

Alma no *Timeu*

José Trindade Santos

1. O primeiro relato da criação: as obras da inteligência (29d-47e)

1.1 A causa da criação: a alma (29d-30c)

A alma desempenha uma função capital no relato da criação no *Timeu*. Terminado o próêmio, dedicado à questão do modelo usado pelo demiurgo na construção do cosmo, começa o relato da criação, pela postulação da bondade divina¹. Dela decorre a intenção de que todas as coisas sejam boas e não “reles”, “grosseiras” (*phlauron*), “na medida do possível”² (*hôs malista*). Esta é a causa (o deus e a sua bondade) apontada para a criação:

“vendo que o visível se encontrava não em repouso, mas se movia discordante e desordenadamente, trouxe-o da desordem para a ordem, por pensar que esta é de todo melhor. Ao melhor não é justo agir senão do modo mais belo. E então, reflectindo, descobriu que nas coisas por natureza visíveis nenhuma irracional será mais bela que uma racional, no todo de cada uma delas e que a Razão não pode nascer separada da alma. E por causa desta reflexão construiu a Razão na alma e a alma no corpo ao construir o todo, para que o trabalho que empreendeu fosse por natureza o mais belo e o melhor. E assim, de acordo com o relato plausível, devemos dizer que na verdade este cosmo foi gerado como um ser vivo animado e racional (*zôion empsychon ennoun*) pela providência divina” (30a-c).

À primeira vista, o discurso tem um carácter tão marcadamente teológico, achando-se tão densamente povoado por metáforas, que parece não ser possível encontrar nele um raciocínio coerente. No entanto, a partir da observação final é possível conferir-lhe um sentido muito claro.

¹ Que é totalmente destituída de inveja. A sacralidade de alguns aspectos do relato platónico é coerente com a atitude reverencial que aflora na *República* e domina no Livro X das *Leis*. É evidente aqui a crítica forte da concepção popular, transmitida pelos poetas, de que os deuses invejam os homens (*phthonos theôn*: vide Heródoto I 32, III 40, VII 76; Píndaro *Píticas* X 31).

Pelo contrário, para Platão, o deus não é responsável (*anaitios*) pelos males dos homens (*R.* II 379c, X 617e, *Ti.* 42d; vide *Leis* X 898c-899b). Daí a recorrência da reserva de que a obra divina é boa, “na medida do possível” (vide a nota seguinte). Por outro lado, não poderemos limitar esta “bondade” ao domínio exclusivamente ético. O texto aponta o deus como a causa e, nesse sentido, o Bem, expresso pela introdução da finalidade (46d, 68e; vide *Féd.* 99b).

² Esta fórmula (ou outra semelhante: vide *kata dynamin*: 30a), recorrente no *Timeu*, caracteriza e explica a limitação da qualidade da obra divina. Não será a bondade divina a justificação da imperfeição, mas a inferioridade do “material” de que se serve.

Deus decidiu criar a vida: para tal construiu um universo vivo³ (30b-c). Por que razão? Vemo-la expressa no princípio do passo. Porque, sendo bom, quis que o todo fosse à sua semelhança (29e), ou seja, vivo.

Não havia vida no visível porque não tinha sido criada. Sintoma dessa ausência é a circunstância de o visível se mover “discordante e desordenadamente”⁴. Foi então necessário criá-la, trazendo o todo da desordem à ordem. Como, porém, só na alma pode haver ordem –, foi necessário criar a alma. Todavia, uma vez que o racional é mais belo que o irracional – e só é lícito ao deus fazer o mais belo –, houve que pôr na alma Razão para, *a partir dela* (como veremos), constituir o corpo do todo.

Em termos poéticos, o passo diz-nos que a vida e a ausência de vida (não a morte) se regem por princípios, ou causalidades opostas⁵ (foi essa a razão pela qual foi necessária a criação). Mas há que atender a uma ulterior distinção. Na vida, o racional é mais belo que o irracional⁶. Portanto, o demiurgo não pode deixar de inserir na alma (vida = ordem = finalidade) a racionalidade: que deverá ser entendida como a melhor – talvez a única – forma de atingir a finalidade: o Bem.

Consequentemente, o cosmo, entendido como a ordenação do visível, é constituído pela disposição da alma “à volta” do corpo do visível (sendo o corpo simultaneamente constituído e animado pelo envolvimento do visível pela alma). É então à criação do cosmo, *antecedido pela criação da alma, na ordem cronológica* (34b-35a), mas não no texto, que o relato procede. Todo ele assenta, contudo, no

³ Não podemos dizer “a vida no universo”, precisamente porque o universo é criado pela vida! Antes da criação, só havia desordem, não havia cosmo. Portanto, o par categorial ordem/desordem corresponde ao par vida/não vida.

⁴ A ligação com o passo das *Leis* X 888e-890a permite identificar a desordem com aquilo que acontece segundo o acaso e a necessidade. Esta interpretação será ainda confirmada pela segunda narrativa da criação, “daquilo que é gerado pela necessidade” (47e segs.). Pelo contrário, a ordem será a vida: “o que se move por si” para um fim. Porém, como, no sensível, a vida mais bela é a racional (30a-b), será necessário construir a Razão dentro da alma. A análise da criação da perspectiva da “causa errante” (46c segs.) confirmará esta interpretação de outro ponto de vista.

⁵ Como é dito no *Fedro* 246b-c, a vida é regida pela finalidade. Aqui essa concepção é complementada pela de que o não vivo é regido pelo acaso e pela necessidade.

⁶ Pois, só o racional se move por si próprio para o melhor fim (*Leis* X 896e-897b). Ou seja, se move para o fim que é o Bem. Para mais, só pela Razão há acesso ao invisível (sendo invisíveis, as Formas só são captáveis pela Razão: *Féd.* 65d segs., 79a).

princípio de que – para ser vida – o cosmo tem de ser uma criação! Pois esta só pode proceder de um criador, e por razões não de todo obscuras.

Podemos entrever aqui a concretização da crítica feita aos naturalistas (*Féd.* 96a segs.) de não conseguirem explicar a ordem cósmica, a vida e a decisão racional, exclusivamente através das causas exploráveis pela visibilidade (“os factos”: *Féd.* 99e). A explicação do motivo pelo qual é necessário buscar a finalidade (o Bem), através da Razão resulta, portanto, do facto de este ser inacessível à sensibilidade (como é confirmando pela invisibilidade das Formas).

*

Todo este discurso – torna-se agora claro – constitui uma profunda e violenta crítica à tradição reflexiva grega (vide *Leis* X 888e-890a), segundo a qual o mundo “físico”, tal como o modelo cosmológico do vórtice o descrevia, não atende à emergência da vida, deixando-a por explicar num cosmo onde se manifesta indiferenciada⁷. Para *Timeu* – que aceita haver um visível desordenado⁸ –, a vida só pode ser explicada como criação diferenciada a partir de um princípio “semelhante”: o de um deus *vivo*, que opta pela criação do cosmo por razões racionalmente compreensíveis.

⁷ É completamente anacrónica e desajustada a interpretação que considera “materialistas” os fisiólogos gregos, pois, tal como a vida não lhes aparecera de modo diferenciado, o mesmo ocorrera com aquilo a que mais tarde se chamará “matéria”. As duas noções emergem indiferenciadas numa concepção sincrética, imprecisamente denominada como “hilozoísta”. O hilozoísmo grego morre talvez no Livro B do *Da alma*, de Aristóteles, com as noções de ‘órgão’ e ‘organismo’. A questão merece atenção (vide H. Spitzer, *Ursprung und Bedeutung des Hylozoismus*, 1881).

A tradição sobre Empédocles, ao longo do séc. XX, é relevante para a compreensão da emergência destas noções, encarando-o como “pampsiquista”. Mas há que submeter essa concepção à crítica decorrente da interpretação do “papiro de Estrasburgo”, vide A. Martin, O. Primavesi, *L’Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. Gr. inv. 1665-1666)*, Introduction, édition et commentaire, with an English summary, Strasbourg-Berlin-New York 1999; O. Primavesi, *Poetry and Philosophy in Empedocles*, comunicação lida no colóquio “Empedocle, tra poesia, medicina, filosofia e politica”, Napoli, Dezembro de 2005, a ser incluída nas *Actas do colóquio*. Vide ainda Paul Edwards, “Panpsychism”, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York & London 1967, vol. V 22-31).

Parece-nos ser claro que, se o *Timeu* nos oferece a origem da noção de ‘vida’, daí não resulta que nele se deva encontrar também a origem da contra-polar noção de ‘matéria’.

⁸ Completamente alheio ao concurso da criação divina. Como veremos a seguir – tal como no caso da criação do corpo do cosmo –, a “anterioridade” do visível é devida à ordem da narrativa, achando-se fora do tempo. Será, nesse sentido, eterna como as Formas. Ou então, deveríamos distinguir o que se mantém indefinidamente no tempo do que existe fora do tempo. Mas, para tal, teremos de recorrer a outro termo, talvez “sempiternidade”.

O carácter ambíguo do “mito plausível” deve-se então, por um lado, à racionalidade divina, por outro, à irracionalidade do visível, que, limitando a perfeição da obra divina (ou “salvando” a imperfeição), limita também a do relato da criação (também devida às limitações dos homens).

A alma é aqui abordada nos seus sentidos vitalista e racionalista, conjugando-se ambos na formação da alma cósmica⁹, mas os outros não deixarão de aparecer adiante. Da inserção da racionalidade na alma deriva ainda um curioso problema antropológico e teológico, que abordaremos adiante.

1.2 A criação do cosmo (30c-34b)

De acordo com os princípios estabelecidos, o cosmo é então criado à semelhança de deus, como um ser vivo, uno e visível, contendo em si todas as criaturas que lhe são afins (30d). É uno e único (31a-b), dotado de corpo visível e tangível, para o que terá de ser feito de Fogo e Terra, mas também de Ar e Água (31c-32c).

Foi construído como um todo (*holon*):

“composto de todos os todos (*holôn ex hapantôn*), perfeito (*teleon*), sem idade e livre de doença”¹⁰ (33a-b), na forma de uma esfera perfeita, destituído de órgãos, dotado do melhor dos sete movimentos¹¹, “girando em círculos sobre si mesmo, no mesmo [lugar]” (34a).

1.3 A construção da alma (34b-36e)

Depois de notar que a criação da alma é anterior à do corpo do cosmo, portanto, na ordem inversa da narrativa, *Timeu* passa à sua descrição. É composta da mistura do ser indivisível e imutável e do mutável e divisível com uma terceira forma de ser, “a partir do Mesmo e do Outro”, numa única Forma, segundo uma proporção complexa, com intervalos e ligações, definidos numa razão perfeita (35a-36b).

⁹ A sequência mostrará diversas almas: primeiro, a cósmica, depois toda ela, na sua função de ordenadora do sensível (*vide Fedro* 245c-246c), depois as dos mortais, finalmente a das plantas.

¹⁰ Esta disposição é necessária para superar a guerra que opõe as potências que agrega: quente, frio, etc.

¹¹ São estes os seis movimentos corpóreos – para baixo e para cima, para a direita e para a esquerda, para a frente e para trás –, mais o movimento próprio da Razão: circular (*vide* 43b).

O demiurgo moldou a massa obtida na forma de uma fita, de modo a ficarem assinalados os intervalos referidos. Depois cortou-a no sentido do comprimento e armou as duas fitas na forma da letra grega *Chi* (X), unindo a seguir o princípio ao fim, formando duas secções circulares.

Pôs o círculo exterior a girar segundo o movimento do Mesmo, para a direita, e o interior, segundo o do Outro, para a esquerda, na diagonal¹²). Dos intervalos implantados nos círculos resultaram sete círculos, nos quais se dividiu o círculo interior: três deles, girando à mesma velocidade, os outros, a velocidades diferentes de todas estas, relacionadas na proporção dos números naturais. Nestes implantou três planetas – Sol, Vénus e Mercúrio –, mais quatro – Lua, Marte, Júpiter e Saturno – (36b-e).

Construção do corpo do cosmo (36e-37c)

No interior da esfera dispôs o corpo, que começou a ser transportado pelo movimento de rotação da esfera formada pela alma cósmica, governado pela razão e pela harmonia. Deste movimento, a inteligência da alma capta o Mesmo e o Outro, determinando em que relação, onde, como e quando, dessa captação resulta a verdade. O círculo do Mesmo declara a razão e o saber. Por sua vez, o círculo do Outro, movendo-se no sentido inverso, relacionando-se com o corpóreo, proclama à alma as aparências e crenças firmes. Mas ambos se manifestam na alma.

1.4 Criação do Tempo (37c-39e)

Assim construída, a alma do cosmo é uma criatura viva para sempre. Mas tal qualidade não poderia ser conferida ao todo gerado, pelo que foi ordenado como “uma imagem móvel da eternidade”, fazendo o céu mover-se “de acordo com o número, naquilo a que chamamos Tempo” (37d). Os movimentos dos planetas produzem então os dias e as noites, os meses e os anos:

“que não existiam antes de o céu ser gerado” (37e).

Foi deste modo que o movimento do céu veio a produzir o “é”, “foi” e “será”, erradamente aplicados ao eterno, mas com razão atribuídos ao devir, no tempo. Porque o eterno, imutável e uniforme não se torna mais velho ou mais jovem no tempo, enquanto, pelo contrário, o que devém e se move no sensível imita a eternidade, girando de acordo com o número¹³.

O céu e o Tempo nasceram simultaneamente, de modo a poderem ser dissolvidos simultaneamente, se tal vier a acontecer. Mas o modelo do cosmo é eterno, enquanto a cópia existe no tempo. Foi ainda para assinalar as divisões temporais que os planetas foram dispostos em órbitas pela revolução do Outro: sete para cada um deles, na seguinte ordem – Lua, Sol, Estrela da Manhã (Vénus), movendo-se em sentido directo, Mercúrio, Marte, Júpiter e Saturno, o primeiro em sentido inverso. Mas é difícil explicar os movimentos de todos eles, vistos da Terra, postada no centro da esfera¹⁴. São pelos movimentos destes produzidos o dia e a noite, os meses e o ano. O “grande ano” completa-se quando todos os planetas voltam simultaneamente ao seu ponto de partida¹⁵.

1.5 Criação das quatro Formas de seres vivos (39e-40d)

Embora o cosmo criado fosse já semelhante ao modelo, continuaria dissemelhante enquanto não fossem criadas as quatro Formas de seres vivos: os deuses e os seres do ar, da água e da terra.

Os deuses (40a-41a)

Os deuses foram na maior parte do seu corpo feitos de fogo, na forma esférica, colocados no círculo “sábio” do Mesmo. Cada um deles tem dois movimentos¹⁶, logo

¹²Toda a figura é representada por um esfera armilar, na qual o círculo do Mesmo se acha na posição do equador celeste e o do Outro na posição da eclíptica.

¹³ Platão nota a generalizada incorrecção do uso das expressões temporais, pois, enquanto neste mundo corpóreo nada “é”, no modelo eterno do cosmo nada foi ou será.

¹⁴ Devido ao facto de uns se moverem segundo o círculo do Outro, que por sua vez é carregado pelo do Mesmo. É esta complexidade que explica as aparências, denominadas retrogradações, bem como as diferenças relativas de velocidade dos diversos planetas.

¹⁵ Computado em 36.000 anos, seguindo uma interpretação dos obscuros cálculos apresentados na *República* VIII 546b.

são isentos dos movimentos corpóreos. Foram assim geradas as estrelas fixas, com a Terra colocada no centro da esfera:

“guardiã e artífice da noite e do dia”¹⁷.

Sobre “as danças” resultantes dos movimentos relativos de todos os seres que povoam o céu, muito haveria a dizer, tal como sobre a origem dos outros deuses, mas a tarefa mostra-se excessivamente difícil.

Criação das três Formas de animais mortais (41a-41d)

Como já vimos, o demiurgo entrega aos deuses o encargo de gerarem as outras espécies de seres vivos, pois não lhes é atribuída a imortalidade, guardando embora para si a responsabilidade da construção da parte divina (logo, imortal) da alma dos mortais.

1.6 Construção das almas dos mortais (41d-42d)

O deus procedeu seguidamente à construção desta, misturando resíduos das criações anteriores, mas de pureza inferior. Dividiu-a depois num número de almas igual ao dos astros, associando um astro a cada uma delas. Instruiu-as acerca do cosmo, ditando-lhes as leis do destino (*heimarmênê*), de acordo com as quais, na primeira geração cada uma encarnaria num varão: o “género melhor”.

Serão então implantados em corpos sujeitos ao influxo e efluxo, produzindo a sensação, o desejo, misturado com o prazer e a dor, o medo, a ira e todas as emoções, de carácter diferente e oposto. Se as dominarem, viverão justamente, e, depois da morte tornarão ao seu astro. Se não, serão degradados na natureza de uma mulher e, “se não pararem na maldade”, a partir de então encarnarão em animais inferiores, até a

¹⁶Ao movimento de rotação sobre o seu eixo acrescenta-se o movimento do círculo do Mesmo (o movimento diurno da esfera).

¹⁷ Há um problema relacionado com um possível movimento da Terra, no sentido contrário ao das fixas, a fim de poder eximir-se ao movimento da esfera, ficando, portanto, imóvel.

revolução do Mesmo se restabelecer, pela força exercida pela Razão sobre as massas dos elementos¹⁸. Finalmente, distribui-os pelos planetas e vários astros e retirou-se. Construção dos corpos dos mortais: constituição e perturbações sofridas pela alma – as sensações (42d-47e)

Só depois de comunicadas estas instruções, os deuses procederam à criação dos corpos dos mortais, *acrescentando o resto de alma que fosse necessário* para que os mortais se governassem o melhor possível (tornando-se responsáveis pelos males em que incorressem¹⁹).

Compostos por porções “emprestadas”²⁰ dos quatro elementos e presos por laços invisíveis, os corpos dos mortais acham-se sujeitos ao ritmo do influxo e efluxo, que tão graves interferências produzirá com as revoluções dos círculos da alma. Pior ainda, o corpo humano potencia esta interferência com a alma, movendo-se com os seis movimentos irracionais, causando inúmeras perturbações.

As mais graves de todas são as sensações, cujo ritmo binário bloqueia o círculo do Mesmo e abala o do Outro, de modo a induzir na alma a irracionalidade, tornando impossível quer o seu bom funcionamento, quer a correcta identificação da realidade e a declaração da verdade²¹.

Todavia, tais perturbações acalmam com a estabilização do fluxo, de forma a que os círculos na alma gradualmente passam a poder mover-se nas suas trilhas, devolvendo à alma a inteligência. Resultam daqui consequências éticas, pois, se as

¹⁸ Se assumirmos a congruência do relato do *Timeu* com o do *Fedro*, topamos aqui com um curioso problema antropológico e teológico. Não há dúvida do carácter pampsiquista deste relato, pois todos os seres vivos não divinos são animados pelas almas dos mortais. Não esqueçamos, porém, que, segundo o *Fedro* 249b, a encarnação na forma humana é reservada a quem contemplou as Formas.

Supõe-se então que, no intervalo entre cada encarnação, depois de purificada, a cada uma destas almas voltará a ser concedida a possibilidade de acompanhar os deuses (42b).

¹⁹ É enorme a relevância deste breve passo. Do ponto de vista teológico, confirma a irresponsabilidade do deus, à qual corresponderá a responsabilidade do homem. Mas o trecho em itálico alude à parte da alma dos mortais que não foi feita pelo demiurgo e, portanto, não é imortal. As funções que desempenha serão referidas adiante (*vide* 41c-d, 69c ss.).

²⁰ Alusão críptica ao destino do corpo mortal: separado da alma imortal, deve regressar aos elementos que o compõem (*vide* Anaximandro: DK14B1).

²¹ O passo refere expressamente que as revoluções do Mesmo e do Outro, perante o influxo das sensações externas, “parecendo dominar, são dominadas” (44a).

almas reforçarem a Razão com uma educação adequada, tornam-se saudáveis, porém, no caso contrário, regressam ao Hades imperfeitas e irracionais.

Quanto à forma dos corpos é a seguinte. Têm uma cabeça esférica, onde se acham encerradas as revoluções do Mesmo e do Outro, um corpo comprido e provido de membros, que lhes permite locomover-se. Na cabeça localiza-se o rosto, onde se encontram os olhos, produtores de um fogo afim do da luz do dia, que lhes permite ver. À noite, o fogo interior é estancado, induzindo o sono. Quando, contudo, ficam ainda guardados fragmentos de luz, estes reaparecem no sono, como sonhos.

Muitos crêem que a visão permite captar a interacção dos elementos e conhecer as causas das coisas, mas estas são apenas causas auxiliares, de que o deus se serviu para coadjuvar a acção do Bem. E a prova colhe-se do facto de que só a alma pensa e é invisível, enquanto os elementos não passam de corpos visíveis.

É por essa razão que o amante do saber e do pensar se concentra nas causas inteligentes, secundarizando as outras. As melhores destas são colhidas pela visão, que permite captar a natureza do cosmo (*vide R. VII 528d-530c*). Mas o som e a audição também concorrem para a compreensão do cosmo, através da harmonia e do ritmo (*Id., Ibid. 530c-531c*).

*

Muitas lições podem ser retiradas do primeiro relato da criação, capitais para a compreensão de muito do que se disse sobre a alma noutros diálogos. A criação do cosmo como um todo (no sentido sumativo, *pan*, no de totalidade, *holon*) indica, por um lado, a sua composição “material” (os quatro elementos), por outro, a criação dos paradigmas visíveis sobre os quais assenta a possibilidade de investigação do real, o mais notável dos quais é o Tempo.

A construção da alma do cosmo torna-se incompreensível a quem não tiver familiaridade com as obras platónicas relacionadas com o tema. Em primeiro lugar, O Ser, o Mesmo e o Outro são as Formas que regulam a realidade, a identidade e a diferença de todas e cada uma das coisas. A mistura das três, segundo registos opostos,

visa caracterizar a natureza da alma: mistura do ser imutável e indivisível (o ser das Formas) com o mutável e divisível (o de cada coisa sensível), valendo as regras da mistura para o Mesmo (a Forma e cada ente, em relação a si próprios) e o Outro (em relação aos outros).

Isto é o que a alma é: a sua natureza. Dotada com essa natureza, a alma pode captar todas as espécies de entes incluídos no cosmo: da diversidade sensível à unidade e totalidade inteligível²². Fica assim constituído o corpo do cosmo, doravante regido pelos círculos do Mesmo e do Outro. Estendendo-se do centro à periferia, a alma abarca todos os seres e cada uma das suas espécies.

A construção do modelo do cosmo tem antes de mais um sentido astrofísico, pretendendo valer simultaneamente como uma descrição e uma explicação do céu (salvando as aparências dos movimentos dos “planetas”). Astronomicamente, representa o todo, contemplando cada um dos corpos celestes, pela atribuição de um lugar e uma função no cosmo. Fisicamente, regula os movimentos dos corpos celestes: os astros e os planetas²³.

Outro resultado do movimento do cosmo é o dos corpos que o povoarão, nos locais designados pelas divisões da alma cósmica. Essa distribuição de balizas corresponde ao nascimento do Tempo. Com o movimento começa a sucessão: o antes e o depois. No “relógio” cósmico, convergem duas causalidades: a finalista, com o movimento circular (dias, noites, etc.), imita a eternidade; nela se integra a mecânica, com o movimento linear da duração da vida animal (“foi, é, será”).

²² O princípio aqui implícito é o de que o semelhante é conhecido pelo semelhante. É essa a lição que colhemos em Empédocles B109:

“Com o Terra vemos a terra, com a Água a água...”

Mas talvez já possamos detectar o princípio em Parménides B14:

“Pois, tal como cada um tem uma mistura de membros errantes, assim aos homens chega o pensamento...”.

A alma precisa de conter todas estas disposições para poder reconhecê-las nas coisas sensíveis.

²³ Para a consideração pormenorizada dos astros, das suas posições relativas e dos movimentos que os animam, é essencial o estudo do clássico de F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London and Henley 1937, 66 ss. Vide ainda L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris 1995; R. D. Mohr, *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985, 9-140.

A vida, com o seu duplo sentido – o da alma e o do corpo –, torna-se possível. Na perspectiva de Platão, a primeira finalidade da estrutura do cosmo é a introdução da ordem no visível. As primeiras consequências dessa ordenação são a contenção da desordem visível²⁴ num todo homogêneo e vivo, capaz de se mover ordenadamente.

A criação das quatro espécies de seres vivos – os imortais e os mortais, do ar, da água e da terra – completa a obra divina. Da mistura que serviu para fabricar a alma cósmica, o demiurgo cria os deuses imortais, atribuindo-lhes como corpos os astros. Encarrega-os, depois de criar a parte divina da alma dos mortais, primeiro, de a completar com as almas irracionais, que adiante veremos regularem o funcionamento do corpo dos mortais (a alma racional fica situada na cabeça); depois, de cuidar delas, para o que as distribui pelos astros.

Depois de explicar as leis que hão-de regular as suas vidas, entrega-as aos deuses que lhes construirão os corpos. Com a fixação da alma desencarnada no seu corpo, o texto transita imperceptivelmente de um para outro sentido de alma. Até aqui seguimos a sequência degradante: alma cósmica – alma dos deuses – alma dos mortais. Mas agora encontramos-nos com corpos que resistem à alma, opondo à circularidade da Razão o princípio binário de influxo e efluxo (não só as sensações, mas todo o funcionamento do corpo – respiração, alimentação/excreção – são dominados por ele). Os resultados do conflito entre os dois ritmos são catastróficos, dos pontos de vista psicológico, ético e antropológico.

²⁴ A desordem deve aqui, em primeiro lugar, ser entendida como a ausência de unidade expressa pela inexistência de identidade. À pergunta – “O que é que se move, antes da geração do cosmo?” – a resposta é: “Há movimento”. É essa situação que a introdução da vida vem alterar: “algo” vive. Daí a importância da definição de um contentor. A partir desse momento, é possível falar de um “todo”.

Um segundo registo da desordem é a ausência da finalidade. O que se move não visa qualquer fim. Move-se por acção e reacção, mecanicamente. Pelo contrário, a vida tem um fim, quanto mais não seja, a sua preservação. Isso poderá ser entendido com o bem que visa.

Um terceiro registo é a ausência de regularidade, de evidência de um padrão. Também essa deficiência a vida vem colmatar, com a introdução da ordem visível. É deste modo que se chega ao nascimento de Tempo, o qual tem, entre as suas mais salientes funções, a de integrar o movimento linear (evolutivo: *chronos*) da vida humana, no padrão circular (cíclico: *aiôn*).

De resto, parece ser esta a finalidade última de um texto como o do relato de criação: explicar aos mortais a sua condição, mostrando-lhes o que têm a fazer para recuperarem a sempre periclitante integridade das suas almas²⁵.

Um excurso, esboçado a partir da análise da visão, torna à questão da causa, que iniciara o primeiro relato da criação. É este que vai dar origem a um novo proémio, agora de carácter metodológico, ao qual se segue um segundo relato da criação, feito desta vez da perspectiva da necessidade.

2. Novo proémio: as causas auxiliares (46c-47e)

O raciocínio seguido no texto é perfeitamente claro, embora pareça perder-se em excursos. A referência às ilusões induzidas pela visão constitui um bom exemplo de como as sensações interferem com a Razão. Mas a questão traz consigo graves consequências para o conhecimento da realidade.

As únicas causas do cosmo são deus e as Formas, às quais recorreu como modelo (27d-29d). Mas a maioria dos homens (*vide* a referência a Anaxágoras: *Féd.* 97 ss.) – decerto enganado pela força da sensibilidade – atribui esse estatuto a meros efeitos (*apergazomena*), como:

“o aquecimento e o arrefecimento, a solidificação e a dissolução” (46d).

Apesar de a alma ser o único veículo do pensamento, a sua invisibilidade leva os homens (ao contrário do amante do pensamento e do saber, que atribui essa função à “natureza inteligente”) a referirem-se aos contrários como causas, apesar de estes moverem os outros e serem movidos por outros “por necessidade” (46e). É esta razão que obriga o novo relato a abrir-se aos dois tipos de causas²⁶.

2.1 As obras da necessidade (47e segs)

²⁵ Embora a mensagem seja inteiramente coerente com a do *Fedro*, a não referência ao amor e à beleza, torna-a muito mais dura. Do ponto de vista cósmico, a sorte dos mortais é como a sua condição e a sua natureza: frágil.

²⁶ Mas o texto insiste a seguir na descrição dos benefícios da visão, começando pela contemplação da divina grandeza do cosmo, complementados, no caso da audição, pelo estudo da harmonia.

Como vimos, “a desordem” não é objecto da criação. Não decorre daqui que a sua natureza não seja regulada por causas, mas apenas que estas são “auxiliares”²⁷ e de todo alheias à causa final: o deus e o modelo que o guia na criação, o Bem. Logo, na perspectiva platónica, não só não deviam ter sido incluídas no “mito plausível”, como possivelmente até nem poderiam ser objecto de qualquer relato autónomo. Todavia, dado que os homens lhes conferiram atenção, há que enquadrá-las na concepção do cosmo como criação (poder-se-ia fazer um paralelo com a Via da Opinião, no Poema de Parménides).

O novo relato parte, portanto, do anterior, que foca a criação da alma do cosmo e dos seres que o povoam, inserindo-se nele. Concentra-se na descrição de como o mundo visível se formou a partir da sujeição da desordem à ordem, imposta pela alma cósmica e de como foram formados e “funcionam” os corpos dos seres em que encarnam as almas dos mortais. Noutros termos, como a vida organizou o visível, submetendo-a ao princípio teleológico, combinando a necessidade e a Razão²⁸ (48a).

Mas a necessidade tem também o seu princípio: a “causa errante”. Para o desvendar e perceber como a Razão o persuadiu, há que retomar o relato da criação desde o início.

2.1.1 Os quatro contrários²⁹

²⁷ Esta tradução habitual de *synaitia* pode ser enganadora. Estas causas concorrem para o funcionamento do sensível, oferecendo resistência à acção da causa final, que só as domina com o poder da inteligência.

²⁸ Mas também como os corpos sensíveis “resistem”, criando obstáculos ao pleno funcionamento do inteligível. É daqui que resultam relevantes consequências éticas para os humanos. Mas parece-nos mais importante o aspecto crítico desta posição.

Implica ela que a vida não é, nem pode ser vista como uma *ordem* de fenómenos, emergente num estágio avançado da evolução do cosmo (perspectiva do ciclo, no *Da natureza*, de Empédocles, e, de algum modo implícita no desenvolvimento do modelo cosmológico do vórtice). Pelo contrário, Platão defende que a vida é e deve ser encarada como o próprio princípio do qual resulta a *criação* do cosmo.

²⁹ Generalizou-se, sobretudo a partir de Aristóteles, a utilização do termo “elementos” (*stoicheia*), para designar os contrários da tradição. Platão também usa esse termo, mas com reservas e com menor frequência que Aristóteles (recorre mais aos seus nomes próprios, em conjunto, “os quatro”). Recorremos nós, portanto, à tradução habitual, mesmo quando o termo não se encontra no texto (e a sua inserção é problemática, como se poderá depreender do desenvolvimento do programa platónico).

O problema que vai dominar toda esta parte do relato platónico é o de como ganhar uma compreensão da “própria natureza” (*physin*) dos elementos, “antes da formação do céu” (*vide* 52d). É erradamente que os homens lhes chamam “elementos” e princípios do todo³⁰ (48b). Explicar porquê envolve, porém, retomar o relato da criação desde o início (48d-e).

Para tal, há que introduzir uma nova terceira espécie à criação: a primeira (em 28a, era a Forma: modelo e original), a segunda a sua cópia: os sensíveis; a terceira será descrita por uma série de metáforas: o “receptáculo” e a “ama do devir” (49a).

Quanto aos contrários, o seu próprio nome é problemático, pois, visto que as suas naturezas mudam constantemente (49b-d), é legítimo perguntar que nome lhes deverá convir. Melhor será referi-los como “em ou com tal forma”; não como “este” ou “estes”, mas como “neste modo” (49d-50a), distinguindo-os daquilo “em que” surgem ou perecem, a que poderá chamar-se “isto ou aquilo”. Mas a questão merece ulterior esclarecimento.

2.1.1 O “moldador” (50a-c)

Se um homem se entregasse à tarefa de constantemente fazer e refazer formas a partir de um material plástico, digamos, ouro, à pergunta – “o que são?” – a resposta mais segura seria: “ouro”. Quanto às figuras moldadas, a designação atribuída seria sempre: “na forma de” um triângulo, por exemplo, atendendo à “natureza que recebe os corpos”, a qual deve sempre ser chamada do mesmo modo, pois nunca “parte” da sua própria “potência” (*dynameôs*):

“recebendo todas as coisas, mas nunca assumindo uma forma (*morphên*) semelhante à das que entram nela” (50b-c).

Constitui deste modo um “molde”³¹ (*ekmageion*), no qual entram e saem as “imagens das Formas”, os “tipos” (*typôn*) que originam as coisas que estão a ser feitas.

³⁰Do exposto a seguir, depreende-se que o termo “elementos” deverá ser usado com restrições, pois não se trata de autênticos constituintes originais. Platão observa que a descrição que se segue será conjectural (48c).

³¹ Molde “tridimensional” e não “forma”. A dificuldade particular deste exemplo, repetida na continuação do texto, reside no modo obscuro como a componente, que não poderemos deixar de encarar como material, é introduzida no texto.

2.1.1.2 As três espécies: a “região” (*chôra*: 50d-52d)

E o relato prossegue com a designação das três entidades em torno das quais se concentra a narrativa: “o devir” (“o filho”), aquilo “em que” devém (“a mãe”), e o “de que” o devir é cópia (“o pai”). Reafirmada a necessidade de atribuir um carácter amorfo “àquilo em que”³² são feitas as cópias, deveremos não nos referir à “mãe” com o nome dos contrários, mas como:

“uma espécie invisível e amorfa, de tudo receptiva, participando do modo mais aporético e difícil de captar do inteligível (51a-b).

O melhor modo de chegar à natureza deste é referir como “fogo” e água” as partes que aparecem “fogosas”, ou “liquefeitas”, e do mesmo modo os outros dois. O problema reside em saber se há algum Fogo, ou outras Formas, em si, ou se há apenas o que vemos e sentimos através do corpo (51b-c).

Resolvida esta dúvida, pela decisão de não confundir o inteligível com o sensível, as Formas com as aparências sensíveis, a Razão com a opinião verdadeira (51d-52a), somos confrontados com a natureza da terceira espécie, ora referida como eterna:

“a “região”, “assento indestrutível de tudo o que tem génese”, apreensível por um raciocínio bastardo, uma “não sensação”, na qual “mal se pode crer”, pela qual vagamente sonhando afirmamos ser necessário que todo o ente esteja “nalgum lugar” e que “o que não está na terra ou no céu nada é” (52a-b).

Fica deste modo firmemente estabelecida a natureza híbrida daquilo que traduzimos pelo termo ‘espaço’. É aquilo em que e de que os sensíveis são feitos; sendo imperceptível, é exigido como o lugar que ocupam e no qual se movem.

Depois, o relato desloca-se para o início do processo de criação do mundo sensível. Três eram as espécies que havia “antes do nascimento do céu”: o ser, a região

³² “Em que” ou “de que”? A questão é delicada pois o texto sugere que por vezes nos encontramos diante de um “material”, por vezes diante de um “meio”, por vezes até de ambos.

(o espaço) e “a génese” (*genesin*: “aquilo que devém³³”: 52d). A ama do devir (a alma cósmica e a “região” por ela definida) entra em acção, recebendo as imagens das Formas dos contrários, sendo abalada pelas potências que a assaltam e por seu turno abalando o seu conteúdo (52d-e).

A agitação que a toma, consequência do movimento de rotação impresso pela alma cósmica ao sensível contido pela esfera, conjugada com a interacção das potências opostas, produz – à semelhança de uma peneira – a separação dos elementos e a sua agregação em massas “semelhantes” (52e-53a).

2.1.1.3 A “esquematização” dos contrários (53a segs.)

É então que o deus começa a “configurá-los por meio de Formas e números” (53a-b), constituindo, a partir do triângulo rectângulo escaleno, os sólidos que organizarão o fogo (tetraedro), o ar (octaedro), a água (icosaedro); e, a partir do triângulo rectângulo isósceles, a terra (o cubo).

A construção dos sólidos a partir de duas figuras geométricas bidimensionais – os triângulos escaleno e isósceles – permite resolver o problema atrás apresentado (49b-50a) da transformação dos elementos uns nos outros, salvando as aparências sensíveis. A interacção dos corpúsculos sólidos uns sobre os outros por acção do movimento da alma e da eterna agitação da não uniformidade (*anômalotês*: 58c) provoca a recomposição dos sólidos, determinando um ciclo contínuo de transformação do fogo, ar e água, por um lado, e de reformação da terra (53c-57d).

Fica desta maneira suficientemente explicada não só a formação do cosmo e dos elementos que o formam, bem como a dos compostos constituídos a partir deles, como ainda o continuado funcionamento da ordem cósmica, encarada agora da perspectiva dos seus constituintes. A narrativa concentra-se na criação da ordem cósmica pela perspectiva dos corpos, atendendo àquilo que Platão designa com a obrigação de considerar a causa errante.

³³ O termo é extremamente vago. Refere aquilo que devém, antes de se originarem as coisas devenientes (porque o céu ainda não se formara). Nesse sentido, poderá ser tanto “as coisas”, como aquilo “de que” são feitas, ganhando com isso um aspecto “material”.

*

É impossível exagerar a importância desta secção da narrativa platónica, tantas são as revolucionárias inovações conceptuais aqui introduzidas e tão significativa foi a influência por ela produzida em sucessivas gerações de estudiosos. Referiremos a seguir apenas as mais relevantes.

É agora clara a razão pela qual se torna necessário reiniciar o relato da criação, uma vez que a construção da alma cósmica não pode confundir-se com a do corpo do cosmo, embora ambos sejam sumamente importantes. Isto, porque o visível é dominado por leis absolutamente estranhas e independentes da finalidade, que rege exclusivamente a vida: as leis da mecânica, que Platão designa com a expressão “causa errante”.

Ora, acerca desta questão, os homens cometem, entre muitos, três graves erros. O mais sério de todos será o de colocar a vida na dependência do não vivo – o animado do inanimado –, nomeadamente ao considerarem as causas auxiliares uma autêntica causa³⁴ (46c-d). O segundo é conferirem aos contrários o estatuto de elementos e princípios³⁵, quando isso não acontece (48b-c). Por fim, o terceiro consiste em ignorar absolutamente essa natureza híbrida, “em que” ou “de que” nasce e se transforma “o devir”.

Para evitar estes três erros, torna-se então necessário explicar a formação e o devir do corpo do cosmo, havendo para tal que compreender como funciona a causa errante, o que por sua vez implica:

1. aprofundar a natureza dos contrários;
2. explorar a natureza do visível, focando a natureza do espaço;
3. descrever o processo de criação dos contrários;

³⁴ O que implica conferir-lhes a autonomia que só ao Bem pode ser atribuída (68e-69a). Mas note-se que já tinham cometido este erro ao não compreenderem que o cosmo é essencialmente vida e a vida só pode resultar de um acto de criação.

³⁵ Toda a crítica da concepção tradicional dos contrários, concluída com a descrição da construção dos sólidos platónicos, incorpora elementos que combinam Filosofia da Linguagem com Psicologia e Epistemologia.

4. esquematizá-los pelas Formas.

O primeiro ponto revela a natureza fenoménica dos contrários: não são em si, pelo facto de devirem constantemente, transformando-se uns nos outros. Mas também não podem ser eliminados de todo, uma vez que são cópias das Formas do Fogo, Ar, etc., portanto, são dotados de naturezas próprias, exibindo uma certa regularidade.

O segundo ponto caminha para a formulação do conceito de “espaço”, estabelecendo a partir dele a constituição do sensível. A dificuldade reside na combinação das três perspectivas pelas quais é desenvolvida a análise: a das coisas produzidas, a do meio ou lugar em que são produzidas e a daquilo de que são feitas.

O terceiro descreve a interacção das forças resultantes da constituição da esfera cósmica, mostrando como dela decorreu a agregação dos contrários em massas homogéneas. O quarto completa a criação do corpo do cosmo, explicando a necessária ordenação e constituição “física” dos contrários, de forma a satisfazerem as condições enunciadas no primeiro ponto.

Particular relevância deve ser conferida ao tratamento reservado à noção de espaço. Deixando de parte os aspectos que o associam ao inteligível (a eternidade e a indestrutibilidade – 52a-b –, além da invisibilidade: 51a), notemos como começa por ser dado como constitutivo do sensível não só porque todos os corpos *estão no* espaço (num “lugar”), mas também porque *ocupam um* espaço (“são espaço”). Por estas duas razões, além da outra – a de não ser percebido pelos sentidos –, se diz que é captado por uma “não sensação” e um “raciocínio bastardo”).

Todavia, como dissemos acima, a dificuldade reside na combinação das perspectivas pelas quais procede a narrativa. O primeiro problema de Platão é o de sustentar que uma realidade autêntica, que só pode ser abordada por metáforas (“mãe”, “ama”, “receptáculo”, “assento” do devir), tem uma natureza própria, em si, constituindo um género (*triton genos*: 52a). O segundo – para o leitor, de todo estranho a este – é o da natureza dos elementos (*deuteron [genos]*: 52a), que se prova consistirem em imagens das Formas elementais (51e-52a; *vide* 51b-c, 52a). O terceiro resulta dos dois anteriores, residindo na variação, pela qual as coisas (“a progénie”: 50d)

são abordadas das perspectivas “em que” e “de que” são feitas, criando a ilusão de que o espaço é a sua “causa material” (Aristóteles *Fís.* D2, 209b6-17: confundindo *chôran*, *topon* e *hylên*).

Este último ponto é sobremaneira importante, apontando uma das razões que justificam a impossibilidade da formação de uma noção platónica de “matéria”³⁶. Como fomos mostrando, o espaço é, por vezes encarado, como “aquilo de que” são feitos os corpos – sugerindo que se alude a uma substância, no sentido, da causa material aristotélica –, e, por vezes, referido como um meio: “aquilo em que” o corpo é criado, cujo “lugar” lhe é atribuído³⁷.

Consequentemente, na medida em que as finalidades de Platão vão mudando ao longo do argumento, a questão da sua constituição “material” é esvaziada. Tal ponto de vista será posteriormente confirmado pela “esquematisação” dos contrários, da qual inevitavelmente resulta um “vazio” no interior dos sólidos platónicos³⁸.

Compreendemos finalmente o sentido, quiçá mais duradouro, da contribuição platónica para a Astronomia e a Física. Toda a complexa explicação de como a causa errante é submetida à Razão, no longo processo, conducente à esquematização pelas Formas, constitui a primeira manifestação coerente e autónoma da “salvação dos fenómenos” na Ciência Ocidental. É daqui que resulta a noção do carácter ilusório do mundo fenoménico, que começamos a encontrar na tradição grega com Heraclito e, depois dele, não mais deixará de afectar a concepção grega de ciência.

³⁶ A outra é de natureza religiosa. Num cosmo construído por deus a partir da “desordem”, constituir esta num conceito será colocá-la a par da Razão, o que, além de errado é ímpio!

³⁷ A conjunção de duas perspectivas tão distintas mostra o erro de encarar o espaço como um conceito análogo ao nosso, que é o de um meio relativo, logo não absoluto. Outro é o de confundir com a causa material. Ora isto é exactamente o oposto daquilo que Aristóteles defende terem os Atomistas dito, a saber que os corpos são “feitos de átomos e de vazio”: *Met.* A4, 985b4; *id. De Demócrito*, ap. *Simplicium De caelo* 295, 1: DK68A37.

Parece-nos que Platão não pode ignorar esta concepção “materialista” do cosmo. Simplesmente rejeita-a, pelo facto de ser absolutamente incompatível com a ideia de uma criação teleológica (*vide Leis* X 889e-890a, 892a-c).

³⁸ Como não pode deixar de acontecer, tendo em conta a sua constituição e reconstituição, a partir da combinação dos triângulos rectângulos escalenos. À pergunta – O que há dentro dos sólidos platónicos? – a resposta só pode ser: a alma cósmica, pois responder – “nada! – é infringir a negação eleática do vazio, essencial para explicar a eternidade do movimento dos corpos, no *Timeu* (58c).

3. As três almas (69b até ao final)

O primeiro relato da criação no *Timeu* concentra-se maioritariamente na construção e descrição das obras da alma cósmica. No entanto, um passo (41a-46c) é essencial para a compreensão do processo de formação, bem como do destino reservado pelo demiurgo àquela alma que, no *Fedro* (246a segs.; e nos diálogos já estudados), vimos ser atribuída aos mortais.

Encontramos nesse passo do *Timeu* uma breve referência que se mostrará da maior importância para a compreensão do que adiante se dirá sobre as almas dos mortais, estabelecendo relação com um aspecto capital que o tema assume em obras ainda não estudadas.

Ao confiar aos deuses criados o encargo de construírem os corpos *e a parte mortal da alma* das “três espécies mortais” (41b-d; 42d-e refere a “parte restante da alma humana que tem de ser gerada”), o demiurgo sugere e adiante confirmará que à parte imortal, divina e hegemónica (41c; logo racional: 43a-44c) da alma, construída por ele, terá de ser acrescentada outra parte, irracional. Ora a existência de uma alma irracional é um facto novo, gerador de muita contradição³⁹. Por esse motivo, deveremos prestar-lhe a maior atenção.

Em primeiro lugar, devemos notar que é nessa alma (ainda não criada) que residirá uma fonte de mal, tornando-se claro o sentido dos avisos solenes que o demiurgo dirige à parte racional das almas dos mortais, que acabara de criar, mostrando-lhes:

“a natureza do todo e as leis do destino” (41e; vide *Fedr.* 248a-249b).

Destas deriva a sua posterior implantação em corpos, regidos pelo ritmo do influxo – efluxo, do qual resultam a sensação, o desejo (com o prazer e a dor), o medo, a ira e as outras emoções (42a-b).

O *Fédon* já nos advertira da necessidade de controlar as tensões provocadas por esta constituição dúplice, da qual resultam as consequências éticas já conhecidas, que se traduzirão na recompensa ou punição que hão-de receber no além e nas reencarnações a que sucessivamente terão de se submeter (41e-42d). Mas veremos como esta situação é agravada pela alma irracional.

A retomada da narrativa da criação (69b segs), com a construção das almas e dos corpos mortais – após a secção dedicada à “causa errante” e à “região”, rematada pela “esquematisação” dos corpos dos contrários –, torna ao ponto em que tinha sido deixada, praticamente nos mesmos termos (69c-d). Todavia, a continuação não só acrescenta dados novos acerca da construção do corpo, como refere pormenores muito importantes, relativos a essa outra alma, irracional.

Os deuses recebem “o princípio da alma imortal” e dão-lhe um corpo para seu “veículo” (*ochêma*), acrescentando-lhe outra alma, mortal, sede das paixões, do prazer – “engodo do mal” –, das dores, da temeridade e medo, da ira e da esperança. A alma mortal fica então composta por estas mais as sensações e o desejo erótico (*erôti*) (69c-d).

Esta alma mortal foi implantada no tórax: a parte que “participa da coragem”, entre o diafragma e o pescoço, controlada pelo coração (69e-70d), enquanto a outra parte, sujeita aos apetites corpóreos, foi implantada entre o diafragma e o umbigo, sendo de algum modo controlada pelo fígado (70d-71d; 72d). Mas toda a alma mortal permeia o corpo, através da medula dos ossos, também ela diferenciada em figuras (*schêmata*), distinguindo-se da imortal, localizada no “cérebro” e colocado na cabeça (73b-e).

Pelo contrário, a alma “apetitiva” – como tudo o que participa da vida – acha-se também localizada no corpo, mas no ventre, pelo facto de não participar da opinião e do raciocínio e ser passiva, incapaz de rodar sobre si própria, logo, não podendo reflectir:

“repelindo o movimento que vem de fora e usando apenas o seu próprio” (77b-c).

³⁹ Parecerá absolutamente estranha e contraditória com o argumento do *Fédon* a admissão de uma alma irracional, mas talvez a contradição se não revista de aspectos insuperáveis.

O contacto com o corpo dá origem a muitas doenças “somato-psíquicas”, nomeadamente, aquelas que são devidas à acção da bílis sobre a alma (85e). Mas as mais importantes são a loucura e a ignorância, derivadas de causas somáticas (como o excesso de esperma), que dá origem a doenças sociais, como a incontidência sexual, fazendo o homem parecer mau, quando na realidade o mal lhe vem da ignorância⁴⁰ (86b-e). Desta origem derivam ainda muitas outras doenças, às quais se acha associada a má administração das cidades (86e-87b).

Para todas estas, a cura vem da busca da harmonia, do cultivo das simetrias e do equilíbrio. E, de facto, sempre que há desarmonia entre a alma e o corpo, daí resultam muitas doenças – psico-somáticas ou somato-psíquicas –, consoante o elemento mais forte é a alma ou o corpo (87e-88b). Para estas o remédio é o exercício da alma e do corpo, a busca da harmonia do composto corpo-alma, pelo reencontro com o movimento do cosmo, reforçando os movimentos dos círculos do Mesmo e do Outro na alma, cultivando o saber e fortalecendo a mente (88c-90b).

Pelo contrário, os que se entregam ao desejo enchem-se de “opiniões mortais”, enfraquecendo a alma racional, que deve ser cultivada pela busca do saber, visando a rectificação das “revoluções cerebrais”, afectadas pelo encerramento da alma num corpo, e o Bem (90b-d; *vide* 43a ss.). De modo que aqueles que persistentemente visam esse Bem podem ganhar a bem-aventurança, enquanto todos os outros são arrastados na cadeia das reencarnações que os podem levar a habitar corpos de mulheres e das outras espécies de mortais: mamíferos, aves e peixes (90b-93c).

*

As referências à alma nesta última secção do *Timeu* dão origem ao problema da coerência com as perspectivas sobre a alma, desenvolvidas no *Fédon* e no *Simpósio* e até nos diálogos socráticos. A questão é particularmente suscitada pela referência a uma “alma mortal e irracional” e consequentemente com aquilo que, na *República* e no *Fedro*, é entendido pela concepção tripartida da alma.

⁴⁰ Sobre este tema vide T. Calvo, “Anámnesis y catarsis: la Antropología de Platón”, in *Anamnese e Saber*, 201-226.

Ao contrário da esmagadora maioria dos intérpretes⁴¹, não detectamos qualquer “mudança de posição”. A concepção tripartida torna-se evidentemente necessária a uma abordagem “antropo-biológica” e política do tema da alma⁴², podendo ficar em suspenso, sem ser necessariamente negada noutras obras.

Todavia, no *Fédon*, em particular, qualquer referência à alma mortal e irracional traria grande complicação ao argumento sobre a imortalidade, sendo essa a razão porque não haverá sentido em inclui-la no debate⁴³. Por outro lado, no *Timeu*, a alma racional distingue-se da irracional pela sua localização, finalidade e modo de funcionamento. Situada na cabeça, visa conduzir o corpo que a alberga ao restabelecimento do contacto com o cosmo, através das revoluções do Mesmo e do Outro, que a aparentam à alma cósmica. Pelo contrário, as outras duas almas localizam-se no peito e no ventre, permanecendo esta última passiva e imóvel (77a-c), ou permeando os membros (73b-e). O problema do mal é então originado pelo encerramento da alma, imortal e racional, num corpo, deixando-a à mercê da influência das almas irracionais e mortais que o “animam”. Teologicamente, a questão é provocada pela diferença de pureza das duas almas, reforçada pelo facto de ser obra de diferentes criadores (a primeira, do demiurgo, as outras duas dos deuses criados; vide *Fedr.* 246a, a referência metafórica à diferença “de raça” dos cavalos dos deuses e dos mortais). Eticamente, porém, é agravada pelas deficiências de educação e de inserção política, bem como de carácter⁴⁴.

⁴¹ Que, inspirados por uma concepção evolutiva do “pensamento platónico”, detectam uma mudança de posição entre a “concepção unitária” do *Fédon* e a “triptada”, da obra “posterior”, com a *República* e o *Timeu* (aprofundada no Livro X das *Leis*); vide T. M. Robinson, citado na nota seguinte.

⁴² Veja-se, por exemplo, “Tripartition, Immortality and After-Life”, (T. M. Robinson, *Plato's Psychology* 1970, 119-131). Associamos a posição de Robinson à nossa (se descontarmos as preocupações manifestas com a “ordem dos diálogos”), tomando-a como “compatibilista”.

⁴³ Parece-nos que a finalidade do diálogo é argumentar contra a perspectiva corrente, representada por Símiias e Cebes, acerca da posição dos “filósofos” no que diz respeito à morte. Não cremos que o diálogo deva ser lido como um tratado sobre a alma, nem que o que aí se diz sobre a alma constitua “doutrina platónica”.

Neste sentido, a posição do *Fédon* parece-nos ser *complementada* e não negada pela abordagem tripartida do *Fedro*, *República*, *Timeu* e *Leis*. E isto pela simples razão de não parecer haver qualquer dificuldade em restringir a imortalidade à parte racional da alma, que será a protagonista dos processos de punição, purificação ou recompensa no Além, referidos nos quatro mitos escatológicos, do *Fédon*, *Fedro*, *Górgias* e *República* X. Correspondentemente, não será exagerado supor que tudo o que é dito acerca do “corpo” vale para a alma mortal, que o anima.

⁴⁴ Neste ponto, o *Fédon*, o *Górgias* e a *República* assumem uma posição admonitória e puritana, que ignora o diagnóstico “desculpabilizador” do *Timeu* 86b-e, embora não o contradigam formalmente. Mas

Na perspectiva do *Timeu*, o mal será mais o nome genérico para uma doença do que resultado de uma decisão desviante do sujeito. Em qualquer dos casos, nunca poderemos encará-lo como um princípio, em si, oposto ao Bem, mas apenas derivativamente, como resultado de uma deficiência constitutiva da alma, do corpo, ou do composto⁴⁵.

Esta abordagem nosológica da questão do mal traz relevantes consequências sócio-psicológicas. O ponto em que nos achamos mais distantes de Platão e dos Gregos, em geral, é o que diz respeito à vontade, que para nós é decisiva no tratamento conferido à acção e aqui nem sequer se manifesta.

Nos termos do *Fedro*, o conflito ético pode ser descrito como o efeito que o cavalo negro tem na condução da carruagem, portanto, directamente no cavalo branco e indirectamente no auriga. Pode chegar a subverter o domínio da Razão não só frustrando as tentativas de condução pela parte do auriga, como impedindo o cavalo branco de atender à exortação do *logos* (253d). Supõe-se que, a continuar a mostrar-se o mais forte dos três, impossibilite pura e simplesmente um comportamento racional da alma.

O *Timeu* reforça este quadro ético de uma perspectiva antropológica e biológica. Um simples fenómeno fisiológico, como o excesso de produção de esperma (86c), é susceptível de provocar um comportamento tão perigoso para a comunidade, que se pode transmitir a toda ela, com graves consequências sociais (*vide* o cultivo desenfreado das paixões, advogado por Cálicles, no *Górgias* 491e-492c). O mal é aqui encarado quase como uma epidemia que alastra até contaminar toda a sociedade.

Como vimos, nada do que aqui se diz contraria a substância do que atrás se sustentou sobre a natureza da alma dos mortais. Como pólo dominante da personalidade, sede do “eu” (*autos*), a alma constitui um todo, susceptível de ser encarado de três perspectivas diferentes: a Razão, a “sede do querer”, o apetite, que

esta perspectiva nosológica, como veremos a seguir, não deve ser encarada de um ângulo exclusivamente psicologista.

⁴⁵ Cósmico ou individual, embora este seja o mais importante para nós. Mas não podemos esquecer que a obra do demiurgo só é boa “na medida do possível” (*vide* o estudo clássico de H. Cherniss, “The Sources of Evil According to Plato”, *Selected Papers*, L Tarán (ed.), Leiden 1977, 253-260.

responde à carência fisiológica. Considerá-la una ou tripartida responde apenas à conveniência de melhor leitura do argumento.

Quanto à possibilidade de encarar uma alma irracional à dimensão cósmica, que encontraremos no Livro X das *Leis*, o *Timeu* nada propõe, pelo facto de privilegiar a abordagem da questão da alma de uma perspectiva antropocêntrica. Mas não poderemos ignorar os sinais colhidos do enfoque mais abrangente do tópico, que assocam profundamente a alma a qualquer manifestação da vida.

Por essa razão, a terminar e no contexto da conjunção das almas racional e irracional, convém assinalar dois passos, particularmente relevantes para a compreensão dessa abrangência com que a concepção platónica da alma chaga a ser tratada.

O primeiro refere o modo como o demiurgo construiu a medula. Esta é formada pelos “primeiros triângulos”: regulares e lisos, aptos para a construção dos elementos. Estes foram aproveitados para fabricar o tutano de todos os seres mortais, no qual foram implantadas as diferentes espécies de almas⁴⁶ (73b-c).

Agregando partes do corpo, para nós inteiramente distintas, como o cérebro, o esperma e a medula óssea, esta substância suporta:

“os laços de toda a alma, à volta dos quais [o demiurgo] produziu este nosso corpo” (73d).

Esta nota parece-nos particularmente ilustrativa do vitalismo platónico. A vida constitui uma rede contínua, envolvendo o Todo e cada um dos todos dele constituintes. No macrocosmo, é tecida em torno dos astros, suportes e veículos dos corpos divinos, aos quais cabe regular a ordem do mundo. No microcosmo, espalha-se pela medula dos ossos, cuja função é suportar o corpo dos mortais. Concentra-se no cérebro, “que havia

⁴⁶ A. Rivaud, *Platon, Timée-Critias*, Paris 1925, traduz e interpreta o passo da seguinte maneira: “Et toutes les sortes de figures que chaque espèce d’êtres devait recevoir par la suite, il les a distinguées dans la moelle elle même immédiatement et dès cette division initiale” (73c).

Rivaud vê aqui a tese de que a medula contém *sementes de todas as espécies de mortais*, interpretando as “espécies de almas” como os tipos de almas e corpos de todos os animais. *Contra*, M. J. Figueiredo, *Platão, Timeu*, Lisboa 2003 (“Introdução”, de J.T. Santos), a cuja tradução recorremos.

de receber a semente divina”, possibilitando a inteligência. Finalmente, gera o esperma⁴⁷, assegurando a reprodução dos mortais.

O segundo passo refere a origem dos vegetais. Formados por uma substância semelhante à do homem, são por isso seres vivos.

“Ora, tudo o que participa da vida pode ser justa e correctamente chamado ser vivo, e aquilo de que estamos a falar agora participa da terceira espécie de alma, que tem assento entre o diafragma e o umbigo, como dissemos, e em nada partilha da opinião, do raciocínio ou do pensamento, mas antes da sensação, quer de prazer, quer de dor, combinadas com o apetite” (77b).

Encarando em paralelo os dois textos, eles parecem-nos sugerir que tal como os deuses regulam os movimentos da alma cósmica, também todos os seres vivos são penetrados pela alma, que funciona como o centro regulador das suas vidas nos corpos que ocupam.

⁴⁷ Cornford, *Op. Cit.*, 295, cita Alcméon (DK14A13) e Hípon de Regium (DK26A12) para defender que o esperma “corre” do cérebro (*vide* 86c).