

DOI: 10.20911/21799024v15n1p58/2024

A tripartição da alma em Platão e na tradição Iorubá

The tripartition of the soul in Plato and the Yoruba tradition

Patrícia Lucchesi Barbosa¹

Resumo: Há algumas semelhanças entre o conceito de alma tripartida na filosofia de Platão e a concepção de alma na tradição religiosa iorubá. Em Platão, a alma é frequentemente descrita como composta por três dimensões: a racional (*lógos*), a impulsiva (*thymós*) e a apetitiva (*epithymía*). Tais dimensões correspondem a diferentes aspectos da psique humana e têm funções distintas. Na tradição iorubá, embora não haja uma divisão explícita em três partes, existem conceitos semelhantes: o *orí* (cabeça) é considerado o centro da individualidade e da razão, enquanto o *èmi* (essência vital) pode ser associado à emoção ou à vitalidade e *èse* (perna espiritual) é aquela que realiza as ações, esforçando-se para manifestar os desejos do coração (*okàn*). Neste artigo propomos uma aproximação que inclui identidade e diferença entre as concepções de alma na filosofia platônica e na tradição africana iorubá.

Palavras-chave: Alma tripartida; Filosofia Platônica; Tradição Iorubá.

¹ Mestre e doutora em Filosofia Antiga (UFMG). Artigo apresentado na disciplina Filosofia da Religião, ministrada pelo professor Luiz Sureki, na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte em maio de 2024. E-mail: lucchesi.patricia@yahoo.com.br.

Abstract: There are some similarities between the concept of the tripartite soul in Plato's philosophy and the conception of the soul in the Yoruba religious tradition. In Plato, the soul is often described as composed of three dimensions: the rational (*lógos*), the spirited (*thymós*), and the appetitive (*epithymía*). These dimensions correspond to different aspects of the human psyche and have distinct functions. In the Yoruba tradition, although there is no explicit division into three parts, there are similar concepts: *orí* (head) is considered the center of individuality and reason, while *èmi* (vital essence) can be associated with emotion or vitality, and *èse* (spiritual leg) is the one that performs actions, striving to manifest the desires of the heart (*okàn*). In this article, we propose an approach that includes both identity and difference between the conceptions of the soul in Platonic philosophy and in the Yoruba African tradition.

Keywords: Tripartite Soul; Platonic Philosophy; Yoruba Tradition.

Introdução

No mito originário iorubá, *Ilê* é o mundo ainda não organizado e opõe-se ao *Orun*, que é o céu, princípio organizador; *Aiye*, o mundo habitado, surge pela intervenção de *Orun* no *Ilê*. O criador é *Obatala* também conhecido como *Oxalá*, o deus que forma o embrião no ventre materno e "encabeça o panteão da Criação, formado de orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social" (PRANDI, 2201, p.23).

De forma semelhante, na mitologia grega, temos o pai céu, *Ouranos*, e a mãe terra, *Gaia*. A terra constantemente recebe a fertilização do céu divino, porém é impedida de gerar até que o princípio organizador do tempo, *Khrónos*, intervenha para limitar a ação incessante do fecundo céu, castrando-o. Contudo *Khrónos*, temendo a realização do oráculo, devorava os próprios filhos; e *Zeus* em conluio com *Gaia* o destrona e passa a ser considerado o pai celestial, líder do panteão olímpico que rege o céu e a terra de modo soberano (HESÍODO, 1981, p.109-111).

Os iorubás acreditam que os seres humanos descendem dos orixás, não tendo, portanto, uma origem única e comum, como no cristianismo. Os humanos seriam, pois, apenas "cópias esmaecidas dos orixás dos quais descendem" (PRANDI, 2001, p.24). Em Platão, a realidade humana é também uma espécie de cópia imperfeita das realidades divinas, de tal modo que a alma humana deve procurar "assemelhar-se aos deuses, sendo justa, pura e sábia".²

2 Cf. *Teeteto*, 176b. O tema da busca por semelhança com a alma divina é recorrente em vários contextos da obra de Platão. No *Fedro*, Platão descreve a jornada da alma em direção ao belo à verdade, que são características do divino, e argumenta que o amor é o impulso que guia a alma nessa busca. No *Banquete*, temos a ascensão dialética da alma por meio do amor, que é causa de semelhança com a divindade. Na *República* a alma busca se elevar acima do plano sensível e alcançar o conhecimento das formas, que são a verdadeira realidade. No *Timeu*, as almas foram criadas como seres imortais e divinos, embora tenham sido aprisionadas em corpos mortais temporários. No *Fédon* a filosofia é o meio pelo qual a alma humana pode alcançar a semelhança com o divino, como uma forma de purificação e preparação para a jornada no *Hades*, de tal modo que, se a filosofia serve para algo realmente valioso, este algo seria ensinar a morrer.

M. Eliade nos relata que o racionalismo grego não exclui as divindades, pelo contrário inclui o reconhecimento e a sistematização das nossas relações com elas e Platão não é uma exceção: “Quando tem de enunciar uma verdade, que por definição é exterior ao processo dialético, Platão recorre ao mito. Um dos principais fundamentos que animam o seu pensamento é a hierarquia vertical do ser” (ELIADE, 1993, p. 133).

Além disso, os diálogos de Platão frequentemente remetem ao ente intermediário entre os homens e os deuses na figura do *daímon* de Sócrates, o qual o inspira, o conduz e até mesmo altera seu percurso, corrigindo a sua trajetória. De modo semelhante, o *esù* (exú) possui o papel de intermediário entre os orixás e os humanos, de tal modo que, sem ele, não seria possível a comunicação entre os humanos e as divindades. Por ocasião dos primeiros contatos dos missionários cristãos com os iorubás na África, o papel do exú foi deturpado devido à associação com a figura do diabo, e até nos dias de hoje observa-se essa pecha no âmbito da intolerância religiosa e do racismo (PRANDI, 2001, p.21).

No diálogo *Fedro* de Platão, Sócrates narra acerca de um “conto egípcio” que relata a origem da escrita e diz que os sábios antigos ouviram as primeiras expressões divinatórias de um carvalho (*Fedro* 275b). Semelhantemente, temos no panteão africano a manifestação de Iroco³, a árvore centenária em cuja copa frondosa habitam aves misteriosas que transmitem sábias mensagens ancestrais (PRANDI, 2001, p.21). No contexto do diálogo *Fedro*, Sócrates diz que as árvores nada teriam para o ensinar, por isso mesmo ele prefere o diálogo na *pólis*; contudo, ele propõe um périplo pelos arredores de Atenas, e no cenário além dos muros parece que as árvores têm sim muito a dizer. Justamente porque representam a herança dos sábios ancestrais é que, sob a sombra delas, se pode empreender um diálogo profícuo com tal sabedoria (BARBOSA, 2022, p.37).

Na filosofia grega, “*arkhé*” se refere ao princípio primordial ou fundamento subjacente de todas as coisas. As culturas de *arkhé*, dentre as quais destacamos a iorubá, são transmitidas oralmente e eventualmente registradas por escrito e carregam as mesmas características das questões elementares que marcaram o início da filosofia ocidental. Dentre elas: 1) a natureza da humanidade, incluindo perguntas sobre a origem, propósito e destino dos seres humanos; 2) conceitos abstratos como o de alma, virtude, ética e moralidade; 3) questões sobre o conhecimento e a sabedoria, incluindo como o conhecimento é adquirido, quem são os sábios e como a sabedoria pode ser aplicada na vida cotidiana; 4) a natureza dos deuses e sua relação com os seres humanos.⁴

Veremos como se dá o cruzamento e as interfaces da filosofia platônica, no que diz respeito à configuração da alma tripartida, com a sabedoria ancestral iorubá, cujo fundamento religioso guarda semelhanças surpreendentes, assim como originalidade peculiar em relação ao pensamento clássico grego.

3 Árvore ancestral muitas vezes representada como uma enorme gameleira branca. Conta-se no Itàn (história/conto) que no passado os mortos não eram enterrados, e eram colocados nos pés de Iroco, por isso a morte era um fim definitivo, mas algo como descansar as costas numa árvore. A alma transmigrada pode retornar à vida após esse período de repouso. (Ver: PRANDI, 2001, p. 389).

4 Sobre o conceito de “culturas de *arkhé*” temos o importante livro do intelectual Muniz Sodré sobre a forma social negro-brasileira. (Ver: SODRÉ, 2002, p.109-113).

1. A alma tripartida em Platão

Na *República* IV de Platão temos a tripartição da alma, sendo o apetitivo (*epithymetikón*) aquele que tende ao excesso, enquanto o impulsivo (*thymoeidés*) deve auxiliar o racional (*logistikón*) a governar. O contexto da discussão envolve a pergunta sobre o que é a justiça, e especialmente no livro IV Platão compara a cidade com a alma, sendo a primeira semelhante à segunda em letras garrafas. Sócrates esclarece que sua argumentação não é acerca de qualquer assunto ao acaso, “mas acerca de que modo devemos viver” (*Rep.* I 352d). A semelhança entre a cidade e o indivíduo é representativa dessa disposição de forças a serem equilibradas pelo exercício da educação filosófica.

A cidade requer uma ordenação, assim como a alma dos cidadãos, e a potência da filosofia é justamente a de promover uma organização pelo *lógos*. A alma tem uma função claramente definida, “que não pode ser desempenhada por nenhuma outra coisa que existe, que é cuidar, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie” (*Rep.* I 353d). Contudo, há elementos distintos presentes na alma: um pelo qual ela raciocina (*logistikón*) e outro pelo qual ela ama, tem fome, sede, (*epithymetikón*) e outro pelo qual ela tem coragem, impulso e ação (*thymoeidés*) (*Rep.* IV 439d). Destarte, a noção contemporânea de conflito intrapsíquico é magistralmente antecipada por Platão, uma vez que há demandas dispares em jogo entre as três instâncias que constituem a *psykhé*.⁵

Quando a dimensão lógica/racional, que é a que deve governar em prol da totalidade da alma, não consegue estabelecer um acordo e uma amizade entre as partes, pode haver um dissenso e uma guerra interna; assim como a cidade malgovernada pode se desagregar em conflitos e tirania. Importante notar que a estrutura da alma humana em Platão não é uma justaposição de partes, com funções e propriedades específicas, ela é um conflito de forças que atuam em diferentes direções, e deve ser pensada dinamicamente.

O *logistikón* corresponde a uma potência de agir racionalmente, ligado à virtude da sabedoria, que, por sua vez, é uma virtude dotada de destinação prática. O *thymoeidés* é uma potência de ação vigorosa, ligado à virtude da coragem, e se põe a serviço da racionalidade em uma alma ordenada. O *epithymetikón*, por sua vez, é uma potência de ação desiderativa, que tende a uma maior dispersão e, portanto, requer a virtude da temperança. Platão compara os gêneros da alma – racional, impulsivo e apetitivo – com os principais grupos funcionais no interior da cidade, respectivamente: governantes, guardiões e artesãos.

Assim como a alma é uma estrutura tríplice, os prazeres e os tipos psíquicos também o são; segundo o que governa as suas almas, tem-se três tipos de homens: o filósofo (*philósophon*), o amigo da honra (*philótimos*) ou da vitória (*philónikon*) e o amigo do ganho (*philokerdés*) ou do dinheiro (*philokhrématon*)

5 Traduzimos o termo grego *psykhé* por alma simplesmente por este se referir ao princípio vital primordial. No âmbito do presente artigo não estamos problematizando a questão da imortalidade pois esta estaria muito além do nosso escopo no momento. Enfatizamos o caráter dinâmico do conceito de alma em Platão, intimamente ligado ao tema do movimento. No livro das *Leis* a alma é o movimento capaz de mover-se a si mesmo (*Leis* X 896a). De modo semelhante, no *Fedro* (245 c-d), Platão se refere à alma como fonte e princípio de movimento.

(*Rep.* IX 581c). Além disso cada gênero da alma tem uma nutrição que lhe é devida, a música para a brandura e elegância da alma, a ginástica para a saúde e beleza do corpo e a filosofia para a instrução e o autogoverno (*enkráteia*) (*Fedro*, 252c).⁶

Como podemos notar, o problema do autogoverno não é somente o do domínio dos desejos, das paixões e das necessidades corpóreas, mas sim a complexidade da própria estrutura triádica da alma humana. Segundo Monique Dixsaut, a imagem célebre da *República* (IX, 588c-e) que a descreve como composta por uma hidra, um leão e um homem, significa que há na alma mais de animosidade e monstruosidade que de humanidade (DIXSAUT, 2013, p.108).

O diálogo *Fedro* trata da alma como fonte e princípio de movimento (*Fedro* 245c), e traz a analogia com uma parelha de cavalos, sendo que o auriga pode ser comparado à dimensão racional, o cavalo dócil à dimensão impulsiva e o cavalo rebelde à dimensão apetitiva da alma. A imagem da carruagem pressupõe que a habilidade de domar os cavalos que, muitas vezes, apontam para direções díspares, depende da envergadura do condutor.

Mais uma vez nos deparamos com a estrutura triádica: assim como são três as partes que compõem a biga, também são três as forças moventes que interferem no movimento da alma: a necessidade, que corresponde à natureza animal; o *lógos*, natureza propriamente humana; e o amor, aspecto da divindade *éros* que contribui para o renascer das asas da alma.⁷

Como já apontamos, a constituição triádica da alma já pressupõe um conflito inerente, e a necessidade de um esforço de autorregulação. Existe em cada um de nós uma espécie de “apetite terrível e selvagem”, mesmo nos poucos entre nós que parecem ser comedidos (*Rep.* IX 572b). No *Fedro*, a imagem hiperbólica sugere que o cavalo indócil arrasta o auriga, o esforço é tal que deixa a alma extenuada, “banhado de suor, o auriga puxa com mais força o freio do cavalo turbulento, cuja língua se enche de sangue, e o obriga a encostar no chão as patas traseiras e as ancas, infligindo bastante sofrimento” (*Fedro* 254 a-e).

Assim, se a alma é definida basicamente como princípio de movimento, é necessário que ela seja bem conduzida pela sabedoria, e não arrastada pelas necessidades fragmentadas ou pelas pulsões violentas. A origem divina da alma humana está na memória do auriga que é comparado ao “piloto da alma” (*Fedro* 247c), e ele deve recordar-se dela a fim de chegar ao seu destino supra celeste. Destarte, a origem da alma a ser recordada determinada também a escatologia desta no diálogo *Fedro*. É curiosa a aproximação que N. Grimaldi faz entre Sócrates e o feiticeiro, na medida em que, conduzir a alma à sua verdadeira identidade é atributo que ele partilha com os xamãs (GRIMALDI, 2006, p. 9).

6 O domínio de si é um tema recorrente na filosofia moral de Platão, e cabe à boa educação filosófica promovê-lo por meio do arranjo das dimensões da alma, tal qual uma composição musical. Importante notar como a referência à harmonia e à música são influências da corrente pitagórica na filosofia de Platão.

7 Platão faz um jogo semântico com a o nome da divindade *éros* e o relaciona à *pteros*, o gerador de asas. Há também, obviamente, uma dimensão negativa de *erós*, um *kakós erós*, que pode levar à desrazão, mas em seu aspecto beatífico, ele é o motor que impulsiona a alma de volta às alturas supra celestes outrora vislumbradas. Ver também a nossa tese de doutorado na qual trabalhamos o tema da *Psicagogia* no *Fedro* de Platão, UFMG, 2022.

2. A tradição religiosa iorubá

A cosmovisão iorubá é uma rica tradição religiosa e cultural praticada por povos da África Ocidental, incluindo Nigéria, Benin e Togo e é, provavelmente, a religião africana com maior número de praticantes, cerca de 15 milhões (ELIA-DE, 1993, p. 26). Ela apresenta uma variedade de deidades femininas como Iemanjá, a grande mãe ioruba, que representa as águas salgadas; Oxum cuja representação está relacionada às águas doces; Iansã, que rege as tempestades e as transformações; Nanã, a guardiã do saber ancestral e dona do barro que modelou os seres humanos. As habilidades do guerreiro estão presentes em Ogum, as do caçador em Oxóssi e as do legislador em Xangô. Oxalá é a divindade maior, que assoprou sobre o barro de Nanã e deu vida aos humanos (PRANDI, 2001, p.21-22).⁸

Suas histórias e rituais são transmitidos oralmente, mas também, na atualidade, de forma escrita e têm influenciado várias práticas religiosas em todo o mundo, especialmente em países que receberam intenso tráfico de negros escravizados, como o Brasil e Cuba. A prática ritual e a reivindicação ancestral são as marcas dessa religião, cuja característica principal é a não separação da dimensão do sagrado das outras dimensões da vida, incluindo a natureza e a corporeidade.

Na tradição iorubá o conceito de alma é complexo e multifacetado. Acredita-se que a alma humana consista em várias partes, cada uma com sua própria função e destino após a morte. Uma dessas partes é o *èmi*, que é a essência vital da pessoa, imaterial e intangível e é considerada imortal, persistindo após o túmulo. Em alguns contextos, *èmi* pode ser associado à própria alma, enquanto elemento subsistente e atemporal.

Além disso, há a crença em outras partes da alma, como o *orí* (cabeça), que representa a individualidade e a conexão com o divino, e o *èse* (perna) que é a base humana material que dá sustentação na caminhada sobre a terra, e *okàn* (coração), que é a sede dos desejos e da vontade. *Èmí*, diferentemente de *orí* e *okàn*, é, por um lado, uma entidade imaterial e intangível, que os iorubás consideram a sede do *asè* (axé) força animadora ou simplesmente força de vida que anima o ser humano. Desta forma, *èmí* é invariavelmente traduzido como vida, espírito ou ser, e é considerado como um elemento divino que liga o homem diretamente à divindade. (ADEBOWALE, 2014, p. 63). Parte superior do formulário

Segundo A. Adebowale, os iorubás acreditam que uma pessoa é composta por três partes importantes: *ara* (corpo), *èmí* (o elemento vital) e *orí inú* (cabe-

⁸ O mito da criação que envolve o uso do barro e do sopro é uma metáfora poderosa encontrada em várias tradições religiosas e culturais ao redor do mundo, tais como: 1) Tradição Judaico-Cristã: No livro do Gênesis, da Bíblia, Deus forma o primeiro homem, Adão, do pó da terra (barro) e depois sopra o fôlego de vida em suas narinas, concedendo-lhe alma e vivacidade. 2) Tradição Grega: Na mitologia grega, *Prometheus* cria a humanidade moldando-a com argila (ou barro) e depois a traz à vida ao lhe dar o fogo dos deuses. 3) Tradição Egípcia: No mito egípcio, a deusa Hathor é muitas vezes retratada como a criadora da humanidade, moldando-a a partir do barro do rio Nilo e, em alguns relatos, insuflando nela o sopro da vida. 4) Tradição Mesopotâmica: Na antiga Mesopotâmia, o épico de criação babilônico Enuma Elish descreve a criação do homem pelo deus Marduk, que mistura o sangue de um deus morto com a argila para formar a humanidade (FARAH, 2019, p. 147-160).

ça interna). Além destas tem-se o *egun* (ancestral), que continua a existir após a morte e pode influenciar a vida dos vivos. A influência dos ancestrais sobre a vida dos vivos é fundamental nas práticas espirituais e rituais de purificação e iniciação dos povos iorubás. Acredita-se que, após a morte, a alma pode seguir para o *Orun*, um reino espiritual onde continua a existir e pode interagir com os vivos como um ancestral venerado, deste modo, a vida além-túmulo é vista como uma continuação da existência espiritual em uma forma diferente (ADE-BOWALE, 2014, p. 64-66).

As práticas ritualísticas têm um efeito catártico e integrador no âmbito da comunidade iorubá. Muniz Sodré aponta uma diferença importante entre a noção de ser social, própria da modernidade, e a de ser ritualístico, que prevalece nas culturas de origem. Vejamos a posição do autor:

O social - típico da modernidade ocidental - pressupõe seres individualizados, separados uns dos outros, exceto por vínculos abstratos, são as leis de contato entre as partes do grupo. O modo de ser social implica dualidade indivíduo/grupo. O ser ritualístico (clânico, se se encara do ponto de vista das relações de parentesco) implica o indivíduo constituído como elo numa cadeia de forças que envolve deuses, ancestrais e descendentes enquanto princípios míticos de organização (símbolos) sempre restaurados pela repetição do ritual. O ritual é a expressão emocional e corporal do mito, é o mito feito carne (SODRÉ, 2002, p.114).

Nenhuma identidade é construída no isolamento, o sujeito nasce em um contexto relacional como uma construção histórica, cultural e plural. As culturas de origem são importantes construções de um *ethos* comunitário, neste sentido, assim como a filosofia platônica, têm uma dimensão moral organizadora e salutar.

3. Analogias e diferenças

Apesar das analogias é preciso resguardar algumas diferenças fundamentais no que diz respeito à concepção de alma na tradição iorubá e na platônica. Não há um consenso dos autores, afinal a tradição é viva, dinâmica e sempre se renova, mas muitos estudiosos concordam que *èmi* não corresponde integralmente à palavra grega *psykhé*, e nem pode ser confundida com a alma tripartite. É provável que a noção de *orí inú* (cabeça interna) é a mais aproximada da alma como expressão da interioridade da personalidade humana de um dado indivíduo, incluindo suas disposições internas e arranjos próprios. É a qualidade do *orí inú* que faz do homem o que ele é, por exemplo, se uma pessoa justa ou injusta (OYESHILE, 2006, p.157).

Além disso, a noção de *orí* tem também a significação de destino ou de um guia, de tal modo que ter um bom *orí* é como ter um bom *daimon*. Em Platão, a alma já existia antes da encarnação e mantém uma conexão com o plano das ideias enquanto encarnada, uma vez que guarda a memória de sua origem. Na cultura iorubá, a alma (*èmi*) está ligada aos orixás e aos ancestrais, servindo como um canal de comunicação entre o mundo terreno e o espiritual; após a

morte física, a alma entra em uma jornada em direção ao *Orun*, reino espiritual considerado um lugar de descanso e paz, onde as almas podem se reunir com os ancestrais e serem acolhidas pelos orixás.⁹

Na filosofia platônica, portanto, a alma tem uma origem anterior ao corpo, e, por assim dizer, “perde as suas asas” e cai em esquecimento quando unida a ele (*Fedro* 248c). Destarte, o corpo é comprado a uma concha que abriga a alma (*Fedro* 250c), e em acepção ainda mais negativa, a um cárcere que a aprisiona.¹⁰ Na tradição iorubá acredita-se que o corpo (*ara*) teria sido o primeiro a ser criado pela divindade e a alma (*èmi*) posteriormente acoplada a ele (MAKINDE, 2007, p.104). Assim, a dimensão do corpo na religião iorubá não possui esta carga negativa e não está em antítese com relação à alma.

No diálogo *Fedro*, os homens cujas almas se unem ao séquito de algum deus, se deixam levar pelo movimento circular, de modo que a analogia com as esferas celestes é parte essencial da regularidade do movimento como uma possibilidade de contato com as almas divinas, elas mesmas mais estáveis e semelhantes aos astros (*Fedro* 248a). De modo similar, na cultura africana o movimento circular promove uma aproximação com as divindades, e os encontros ritualísticos são denominados *giras*, uma alusão a tal movimento.

As danças circulares estão presentes nos rituais da Grécia arcaica assim como na África e em praticamente todos os povos originários. Segundo Muniz Sodré, “na Grécia antiga, no Oriente e na África, as cerimônias rítmicas sempre se colocaram no centro dos ritos mítico- religiosos, mas também das comemorações cívicas e dos jogos de guerra” (SODRÉ, 2014, p.18).

Na cultura iorubá, a concepção de alma é mais fluida e plural, com diferentes aspectos da alma associados a diferentes divindades e predicados da vida humana. A personalidade humana, como vimos, é a combinação do *orí inu* (cabeça interna), *okàn* (coração) e *esè* (perna). O *okàn* é uma noção bastante complexa; ele pode ser considerado como a sede do pensamento e da identidade consciente que geralmente determina o estado emocional de uma pessoa que, por sua vez, afeta sua personalidade. Assim, a função do *okàn* na concepção tradicional iorubá, apesar de se referir ao coração, parece ser análoga à parte racional da alma tripartida de Platão (*logistikón*), aquela que deve governar em prol do conjunto da alma (ADEBOWALE, 2014. p.66).

O *esè* (perna espiritual) na tradição iorubá corresponde à representação alegórica de Platão dos dois cavalos que puxam o carro, uma força propulsora e motora. Assim como os cavalos simbolizam os aspectos impulsivos e apetitivos da alma na analogia de Platão, o *esè* representa o princípio do esforço individual

9 É importante ressaltar que as crenças sobre o destino da alma após a morte podem variar entre diferentes comunidades e tradições dentro da cultura iorubá, e podem ser influenciadas por sincretismos com outras religiões e sistemas de crenças. No entanto, a ideia geral de uma existência espiritual contínua e a importância dos rituais de passagem são aspectos fundamentais da visão iorubá sobre a vida após a morte.

10 Cf. *Fédon* 82e-83a. Passagem célebre na qual Platão compara o corpo a um cárcere da alma. Ele argumenta que os verdadeiros filósofos não temem a morte porque a veem como uma libertação da alma das limitações e impurezas do corpo. O corpo é visto como um obstáculo que impede a alma de atingir a pura sabedoria e conhecimento, que só pode ser alcançado plenamente após a separação do corpo. A filosofia, como prática para a morte, seria um treino para tal separação e a busca da verdade última.

e determinação para realizar o próprio potencial e contribuir para a existência comunitária na cultura iorubá (ADEBOWALE, 2014. p.67).

Em síntese, enquanto a teoria da alma tripartida de Platão enfatiza a necessidade de harmonia entre os componentes internos da alma humana, de modo a assemelhar-se às almas dos deuses, o pensamento tradicional iorubá enfatiza a natureza multifacetada da alma, em conexão com os orixás e os espíritos ancestrais. Acredita-se que os ancestrais continuam a influenciar a vida de seus descendentes por meio do *okàn* (coração), oferecendo orientação, proteção e bênçãos.

Tanto a perspectiva de Platão quanto a da cultura iorubá destacam a complexa interação entre razão, desejo, caráter e esforço individual na formação do comportamento e destino humano, embora de maneiras distintas. Segundo Platão, a formação do caráter e do destino humano envolve a harmonização e o domínio da razão sobre os desejos, com o impulso (*thymós*) atuando como intermediário. Ele via a filosofia e a educação como ferramentas essenciais para cultivar a razão e orientar as escolhas e ações individuais em direção à virtude e ao bem comum. Na cultura iorubá os orixás desempenham um papel crucial na orientação e influência sobre a vida humana, moldando os desejos, aspirações e destino das pessoas. Através de rituais, orações e práticas religiosas, as pessoas buscam harmonizar suas próprias vontades e destinos com os propósitos e desígnios dos orixás.

Entretanto, assim como em Platão, na cultura iorubá, o esforço individual e a busca pela virtude são valorizados como parte do processo de formação do caráter e do destino humano. Através do autoconhecimento, da educação moral e espiritual, e principalmente do respeito aos ensinamentos dos orixás e dos ancestrais, as pessoas buscam alcançar uma vida comunitária de harmonia, equilíbrio, realização pessoal e pertencimento coletivo.

Conclusão

Não obstante as tradições filosóficas de Platão e as crenças da religião iorubá sejam bastante distintas, é interessante observar como ambas abordam a complexidade da alma humana e a natureza dos seus componentes tais como impulsos, necessidades, afetos, disposições, inteligibilidade e transcendência. Tanto Platão quanto os iorubás consideram a alma como o elemento imaterial que, junto com o corpo material, constitui o indivíduo humano particular. Ao tratar de temas que são por natureza intangíveis, o recurso às imagens míticas são recorrentes e desempenham um papel inegável na tradição ocidental.

Os mitos eram uma parte importante da educação na Grécia antiga, transmitidos de geração em geração através da tradição oral. Eles ensinavam valores morais, lições éticas e conhecimentos sobre a história e a cultura gregas, ajudando a moldar a identidade e a consciência coletiva do povo grego. Os mitos gregos inspiraram uma vasta gama de obras artísticas e literárias, desde epopeias como a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero, *As Obras e os Dias* de Hesíodo,

além das tragédias, comédias, esculturas, pinturas e outros tipos de expressão artística. Eles forneciam temas, personagens e enredos ricos que alimentavam a criatividade dos artistas e escritores.

Embora a cultura grega tenha uma tendência ao racionalismo desde os seus primórdios, a sua origem está bem calcada no mito, palavra polissêmica e de autoridade que desempenha um papel fundamental em várias áreas da vida, desde a religião até a arte, a política e a identidade cultural. A título de conclusão, podemos deixar a importante interrogação/provocação: Por que haveria uma prerrogativa de narrativa mítica de um povo em relação ao outro?

A tradição mítica e oracular das chamadas “culturas de *arkhé*”, como a iorubá, tem a função social de unir as pessoas em torno de narrativas compartilhadas e símbolos culturais comuns, fortalecendo o senso de identidade e coesão social entre as comunidades, por meio da transmissão sapiencial de seus ancestrais.

Ainda que a influência majoritária da cultura grega no mundo ocidental não possa ser desconsiderada, a influência da cosmovisão iorubá, especialmente no Brasil, que é o país com o maior número de pessoas negras fora do continente africano, é profunda e duradoura. Tal influência chegou ao país durante o período colonial através do tráfico de escravizados, trazendo consigo suas crenças, rituais e deidades. Aqui, essas tradições se fundiram com outras práticas religiosas e resultaram no surgimento de religiões afro-brasileiras que têm milhões de seguidores e desempenham um papel significativo na nossa cultura, influenciando música, dança, culinária e diversas outras áreas da vida cotidiana. Este artigo é também uma forma de manifesto contra o apagamento e a obliteração dos saberes ancestrais que nos formaram.

Referências

ADEBOWALE, B. A. Soul as the Sole Determinant of Human Personality in Plato and Yoruba Traditional Thought. *Revista Cross-Cultural Communication*, Canadá, 10(6), 2014, p.59-67.

ARROYO, Miguel G. *Outros Sujeitos, Outras Pedagogias*. Petrópolis: Vozes, 2012.

BARBOSA, P. L. *A Performance da Psicagogia no Fedro de Platão*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2022.

BARBOSA, Patrícia Lucchesi. As árvores ensinam? *Revista Relicário*, Uberlândia, v.9, n.17, 2022, p. 32 - 43.

CARDOSO, Delmar. *A alma como centro do filosofar de Platão*. São Paulo: Loyola, 2006.

DIXSAUT, Monique. *Platon et la question de l'âme*. Paris: Vrin, 2013.

ELIADE, Mircea. *Dicionário das Religiões*. Lisboa: Dom Quixote, 1993.

FARAH, Leonardo de Castro. As Relações Míticas entre: Adão e os Mitos da Antiga Mesopotâmia. *Revista Científica Multidisciplinar Núcleo do Conhecimento*. Ano 04, Ed. 10, Vol. 07, 2019, p. 147-160.

GRIMALDI, Nicolas. *Sócrates, o feiticeiro*. São Paulo: Loyola, 2006.

HESÍODO. *Teogonia a origem dos deuses*. Trad. J.A. Torrano. São Paulo: Massao Ohno-Roswitha Kempf/Editores, 1981.

MAKINDE, M. A. An African concept of human personality: The Yoruba example. *African Philosophy: The Demise of a Controversy*. Ile- Ife: Obafemi Awolowo University Press Limited, 2007, p.103-118.

OYESHILE, O. A. The physical and non-physical in Yoruba's concept of the person. *Philosophia De Sellentt*, 35(2), 2006.

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin, 2016.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

SODRÉ, Muniz. Cultura, corpo e afeto. *Dança, Salvador*, v. 3, n. 1, 2014, p. 10-20.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

WILKINSON, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. American University: Cairo Press, 2005.