

A ALMA DO MUNDO E A ALMA HUMANA NO *TIMEU*.
APONTAMENTOS PARA UMA REINTERPRETAÇÃO
DA PSICOLOGIA PLATÔNICA

THE WORLD-SOUL AND THE HUMAN WORLD IN THE TIMAEUS.
NOTES FOR A REINTERPRETATION OF THE PLATONIC PHILOSOPHY

FRANCISCO LISI*

Resumo: A construção da alma do mundo se realiza a partir de dois princípios esboçados no prólogo do diálogo, um de permanência e outro de transformação e movimento. A alma do mundo aparece como ser intermediário unidimensional. A criação do intelecto humano segue a pauta da alma cósmica; a menção quanto a três espécies de alma põe em questão a interpretação tradicional de uma alma tripartida.¹

Palavras-chave: Platão; Timeu; alma do mundo; alma humana.

Abstract: The construction of the World-Soul is based on two principles summarized in the prologue to the Timaeus: the principle of permanence and the principle of change and movement. The World-Soul appears as an intermediate one-dimensional being. The creation of the human intellect follows the model of this World-Soul, where the mention of three kinds of soul brings into doubt the traditional interpretation that the soul is tripartite.

Key-words: Plato; Timaeus; World-Soul; Human soul.

Em um artigo aparecido já faz vinte anos, Thomas Szlezák (1984,58), um dos representantes mais destacados da assim chamada escola tubinguense, sustentava sobre a teoria da alma platônica que “não existe ainda nenhuma interpretação que possa reunir em uma unidade sistemática todos os testemunhos da teoria platônica da alma, sem violentar algum texto”. Alguém poderia per-

* Francisco Lisi é professor da Universidade Carlos III, Madrid, Espanha. E-mail: flisi@hum.uc3m.es

¹ Este estudo insere-se em projeto de investigação Hum.04168 do Min.de Educ.e Cultura da Espanha.

guntar-se até que ponto é necessária uma visão sistemática de Platão. Não obstante, creio que todo intérprete aspira a uma interpretação que dê conta de uma certa coerência interna e este é, precisamente, o problema que enfrentamos ao indagar sobre a teoria da alma em Platão. Basta mencionar, por exemplo, algumas das incoerências mais óbvias que apresentam a doutrina platônica da alma. Enquanto que em alguns textos, especialmente no *Fédon*, se insiste na simplicidade da alma, em outros considera-se que ela é composta. De fato, a interpretação generalizada, baseada quiçá em uma visão superficial da

República sustenta que Platão defende uma teoria tripartite da alma. Não obstante, muitas passagens não falam de “partes”, mas sim de “espécies” ou “classes” da alma. Por último, em alguns diálogos a alma é considerada imortal, sem princípio nem fim (*Fedro*), enquanto que em outros fala-se expressamente da criação da alma e se sustenta que ela é engendrada (*Timeu*, *Leis*).

Qual é, em definitivo, a função da alma no pensamento platônico? Pode discernir-se alguma unidade? Que relação existe entre a teoria da metempsicose e a ontologia dualista que claramente se expressa nos diálogos? Toda alma está submetida ao ciclo das reencarnações? Estas e outras perguntas deveriam obter resposta em uma investigação sobre a noção da alma.

Entre as diversas soluções que foram propostas, primam as que sustentam uma visão evolutiva da psicologia platônica e crêem que os diálogos refletem as mudanças de opinião do autor. Este é o caso do trabalho mais significativo sobre a psicologia platônica, o de T.M. Robinson (1995), que adota, não obstante uma posição matizada. Não é possível, por certo, no breve espaço de tempo que tenho à minha disposição, tratar de todos esses temas e os que se com eles se relacionam. Limitar-me-ei a considerar, em detalhe, a teoria da alma no *Timeu*, começando pelo problema da criação da alma do mundo, para tratar logo da noção de alma humana que aparece no dito diálogo.

1. OS RELATOS COSMOGÔNICOS DO *TIMEU* E A CONSTRUÇÃO DAS ALMAS

O relato cosmogônico do *Timeu* adota, como é sabido, três perspectivas. Em primeiro lugar, considera a obra da razão (47e), que põe em relevo a presença do limite no mundo (27c-47e). A perspectiva que se adota no segundo relato cosmogônico põe em primeiro plano a contribuição de um segundo princípio na constituição do mundo: o espaço ou nutriz, isto é, o elemento que recebe em si a limitação da forma (47e-69c). Por último, o terceiro *lógos* descreve a mescla do limite e do ilimitado, tal como ele se dá no homem (69c-92c).

Em todos os relatos, o modelo de criação é o artesanal, algo que torna impensável acreditar que a figura do demiurgo é somente uma metáfora mitológica e que obriga, a meu ver, a uma interpretação literal do mito. Apesar dos diferentes relatos abordarem a criação de distintos seres vivos, e apesar do agente e causa motriz primeira, o demiurgo, ser um ser vivo e, portanto, ter que possuir alguma forma de alma, a cosmogonia do *Timeu* descreve em detalhe tão somente a criação da alma do mundo e a do ser humano. Os corpos celestes são também seres vivos e, como tais, estão dotados de alma (38e5-6, 40a7-d5), mas não se expõe, em absoluto, quais são as suas características específicas. Algo similar acontece com as almas dos deuses inferiores da mitologia tradicional (40d1-41a2). As almas dos animais são o produto da reencarnação e podemos supor que são semelhantes a do ser humano, mas nada se diz sobre sua natureza, ou seja, se a alma sofre alguma mudança no processo de metempsychose.

O primeiro relato está ordenado desde a perspectiva teleológica e é nela que se descreve a criação do intelecto (41d-42e) e se estabelecem suas relações com o corpo (42d-45a). Algo que habitualmente não tem sido suficientemente sublinhado é o fato de que o segundo relato, o que se realiza da perspectiva da necessidade (47e-69c), não contém nenhuma alusão à alma. Esta volta a aparecer no último *lógos* (69b-92c), quando Timeu aborda a mescla de inteligência e necessidade. Nele, há que se descrever a criação do irascível e do concupiscível (69c-72e) e, ao final do diálogo, as leis do destino (90e-92c), que iluminam o mecanismo da transmigração.

A estrutura mesma do diálogo torna explícito o fato de que tanto o irascível como o concupiscível devem ser entendidos como uma mescla de necessidade e inteligência e que, portanto, se diferenciam claramente do elemento divino que é constitutivo do intelecto. A pergunta que cabe fazer é até que ponto pode-se falar de “partes da alma”, já que, antes de tudo, pareceriam existir três tipos ou classes de alma, vale dizer, de princípios vitais que atuam no ser humano, um mais ligado ao elemento noético que caracteriza a alma do mundo, e outros dois mais afastados e de natureza mais próxima ao corporal. Os três relatos estão estruturados de maneira análoga. No primeiro, o centro se encontra no divino e no universo como unidade. O segundo se estrutura a partir do elemento desordenado que constitui o pólo oposto. O terceiro coloca no centro a figura do homem.

Analisemos em primeiro lugar a construção da alma do mundo. A passagem (34b10-35b1) é uma das que apresentam maiores dificuldades de interpretação em um diálogo que por si só é complexo (cf. A.E. Taylor 1928, 106; H.-G. Gadamer 1974, 12). Já na Antiguidade, aparentemente, foi objeto de diferentes interpretações. As exegeses modernas, quanto ao mais, tal como manifestou Luc Brisson (1974, 270-354), discorrem pelas mesmas sendas que as realizadas durante a Antiguidade. Os problemas que apresentam esta passagem vão desde os concernentes à crítica textual até os que se referem ao seu sentido geral. Desde a aparição do comentário de F.M. Cornford (1937, esp. 59-66) existe uma relativa unanimidade no tocante à interpretação literal do texto, o que não impede, sem embargo, que se tenha posto de manifesto as mais variadas apreciações acerca de sua verdadeira significação. K. Gaiser tentou aproveitá-lo para a sua interpretação da assim chamada doutrina não escrita de Platão (1962, 41-66). Segundo Gaiser, uma compreensão completa da descrição da criação da alma do mundo só pode ser alcançada se levarmos em conta a concepção da alma como superfície, tal como o havia explicado Platão em sua lição “Sobre o Bem”. Para isso, utilizou a versão que Aristóteles oferece no *De Anima* I 2, 204 b16-27 de uma teoria da alma exposta em seu diálogo *Sobre a Filosofia*. Seguindo os passos de H. Cherniss (1944), L. Brisson (1974) tem negado a possibilidade de relacionar o texto platônico do *Timeu* com a doutrina referida no *Sobre a Filosofia*. O mesmo H. Cherniss (1944, 409 ss.) duvida inclusive da correção da interpretação aristotélica que inclui a teoria platônica da alma entre as que a constituem dos mesmos elementos que a realidade, segundo o princípio de que o semelhante conhece o semelhante: “...both ideal being and phenomenal becoming are apprehended by a subject which is neither the one nor the other but a mean between the two” (410).

a) A seguinte tradução, que inclui o parágrafo introdutório, segue o texto e a pontuação geralmente aceitos: “O deus não pensou em fazer a alma mais jovem, tal como tentamos dizer agora que é posterior, pois quando os uniu não teria permitido que o mais jovem governasse ao mais velho – nós, sem embargo, dependemos em grande medida da causalidade e, em certo modo, falamos ao acaso. Pelo contrário, aquele compôs a alma como primeira e mais antiga que o corpo em geração e em virtude, como ama e governante do governado, a partir dos seguintes elementos e da seguinte maneira:

² Resumo nessa parte os resultados já publicados em F. L. Lisi (1997 – bibliog. ao final).

Do ser³ indivisível e que é sempre da mesma maneira e do divisível que decorre no âmbito dos corpos mesclou no meio uma terceira classe de ser feita de ambos. No que concerne à natureza do mesmo e do outro, também compôs da mesma forma no meio do indivisível e do divisível nos corpos delas; e tomando estas classes que eram três mesclou a todas em uma única forma, adequando com violência a natureza do outro que era difícil de mesclar com o mesmo. Após mesclá-las com o ser e fazer das três uma...”

Tal como o texto descreve, a criação da alma pode diferenciar-se nos seguintes passos:

- A) União do ser indivisível com o divisível e criação de um ser intermediário.
- B) União da natureza do mesmo indivisível com a natureza do mesmo divisível e criação de uma natureza intermediária.
- C) União da natureza do outro indivisível com a natureza do outro divisível e criação de uma natureza intermediária.
- D) União da natureza do outro intermediário com a do mesmo intermediário.
- E) União da natureza assim criada com o ser intermediário.

Contrariamente ao que via de regra se sustenta, o texto indica de maneira explícita que o elemento divisível não pode ser identificado com os fenômenos sensíveis⁴. Com efeito, uma indicação tão explícita da prioridade da alma sobre o corpo impede acudir ao caráter mítico do relato para justificar que se outorgou, em seguida, também prioridade ontológica ao mundo sensível sobre a alma do mundo, tal como sucederia se efetivamente este fosse um princípio constitutivo da alma. Existe, a meu ver, um outro argumento contra esta interpretação. O elemento divisível nos corpos não pode referir-se aos seres sensíveis, que são em si já um misto entre o elemento caótico e as idéias. Algo similar poderia observar-se com respeito ao que tem sido traduzido como o ser indivisível. A identificação imediata deste elemento com o mundo ideal implicaria em perguntar porque logo aparecem, de maneira redundante, os elementos do mesmo e do outro. A interpretação redundante em dificuldades ainda maiores, quando se leva em conta que todos os elementos passam a formar parte de uma única substância que serve para realizar tanto o círculo do mesmo como o círculo do outro (35b, 36b-d), que serão os encarregados de conhecer os ob-

³ A tradução da palavra *ousía* tem aqui um sentido provisional. Referi a tradução “ser” sobre a de “existência” (F. M. Cornford 1937, 59-66, esp. 62) ou “substância” e “essência” (A. Rivaud 1970, X, 147), para deixar o mais geral sem aproximar demais a tradução em ao *Sofista* nem à terminologia aristotélica.

⁴ A interpretação contrária foi defendida por L. Tarán (1971, 375). Contra sua interpretação, cf. F. L. Lisi 1997- cf.bibliog. ao final.

jetos pertencentes ao mundo ideal ou ao mundo do devir. É evidente que seria uma conclusão escassamente platônica admitir que a possibilidade do conhecimento do mundo ideal se baseie em uma substância corpórea.

b) O texto distingue três mesclas principais:

(A) a do ser indivisível com o divisível nos corpos para formar uma substância intermediária.

(B) a do mesmo e o outro divisíveis e indivisíveis entre si para formar uma substância intermediária, e entre as substâncias intermediárias de ambos outra vez para formar uma nova substância.

(C) a mescla final das substâncias resultantes de (a) e (b).

Platão quer indicar que as mesclas que se realizam (em B) têm uma característica diferente daquelas que são levadas adiante (em a). F.M. Cornford (1937, 59-66), seguindo a interpretação de G.M.A. Grube (1932, 80-82), colocou em relação estes elementos com três dos gêneros supremos tratados no *Sofista*: ser, identidade e diferença (254e-255e). A análise do *Sofista* deixa claro que destes três $\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}$ participam todas as idéias. A novidade no traçado do *Timeu* radica no fato de que estas três predicacões não se limitam ao mundo ideal – que não se menciona explicitamente na passagem, que em linguagem mítica fala de dois âmbitos, o indivisível “que é sempre de maneira imutável” e o “que se torna divisível no âmbito dos corpos”, em uma fórmula que recorda a divisão da realidade empreendida no começo do discurso de *Timeu* (28a). Uma diferença adicional com relação ao *Sofista* é que não somente deixa-se de mencionar as idéias de movimento e repouso, senão que o movimento regular da alma do mundo é imposto pelo demiurgo, de forma tal que não se trata de uma qualidade inerente ao *noús* universal (34b, 36c-d). Em primeiro lugar, portanto, haveria que se determinar qual pode ser o significado da palavra $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ nesse contexto, se é lícito identificá-la com o “mundo ideal” e o “mundo sensível” sem maiores considerações.

Platão costuma utilizar o termo $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ para se referir as idéias (p.ex. *Parm.* 133c9; *Féd.* 76d9, etc.) e freqüentemente o aplica à toda a realidade (cf. *Rep.* VI 486a9). O uso platônico também demonstra que a palavra significa, antes, uma forma de ser do que uma idéia ou um gênero determinado. A característica determinante dessas entidades representadas com a palavra $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ é a permanência e a indivisibilidade, por um lado, e a mudança, o devir a divisibilidade e extensão, por outro. Tal como o mostra a passagem paralela de 30a4⁵, é evidente

⁵ Esta passagem basta para refutar a identificação com o mundo sensível que pretende L. Brisson (1974, 271 s.) sobre la base de 28a. – cf. bibliog. ao final

que o segundo elemento que se caracteriza como divisível não é o elemento corpóreo que constitui os corpos sensíveis, mas sim um terceiro elemento que se aproxima mais ao que foi descrito como a região (χώρα) ou sede (ἔδραν, 52a-b), que depende de uma maneira indefinida do ser (οὐσίαι ἀμωσγέπωι ἀντεχομένην, 52c4). A característica essencial desta substância é seu ser extenso e divisível (οὐσίαν σκεδαστήν, 37 a5). Não é casual que Platão evite cuidadosamente o uso do genitivo ao descrever este segundo tipo de ser, diferentemente do que acontece no caso do ser indivisível. Há uma tentativa para diferenciar o elemento que entra na formação da alma e a forma que adota o dito elemento ao ser determinado como corpo sensível.

De uma maneira similar, provavelmente não há que se interpretar a οὐσία ἀμεριστόν de 35a como uma referência ao mundo ideal em seu conjunto, mas simplesmente ao que é a sua característica fundamental, seu ser indivisível do qual se pode predicar a identidade e a diferença, e que atua como princípio de limite e de forma. Essa idéia de ser indivisível se realiza de maneira paradigmática na unidade⁶ e, ainda que aqui a referência a ela não seja explícita, é evidente que o acento se encontra posto na idéia de indivisibilidade de um elemento e da divisibilidade de outro. Assim está explicitado em 37 a-c, onde Timeu explica as implicações gnosiológicas da construção da alma do mundo. Ali se observa que o círculo do mesmo está destinado a julgar a identidade e a diferença dos seres pertencentes ao mundo dos seres indivisíveis, enquanto o do outro está destinado a referir ao dos seres que têm uma forma de existência dispersa (σκεδαστήν). Nem os seres sensíveis e nem os ideais são identificados com os elementos que constituem a alma do mundo, senão que Platão diferencia cuidadosamente entre os objetos particulares (idéias ou objetos sensíveis) e os elementos que os constituem e que constituem a alma do mundo: ἄτε οὖν ἐκ τῆ ταύτου καὶ τῆ θατέρου φύσει ἐκ τε οὐσίαι τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, καὶ ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα, αὐτὴ τε ἀνακυκλουμένη πρὸς αὐτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστήν ἔχοντί τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμεριστον, λέγει.. κτλ. (37 a 2-6). A formulação da frase tampouco deixa dúvidas sobre o fato de que, para Platão, essa comunidade de elementos constitutivos, segundo o princípio de que o semelhante conhece o semelhante, é o que permite à alma conhecer os objetos distintos. A construção da alma do mundo no *Timeu* se fundamenta na utilização, primordialmente, de dois elementos, cujas características principais são, por um lado, a indivisibilidade e a permanência, por outro, a divisibilidade, o devir e a dispersão no espaço (cf. H.-G. Gadamer, 1974, 14).

⁶ Cf. *Soph.* 245 a8: Ἀμερῆι δῆπου δεῖ παντελῶ τό γε ἀληθῶ ἐν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἶρησθαι.

c) Uma demonstração adicional de que não se deve assimilar os elementos descritos simplesmente ao mundo ideal e ao mundo sensível corpóreo nos é dado pelo fato de que Platão afirma explicitamente que a diferença do corpo e da alma é invisível (ἀόρατοι, 36e6)⁷, quer dizer que não está constituída por nenhum princípio corpóreo (G. Vlastos 1975, 31). O corpo do mundo se constrói a partir de elementos corpóreos (fogo, ar, água, terra), enquanto que a alma do mundo se faz de dois princípios, um indivisível e outro divisível. A χώρα pode dar uma pista para entender o tipo de princípio ao qual se refere Platão, posto que dela também se diz que é ἀνόρατον εἶδόν τι καὶ ἄμορφον (*Tim.* 51a7). O princípio de divisibilidade que se menciona na construção da alma do mundo, portanto, não tem porque ser corporal.

Já tem sido explicitado que os pares identidade-diferença fazem referência à mesma oposição no plano lógico e no ontológico (K. Gaiser 1962, 42s.). Tanto o ser indivisível quanto o divisível podem predicar a identidade consigo mesmo e a diferença com respeito aos demais, tal como o ensina a passagem do *Sofista* mencionada anteriormente. No entanto, ademais, identidade e diferença fazem referência a dois princípios opostos que podem ser considerados manifestações dos mesmos últimos princípios básicos de unidade e multiplicidade. A identidade no *Sofista* representa precisamente esse princípio de estabilidade e permanência da idéia consigo mesma, enquanto que a diferença alude ao princípio de diversidade e mudança. Estes dois princípios diferentes estão também representados, no relato cosmogônico, no intelecto e na necessidade, aos quais Platão alude no começo do segundo relato em termos que recordam a união do mesmo e do outro na construção da alma do mundo. A necessidade é “convencida” e “vencida” pelo intelecto (47e-48a), enquanto que o outro era difícil de mesclar com o “mesmo” na descrição aqui estudada.

d) A criação da alma do mundo consiste na introdução de harmonia e número em um tipo de ser indefinido. O esquema ontológico apresentado no *Filebo* classifica a realidade em quatro tipos de seres: limite, ilimitado, mescla e causa (23c-31a). A criação da alma do mundo não é senão um caso especial de introdução de limite e medida dentro do quadro geral da construção do mundo (cf. *Tim.* 30a, 37a, 53b, 69b-c, etc.). O esquema do *Filebo* permite também afirmar a fidelidade platônica à figura do demiurgo, de modo que é impossível reduzir a figura da alma do mundo à figura do demiurgo, tal com se pode observar a partir de uma análise do mito do *Político*.⁸ No dito diálogo afirma-se não somente a

⁷ G. Vlastos (1975, 31) chamou a atenção, com razão, sobre o caráter especial que deve ter a substância que constitui a alma do mundo.

existência de um princípio divino (ὁ θεός, 269e4-5, του¹ δημιουργου¹, 270a5, 273b1) independente do mundo, senão que este princípio divino deu a alma ao universo (φρόνησιν εἰληχὸι ἐκ του¹ συναρμόσαντοι αὐτὸ κατ' ἀρχαί, 269 d1s.). O mito do *Político* pode ajudar a explicar um outro aspecto da alma do mundo: seu movimento. Τηεοσ A desordem em que cai o movimento do mundo é referida ao movimento desordenado da χώρα antes da criação do mundo (273b4-6). A comparação de ambas as passagens poderia indicar que o movimento da alma provém do segundo princípio que a constitui, enquanto que o seu movimento ordenado é o único que teria que ser atribuído à ação do demiurgo. A criação do mundo é apresentada como uma composição em que surge um novo ser a partir da mescla do determinado e do indeterminado, um processo semelhante ao da formação do corpo do mundo e dos elementos. As quatro categorias descritas no *Filebo* se encontram, assim, presentes na descrição da criação da alma do mundo: o limite, representado pelo ser ou substância indivisível, o indeterminado, a localizar no segundo princípio denominado região, espaço ou receptáculo, a causa da mescla, que, como naquele diálogo, pode localizar-se no intelecto divino e, por último, o produto da determinação do indeterminado, a alma do mundo.

e) Resumindo, pode-se extrair os seguintes resultados:

- A alma do mundo se constrói a partir de dois princípios que podem caracterizar-se em sua qualidade essencial como o indivisível e o divisível. Ambos são de natureza incorpórea.
- A característica fundamental do produto da mescla destes dois princípios é a de magnitude. Tal como a descreve, a alma do mundo é uma linha reta que é dobrada para formar uma circunferência e as diferentes circunferências resultantes, que coincidem com o movimento das estrelas fixas e dos planetas, no círculo do mesmo e do outro.
- Por último, se a composição da alma indica um ser intermediário formado a partir do mundo das idéias e do mundo do devir, a alma perde a prioridade ontológica que Platão explicitamente a atribui. Isto se aplica não somente para a noção de ουσία mas também para a de outros componentes ταύτων e θάτερον. Timeu se refere nesta passagem à ação dos dois princípios esboçadas no prólogo: um de permanência e outro de mudança e de movimento, de indivisibilidade e de divisibilidade, de uni-

⁸ A figura do demiurgo aparece também em outros diálogos, especialmente em passagens centrais da *República* (VI 507c7; VII 517b9-c1; X 595c4-9), o que indica claramente que não pode ser interpretada como um personagem mítico sem significação cosmológica.

dade e de multiplicidade. O primeiro da ordem da razão, a unidade e o número, e o segundo, do movimento e da extensão da alma. O fato de que a alma se apresente como uma magnitude linear poderia indicar uma relação com o sistema derivativo. A alma se apresenta como o princípio do movimento ordenado no universo, e o conhecimento se assimila ao movimento.

Ao menos desde o ponto de vista do *Timeu*, a doutrina platônica da alma não coincide com a suposta na *De Philosophia*. (*De. An.* 404b19ss.). No diálogo, Platão considera a alma simplesmente como extensão circular em movimento. A definição de Xenócrates da alma como o número que se move a si mesmo, bem como a da alma como substância espacial de Espeusipo, podem ter sido uma tentativa de superar as dificuldades da teoria platônica. Contrariamente ao que se tem interpretado, no *Timeu* a alma não se equipara à superfície.

A análise das diferentes passagens do *Timeu* permite afirmar que é possível uma compreensão maior a partir do esquema exposto no *Filebo*. Por um lado, é impossível reduzir a figura da alma do mundo à figura do demiurgo, tal como se pode observar de uma análise do mito do *Político*. Por outro lado, é evidente que se trata de uma composição na qual surge um novo ser da mescla do determinado e do indeterminado: cada um destes dá lugar a um ser determinado, em um processo semelhante ao da formação do corpo do mundo e dos elementos. A alma se apresenta como o princípio do movimento ordenado no universo, e o conhecimento se assimila ao movimento.

3. AS ALMAS HUMANAS

A interpretação da construção da alma do mundo tem posto em manifesto que a substância que lhe serve de base é incorpórea, e que é uma mistura de um elemento que atua como limite em outro que aparece como indeterminado. No caso do ser humano, o diálogo distingue com clareza uma espécie imortal de outras duas mortais. A criação da primeira é descrita no relato que toma a perspectiva da obra do intelecto (41b-42e), com o que Platão acentua o parentesco entre esta espécie e a alma do universo e os deuses:

... verteu novamente no recipiente, em que antes havia misturado a alma do universo, os restos da mistura anterior e os mesclou de uma maneira que era em certo sentido igual, todavia já não eram igualmente puros, senão que possuíam uma pureza de segundo e terceiro grau. Uma vez composto o conjunto, o dividiu em um número de almas igual ao dos corpos celestes e distribuiu uma em cada astro. Depois de montá-las em uma espécie de carruagem, mostrou-as a natureza do universo e proclamou

para elas as leis do destino. Todas teriam prescritas uma primeira e única geração, para que nada fosse prejudicado por ele. Depois de implantadas nos instrumentos do tempo correspondentes a cada uma delas, deveriam nascer no mais piedoso dos animais, mas, posto que a natureza humana é dupla, tal gênero melhor seria ao que logo se haveria de chamar varão. Quando se houvessem necessariamente implantado em corpos, ao entrar ou sair, deveriam ter, primeiro, uma única percepção co-natural a todas produzida por mudanças violentas; em segundo lugar, amor misturado com prazer e dor; ademais, temor e ira e tudo o mais a eles relacionado e ao que por natureza a eles se opõe. Se os dominassem, haveriam de viver em justiça, mas se foram dominados, em injustiça. O que vivera corretamente no lapso assinalado, ao retornar à casa do astro que o fora atribuído, teria a vida feliz que o corresponde, mas se falhara nisto, mudaria à natureza feminina em sua segunda geração; e se nesta vida ainda não abandonasse o vício, sofreria uma metamorfose para uma natureza animal semelhante à espécie do caráter em que se havia envelhecido. Submetido à mudança, não deixaria de sofrer se, conjuntamente com a revolução do mesmo e semelhante que há nele, não controlasse a grande multiplicidade ruidosa e irracional feita de fogo, água, ar e terra que o tem nascido como um agregado posterior e, após havê-la dominado com o raciocínio, não chegará até a forma da primeira e melhor atitude moral. Depois de estabelecer estas leis para não ser culpado logo do vício de cada uma, as plantou, umas, na terra, outras, na lua e as demais, nos restantes instrumentos do tempo. Após a sementeira, encarregou aos deuses jovens de plasmar os corpos mortais e começar a fazer tudo quanto ainda restava por gerar da alma humana e todo o relacionado com ela, e governar na medida do possível da maneira mais bela e melhor ao animal mortal, salvo no fato de que é culpada de seus males.

O texto permite, com clareza, extrair as seguintes conclusões:

(A) A passagem não se refere a toda a alma, mas somente ao intelecto, porém é possível observar que Platão utiliza o termo *psyché* para designar ora o intelecto (41 d8), ora o conjunto das três espécies (42 d7).

(B) A dor, o prazer, a ira e todas as paixões anímicas se dão somente no momento da encarnação e durante a permanência do intelecto no corpo (42a6-b1). Dado que estas paixões estão relacionadas com as espécies inferiores da alma, é claro que estas não são imortais e que o processo de reencarnação e sobrevivência depois da morte é válido somente para o intelecto, e não para as outras espécies.

(C) O intelecto se encontra aparentado com e tem uma estrutura análoga à alma do mundo. O relato da criação das partes mortais da alma (69c-72e) ocorre, como já foi indicado, no terceiro relato criacional, que tem o homem em seu centro e que está estruturado de forma espetacular com respeito ao primeiro relato. Enquanto que no caso do universo se descreve em primeiro lugar a criação do corpo (30c-34b) e logo a da alma (34b-36b), no caso do homem se procede em ordem inversa, a ordem natural que faz preceder a criação da alma à do corpo (72e-79a). Os deuses menores são os encarregados de realizar a parte

mortal do mundo, os homens. Do criador recebem o princípio imortal que hão de implantar no ser humano (69c5-6), que implantam em um corpo, concretamente na cabeça, imitação esférica do universo. A tarefa dos deuses menores é uma imitação (*mimouvmenoi*; 69c5) da do demiurgo, que também realizam as duas classes inferiores de alma: o irascível e o concupiscível (69c-70a), alojados respectivamente no tórax (70a-d) e no ventre (70d-72c). Estas partes da alma se encontram relacionadas com as paixões, e Platão sublinha em sua descrição que elas se encontram separadas do elemento divino e tem uma natureza diferente, inferior. A descrição permite reconhecer que estes princípios de movimento e vida não podem ser considerados imortais e que a alma em sentido estrito é só o intelecto. Também é possível observar, a partir desta passagem, que a encarnação em um corpo requer necessariamente a presença destas duas espécies de alma. Se nos atemos ao texto do *Timeu*, é impróprio falar de ‘partes’ da alma, já que se trata de espécies diferentes com uma atividade independente que só em um sentido muito lato poderiam ser consideradas uma unidade. Dado o uso não unívoco que Platão faz do termo ‘alma’ neste diálogo e ao longo de sua obra, a solução das aparentes divergências deve ser encontrada, forçosamente, na determinação clara do sentido em que se está utilizando a palavra em cada passagem.

[recebido em maio 2004]

[trad. do espanhol de André Yasbek]

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BRISSON, L.: *Le même et l' autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*. Paris 1974.
- CHERNISS, H., *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. New York 1944 [1972].
- CORNFORD, F.M., *Plato's Cosmology*. The *Timaeus* of Plato translated with a running commentary. London 1937.
- GADAMER, H.-G., *Idee und Wirklichkeit in Platons Timaios*. Heidelberg 1974 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philol.-hist. Klasse 1974, 2).
- GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule. Stuttgart 1962 (2ª edição 1968).
- GRUBE, G. M. A., “The composition of the World-Soul in *Timaeus* 35 a-b”. *Classical Philology* 27 (1932), 80-82.
- ILTING, K. H., Resenha de K. GAISER (1962). *Gnomon* 37 (1965), 131 – 144
- LISI, F. L., “La construcción del alma del mundo en el *Timeo* (35 a-b) y la tradición indirecta”. Em: T. Calvo-L. Brisson (Eds.): *Interpreting the Timaeus of Plato*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected papers, Sankt Augustin 1997, 251-259.
- RIVAUD, A., Platon. *Oeuvres complètes*. X, Paris 1925 (1970).

- ROBINSON, T. M., *Plato's psychology*. 2^a ed. Toronto-Buffalo-London 1995.
- SAFFREY, H. D., *Λε Περὶ φιλοσοφία d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*. Leiden 1955 (*Philosophia Antiqua* 7).
- SZLEZÁK, Th. A., "Unsterblichkeit und Trichotomie der Seele im zehnten Buch der *Politeia*", *Phronesis* 21 (1976), 31-58.
- TARÁN, L., "The creation myth in Plato's *Timaeus*", Em: J. P. Anton- G. L. Kustas, *Essays in ancient Greek philosophy*. Albany, New York 1971.
- TAYLOR, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford 1928.
- VLASTOS, G., *Plato's universe*. Oxford 1975.