

# THEÒS ANAÍTIOS: UM COMENTÁRIO SOBRE A TEODICEIA DE PLATÃO À LUZ DO TIMEU

Jacqueline Bergamini Maretto\*

MARETTO, J. B. (2014) *Theòs Anaítios: Um Comentário Sobre A Teodiceia De Platão À Luz Do Timeu*. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 31-40 DOI: [http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X\\_12\\_4](http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_4)

**RESUMO:** Este artigo tem por objetivo abordar a teodiceia platônica, sintetizada pela célebre expressão *theòs anaítios*, à luz da gênese do mundo sensível descrito por Platão no *Timeu*. O significado desta expressão em Platão é claro: a responsabilidade pela escolha do gênero de vida e suas consequências é da alma (*psyché*), e não do deus. Mas o que é a alma? Partiremos da definição clássica da alma em Platão como princípio de movimento e sede de conhecimento, mas não nos deteremos nela. Qual seria a origem da alma? Com base na cosmogênese relatada pelo *Timeu*, tentaremos evidenciar que a formação e a autonomia da alma humana são afetadas de forma determinante pelas condições demiúrgicas: pela existência de elementos alógicos pré-cósmicos, pela interferência na regularidade dos ciclos cósmicos da Alma do Mundo, pela atividade mimética dos deuses secundários e, principalmente, pela presença de um desígnio inteligente (*nous*) que atua teleologicamente. A leitura do *Timeu*, além de justificar cosmologicamente a questão da justiça divina em Platão, apresentará um admirável modelo ético baseado nas noções de ordem e proporção a orientar as escolhas humanas, reforçando o pressuposto platônico da inevitável responsabilidade que os seres humanos têm sobre seu destino.

**PALAVRAS-CHAVE:** *theòs anaítios*, inteligência (*nous*), alma (*psyché*), causa/ responsabilidade (*aitia/aition*), proporção (*symmetria*)

**ABSTRACT:** This article aims to approach platonic theodicy, synthesized by the renowned expression *theòs anaítios*, in light of

\* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

No mito escatológico que encerra a *República* (614b-621b), Platão apresenta a essência de sua *teodiceia*: Deus não é responsável pelas escolhas humanas. Situando seu discurso não mais no plano do *lógos*, mas do *mythos*, Platão narra a história do soldado armênio Er morto em batalha e que, após vários dias deitado incorrupto em sua pira funerária, retorna à vida para narrar o espetáculo do destino das almas que presenciou no além. Em seu relato, Er lembra que sua alma viajara em companhia de outras almas que, após serem purificadas das faltas cometidas, deveriam escolher uma nova vida. Chegam então estas almas a um lugar de luz intensa, em que se divisa o “fuso da Necessidade” (*Ananke*) emitindo um som, assim como a presença de suas três filhas, as moiras *Láchesis*, *Clotho* e *Átropos*, representando respectivamente o passado, o presente e o futuro. Neste momento, ergue-se a voz de um *prophétes* que, em nome de *Láchesis*, o passado, convoca as almas a selarem seu destino em relação à vida que está por vir. Após escolherem o tipo de vida dentro de condições bem definidas, as almas são levadas à planície do *Léthes* (esquecimento) para beber do rio *Ámeles* (negligência). Os mais sôfregos, ao beberem muito, esquecem-se completamente das experiências anteriores, ao passo que Er, impedido de beber, pôde trazer a memória completa do que se sucedeu.

*the genesis of sensible world described by Plato in Timeu. The meaning of this expression in Plato is clear: it is soul's (psyché), not god's the responsibility to choose a kind of life and its consequences. But, what is this, the soul? We start with that classic definition of soul in Plato, as moving principle and site of knowledge, but will not stop in it. What would be soul's origins? Based upon cosmogony referred to in Timeu, we shall attempt to evidence that formation and autonomy of human soul are affected by, or determined by demiurgical conditions: by existence of alogia precosmic elements, by interference in the regularity of cosmic cycles of the World Soul, by mimetic activity of secondary gods; and, above all, by the presence of an intelligent design (nous) which operates in a teleological manner. Timeu's reading, besides explaining by cosmology the question of divine justice in Plato, will present an admirable ethical prototype, based upon notions of order and proportion to guide human choices, reinvigorating the platonic presupposition of the unavoidable responsibility that human being has about his fate.*

**KEYWORDS:** *theòs anaítios, intelligence (nous), soul (psyché), cause, responsibility (aitia, aition), proportion (symmetría).*

É desta forma que o arauto de *Láchesis* anuncia que cabe às almas a responsabilidade (*aítia*) pela escolha do próximo gênero de vida:

*Lógos da virgem Láchesis, filha da Necessidade (Ananke). Almas efêmeras: ireis iniciar novo período de nascimentos na condição mortal. Não é um daimon que vos escolheu (légetai) a sorte, sois vós que escolhestes o vosso daimon. O primeiro que a sorte designar escolherá primeiro a vida à qual será ligado em toda a necessidade. Pois a virtude (areté) não tem déspota, segundo a honrar ou desonrar, cada um tem mais ou menos. Responsabilidade (aítia) é de quem escolhe. O deus não é responsável (theòs anaítios). (República X, 617d6-617e5)*

Nesta célebre passagem da *República*, Platão deixa evidente sua posição: *theòs anaítios*, ou seja, o deus (*theòs*) não é a origem, nem a causa do mal. Ao negar a existência de um princípio transcendente do mal, não seria mais o destino (*heimaméne*), os deuses ou a sorte (*tyché*) as causas das mazelas hu-

manas, mas sobretudo a *hybris*, o “excesso” oriundo das próprias escolhas pessoais.

O ser humano é colocado por Platão no centro de seu próprio destino: “a virtude não tem dono” (*areté dè adéspoton*), cada um terá o seu fardo conforme a aplicação a ela. O *Mito de Er* destaca, assim, a dimensão psico-ética do destino humano: a escolha e a responsabilidade são da alma (*psyché*), e a recompensa ou punição, estabelecidas em consonância ao tipo de vida que se levou.

No Livro V das *Leis*, Platão alerta sobre os perigos de imputar aos outros e não a si mesmo a responsabilidade (*aítia*)<sup>1</sup> sobre as faltas e os males cometidos (727 b-c). Não obstante, é em *Leis X* que Platão isentará expressamente a esfera divina das vicissitudes humanas, a partir das três proposições que lhe servem de preâmbulo: 1) os deuses existem (887c-899d); 2) os deuses zelam pelos assuntos humanos (899d-905d); 3) e os deuses não podem ser corrompidos por sacrifícios ou preces (905d-907b). Os deuses “são bons e excelentes” (*agathoús gé kai arístous*, 901e2), e nenhum deles é omissos, nem negligente seja com as partes, seja com o todo (901e-902d). Em contexto escatológico, vemos ainda no Livro X que aquele que zela pelo todo (*tou pântos*) organizou tudo no sentido da preservação e da excelência do todo (*tou holou*, 903b4-6).

A “teologia” de Platão (*República* 379a) consiste justamente na passagem de uma visão de mundo politeísta composta por deuses corruptos e invejosos para um sistema caracterizado pela verticalidade de uma estrutura teogônica que dita princípios e leis que colocam em relevo a responsabilidade humana.

Neste contexto, a questão da *teodiceia* torna-se particularmente complexa. Ligada inexoravelmente à excelência moral e à justiça (*dikaíosyne*) (*Timeu* 42b-c), desdobra-se em longa *palingenesia* que considera aprendizados (vidas) sucessivos. Em diversas obras, Platão trata “dos eventos últimos” e do sistema de recompensas e sanções a que uma alma estaria sujeita após a morte: sua apresentação mais elaborada é justamente a narrada pelo *Mito de Er*<sup>2</sup>.

A descoberta da alma imortal por Platão fornece ao tema da justiça cósmica uma nova aborda-

1. Sobre o significado de *aítia* e *aítion* como “responsabilidade”, ver Sedley, 1998, p.114. Sobre uma possível distinção entre os dois termos em Platão, ver Woldsdorf, 2005.

2. *Apologia* 40c-41c; *Criton* 54a-55e; *Górgias* 479c-e; 523a-526c; *Fédon* 107d-114c; *Banquete* 204a; *Fedro* 246a; *República*, 614b-621c.

gem ética e também pedagógica: as ações humanas devem ser aquilatadas não em termos da duração da “vida mortal”, mas em uma perspectiva que leve em conta a totalidade do tempo (*Leis* VII 803b). Em Platão, portanto, a questão da responsabilidade humana deve ser pensada em torno de uma “*paideia* da alma”, já que o homem é sua alma (*hê psychê estin anthrōpos, Alcibiades*, 130c) e esta alma pode e deve ser educada (*Alcibiades*, 127d).

Além disso, o projeto paidêutico platônico parece encontrar paradigma eficiente justamente em um conceito de *kósmos* (*Timeu*, 29a3), em um modo de ordenação inteligente e belo inerente ao universo que serve de guia para a alma humana, e do qual ela de fato provém. Se em relação ao destino humano o ponto de vista original de Platão é o da escolha (*aíresis*) e responsabilidade (*aítia*) da alma e da recusa ao fatalismo, não se veja aqui solipsismo ou desamparo. De fato, a cosmologia platônica provém as almas humanas de um ponto de referência, de uma orientação real e visível: o próprio universo.

Nossa leitura do *theòs anaítios* em Platão considera que a cosmologia, exposta principalmente no *Timeu*, constitui base importante para compreensão do lugar que a alma ocupa na etiologia platônica, e seu conseqüente campo de ação ética. Os temas da justiça cósmica e da responsabilidade humana passam assim a ser inseridos em um quadro mais amplo que investiga a constituição ontológica do *kósmos* e da alma e se indaga sobre as possibilidades e a finalidade da vida humana.

### ***Theòs Anaítios: umas incursão no Timeu***

Faz parte da natureza filosófica buscar antes de tudo as verdadeiras causas, que dizem respeito à “natureza inteligente” (*emphronos physeos, Timeu* 46d-e), causas estas que se movem por si mesmas, e apenas secundariamente satisfazer-se com aquilo que não move, mas que é movido. No *Timeu* (46c-47) e também nas *Leis* (892a), Platão censura os fisiólogos por confundirem causas auxiliares que operam por necessidade (*ananke*) e sem desígnio inteligente (*tekhnê*) com a única causa genuína de movimento, a alma (*psychê*).

Se a escolha humana, em Platão refere-se à esfera da alma, nada mais razoável do que, a conselho do filósofo (*Timeu*, 46e), investigar a alma.

Perguntemos então ao modo socrático: O que é a alma? (*ti estín hê psychê*). Em linhas gerais, a *psychê* em Platão é definida como princípio (*archê*) de vida, movimento e conhecimento. É a alma que insufla vida ao corpo, é ela que o movimenta e lhe assegura a faculdade de conhecer (*Timeu*, 34c-36c). Além desta espécie autárquica de alma, que é imortal (*athanatos psychê*), há ainda no *Timeu* outras duas “espécies” de alma de natureza mortal dotadas de afecções e virtudes próprias, que devem ser movidas e comandadas pela espécie imortal. (*Timeu* 69d-72d).

Mas mesmo estabelecidos seus poderes cinético e cognitivo, a alma imortal não pode ser a causa última na filosofia de Platão. Na investigação sobre a justiça cósmica e a responsabilidade humana, somos então naturalmente levados a perguntar: De onde vem a alma? Como ela foi formada? Quais seriam seus suportes ontológicos e epistemológicos, enfim qual seria a causa (*aítia*) da causa que é a alma? E ainda, e o mais intrigante, qual seria o fundamento ontológico de sua heterogeneidade? De fato, a partir da pergunta “o que é a alma?” emergem, como veremos, premissas ontológicas e cosmológicas com profundas ressonâncias éticas.

No *Timeu*, Platão parte da estrutura ontológica do mundo para chegar à natureza humana (27a). Sobre a gênese do *kósmos*, não são possíveis demonstrações absolutas, e aqui Platão também lança mão do *mythos*, de um *eikos mythos*, uma narração provável ou verossímil<sup>3</sup>. A complexa estrutura cosmogênica apresentada pode ser assim sintetizada: o demiurgo é a inteligência (*nous*) que, contemplando o *parádeigma* das Formas, ordena a necessidade (*ananke*) pela persuasão (47e-48a). O mundo sensível nasce então, dotado não apenas de um corpo visível, mas de uma alma. Este é um ponto que nos interessa abordar: a constituição ontológica da Alma do Mundo (*psychê tou pantos*), da qual a alma humana seria uma espécie de “resíduo” (41d).

Apesar de reconhecermos a causalidade inequívoca da alma imortal em Platão, o objetivo, em primeiro lugar, é investigar se sua autonomia

3. Platão considera o *Timeu* um *eikos mythos* (29d2) e também um *eikos lógos* (30b11). Os mitos não tem valor equivalente em Platão. Há aqueles que procedem sem demonstrações necessárias e razoáveis, e há aqueles que são “prováveis” ou “verossímeis” conforme Brisson, 1998, p. 478. Para Reale (1997, p.445), entretanto, a tese da necessária existência de uma Inteligência demiúrgica situa-se entre os grandes fundamentos metafísicos da filosofia de Platão, não podendo ser entendida de modo algum como “narração provável”. Ao contrário do que se conclui hoje, “provável” seria o discurso físico-científico que se segue à apresentação do demiurgo no *Timeu*, porque se refere ao devir, mas não ao discurso metafísico, o discurso sobre o “ser”, a seu turno, inquestionável. Sobre o tema ver também o próprio *Timeu*, 40e.

é de alguma forma condicionada pelas condições demiúrgicas, ou seja, cosmologicamente e ontologicamente. Direta ou indiretamente, a alma humana parece ser afetada: 1) pela presença de elementos alógicos pré-cósmicos; 2) pelo funcionamento da Alma do Mundo; e 3) pela atividade mimética dos deuses secundários.

Após a investigação que envolve os três itens acima, partiremos então para tentar identificar na própria cosmogênese a justificativa para a existência de uma justiça divina, assim como um possível modelo para a ação humana (item 4). Isto porque o estudo da gênese do mundo sensível evoca reflexões importantes sobre a questão da *teodiceia* e da responsabilidade do deus e dos homens, conforme a leitura do *Timeu*.

### 1. A presença de elementos alógicos pré-cósmicos: Ananke e Chóra

O demiurgo não cria o mundo *ex nihilo*, mas a partir de um modelo eterno que ele deve contemplar e imitar (29a). Sua ação, entretanto, está condicionada por elementos extrínsecos alógicos como o “meio” e o “material” que deverá utilizar (*chóra*) e a força espontânea relacionada a eles, a “necessidade” (*ananke*).

O *kósmos* é uma “mistura” entre inteligência (*nous*) e necessidade (*ananke*), entre ordem e “falta de ordem”, sendo *ananke* o princípio disteleológico que resiste e deve ser persuadido (*peithô*) e submetido pela inteligência segundo o princípio do bem. O universo platônico não resulta de simples combinações de elementos como queriam os materialistas, mas da inteligência (*nous*) de um demiurgo, através da qual *ananke* se deixa convencer (48a).

Em um primeiro momento, *ananke* exerce um papel propriamente ontológico: é a causa errante (*planomenes aítias*, 48a9), a necessidade pura que “resiste” à ação do demiurgo e se manifesta “antes” da constituição do mundo (diz-se “antes” ontologicamente, não temporalmente, porque o tempo ainda não foi engendrado<sup>4</sup>).

O estatuto ontológico de *ananke* estaria claramente associado à falta de uma causalidade

inteligente (53a). Após ser persuadida pelo demiurgo, *ananke* aparece atuando em relação à aparência global do Corpo do Mundo (53b). *Ananke* também se relaciona com a Alma do Mundo (*psyché tou pantos*): neste ponto, o demiurgo já se retirou (42e), e a Alma do Mundo assumiu o comando como o *nous* (inteligência) inerente ao universo. Tanto em relação ao Corpo, quanto em relação à Alma do Mundo, *ananke* opera também sem racionalidade, apenas com ação puramente mecânica e constrangedora, fornecendo uma “figura” aos elementos, ou seja, um “corpo” e submetendo-o à ação da Alma.

A figura de *Ananke*, presidindo o destino das almas no *Mito de Er* parece, a nosso ver, aproximar-se desta função<sup>5</sup>. A necessidade surge nesta passagem como inerente à condição humana: a alma tem que reencarnar e também tem que arcar com o fardo de suas escolhas (*República* 617d-e). Encontramos algo semelhante no *Timeu* (41e-42c).

Há diferença evidente entre um mundo totalmente dirigido pela inteligência (*nous*), um mundo perdido na acosmia da necessidade (*ananke*) pura e um mundo constituído pela mistura entre um e outro. Certamente, a cópia (mundo sensível) não constitui imagem fiel do paradigma original (mundo inteligível): *ananke* tem características próprias que interferem na inteligência (*nous*); seu desdobramento é ilimitado, não atende a nenhum fim, pois só a inteligência (*nous*) pode agir teleologicamente.

Existe ainda outro componente disteleológico fundamental: a *chóra*, o “meio espacial” que possibilita que os fenômenos apareçam e desapareçam (49e). A *chóra* é fundamental para a geração do mundo sensível, pois a cópia moldada pelo demiurgo requer um “espaço” para que possa acontecer (52b). Esta é a primeira função da *chóra* no *Timeu*: trata-se do meio que permite que as coisas sensíveis surjam separadas umas das outras.

Platão refere-se à *chóra* através de séries de metáforas: da geração, ela é receptáculo (*hypodoché*), mãe e nutriz (41a-51a), mas não no sentido de ser aquilo de que tudo nasce, mas aquilo que tudo recebe (49b-c). Para que possa acolher todos os objetos, a *chóra* é isenta de forma (51a). Esta espécie invisível e amorfa receberia imagens de seres eternos (51b) que nela se imprimem de uma forma

4. O tempo vem a ser simultaneamente ao mundo sensível, como “imagem móvel da eternidade” (*Timeu*, 37d).

5. Não obstante alguns comentadores como Vegetti (2008, p.1168, nota 95) distinguem a *ananke* descrita no *Mito de Er* e no *Timeu*, optamos por “ir além de uma aparente contradição”, entendendo que a *ananke* do *Mito de Er* é aquela já persuadida pelo *nous* operando como colaboradora em relação à Alma do Mundo. Sua apresentação como “autoridade máxima” no mito do julgamento só pode decorrer da diferença de contexto abordado: trata-se de uma consequência mais psico-ética das leis cósmicas em funcionamento do que um quadro propriamente cosmológico ou cosmogênico tal como esboçado no *Timeu*. Neste sentido, conforme Brisson (1988, p.474), pode-se distinguir três momentos de *ananke* no *Timeu*: 1) como causa errante que resiste à ação do demiurgo; 2) como causa secundária, em relação à constituição do Corpo do Mundo; e 3) como causa segunda (meramente mecânica) em relação ao poder de comando da Alma do Mundo.

que Platão descreve como “maravilhosa e difícil de explicar” (49c). Assim, a questão do meio espacial funda-se em uma espécie de hipótese holográfica: na imagem de uma coisa que vem a ser o ser de outra coisa.

O meio espacial, entretanto, não se refere simplesmente a uma extensão pura, e eis aqui sua proeminência: a *chôra* apresenta um aspecto constitutivo que a faz participar de alguma forma do ser. O *Timeu* destaca a possibilidade dos elementos que compõem o Corpo do Mundo serem pré-existentes à ação do demiurgo. Assim, o demiurgo não seria propriamente um criador, mas um ordenador. A *chôra*, descrita analogicamente por Platão já conteria em si o conjunto dos elementos (52d-53b), por algum tipo de relação “difícil de compreender” (51d) com o inteligível. Entretanto, destes elementos haveria apenas traços (*ichné*, 53b) distribuídos sem figura e sem harmonia (53a-b), partículas estereométricas precursoras da figura do Mundo às quais não se poderia ainda atribuir nomes (69b).

Ontologicamente, portanto, a *chôra* é algo que se impõe necessariamente como uma realidade dupla decorrente de seus aspectos espacial e constitutivo. A *chôra* não é uma Forma inteligível: não existe nada no texto de Platão que identifique a *chôra* ao mundo das Formas. Também não se trata de algo sensível. Não obstante, constitui a condição para aparição das coisas sensíveis: movimentada e repartida pelos objetos/imagens que recebe, possibilita que estes reapareçam sob outras maneiras. Brisson (1998, p.263) cita o exemplo do som e do ar para explicar a função da *chôra*: o ar é condição de audibilidade, por sua capacidade de propagação das ondas sonoras, sem ser ele propriamente audível.

Em termos de linguagem, a *chôra* é designada por Platão pelos termos “isto” ou “aquilo” (49e2), já que não indica apenas uma qualidade (como no caso dos elementos, fugazes, que podem se transmutar uns nos outros e por isto desprovidos de nomes), mas aquilo de que cada elemento provém e aquilo em que cada elemento “aparece”.

Não há como subestimar a importância deste componente na cosmogênese platônica. A tríade cosmológica se completa, colocando em relação o mundo sensível (o que nasce, o “filho”), a *chôra*

(aquilo em que este nasce, a “mãe”) e o mundo inteligível (aquele à semelhança do qual o filho foi gerado, “o pai”) (49d).

Como consequência direta da *chôra*, captada apenas por um estado semelhante a um “sonho” (52b), tem-se um demiurgo que não inicia a participação das coisas sensíveis nas Formas inteligíveis, mas simplesmente a aperfeiçoa. Some-se isto à característica “resistente” de *ananke* (48a) e surge um quadro heteróclito: além do caráter de cópia, a ação do *nous* demiúrgico é limitada por elementos alógicos pré ou co-existentes a ele. Isto provocará reverberações importantes na composição da Alma do Mundo e na ordenação dos elementos, de modo que isto acaba ocorrendo apenas “na medida do possível” (30a). Tais repercussões, como veremos, atingirão a alma do ser humano e seu repertório ético.

## 2. As interferências nos ciclos da alma do mundo: o círculo do mesmo e do outro

Devido à *chôra*, portanto, tem-se que o demiurgo não inaugura nem a participação das coisas sensíveis nas inteligíveis, nem o movimento: ele aperfeiçoa o primeiro e orienta o segundo. A Alma do Mundo, em sucessão ao demiurgo, obviamente também não funda a participação das coisas sensíveis no inteligível.

A gênese da Alma do Mundo, “anterior ao corpo do mundo em nascimento (*gênesys*) e virtude (*aretê*)” (34c), é descrita como uma proporção matemática complexa (35a–36b) entre as Formas do Mesmo, do Outro e do Ser (*ousía*), sendo o Mesmo a Forma em si e em relação às próprias Formas, e o Outro, a Forma da Forma em relação ao outro, mistura portanto do ser imutável e indivisível (ser das Formas) com o mutável e divisível (o de cada coisa sensível) (35a–b). O Mesmo e o Outro reaparecem como “círculos” epistêmicos na Alma (37a-c), de forma que a Alma pode captar por sua natureza tudo que existe do inteligível (pela rotação horária do círculo do Mesmo), quanto do sensível (pela rotação inversa do círculo do Outro) (36c). É assim, por sua constituição e parentesco (*syggenéia*), que a Alma,

não sendo uma entidade sensível nem uma Forma inteligível, pode conhecer tudo o que há do sensível e do inteligível.

A função cognitiva da Alma parece decorrer de sua função cinética. Segundo a etiologia descrita pelo *Timeu*, há causas inteligentes, que seriam primitivas, e causas que são colocadas em movimento por outras causas (46d-e), assim como há alma comandando o corpo (34c). Esta é uma abordagem recorrente em Platão: a alma deve comandar, e o corpo, obedecer. A concepção da função motriz da alma consta de vários textos de Platão, sobretudo das *Leis*: a alma é apresentada como “princípio de movimento” (*archê kinéseos*, 896b), como “movimento que move a si mesmo” (*tên dynamênēn autēn autēn kinein kinesis* 895e–896a) e também como causa (*aitia*) de bens e dos males (*ton te agathon aitian einai psychēn kaí ton kakon*, 896 d).

O *Timeu* (37a-c) explicita de que modo a função cinética da Alma funda sua função cognitiva. A Alma do Mundo é uma mistura (*synkrateisa*) matemática, como dito, do Mesmo, do Outro e do Ser (35a–b). Colocada em movimento por seu contato com alguma substância, ela profere um *lógos* resultante da aplicação dos critérios de identidade e diferença, que permitem distinguir ser e devir e um em relação ao outro. Este *lógos*, emitido “na ausência de ruído”, quando vem do sensível (círculo do Outro) origina as opiniões e as crenças seguras, e quando vem do inteligível (círculo do Mesmo), funda a inteligência e a ciência (37b-c).

Desta forma, torna-se evidente que quem comanda o mundo é a Alma do Mundo, através das funções motriz e cinética, tendo em vista sua constituição ontológica e estrutura matemática. A automotricidade faz com que a Alma reaja como sujeito cognoscente, apresentando um discurso (*lógos*) afirmativo ou negativo sobre seus dois objetos de conhecimento, o sensível e o inteligível. Assim, pode-se facilmente identificar a Alma a *tēs emfrosos physeos aitias prótas*, “as causas primárias de todas as coisas” mencionadas pelo *Timeu* (46d), já que só ela é munida de inteligência (*nous*), e só ela constitui fonte e princípio de movimento.

Mas, e este é um ponto importante para nossa argumentação, apesar da Alma do Mundo constituir

o princípio do movimento, ela não é o princípio do “ser” do movimento. A Alma do Mundo não é uma Forma inteligível, e sim uma mistura destas Formas. Assim, são as Formas as causas verdadeiras da Alma e do mundo sensível, com as quais este mantém relação como *mimesis* (imitação) ou *méthexis* (participação) (*Timeu*, 28a-b). Tem-se, portanto, no *Timeu* duas espécies de causa, sendo as principais as causas incorpóreas (Formas, demiurgo, alma), enquanto que as causas mecânicas ligadas aos corpos constituem apenas causas coadjuvantes” (BRISSON & MACÉ, 2011, p.111).

Da mesma forma que o cosmo, a vida humana caracteriza-se pela união entre corpo e alma. Como o cosmo, o homem tem corpo e alma. Como o cosmo, o papel de comando é exercido pela alma, através de suas funções cinética e cognitiva. O corpo, no caso do homem sujeito à geração e corrupção, é animado pela alma, que é um resíduo da Alma do Mundo (*Timeu*, 41d), dotada igualmente dos círculos epistêmicos originais.

Mas ao contrário do mundo sensível, há no homem, duas espécies de alma: a alma imortal derivada da Alma do Mundo, e a alma mortal criada para habitar um corpo que não está perfeitamente, nem definitivamente harmonizado em relação à alma. Tal fato remete à atividade dos deuses secundários, conforme o relato do *Timeu*.

### 3. A atividade mimética dos deuses secundários e a constituição da alma mortal

Segundo a psicogonia apresentada pelo *Timeu*, apenas a espécie imortal da alma, como sucedânea da Alma do Mundo, é automotriz. A alma humana imortal (*athánton*) é divina (*theion*, 90a11) e também um *daimon* (90a6), a “primeira e a melhor” (*prôte kaí aristē*, 42d2) que deve dirigir a espécie mortal, e através dela, o corpo todo (90a).

A alma imortal tem conhecimento e movimento, e imita a Alma do Mundo quanto à estrutura matemática e à constituição epistêmica bi-circular. O princípio imortal das almas é transmitido pelo próprio demiurgo, que as instrui a respeito do cosmo e de seu destino (41b-d). Só após este procedimento,

é que os deuses auxiliares procedem à criação do corpo composto a partir de suportes elementares, aos moldes do Corpo do Mundo (42d). A questão é que para moldar o corpo, os deuses secundários tiveram que acrescentar um “resto de alma” (42d, 69d), justamente as espécies mortais da alma. A distinção fundamental entre as espécies de alma, portanto, é que a espécie imortal é moldada pelo demiurgo (41 c-d), enquanto que a espécie mortal é engendrada por seus ajudantes (42d-e).

No caso da construção do corpo dos mortais que, ao contrário do Corpo do Mundo, está fadado à geração e à corrupção, os movimentos que ocorrem são de extrema violência (43a-b). Tais perturbações são sofridas pela alma, principalmente através das sensações (42d-47e).

O problema é que o ritmo do corpo (seis movimentos irracionais) difere do ritmo da alma (movimento circular), e assim são produzidas na alma graves interferências. O ritmo binário das sensações tem o poder de bloquear o círculo do Mesmo e abalar o círculo do Outro, prejudicando seu funcionamento e a identificação da verdade (44a) e originando as duas mais perigosas doenças humanas: a ignorância (*amathia*) e a loucura (*mania*) (86b5).

Dadas tais condições onto-epistemológicas, o deus não seria realmente responsável pelo que ocorre em nossas vidas?

#### 4. A responsabilidade de Deus e homens: a cosmogênese como modelo ético

No *Timeu*, as explicações teleológicas referem-se sempre aos propósitos inteligentes e boas intenções do demiurgo ao moldar um cosmo dirigido ao bem/bom (*tò eu*, 68e). A hipótese de um artífice bom também permite concluir que a relação entre sensível e inteligível é harmoniosa e bela. A própria gênese da Alma do Mundo a partir de Formas inteligíveis recusaria, a princípio, qualquer hipótese de uma Alma do Mundo irracional<sup>6</sup>. Pelo contrário, no *Timeu*, Platão afirma que a Alma do Mundo é a mais excelente das coisas geradas (37a). Então, como se explicariam tantos desequilíbrios no universo?

A perspectiva que Platão oferece no *Timeu* é notável: apesar de sua bondade e inteligência, apesar de ser um ser perfeito e do paradigma também perfeito das Formas, o demiurgo não é onipotente: ele é constringido, em primeiro lugar, pelo próprio modelo, pelo “ser vivo perfeito” (31b1) que tem que imitar, e também por fontes acósmicas (*ananke*, *chóra*) cujas propriedades inerentes ele não pode alterar, apenas controlar por misturas (proporções) sucessivas.

O próprio ser humano é herdeiro e resultado destas várias “misturas”: entre corpo e alma, entre alma imortal e alma mortal, entre Alma do Mundo e Corpo do Mundo, entre *nous* e *ananke*, entre ordem e falta de ordem, entre mundo supra-sensível e o demiurgo, entre imagens sensíveis e Formas inteligíveis, e entre as próprias Formas inteligíveis. O devir é imagem do puro ser, mas não uma obra perfeita, pois a ação do demiurgo, ao contemplar o modelo e tentar reproduzi-lo não é exatamente perfeita, nem incondicionada.

Não pretendemos neste trabalho abordar estritamente a questão da “origem do mal” em Platão, tema complexo e amplamente discutido entre os comentadores<sup>7</sup>. Apenas quisemos evidenciar que a gênese do cosmo - resultado, por um lado, de uma orientação teleológica, e por outro, de várias composições - tem consequências inextricavelmente éticas, ao condicionar, por um lado, a natureza humana, e por outro, dirigi-la. Tal abordagem aponta para o fato de que é fecundo que uma investigação ética inclua o esforço de tentar compreender a natureza humana em seu contexto maior. Fala-se, aqui, portanto, do microcosmo (o homem) em relação ao macrocosmo (o universo que o sustenta).

Em se tratando de *teodiceia*, caberia ainda mais uma especulação: o demiurgo cria por necessidade ou escolha? Se criou por escolha, não seria ele também responsável (*aitios*)? Foi o demiurgo que instruiu a alma imortal com todas as leis cósmicas, mas também foi o demiurgo que utilizou “materiais” pré-existentes e resistentes, e delegou à sua progênie a tarefa de engendrar o corpo e a alma mortal do ser humano, justamente os elementos em que a proporção será problemática.

Esta questão, ao que parece, não foi tratada por Platão. Não obstante, a mensagem recorrente

6. Platão distingue em *Leis* 896e uma Alma do Mundo (*psyché tou pantos*) benevolente e outra capaz de produzir efeitos opostos. Sobre o “mal positivo relativo” in Brisson, 1998, p.450 e Cherniss, 1954.  
7. Cherniss (1954) distingue entre “mal negativo” e “mal positivo” na obra de Platão. O “mal negativo” decorre da distorção inerente ao caráter mimético do mundo sensível. O “mal positivo”, por sua vez, pode ser relativo (consequência da ação residual da Alma do Mundo) ou absoluto. O “mal absoluto”, que tem por causa a ação direta de uma alma, é que teria significação moral, possibilitando transgressões e escolhas humanas, mesmo que reduzidas. Assim, existiria apenas uma fonte de mal absoluto: o homem.

em *theòs anaítios* lembra que o deus é benevolente (e nisto Platão insiste incansavelmente), e faz, diante das condições, o melhor mundo possível: o demiurgo é bom e quis (*eboulêthe*) que todas as coisas se tornassem o mais possível semelhantes a ele (*Timeu* 29e).

Tomemos, então, o provável tema de uma “demiurgia humana”. Uma possível razão para a inteligência (*nous*) não ter papel exclusivo na gênese do universo pode ser o fato de que, na esfera humana, as coisas tenham sido deixadas inacabadas<sup>8</sup>. Assim, caberia ao homem, através de seu próprio esforço, o aprimoramento da excelência do universo, ainda que isto possa significar, em termos humanos, sofrimento e dor. Devido à falta de proporção entre a alma e o corpo, ou entre a alma mortal e imortal, nasceria o erro. E como consequência do erro, ocorreria o que se denomina “mal”.

No momento dramático da criação da alma mortal, em que os deuses secundários associam aos corpos o desejo sensual, o prazer e a dor, o medo, a animosidade, enfim todas as emoções, é que Platão evidencia grande parte da tarefa humana: aqueles que tiverem domínio sobre estas afecções, viverão com justiça (*dikaioisynē*), mas se forem por elas dominados, suas vidas serão de injustiça (*adikía*, 42a-b). Pois o que muitas vezes parece ser o bem, não é o bem, ou seja, a efetiva participação nas Formas inteligíveis<sup>9</sup>, mas apenas algo que resulta de desejo ou paixão individual.

Platão não defende a eliminação das espécies inferiores da alma, nem a supressão das necessidades do corpo, porém a interação proporcional entre todos estes elementos (90a), sob o reto comando da alma imortal. Afinal, “não somos planta (*phytôn*) terrestre, mas celeste, em ascensão da Terra ao que nos é afim no céu (*en ouranō syggēneia*)” (90a).

Ao cultivar o equilíbrio psicossomático através da ginástica e da educação pela música, pela astronomia e pela filosofia<sup>10</sup> o ser humano estaria imitando a amizade, a ordem, a proporção e a harmonia que existem entre o Corpo e a Alma do Mundo plasmados à imagem do inteligível.

Diz assim o *Timeu*: “Tudo que é bom é belo (*pandē tò agathòn kalón*), e não falta a devida proporção ao belo (*tò dē kalón ouk ámetron*); por

consequente, também o ser vivo (*zōon*) para ser belo tem que ser proporcional (*symmetron*)” (87c). Todas as coisas estavam desordenadas, quando o deus nelas introduziu proporções (*symmetria*), na medida que lhes era possível (69b). E é seguindo a mesma regra que se deve cuidar igualmente das diferentes partes do corpo e da alma, imitando a forma do universo (*apomimóúmenon eidos*, 88c-d).

É no mínimo curioso que Platão, ao expressar sua mais vigorosa crítica à poesia mimética, encerre o Livro X da *República* com uma *mimesis* (*Mito de Er*), e que no *Timeu* fundamente a própria criação do mundo em um *mythos* que narra, por sua vez, a ação também mimética do demiurgo em relação às Formas inteligíveis e dos deuses secundários<sup>11</sup> em relação ao demiurgo. Mas sabe-se que, em Platão, o *mythos* é utilizado heurísticamente como parte do discurso filosófico (*lógos*), em contraste radical com a recitação de histórias tradicionais descomprometidas com a filosofia. Assim, segundo Lanzi (2000, p.10), a expulsão da *pólis* dos poetas que propõem uma imagem indigna da divindade, responderia à precisa exigência da teodiceia, segundo a qual a bondade é virtude imprescindível de um deus amítico, no sentido tradicional do termo.

No Livro X da *República*, Platão defende exatamente a tese de que a divindade é bondosa e solidária ao homem que aspira sinceramente à justiça (*dikaioisynē*, 613a), entendida no Livro IV como “ordem e medida interior” (441c-442d). De fato, nunca seria negligenciado pelos deuses de Platão aquele que deseja sinceramente tornar-se justo e que, exercitando-se na virtude, torna-se similar a deus (*homoioústhai theō*, 613 a-b)<sup>12</sup>. Portanto, também o ser humano tem a função de mimetizar o demiurgo que, diante de situações adversas, procede com medida (*symmetria*) em vista do melhor (*tò aríston*) (*Timeu*, 46c).

A concepção da responsabilidade moral entendida como autêntico significado da existência humana está estreitamente conexa ao tema da *teodiceia*. O *Mito de Er* lembra que os bens e males não são atribuídos aos homens por uma vontade divina inescrutável, mas pertencem à esfera da causalidade humana, segundo a qual a alma vive inexoravelmente a vida que escolheu.

8. É esta a tese de Carone, 2008, p. 20. Sobre a possibilidade dos seres humanos, especialmente aqueles “com talento poético” (*anthropoi poietikē*) atuarem como co-criadores do drama cósmico, ver Plotino, *Eneada III-2 15-18*.

9. Para a distinção entre *epistēmē* e *doxa* no *Timeu*, ver 29b-d.

10. Pela ginástica, o ser humano mimetiza os movimentos espaciais do universo. Pela astronomia, pode imitar interiormente a regularidade das revoluções celestes. Igualmente, a música, dádiva das Musas, cuja harmonia é aparentada às revoluções da alma, contribui para a estabilização das revoluções variáveis que ocorrem em nosso interior. E a filosofia, “dádiva dos deuses à raça dos mortais, jamais foi superada e jamais será”. Sobre a *paideia* sugerida pelo *Timeu*, ver 47a-48d e 88d-89a.

11. Como referência ao processo mimético dos deuses auxiliares, Platão afirma que os corpos celestes são criados por eles como genuinamente esféricos à imitação do universo (*Timeu*, 40a).

12. Este objetivo é enfatizado por Platão no *Teeteto*, 176b: o homem deve se assemelhar a um deus (*homoioúsis théō*).

Platão não se cansa de insistir sobre a inevitável responsabilidade que os seres humanos têm sobre seu próprio destino. Chega a afirmar que a avidez humana é responsável pela maioria, senão por todas as desordens naturais sublunares (*Leis*, 896d). Mas também advoga que ninguém faz o mal voluntariamente (*Timeu*, 86e). Estes dois pontos destacam os efeitos de larga escala das ações humanas e a conseqüente importância de uma boa educação (*Timeu*, 44c).

O *Timeu* nos lembra que o grande propósito educativo de Platão inclui o conceito de universo como *kósmos*, ou seja, um mundo de proporção e beleza dirigido pelo princípio do bem (68e), de forma que qualquer ação humana deve estar em sintonia com a harmonia do universo. Neste modelo, portanto, caberia ao ser humano ter êxito com os seus próprios materiais difíceis e com a sorte (*tyché*)<sup>13</sup>, assim como o demiurgo impôs ordem e regularidade sobre condições pré-existentes, restando na medida do possível a acosmia, e tornando-a teleologicamente cooperadora.

A gênese do mundo sensível pelo demiurgo é apresentada no *Timeu* como modelo ético para os seres humanos de várias maneiras: como exemplo ideal da relação alma-corpo, como desígnio inteligente que se impõe a “materiais” renitentes e como conversão de caos em ordem pela transformação de aparentes obstáculos em aliados comprometidos com propósitos cósmicos. Um aspecto paradigmático interessante é o duplo papel que os elementos pré-cósmicos desempenham na cosmologia platônica: constituem obstáculos que são simultaneamente indispensáveis instrumentos para realização do projeto cósmico.

O demiurgo não é apenas aquele que produz o mundo, mas também o legisla (*Timeu* 41e), governa (48a) e comanda (41b). Analogamente, o destino humano dependerá muito da desenvoltura do homem de organizar e administrar sua natureza e situações adversas, de modo que eventuais acontecimentos ou constrangimentos operem em favor de um plano inteligente. (É o que faz, por exemplo, uma represa construída para lidar com as chuvas, de forma a haver benefícios e não prejuízos, fazendo a água fluir das regiões mais altas para as mais baixas, detendo as inundações por meio de

barragens e formando reservatórios para que mesmo as regiões mais secas possam se beneficiar de boa água, conforme descrito em *Leis* 761 a-b).

Obviamente, tal empreitada não está livre de problemas. Pelo fato de haver no homem uma união efêmera entre corpo e alma, assim como no interior da alma, entre as espécies da alma, a harmonia deve ser continuamente estabelecida durante esta vida e em outras. E ao contrário da Alma do Mundo, à alma humana é facultado não acatar o governo da inteligência (*nous*). Além disso, há que se lidar com uma educação filosófica deficiente e com a “falta de medida” (*ametria*) e negligência (*ameleia*) de outros, e isto significa conviver em um ambiente social e político desfavorável, bem distante da “cidade” ou das leis ideais.

Trata-se, portanto, de um auto-governo contínuo e vigilante (muitas vezes solitário) sobre tendências necessárias, de um esforço paidêutico em que somente a inteligência (*nous*) pode reverter o caos. O fato, diz Platão, é que tudo se comporta sem plano e sem medida (*alógos kai ametros*) quando o deus, o princípio inteligente (*nous*), está ausente (53a-b).

Este é um ponto digno de atenção. Como o demiurgo, a espécie humana é dotada de inteligência (*nous*)<sup>14</sup>, a capacidade de contemplar as realidades inteligíveis das quais o universo é apenas imagem. É por meio da inteligência (*nous*) que o homem assemelha-se a um deus (*Timeu* 90a-b). E são as almas dotadas de *nous* que estão sujeitas a um sistema retributivo cósmico.

O tema da *teodiceia* em Platão é aspecto de sua teleologia cósmica. Se uma função do *mythos* é fazer conhecer por “imagens”, a principal imagem oferecida pelo *Timeu* é a deste demiurgo instruído e benevolente lidando com materiais recalcitrantes de modo a promover o bem em condições irreduzíveis a ele.

O que nos parece, e este é o vigoroso (e exequível) modelo ético oferecido pelo *Timeu*, é que o ser humano, assim como o deus, não é peremptoriamente culpado, nem tampouco onipotente, mas tem inteligência (*nous*) que lhe torna responsável por fazer, diante das circunstâncias e na medida que sua natureza permitir, o “melhor possível”.

13. O cenário delineado no *Mito de Er* guarda um elemento do acaso (*tyché*): o destino das almas está sujeito a uma espécie de sorteio (617e).

14. A inteligência (*nous*) demiúrgica que ordenou o universo e que tudo governa através da Alma do Mundo, é transferida, proporcionalmente, como “semente” à espécie imortal das almas humanas (*Timeu*, 41d), e denominada também *nous*, cuja operação consiste em conhecer os *eide* (Formas inteligíveis) e governar as outras partes da alma (*República* 508e).

É justamente a qualidade do exercício desta inteligência (*nous*), provida de antemão pelo demiurgo, que o *lógos* de *Láchesis* parece evocar quando anuncia cerimoniosamente: *aítia eloménou, theòs anaítios* (*República*, 617e). No que se refere à alçada humana, a responsabilidade é de quem escolhe; o deus é inocente.

## Referências Bibliográficas

### Obras de Platão

PLATON. (1983-1995) *Oeuvres Complètes*, Paris, PUF/Les Belles Lettres.

PLATON. (2008) *La Repubblica (Politeia)*, a cura di Mario Vegetti, texto greco a fronte. Milano BUR.

PLATON. (1956) *Les Lois*. Texte établi et traduit par A. Diès. Tome X, texte bilingue grecque-français. Paris, Les Belles Lettres.

PLATON. (2011) *Timée, Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud, texte bilingue grecque-français Paris, Belles Lettres.

PLATON. (2002) *Alcibiade*. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Introduction et notes de Marie-Laurence Desclos, texte bilingue grecque-français. Paris, Les Belles Lettres, 2002.

### Outras obras e artigos

BRISSON, L. (1994) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin, Academia Verlag.

BRISSON, L.; MACE, A. (2011) O mundo e os corpos. In: BRISSON, L. & FRONTERROTA, F. *Platão, Leituras*, São Paulo, Loyola, p.101-113.

CARONE, G. R. (2008) *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo, Loyola.

CHERNISS, H. (1977) The sources of evil according to Plato (1954), repris dans *Selected papers*, Leiden (Brill), p.253-260.

DODDS, E. R. (2002) *The greeks and the irrational*. University of California Press.

FERRARI, F. (2011) Platão e a teoria dos princípios. In: BRISSON, L. & FRONTERROTA, F. *Platão, Leituras*, São Paulo, Loyola, p.123-132.

HALLIAELL, F. S. (1993) *Plato: Republic 10*. Wilshire, British Library.

LANZI, S. (2000) La teodicea di Platone. In: *Theòs anaítios: Storia della teodicea da Omero ad Agostino*. Roma, Il Calamo.

LEDBETTER, G. M. (1999) Reasons and Causes in Plato: Distinction between *aitia* and *aition*, *Ancient Philosophy*, p. 255-265.

LIMA VAZ, H.C. (2011) Destino e Liberdade. In: *Platônica, Escritos de Filosofia VIII*, São Paulo, Loyola.

PETERS, F. E., (1974) *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. Lisboa: Calouste-Gulbekian.

PLOTINO, (1996) *Eneadas III-IV (T2)*. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid, Gedros.

REALE, G. (1997) *Para uma nova interpretação de Platão*. São Paulo, Loyola.

SEDLEY, David, (1998) Platonic Causes, *Phronesis*, 43: 114-132

TEISSERENC, F. (2010) *Langage et image dans l'oeuvre de Platon*. Paris, Vrin.

WOLSDORF, D. (2005) *Aition and Aítia in Plato*. *Ancient Philosophy* 25, Mathesis Publication, p. 341-348.

Artigo recebido em janeiro de 2013,  
aprovado em novembro de 2013.