

AS DUAS ALMAS DO HOMEM NO *TIMEU* DE PLATÃO

RACHEL GAZOLLA

Resumo: No *Timeu*, além da fabricação da alma cósmica, definida entre outros atributos como imortal, Platão estrutura a fabricação da alma mortal. Ambas, segundo ele, são misturadas no corpo mortal humano, afirmação extremamente problemática que o próprio filósofo, ao que me parece, não deixa solucionada. Pretendo sugerir que a noção de alma e suas conseqüências, conforme foi assentada pela tradição filosófica e religiosa, tem dado margem a interpretações sobre Platão que nem sempre são condizentes com seu texto.

Abstract: In *Timaeus*, besides the production of the cosmic soul, defined among other attributes as immortal, Plato structures the production of the mortal soul. Both, according to him, are intertwined in the human mortal body, a statement extremely problematic which the philosopher himself, I think, did not solve. I intend to suggest that the notion of soul and its consequences, as it was accepted by the philosophical and religious traditions, has brought forth interpretations about Plato not always suitable to his text.

Palavras-chave: alma, mortalidade, imortalidade, cosmologia
soul, mortality, immortality, cosmology

1. UMA POSTURA METODOLÓGICA: NÓS E OS GREGOS

Em conferência de agosto de 1992 em São Paulo¹, J. P. Vernant perguntava a respeito do homem grego antigo: “O que é para um grego o divino e como o homem se situa em relação a ele?” Evidentemente, dizia, o divino grego não evoca um ser uno, eterno, transcendente, criador, absoluto, como hoje evocamos. É uma boa advertência que Vernant nos

Rachel Gazolla é professora de Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.

1. No “Instituto de Estudos Avançados” da Universidade de S. Paulo sobre “**L’homme grec**”.

dá.² Sabemos que os deuses gregos não são eternos criadores do mundo, e não nos indicam as melhores ações. No entanto, algo se passou dos tempos arcaicos à Atenas do século IV a.C. para que Platão viesse a afirmar a existência de um ser imortal, uno, princípio de seu próprio movimento, sem que fosse, porém, criador e absoluto como o Deus uno. Nomeou esse ser *psyché*, palavra traduzida por alma, do latim, *anima*.

Nesse século platônico, Atenas já conhecia a seita órfico-pitagórica que individualiza *psyché*, considera-a imortal e crê em suas sucessivas reencarnações para a purgação dos erros e purificação. Nada mais distante da cultura grega arcaica e de sua representação de *psyché*. Ora, nos diálogos de Platão sobre a alma, não é a visão mítica que ele preserva, nem a crença órfica que assume, apesar da insistência da leitura tradicional mais assentada em fazer de Platão um órfico quando assume, ao pé da letra, a reminiscência como memória do já visto em outra região que não a que vivemos. Há, certamente, muitas passagens nos diálogos em que o filósofo lembra a sabedoria dos sacerdotes de antigas e respeitadas tradições, que afirmam sucessivas vidas e reminiscências da alma, quando esta teria contemplado regiões mais perfeitas e, decaída neste mundo e misturada aos corpos não se recorda do que antes viu; ou, que a alma imortal, reencarnando em novos corpos, vê-se obrigada a viver nesse ser frágil, nessa carapaça mortal que é o corpo, seu túmulo e prisão. O mito do **Górgias**, passagens do **Ménon**, **Fédon**, **Fedro** e **República** são alguns dos textos que podem levar o leitor a aceitar como platônicas as crenças das antigas tradições por ele indicadas.

No **Górgias**, por exemplo, diz Sócrates que ouviu de um homem sábio, confirmando também versos de Eurípides, que nosso corpo é o túmulo da alma (493a). No **Ménon**, conta que os sacerdotes, sacerdotisas, e também Píndaro, afirmam a alma imortal que tanto sai da vida quanto volta a ela, perecendo o corpo (81b sgts). No **Fedro**, estando com a palavra Stesíchoro, que discursa sobre Eros e *psyché* de forma mítico-poética, é dito que o corpo é o sepulcro da alma (250c). No **Fédon**, diálogo rico nesse assunto, Sócrates cita os Mistérios (pressupõe-se que órficos) em que o corpo é para a alma uma prisão, e a separação ou morte é libertação (62b). Ainda nesse texto (70c, 81d e 82a), apresenta a crença arcaica da separação corpo e alma e a ida desta ao Hades, relacionando, em vários de seus aspectos, o

2. Tb. E. R. DODDS. **Les grecs et l'irrationnel**. Paris: ed.Flammarion, 1959.

modo dessa descida ao modo de vida, virtuosa ou não, que se teve. Espantosamente, todas essas colocações nos diálogos não servem para apontar o que o filósofo pensa da alma e do corpo, mas se apresentam como uma espécie de primeiro recolhimento informativo sobre o que conhecem seus dialogadores a respeito. Sócrates irá confessar ainda no **Fédon**, em 91a-b, sua dificuldade para pensar a alma, ao iniciar seu próprio *lógos* sobre ela, dizendo:

...não pretendo convencer os ouvintes de que é verdadeiro tudo o que eu disser...mas, em primeiro lugar, desejo persuadir a mim mesmo...Penso, pois, caro amigo, como um egoísta. De resto, não terei muito tempo para meditar nisso....

A dificuldade platônica é, também, a nossa. Ao lermos nos textos antigos a palavra alma, algo imaginamos, nem tanto à semelhança dos dialogadores do **Fédon** – Cebes e Símiás –, e mais em proximidade com os órficos, que acreditam ser a alma um ser uno, individual, invisível, volátil, que adere ao nosso corpo e lhe é superior. Terá Platão representado o mesmo? Seus textos não o confirmam. As passagens nas quais o filósofo utiliza-se de imagens próximas ao orfismo, fazendo acreditar, num primeiro momento, que é essa sua concepção, sempre são precedidas de cuidadosas expressões tais como: “...dizem as antigas tradições”, ou “...como afirmam os sacerdotes”, ou “...conforme pensam os amigos do aprender (*philomatheĩs*)” (**Fédon**); outras vezes, Platão anuncia teses de filósofos anteriores ou dá a palavra aos não filósofos (Diotima ou Stesíchoro, por exemplo).

Assim sendo, é pertinente indagar se suas reflexões sobre a alma têm as mesmas conseqüências daquelas afirmadas pelo orfismo e tradições gregas? Não, não têm. Não encontramos textos do filósofo indicativos de rituais iniciatórios que purifiquem o corpo e elevem a alma, a não ser metaforicamente; nem a crença no ascetismo corpóreo como modo de aproximar-se da ação virtuosa (caso dos *philomatheĩs*, no **Fédon**, que não são, necessariamente, os *philosophoĩ* – uma diferença sutil que é preciso levar-se em conta); nem o distanciamento da vida cívica concernente aos seguidores do orfismo; muito menos a representação de uma sombra fugidia que desce ao Hades desvitalizada sem o antigo corpo onde estava. Sequer podemos ler traços de um desprezo platônico ao prazer, como assentaram algumas interpreta-

3. A exceção é a apresentação das conseqüências complexas que o diálogo **Fedro** sugere quanto à *manía* como delírio amoroso e a *anámnēsis*.

ções. Bem ao contrário, o exercício para o conhecimento das formas é estruturado enquanto esforço de separação do visível na sua imediatez ao invisível (*noetón*), objetivando o conhecimento intelectual e não místico³. Ao invés de ascetismo da alma para a virtude, há *sophrosýne*, o saber prático bem pensado, bem equacionado, do homem em meio às coisas. Esse saber não pode dispensar a relação com o outro e com a mescla das emoções, corpóreas ou não, sem o que não tem sentido. Que se recorde a vida mista no **Philebo** como mero exemplo da boa medida, do bom limite entre *bedoné* e *noûs*.

Não há a simplista divisão entre o mundo das idéias contraposto ao ‘desprezível’ mundo sensível que tem amparado certas leituras platônicas sobre corpo e alma. Consignou-se o par “espírito *versus* matéria” – pensada esta como sinônimo de corpo –, afirmação que peca pelo excesso de simplicidade. Se cada época tem uma imagem peculiar dos filósofos que lhe são anteriores, a nossa tem confirmado um Platão cristianizado ou extremamente “lógico”. Ultimamente, com o maior cuidado hermenêutico com os textos, arrisco dizer que o Platão geograficamente cristalizado ou com contornos quase kantianos leva-nos por uma trilha pouco grega, logo, pouco platônica. Melhor seria perguntar aos seus textos, assim como Vernant pergunta sobre o que é o divino para um grego antigo – tentando não projetar o que nós mesmos representamos –, o que é *psyché*, e quem sabe possamos ter mais proximidade com o Platão ateniense. Nessa tentativa, recolheremos que, para ele, a alma é um ser divino, fundamento do conhecer e agir, imortal, princípio de seu próprio movimento, cósmica e particular, una e com potências. Leremos que o ser humano tem duas almas e nossas representações atuais, quer de *psyché* como razão, quer de corpo, devem sair de cena.

Psyché é uma dessas palavras gregas cuja história é complexa, e seu significado está assentado na via das tradições religiosas e na filosofia posterior aos gregos, o que não ajuda o estudioso de Platão.

A atitude proposta permite ao investigador aceitar que o diálogo **Fédon**, por exemplo, útil para a estruturação de uma certa representação de alma, é, paradoxalmente, nuclear para a reformulação da noção sedimentada. Platão não foi deliberadamente marcante ao estabelecer as linhas divisórias entre sua concepção e aquela das seitas e tradições, ao utilizar-se de imagens e mitos a elas pertinentes, e se há incidências de cunho órfico-mítico-pitagórico nos seus textos, parece-me que isso se deve ao próprio caminho dialético por ele elaborado, pois que as imagens sempre são melhor compreendidas que as noções, como sustentou no livro III da **República**

ao censurar os poetas; ou, talvez, tivesse querido assim fazer por cuidado cívico com a Atenas inapta a compreender sua metafísica suprasensível, posição de C. Kahn⁴; ou, ainda, devesse essa atitude a Sócrates que, nas próprias notícias platônicas e nas de Xenofonte, dá sinais de ter sido um iniciado órfico ao assumir atitudes típicas dessa seita no tocante ao corpo e à alma⁵.

Se Sócrates, e mesmo Platão, pertenceram ao orfismo pitagórico (o que é possível), parece-me questão inviável para dar continuidade a partir dos diálogos que nos restaram. Esses escritos mostram um filósofo que não necessita do solo místico para fundamentar seu pensamento sobre a alma. Essa postura, sabe-se, não tem unanimidade⁶. Quanto ao assunto das duas almas, estudarei somente um de seus ângulos, restringindo-me a algumas passagens do **Timeu** nas quais Platão afirma a alma imortal e a mortal no homem.

2. AS DUAS ALMAS DO HOMEM

Platão utiliza-se de uma linguagem mítica sobre a criação da alma imortal e mortal, e como se fosse um poeta solicita a inspiração dos deuses (p.ex. 29d, 69a ssgg.), uma vez que, diz ele, explicar certas coisas divinas (como a alma) são difíceis para nosso discurso, dada sua impropriedade. O *mýthos* é um modo possível de expor por semelhança utilizando-se de imagens, e sabemos o quanto Platão fez uso dele em seus diálogos. Tal impropriedade do *lógos* pode senti-la o estudioso do **Timeu**.⁷

Após estruturar a alma imortal no início do diálogo, Platão afirma a existência de outra forma de alma, a mortal, que padece de processos terríveis e necessários (*deinà kai anankaía*- 69 c-d)), sugerindo que ela está submetida, de algum modo, à Necessidade quanto ao tipo de movimento

4. Revista **Areté**. PUC-Peru, vol. XII, número 1, 2000,

5. Cf. notícias no **Banquete** e na **Apologia**.

6. Há a postura daqueles que se amparam nas críticas aristotélicas à Academia, e aquela dos que acreditam na impossibilidade de tentar resgatar, de perto, uma cultura marginal ao nosso ideário, interpretando os textos não a partir de sua origem mas no que podem eles servir-nos hoje, interpretados dentro do nosso quadro categorial e na nossa própria língua.

7. Por várias vezes mudei minhas interpretações sobre certas passagens deste texto, e por várias vezes voltei a algumas já vistas e descartei outras. Para mim, o **Timeu** continua sendo um texto a compreender. O presente estudo modifica alguns aspectos interpretativos sobre a alma mortal como expus em meu livro **Platão: o cosmos, o homem e a cidade** (Petrópolis: Ed. Vozes, 1994).

alógico e anoético. Os seres sob *Anánke*, já havia dito antes o filósofo (em 46 e), estão sujeitos ao acaso desordenado (*tò tychón atáktion*) e contrastam com os outros seres submetidos à causa demiúrgica, cujo movimento é bem ordenado e medido. Esta submete, com violência e na medida do possível, o poder de *Anánke* ao criar a alma cósmica, uma *ousía* com movimento próprio, imortal, ordenada segundo mesclas proporcionais de *ousíai* (34a ssgg.). Platão aponta, ainda, que sob *Anánke* existem as chamadas *synaítias*, causas auxiliares, à margem do poder lógico e inteligente. Os seres dependentes dessas causas movem-se uns aos outros sem autonomia.

Assim sendo, o princípio da causa demiúrgica é contrário ao princípio da outra. Pode-se dizer que todas as coisas que são têm dois modos de mover-se, segundo aquilo pelo que é movido (suas *aitiai*): a) o cósmico ou anímico; b) o necessário (*anankáios*) que é contrário a 'a'. Quanto ao homem, é um *zôo empsychón*, um vivente com alma, como é o cosmos, e está referido à causa inteligente: tem corpo e alma fabricados segundo o *lógos* e o *noûs*, também na medida do possível, como será visto adiante. Quanto ao valor dado às duas causas e seus efeitos – a demiúrgica e a necessária –, a primeira é boa e bela e fabrica a alma cósmica contemplando e imitando o ser que sempre é (29a ssgg.), estendendo-se e dominando tudo o que havia antes dela mesma. Quanto às coisas sob o domínio de *Anánke*, diz Platão que não têm alma, não vieram a nascer mas sempre foram, são e serão naturalmente (*physikós*). Enquanto tal, cabe a elas um valor contrário às coisas com alma.

Ora, não é fácil compreendermos a posterior afirmação platônica de que, além da fabricação da alma cósmica, nasce um segundo gênero de alma pertinente ao humano (69a ssgg.); não é fácil porque a alma pode ter partes e ser una, ter aspectos, potências, e ser sempre alma. Se uma segunda alma embarça o leitor, o filósofo ainda afirma, em 46d, que "...a alma é o único ser a que corresponde ter inteligência – pois esta é invisível – enquanto que o fogo, a água, a terra e o ar são corpos visíveis..."

Como as duas almas do homem são ditas mortal e imortal, serão de um lado inteligentes porque são almas, porém sendo uma delas mortal estará sujeita à corrupção, como os corpos visíveis. O embaraço continua pois esses dois gêneros de alma são abrigados no corpo mortal com dificuldade. Percebe-se que tais colocações distanciam-se das representações⁸ que temos

8. Dizemos, no cotidiano, de um indivíduo de alma boa ou má que as manifesta através de suas ações; consideramos haver uma sinonímia entre alma e razão como poder de ajuizamento

de alma. Ancorados nos diálogos, aprendemos coisas bem diferentes das que geralmente temos assentadas. Vejamos essa questão mais de perto.

Quando o filósofo fala da alma imortal, invisível, com movimento próprio e autônoma,⁹ ela está longe de individuar-se como ‘minha’, sendo *ousía* cósmica que se particulariza no *génos* humano e é envolta pelo corpóreo. E o que é corpóreo? Nos limites deste texto, e dizendo brevemente, para Platão (42d ssgg.) qualquer corpóreo é união proporcionada e ritmada (tem *aríthmos*, é numérica, se quisermos) dos primeiros elementos (ar, terra, fogo e água) emprestados do todo, atados com nexos invisíveis devido à pequenez, nexos estes dissolúveis e fabricação dos demiurgos menores. Diante dessa primeira definição de corpóreo, o que deve ser ressaltado é a reunião elementar plena de fluxos e refluxos (*epírryton kaì apórryton*), em contraposição com a alma imortal que é *periodiké*, tem caminhos regulares. Ora, a alma imortal é colocada nos corpos mortais pressupondo uma mescla difícil de seres constitutivamente dessemelhantes. A união não deixa de ser violenta também nesses novos seres anímicos e corpóreos entre os quais está o homem.

Em outras palavras: sendo a alma *ousía* demiúrgica invisível, imortal e autônoma, e sendo o corpo união elementar visível, mortal e não autônoma, trata-se de uma oposição de princípios. No entanto, isso se pode dizer de um lado, pois de outro lado, a alma mortal e a imortal são em parte opostas, em parte não, na medida em que são alma. É preciso entender melhor essa gama de questões. Platão diz, com cuidado, que “provavelmente” antes da demiurgia – que é sempre lógica e inteligente –, os elementos se comportavam segundo *Anánke*, isto é, sem “logicidade” nem medida, até que o deus os figurasse naturalmente (*pephykóta*), lhes desse forma e ritmo marcado (*eídesíte kaì arithmoĩs*) (53a,b). Essa figuração primária é nomeada “formas somáticas” (*somatoeidés*); elas nascem em ou de algo, no caso nascem dessa espécie de receptáculo (*hypodoché*) que Platão nomeia *chóra* (50a ssgg.), ou seja, o lugar que se deixa ocupar, que recebe, nutre, sustenta o movimento dessas formas somáticas, que lhes dá um *tópos*, que as determina como um ‘isto’ (49a ssgg.), assunto no qual não posso estender-me.¹⁰

de valores; dizemos que a natureza fez um homem ‘com alma’ ou ‘sem alma’, significando que esse homem tem ou não tem caráter, é ou não compassivo.

9. in **Tim.** 29a ssgg., **Fedro** 245c, **Fédon** 79a-e, **República** 353d,441e,442b.

10. *Chóra* é difícil de compreender, como apontou o próprio Platão. É interpretada geralmente como matéria, como espaço, como a própria Necessidade. Parece-me que o sentido

O que está sendo anunciado e será objeto de reflexão é o fato de os *somatoeidés*, enquanto seres principiais, não terem um lugar definido, não serem singularizados sem *chóra*, e apesar de serem combinação com ordem e medida, seu movimento é ‘pulsante’, pleno de fluxos e refluxos. Esses seres penetram *chóra*, e sendo ela o terceiro princípio cósmico (o segundo princípio é o ser que nunca é, e o primeiro o ser que sempre é)¹¹, este emerge exatamente como estofó formador desses pulsantes *somatoeidés* nascentes em *chóra*, vindo a ser com relativa permanência à imitação do primeiro princípio, o ser que sempre é (29a ssgg.).

Em 48b, 53c e 54c, o filósofo faz afirmações que esclarecem um pouco mais esse tema:

...Temos que considerar a natureza do fogo, água, ar e terra e seu estado antes da criação do céu...(48b).”; “... os quatro elementos nascem dos triângulos...(54c); “...a forma corpórea (*sómatos eídos*) possui profundidade (*bátbos*). Ademais, a profundidade envolve necessariamente em si a natureza do plano (*tês epípedon*). A superfície de um plano é composta de triângulos... (53c).

Acrescentando-se algumas outras passagens do **Timeu** para ordenar a exposição, é possível pontuar algumas conclusões:

- a) que os triângulos constituem os seres principiais pré-elementares;
- b) que o corpóreo (logo, também o corpo humano) é composição inteligente formada primariamente de triângulos, o que implica dizer também pontos, linhas, planos, ângulos, profundidade;
- c) que todos os corpos são combinações inteligentes em união com *chóra* e têm singularidade e mortalidade;

de *chóra* é de “lugar ocupado”, pressupondo que só podemos pensá-la, hibridamente, só emerge a partir de outro, de algo que já está nela, que a ocupa e que, de algum modo difícil de dizer (como indica Platão), ela faz nascer esse algo sem que acrescente modificação “internas” a ele, se podemos dizer assim. (cf. Gazolla, R. *ob. cit.*, parte D).

11. Há dois momentos no **Timeu** quanto à ordenação do todo: após expor os dois princípios para a fabricação da alma cósmica – em 28 a –, Platão afirma – em 48e – a necessidade de um outro momento que teria sido necessário desde o início, mas que só agora apresentaria, e tudo o que fôra antes dito necessitava também do pensamento sobre *chóra*. Re-inicia, a partir dessa passagem, a reflexão sobre o cosmo com três princípios.

- d) que *chóra*, recebendo *dynámeis* sem uniformidade (*méte isorrópon*) e sem equilíbrio (52e-53a), e não tendo ela mesma, por si mesma, nenhuma parte equilibrada e nenhuma forma, oscila segundo essas potências¹²;
- e) que o movimento de formação e dissolução de um corpo implica fluxo e refluxo de triângulos que se somam, se dividem, se repartem, se subdividem, se multiplicam segundo regras (54d);
- f) que ao corpo humano – composição elementar específica de triângulos – é mesclada, por violência, a alma mortal e a imortal;
- g) que a alma no homem tem o princípio imortal do vivente imortal, isto é, do cosmos, além de outros componentes usados pelos demiurgos menores para formar a outra alma, a mortal (69 c ssgg.);
- h) que, finalmente, a alma mortal é separada, no corpo humano, da alma imortal, pois não se mistura o que não deve ser misturado (69e, 70a).

Nesse quadro, atente-se à afirmação platônica de que a junção entre alma e corpo se dá por violência em função dos tipos de movimentos dessemelhantes: da alma mortal e da imortal, e da alma e corpo. Se a alma imortal move-se regular e ordenadamente, e o corpóreo padece dos fluxos e refluxos que lhe são pertinentes, há que adequar-se, de algum modo, os dois. Em outras palavras: unir os visíveis aos invisíveis é tarefa da divina demiurgia. A possibilidade de conhecermos o corpóreo como ‘isto’ ou ‘aquilo’, de pensá-lo e nomear suas aparições determinadas, funda-se, para Platão, na boa, bela e violenta obra de escultura do demiurgo divino e seus filhos. O que o filósofo está construindo – ao impor a participação do movimento em fluxo e refluxo ao movimento ritmado e harmônico – é a passagem de *Anánke* ao *Lógos* e *Noús*, do pré-anímico ao anímico. É, afinal, uma construção pré-fenomenológica do cosmos e de nós mesmos que a ele pertencemos. Então, fica a pergunta: se nosso corpo é fabricação mortal dos *daímones* segundo ensinamentos do pai; se a alma imortal e o corpo do mundo unem-se pelas mãos do divino demiurgo, o que é a alma de *thánatos eídos* (de forma mortal) no homem?

12. Sigo de perto, nesta passagem, a tradução italiana e francesa que ressaltam o fato de *chóra* ser ‘reativa’ e não ter, por si mesma, movimento; somente o tem se fizermos um arrazoamento “bastardo” (expressão usada por Platão para referir-se ao modo como pensamos e dizemos o que se refere à *chóra* – 50a ssgg) e será um movimento em “consequência” dos seres que acolhe.

3. A ALMA MORTAL

Timeu diz que a alma cujo princípio é imortal, quando unida ao corpo singular se transtorna, mas aos poucos é apaziguada desses transtornos e revoluções de movimentos que lhe são alheios e vem a manifestar-se com a periodicidade que lhe é essencial. Já a alma de forma mortal, continua ele, é a mescla composta de sensação alógica (*aisthéseis de álógo*) e do amor, ou impulso, que ataca (*epicheireté éroti*)¹³. Essa forma de alma acolhe o prazer, o maior dos males; a dor; a temeridade; os conselhos insensatos; o ânimo intranquilo; o medo; a esperança (69c ssgg). Abreviando este tema sobre *álogos* e *eros* – que pode ser muito extenso, tratarei de alguns pontos específicos sobre a alma mortal.

Compreende-se que Platão fala das nossas emoções mais conhecidas, veiculadas pelo corpo para a alma, que designamos sensações e pertencem ao mundo psíquico (à *dýnamis* epitimética e timocrática da alma). São sete os *pathémata* apontados por Platão e inevitáveis ao homem (69d-e), e apesar de serem sete, nem de longe devemos lembrar dos sete pecados mortais da teologia medieval. Para nosso *lógos* (como pensar, dizer, argumentar), o problema maior das *aísthesis* são as emoções que nos provocam e que podem carregar a ‘não-ordem’ – e o saber sobre as coisas e ações depende exatamente da ordem para bem exercer-se. Sendo a alma mortal sem *lógos* e *noûs* (ela é sensorial alógica), necessariamente carrega o não pensado, o não dito, o não inteligido, fato que adere mal ao conhecimento que possamos ter sobre nossas ações, quer individuais, quer em conjunto (Ética e Política). Nossas emoções não auxiliam o conhecimento das melhores ações porque a alma mortal receptora de *pathémata* sem *lógos* e concerne ao movimento desordenado (alógico, anoético). Essa alma misturada ao corpo humano de modo invisível, “toca” todas as suas partes, sinalizando parcialmente o mundo orgânico e o mundo dos afetos (ossos, nervos, sangue, órgãos... emoções). Ela está em comunidade com os órgãos físicos, porém não percebe tudo que toca nem pensa sobre o que toca, não tem *lógos* para isso.

Platão estará sendo incongruente ao dizer que a alma mortal não é inteligente, mesmo sendo alma? É o que se deduz. Porém, diz ele, a alma

13. Note-se que *epicheireté* é termo usual para indicar o combate com argumentos, daí a tradução por “atacar”, ou seja, que incide violentamente, que tenta. F. Lisi, tradutor do **Timeu** para a ed. Gredos, considera que o sentido mais adequado para *epicheireté éroti* é “o amor que é tentado a tudo” seguindo L.Scott : ou “...o prazer, a incitação maior ao mal”. (cf. sua pp. tradução para a ed. Gredos).

imortal está presente no ser humano involucrada na cabeça (70d), e mesmo pertencendo todo o restante do corpo à outra alma, aquela que é logística e noética tem passagem para a mortal e exercerá, até onde lhe for possível exercer, sua hegemonia. Ela anuncia, comanda, considera, argumenta, usa de força persuasiva para com a alma mortal, fazendo-se ouvir em tudo o que convém ao homem. Ora, pelo mesmo ístmo por onde passa o *logistikón* imortal pode passar a alma mortal, e se esta deve ver através dos olhos da outra, ouvir sua voz ao mover-se nos caminhos das afecções (69d-e e 70a e sgs.)¹⁴, também a imortal vem a sofrer a interferência das sensações alógicas e transtorna-se sua periodicidade.

Se Platão faz uma pré-fenomenologia do cosmos ao construir a “Alma Cósmica”; se faz, digamos, uma ‘Física dos elementos’ ao construir os corpos, explicita, agora, o que se pode nomear uma ‘Medicina físico-psíquica’ para o bem do corpo e da alma (70a até o final), ao estudar a relação entre os órgãos, seu funcionamento anímico e as conseqüências para a felicidade humana. Indica o fundamento do conhecimento lógico-noético e estrutura o ‘campo dos afetos’ e suas ressonâncias corpóreas, gnoseológicas, éticas, políticas. Pode-se verificar que o **Timeu** apresenta muitos ângulos inusitados.

4. A ALMA MORTAL É MÁ?

A reiteração da tradição interpretativa quanto à alma sensitiva e desejanter ser a fonte dos males, leva-nos a pensar na existência de uma alma má. Tenho para mim que o mal para Platão não é privação nem mero jogo lógico de nomes, é existência efetiva como aquilo de que *lógos* e *noûs* estão ausentes e está presente sempre em tudo o que é por princípio: é o modo de ser *anankaíōs*. Não sem grande esforço demiúrgico é dominado esse

14. Quando Timeu demonstra como se dá a separação da alma imortal implantada na cabeça e da mortal implantada no tronco e extremidades, diz que aquela é separada da outra pelo pescoço. Ora, o coração e o fígado, órgãos bem determinados em suas funções vitais, estão sob o domínio da alma mortal. Pelas leis demiúrgicas, a mortal recebe e deve ouvir as ordens e argumentos da outra. Desse modo, o fígado, que é órgão adivinhatório, e o coração, que é órgão preventor de perigos e manifesta a coragem, têm ambos que obedecer a voz da alma imortal – o que Platão também expõe na **República**. Há um novo enquadramento do poder adivinhatório, apesar de, no **Fedro**, o filósofo expandir esse assunto aceitando o conhecimento propiciado pelo delírio divino (*manía*). Nesse sentido, o **Fedro** e o **Timeu** guardam interrogações a serem enfrentadas em outra ocasião.

fundo primário, sem nexos, sem ordem, e se há domínio é na medida do possível, insiste Platão. Guardemo-nos de afirmar, com excessiva rapidez, que para o filósofo o mal é pertinente à matéria ou aos desejos, pois estaremos ancorados, uma vez mais, no dualismo simplista corpo-alma, matéria-espírito, paixão-razão. Em primeiro lugar, Platão não utiliza o termo matéria (tradução de *hýle*) no sentido cartesiano que conhecemos; em segundo lugar, não há textos platônicos que indiquem ser a matéria a fonte do mal: o termo “corpóreo” não aparece como fonte do mal. Sendo o corpóreo o que é visível e tangível, como afirma o filósofo, infere-se dos textos que essa existência está primariamente sob *Anánke*. O que se segue dos textos é a insistência platônica em ultrapassar, na medida do possível, o domínio do vir a ser sem ordem, isto é, sem número, proporção, medida.

Se quisermos rastrear o que seja para ele o mal, devemos seguir as incidências de suas colocações sobre o movimento aleatório. Os seres que assim se movem carregam o mal não devido à sua constituição ‘material’ ou aos desejos da alma apetitiva, mas devido ao modo como se movem. Por que se diz, com tanta firmeza, que o corpo (ou a matéria), é o lugar do mal? Será mais um resquício órfico? ou cristão? ou terão sido certas passagens da **Física** de Aristóteles em que ele interpreta, de modo *sui generis*, *chóra* como *hýle* – expressão que, diga-se de passagem, tem incidência mínima nos diálogos –, que inspiraram essa divisão valorativa?¹⁵ Tem-se ao menos uma interrogação cabível nesta apresentação: por que o filósofo diz que a alma é a única *ousía* que ‘aloja’ o *noûs*, se aquela de forma mortal não tem *noûs*?

Esboço algumas colocações, privilegiando dois ângulos apenas, sobre essa *ousía* mortal, termos aparentemente contraditórios:

1.1. à semelhança de alguns filósofos que o antecederam (penso mais em Heráclito e Demócrito), a alma mortal pode estar relacionada à vida dos elementos, à potencialização e manutenção de combinações bem proporcionadas e seu movimento ordenado (37a,b e 42 a)¹⁶. O ar, água, fogo e terra e suas combinações unidos à *psyché* seguem seu movimento

15. Quanto à crítica que fazem à interpretação aristotélica de Platão nesse assunto, siga a leitura de CHERNISS H. in **Aristotle’s criticism of Plato and the academy**. The John Hopkins press. Baltimore: 1944 e BRISSON L. in introdução e notas da tradução do **Timeu** para a ed. GF-Flammarion. Paris: 1992.

16. Além dessa afirmação no **Timeu**, Platão diz, através de Clínicas nas **Leis** (898 a ssgg) que o movimento da alma se dá em círculos ao redor do *noûs*, com o qual guarda parentesco.

periódico (sinal do anímico invisível)¹⁷. Se Platão pensa a alma imortal com *lógos* e *noûs*, sede do pensar e inteligir, estaria sugerido que à alma mortal cabe tão só mover os corpóreos segundo sua própria ordem? Ora, ao falarmos de elementos estamos, primariamente, falando de triângulos, ou ainda, de pontos, linhas, superfícies, ângulos, profundidade¹⁸. A alma mortal “sentiria” o corpo, e como fabricação daimônica ordenaria as sensações que, pela potência logística, seriam percebidas física e psiquicamente (afetos). Ela seria a expressão do “estar vivo”. À alma imortal caberia o saber sobre isso, hegemônica que é. Note-se que o sentido da *psyché* mortal como veículo vitalizador, ordenador, unificador do corpo resgata, em parte, a representação mítico-poética de *psyché*. Para Homero, *sóma* e *psyché* só têm sentido juntos e expressam o homem em todo seu ser físico, psíquico e cognitivo. O cadáver (*séma*) não tem alma, isto é, não tem vida e não se mantém unificado.

1.2. a alma mortal no **Timeu** e sua junção com os elementos, seguindo as leis demiúrgicas, podem fazê-la tão dissolúvel quanto os elementos aos quais se liga, pois uma vez devolvido ao todo tal empréstimo elementar, também ela, mortal e separada da mescla, nada mais é nem atua. Claro que isso não está explícito no **Timeu**, apenas sugerido unindo-se várias passagens. Se pensarmos no diálogo **Fédon**, por exemplo, que é anterior porém próximo ao **Timeu**, as teses de Cebes e Símiás têm semelhança com essa¹⁹. A alma imortal faz a grande diferença, pois ela tem seu próprio movimento e lei e atua no outro; não havendo o outro continua sendo ela mesma, expressão invisível e inteligível da ordenação cósmica.

Ainda uma consideração: no livro X da **República**, Platão define o mal do seguinte modo, quando Sócrates pergunta a Glauco (609a ssgg.):

“**S** – ...Há algo a que chamas bem e a outro, mal? **G** – Há. **S** – Porventura pensas o mesmo que eu? **G** – O quê? **S** – Que tudo o que destrói e corrompe é mau, ao passo que o que salva e preserva é bom? **G** – É o que penso. **S** – ...afirmas que há para cada coisa bem e mal? por exemplo, a oftalmia e a doença para os olhos...o verdete e a ferrugem para o bronze e o

17. Talvez Heráclito, ao afirmar a alma com *lógos* profundo (frag. 45), sábia (frag.112), ao mesmo tempo em que é úmida, seca e que é para ela morte tornar-se água e da água, terra (frag.36), indique essa relação entre alma e estados elementares (suas mudanças são previstas pelo *lógos* unificador do fluxo de contrários, cf. frag. 1, 2, e outros).

18. Pensar na metáfora da linha, do livro VI da **República**, é de grande auxílio.

19. In **Fédon**, 86 a, ssgg.

ferro...?..quando algum destes males sobrevêm a uma dessas coisas, não deteriora aquela em que surgiu e não acaba por dissolvê-la e destruí-la completamente? **G** – Claro! **S** – para a alma, não há nada que a torne má?...”

Glauco enumera, então, a injustiça, a intemperança, etc., como males da alma. Sócrates, na seqüência, dirá que os males do corpo se devem à sua própria constituição, por exemplo, a doença pela via dos alimentos, e também os males da alma devem-se à sua constituição. A partir de 610a, desenvolve parcialmente esse problema. Ele diz: “...se o mal do corpo não provoca na alma o mal da alma, não pretendamos jamais que a alma seja destruída por um mal que lhe seja alheio, sem a ajuda de seu mal próprio...”.

Conclui, posteriormente, que a alma sendo imortal não pode ser destruída sequer se houver o mal que eventualmente lhe diga respeito, como é o caso da ferrugem com relação ao ferro. Continuando os argumentos, Sócrates vê-se obrigado a dizer que talvez haja duas almas, ao mesmo tempo em que percebe que a alma, porque é alma, é uma só e imortal. Há um certo embaraço nesse momento do diálogo e o assunto não é levado adiante. No **Timeu**, apesar de afirmada a existência de duas almas e apontados seus males, não há uma explicação mais aprofundada sobre a mortalidade de uma delas e a ausência de *noûs*. Se a imortal foi fabricada fundamentalmente da mistura da *ousía* una, indivisível, permanente, imortal, e da outra que é a *ousía* contrária (35 a), a mortal foi fabricada com os restos daquela, restos que “...já não eram igualmente puros, mas que possuíam uma pureza de segundo ou terceiro grau... (41d-e). Essa *ousía* de forma mortal tem pouca *koinonía* com a imortal, porém qual é ela, exatamente? A tentativa de responder excede esta apresentação, mas fica indicada a questão.

Fica a hipótese de que Platão, assim como alguns pré-socráticos, teve previstas dificuldades ao refletir sobre esse assunto; e a nós, estudiosos, ainda faltam leituras para compreendermos melhor tal assunto.