K. *Op. cit.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 166. A função da *paramythia* consiste em mostrar àqueles interessados em conhecimento o dever de ajustarem suas atitudes de modo a parecerem contra intuitivas à maioria da humanidade, representada no *Fedro* pelo auditório universal, visado pela arte retórica, de forma que os investigadores da verdade não precisam ser contenciosos, mas devem manifestar gentileza e flexibilidade mental. Segundo Morgan, o verbo *paramythéomai* é constitutivo do discurso filosófico, à medida que não se trata da distinção entre os critérios de intimidação sofística, remontando, portanto, à diferenciação no *Mênon* entre os procedimentos dialético e erístico.

Pessoas que defendem opiniões próprias sobre os deuses podem inadvertidamente ou de modo equivocado dizer ou fazer algo desmesuradamente, utilizando-se da *hýbris*, mas somente aqueles com opiniões impróprias o fazem conscientemente e de bom grado, de acordo com Robert Mayhew.³³ Para o ateniense, alguns afirmam que todas as coisas existentes (*pánta estí tà prágmata*) devem (*gignómena*), vieram a ser (*genómena*) e virão a ser (*genesómena*), seja, de um lado, pela natureza (*tà mèn phýsei*), seja, de outro, pela arte (*tà dè téchnen*), seja, por fim, mediante o acaso (*tà dè dià týchen*), Lg. 888e4-6. Afirmam de modo verossímil que as maiores e mais belas dentre as coisas são produzidas pela natureza e pelo acaso (*apergázesthai phýsin kai týchen*), Lg. 889a4-5, enquanto as menores pela arte (*téchnen*), a qual recebe da natureza a gênese dos grandes e primeiros produtos (*tèn tòn megálon kai próton génesin érgon*), Lg. 889a6-7, modelando e fabricando todas as coisas, que denominamos artefatos (*techniká*), Lg. 889a8.

De acordo com eles, a arte é posterior (*téchnen hysteron*), advindo posteriormente a eles (*ek touúton hystéran genoménon*), Lg. 889c7, i.e., à natureza e ao acaso, de modo que sendo mortal (*thnetèn*), dos mortais (*ek thnetôn*), geou certos jogos (*gegennekénai paidías tinas*), Lg. 889d1, que, não participando firmemente da verdade (*altheías* ou *sphódra metechousas*), são simulacros congêneres àquelas artes (*allà eidol' hátta syngenē heautôn*) como a pintura, a música e as artes ancilares, Lg. 889d2-4.

Por esse raciocínio que subordina a arte à natureza e ao acaso, há algumas *téchnai* que produzem algo valoroso e cujo poder coopera com a natureza, como a medicina, a agricultura e a ginástica, entendidas como o lado destro das artes, opondo-se ao lado sinistro, relativo à apatética, ausente de *paramythía*.³⁴ Por conseguinte, afirmam que uma pequena parte da política mantém comunidade com a natureza (*tēs politikēs smikrón ti meros einai phasin koinonoún*

33 A perspectiva da *akrasia*, implicada em Lg. 885b4-9, de que a causa de uma ação errônea é a ignorância (*agnoía*) ou uma crença incorreta, parece, segundo Mayhew, ter maior correspondência com a concepção de *akrasia* exposta nos diálogos socráticos, especialmente no *Protágoras*, do que com a sua formulação na *República*, definida mediante a teoria tripartite da alma, pela qual um agente reconhece que fazer x é errado, mas o faz devido a um desejo prevalente. Cf. Mayhew, *R. Plato, Laws 10*. Translated with an Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 56.

34 A apatética, entendida como arte do engano, é discriminada pelo Estrangeiro de Eleia no *Sofista* a fim de descrever o gênero sofístico como gênero produtor de imagens, à medida que, pelo discurso e opiniões falsos, produz imitações dos entes (*mimémata tòn ónton*), originando, por consequência, a arte apatética (*téchnen apatetikén*), *Soph.* 264d., cujo mecanismo retórico contencioso não enseja o encorajamento filosófico, a exposição de argumentos, relativos à *paramythía*, conforme explicado na nota 32.

phýsei), Lg. 889d7-8., e a maior parcela com a arte, de forma que toda legislação (*tèn nomothésian pâsan*) existe não por natureza, mas por arte, cujos ornamentos não são verdadeiros (*ouk aletheîs tâs théseis*),³⁵ Lg. 889d8-e2.

A crítica à dicotomia sofística entre *phýsis* e *nómos*, remetendo à distinção operada no Livro I entre o *nómos* emanado da cidade pacificada e aquele imposto no estado de guerra, requer, no livro X, a reavaliação do estatuto ontológico da natureza, explicando-a não em termos do processo de gênese das coisas naturais, mas mediante à tese da superveniência da alma em face dos fenômenos físicos. O equívoco dos defensores da separação entre, de um lado, *phýsis* e, de outro, *nómos* e, por conseguinte, *téchnē* repousa na incompreensão do caráter divino da legislação correta, porque o legislador deve produzir as leis a partir da congeneridade, atestada no livro IV, entre a alma e a divindade. Se em *República* IV a homologia estrutural entre as virtudes cidadinas e as virtudes anímicas norteiam o projeto de consecução da *aristopoliteia* no livro V, em *Leis* a mencionada homologia funciona como requisito para a instituição das normas legais.

Proclamam previamente sobre os deuses que existem não por natureza, mas por arte mediante certas leis (*tísin nómois*), de sorte que eles se diferenciam de uma região para outra de acordo com o que homologaram, tendo estabelecido as leis. O ateniense visa rejeitar a concepção sofística do divino por convenção, em que os procedimentos culturais assim como ritualísticos variam entre as diversas *póleis*. Proferem, ademais, que há coisas belas por natureza, outras belas por convenção; em relação às coisas justas não existem em absoluto por natureza (*tà dè dè díkaia oud' eínai tò parápan phýsei*), Lg. 889e7-8. Contudo, há dissensos (*stáseis*) no interior do círculo sofístico que defendem o justo natural em face do justo legal, atraindo, desse modo, os jovens para o que afirmam ser a vida reta conforme a natureza (*pròs tôn katà phýsin orthòn bíon*), Lg. 890a7, a qual consiste, na verdade, viver dominando os outros (*kratoúnta dzên tôn állon*) ante ser escravizado por aqueles conforme a convenção (*mè douleoúnta hetéroisi katà nómon*),³⁶ Lg. 890d8-9.

35 *Idem*, p. 87. Robert Mayhew acentua que *théseis* pode ser entendido em um sentido lógico em R. 335a2 como afirmação, definição, assunção, mas no contexto das *Leis* deve ser compreendido em sua acepção normativa, uma vez que exprime o critério não veritativo das leis, porquanto participam, na perspectiva sofística, mais da arte e menos da natureza.

36 *Ibidem*, 2010, p. 91. Mayhew explicita os pontos de convergência entre, de um lado, essa passagem de *Leis* X que evidencia a concepção sofística de justiça, permitindo aos jovens o desejo de dominar outros em face de ser escravizados por outrem conforme a lei, Lg. 890a8-9, e, de outro, *República* X 590c1-d6 que determina a superioridade de ser dominada pela melhor parte divina e prudente.

Para o ateniense, parece que quem defende tais raciocínios, relativos à primazia ontológica do princípio material, afirma, por sua vez, ser o fogo, a água e a terra os primeiros, sendo esses o que se denomina natureza (*tèn phýsin onomázein*), Lg. 891c3. Destarte, consideram a alma posterior a tais princípios naturais (*psychèn dè ek touton hýsteron*), Lg. 891c4. Assim sendo, o ateniense conclui que compreender a prevalência da natureza sobre a alma congênera ao divino é uma fonte de opinião irracional (*pegén tina anoétai dóxes*), Lg. 891c7-8. Ainda segundo o ateniense, a causa primeira da geração e corrupção de todas as coisas (*prôton genéseos kai phthorás aítion hapánton*), Lg. 891e5, não é o que afirmam ter sido gerado primeiro, Lg. 891e6. Os argumentos produzidos na alma dos ímpios (*hoi tèn tôn asebôn psychèn apergasámenoi lógoi*), Lg. 891e7-8 – instaurando o posterior, relacionado aos elementos naturais, como primeiro – erram sobre a essência real dos deuses (*perì theôn tês óntos ousías*), Lg. 891e8-9.

Se se compreende por (i) natureza a gênese das primeiras coisas (*gênesin tèn perì tà prôta*) e (ii) a alma como anterior ao fogo ou o ar, concluir-se-ia ser a alma gerada antes deles, sendo ela mais antiga do que o corpo, Lg. 892c2-3. A anterioridade da alma em relação à corporeidade demonstra a prevalência dos bens divinos em relação aos bens humanos, discernidos no livro I, pois ela veio a ser anterior a todos os corpos (*somáton êmprosten pantôn genoméne*) e governa todos os metabolismos e transformações (*metáboles te autôn kai metakosméseos hapáses árchei*), Lg. 892a5-6.

A alma, imperceptível, é o princípio automovente, enquanto o ar, a água, a terra, o fogo, naturezas perceptíveis, determinam-se no *Timeu* como elementos da causalidade acessória, de modo que o mecanismo e a finalidade da visão mantêm prevalência para a raça dos mortais, pois devido a ela o humano pode compreender a constituição do cosmo e os fenômenos dela resultantes. A harmonia e o ritmo proporcionam, pela audição, a regularidade do movimento da alma humana, retendo a permanência elevada das Musas. A gênese do cosmo se dá pela miscibilidade, de um lado, do *noûs*, e, de outro, da *Ananké*, necessidade, evidenciando a geração dos viventes. A alma é definida como “o movimento capaz de mover a si mesmo” (*tèn dynaménen autén hautén kineîn kînesin*), Lg. 896a1-2, de modo que é, dentre todas as coisas, a mais antiga, vindo a ser o princípio do movimento (*psychèn tôn pánton presbytáte genoméne ge arché kînéseos*), Lg. 896b3-4.

2.2. Princípio ingênito no *Fedro*

A teoria da alma como princípio automotor, apresentada no livro X de *Leis*, evoca iniludivelmente a concepção de um princípio ingênito, *arché kinéseos*, exposta previamente no *Fedro*. André Laks evidencia o nexo inextricável existente entre os dois diálogos de períodos distintos, considerando o *Fedro* uma espécie de hipotexto a *Leis*, à medida que ambos visam articular à *démarche* argumentativa o desenrolar da cena dramática, do *tableau* propriamente dito, no qual o discurso mítico coexiste com o discurso conceitual para a reta consecução da retórica filosófica.

O proêmio do *Fedro*, em que tanto o personagem homônimo quanto Sócrates margeiam o rio Ílissos, afastando-se dos muros de Atenas, até atingirem um elevado plátano, é evocado iniludivelmente, para Laks, pelo prólogo das *Leis*, no qual o ateniense, Clíncias e Mégillos percorrem o caminho de Cnossos (*Knosôu hodôs*) até a gruta e templo de Zeus (*eis tò toû Diôs ánton kai hierôn*), Lg. 625b1-2, a fim de descansarem ao meio-dia sob as elevadas árvores.³⁷ As rotas mencionadas exprimem no horizonte da visibilidade retórico-legislativo (*Fedro*, *Leis*) o movimento rotatório celeste das almas, necessário à psicagogia.

As leis devem ser precedidas por *prooimia*, preâmbulos ou prelúdios, explorando o duplo sentido de *nómos* como lei ou composição musical, de modo que os proêmios são empregados como meios específicos de persuasão conexos à força da sanção normativa, como lembra Julia Annas.³⁸ Os proêmios funcionam, também, como um mecanismo retórico a fim de tornar os cidadãos a serem reverentes à lei, recebendo os comandos legais (*epitaxeis*) prontamente. Ainda segundo Annas, a reprovação aos legisladores primeiros, Mínos e Licurgo, advém da sua não observância da mescla entre persuasão

37 V. Laks, André. *Op. cit.* Princeton: Princeton University Press, 2022, p. 17: “The entire scene – the walk, the pause, the emphasis placed on the notion of a preamble as the sun reaches the zenith – is an obvious echo of the *Phaedrus*, the third most important hypotext in the *Laws*, after the *Republic* and the *Statesman*”. Sobre a noção de hipotexto, especificamente no discurso retórico de Tucídides V. Torrano, J. Sófocles. *As Traquínias. Tragédias Completas. II*. São Paulo: Ateliê Editorial; Editora Mnêma, 2022, p. 12. Para o historiador ateniense, o método de reconstituição discursiva compõe-se de uma espécie de arqueologia dos procedimentos retóricos, referentes às formas como cada retor teria falado em determinados contextos, atendo-se antes ao sentido das palavras pronunciadas, de modo que cabe ao intérprete restaurar o nexo aparente e necessário entre lembranças advindas do testemunho histórico e os relatos alheios, conformando o “hipotexto”, o qual dá origem ao “hipertexto”, manifestação sensível do liame imanente entre o campo semântico e o pragmático. Na perspectiva do *corpus* platônico, o *Fedro* aparece como o hipotexto das *Leis*, tanto na forma, salientada por Laks, quanto no conteúdo referente à alma como princípio automotor.

38 Annas, J. Virtue and law in Plato. In: Bobonich, C. (ed.) *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 74.

e necessidade, prescrevendo indistintamente o uso da força (*bía*) para a consecução de suas legislações voltadas ao estado de guerra, conspicuamente evidenciada, para a helenista, na figura dos jovens ímpios no livro X.³⁹

Kathryn Morgan salienta a correspondência entre *Leis* e *Fedro* mediante a descrição imagética da estrutura anímica cindida entre motivações opostas, pois se este último a descreve na imagem da biga alada, aquele a exprime na imagem da marionete divina.⁴⁰ Ambos retomam o tema do conflito psicológico mediante a díade superior e inferior a si próprio (*tò kreitto heautoû kai hêtto*), atestado em Lg. 645b2-3, no qual o gênero áureo deve subjugar os outros gêneros.⁴¹

Compreendendo o liame intertextual entre *Fedro* e *Leis* a partir (i) do estabelecimento da cena dramática, revelando a importância do proêmio, e (ii) da definição da alma como o princípio ingênito e, também, admitindo a hipótese, segundo Bobonich (2002, p. 263), do abandono da teoria tripartite da alma na psicologia moral tardia das *Leis*, discutida na primeira seção, podemos afirmar a ausência da tripartição anímica no *Fedro*? De que modo ambos os diálogos se articulam na concepção da alma como princípio do movimento (*arché kinéseos*)?

Christopher Bobonich⁴² problematiza a tese de que *Fedro* e *Timeu*, posteriores à *República*, endossam a teoria tripartite da alma. Para ele, a psicologia ética tardia assinala o rompimento com o esquema triádico dos tipos-agente, entendidos como “sujeitos últimos de afecções psicológicas, atividades e capacidades, normalmente atribuídas à pessoa como um todo”,⁴³ em que cada parte ou gênero da alma possui (i) desejos específicos, (ii) capacidades conceituais e cognitivas distintas, discernidas por crenças e metas práticas específicas assim como pela espécie de cálculo particular, comunicando-se reciprocamente, podendo uma parte persuadir a outra, e (iii) prazeres próprios.

Para Christopher Bobonich, a psicologia ética pós-*República* promove o empobrecimento cognitivo das partes inferiores da alma, à medida que, diferente dos tipo-agentes, não possuem crenças, deliberações e julgamentos, recrudescendo a prevalência epistemológica do racional. Para o autor, “no *Fedro* e *Timeu* Platão enfatiza que as partes inferiores da alma são incapazes de contato com as Formas em geral”, invalidando a tese de que ambos os

39 Idem, p. 74.

40 Morgan, Kathryn. *Op. cit.* Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 177.

41 *Tò chrysoûn genos nikâi tà álla géne*, Lg. 645 a7-b1.

42 Bobonich, C. *Op. cit.* Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 295.

43 Ibidem, p. 219.

diálogos retomam a tripartição proposta na *República*.⁴⁴ Se “as partes inferiores não contemplam as Formas, não podem rememorar-las nem tampouco apreender conceitos derivados dessa rememoração”,⁴⁵ de modo que “no *Fedro* Platão parece ter desistido da ideia de que a parte apetitiva possa ser persuadida pela parte racional” (2002, p. 304), cuja obediência se dá não pelo *lógos* como em *República*, mas pelo chicote (*Phdr.* 254e8).

Rachana Kamtekar se contrapõe à interpretação de Christopher Bobonich, porquanto tanto em *República* quanto nos textos posteriores a espécie apetitiva é controlada pela força assim como pela persuasão, exemplificada, no *Fedro*, pela imagem do cavalo sinistro sendo dominado pelos conselhos e comandos do cocheiro, não havendo um mero rebaixamento das partes inferiores da alma.⁴⁶

Para Kamtekar, a teoria tripartite da alma é, respeitando a forma literária da obra, mais protréptica do que explanatória, reafirmando o perspectivismo proposto por Charles Kahn, uma vez que ambos os autores ressaltam a forma argumentativa dos diálogos platônicos como pressuposto analítico das teses propostas. A natureza protréptica do estatuto anímico enunciada por Rachana Kamtekar ratifica o componente expressivo do texto e não apenas descritivo, identificado nas *Leis* por duas passagens conspícuas referentes, de um lado, à imagem da alma como uma marionete divina no livro I, analisada na primeira seção, e, de outro, ao movimento psíquico regido pela racionalidade no livro X.

Segundo Kahn, os desejos são especificados de acordo com seus desideratos, não havendo na *República* referências ao fim último ou à concepção de bens atribuídos às partes inferiores da alma, de modo que não se pode considerá-las dotadas de juízos e crenças conceitualistas.⁴⁷ Kahn rejeita, portanto, a interpretação de Bobonich sobre os cavalos agonísticos, porquanto a concepção platônica das partes não racionais anímicas no *Fedro* são fidedignamente entendidas pela imagem do *thymós* e *epithymía* como animais brutos ante uma presumível descrição antropomórfica das espécies da alma, tornando evidente que “as partes inferiores da alma não são *homunculi*, mas *animalculi*”.⁴⁸

44 Ibidem, 296: “If the lower parts are no longer capable of belief or conceptualized emotions or desires, then they can no longer be agent-like in the way that the parts of the soul were in the *Republic*”.

45 Ibidem, 301.

46 Kamtekar, R. Psychology and the inculcation of virtue in Plato’s *Laws*. In: Bobonich, C. (ed.). *Plato’s Laws, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 129.

47 Kahn, C. From *Republic* to Plato’s *Laws*, A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato’s Utopia Recast*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 26, 2004, p. 355.

48 Idem, p. 356.

Tanto a teoria da rememoração quanto a teoria tripartite da alma constituem modos distintos de exposição relativos a temáticas específicas; enquanto a última assinala a correspondência entre os gêneros da alma e as partes da cidade, a primeira estabelece epistemologicamente, mediante a mitopoese, a discordância com relação aos sofistas no que diz respeito à tese de que a virtude é ensinável, firmando as bases gnosiológicas da teoria das Formas. Assim, a hierarquia tripartite anímica em *República* efetua no plano individual o que a hierarquia social manifesta no plano coletivo, instituindo o liame iniludível entre *psyché* e pólis, conforme o método proposto em R. 435e1-3 por Sócrates de subsumir o menor no maior, ou seja, a alma na cidade.

Segundo Olivier Renaut, a articulação entre a teoria do caráter psicológico individual da *República* e sua aplicação no domínio da comunidade política tem seu ponto de culminância nas *Leis*, porquanto nesse diálogo a tarefa legislativa busca o mesmo fim perseguido na *República*: assegurar aos cidadãos uma forma de virtude compatível com a justiça constitutiva da unidade da cidade, de sorte que “homopatia e homodoxia aparecem como dois meios complementares a fim de regular todas as atividades da cidade”.⁴⁹

Ressaltando a preceptiva de *República* IX de que a cada gênero de alma corresponde um desiderato específico, havendo três espécies de prazeres (*hedonón tría eide*), R. 581c6, o *logistikón* correspondendo ao desejo do filósofo (*philósophon*), o *thymoeidés* ao desejo do amigo da vitória (*philónikon*) e o *epithymetikón* ao desiderato do amigo do lucro (*philokerdés*), R. 581c3-4, podemos aduzir a incompatibilidade entre as partes inferiores da alma e a participação no cortejo anímico descrito na psicagogia do *Fedro*, pois tanto o *philónikon* quanto o *philokerdés* visam desejos corpóreos e não psíquicos,⁵⁰ o que interdita as suas participações no ciclo palingenético.

Segundo Charles Kahn, a interpretação filosófica não pode descurar das considerações literárias, porquanto “a função retórica do diálogo (*viz. República*) como uma defesa geral da justiça assegura que o argumento não pode

49 Renaut, O. *Op. cit.* Paris: Jean Vrin, 2014, p. 301.

50 A hierarquia dos prazeres, deslindada em *República* IX, evidencia, segundo Olivier Renaut, as modalidades do desejo, cuja organização é decorrente da estrutura intencional anímica. Cf. Renaut, O. *Op. cit.* Paris: Jean Vrin, 2014, p. 166: “Ainsi la théorie psychologique des fonctions de l’âme établie au livre IV débouche au livre IX sur une théorie de la motivation humaine, à partir du moment où un désir (*éros ou epithymia*) meut la totalité de la structure psychique de l’individu vers ce qu’il considère comme un bien”. V. Hobbs, A. *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 24.

ser restrito ao caso especial do filósofo”.⁵¹ A análise conceitual não prescinde do contexto retórico e dramático de cada diálogo, de modo que as estruturas dramática e filosófica do *Fedro* assim como das *Leis* mantêm diferenças significativas em relação à *República*. Não se trata de definir nas *Leis* o melhor legislador a partir de uma diferenciação racional das partes da cidade, mas de estabelecer os *nómoi* de acordo com o paradigma constitucional, implicando a superveniência dos bens divinos ante os humanos.

Dessa análise não podemos, contudo, inferir o abandono, na psicologia ética platônica tardia, da teoria tripartite da alma, mas a prevalência, em cada diálogo específico, de uma perspectiva epistemológica em relação à outra; no caso, a proeminência, no *Fedro*, da teoria da rememoração, evidenciada no excursão da psicagogia. O estatuto epistemológico da reminiscência e sua consequente relevância para a psicologia moral desenvolvida no *Fedro* só podem ser efetivamente compreendidos considerando os aspectos mitopoéticos pelos quais os procedimentos ritualísticos e cultuais ligados à possessão divina expostos no diálogo são incorporados no discurso filosófico, não havendo dissociação entre forma literária e linguagem conceitual.⁵²

Kathryn Morgan escrutina as manifestações de loucura provenientes da posse divina, discriminadas em: divinatória, correlata à mântica, dionisiaca, referente à teléstica, e poética –diferenciando-as do arrebatamento erótico, exortado na palinódia socrática, que propicia o contato do apaixonado, pela rememoração, com as Formas. A referência a Eros, segundo Morgan, permite repensar “as noções tradicionais do cosmo e a natureza do divino”,⁵³ elucidando, *a fortiori*, a concepção da alma como o princípio ingênito, retomada nas *Leis*, assim como sua congeneridade com o paradigma legislativo. O encômio a Eros no *Fedro*, pelo qual se reavalia o estatuto epistemológico da retórica, convertendo-se em dialética, carrega a concepção primeva da alma como *arché agénetos*.

Segundo Sócrates no *Fedro*, é preciso aprender o verdadeiro sobre a natureza da alma, tanto divina quanto humana, observando suas afecções e ações, porquanto toda alma é imortal (*psychè pása athánatos*). O automotor é imortal (*tò autokíneton athánaton*), à medida que é autárquico e autônomo.

51 Kahn, C. From *Republic* to Plato's *Laws*, A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 26, 2004, p. 349.

52 Idem, p. 343.

53 Morgan, K. Inspiration, recollection and mimesis in Plato's *Phaedrus*. In: Nightingale, A. & Sedley, D. *Ancient Models of Mind, Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 52.

O motor de outrem (*tò d'allo kinoûn*) por outro é movido (*hyp'állou kinoûmenon*), pois, tendo cessado o movimento, cessa também o princípio vital. O automotor (*tò autò kinoûn*), nada lhe faltando, não cessa jamais de se movimentar, sendo fonte e princípio de movimento (*pegè kai arché kinéseos*) para os outros que por ele são movidos (*Phdr.* 245c). O princípio é ingênito (*arché dè agéneton*), porque é a partir de um princípio que, necessariamente, tudo o que devém vem a ser, enquanto o próprio princípio não provém de nenhum outro, pois se viesse a ser de outro princípio, não seria considerado princípio (*Phdr.* 245c-d). O princípio, sendo ingênito, é forçosamente incorruptível (*adiáphthoron*), de modo que o princípio do movimento (*arché kinéseos*) é, ele próprio, o automotor (*tò autò kinoûn*), não podendo nem se corromper nem devir (*Phdr.* 245d). A essência e a noção própria da alma é ser ingênita, incorruptível, imortal e semimovente. Portanto, todo o corpo, recebendo de fora o mover-se, é inanimado (*ápsychon*), enquanto o animado (*émpsychon*) é aquele que tem em si e a partir de si mesmo o mover-se, porquanto o automover é a própria natureza da alma (*Phdr.* 245d).⁵⁴

A compreensão original da alma como automotora, primeiramente evidenciada no *Fedro* e de modo relevante em *Leis X*, dialoga, para Kahn, com a concepção aferida no *Timeu* da alma racional com um poder ativo, de sorte que “nos diálogos finais temos uma interessante nova visão do poder cósmico da razão, coexistindo no *Timeu* com a antiga tripartição da *psyché*”.⁵⁵ A imagem da marionete divina em *Leis I* é apresentada “não como uma teoria

54 Para Gabriela R. Carone, há uma diferença substancial na descrição da alma em *Leis* e *Fedro*, pois se neste ela é descrita como ingênita, naquele é compreendida como gerada anteriormente ao corpo, *somáton émprosthén pantôn genoméne*, *Lg.* 892c4, firmando o léxico genético. V. Carone, Gabriela R. *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimension*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 168. Essa definição não implica, entretanto, uma contradição em termos da análise platônica, mas um movimento próprio de seu pensamento radicado na concepção *gênesis eis ousían*, atestada nos diálogos finais, porquanto há dois gêneros de seres, “o que é em si e por si (*tò mèn autò kath' autò*) e o que tende para o outro (*tò d'aei ephiménon allou*)” *Phlb.* 53d. Cf. Carone, G. Idem, p. 169: “Thus, even if the *Phaedrus* stresses that soul is temporally ungenerated, in the sense of having had no beginning in the past, the *Laws* would be allowing that it can still be called 'generated' insofar as it is constantly self-creating”. A anterioridade anímica corresponde mais à essência, uma vez que é um princípio em si mesmo, portanto, autárquico e autossuficiente. Segundo Iglésias & Rodrigues, “a partir de certo ponto de suas investigações, o sensível, nessa sua natureza de um certo devir, vai despertar o interesse de Platão e levá-lo a reconhecer um ser do devir, uma *gênesis eis ousían*”. V. Iglésias, Maura e Rodrigues, Fernando. Platão, *Teeteto*. Rio de Janeiro, SP: Ed. PUC-Rio; Ed. Loyola, 2020, p. 20.

55 Kahn, Charles. From *Republic* to Plato's *Laws*, A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*. Oxford Studies in Ancient Philosophy, v. 26, 2004, p. 361.

alternativa da *psyché*, mas como uma imagem da fenomenologia moral⁵⁶, um acurado quadro de afecções e emoções que nos impele como viventes em direções opostas. A psicologia moral desenvolvida no diálogo explicita não o abandono da alma tripartida, mas uma teoria da ação e motivação humanas visando à educação das paixões e sua correspondência com a cidade pacificada por meio da noção precípua do decreto público da pólis.

A alma, devido à sua essência e natureza, é entendida como congênera ao divino, não podendo ser evidenciada por um caráter humano não afeito à dialética e à apreensão dos bens primários e divinos. A essência ingênita e incorruptível da alma imortal e automotora pode ser apenas conhecida, no *Fedro*, por uma natureza divina e sempiterna, de modo que o divino, por ser belo (*kalón*), sábio (*sophón*), bom (*agathón*) e congênera, nutre assim como desenvolve as asas da alma, enquanto o vil, o mau e os outros contrários as corrompem.

No quadro da ontologia mítica desenvolvida por Platão, Zeus, poder hegemônico e excelso no céu, conduzindo a biga alada, avança primeiramente, ordenando e regendo todas as coisas, seguido pela armada dos deuses e nubes, dividida em onze partes, pois Hestia habita solitariamente no centro a morada divina (*Phdr.* 246e). A figura mítica de Hestia, deidade do fogo, se revela a correlata imagética de *Ousia*, residindo na planície da verdade.⁵⁷ O rito psicagógico projeta no plano cosmológico a reforma urbana preconizada pelo ateniense, pois o legislador constitui a pólis a partir do centro, dividindo-a em doze partes (*mére dódeka dielésthai*), tendo instituído, antes, um santuário para Héstia, Zeus e Atena (*thémenon Hestías prôton kai Diôs kai Athenás hierón*), denominando-a Acrópole (*akrópolin onomázonta*), circunscrita por um muro, *Lg.* 745b, a partir do qual a própria cidade e todo o espaço (*tén te pólin autèn kai pásan tèn chórán*) serão seccionados em doze partes (*dódeka mére témnein*), *Lg.* 745c, de forma que o paradigma demiúrgico nutre a reflexão legislativa. A prioridade anímica como princípio ingênito corrobora a prevalência da alma, como princípio legiferante por excelência, no cosmo gênito e visível.

Sócrates pondera no *Fedro* que nenhum poeta jamais louvou nem louvará o lugar supraceleste (*Phdr.* 247c), pois reside no âmbito da verdade, cuja essência real é acromática, sem figura e intangível (*achrómatos te kai aschemátistos kai anaphès*), contemplada pelo piloto da alma, identificado ao intelecto, relativo ao gênero da ciência verdadeira (*tò tês alethoûs epistêmes génos*) (*Phdr.* 247c-d). O horizonte supraceleste é contemplado pela alma rememorativa

56 Idem, 2004, p. 362.

57 Mattéi, J, F. *Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996, p. 179.

congênera à divina, aprazendo-se da essência real, ingênita, incorrupta.⁵⁸ O pensamento filosófico é considerado (i) alado, (ii) divino, (iii) rememorativo, evocando o nexa proposto em *Leis* entre a alma e o divino, entre os bens divinos e a formulação do corpo legislativo, de modo que a afecção erótica, provocando o viso inteligível, nutre as asas dessa alma numinosa, para a qual o deus oferta os evidentes dons em ideias completivas. Se alguém contempla o belo visível, rememora, munindo a alma com asas, o belo verdadeiro e, tendo adquirido novamente asas, passa a desejá-lo vividamente.⁵⁹

Considerações finais

Procedi à recensão do *status quaestionis* em torno da questão sobre se em *Leis* Platão rejeita a psicologia ética desenvolvida em *República* IV, a partir de uma possível reavaliação da teoria tripartite da alma e do conflito anímico. Resaltando a noção de perspectivismo, sugerida por Charles Kahn em vários de seus estudos, procurei evidenciar a coexistência da relação intertextual entre, de um lado, os diálogos de diferentes períodos que investigam o estatuto epistemológico e ontológico da alma, e, de outro, o ponto de vista específico de cada obra, demonstrando a permanência de *loci classici* no desenvolvimento do *corpus* platônico, rejeitando a ideia de uma psicologia ética tardia.

Não há a recusa de determinada teoria em favor de outra, mas a prevalência de um definido modo de exposição circunscrito ao quadro conceitual do diálogo em questão. Busquei analisar como a noção de autocontrole

58 Cf. Rachid, Rodolfo. Reminiscência e alma rememora no *Fédon* de Platão. Revista TRANS/FORMAÇÃO. v. 44 n. 4. Outubro-Dezembro, Marília, 2021, p. 331: “A compreensão de que o conhecimento é anamnese impõe a reflexão sobre os limites da aplicação das modernas categorias lógicas do pensamento no estilo inquisitório socrático, haja vista que o recurso à memória permite a Sócrates realizar a síntese intelectual entre o discurso mítico e o discurso filosófico”. Kathryn Morgan ressalta o *Mênon* como o registro inicial da teoria da rememoração vinculada à palíngenesia, articulando mitopoese e filosofia. Por intermédio da reminiscência, as opiniões verdadeiras (*aletheis dóxai*) se tornam ciências (*epistêmai*), *Men.* 86a7-8, porquanto se não conhecemos algo em um dado momento, é preciso se empenhar em procurá-lo e rememorá-lo (*epicheireîn zeteîn kai anamimnêskesthai*), *Men.* 86b4. O nexa instituído entre as retas opiniões que conduzem no *Mênon* ao cálculo da causa (*aíttas logismôî*) assemelha-se, para Morgan, ao delírio erótico conduzindo o *erastês* à contemplação do belo em si. V. Morgan, Kathryn. *Myth and Philosophy, From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 221.

59 A metáfora visual sugere, para Daniel Werner, que o conhecimento das Formas é não proposicional, logo, não descritivo. Cf. Werner, D. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 91: “According to the palinode, the soul's encounter with the Forms is a case of direct and unmediated insight, wherein the soul 'sees' and has a 'vision' of the Forms”.

(*enkrátēia*) implica a homologia estrutural, fundamental em *Leis*, entre a alma humana e a cidade pacificada, regida, por sua vez, pelo paradigma constitucional e isenta de dissensos, os quais romperiam, pelo descontrole psíquico, a harmonia do corpo político; noção central em *República* IV mediante a homologia estrutural entre as virtudes anímicas e as virtudes cidadinas, determinante para o vínculo platônico entre antropologia política e psicologia moral e cuja concepção será definidora para a mentalidade renascentista das formas de governo em torno do espelho dos príncipes.

A crítica do ateniense à coragem defendida pela moral espartana enseja a retomada, no livro I das *Leis*, da tese da unidade das virtudes no *Protágoras*, pois a *andreia* se subordina à posse da sabedoria como virtude cardinal, sem a qual a coragem devém mera audácia, incidindo a cidade no estado de guerra permanente. Preceituando uma etiologia das afecções, pela qual prazer e dor, *pathēmata* antecipadores do futuro, produzem os móveis necessários da ação guerreira, ligados ao temor e ao destemor, termos antitéticos inextricáveis da virtude da coragem, o ateniense aduz da psicologia ética o entendimento do paradigma constitucional como a melhor forma legislativa.

A invectiva à ética marcial cretense e lacedemônia visa à reabilitação da unidade das virtudes cardinais ínsitas na psicologia moral platônica, elencadas nas *Leis* em (i) sabedoria (*phrónesis*), sendo hegemônica dentre os bens divinos, (ii) disposição temperante da alma com o intelecto (*metá nou sôphron psychês hêxis*), (iii) justiça (*dikaíosyne*), nascida da mescla das anteriores com a coragem, e, por fim, a coragem (*andreia*), de modo que Platão fundamenta sua antropologia política do diálogo reiterando a homologia estrutural entre as virtudes cidadinas e as virtudes anímicas dos diálogos intermediários. Não se trata de defender um modelo unitarista de interpretação do *corpus* platônico, mas de aceitar o paradigma epistêmico perspectivista, pelo qual os diálogos são interpretados à luz de suas temáticas específicas, admitindo-se em *Leis* a prevalência de uma ética normativa, sem a qual não há condição de constituição de um corpo legislativo para a cidade de Magnésia.

Prescrevendo a piedade como virtude necessária tanto para a compreensão da gênese do cosmo – pois o ateniense demonstra, adverso aos pensadores naturalistas, a prevalência ontológica da alma congênere ao divino – quanto para o entendimento do melhor modelo legislativo a partir da crítica ao convencionalismo sofístico, que propugna a variabilidade de deuses e leis de acordo com as *póleis*, Platão retém nas *Leis* tópicos centrais dos diálogos precedentes, referentes (i) à memória como receptáculo das afecções pretéritas, atestado em *Fédon* e *Filebo*, (ii) à subordinação da piedade à sabedoria,

entendida como a virtude hegemônica, (iii) à asserção do prazer e dor como mecanismos de ação e motivação humanas, (iv) à participação dos assuntos humanos no divino, entendendo-o por sua congeneridade com a ideia, perfazendo *loci classici* de diálogos de juventude, médios e finais, (v) à avaliação da medida dos prazeres e dores a fim de manter a justa harmonia da estrutura anímica. Por seu contraexemplo, impiedade, o ateniense demonstra no livro X a relevância da piedade como sendo constitutiva da unidade das virtudes, compreendida mediante o processo educativo preconizado antes pelo simpósio.

A concepção da alma como o princípio ingênito e do movimento assinala o nexó intertextual entre o *Fedro* e as *Leis*, evidenciado não apenas pelo conteúdo filosófico, mas também por sua forma literária, porquanto ambos os diálogos apresentam o proêmio como mecanismo retórico a fim de assegurar a anuência dos interlocutores às teses propostas. O estatuto ontológico e epistemológico da alma, discriminado nos diálogos em (i) teoria da alma remêmora, (ii) teoria tripartite da alma e (iii) teoria da alma automotora, permite, no caso específico das *Leis*, entender a atividade legislativa como uma demiurgia, porquanto o legislador requer o recurso ao paradigma, propriamente constitucional, assim como o demiurgo demanda o modelo divino para a constituição do cosmos. Tanto a cosmologia quanto a política exigem como fundamento a psicologia moral, na qual a consonância ou não das virtudes cardinais regem as motivações e as ações humanas.

Do mesmo modo que o Estrangeiro de Eleia constrói no *Sofista* a imagem da tecedura das Formas para pensar ontologicamente a comunidade dos gêneros supremos, a psicologia moral platônica se desenvolve mediante a correlação das três teorias anímicas supracitadas, conexas à ética das virtudes. Nas *Leis* a ontologia cede lugar à epistemologia, necessária à reavaliação normativa de seus interlocutores, prolatando uma constituição consoante ao autodomínio e ao autoconhecimento, de forma que a noção de *enkráteia* é formulada nos diálogos *pari passu* à elaboração do estatuto epistemológico e ontológico da alma.

Referências

- ANNAS, J. Virtue and law in Plato. IN: BOBONICH, C. (ed.). *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 71- 91.
- BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast, His Later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BRISSON, L. Soul and State in Plato's *Laws*. In: BARNEY, R.; BRENNAN, T.; BRITAIN, C. *Plato and the Divided Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 281- 307.
- BURNET, J. *Platonis Opera*. Oxford, Oxford University Press, 1903.
- CARONE, G. R. *Plato's Cosmology and Its Ethical Dimension*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- DORION, L. A. Plato and the Enkrateia. In: BOBONICH, C. & DESTRÉE, P. (ed.) *Akrasia in Greek Philosophy, From Socrates to Plotinus*. Leiden: Brill, 2007, pp. 119- 138.
- GERSON, L. P. Akrasia and the divided Soul in Plato's *Laws*. In: SCOLNICOV, S. and BRISSON, L. *Plato's Laws: From Theory into Practice*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003, pp. 149-154.
- HOBBS, A. *Plato and the Hero, Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- KAMTEKAR, R. Psychology and the inculcation of virtue in Plato's *Laws*. In: BOBONICH, C. (ed.). *Plato's Laws, A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 127- 148.
- KAHN, C. On the philosophical autonomy of a platonic dialogue: the case of recollection. In: ANN. A. N. M. (ed.). *Plato as author, The Rhetoric of Philosophy*. Leiden-Boston: Brill, 2003, pp. 299-312.
- KAHN, C. "From *Republic* to Plato's *Laws*, A Discussion of Christopher Bobonich, *Plato's Utopia Recast*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 26, pp. 337-362, 2004.
- KAHN, C. The philosophical importance of the dialogue form of Plato. In: FINK, J. L. (ed.). *The development of dialectic from Plato to Aristotle*. Cambridge University Press, 2012, pp. 158-173.
- LAKS, A. *Plato's Second Republic, An Essay on the Laws*. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- MAYHEW, R. *Plato, Laws 10*. Translated with an Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MATTÉI, J. F. *Platon et le miroir du mythe, de l'âge d'or à l'Atlantide*. Paris: PUF, 1996.
- MORGAN, K. *Myth and Philosophy, From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MORGAN, K. Inspiration, recollection and mimesis in Plato's *Phaedrus*. In: NIGHTINGALE, A. & SEDLEY, D. *Ancient Models of Mind, Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 45- 63.
- PLATÃO. *Filebo*. Tradução e introdução e notas de Fernando Muniz. Rio de Janeiro,

SP: Ed. PUC-Rio; Edições Loyola, 2015.

PLATÃO. *Mênon*. Tradução, introdução e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro, SP: Ed. PUC-Rio; Ed. Loyola, 2001.

PLATÃO. *Protágoras*. Tradução, introdução e notas de Daniel Rossi Nunes. SP: Editora Perspectiva, 2020.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução, introdução e notas de Irley Franco e JAA Torrano. Rio de Janeiro, SP: ed. PUC-RIO; ed. Loyola, 2021.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro, SP: Ed. PUC-Rio; Ed. Loyola, 2020.

RACHID, Rodolfo. Reminiscência e alma remêmora no *Fêdon* de Platão. Revista *TRANS/FORM/AÇÃO*. v. 44 n. 4. Outubro- Dezembro, Marília, pp. 327-348, 2021.

RENAUT, O. *Platon, La Médiation des Émotions, L'education du thymos dans les dialogues*. Paris: Jean Vrin, 2014.

TORRANO, J. Sófocles. *As Traquínias. Tragédias Completas*. II. São Paulo: Ateliê Editorial; Editora Mnêma, 2022.

WERNER, D. S. *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Paulus & Discurso Editorial, 2. ed, 2007.