

Platão e a alma

Resumo

Nos diferentes diálogos, Platão parece ter distintas concepções da alma, nem sempre compatíveis entre si. O propósito do presente trabalho é examinar se, a partir das diversas referências à alma no corpus platônico, seria possível extrair uma teoria consistente sobre o tema ou se, ao contrário, deve-se concluir que suas ideias a respeito da natureza da alma permaneceram inconclusas.

Palavras-chave: Platão; Alma; Fedro; Timeu; Leis.

Abstract

Plato seemingly displays different and often incompatible ideas on the soul in his dialogues. The present article offers to examine if a single consistent theory can be extracted from the various references to soul in the Platonic corpus or whether it should be concluded instead that Plato's ideas on the nature of the soul remain inconclusive.

Keywords: Plato; Soul; Phaedrus; Timaeus; Laws.

* Professora do Curso de Especialização em Filosofia Antiga da PUC-Rio.

Existem tantas bíblias quanto forem os seus leitores. Essa frase, que no seu característico jogo de máscaras Borges atribui a um obscuro cabalista espanhol¹, bem se poderia aplicar a Platão, tal a disparidade de opiniões entre os estudiosos sobre muitos dos aspectos mais relevantes de seu pensamento. Se no caso da Bíblia essa multiplicidade de interpretações seria inerente à linguagem simbólica, própria de um texto sagrado, o mesmo não se diria em relação aos diálogos platônicos, onde o filósofo busca o convencimento racional. Essa a razão por que espera-se extrair da doutrina platônica um sentido unívoco. Particularmente no que diz respeito à alma, as descrições dela feitas nos diversos diálogos parecem díspares e em alguns aspectos contraditórias entre si, o que é causa de perplexidade para quem se aventura a desvendar o pensamento de Platão e, sem dúvida, contribui para que não haja consenso entre os estudiosos acerca de qual seria afinal a concepção do filósofo sobre o tema. Assim sendo, o propósito deste artigo é examinar se seria possível extrair uma teoria a respeito da alma a partir das distintas referências a ela feitas no *corpus* platônico ou se, ao contrário, impõe-se a conclusão de que, a esse respeito, o filósofo nunca chegou a uma noção coesa.

É em geral aceito que os diálogos da juventude retratam, em linhas gerais, a noção socrática de alma. A alma é aquilo que o homem propriamente é, merecedora do maior cuidado e objeto de aperfeiçoamento. Identificada com o intelecto, ela é simples e não abriga conflito interno. Paradigmático dessa primeira abordagem é o *Protágoras*, onde Sócrates procura demonstrar que, a rigor, não existiria conflito entre desejo e intelecto. Aquilo que o homem comum atribui a um descompasso entre a razão e os desejos não passaria de puro erro na valoração do que seria melhor para o sujeito. Reflexo do intelectualismo socrático, esse primeiro enfoque dado ao problema da acrasia está fundado na identificação do prazer com o bem

A ideia de uma alma unitária, identificada com as faculdades intelectuais, é acompanhada da concepção de um estrito antagonismo corpo *versus* alma. Essa é a abordagem do *Fédon*: o corpo impuro é o cárcere da alma e obstáculo ao conhecimento. Daí a necessidade de purificar a alma, reduzindo ao máximo possível o comércio com o corpo, nisso consistindo a sabedoria, já que a morte representa a libertação da alma (66a-67d). De modo consentâneo, nessa fase a argumentação em prol da imortalidade da alma é desenvolvida a partir de sua simplicidade. Aplicando o princípio segundo o qual o que é composto se desagrega e somente o que é simples pode permanecer, Platão

1 Borges, J.L. *Siete Noches*. p. 101. México: FCE, 2001. 2ª. ed.

afirma no *Fédon* que a alma é simples, não composta, sob pena de concluir-se que estaria ela sujeita à destruição (78b-c).

O *Górgias* marcaria a transição entre a primeira ideia de uma alma unitária, que não conhece conflito interno, para aquela que será fixada na *República*. A passagem do *Górgias* (482b) em que Sócrates afirma que o homem injusto está em desacordo consigo próprio e que sua vida é uma perpétua dissonância, estabelecendo uma analogia da alma do injusto com uma lira desafinada e dissonante, faz pressupor um diálogo interior do sujeito consigo mesmo, com a óbvia possibilidade de conflito interior, o que já introduz uma fratura na noção de alma indivisa.

Em relação ao *Protágoras*, a *República* parece sem dúvida representar uma radical mudança no pensamento platônico quanto à estrutura da alma, pois Platão passa a sustentar que seria ela composta de três elementos – o apetitivo, o irascível e o racional – ideia construída a partir do princípio de não contradição, com base no argumento de que algo não poderia, ao mesmo tempo e com relação ao mesmo objeto, exercer e sofrer ações contrárias². Discute-se se, a partir da *República*, Platão teria abandonado a noção de alma indivisa ou se seria mais adequado falar em três funções de uma alma ainda essencialmente unitária. Mesmo para os defensores dessa segunda posição, contudo, não há como negar uma mudança no pensamento platônico, uma vez que o filósofo atribui a cada uma das partes ou funções da alma prazeres, desejos e poderes próprios (IX,580d), o que não se via no *Protágoras*. Interpretando essa passagem, certos autores passaram a sustentar que a cada parte da alma corresponderia uma fonte independente de motivação³ e alguns chegam a mencionar que as partes da alma seriam como homúnculos ou agentes autônomos⁴.

Como registrado por mais de um autor⁵, o *Fedro* marcaria o ponto de inflexão no tocante à doutrina da alma. Sem abandonar a estrutura tripartida vista na *República* – no *Fedro* a alma é comparada a um carro movido por dois cavalos e conduzido por um cocheiro, imagem utilizada para descrever tanto a alma humana como a divina – na passagem 245c-d a alma passa a

2 Sobre uma possível influência pitagórica na ideia da tripartição da alma, cf. Stocks, J.L., 1915.

3 Nesse sentido, cf. Cooper, J.M., 1995, p. 97-115.

4 Cf. Bobonich, 2009. De acordo com Shields, 2007, p. 62, n. 3, Annas (1981) teria feito forte defesa da tese dos homúnculos, com concordância e aprovação gerais; em sentido semelhante, teriam se pronunciado Burnyeat (1976) e Moline (1981, 1988).

5 Entre outros, Taylor, 1928, p. 76; Moreau, 1967, p.487-489; Solmsen, 1942, p. 84 e 89-90; Guthrie, 1971, p. 234; Kahn, 2010, p. 70-71.

ser definida como *aquilo que move a si mesmo (to auto eauto kinoun)*, fonte e princípio de movimento (*pege kai arkhe kineseos*)⁶, conceito que a partir de então prevalecerá. Ainda que se possa sustentar que essa ideia já se encontrava presente no *Cármides* e no *Fédon*, razão pela qual não seria adequado falar numa verdadeira mudança no pensamento de Platão acerca da alma⁷, o fato é que a noção de alma como fonte e princípio de movimento ganha, a partir do *Fedro*, uma centralidade que não se vira nos diálogos anteriores. E é apenas no Livro X das *Leis*, em sua última obra, a qual estima-se que ele tenha dedicado pelo menos os últimos dez anos de sua vida, que Platão irá desenvolver essa ideia plenamente.

Por outro lado, tendo alcançado uma concepção mais satisfatória, Platão pôde também abandonar a antiga prova da imortalidade da alma, fundada em sua simplicidade, conflitante com a ideia da tripartição. Assim, no *Fedro* a imortalidade da alma é provada a partir da distinção entre coisas que são movidas de fora e as que movem a si mesmas. As primeiras extinguem-se uma vez cessado o movimento que as impulsionava. Já as segundas constituem fonte e princípio de movimento que, como tal, não pode ser gerado por nada anterior a si mesmo. Sendo a alma, por definição, aquilo capaz de mover a si mesmo, impõe-se a conclusão de que a alma é princípio de movimento, não gerada (*ageneton*) e, portanto, incorruptível e imortal.

Nesse passo, cumpre observar que tal mudança na doutrina da alma insere-se no âmbito maior da evolução do pensamento de Platão que, nos diálogos tardios, outorgou ao mundo sensível um *status* privilegiado, em relação à depreciação em face ao inteligível que prevalecera nas primeiras fases de seu pensamento⁸. Com efeito, até a *República* Platão estabelecera uma nítida divisão entre o mundo sensível e o mundo inteligível, o primeiro associado à geração e ao movimento, do qual não pode haver verdadeiro conhecimento,

6 Cherniss, 1962, p. 434, N.369, assinala que a concepção da alma da qual depende o argumento da imortalidade no *Fedro* é frequentemente atribuída à influência de Alcmeon e que as passagens das *Leis* (967a-c) e do *Fédon* (97c-99d) evidenciam que o próprio Platão considerava que sua teoria da alma automovente como *arkhe kineseos* era uma extensão lógica e uma correção da doutrina do *nous* de Anaxágoras, o que se confirma pela frequência das referências a Anaxágoras nas passagens concernentes à imortalidade, movimento e causalidade da alma.

7 Cherniss, 1962, p. 433-437, refuta a ideia de que o *Fedro* marque uma importante mudança na concepção platônica da alma, sob o argumento de que a passagem 97c-99d do *Fédon* parece implicar que já numa fase anterior de seu pensamento Platão acreditava que a mente ou a alma seria a causa de todos os fenômenos físicos, no sentido de verdadeira causa de todo movimento.

8 Sobre essa evolução no pensamento de Platão e sua relação com a doutrina da alma, cf. em especial Solmsen, 1942, p. 75-97, e mais recentemente Kahn, 2010, p. 69-77.

e o segundo, a esfera do ser, eterno e imutável, a verdadeira realidade, relacionado às ideias, sendo a ideia do bem a causa última de tudo que existe. De fato, a nota característica do pensamento da maturidade é a radical oposição entre o mundo inteligível, dotado de toda positividade e perfeição, e o mundo sensível, desprovido de ser, relegado à relatividade e à imperfeição.

Entretanto, dando-se conta de que, em sua forma clássica, sua teoria não explicava satisfatoriamente como as ideias podem tornar-se efetivas e produtivas no mundo sensível, Platão precisou conciliar os princípios opostos do ser e do não ser, uma vez que ambos, levados às últimas consequências, conduzem a conclusões contraditórias e acabam por requerer a inclusão do princípio oposto para explicar o ser e o real. Assim, nos diálogos tardios a radical oposição entre *ousia* e *genesis* acaba por ceder lugar a uma nova abordagem do sensível, ao qual o filósofo passa a reconhecer uma participação no ser. O percurso por meio do qual Platão logrou romper a barreira entre o ser e o não ser, entre as teorias antagônicas do repouso absoluto, de um lado, e do movimento, de outro, de modo a superar o impasse de ordem lógica que vedava qualquer participação do ser no não ser e vice-versa encontra-se melhor exposto no *Sofista* (236e *et seq.*). Uma vez alcançada essa síntese, tornou-se possível uma reformulação da teoria das ideias, em que estas, deixando seu isolamento inicial, mostram-se capazes de entrar em relação umas com as outras. Assim, os diálogos tardios se distinguem por uma expansão, uma ampliação do conceito de ser, que passa a abranger também aquilo que é sujeito à mudança⁹.

Em estreita relação com o desenvolvimento da ontologia, o conceito de alma que fora prenunciado no *Fedro* será explorado de forma mais abrangente no *Timeu* e nas *Leis*, obras centrais para a compreensão da concepção última de Platão acerca da alma. No *Timeu*, não se encontram as expressões *arkhe kineseos* e *to auto eauto kinoun* vistas no *Fedro*, ou outras equivalentes. Não obstante, o diálogo contém indicações suficientes de que essa era a concepção em relação à alma que Platão tinha em mente no diálogo¹⁰. À semelhança dos tratados dos pré-socráticos, o *Timeu* é o relato da criação do mundo e da natureza do homem feito pelo personagem Timeu sob a forma de um mito (*ton eikota muthon*). Após advertir que, a respeito da criação do universo, só é dado aos homens fazer uma narrativa aproximada, Platão compara o cosmo a um animal,

9 No *Filebo* (26d) Platão emprega uma expressão que para alguns é paradigmática dessa nova ontologia, *genesis eis ousian*, algo como 'a geração para o ser, na direção do ser'.

10 Cf. Cherniss, 1962, p. 428-431.

dotado de corpo, alma e razão, que compreende em si todos os seres vivos, a ele aparentados por natureza, criado por um artífice, a partir da contemplação das ideias. Esse mundo – o melhor possível, porque o criador é bom – é uma imagem cambiante do modelo eterno contemplado pelo demiurgo.

Para a criação da alma do cosmo, o demiurgo empregou a mistura da substância (*ousia*) indivisível, que é sempre a mesma, com a substância divisível dos corpos sensíveis, a partir das quais ele compôs uma terceira substância, de natureza mista. Procedendo do mesmo modo, ele misturou o mesmo divisível ao mesmo indivisível e, em seguida, o outro divisível ao outro indivisível, de forma a obter três mesclas. Juntando os três compostos intermediários, ele fabricou um amálgama que, após divisões segundo proporções harmônicas, é empregado para estabelecer os movimentos dos astros celestes. Toda essa intrincada psicogonia tem o propósito de explicitar que a alma do mundo nem pertence à esfera das ideias nem tampouco ao mundo sensível, mas é constituída de uma terceira substância, de natureza intermediária, a ponte entre o inteligível e o sensível (34c-37a)¹¹.

Na ordem narrativa do *Timeu*, a criação do corpo do mundo antecede à da alma. Entretanto, na passagem 34b-c Platão adverte que essa ordem não corresponde à realidade, mas decorre da deficiência do discurso humano, que partilha em larga medida do acidental e do acaso. Em verdade, a alma é “anterior” (*proteros*) e “mais velha” (*presbus*) que o corpo, destinada a dominá-lo e comandá-lo, pois a divindade não permitiria que o mais jovem governasse o mais velho. Aqui deve-se entender que Platão pretendeu assinalar a preeminência da alma sobre o corpo, e não a anterioridade temporal da criação de uma sobre o outro, já que o tempo só surge com a criação do universo físico. Essa afirmação é corroborada pela passagem 35a, quando

11 Os comentadores, de forma quase uníssona, registram a dificuldade dessa passagem. Para Cherniss, 1962, p. 409, n. 337, o “ser”, o “mesmo” e o “outro” indivisíveis são claramente as ideias de ser, igualdade e alteridade que figuram na discussão acerca da intercomunicação das ideias no *Sofista* 254d-259d. Já o “ser”, o “mesmo” e o “outro” divisíveis são as “dispersões” ou as imagens dessas ideias no espaço (cf. *Timeu* 52a-c). Entre cada um desses três pares o demiurgo constrói um intermediário, um terceiro gênero de ser, igualdade e alteridade; e esses três intermediários são misturados para formar a alma. Segundo Hackforth, 1959, p. 20, a mistura de Ser, Semelhança e Diferença descrita na passagem 35a claramente deve ser tomada como uma análise das faculdades de cognição e movimento da alma do mundo; e, na realidade, o Ser Divisível, em virtude do qual a alma do mundo (e, por inferência, as almas humanas) conhece os objetos sensíveis é tão racional como o Ser Indivisível por força da qual ela apreende as Ideias inteligíveis. Para Lisi, 2005, p. 60-66, na construção da alma do universo o demiurgo utiliza o princípio da divisibilidade, e não a substância do mundo corpóreo. Com essa interpretação, o autor pretende superar o problema consistente no emprego, para a confecção da alma do mundo, do ser divisível do mundo sensível, já que, segundo o relato, este ainda não fora criado.

Platão afirma que a substância do sensível foi empregado na feitura da alma do mundo, o que seria obviamente impossível caso a criação da alma fosse temporalmente anterior à do corpo.

Mantendo a estrutura tríplice da alma humana vista na *República* e no *Fédro*, o *Timeu* introduz uma inovação significativa: agora menciona-se que o homem tem, além de uma alma imortal, uma de outro gênero, mortal. O princípio imortal da alma humana os deuses alojaram na cabeça, que copia a forma redonda do universo (44d). Mas é necessário que algo na alma se comunique com o corpo (61c). Assim, após separar por meio do pescoço a alma imortal, de modo a não poluí-la no contato com o corpo, os deuses implantaram no tórax a alma mortal. Considerando que mesmo a alma mortal tem uma espécie mais nobre, capaz de ouvir a razão, e outra inferior, comandada pelos apetites corporais, colocaram a primeira próxima à cabeça, separada pelo diafragma da parte inferior, acomodada no ventre (69c-71a)¹². Parece evidente que a noção de uma alma absolutamente pura, que não participa do sensível, não tem mais lugar. De fato, uma vez concebida como princípio de movimento, a alma deve ser responsável tanto por movimentos anímicos como corpóreos. Portanto, se a alma é aquilo no homem capaz de conhecer as ideias, é necessário que sua natureza seja algo de mediano entre o sensível e o inteligível, entre as esferas da *genesis* e da *ousia*. De outro lado, a parte da alma responsável pelas funções relativas ao corpo deve perecer com o indivíduo mortal, pois apenas o *nous*, capaz de conhecer as ideias, pode ser imortal.

O fato de a cosmologia do *Timeu* assumir a forma figurada gera para o intérprete uma dificuldade adicional, consistente no estabelecimento do real significado das alegorias presentes na narrativa, dificuldade aliás atestada pela diversidade de opiniões a respeito do papel do demiurgo e de sua relação com a alma do universo e com as ideias por ele contempladas – para não falar das divergências em relação à criação temporal do mundo e à preexistência de movimento desordenado no caos.

Note-se que a compreensão da cosmologia narrada no *Timeu* está referida em suma a dois aspectos, mutuamente implicados: o primeiro diz respeito ao estabelecimento do significado da figura do demiurgo; e o segundo ao sentido da criação do mundo, se alegórica ou não. Quanto à determinação do papel do demiurgo no mito, não se pode deixar de considerar que aqui Platão está em busca de identificar o princípio ou causa, no sentido de causa

12 Nessa passagem, as palavras utilizadas por Platão são *eidos* e *genos*, que podem ser traduzidos por forma, espécie ou gênero.

eficiente, que pudesse explicar a origem do universo, uma vez que tudo que devém procede necessariamente de uma causa (28a). No particular, é digno de nota que na passagem 28c-29a, quando se apresenta a figura do demiurgo, Platão começa por repetir a afirmação de que tudo que devém é engendrado em virtude de uma causa (*aitia*), claramente vinculando essa causa a diferentes metáforas: autor (*poietes*), pai (*pater*), carpinteiro (*tektainomenos*) e, por fim, ao artífice (*demiurgos*) do universo. Nesse contexto, tudo parece conduzir à conclusão de que o próprio Platão estaria a indicar que o demiurgo não deve ser interpretado como uma divindade criadora, mas sim como um símbolo da causa eficiente que explicaria a existência do cosmo. Em respaldo dessa interpretação, há o emprego da mesma metáfora no *Filebo* (26e-27b), onde Platão reafirma que todas as coisas geradas vêm a ser por força de uma causa, denominando essa causa de *to demiourgoun*¹³. Qual seja essa causa é o que se verá adiante.

No Livro X das *Leis* (886a-899b), Platão contrapõe duas cosmologias. De acordo com a primeira delas, por ele refutada como grave corrupção e ignorância, o universo seria produto de forças que agem ao acaso, o resultado de interações fortuitas dos elementos primários que compõem a *phusis* – fogo terra, ar e água. Nessa concepção materialista da criação, a alma é um produto posterior desses elementos inanimados, tal como a técnica, e esta produz coisas secundárias, como deuses, leis e a política. Para Platão, o erro dessa doutrina consiste em tomar por primário o que é ulterior, pois *a causa primeira da geração e destruição de tudo o que existe é a alma, anterior a qualquer elemento corpóreo* (891e). A prova da anterioridade da alma é desenvolvida a partir de uma complexa análise do repouso e do movimento. *Tudo que realmente é permanece imóvel. A geração ocorre quando aquilo que é princípio, tendo recebido um primeiro incremento, passa a uma transformação de segunda ordem e desta para uma terceira, chegando a três dimensões*(894a)¹⁴. Tanto a geração como a corrupção são processos de transformação; portanto, tudo que é gerado vem a ser por força de um movimento e a fonte de toda transformação e de todo movimento, em última análise, só pode ser o movimento capaz de mover a si mesmo, ou seja, a alma(894b-c; 895a-b). A alma, portanto, tem primazia sobre os demais movimentos, quer do ponto de vista da origem quer da potência, e é a causa primeira de todas as mudanças. Consequentemente, os movimentos da alma – desejo, reflexão, deliberação,

13 No texto grego, forma verbal significando agente produtor ou aquele que produz.

14 A mesma imagem geométrica do *Timeu* se faz presente nessa passagem.

opinião verdadeira ou falsa, bem como todas as emoções – são anteriores aos movimentos secundários relacionados aos corpos, movimentos esses que os impelem ao crescimento e à corrupção.

Numa passagem bastante discutida, Platão admite a possibilidade de o cosmo ser governado por uma alma má e irracional. Ora, na medida em que estabeleceu a prioridade da alma e dos movimentos a ela associados sobre o corpo, ele viu-se obrigado a associar o mal aos movimentos da alma, e não mais ao corpo. Nessa linha de raciocínio, a hipótese do governo do cosmo por uma alma má precisa ser considerada, sem que tal hipótese represente, como parecem pensar alguns, que nas *Leis* teria ocorrido uma mudança radical na teoria da alma, em relação ao quadro descrito no *Timeu*. A fim de estabelecer a natureza dessa alma, se boa ou má, faz-se indispensável ainda a identificação de um outro elemento. Examinando a natureza do movimento da razão, Platão conclui que a melhor imagem que dele se pode ter é a do movimento regular e uniforme de rotação de uma esfera em torno de seu eixo, sendo os movimentos desordenados aparentados à irracionalidade. Desse modo, é a regularidade dos movimentos celestes o que autoriza Platão a afirmar que a alma cósmica é dirigida pela inteligência (*nous*). Por fim, assimilando inteligência à bondade, ele pode concluir então que a alma do cosmo é boa. Como o próprio Platão sintetiza no Livro XII, onde a defesa da tese desenvolvida no Livro X é retomada, na cosmologia das *Leis* estão em jogo dois fatores fundamentais: por um lado, a alma, *a mais antiga de todas as coisas que participa da geração* (967d), movimento que, *quando desenvolvido em mudança, produz uma fonte incessante de ser*, e que tem primazia sobre tudo que é inanimado; e o *nous*, que vem a ser a causa da racionalidade do universo, responsável pela ordenação dos movimentos dos astros e de todos os demais corpos (966d-e).

E, no particular, as *Leis* não diferem dos demais diálogos do último período que, analisados em conjunto, formam, no que se refere aos elementos estruturais do sistema, um panorama coeso e absolutamente harmônico. Assim, por exemplo, as mesmas ideias presentes nas *Leis* e no *Timeu* podem ser identificadas na cosmologia do *Filebo* (28a-31b). Na passagem em questão, Sócrates começa por investigar a que gênero pertenceriam pensamento (*phronesis*), conhecimento (*episteme*) e inteligência (*nous*). Para ele o problema não apresentaria maior dificuldade, já que todos os sábios estão de acordo que a inteligência é a rainha (*nous basileus*) do céu e da terra. Tal como na passagem de *Leis* X, acima examinada, Sócrates começa essa investigação propondo a seus interlocutores a seguinte pergunta: o conjunto de tudo que existe é governado por uma potência irracional ou, ao contrário, são a inteligência e uma maravilhosa sabedoria que o ordena e administra? Ora, é o próprio espetáculo

que oferece o mundo, com o sol, a lua e os astros em sua revolução circular a evidência de que a inteligência organiza todas as coisas. O universo é um corpo, formado de fogo, terra, ar e água, os mesmos componentes que entram na constituição dos corpos dos animais, sendo que nosso fogo, potência reduzida do fogo do cosmo, é por este alimentado e comandado. É evidente, portanto, que é graças ao corpo do universo que nosso corpo é formado, e não o contrário. Da mesma forma, uma vez que nosso corpo possui uma alma, é forçoso concluir que o universo também é dotado de alma, da qual a alma humana provém. Nessa passagem, Platão enuncia de forma explícita a ideia, sugerida no *Timeu* por meio de imagens, de que nada pode existir na natureza humana que não participe também do cosmo. Sócrates conclui que o responsável pela bela ordenação dos anos, das estações e dos meses são a sabedoria (*sophia*) e a inteligência (*nous*), que pertencem, portanto, ao gênero das causas. Por fim, Sócrates observa que a sabedoria e a inteligência (*nous*) jamais podem vir a ser sem a alma. Essa última ideia, qual seja que não se pode conceber que a inteligência exista destacada da alma, é expressamente reafirmada no *Timeu*, 30b, no *Sofista*, 248e-249a, e nas *Leis*, XII, 961e.

À vista do quadro mais amplo formado pelos diálogos tardios, é possível também compreender com maior clareza os papéis representados pelo demiurgo e pela alma do mundo no *Timeu*. O demiurgo é a representação alegórica do *nous*, a inteligência que organiza o cosmo e dita a regularidade dos movimentos celestes. Na concepção de Platão, *nous* é a causa última que explica que o cosmo seja o que é. Por seu turno, a alma do mundo, concebida como *o movimento que move a si mesmo*, é uma substância intermediária, nem sensível nem inteligível, mas o meio capaz de fazer a ligação entre essas duas esferas. Vê-se, portanto, que estão presentes no *Timeu* os dois princípios mencionados na cosmologia das *Leis*: de um lado o *nous*, o fator de causação racional do universo, por meio do qual Platão explica a bondade da criação; e, de outro, a alma, princípio não gerado de movimento.

Ocorre que, como deixam claras as passagens do *Timeu*, do *Filebo*, do *Sofista* e das *Leis* acima referidas, Platão não concebe que a inteligência exista separada da alma. Com efeito, a reiteração da mesma ideia nesses quatro diálogos não pode ser considerada casual, indicando que não se trata de um argumento retórico, meramente instrumental, do qual o filósofo tenha lançado mão tão somente para o fim de demonstrar determinada ideia. Seguindo essa linha de raciocínio, impõe-se a conclusão de que para Platão o *nous* é uma faculdade da alma que, no mito do *Timeu*, foi dela destacada para efeito de demonstrar seu argumento, de forma a apontar sua prioridade como princípio

ordenador¹⁵ e assinalar que a inteligência e a racionalidade, e não o acaso, são a causa última da criação de um cosmo ordenado. Assim também se explica uma aparente diferença entre o *Timeu* e a cosmologia das *Leis*, no que se refere ao princípio último da criação: se o *nous* é uma faculdade da alma, que não tem existência dela autônoma, Platão pode, sem contradição, referir-se à alma como princípio último de tudo que é gerado. Dessa forma, admitindo-se que o demiurgo não é um ente autônomo, mas a representação alegórica do *nous* e este, por seu turno, é uma faculdade da alma, tudo parece apontar para a conclusão de que, no *Timeu*, a criação do cosmo é meramente simbólica e que, na concepção última de Platão, a alma do mundo não foi gerada¹⁶. Note-se, por fim, que essa interpretação se coaduna com a passagem 245c do *Fedro*, em que Platão afirma que a alma é princípio de movimento e, portanto, não gerada, *ageneton*, afirmação que soaria contraditória caso se entendesse em sentido literal a criação da alma do mundo pelo demiurgo no *Timeu*¹⁷.

15 Desse modo, parece não assistir razão aos que sustentam que o papel do demiurgo no *Timeu* seria equivalente ao da alma do mundo em *Leis*, pretendendo ver uma diferença nas cosmologias desses dois diálogos. Na verdade, tanto no *Filebo* como em *Leis*, Platão distinguiu o *nous*, fator de causação racional, da alma que pode, inclusive, dar causa a movimentos irracionais.

16 Desde a Antiguidade discute-se se a criação do mundo no relato do *Timeu* seria ou não alegórica, polêmica que não cessou até nossos dias. Aristóteles entendeu em sentido literal a criação do mundo, contrapondo-se ao entendimento que prevalecia na Academia, desde Xenócrates, no sentido de que, ao descrever a criação do mundo, Platão estaria procedendo como um geômetra faz ao construir uma figura. Entendem que Platão não pretendeu referir-se a um 'começo do mundo' no tempo Moreau, 1971, p. 4-5; Cherniss, 1962, p. 423-424; e, com alguma cautela, Cornford, 1937, p. 23-27. Em sentido contrário: Vlastos, 1965, e Hackforth, 1959, p. 17-20. Contudo, este último, em artigo anterior (1965, p. 442, originalmente publicado em 1936), afirmou que nem a alma nem o cosmo tiveram criação no tempo. Taylor, 1928, p. 66-70, assinala que para o argumento de Platão, não é necessário que o mundo tenha tido um começo "no tempo", no sentido de que tenha havido um tempo em que o mundo não existia. Admite, contudo, ser possível sustentar que houve um primeiro momento no tempo, com um primeiro evento, a criação do mundo, afastando como absurda a ideia de um tempo anterior à criação "vazio", em que nada ocorria.

17 Hackforth, 1959, p. 17-20, aponta o problema da conciliação da criação temporal do corpo e da alma do cosmo e da existência um estado pré-cósmico de movimento desordenado no *Timeu*, com outros diálogos, em especial o *Fedro* e *Leis*, nos quais em geral se afirma que a alma é a causa de todo o movimento e – pelo menos no *Fedro* – não gerada. Brisson, 2001, p. 36-38, também aborda o problema, afirmando que na passagem 245c do *Fedro* deve-se entender que o termo *ageneton* significa, evidentemente, que a alma não foi engendrada *no tempo*. Se a alma é automotriz, é que, para explicar o movimento, deve-se evitar a regressão ao infinito, detendo-se num princípio que é fonte de seu próprio movimento. Entretanto, a alma do mundo no *Timeu* não é uma ideia inteligível e não é princípio de seu ser. Eis por que deve-se dizer que ela foi ontologicamente engendrada. Em definitivo, a alma é o princípio de todo movimento dentro do universo, mas não é princípio de ser de seu movimento. Assim, no *Fedro* Platão teria expressado o primeiro ponto de vista e no *Timeu* e nas *Leis* o segundo.

De todo o exposto, pode-se concluir que não se encontra na obra de Platão, como aliás é característico de seu pensamento, uma doutrina sistematizada sobre a alma. Não obstante, a análise cronológica dos diálogos evidencia que suas ideias acerca do tema sofreram uma evolução, culminando, nos diálogos tardios, numa abordagem coerente e harmônica. Não se veem rupturas radicais, mas uma progressão em que alguns aspectos vão sendo deixados para trás e outros, já vistos em semente nas primeiras obras, tomam maior vulto na velhice. Como visto, nos diálogos da juventude até a maturidade, a questão da alma está referida essencialmente ao homem. Platão parte da ideia, provavelmente tomada de Sócrates, de uma alma unitária, e portanto sem conflitos internos, identificada com a faculdade racional, cuja imortalidade é deduzida a partir de sua simplicidade, para alcançar uma noção complexa, em que a alma humana é sede das funções cognitivas e das emoções, responsável pela memória e pelo processamento das informações fornecidas pelos órgãos dos sentidos. A estrutura tripartite estabelecida na *República* é mantida até o *Timeu*, onde se esclarece que a alma humana tem uma parte imortal, o *nous*, e uma parte mortal, responsável pelas funções ligadas ao corpo. Por fim, nas *Leis*, Platão parece não mais se preocupar em saber se a alma teria ou não três partes.

Nessa evolução, pode-se identificar no *Fedro* o marco a partir do qual prevalece o conceito de alma como princípio de movimento, ou como movimento automotriz. A partir dessa formulação, a noção de alma alça nova dimensão e o próprio cosmo é concebido como um ser animado e inteligente. A alma do mundo é algo de intermediário, nem sensível nem inteligível, mas capaz de estabelecer a comunicação entre as ideias e os sensíveis. Por meio dessa ideia de intermediário, Platão logra romper a absoluta antinomia do ser e do não ser, do sensível e do inteligível, superando o problema da incomunicabilidade das substâncias de natureza distintas. Concebida como movimento automotriz, a alma se torna responsável por todos os movimentos, inclusive corpóreos. É necessário, portanto, um outro princípio que explique a racionalidade – que para Platão é idêntica à bondade – da criação. Assim, dentro da alma, ele destaca uma faculdade específica, responsável pela racionalidade do universo: o *nous*. No pensamento tardio de Platão, há uma afinidade essencial do cosmo com os seres que o habitam. Assim, todos os entes são compostos dos mesmos elementos materiais que constituem o cosmo e todas as almas são uma potência reduzida da alma do universo.

Conciliar os diferentes textos platônicos é tarefa áspera e o presente trabalho não tem a pretensão de apresentar a verdade última sobre a teoria platônica da alma mas, tão somente, de apresentar uma interpretação que não agrida as obras analisadas. Todo texto requer, sempre, algum nível de interpretação

e, inevitavelmente, cada leitor carrega para a leitura sua personalidade, sua visão do mundo, suas circunstâncias históricas e culturais. Se isso é verdade em relação ao texto mais elementar, o que se dirá tratando-se de Platão, filósofo cuja obra é sabidamente complexa? Forçoso é reconhecer, assim, que o tema aqui analisado admite outras interpretações, igualmente válidas, e sobre o assunto provavelmente nunca se logrará consenso. Afinal, talvez se tenha que admitir que existe um Platão para cada um dos seus leitores.

Referências Bibliográficas

- Archer-Hind, R. *The Timaeus of Plato*. London: Macmillan and Co., 1888. Reprint from the collections of the University of California Libraries.
- Bobonich, C. “Akrasia and agency in Plato’s Laws and Republic”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Vol. 76, Issue 1 (Oct.2009).
- Brisson, L.; *Les Lois*. Paris: Flammarion, 2006 (com PRADEAU, J.F.).
- _____. *Phèdre*. Paris: Flammarion, 1995.
- _____. *Timée*. Paris: Flammarion, 2001 (com a colaboração de PATILLON, M.).
- _____. *Une comparaison entre le livre X des Lois et le Timée*, in *Temps philosophique* (Université de Nanterre), 1, 1995, p.115-130.
- Cherniss, H. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russel & Russel Inc., 1962. Originalmente publicado em 1944.
- _____. “The relation of the Timaeus to Plato’s later dialogues”, in *American Journal of Philology*, 1975, 78, p. 225-266.
- Cooper, J.M. “Plato’s Theory of Human Motivation”, in *Classical Philosophy: Collected Papers*, Vol. III. Irwin, T. (Ed.) New York, London: Garland, 1995, p. 97-115. Originalmente publicado em *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 1, n. 1, Jan. 1984.
- Cornford, F. M. *Plato’s Cosmology*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co., 1997. Originalmente publicado em 1937.
- Guthrie, W.K.C. “Plato’s View on the Nature of Soul”, in *Plato II*, Vlastos, G. (Ed.) New York: Doubleday & Co., 1971, p. 230-243. Originalmente publicado em 1957.
- Hackforth, R. “Plato’s Teism”, in *Studies In Plato’s Metaphysics*, Allen (Ed.), New York: Humanities Press, 1965, p. 439-447. Originalmente publicado em *Classical Quarterly*, 1936, 30, p. 4-9.
- _____. “Plato’s Cosmogony”, in *Classical Quarterly, New Series*, Vol. 9, n. 1 (May, 1959), p. 17-22.

- Kahn, C. "The Place of Cosmology in Plato's Dialogues", in *One book, the whole universe: Plato's Timaeus Today*. Mohr; Sattler (Eds.) Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides, 2010, p. 69-77.
- Lisi, F. "A alma do mundo e a alma humana no Timeu. Apontamentos para uma re-interpretação da psicologia platônica", in *Revista Hynnos*, Vol. 14, 2005, 57-69.
- Moreau, J. *L'Ame du Monde de Platon aux Stoïciens*. Hildesheim, New York: George Olms Verlag, 1971. Originalmente publicado em 1939.
- _____. *La Construction de l'Idéalisme Platonicien*. Hildesheim: George Olms Verlagsbuchhandlung, 1967. Originalmente publicado em 1939.
- Morrow, G.R. "Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus", in *Studies In Plato's Metaphysics*, Allen (Ed.), New York: Humanities Press, 1965, p. 421-437.
- Robin, L. *Platon. Ouvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1950.
- Shields, C. "Unified Agency and Akrasia in Plato's Republic", in *Akrasia in Greek philosophy: from Socrates to Plotinus*. Bobonich, C.; Destree, P. (Ed.) Leiden: Brill, 2007, p. 61-86.
- Shorey, P. *What Plato Said*. Chicago: The University of Chicago Press, 1933 (5ª impressão 1962).
- Solmsen, F. *Plato's Teology*. Ithaca: Cornell University Press, 1942.
- Stocks, J.L. "Plato and the tripartite soul", in *Mind*, New Series, Vol. 24, n. 94 (Apr., 1915). p. 207-221.
- Taylor, A.E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- Vlastos, G. "The Disorderly Motion in the Timaeus", com apêndice "Creation in the Timaeus: is it a fiction?", in *Studies In Plato's Metaphysics*, Allen (Ed.), New York: Humanities Press, 1965, p. 379-420.
- _____. *Plato's Universe*. [S.l.]: Parmenides Publishing, 2005. Originalmente publicado em Seattle: University of Washington Press, 1975.