

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JOÃO LUÍS SERRA MANINI**

**O DEUS ARTESÃO: O PAPEL DO  
DEMIURGO NO *TIMEU* DE PLATÃO**

**Belo Horizonte, 2014**

**JOÃO LUÍS SERRA MANINI**

**O DEUS ARTESÃO: O PAPEL DO  
DEMIURGO NO *TIMEU* DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Antiga e Medieval

Orientador: Dr. Marcelo P. Marques

**Belo Horizonte – MG**

**Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas**

**Maio – 2014**

100  
M278d  
2014

Manini, João Luís Serra  
O deus artesão: o papel do Demiurgo no Timeu de Platão  
[manuscrito] / João Luís Serra Manini. - 2014.  
130 f.  
Orientador: Marcelo Pimenta Marques.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.  
Inclui bibliografia.

1.Filosofia – Teses. 2 Filosofia antiga – Teses. 3.Platão. Timeu – Teses. 4.Mito - Teses. 5.Cosmologia - Teses. I. Marques, Marcelo Pimenta. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



## ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DO ALUNO JOÃO LUÍS SERRA MANINI

Realizou-se, no dia 16 de maio de 2014, às 14:00 horas, na sala da congregação da FAFICH, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *O deus artesão: o papel do Demiurgo no Timeu de Platão*, apresentada por JOÃO LUÍS SERRA MANINI, número de registro 2011660143, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. MARCELO PIMENTA MARQUES - Orientador (UFMG), Prof. FERNANDO EDUARDO DE BARROS REY PUENTE (UFMG), Prof. RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO (UFU).

A Comissão considerou a dissertação:


Aprovada, com a média final..... (100,00)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.  
Belo Horizonte, 16 de maio de 2014.

  
Prof. MARCELO PIMENTA MARQUES (Doutor)

  
Prof. FERNANDO EDUARDO DE BARROS REY PUENTE (Doutor)

  
Prof. RUBENS GARCIA NUNES SOBRINHO (Doutor)

## Agradecimentos

Ao Prof. Marcelo Marques, responsável por infundir o verdadeiro espanto que ainda me causam os diálogos. Iniciando com a apresentação da justiça na *República* em 2006, passamos também pelo amor no *Banquete*, pela retórica do *Górgias*, pela complexidade do *Sofista*, pelo silêncio do *Crátilo*, pelo pazer do *Filebo*: leituras inesquecíveis, fases da vida. Não há como agradecer adequadamente ao mestre que me conduziu suavemente (por uma maiêutica discreta) a um Platão arejado, provocante, não banal. Sabedoria para a vida, sem preço.

Meus agradecimentos ao Prof. Jacyntho Brandão, *próton didáskalos*, que ensinou o grego antigo e outras coisas difícilísimas como quem prepara alegremente uma simples receita deliciosa.

Aos Profs. Fernando Rey e Miriam Campolina, pelos exemplos de seriedade, dedicação e excelência, que assimilei com dificuldades, mas sincera gratidão.

A meus pais que, mesmo sem compreender, apoiaram-me incondicionalmente na escolha de viver a *atopia* filosófica. Em especial, à mamãe, pela disciplina espartana que ensinou docemente.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos concedida e sem a qual este trabalho não seria possível. Aos Programas de Pós-graduação em Filosofia da UFMG, PET Filosofia, PID Filosofia, trechos de um *hodós* seguro e aprazível.

Ao Bernardo, Castor e José Henrique, pelos profícuos diálogos filosóficos que constituíram uma *philia* inabalável. À Luana, com quem descobri o divino e os limites do mortal. Ao Ricardo, que viveu nas fronteiras da existência até que essa não mais lhe bastasse (*In memorian*).

Ao Léo, Gustavo, Coutinho, Guilherme, Daniel, Raquel e Diegos: amigos do “ser-tão” mineiro, companheiros de terra e de mana. Sem eles, não seria possível atravessar tão múltiplos planos e veredas.

À Letícia, pelo carinho e pela paciência que jamais faltaram.

Aos alunos do “Estadual”, que me provaram a importância e necessidade urgentes de sempre retornar à caverna.

Finalmente, meus agradecimentos ao demiurgo ou à *aitía* que me gerou partícipe da vida humana – essa experiência tão bela e terrível.

## Resumo

O presente trabalho objetiva analisar a figura mítica do demiurgo no *Timeu* de Platão. Para cumprir este objetivo, partimos de uma análise do diálogo como um todo, visando compreender a significação filosófica do deus artesão em sua relação com os outros elementos expostos durante a narrativa, a saber, deuses menores, alma do mundo, necessidade, receptáculo. Argumentamos que o demiurgo opera como representante metafórico de um princípio inteligente suposto no mundo ordenado, apresentado no diálogo como causa primária da geração do cosmo. Para sustentar nossa hipótese, investigamos o próêmio que circunscreve o discurso da personagem a um *mito verossímil*. Também apreciamos as possibilidades de leitura literal ou não literal do *Timeu*, assim como indicamos as tradições de saber cosmológico com as quais Platão dialoga ao estabelecer um princípio inteligente como fundamento primeiro do devir. Nossa pesquisa reverbera ainda na inevitável reflexão sobre a importância das formas para o pensamento de Platão mesmo em seu período de produção mais tardia, como parece indicar o *Timeu*.

**Palavras-chave:** Platão; Timeu; demiurgo; cosmologia; ontologia; mito

## Abstract

This master's thesis aims at analyzing the mythic figure of the demiurge in Plato's *Timaeus*. In order to fulfill this goal, we start from a general view of the dialogue, aiming at understanding the philosophical significance of the craftsman god in his relation to the other elements exposed throughout the narrative, namely, the lesser gods, the cosmic soul, necessity and the receptacle. We argue that the demiurge operates as a metaphorical representative of an intelligent principle that is assumed as being present in the world, in other words, a primary cause of the generation of the cosmos. To support our hypothesis, we investigate the prelude that circumscribes Timaeus's discourse as a likely myth. We also evaluate literal and non literal readings of the *Timaeus*, and indicate the cosmological traditions with which Plato must have been in contact in order to establish an intelligent principle as the primary foundation of becoming. Our research still reverberates in the inevitable reflection on the importance of forms to Plato's thought, even in the so called later period of production, as the *Timaeus* seems to indicate.

**Keywords:** Plato; Timaeus; demiurge; cosmology; ontology; myth

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	08
<b>Capítulo 1: O projeto cosmológico</b>	
1.1. Lugar do <i>Timeu</i> no <i>corpus</i> platônico .....	17
1.2. O propósito de Platão com o <i>Timeu</i> .....	21
1.3. Tradição <i>perí phýseos</i> , disposição e conteúdo do <i>Timeu</i> .....	29
1.4. Proêmio: <i>eikós lógos</i> , <i>eikós mýthos</i> .....	35
1.5. Física como relato verossímil.....	40
<b>Capítulo 2: O demiurgo e as obras da inteligência</b>	
2.1. O demiurgo como causa.....	48
2.2. Obra e função demiúrgica: o universo como produto artesanal.....	54
2.3. Polimorfismo e função demiúrgica: os deuses menores.....	60
2.4. Leitura literal ou não literal do <i>Timeu</i> .....	64
2.5. O demiurgo como <i>noûs</i> .....	74
2.6. O demiurgo e sua relação com a alma do mundo.....	78
<b>Capítulo 3: A necessidade e o lugar da participação</b>	
3.1. A necessidade como material.....	85
3.2. A necessidade como causa .....	92
3.3. O terceiro gênero: <i>khóra</i> não é matéria .....	102
<b>Conclusão</b> .....	113
<b>Referências Bibliográficas</b> .....	124



## Introdução

Gostaria de iniciar este trabalho com uma provocação do livro conjunto de Brisson e Meyerstein que diz: “Conhecer o universo é inventar o universo.”<sup>1</sup> Afirmar algo dessa natureza pode soar temerário nesses dias de elegia à ciência, à tecnologia, ao “progresso” inquestionável proveniente do “*avanço*” do conhecimento. De fato, os vultosos ganhos técnicos em todas as áreas do saber humano parecem contradizer, a princípio, o aparente relativismo presente no atrelamento entre *conhecimento* e *invenção*. Enquanto o *conhecimento* encontra-se comumente associado à noção de um desenvolvimento cumulativo e linear rumo à verdade<sup>2</sup> que ocorre através da *descoberta*, a *invenção* encontra-se, em certo sentido, banida para o campo da poesia, da ficção, do lúdico.

A sedução exercida pela *descoberta* (e não pela *invenção*), desde a modernidade, ancora-se em valores como o rigor, a precisão, a certeza e, sobretudo, a objetividade. O primado do objeto em detrimento do sujeito/espírito é, em grande medida, devedor do século XVII e do projeto da *mathesis universalis* – que pensou o universo como ordenamento perfeitamente traduzível à mente humana pela linguagem matemática. Para os entusiastas da nascente ciência moderna, como Descartes e Ficino, bastaria apenas proceder à *descoberta* das relações. Pareceu-lhes, em sua admirável confiança nas matemáticas, ser apenas uma questão de tempo para que todas as opacidades acerca de deus, do cosmo e do homem se desfizessem.

---

<sup>1</sup> Brisson; Meyerstein, 1995, p.1.

<sup>2</sup> Verdade como correspondência, vale dizer.

Contudo, quatro séculos depois, a despeito da *mathesis universalis* e de seus desdobramentos menos humanistas do século XIX e XX, o universo e sua origem ainda não são questões resolvidas. O modelo do *Big Bang* é tomado atualmente como a mais plausível e sofisticada explicação sobre os eventos originários do universo. Como são cientistas (de várias ramificações) aqueles que, em conjunto, constroem e sustentam a tese do *Big Bang*, o modelo é tomado como fruto da ciência, o que, é necessário dizer, confere-lhe certa dignidade epistemológica. Contudo, afirmam Brisson e Meyerstein, o núcleo da hipótese assenta-se, em última instância, num “conjunto de fórmulas indemonstráveis e irreduzíveis, puras *invenções* da mente humana, mantidas apenas pelo recurso (...) ao argumento: ‘funciona’.”<sup>3</sup> E funciona mesmo! Ainda que a teoria não seja objeto de observação direta ou de experimentação, não se ousa desqualificar o *Big Bang* de seu estatuto de *conhecimento* (pelo menos não no meio científico, uma vez que os ganhos epistêmicos/epistemológicos de um modelo explicativo eficaz são óbvios). O problema da *invenção/descoberta* do universo tem reverberações mesmo políticas, tendo em vista que em muitos países, entre eles os Estados Unidos, discute-se a legitimidade de se apresentar o criacionismo bíblico nas escolas como possibilidade plausível de *descrição* da origem.

A polêmica reforça a tese de que o universo e sua origem não foram ainda de fato *descobertos*, uma vez que esses objetos de pesquisa não são observáveis, tampouco podem ser alvo de experimentação. Como, durante a história humana, surgem diversos modelos cosmológicos (míticos, místicos ou científicos), podemos dizer que o cosmo e sua origem foram por diversas vezes *inventados* e, por isso mesmo, dizemos que são

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, 1995, p.1.

*conhecidos*. Dispersas através do tempo e do espaço, essas explicações *conhecem/inventam* o universo de acordo com determinações próprias à cultura que abriga cada um desses modelos/discursos. Por isso, talvez a distância entre o *Big Bang* e o *Timeu* não seja tão grande quanto imaginamos a princípio. Embora separados no tempo por mais de dois mil anos, ambos são valiosos exemplos da multifacetada inventividade humana ao defrontar-se dignamente com uma das questões limítrofes da racionalidade: “de onde viemos?” E, sobretudo, as duas explicações conectam-se ainda como parte integrante (e decisiva!) da história disso que chamamos de “pensamento ocidental”. Ainda que concedamos (de modo positivista, nos parece) que existe um *avanço* (inquestionável, do ponto de vista científico) do *Big Bang* em relação ao *Timeu*, ainda assim não é possível negar que ambas as explicações estejam adequadas às mais altas exigências intelectuais da cultura em que estão inseridas. Exatamente por haver herdado a complexidade (histórica) da questão e lançado mão do instrumental apropriado (determinado pela cultura como desenvolvimento concreto da ciência e da técnica), pode-se dizer que a hipótese do *Big Bang*, e não o criacionismo bíblico, encontra-se à altura de nosso tempo como *discurso verossímil* (*eîkos lógos*). Neste sentido, justificamos nossa própria investigação na medida em que o *Timeu* também expressa, em seu contexto específico, o *conhecimento/invenção* do universo. Platão não apenas atende as exigências postas pelo saber cosmológico tradicional de então ao escrever o diálogo, como problematiza os próprios critérios pressupostos às investigações sobre o *kósmos* (e sobre a *phýsis*), ressignificando-os a partir de sua filosofia.

Inicialmente motivados pelas questões expostas acima, escolhemos o *Timeu* como objeto de investigação. A pesquisa em filosofia antiga, tal como é empreendida hoje, pressupõe a necessidade de uma delimitação mais precisa, um recorte possível para a abordagem lúcida e enxuta do objeto-texto. Sendo assim, adequados (“na medida do possível”) às exigências hermenêuticas que se impõem à leitura, propomo-nos investigar a figura mítica do demiurgo (*demiourgós*) e o papel conceitual que desempenha no diálogo, uma vez que ocupa o centro da narrativa do *Timeu*. Contudo, compreendemos ao longo da pesquisa que um enfrentamento aceitável do demiurgo (e de tudo que ele representa no texto) exige uma extrapolação do próprio recorte, de modo que a compreensão dessa figura só pode dar-se mediante a elucidação das imagens, conceitos e relações que determinam seu lugar e importância no texto.

Para iniciar, consideramos apropriado abordar a questão do posicionamento cronológico do diálogo dentro do *corpus*. O primeiro capítulo inicia-se com a apresentação da disputa (que já se tornou referência sobre o problema da datação do *Timeu*) entre Owen e H. Cherniss. Enquanto o primeiro localiza o *Timeu* logo após a *República*, o segundo propõe que o diálogo esteja disposto junto às obras do último período, *i.e.*, junto ao *Sofista*, *Político* e *Filebo*. Essa questão, na verdade, diz respeito diretamente à relação do *Timeu* com o *Parmênides*. Se o *Timeu* foi escrito após o *Parmênides* (como argumenta Cherniss), por que a hipótese das formas reaparece com força total na investigação de Platão sobre a *phýsis* na produção da velhice?<sup>4</sup> Afinal, no *Parmênides* de fato constam severos questionamentos à hipótese das formas: como se relacionam umas com as outras? Como os sensíveis participam delas? Argumentaremos

---

<sup>4</sup> Questionamento de Owen.

que essas problematizações (vistas por Owen como desqualificações), na verdade, abrem caminho para uma ressignificação (e não rejeição) da hipótese, que será empreendida no *Sofista*, no *Filebo* e, argumentamos, também no *Timeu*.

O texto em questão é, até certo ponto, um monólogo sobre cosmologia. Esse longo e insólito discurso da personagem homônima ao título do diálogo, se comparado aos outros escritos de Platão, apresenta certas peculiaridades que conferem um caráter único ao *Timeu* dentro do *corpus*. Neste sentido, veremos que parte da novidade está na relação da narrativa cosmogônica com as tradições notórias por apresentarem algum saber cosmológico. O diálogo “conversa” com a tradição *perí phýseos*, caracterizada pela preocupação filosófica com o mundo natural; e, além dela, põe também em questão o saber cosmo-teogônico normalmente veiculado pela poesia. Abordaremos, ainda no primeiro capítulo, as condições e princípios estabelecidos no proêmio e que nortearão a fala de *Timeu* em sua jornada discursiva. Veremos que a narrativa cosmogônica se apresenta, tendo em vista alguns constrangimentos incontornáveis (nos quais vamos nos deter), não como verdade (*alétheia*) ou discurso verdadeiro (*aléthes lógos*), mas, antes, como enunciação *mítica* e *verossímil*.

Apesar das dificuldades intrínsecas à investigação (e ao discurso pelo qual se dá), *Timeu* e seus interlocutores concordam em buscar a causa (*aitía*) responsável pelo mundo ordenado. No segundo capítulo, veremos que em resposta à questão da causa, aparece a figura do demiurgo em 28a, deus bom e sem inveja, responsável pela ordenação cósmica no mito. Além do trabalho de artesanaria (diretamente relacionado ao termo *demiourgós*), constata-se que o deus desempenha também funções de regência. O importante acerca das tarefas desempenhadas pelo demiurgo (mas também pelos deuses

menores) está na circunscrição da função demiúrgica no mito. A função demiúrgica, veremos, representa a inteligência (*noûs*) como princípio atuante no processo de geração do cosmo.

Veremos, ainda no segundo capítulo, as possibilidades de leitura do *Timeu* que se alinham a um viés literal ou não literal de interpretação. A opção por alguma das vertentes é determinante a qualquer juízo que possamos emitir acerca da figura do demiurgo, nosso principal objeto de pesquisa. Afinal, ao discutirmos se há ou não um momento pontual da fabricação cósmica pelo deus no *Timeu*, estamos também ponderando sobre os limites e significação da própria atividade demiúrgica. Adiantamos, de antemão, que optamos pela leitura não literal do mito cosmogônico, uma vez que esta demonstrou ser a possibilidade mais filosoficamente econômica para o estabelecimento de uma compreensão do mito que respeite suas especificidades. Acreditamos que os elementos que compõem o mito do *Timeu*, suas personagens e a suposta cronologia de eventos, são mobilizados como descrição metafórica que expõe questões do pensamento de Platão caracterizadas especialmente pela dificuldade de se estabelecer um *logos* acerca delas. Questões entre as quais podemos destacar o problema da participação (criticado no *Parmênides* 133a-134e), a interação entre princípios distintos (*noûs* e *anáanke*) na composição do mundo ordenado etc. Neste sentido, defendemos que o discurso de Timeu, circunscrito ao estatuto de *mito verossímil*, deve ser compreendido como tal, de modo que as dificuldades intrínsecas à interpretação filosófica de um discurso “atípico” devem ser enfrentadas, e não anuladas pela ótica da literalidade, quase sempre, simplista. Realizada a necessária opção hermenêutica que orienta a abordagem do texto, refletimos sobre o valor filosófico da figura do demiurgo no diálogo assim

como dos elementos a ele relacionados no mito cosmogônico, como os deuses menores, a alma do mundo, a necessidade, a *khóra* etc.

Ao aprofundarmo-nos na análise da figura do demiurgo, descobrindo-o como representação metafórica de um princípio inteligente, observamos que a imposição de ordem exercida pela inteligência (*noûs*) ocorre dentro de limites, em um espaço dado (*khóra*) e segundo um princípio de necessidade (*anánke*) que apresenta resistência à influência noética. Depois de observamos de perto o bloco das obras da inteligência no diálogo (representado no mito pelo demiurgo, pelos deuses menores e pela alma cósmica), reservamos ao terceiro capítulo a investigação sobre os elementos que estão “inicialmente” alheios ao propósito ordenador.

Veremos, portanto, que a necessidade (*anánke*) é também um princípio presente na composição do cosmo. Pensada em estado puro, a necessidade assemelha-se à aleatoriedade e ao fortuito (*týkhe*) como princípio, conceito comumente associado ao pensamento atomista. Observamos que a necessidade tem determinações próprias, que não são anuladas pela causação inteligente, mas atenuadas e conduzidas por meio de “persuasão”. As determinações intrínsecas à necessidade relacionam-se com os traços mecânicos dos quatro elementos que estão “primitivamente” dispostos no receptáculo (*khóra*). Neste sentido, podemos compreender a necessidade como material (e não matéria), se temos em mente que o demiurgo lança mão desses traços primitivos e mecânicos para produzir os quatro elementos e, “posteriormente”, o próprio mundo ordenado. Essa mecanicidade própria das determinações da *anánke* está, “inicialmente”, alheia a qualquer espécie de ordem, pois ela é “errante” em relação aos desígnios de um propósito inteligente. Não obstante, adequa-se ao plano noético na medida em que se

estabelece como auxiliar no processo de geração do mundo ordenado. Quer dizer, observamos que a necessidade não é repelida da composição do universo no discurso de *Timeu*, ela resiste em suas determinações intrínsecas, orientadas, entretanto, com vistas a uma finalidade (*télos*) inteligente. Neste sentido, podemos dizer que o demiurgo atua *através* da necessidade e *apesar* dela.

Finalmente, tratamos do receptáculo (*khóra*), o “lugar espacial” no qual ocorre o processo de participação dos sensíveis nos inteligíveis, precisamente ‘onde’ interagem inteligência e necessidade no processo eterno de composição do mundo ordenado. Para compreender melhor a questão, discutimos, primeiramente, as diversas designações e insólitas caracterizações que o terceiro gênero recebe em sua apresentação no *Timeu*. Devido a grande dificuldade de definir precisamente o conceito, como reconhece Derrida, dialogamos com a interpretação aristotélica que identifica o receptáculo com a noção de matéria. Observamos, não obstante, que essa identificação se mostra inadequada se quisermos pensar o problema do receptáculo a partir de determinações internas ao pensamento de Platão e, principalmente, ao *Timeu*. Assim como a figura do demiurgo, entendemos que a *khóra* é apresentada no diálogo com a finalidade de reformular, através de um detalhamento até então inédito, o problema mais geral da participação/geração. O demiurgo (que representa o *noûs*) infunde inteligência nos traços dos elementos que apresentam determinações (necessárias) e que estão primitivamente dispostos no receptáculo (*khóra*). O receptáculo é o ‘lugar’ do processo de interação entre inteligência e necessidade, mas é também constituinte (nutriz) dos seres ali gerados.



Neste sentido, veremos ao longo do trabalho, como o demiurgo, assim como os deuses menores e alma cósmica (tendo em comum serem representantes metafóricos do *noûs* como princípio), relacionam-se com a necessidade (*anánke*) e o receptáculo (*khóra*), descrevendo simultaneamente, e através de um mito verossímil, o cosmo, a natureza, e o processo de participação que explica como e onde os inteligíveis determinam, “na medida do possível” (*katà tò dynatón*, 46c8), o corpóreo. A complexa interação desses fatores causa o universo ordenado.

Nosso trabalho concentrou-se na figura do demiurgo. Para compreendê-lo em sua especificidade, elucidamos os outros elementos da narrativa que com ele se relacionam. Argumentamos que o deus artesão aparece no *Timeu* como imagem de um princípio inteligente suposto no mundo ordenado, responsável por cumprir o papel de causação primária na geração do cosmo. Apesar de aproximar-se dos deuses menores e da alma cósmica, na medida em aparecem como agentes da inteligência (*noûs*) no universo, defendemos que o demiurgo exerce um papel singular na narrativa, de modo que não nos parece razoável identificá-lo ou reduzi-lo a qualquer um dos outros elementos do mito. Defendemos que a função demiúrgica é limitada por um elemento de necessidade recalcitrante (*anánke*) que resiste à influência noética. Apesar da necessidade estar intimamente relacionada ao receptáculo, argumentamos no sentido de que são coisas distintas. Ao tratar da questão do receptáculo, entendemos que, contrariando Aristóteles, não pode ser identificado à noção de matéria (*hýlē*). Essa compreensão é coerente com nossa hipótese de que o *Timeu* está preocupado com a questão da participação (e não do movimento), revelando uma nova apresentação da hipótese das formas que dá os traços do pensamento mais tardio de Platão plasmado no *Timeu*.

## Capítulo 1: O projeto cosmológico

### 1.1. Lugar do *Timeu* no *corpus* platônico

Talvez possamos dizer que o que há de mais certo a respeito do *Timeu* seja o fato de que, se não houvesse sido escrito, a tarefa de interpretar e organizar os diálogos tardios de Platão a partir de um critério evolutivo ou cronológico seria consideravelmente mais fácil. Os questionamentos sobre o problema cronológico do diálogo dizem respeito, principalmente, à posição do *Timeu* em relação ao *Parmênides* dentro do *corpus*.<sup>5</sup> Alguns intérpretes, que tentaram compreender o *Timeu* como parte integrante do período médio, entendem que ele é anterior ao *Parmênides*, tendo em vista que esse último é notadamente crítico em relação à hipótese das Formas.

Estes intérpretes, através do reposicionamento do *Timeu*, sustentam a possibilidade de Platão ter abandonado a hipótese das Formas no último período de sua produção filosófica. Uma vez que o diálogo estivesse localizado no período médio, estaria explicada a reapresentação da hipótese que, segundo esses mesmos estudiosos, foi abandonada como fundamento ontológico após a produção do *Parmênides*. Entre eles, destacamos Owen, responsável por um artigo que ganhou algum prestígio ao dizer que o *Timeu* foi produzido imediatamente após a *República*, como acabamento e

---

<sup>5</sup> Estes impasses interpretativos acerca da posição cronológica do *Timeu* em relação ao *Parmênides* são agravados pelo fato de os primeiros neoplatônicos, especialmente Plotino e Porfírio, terem recebido ambos os diálogos, como se juntos representassem o pensamento mais tardio de Platão. A convicção de que o *Timeu* e o *Parmênides* combinados constituem o pensamento tardio de Platão perdeu também através da Idade Média. Apesar desta contribuição neoplatônica que parecia aproximar os diálogos devido à maneira como foram recebidos, os estudiosos modernos tendem a enfatizar as diferenças e disparidades entre os diálogos, não suas proximidades. Ver Owen, 1953, p. 313.

desenvolvimento das doutrinas apresentadas nesta obra.<sup>6</sup> A estratégia de Owen está amparada em três argumentos principais: 1) atribuição de descrédito ao método de análise estilométrica a partir do qual é possível dividir o *corpus* em fases de produção; 2) ênfase na proximidade de alguns temas desenvolvidos em ambos os diálogos a fim de provar sua hipótese;<sup>7</sup> 3) estabelecimento de um falso paradoxo na evolução do pensamento platônico: como Platão pôde manter no *Timeu* uma ontologia ainda baseada nas Formas tendo em vista o vigoroso ataque a esta doutrina no *Parmênides*?

Apesar de o artigo ter recebido alguma atenção quando publicado,<sup>8</sup> a réplica de Cherniss às suposições de Owen, analisa e refuta cada argumento mobilizado por ele para restabelecer de maneira tão radical o posicionamento cronológico do *Timeu* dentro do *corpus*. Primeiramente, Cherniss revela como esta “inovação” na datação dos diálogos não é tão nova como Owen pensa ser.<sup>9</sup> Em seguida, mostra como o outro critério adotado por Owen, o de prosa-ritmo, é tão falho quanto as análises estilométricas

---

<sup>6</sup>“(…) I argue that the *Timaeus* and its sequel or sequels were designed as the crowning work not of the latest dialogues but of the *Republic* group. The project was abandoned from dissatisfaction with certain basic theories, and in the first works of the critical group Plato dropped the confident didacticism of the *Timaeus* to make a fresh start on problems still unsolved.” Ver Owen, 1953, p.316.

<sup>7</sup> Owen compara alguns elementos presentes na *República* com outros do *Timeu* para, através de uma aproximação dramática e literária, supor uma proximidade filosófica e cronológica, avançando uma poderosa tese sobre a evolução do pensamento de Platão. “Just as the tripartite soul is taken over and given a physiological basis in the *Timaeus* (44d, 69c-72d), so the *αναλογία* of the Divided Line is repeated and made a basis of the metaphysics (28a, 29c), the *παραδείγματα* are put to the service of the *δημιουργός*, the astronomy of the Myth of Er is developed and refined, and a quasi-historical illustration of the *Republic*’s political doctrines is undertaken. (So, too, with details: the *Republic*’s proof of the uniqueness of any Form is given a second hearing.) (...) We can suggest now that some or all of the changes of theory outlined in this paper induced him to turn aside and make the fresh start recorded in the *Parmenides* and *Theatetus*.” Cf. Owen, 1953, p.337.

<sup>8</sup> O intervalo entre as publicações é de aproximadamente quatro anos, tempo suficiente para que a tese de Owen, ainda sem o devido tratamento, recebesse alguma notoriedade. O embate Owen-Cherniss é até hoje essencial e orienta os rumos do debate para qualquer abordagem que pretenda relocalizar o *Timeu* dentro do *corpus*.

<sup>9</sup> O *Timeu* é considerado um dos últimos diálogos de Platão desde Plutarco. Plutarco, *Solón*, cap. 32. Ver Cherniss, 1957, p. 340.

de Campbell e Lutoslawski criticadas por ele.<sup>10</sup> Em contrapartida, Cherniss sugere a contagem do número de hiatos como solução plausível para enfrentar a questão cronológica que, embora não possa estabelecer a ordem precisa de composição dos diálogos, compreende que o *Timeu*, o *Sofista*, o *Político* e o *Filebo* foram escritos após o *Parmênides*.<sup>11</sup> Tendo analisado com cuidado cada detalhe do artigo de Owen, Cherniss demonstra passo a passo como os paradoxos que sustentam esse “novo” posicionamento cronológico do *Timeu* são precipitados e inconsistentes. Finalmente, o artigo ainda aponta as motivações ocultas de Owen, a influência analítica e logicista de Oxford que tenta absolver Platão de sua ontologia baseada nas Formas.

Neste sentido, como bem observa Cherniss, Owen parece querer “salvar Platão de si mesmo”, redimi-lo do formalismo do período médio negando, em um suposto último lapso de lucidez filosófica, a hipótese das Formas. Hipótese que, diga-se de passagem, foi indubitavelmente defendida com vigor durante a maior parte de sua vida intelectual, para dizer o mínimo.<sup>12</sup> Neste sentido, localizar o *Timeu* imediatamente após a *República* e anterior ao *Parmênides* pode realmente parecer tentador para tornar Platão um príncipe da lógica. Contudo, argumentaremos ao longo deste trabalho que o *Timeu*, este diálogo evidentemente mítico e poético, reinterpreta a hipótese das Formas com força total, indicando que as reformulações da ontologia de Platão não apontam para uma reforma radical que possa ser caracterizada como abandono definitivo da hipótese, mas antes, caracterizam seu refinamento. Neste sentido, a questão cosmológica, a metáfora demiúrgica e o problema da participação parecem responder a uma das duas

---

<sup>10</sup>Ver Cherniss, 1957, pp. 341-349.

<sup>11</sup> Alinhamo-nos à suposição cronológica de Cherniss, embora o próprio autor reconheça que não ofereça provas definitivas sobre a matéria, mas tão somente argumentos que sustentam a plausibilidade da hipótese. Cherniss, 1957, p.340 e p.341.

<sup>12</sup>Ver Cherniss, 1957, pp. 347-349.

principais críticas à teoria das formas levantada no *Parmênides*, aquela que diz respeito à relação das Formas com os sensíveis (133a-134e).

Apesar de não emitir juízos essenciais em relação ao problema da cronologia dos diálogos e da evolução do pensamento de Platão, supomos o *Timeu* como parte integrante do último bloco de sua produção, tendo sido escrito posteriormente ao *Parmênides*, junto ao *Político*, ao *Filebo* e às *Leis*, sem precisar qualquer ordenação entre eles.<sup>13</sup> Não obstante, seguimos a indicação de Plutarco ao comentar que o *Crítias* ficou inconcluso devido à morte de Platão. Estando ou não certo a este respeito, o médio platônico do século I parece tomar o *Timeu* como um dos últimos escritos de Platão.<sup>14</sup>

Aristóteles também parece ver o diálogo como fruto do pensamento tardio do ateniense. Na *Física*, o estagirita identifica o receptáculo (*khóra*) à matéria (*hýle*), apresentando os conceitos do *Timeu* como os “últimos resultados” das reflexões platônicas acerca dos princípios.<sup>15</sup>

Nossa escolha pelo posicionamento cronológico do *Timeu* localizando-o no último bloco dos diálogos justifica-se, em primeiro lugar, por ser filosoficamente mais econômica, uma vez que compreendemos o *Timeu* como um esforço para responder aos problemas levantados no *Parmênides*. E em segundo lugar, por estar de acordo com a maior parte dos comentários antigos, exceto pela referência (contestável) de Diógenes Laércio.<sup>16</sup> Sendo assim, coincidimos também com o consenso mais ou menos

---

<sup>13</sup> Ver Cornford, 1937, p.1.

<sup>14</sup> Plutarco, *Sólon*, capítulo 32.

<sup>15</sup> *Física* IV 2 209B11-17. Veremos a passagem mais cuidadosamente no terceiro capítulo ao discutirmos o receptáculo (*khóra*).

<sup>16</sup> “Alguns, inclusive o gramático Aristófanes, agrupam os diálogos arbitrariamente em trilógicas. Na primeira trilogia, põem a *República*, o *Timeu*, e o *Crítias*; na segunda, o *Sofista*, o *Político* e o *Crátilo*; na terceira, as *Leis*, o *Mínos* e a *Epínomis*; na quarta o *Teeteto*, o *Eutífron* e a *Apologia*; na quinta o *Críton*, o *Fédon* e as *Cartas*. O resto segue individualmente sem um ordenamento particular.” Diógenes Laércio,

estabelecido entre os estudiosos desde a conhecida reação de Cherniss ao artigo de Owen.

## **1.2. O propósito de Platão com o *Timeu***

O *Timeu* é um dos diálogos mais controversos de Platão. A vastíssima bibliografia acumulada a seu respeito comporta muitas discussões e dissensões sobre o posicionamento do texto dentro do *corpus*, sobre o contexto de sua produção, sobre o caráter literal ou não do mito cosmogônico, sobre o valor ontológico dos elementos mobilizados no mito e até sobre qual seria o assunto principal do diálogo. Talvez, grande parte da força, que mobiliza e divide os comentadores em suas incursões ao texto, provenha do caráter multi-sistemático da exposição. O *Timeu* é evidentemente uma cosmologia que, no próprio percurso dialético da construção do discurso, tematiza e enfrenta questões que vão além dessa circunscrição inicial.

Neste sentido, ponderamos que o ponto de partida mais lúcido para a leitura do *Timeu* constitui-se como a atitude interpretativa de tentar compreender o diálogo em sua complexidade múltipla, localizando os interlocutores de Platão não mencionados e mapeando as preocupações filosóficas implícitas ao texto. Deste modo, deve-se evitar separar de maneira sistemática disciplinas que são tratadas articuladamente no diálogo,

---

*Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* III, 61-2. Trad. de M. G. Kury com modificações nossas. A referência de Diógenes Laércio é contestável uma vez que ele e Trasiló (sua suposta fonte) discordam dessa maneira de ordenar os diálogos. Sua posição fica evidenciada pela utilização do verbo *élko*, que tem um caráter crítico, associado à arbitrariedade do método.

concedendo, assim, uma injusta proeminência a qualquer uma delas em detrimento das outras, como sugerem Brisson e Meyerstein.<sup>17</sup>

Os variados temas desenvolvidos no *Timeu* dão uma ideia da falta de autonomia de disciplinas que hoje chamaríamos de matemática, física, química, biologia, medicina, psicologia, política e mesmo teologia. Todas estas matérias estão profundamente imbricadas no texto platônico, de modo que é difícil e talvez mesmo temerário procurar separar cada uma delas em sua especificidade, tendo em vista que ainda não contavam com a autonomia que lhes foi conferida ao longo de mais de dois milênios de história.<sup>18</sup>

É provável que o projeto do *Timeu* tenha sido pensado inicialmente para compor a primeira parte de uma trilogia jamais finalizada.<sup>19</sup> Comumente os comentadores o enxergam como a abertura deste conjunto, seguida diretamente pelo *Crítias* (do qual temos apenas um pequeno trecho e que termina abruptamente) e encerrada pelo diálogo jamais escrito, *Hermócrates*. Aos três interlocutores de Sócrates, a saber, Timeu de Locri,<sup>20</sup> Crítias e Hermócrates,<sup>21</sup> corresponderiam três diálogos que levariam a cabo

---

<sup>17</sup> 1995, p. 17. Os autores observam que uma leitura não ingênua do diálogo só é possível se, como ponto de partida, forem de antemão devidamente observadas esta falta de autonomia e interdependência sistemática dos tópicos abordados no diálogo.

<sup>18</sup> Apesar das múltiplas matérias abordadas ao longo do diálogo, Brisson e Carone compreendem o *Timeu* como a tentativa platônica de construir um fundamento natural para sua filosofia política e suas expectativas éticas expostas principalmente na *República*. Não podemos deixar de lembrar que as propostas de Sócrates expostas na *República* para a cidade adequada são retomadas no próêmio do *Timeu*. Brisson, trad. *Timée. Introduction*. 2001, p. 10.

<sup>19</sup> Para estudos e evidências que tomam o *Timeu* como a primeira parte de um projeto mais amplo, ver Naddaf, 1997, p.32; Rivaud, 1956, p.7; Cornford, 1937, p.20; Guthrie, 1978, p.245. Se for este o caso, o projeto platônico parece mais uma vez importar-se primariamente com a ética e a política ainda que tenha elaborado uma investigação cosmológica de tamanha complexidade e abrangência como é o caso do *Timeu*. Neste sentido, o escrutínio sobre a *phýsis* parece colocar-se subordinado a um projeto ético, político e pedagógico. Neste sentido, a investigação sobre a natureza surge como pressuposto para se pensar uma teleologia imanente ao cosmo organizado, condição para que o homem realize seu fim como ser inteligente. Brisson, trad. *Timée. Introduction*. 2001, p. 10.

<sup>20</sup> Não existe qualquer evidência sobre a existência histórica de Timeu de Locri. Se ele existiu de fato, não restaram referências que possibilitem a reconstrução de sua vida, obra ou pensamento além das indicações oferecidas por Sócrates e Crítias no diálogo (20a), *i.e.*, de que era um nobre rico que ocupou altos cargos públicos em sua cidade natal, ganhou proeminência na filosofia e era o melhor astrônomo do grupo, além

talvez o mais ambicioso projeto literário-filosófico de Platão, como parece indicar

*Crítias* 108a-c.

Sócrates: E por que motivo não haveríamos de concedê-la a ti, ó Crítias? Também ao terceiro, Hermócrates, nós havemos de lhe conceder a mesma tolerância. De fato, é evidente que, um pouco mais tarde, quando competir a ele discursar, a pedirá tal como vocês. Deste modo, para que planeje um início diferente e não esteja compelido a dizer o mesmo, ele que discursar partindo do princípio que deste modo e neste momento lhe foi garantida a tolerância. Quanto a ti, meu caro Crítias, digo de antemão qual é a disposição do público: o poeta anterior a ti reuniu diante dele grande estima, de tal forma que precisarás de tolerância ilimitada a teu favor, se te consideras capaz de a obter.

Hermócrates: Dás-me a mesma recomendação que a este aqui, ó Sócrates. Mas, com efeito, ó Crítias, nunca homens sem valor obtiveram um troféu. Por isso, convém que avances corajosamente com o teu discurso, invocando o Zelote/Salvador e as Musas para dares a conhecer os ilustres cidadãos antepassados e lhes dedicares um hino.<sup>22</sup>

O *Timeu*, assim como sua continuação *Crítias*, desenrolam-se na cidade de Atenas no dia da festa das Panatenaicas, provavelmente entre os anos 425-430 a.C.<sup>23</sup> É

---

de ter desenvolvido uma investigação sobre a natureza do cosmo. Um homem de características e ocupações tão excepcionais dificilmente teria passado sem notoriedade pela doxografia e pelas discussões filosóficas de seu tempo, o que parece indicar ser uma personagem criada por Platão.

<sup>21</sup> Hermócrates é conhecido por haver derrotado a incursão ateniense à Sicília durante a infância de Platão entre os anos 415-413 a.C. Cornford, 1937, p.2; Proclo I, 68-72 (comentando *Timeu* 20a) e Tucídides (vi, 72).

<sup>22</sup> As pssaghens citadas em português são traduções de Rodolfo Lopes, com alterações. *Crítias* 108a-c – Σωκράτης: τί δ' οὐ μέλλομεν, ὦ Κριτία, δίδοναι; καὶ πρὸς γε ἔτι τρίτῳ δεδόσθω ταῦτόν τοῦτο Ἑρμοκράτει παρ' ἡμῶν. δῆλον γὰρ ὡς ὀλίγον ὕστερον, ὅταν αὐτὸν δέη λέγειν, παραιτήσεται καθάπερ ὑμεῖς: ἴν' οὖν ἑτέραν ἀρχὴν ἐκπορίζηται καὶ μὴ τὴν αὐτὴν ἀναγκασθῆ λέγειν, ὡς ὑπαρχούσης αὐτῷ συγγνώμης εἰς τότε οὕτω λεγέτω. προλέγω γε μὴν, ὦ φίλε Κριτία, σοὶ τὴν τοῦ θεάτρου διάνοιαν, ὅτι θαυμαστῶς ὁ πρότερος ἠὲδοκίμηκεν ἐν αὐτῷ ποιητής, ὥστε τῆς συγγνώμης δεήσει τινός σοι παμπόλλης, εἰ μέλλεις αὐτὰ δυνατός γενέσθαι παραλαβεῖν.

Ἑρμοκράτης: ταῦτόν μιν, ὦ Σώκρατες, κάμοι παραγγέλλεις ὅπερ τῷδε. ἀλλὰ γὰρ ἀθυμοῦντες ἄνδρες οὕτω τρόπιον ἔστησαν, ὦ Κριτία: προΐεναι τε οὖν ἐπὶ τὸν λόγον ἀνδρείως χρή, καὶ τὸν Παῖονά τε καὶ τὰς μούσας ἐπικαλούμενον τοὺς παλαιούς πολίτας ἀγαθοὺς ὄντας ἀναφαίνειν τε καὶ ὑμνεῖν. Brisson traduz Παῖονά por “secourable” e indica uma possível referência ao deus Apolo.

<sup>23</sup> Segundo Brisson, o diálogo foi escrito dez ou vinte anos antes da morte de Platão. Brisson; Meyerstein, 1995, p.18.



interessante notar que o festival cumpre o papel de pretexto para a presença de estrangeiros na cidade, já que é esta a condição de duas das personagens do diálogo.<sup>24</sup>

Como foi dito, vários autores mencionam a intenção platônica de escrever os três textos (*Timeu*, *Crítias* e *Hermócrates*) como peças que se encaixam num projeto único.<sup>25</sup> A conversa inicia-se com Sócrates lembrando os pontos principais do assunto sobre o qual se detiveram no dia anterior. Sócrates retoma a descrição da constituição (*politeía*) descrita por ele e cobra de seus convivas sua retribuição na forma de outros discursos:

Porventura querem ouvir agora o que diz respeito à cidade que descrevemos e aos sentimentos que eu possa nutrir em relação a ela. Parecem-me ser semelhantes aos de alguém que, ao contemplar animais belos, representados em pinturas ou efetivamente vivos mas a descansar, sobrevém o desejo de os ver em movimento e a exercitar, como numa competição, alguma das capacidades que parecem ser próprias dos seus corpos. É isso mesmo que sinto em relação à cidade que descrevemos. De fato, com prazer ouviria de alguém o relato sobre as disputas que uma cidade trava, as que ela mantém contra outras cidades, a forma correta como chega à guerra e como, no seu decurso, se apresenta de acordo com

---

<sup>24</sup> A festa das panatenaicas também é o cenário do encontro de Sócrates com Parmênides e Zenão (ambos estrangeiros) no diálogo *Parmênides*. Proclo, comentando a festa como pano de fundo, sugere a observância do valor simbólico da deusa Atena para o diálogo. “For this goddess holds together the whole cosmic organization and holds inteligente within herself which she uses to weave together the whole, and unificatory powers which she uses to manage all the cosmic oppositions.” (I, 84) Ainda no prólogo do *Timeu* (21a), a festa relaciona-se com a narrativa sobre o enfrentamento entre atenienses e atlântidas, de modo que a estória remetesse ao glorioso passado de Atenas.

<sup>25</sup> Sedley concorda que o *Timeu* faça parte de um projeto mais amplo, embora sustente que não haveria uma trilogia de fato, mas antes o ambicioso projeto de um diálogo único que compreenderia as três partes. O ponto central de seu argumento sustenta-se na primeira parte do diálogo que, de fato, introduz uma problemática mais ampla que aquela contemplada até o fim, o que, por sua vez, sugere uma certa dissonância entre o que é esboçado como proposta e aquilo que é de fato levado a termo. Talvez pelas dificuldades de um projeto desta magnitude, que originalmente abrangeria cosmogonia, antropogonia e politogonia, Platão tenha decidido abandoná-lo pouco depois de concluir a primeira parte e iniciar a segunda, optando por dedicar-se às *Leis*. Sedley, 2007, p. 96. Adrados analisa as incoerências formais e temáticas presentes no conjunto *Timeu-Crítias* e acredita que elas são fruto da tentativa fracassada por parte de Platão de dar cumprimento a seu ambicioso projeto. Ver Adrados, 1997, p. 37-47. As conclusões dos dois autores se aproximam ao defenderem a incompletude evidente do projeto no qual o *Timeu* está circunscrito, muito embora Sedley aposte na composição de um grande diálogo único. Apesar do consenso mais ou menos generalizado sobre a participação do *Timeu* em um projeto mais amplo, Clay entende que o plano inicial de Platão para o diálogo foi cumprido à risca, não restando nada a ser acrescentado ou subtraído posteriormente. Nem mesmo o plano inicial para o *Timeu* teria sofrido revisão, segundo o autor. Clay defende que o final abrupto do *Crítias* não caracteriza qualquer incompletude, mas representa uma interrupção estilisticamente planejada que liga elipticamente este fim repentino ao início do *Timeu*. Clay, 1997, p.51-52.

sua educação e formação não só nas práticas de combate como também na negociação de tratados com outras cidades.<sup>26</sup>

Neste sentido, Sócrates parece estabelecer uma relação sobre a conversa do dia anterior com aquela que ainda está para acontecer. O discurso sobre a constituição de uma cidade fabricada em *lógos* deve ser complementado com um tipo diverso de reflexão para que possam ser levantadas as questões pertinentes. Enquanto o *Timeu* ocupa-se com o problema da geração do *kósmos* e do homem, o *Crítias* parece ter sido pensado para dar conta da dimensão social e política deste homem, de seu lugar no mundo. No entanto, Platão quer ir ainda mais longe com seu projeto *Timeu-Crítias-Hermócrates*. Brisson sugere que esta grande empreitada platônica, que envolveria cosmogonia, antropogonia e politogonia, tinha por objetivo responder à pergunta: “como os atenienses podem ser reformados?”<sup>27</sup> Enquanto *Timeu* narra um mito sobre a fabricação primordial do cosmo por um demiurgo e do lugar do homem neste mosaico cósmico, *Crítias* evoca um passado nobre e distante dos atenienses no diálogo subsequente e, finalmente, *Hermócrates* contaria uma história do passado mais recente e conhecido de Atenas.<sup>28</sup> As três partes operariam como núcleos autônomos de sentido

---

<sup>26</sup> *Timeu* 19b-c - ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὰ μετὰ ταῦτα περὶ τῆς πολιτείας ἦν διήλομεν, οἷόν τι πρὸς αὐτὴν πεπονθῶς τυγχάνω. προσέεικεν δὲ δὴ τινί μοι τοιῶδε τὸ πάθος, οἷον εἴ τις ζῶα καλὰ που θεασάμενος, εἴτε ὑπὸ γραφῆς εἰργασμένα εἴτε καὶ ζῶντα ἀληθινῶς ἠσυχίαν δὲ ἄγοντα, εἰς ἐπιθυμίαν ἀφίκοιτο θεάσασθαι κινούμενά τε αὐτὰ καὶ τι τῶν τοῖς σώμασιν δοκούντων προσήκειν κατὰ τὴν ἀγωνίαν ἀθλοῦντα: ταῦτόν καὶ ἐγὼ πέπονθα πρὸς τὴν πόλιν ἦν διήλομεν. ἠδέως γὰρ ἂν του λόγῳ διεξιόντος ἀκούσαιμ' ἂν ἄλλους οὕς πόλις ἀθλεῖ, τούτους αὐτὴν ἀγωνιζομένην πρὸς πόλεις ἄλλας, πρεπόντως εἰς τε πόλεμον ἀφικομένην καὶ ἐν τῷ πολεμεῖν τὰ προσήκοντα ἀποδιδούσαν τῇ παιδείᾳ καὶ τροφῇ κατὰ τε τὰς ἐν τοῖς ἔργοις πράξεις καὶ κατὰ τὰς ἐν τοῖς λόγοις διερμηνεύσεις πρὸς ἐκάστας τῶν πόλεων.

<sup>27</sup> Brisson; Meyerstein, 1995, p.18

<sup>28</sup> *Ibidem*, 1995, p. 19.

mas com vistas a responder à grande pergunta sobre a reforma não apenas social e política, mas ética dos atenienses.<sup>29</sup>

Neste ponto, é pertinente perguntar: Qual a relação, aparentemente difícil de ser estabelecida, entre o mito de Atlântida presente no *Timeu* e a cosmologia do diálogo? Afinal, se a personagem Crítias tem uma obra reservada para si, qual a razão de narrar a guerra entre atenienses e atlântidas ainda no princípio do *Timeu*? Se a tese de Adrados estiver incorreta,<sup>30</sup> quer dizer, se não pudermos explicar esta relação simplesmente apontando a incompletude do projeto, devemos tentar estabelecer algum apontamento que explique estes elementos aparentemente tão díspares. É necessário, portanto, esclarecer mais precisamente como o projeto cosmológico do diálogo relaciona-se com esta preocupação ética mais geral apontada por Brisson.<sup>31</sup> O *Górgias* pode ser evocado para esclarecer como cosmologia e filosofia da natureza podem se relacionar para responder a questões éticas. Nesse diálogo, Cálicles tenta demonstrar a existência de um fundamento natural para a força, para a preponderância do mais forte sobre o mais fraco. Em outras palavras, o sofista promove, através de seu discurso, uma naturalização da injustiça.<sup>32</sup> Neste sentido, por ter este tipo de preocupação em mente ao escrever o *Timeu*, Platão parece tentar desenvolver adequadamente um fundamento natural para sua

---

<sup>29</sup> *Ib.* 1995, p. 18.

<sup>30</sup> Adrados acha que Platão encaixou a narrativa de Crítias no começo do *Timeu* simplesmente por ter desistido de finalizar a redação do diálogo *Crítias*. 1997, p. 39-44.

<sup>31</sup> Apesar de a questão ética estar sempre presente na filosofia de Platão, ele está de fato renovando a reflexão sobre a concepção de natureza (*phýsis*) ao falar de uma “natureza inteligível” ou de “natureza sábia” (*émphron phýsis*).

<sup>32</sup> *Górgias* 483a-e. “Mas a própria natureza, em minha opinião, demonstra que é justo que o melhor esteja acima do pior e o mais forte acima do mais fraco. Em muitos domínios, não só entre os animais como entre as cidades e as raças dos homens, é evidente que é assim, que, na ordem da justiça, o mais poderoso deve dominar o mais fraco e gozar as vantagens da sua superioridade. Que outro direito tinha Xerxes para vir fazer guerra à Grécia, ou o seu pai aos Cíatas? E, como estes, podia citar um sem-número de exemplos. É que estas pessoas, a meu ver, agem segundo a natureza da justiça e, por Zeus, segundo a lei da natureza, que não é, certamente, igual àquela que nós criamos.” Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério.

filosofia ética e política. É possível pensar na narrativa cosmogônica de *Timeu* como contraponto ao discurso de Calicles, estabelecendo um fundamento natural para a justiça, como veremos ao longo do trabalho. O mito do enfrentamento entre os atlântidas e os atenienses parece ilustrar exatamente o embate entre essas posições, quer dizer, agressão injusta (do mais forte sobre o mais fraco) e auto-defesa justificada.<sup>33</sup>

O mito da guerra entre as duas potências, Atlântida e Atenas, também pode ser compreendido como a satisfação de um antigo anseio platônico de produzir mitos capazes de educar adequadamente. Na *República*, em sua célebre crítica aos poetas, Platão põe na boca de Sócrates as várias razões para suprimir determinados mitos e a maneira pela qual bons mitos devem ser elaborados.<sup>34</sup> A poesia e os mitos tradicionais, em grande medida responsáveis pela *paidéia* grega, caracterizam-se por produzir certos efeitos que escapam aos parâmetros racionais da alma humana, causando, desta forma, impactos nas emoções do receptor. O problema não está na falsidade dos mitos, mas nos conteúdos narrados em suas histórias.<sup>35</sup> Neste sentido, o mito de Atlântida presente na abertura do *Timeu* parece ter sido construído segundo aqueles preceitos literários

---

<sup>33</sup> Para uma análise detalhada do significado do mito de Atlântida no *Timeu* é feita por Johansen. 2004, pp. 7-23.

<sup>34</sup> Não podemos nos deter agora na questão da crítica à poesia com o cuidado que a questão demanda. Contudo, remetemos ao artigo de Vilela-Petit publicado sobre o assunto: 2003, p.51-71. Ainda sobre o problema, ver também Manini, 2011, pp. 18-32. No segundo capítulo, ao analisar a figura do demiurgo, retomaremos com mais calma alguns pontos da crítica à poesia presentes na *República* e que foram levadas em consideração para a tessitura do mito cosmogônico do *Timeu*.

<sup>35</sup> Por exemplo, os mitos gregos tradicionais não descrevem os deuses segundo uma índole inalteravelmente boa, um traço sobre o qual Platão se detém como muito cuidado em *República* 379a-383c. Esta característica dos deuses de serem responsáveis somente pelas coisas boas é sempre respeitada por Platão na produção de seus próprios mitos.

estabelecidos na *República*, uma vez que apresenta a virtude e justiça dos atenienses ao combater a força desmedida dos atlântidas.<sup>36</sup>

Vejamos a fala de Crítias em 27a3-b1 que parece explicar a relação entre a cosmologia do *Timeu* e o mito de Atlântida:

Crítias: Observa, então, ó Sócrates, o programa que preparamos para a tua recepção. Com efeito, pareceu-nos que Timeu, por ser o mais entendido em astronomia e o que mais se empenhou em conhecer a natureza do mundo entre nós, deveria ser o primeiro a falar, começando pela origem do mundo e terminando na natureza do homem. Depois dele, serei eu, como se dele tiver recebido os homens gerados pelo seu discurso e de ti um certo número de homens educados de forma particularmente apurada.<sup>37</sup>

Os traços do *Timeu* que o aproximam da tradição pressocrática e que dão o *tonus* de uma filosofia da *phýsis* parecem operar como a genial composição de um cenário físico-cosmológico para o desenvolvimento posterior de um projeto filosófico-literário muito mais amplo.<sup>38</sup> Acreditamos que a preocupação “mais recente” de Platão com o estudo da natureza não aponta para um abandono de sua epistemologia do período da *República* e do *Fédon*, concentrada na estabilidade das Formas, mas indica, pelo contrário, um refinamento da hipótese, de maneira que sua explicação sobre a ingerência dos inteligíveis na realidade fenomênica agora abrange e enfrenta os problemas herdados

---

<sup>36</sup> É bastante curioso que em 26e-27a Sócrates não apenas aceite o discurso de Crítias mas enfatize seu valor por ser verdadeiro (ἀληθινὸν λόγον), e não se tratar de uma história inventada (πλασθέντα μῦθον).

<sup>37</sup> *Timeu* 27a3-b1 - Κριτίας: σκόπει δὴ τὴν τῶν ξενίων σοι διάθεσιν, ὦ Σώκρατες, ἣ διέθεμεν. ἔδοξεν γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μὲν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν: ἐμὲ δὲ μετὰ τούτων, ὡς παρὰ μὲν τούτου δεδεγμένον ἀνθρώπους τῷ λόγῳ γεγονότας, παρὰ σοῦ δὲ πεπαιδευμένους διαφερόντως αὐτῶν τινας.

<sup>38</sup> Como veremos, Naddaf entende que o *Timeu* é a primeira parte de uma *perí phýseos historia* jamais concretizada completamente. Da descrição do processo composto de origem, maturação e resultado, o *Timeu* corresponderia à primeira parte, i.e., aquela correspondente à origem. A este respeito, ver Naddaf, 1997, p.32-36.

do pensamento jônico.<sup>39</sup> Neste sentido, Platão estaria construindo uma gigantesca narrativa na qual seu projeto político pudesse estar amparado na composição fundamental de um universo inteligente, na beleza e bondade de uma *phýsis* que não é fruto do acaso, do fortuito, da “necessidade cega”. O *Timeu*, apresentação deste imenso mosaico cósmico no qual está inserido o homem, ilustra miticamente a estrutura fundamental do universo trazida à tona pelo trabalho do exímio deus artesão bom e sem inveja. Se o *Timeu* é, de fato, a primeira parte de um projeto jamais concluído, partamos para a análise da chamada ‘tradição *perí phýseos*’, que pode ser útil à elucidação do programa do diálogo.<sup>40</sup>

### 1.3. Tradição *perí phýseos*, disposição e conteúdo do *Timeu*

Apesar de apresentar a disposição comum ao texto platônico, ou seja, a estrutura do diálogo, o *Timeu* tem uma disposição e conteúdo bastante singulares se comparado ao restante do *corpus*. Em relação ao gênero do texto e à tradição que o precedeu, seu desenvolvimento é similar àqueles dos tratados pressocráticos, “começando pela origem do cosmo e terminando com a natureza do homem” (*próton légein arkhómenonapo tés toû kósmou genéseos, teleutan de eis antrópou phýsin*).<sup>41</sup> Este tipo de investigação, chamada de *perí phýseos historia* aparece comumente como pano de fundo dos textos hipocráticos em suas pesquisas médicas. Naddaf destaca a importância da estrutura

---

<sup>39</sup>Ver Kahn, 2010, p.69.

<sup>40</sup>Naddaf defende que as *Leis* deveriam ser incluídas como parte da investigação *perí phýseos* iniciada pelo *Timeu*. Segundo o autor, este diálogo encerraria uma politogonia e um novo projeto político para futura reforma. (1997, p.35)

<sup>41</sup>*Timeu*27a6-7- πρώτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν

tripartite no método hipocrático (que ele estende ao pensamento pré-socrático),<sup>42</sup> iniciando-se sempre pela origem, passando pelo processo de maturação, para, finalmente, compreender o resultado ou finalidade daquilo que é objeto de interesse.<sup>43</sup> Esta estrutura é, antes mesmo do aparecimento dos discursos médicos ou filosóficos, a estrutura também própria aos mitos cosmogônicos, entre os quais podemos destacar a *Teogonia* de Hesíodo como exemplo emblemático. Sabemos, pelo menos desde Vernant, que uma significação genérica dos mitos cosmogônicos consiste em explicar como a ordem presente das coisas foi estabelecida, explicitando-se através de uma narrativa desdobrada numa sucessão de eventos que trouxe o cosmo à sua atual condição.<sup>44</sup>

Na *Teogonia*, podemos observar com clareza o roteiro que caracteriza este tipo de narrativa: inicia-se com uma cosmogonia que é, ao mesmo tempo, também uma teogonia, passando pela antropogonia para, finalmente, culminar em sua politogonia. A narrativa da genealogia dos deuses que culmina com a vitória de Zeus sobre seu pai esboça a estrutura organizadora do universo e, como não poderia deixar de ser, estrutura essa que é também determinante para a compreensão do lugar que o homem ocupa neste mosaico cósmico. Neste sentido, universo, homem e cidade estão intimamente ligados, partícipes de um *kósmos* organizado, de uma ordem que possui implicações não apenas físicas, mas também éticas e políticas.

---

<sup>42</sup>Naddaf, 2005, p.28-29.

<sup>43</sup>“The term *phusis* in the expression *peri phuseōs* or *historia peri physeōs* comprises three things: (1) the absolute arché, that is, the element or cause that is both the primary constituent and the primary generator of all things; (2) the process of growth strictly speaking; and (3) the outcome, product, or result of his process. In brief, it means the whole process of the growth of a thing, from its birth or commencement, to its maturity.” (2005, p. 20)

<sup>44</sup>Vernant, 2008, p.30-31.

Apesar de compartilhar características do discurso mítico, o texto do *Timeu* não se limita meramente aos desdobramentos dos eventos narrados num esquema temporal no qual os fatos sucedem-se linearmente. Além da circunscrição dialética e filosófica da narrativa mítica pelo proêmio, como veremos adiante, observamos várias passagens onde a disposição argumentativa, com suas premissas, raciocínios e conclusões sobrepõem as características estritamente míticas de um discurso cosmogônico comum.<sup>45</sup>

Os fisiólogos, tradição de filósofos anteriores a Platão, preocupados com os princípios elementares e constituintes de tudo, deixaram seu legado de investigações *perí phýseos* que, embora compartilhem de algo da estrutura do mito cosmogônico, inauguram um novo olhar sobre o universo (*kósmos*), sobre a natureza (*phýsis*) e, conseqüentemente, também sobre o homem. A tradição mítica que a precede propõe uma indissociabilidade fundamental entre os eventos que trouxeram à tona o universo, as entidades divinas, o homem e a sociedade. Já os fisiólogos, estes pensadores que, antes de tudo, operam como primeiro contraponto ao discurso estritamente mítico sobre cosmologia, entendem que *kósmos* e humanidade são tributários do desenrolar de um mesmo processo natural que obedece a leis comuns, muito embora a comunidade política e suas determinações específicas, como suas leis e seu *éthos*, por exemplo, não sejam originadas deste mesmo processo, mas tributárias do progresso humano e da convenção.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Sobre a distinção entre as estratificações míticas e dialéticas que se alternam no *Timeu*, ver Santa Cruz, 1997, p.135; Brisson, 1995, p.22. Cornford, 1937, p. 37.

<sup>46</sup> Esse progresso, cabe salientar, consiste na própria capacidade humana de adequar-se da melhor maneira possível às leis naturais, à ordem cósmica. Mesmo Anaximandro, provavelmente o primeiro filósofo a



A concepção de *kósmos* como ordem universal com implicações éticas e políticas – que une homem, natureza e cidade – provavelmente tem origem milesiana.<sup>47</sup> Segundo Kahn, não é possível fazer uma etimologia confiável da palavra *kósmos*, restando apenas a possibilidade de se tentar encontrar seu significado a partir de sua utilização nos textos. Em Homero, *kósmos*, *kósméo* e seus derivados, denotam, em geral, algum arranjo ou disposição adequada entre partes. Além dessa, encontramos outras utilizações expressivas do termo (e seus derivados) que indicam as muitas possibilidades de compreensão, como “enfeite” ou “adorno”<sup>48</sup>; como “bom agrupamento” ou “ordenação das tropas” no vocabulário militar; ou ainda, na esfera política, como vemos em Tucídides, podem significar um ordenamento particular qualquer, em detrimento de seu sentido mais genérico de “bom ordenamento”.<sup>49</sup>

Esta concepção de *kósmos* como ordem universal pode ser observada em quase todos os pressocráticos, até mesmo em Demócrito (B258, 259). Por mais curioso que possa parecer, mesmo o mais ilustre atomista contemporâneo de Platão chama a comunidade humana de *kósmos*, o que absolutamente não indica que Demócrito concorde com qualquer das teses platônicas sobre a inteligência ou o ordenamento planejado do universo.<sup>50</sup>

---

legar uma investigação sobre a natureza, já apresenta este novo traço que o separa da tradição estritamente mítico-poética. A este respeito, Naddaf, 1992, p.63-112.

<sup>47</sup> Naddaf, 1997, 29.

<sup>48</sup> Kahn, 1994, p.220.

<sup>49</sup> *Ibidem*, 1994, p.221.

<sup>50</sup> O caráter insólito dos fragmentos justifica-se por comumente vermos o atomismo associado ao fortuito e à aleatoriedade. Contudo, os fragmentos B258 e B259 parecem referir-se a um ordenamento político que é exclusivamente devedor da ação humana. No *Timeu*, o *kósmos* aparece como mundo singular, como único universo (composto de corpo e alma) ordenado para o melhor. A ação humana, capaz de transpor a ordem natural (inteligentemente ordenada!) para o mundo dos homens através da política é, em última instância, dependente da racionalidade imanente dessa “natureza sábia” (*émphron phýsis*, 46d8) para realizar seu *télos*.

Apesar das muitas diferenças filosóficas existentes entre Platão e os fisiólogos, o mestre ateniense é (até certo ponto) também devedor desta tradição que o precedeu. O texto platônico disputa com ela ao condená-la em *Leis* X 888d-890 pelas consequências funestas que as teses *perí phýseos* mais populares pareciam oferecer, muito embora fique claro no *Timeu* como sua própria filosofia apropria-se desta tradição para desenvolver suas razões.<sup>51</sup>

Sem dúvida, a postulação do universo como um *kósmos* fabricado inteligentemente por um deus artesão traz diversas consequências. Em primeiro lugar, devemos destacar a presença marcante da teleologia na composição do universo, isto é, de um propósito fundado na razão como finalidade última da estrutura fabricada pelo demiurgo. Platão realmente parece entender que a inteligência (miticamente representada pelo demiurgo) é a verdadeira responsável por produzir o movimento dos planetas (geridos pela alma, também respresentante do *noûs*) e das estrelas de forma ordenada.<sup>52</sup> Também será a razão inquiridora, própria da realização excelente da vida humana, o elemento responsável por fazer o homem compreender a racionalidade intrínseca ao universo, alinhando-se a ela para uma vida plena e feliz.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Isso ficará particularmente evidente nos capítulos seguintes, quando tratarmos da questão das causas, sobretudo, da necessidade e sua relação com o corpóreo.

<sup>52</sup> *Timeu* 38c-d.

<sup>53</sup> *Timeu*, 85e-87b. Platão chega mesmo a falar das doenças “psico-somáticas” que nos acometem, destacando a loucura e a ignorância, derivadas de causas somáticas (como o excesso de esperma), que dá origem a doenças sociais, como a incontinência sexual, fazendo o homem parecer mau, quando na realidade o mal lhe vem da ignorância.(86b-e). Desta origem derivam ainda muitas outras doenças, às quais se acha associada à má administração das cidades (86e-87b) Para prevenir esse tipo de enfermidade, *Timeu* recomenda o exercício da alma e do corpo, buscando a harmonia do composto (corpo-alma) que nos constitui como humanos. Através do exercício da racionalidade e, conseqüentemente, pelo reencontro com o movimento do cosmo, reforçam-se os movimentos dos círculos do Mesmo e do Outro na alma, cultivando o saber e fortalecendo a mente (88c-90b).

O entrelaçamento entre estes dois pólos da racionalidade, *i.e.*, no universo e no ser humano, fornece o fundamento para um sistema de justiça natural para o qual a humanidade deve voltar-se.<sup>54</sup> Essa justiça imanente é traduzida no *Timeu* por uma concepção de natureza (*phýsis*) fundada na interação causal entre *noûs* e *anáanke* e que produz um universo não apenas ordenado, mas inteligente e finalístico. O *kósmos* (entendido como mundo ordenado) vem a ser, segundo *Timeu*, justamente através do processo de determinação das essências inteligíveis sobre o receptáculo (*khóra*). Nesse ínterim, o demiurgo intermedia o processo como inteligência capaz de conectar os distintos modos de ser, um próprio às essências inteligíveis e outro composto pelos objetos sensíveis do devir. Veremos ao longo do trabalho que a apresentação da figura mítica do deus como protagonista da ordem cósmica tem méritos não apenas cosmológicos (ou ontológicos), mas também dialoga com os anseios pedagógicos de Platão sobre a questão da elaboração dos mitos que circulam na cultura grega em seu tempo.<sup>55</sup>

Além das questões éticas e pedagógicas implícitas às investigações do *kósmos* e da *phýsis*, o intenso debate sobre ontologia que subjaz à narrativa cosmológica no *Timeu* é dirigido especialmente aos fisiólogos e atomistas. Neste embate implícito ao texto, serão apresentados e discutidos os modos de realidade presentes na composição do

---

<sup>54</sup> Não podemos deixar de mencionar “o outro” da razão, o elemento concorrente ao projeto da racionalidade que aparecerá no *Timeu* como a necessidade. A necessidade (*anáanke*), também convocada por Platão para assumir um papel na composição da estrutura ontológica do universo, impõe limitações à atividade inteligente. O problema da necessidade e seu papel desempenhado na narrativa serão tratados no nosso cap. 3.

<sup>55</sup> A questão da crítica aos poetas presente na *República* (379a-383c principalmente) está intimamente relacionada ao mito cosmogônico do *Timeu* e, em especial, à figura do demiurgo. Ao tratar da figura do demiurgo no próximo capítulo, perceberemos como a narrativa e seu deus-protagonista foram cuidadosamente construídos por Platão de maneira a cumprir as recomendações da *República* para a produção de bons mitos verossímeis e que sejam pedagogicamente adequados.

universo e os elementos fundamentais a partir dos quais tudo é constituído.<sup>56</sup> Não obstante, o diálogo ainda avança sobre questões de matemática, antropologia, medicina e teologia. Não por acaso, durante muito tempo, o *Timeu* foi lido como um grande compêndio do conhecimento humano, de tal forma que sua intensa influência perdurou pelo menos até os *Principiae Physica* de Newton.<sup>57</sup>

#### 1.4. Proêmio: *eikós lógos*, *eikós mýthos*

O *Timeu* é, talvez, o texto menos dialógico de Platão.<sup>58</sup> Uma vez iniciado seu longo discurso, a personagem homônima ao título do diálogo interrompe sua fala apenas em 29d4-6, quando Sócrates cumprimenta-lhe pelo belo início e encoraja a continuação do discurso.<sup>59</sup> David Runia encontra expressiva significação nesta única interrupção de uma longuíssima fala que ocupa nada menos que oitenta páginas da edição Stephanus. Segundo o holandês, o proêmio de menos de sessenta linhas (27c1 – 29d3) que antecede ao mito cosmogônico propriamente dito, possui um estatuto diferenciado em relação à sua sequência.

O *prooímion*, termo originário da teoria musical grega antiga e reapropriado por Platão, desempenha, portanto, uma função análoga àquela da música, dividindo o discurso em partes, no caso do *Timeu*.<sup>60</sup> Podemos ter uma ideia da intenção de Platão

---

<sup>56</sup> Abordaremos as questões ontológicas mais detalhadamente mais adiante neste capítulo e, principalmente, nos capítulos II e III desta dissertação.

<sup>57</sup> Santos, 2003, p.15.

<sup>58</sup> Com exceção talvez do *Menexeno*, que também estrutura-se de maneira mais monológica. Não levamos em consideração as *Cartas*, uma vez que sua autenticidade é bastante discutível.

<sup>59</sup> *Timeu* 29d4-6.

<sup>60</sup> David Runia dedica-se ao estudo do proêmio em seu artigo, inquirindo sobre sua forma e conteúdo. Segundo o autor, Platão acompanha seus predecessores fisiólogos quanto ao aspecto literário por adotar as práticas retóricas comuns a este tipo discurso. Por outro lado, distancia-se deles precisamente através do

com este prelúdio onto-epistêmico observando o trecho de *Leis* IV 722c-d, no qual é descrita a função retórica do proêmio (*prooímion*) como “parte integrante e necessária de tudo o que confere um papel à voz, constituindo os passos preliminares de um procedimento metódico útil ao desenvolvimento do discurso e ao fim a que ele se propõe.”<sup>61</sup>

Este proêmio/prelúdio foi construído com grande cuidado, observa Cornford.<sup>62</sup>

Nele são estabelecidos os princípios que nortearão todo o discurso, definindo as limitações fundamentais a todo tratamento filosófico-científico dado à *phýsis* no diálogo. Após a abertura com a invocação aos deuses, *Timeu* estabelece três princípios gerais que, como veremos a seguir, estabelecem as possibilidades e limitações próprias à pesquisa. Vejamos o primeiro princípio que se desdobra em uma distinção ontológica à qual se refere-se também uma de caráter epistemológico:

Em minha opinião, temos primeiro que distinguir o seguinte: o que é aquilo que é sempre e não devém, e o que é aquilo que devém sem nunca ser? Um pode ser apreendido pelo pensamento com o auxílio da razão, pois é imutável. Ao invés, o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos e, porque devém e se corrompe, não pode ser nunca.<sup>63</sup>

A primeira distinção feita é entre aquilo que sempre é e aquilo que vem a ser.

*Timeu* enumera dois possíveis modos de realidade a serem instituídos como objeto de pesquisa. Temos, por um lado, um modo de realidade que diz respeito “àquilo que é

---

proêmio ao introduzir princípios filosóficos que colocam o discurso de *Timeu* em outro patamar de verossimilhança. Ainda que não goze de plenitude epistemológica, o mito cosmogônico estaria amparado pelas premissas de natureza dialética oferecidas no proêmio; premissas que, vale ressaltar, não estariam submetidas às limitações fundamentais do *eikḗs lógos*. Ver Runia, 1998, p.111.

<sup>61</sup> Aristóteles retoma essa formulação (*Ret.*, IV, 1414b), comparando o exórdio, no gênero epídítico, ao proêmio e ao prelúdio. O estagirita considera-os como abertura de um caminho, capaz não só de introduzir um tema, mas de portá-lo e de levá-lo a seu *télos*.

<sup>62</sup> Cornford, 1937, p. 21.

<sup>63</sup> *Timeu* 27d-28a - ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε: τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν.

sempre e não tem geração”<sup>64</sup> (*tó ón aeí génesin dé ouk ékhon*), que pode ser “apreendido pelo pensamento, acompanhado pelo raciocínio/discurso racional/argumento”<sup>65</sup> (*tó mén dé noései metá lógou perileptón*), uma vez que “é sempre do mesmo modo” (*aeí katá tautá ón*).<sup>66</sup> Este modo, eterno e imutável, está fundado no modelo (das Formas inteligíveis), segundo o mito cosmogônico que virá na sequência. Somente este modo de realidade eterno pode ser apreendido e elaborado adequadamente pelo método dialético, o que garantiria certo grau de certeza e exatidão às inferências.

Timeu também fala de outro modo de realidade, oposto ao primeiro, que abrange “aquilo que sempre vem a ser e nunca é” (*tó gignómenon mén aeí on dé oudépotē*)<sup>67</sup>, sendo “objeto de opinião acompanhada pela sensação desprovida de raciocínio” (*tó d’audóxe met’aisthéseos alógou doxastón*),<sup>68</sup> uma vez que “vem a ser e se corrompe” (*gignómenon kaí apollýmenon*),<sup>69</sup> “nunca sendo realmente” (*óntos dé oudépotē on*)<sup>70</sup>. Este segundo modo de realidade é apreendido fundamentalmente pelos sentidos, não pelo intelecto. Sensação e percepção, como nos lembra Proclo (i, 248 *et. seq.*), são irracionais em diversos aspectos.<sup>71</sup> Os juízos estabelecidos sobre objetos da percepção são imprecisos e problemáticos, uma vez que estes objetos transformam-se e perecem.

<sup>64</sup> *Timeu* 27d6-28a1 - τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον

<sup>65</sup> *Timeu* 28a1-2 - τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιλήπτον

<sup>66</sup> *Timeu* 28a2 - αἰεὶ κατὰ ταῦτα ὄν

<sup>67</sup> *Timeu* 28a1 - τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε

<sup>68</sup> *Timeu* 28a3 - τὸ δ’ αὖ δόξει μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν

<sup>69</sup> *Timeu* 28a4 - γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον

<sup>70</sup> *Timeu* 28a4-5 - ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν

<sup>71</sup> “Sense-perception in fact represents where the series of the cognitive faculties ends. This series commences with intuitive knowledge, which is beyond *logos* and non-discursive. The second rank is held by *logos*, which is the [form of] intuitive knowledge possessed by the soul and has contact with the existents *discursively*. The third place is held by opinion, which is cognition of the objects of sense-perception in conformity with *logos*, while sense-perception has the fourth rank as irrational cognition of the same objects. Discursive reasoning (*dianoia*) [has so far not been mentioned, but it] is intermediate between intuitive knowledge and opinion in that it obtains cognition of the intermediate forms, which require a direct apprehension (*epibolē*) less clear than the intellectual mode, but clearer than the opinative mode (...)” Proclus, *Commentary on Plato’s Timaeus*, I 248 30-37.

Deste modo, qualquer juízo a respeito destas coisas durará, no máximo de sua precisão e validade temporal, até sua próxima modificação ou até a própria extinção do objeto em questão, já que esta é a natureza primordial das coisas que vêm a ser.

Foram distintos, portanto, dois modos de realidade na primeira premissa: aquilo que é sempre, daquilo que está constantemente sujeito ao devir e, por isso, nunca chega a ‘ser’ (no sentido forte do termo). Trata-se, da recorrente diferenciação no pensamento de Platão entre o que diz respeito ao inteligível e o que pertence ao sensível (representado pelas características próprias ao corpóreo no *Timeu*: a tangibilidade e a visibilidade.<sup>72</sup>

Esta distinção surge associada à outra, de carácter epistemológico, que trata da maneira como cada um desses níveis ontológicos ou, se quisermos, modos de realidade, pode ser apreendido: se o que é cabe ao pensamento e à razão; na contramão, o que pertence ao nível do *devir* destina-se apenas a ser captado pelos sentidos. Essa premissa é discutível como “cáusula pétrea” do pensamento de Platão, haja vista que outros diálogos como o *Banquete*, o *Teeteto* e o *Fedro* problematizam a questão epistemológica e abrem espaço para possibilidades nuançadas desse atrelamento mais rígido entre modos de ser e “modos de conhecer” como aparecem no *Timeu*. Sabemos que, em um contexto mais amplo, podemos pensar os objetos da *dóxa* tanto de uma perspectiva fenomênica quanto judicativa. Como o *Timeu* não se aprofunda na questão a essa altura, vamos à segunda premissa para compreender melhor os caminhos pelos quais a argumentação da personagem nos conduz:

“Tudo aquilo que é gerado, é necessariamente gerado por ação de uma causa, pois é impossível alguma coisa obter geração sem uma causa.”<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup>*Timeu* 32b.

<sup>73</sup>*Timeu* 28a5-7 - πᾶν δὲ αὖ τὸ γινόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι: παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν

A segunda premissa é, na verdade, também um axioma: “Tudo aquilo que é gerado, é necessariamente gerado por ação de uma causa (*pan dé au tó gignómenon up’aitíou tinós éx anánkes gígnesthai*), pois é impossível alguma coisa obter geração sem uma causa” (*pantí gár adýnaton khorís aitíou génesin skheín*). Esse segundo passo é relativamente mais simples de ser analisado que o primeiro, uma vez que não é construído através comparações, relações ou possibilidades concorrentes, mas apenas pelo estabelecimento de um princípio. Nesse momento do argumento, Timeu simplesmente propõe um axioma aitiológico segundo o qual tudo que vem a ser o faz por determinação de uma causa. Vamos à terceira e última premissa:

Sempre que o demiurgo olhar para as coisas que são idênticas, servindo-se desta qualidade de paradigma ao dar a forma e as características/determinações a seu trabalho, tudo aquilo que completa deste modo é necessariamente bom. Se olhasse para o que veio a ser, utilizando um modelo gerado, não seria bom.<sup>74</sup>

A passagem acima põe em questão a interação entre o demiurgo/causa e os modelos possíveis de inspiração de seu trabalho. Se o demiurgo pauta-se no modelo eterno para produzir, seu trabalho será necessariamente bom. “Sempre que o demiurgo olhar para as coisas que são idênticas (*hótou mén oún án hó demiourgòs prós tó katá tautá ékhon blépon aeí*) servindo-se desta qualidade de paradigma ao dar a forma e as características/determinações a seu trabalho (*toióuto tinì proskhrómenos paradeígmati, tèn idéan kaí dýnamin autou apergázetai*), tudo aquilo que completa deste modo é necessariamente bom (*kalón ex anánkes oútos apoteleísthai pán*).” Se o modelo for uma realidade gerada, seu desempenho não alcança o mesmo nível de excelência; seu trabalho não pode ser bom, portanto. Lembremo-nos de *República X*, onde o exemplo

---

<sup>74</sup> *Timeu* 28a6-b3 - ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτω τινὶ προσχρόμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ’ ἂν εἰς γεγονός, γεννητῶ παραδείγματι προσχρόμενος, οὐ καλόν.



do carpinteiro e da cama ensina que o melhor tipo de arteção é aquele que toma a forma da cama como modelo de inspiraço a seu trabalho, não aquele que se orienta por um exemplar qualquer de cama.<sup>75</sup> Diz o do *Timeu*: “Se olhasse para o que veio a ser, utilizando um modelo gerado, não seria bom.” (*ou d’án eís gegonós, genneté paradeígmáti proskhrómenos, ou kalón*, 28b1). Veremos a seguir como a aplicaço das três premissas ao *kósmos*, objeto de investigaço do *Timeu*, determinará o caminho percorrido pelo discurso na forma de mito verossímil.

Platão frequentemente recorre ao mito para veicular princípios ou questões por uma via não literal. Como bem observa Brisson (1998b), as narrativas míticas de Platão frequentemente fazem uso de itens que não são verificáveis ou suscetíveis de demonstraço racional. A título de exemplo, lembremo-nos de como a narrativa informa-nos que o demiurgo produziu a alma humana a partir das sobras da mistura usada para a alma do mundo; tal dado não é de maneira alguma verificável quer pelos sentidos, quer pelo intelecto, sendo, portanto, inverificável.<sup>76</sup> Ainda que seja enunciado na forma de mito, o discurso cosmogônico do *Timeu* afasta-se da tradiço estritamente mítico-poética ao elaborar sua narrativa segundo estas premissas de caráter axiomático e, de acordo com alguns, de natureza evidentemente dialética.<sup>77</sup>

### 1.5. Física como relato verossímil

*Timeu* utilizará estas três premissas expostas acima como orientaço para a construço da narrativa cosmogônica. Somente em 28b2-29b1 *Timeu* introduz de fato o

---

<sup>75</sup> *República* X 595a-597e; *Sofista* 265a-266d.

<sup>76</sup> Brisson, 1998b, p. 111.

<sup>77</sup> Runia, 1998, p. 111-115.

*kósmos* como objeto de investigação de seu discurso. Aplicando as distinções/premissas ao objeto de pesquisa, a personagem anuncia os princípios que permearão toda a construção do discurso que é mítico, mas também filosófico.

Esta narrativa que versará sobre “deuses e a geração do todo” (*theón kai tés touú pantós genéseos*, 29c4-5)<sup>78</sup> constitui assunto difícil por tratar de estáveis realidades inteligíveis, por um lado, – às quais correspondem um discurso semelhantemente estável e, portanto, verdadeiro – assim como de instáveis imagens (*eikóna*) dessas realidades, por outro.<sup>79</sup>

Deste modo, no que diz respeito a uma imagem e ao seu arquétipo, temos que distinguir o seguinte: os discursos explicam aquilo que é seu congênere. Por isso, os discursos claros, estáveis e invariáveis explicam, com a colaboração do intelecto, o que é estável e fixo – e tanto quanto convém aos discursos serem irrefutáveis e insuperáveis, em nada devem afrouxar esta relação. Em relação aos que se reportam ao que é copiado do arquétipo, por se tratar de uma cópia, estabelecem com essa cópia uma relação de verossimilhança e analogia; conforme o ser está para o devir, assim a verdade está para a crença. Portanto, ó Sócrates, se, no que diz respeito a variadíssimas questões sobre os deuses e sobre a geração do todo, não formos capazes de propor explicações perfeitas e totalmente concordantes consigo mesmas, não te admires. Mas se providenciarmos discursos verossímeis que não sejam inferiores a nenhum outro, é forçoso que fiquemos satisfeitos, tendo em mente que eu, que discurso, e vós, os juízes, somos de natureza humana, de tal maneira que, em relação a estes assuntos, é apropriado aceitarmos uma narrativa verossímil e não procurar nada além disso.<sup>80</sup>

<sup>78</sup> *Timeu* 29c4-5 – θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.

<sup>79</sup> “They contain the objects of rational understanding accompanied by a rational account, namely, the discursive arguments of mathematics and dialectic which yield a securely grounded apprehension of truth and reality.” Cornford, 1937, p. 24.

<sup>80</sup> *Timeu* 29b-c - ὧδε οὖν περὶ τε εἰκόνας καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος αὐτῆς διοριστέον, ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧν περ εἰσὶν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας· τοῦ μὲν οὖν μονίμου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς μονίμου καὶ ἀμεταπτώτου—καθ’ ὅσον οἶόν τε καὶ ἀνελέγκτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀνικῆτοις, τούτου δεῖ ἠδὲν ἐλλείπειν—τοὺς δὲ τοῦ πρὸς μὲν ἐκεῖνο ἀπεικασθέντος, ὄντος δὲ εἰκόνας εἰκότας ἀνὰ λόγον τε ἐκείνων ὄντας· ὅτι περ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. ἐὰν οὖν, ὧ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ’ ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἤττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.

Apesar das inegáveis qualidades de um texto enxuto e com citações curtas e precisas, optamos nesse momento por manter toda a passagem por duas razões: primeiramente, pela beleza do trecho que exprime a angústia genuinamente humana da busca/pesquisa diante das limitações incontornáveis que a constitui. Em segundo, por compreendermos que a passagem deve ser lida na íntegra para que fique clara a reafirmação do atrelamento entre os modos de ser e o que podemos chamar de “modos de conhecer”. Essa relação traçada por Platão entre o ontológico e o epistemológico é que justifica a utilização do mito verossímil (e não outro tipo de discurso) para falar da geração do todo. Tendo em vista que o próprio universo apresenta-se como um *símile* (*eikón*) de algo, o objeto da pesquisa instaura-se em sua precariedade fundante, instável e mutável, de maneira que não pode ser descrito através de “discursos irrefutáveis e inabaláveis”, como seria talvez o caso de demonstrações matemáticas, por exemplo. A condição humana (posta entre o mortal e o imortal, entre o divino e o animal) também é determinante para a limitação fundamental que impede o conhecimento preciso de objetos e eventos que atuam na sua própria conformação.<sup>81</sup>

Tendo estabelecido uma clara distinção entre ser e devir e, em seguida, entre os modos de conhecimento correspondentes a cada um deles, Timeu indica que cada discurso deve estar de acordo com a natureza do que ele pretende explicar. Portanto, os discursos que se concentram no que é imutável, idêntico a si mesmo e acessível à inteligência devem ser também, estáveis e inabaláveis e, *na medida do possível*, irrefutáveis. Por outro lado, os discursos que se concentram no que é feito à semelhança do imutável, ou seja, naquilo que é imagem ou *símile* de algo, estes discursos não podem ser totalmente exatos, tampouco precisos em todos os pontos ou verdadeiros em um

---

<sup>81</sup> Santa Cruz, 1997, p.134.

sentido estrito de verdade como correspondência. Estes discursos serão, na melhor das hipóteses, verossímeis.

De acordo com a homologia estabelecida entre o discurso e seu objeto, qualquer investigação sobre a natureza dos deuses, sobre a geração do cosmo, ou qualquer *lógos* sobre a *phýsis*, jamais poderá ir além da verossimilhança, tendo em vista que o próprio universo visível é um símile e não uma realidade imutável e dialeticamente acessível, portanto.

Deste modo, Timeu adverte-nos logo de saída que está limitado a proferir um discurso ou mito verossímil (*eikós lógos*, 30b7; *eikós mýthos*, 29d2) se se quer respeitar a devida proporção entre o discurso e uma dada realidade.<sup>82</sup> Tomaremos as expressões *eikós lógos* e *eikós mýthos* como sinônimas, ainda que alguns estudiosos tentem estabelecer uma distinção entre elas.<sup>83</sup> Concentraremos-nos, como fazem Vlastos e Robinson, por exemplo, não nas especificidades dos conceitos de *lógos* ou de *mýthos*, que poderiam distinguí-los com mais ou menos precisão, mas antes na característica comum que os une, a saber, a verossimilhança.<sup>84</sup> Esta flutuação terminológica presente no texto deve-se, talvez, ao fato de Platão compreender a narrativa de Timeu como uma “ficção”, mas, longe de aproximar-se de uma narrativa sobremaneira religiosa ou teogônica como o discurso estritamente mítico da *Teogonia*, ela é, antes de tudo, filosófica, por estar fundamentalmente estruturada pelas premissas estabelecidas pelo proêmio onto-epistêmico. Embora não se proponha como discurso verdadeiro, ele pode

---

<sup>82</sup> Para uma aproximação entre o *eikós lógos* do *Timeu* e a *diánoia* da *República*, ver Santa Cruz, 1997, p.136.

<sup>83</sup> *Ibidem*, 1997, p.134.

<sup>84</sup> Ver Robinson, 1965, p. 257 e Vlastos, 1965, p. 382.

ser considerado ao menos como opinião (em algum sentido) verdadeira, de modo que Santa Cruz aproxima-o ao conceito de *diánoia* apresentado na *República*.<sup>85</sup>

Platão não é moderno, portanto não tem a pretensão de analisar as causas que deram origem ao universo à maneira de um tratado científico, pelo menos não como aparece no *Timeu*. Para explicar o *kósmos* e sua estrutura, ele o faz nascer diante os olhos do leitor, com impressionante riqueza de detalhes, provando ser ele mesmo um exímio demiurgo da língua helênica, se não o maior deles.<sup>86</sup>

Recordemo-nos de um artifício similar presente na *República*. Para analisar filosoficamente a cidade real, Sócrates descreve o “nascimento” de uma *pólis* em *lógos*. Através do discurso, é pensada uma cidade onde, primeiramente, surgem as necessidades mais básicas da vida política<sup>87</sup>, às quais vão sendo gradualmente adicionados outros componentes presentes em uma cidade comum. Entretanto, Platão não parece querer dizer que o processo de formação de uma *pólis* obedece precisamente aos passos do nascimento de sua cidade em *lógos*, muito embora a estrutura política evidenciada pela narrativa seja em certo sentido verdadeira ou, se quisermos, verossímil.<sup>88</sup>

A evidente ênfase no aspecto verossímil do discurso talvez seja influenciada, em maior ou menor grau, pelo grande fascínio que Platão nutriu pela filosofia de

---

<sup>85</sup> Santa Cruz, 1997, p.135.

<sup>86</sup> Brisson apresenta a hipótese de uma homologia estrutural entre a produção do *kósmos* e a fabricação do *mýthos* no pensamento de Platão. Esta relação do discurso, seu fabricante e sua fabricação com o universo, seu produtor e sua produção, presente implicitamente em Platão através do uso intercambial dos termos referentes a ambas as atividades, torna-se explícita na composição dos sistemas neoplatônicos de interpretação do “divino mestre” ateniense, segundo o autor. (2003, p.264) De qualquer maneira, a hipótese de tal homologia é bastante interessante, se pensarmos que no *Timeu* ambas as variáveis da relação estão co-implicadas e unidas no mito cosmogônico (2003, p. 259-270).

<sup>87</sup> ‘Política’ entendida não apenas como aquilo que diz respeito ao poder, tal como entendemos modernamente, mas também e, sobretudo, como vida cotidiana no contexto da *pólis*.

<sup>88</sup> *República* 369c *et. seq.*

Parmênides, seu mestre e adversário. Lembremo-nos que a deusa anônima do poema parmenídico sugere um programa de investigação que contempla também as “opiniões dos mortais”. Aquele que quer compreender “como as aparências devem atravessar todas as coisas, passando todas através de tudo” (B I, 32)<sup>89</sup> não se restringe à investigação do ser. Do mesmo modo, o *Timeu* não negligencia a importância das Formas para a constituição do real, mas o foco de sua exposição é a composição do universo visível e tangível, algo impossível de ser feito com precisão, dada a própria natureza do cosmo. Em Parmênides, a via da *dóxa* tampouco consiste em mero equívoco sem mais; ela é, antes, o caminho necessário a ser percorrido pelo homem de natureza mortal, utilizando, na medida do possível, o bom uso dos sentidos e do discernimento (*phrónesis*) ao distinguir o que é do que parece ser.<sup>90</sup> O conhecimento mortal da realidade fenomênica será, portanto, sempre mitigado, verossímil (*eoikóta* fr. B VIII 60) e conquistado somente mediante o esforço ativo de pensar a realidade com discernimento, tendo como meta aprofundar sempre que possível sua própria compreensão acerca dela.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Parmênides, B I 32 - Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

<sup>90</sup> No poema de Parmênides, justamente em sua parte cosmológica, aparece pela primeira vez no contexto grego o reconhecimento do planeta Vênus através da identificação entre a estrela da manhã e a estrela da tarde. Além do mais, também está presente a hipótese de que a luz da lua é dependente da luz sol, ou seja, o que equivale a afirmar que o eclipse lunar ocorre devido à sombra da terra. Talvez a descoberta sobre a dependência da luz lunar em relação ao Sol possa ser creditada à Filolau, com base no testemunho de Aécio (DK44A16) e de Estobeu (DK44B7, B17). Ver a explicação de Casertano sobre os “três sóis” de Filolau. 2011, p.3.

<sup>91</sup> É interessante ver o que Casertano diz sobre o discurso acerca das opiniões dos mortais no poema de Parmênides para pensarmos o próprio discurso de Timeu como ‘verossímil’. “O discurso sobre as opiniões, isto é, sobre as experiências dos homens, que evidentemente não possui o grau de verdade do discurso sobre τὸ εἶναι, é parte fundamental da construção do conhecimento humano: é um discurso “não verdadeiro”, mas nem por isso é um discurso “falso”. Em B2, a via de investigação, se não é propriamente uma ὁδός, é todavia uma ἀταρπός, uma κέλευθος, e embora não sendo transitável, παναπευθής (ou melhor, é absolutamente intransitável), pode ainda assim ser pensada, por fazer parte das únicas vias que podem ser pensadas (νοῆσαι). Portanto pode-se pensar e dizer também o falso, não só como fazem os δίκρανοι de B6.5, que é gente que não sabe avaliar (ἄκριτα φῦλα) e que mistura nos seus discursos o ser e o não ser, o existir e o não existir, mas

Se nos perguntarmos sobre em que sentido os relatos acerca das coisas que vêm a ser podem ser verdadeiros, a resposta teria que vincular-se ao conceito de verossimilhança (*eikós*). Timeu informa-nos que a narrativa pode, na melhor das hipóteses, ser verossímil, uma vez que ela trata de algo que é fundamentalmente também um símile. Está implícita no conceito de símile a relação primordial existente entre ele e seu modelo. Esta relação é expressa, principalmente, pela limitação incontornável da própria natureza do símile frente àquilo de que é símile. Como Sócrates aponta no *Crátilo* (432a8-d10), se o símile possuir exatamente as mesmas características de seu original, então não é mais tomá-lo como tal, mas como o próprio original duplicado.

Se não é este o caso, quer dizer, se o universo não é exatamente a duplicação das formas que orientam o trabalho do demiurgo, quais seriam as propriedades compartilhadas entre o cosmo/símile e as formas/modelo? A propriedade fundamental que os une é a ‘beleza’ ou ‘bondade’ (*tó kalón*). Em primeiro lugar, é possível observar que o universo é belo, e esta é a principal indicação de que ele foi fabricado a partir de um modelo eterno. Afinal, apenas aquilo que é criado tendo o modelo eterno em mente é belo (28a6-b1). Em segundo lugar, o demiurgo é a melhor de todas as causas. Portanto, ele tentará realizar sua obra da melhor maneira possível (*Timeu* 29e1-30a3). O cosmo, constituído a partir da inspiração de beleza/bondade constitui-se como ponto nevrálgico da obra demiúrgica. Neste sentido, é essencial para a narrativa explicitar como a beleza está presente no cosmo, encontrada principalmente na harmonia e na proporção. Além

---

também como fazem os que falam sem método sobre a natureza. Estes, com efeito, ao confundir as vias, atribuem a “aquilo que é” os nomes “nascer” e “morrer”, “mudar”, que, em rigor, não lhe podem ser atribuídos, a partir do momento que são características não de “aquilo que é”, mas das “coisas que são”, isto é, das unidades múltiplas dos fenômenos. E não só: nesta sua operação errada, eles “acreditam serem verdadeiros” aqueles nomes (B8.39: *πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ*). Portanto, como se vê, também para Parmênides se pode dizer o que não é verdade: e não só, pode-se também acreditar na verdade do não verdadeiro que se diz.” 2007, p.12-13.

da beleza/bondade, outras características permeiam a obra do deus artesão, como a ordem (30a5-6), a inteligência (30b1-3), a completude (*teleios*, 30c5) etc. Estes e outros aspectos da obra demiúrgica serão desenvolvidos detalhadamente no próximo capítulo. Por hora basta observarmos que a semelhança entre o universo e seu modelo está fundada nestas propriedades essenciais.



## Capítulo 2: O demiurgo e as obras da inteligência

### 2.1. O demiurgo como causa

Respondendo à busca pela *aitía* que deu origem ao universo, aparece então a figura do demiurgo pela primeira vez em 28a. Segundo Carone, Platão estaria criando pioneiramente uma cosmologia de tipo artificialista, ao valer-se de uma metáfora artesanal para descrever a ação divina no mundo.<sup>92</sup> É preciso levar em conta já de partida que este demiurgo que nos dispomos a investigar desempenha funções próprias não apenas de artesão, a tradução mais comum para o termo *demiourgós*,<sup>93</sup> pois, na verdade, uma atividade mais plural está reservada ao deus imaginado por Platão para ordenar o universo. Além de seu trabalho de artesanaria, o demiurgo também desempenha funções de magistrado, legislador e governante (*diathesmothetésas* em 42d2-3, *árkhontos* e *peíthein* em 48a2 etc).<sup>94</sup> É importante ressaltar que todos os variados aspectos pertinentes a esta figura central do diálogo podem ser explorados no mito a partir da possibilidade polissêmica do termo *demiourgós*.<sup>95</sup> Neste capítulo investigaremos a imagem do demiurgo apresentada no mito, sua significação filosófica

---

<sup>92</sup> É fato que a figura do demiurgo foi plenamente desenvolvida em seus aspectos psicológicos e filosóficos somente no *Timeu*. Contudo, podemos encontrar referências possíveis à metáfora do deus artesão na *República*, nos livros VI e VII, como aquele que fabrica nossos sentidos (507c) e ordena o conjunto do céu (530a). No *Político* também observamos a identificação do deus com a demiurgia (270a, 273b). Carone, 2008, p.36.

<sup>93</sup> Ver Lidell, Scott & Jones, 2007, p. 389.

<sup>94</sup> Para uma detalhada análise do duplo papel demiúrgico, i.e., funções próprias da classe dos artesãos da cidade proposta na *República*, assim como aquelas de responsabilidade da classe governante, ver Brisson, 1998a p. 35-54. Ver também *Leis* X 902d-e, onde o termo *demiourgós* parece significar tanto “governante” como “artesão”.

<sup>95</sup> A riqueza semântica do termo *demiourgós* pode ter levado Platão a escolhê-lo como *aitía* primordial, que desempenhará o papel não apenas de fabricar o mundo como também de governar, legislar e coordenar seus subordinados. Para uma análise detalhada daquelas atividades do demiurgo que correspondem, por um lado, a funções próprias à terceira classe social da cidade platônica e, por outra, a funções da primeira classe, cf. Brisson, 1974, p. 35-54. Com relação à semântica do termo “*demiourgós*”, *ibidem*, p 50 e 86-88. Também López, pp.76-84, que cita *Leis* X 902e como um exemplo em que Platão emprega claramente o termo em sua acepção de ‘governante’.

e, inevitavelmente, a controversa questão de seu estatuto ontológico. Após a aprovação do próêmio por Sócrates, Timeu começa por definir a causa que constituiu o mundo:

Ele era bom, e no que é bom jamais nasce inveja de qualquer espécie. Por que estava livre de inveja, quis que tudo fosse o mais semelhante a si possível. Quem aceitar de homens sensatos que esta é a origem mais válida do devir e do mundo estará a aceitar o raciocínio mais acertado. Na verdade, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, no que estivesse à medida do seu poder, não existisse nada de imperfeito. Deste modo, pegando em tudo quanto havia de visível, que não estava em repouso, mas se movia irregular e desordenadamente, da desordem tudo conduziu a uma ordem por achar que esta é sem dúvida melhor do que aquela. Com efeito, a ele, sendo supremo, foi e é de justiça que outra coisa não faça senão o mais belo.<sup>96</sup>

Seguindo-se à definição da causa do *kósmos* como um deus (*theós*, 30a2) bom (*agathós*, 29e1) e absolutamente livre de inveja (*perí oudenós oudépotē phthónos*, 29e2), o texto informa-nos que, por ser a melhor das causas (*o d'áristos tōn aitíōn*, 29a6), é necessário que dê origem àquilo que é mais belo (*tó kálliston*, 30a7). Como podemos perceber de antemão, o estatuto divino do demiurgo então delineado por Timeu parece não coincidir com o das divindades tradicionais do Olimpo grego. Tudo indica que a figura mítica do deus fabricante configura-se como concretização ou realização de algumas expectativas de Platão em relação aos mitos ou, sobretudo, sobre a atividade mitopoiética. Suas observações a este respeito aparecem na *República* como preocupações eminentemente éticas, reunidas em um núcleo de valores que articulam o ético tanto ao político como ao estético. No livro II deste diálogo, Platão critica severamente a poesia de seu tempo que, não sendo mero entretenimento, influenciava fortemente na composição do imaginário grego, na formação de uma concepção coletiva

---

<sup>96</sup> *Timeu* 29e-30a – ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὄν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

sobre o divino, o homem e a justiça. É certo que esta conhecida investida platônica contra os poetas justifica-se na crítica dirigida às representações equivocadas dos deuses tradicionais e seu respectivo impacto na educação dos jovens e na cultura como um todo. Nas histórias e mitos que circulam sobre o divino, não raramente os deuses aparecem em episódios de desmedida, frequentemente envolvidos em situações tipicamente humanas como o adultério, a guerra, a ganância e, não raro, interferem diretamente na vida cotidiana dos homens. Na *República*, essa imagem vulgar do divino que circula pela poesia é triplamente criticada, não por se tratarem de *mythoi*, o que é interessante observar, mas por serem ímpias, inúteis e incompatíveis entre si.<sup>97</sup> Lembremo-nos, então, que em contraste à representação vulgar dos deuses, o demiurgo é sempre bom e, segundo a narrativa do *Timeu*, após ter fabricado sua obra, retira-se e não interfere mais (42e5-6). Para Platão, o agente divino escolhido para representar a causa (*aitía*) da ordenação cósmica (*kósmos*) não pode agir como o humano que é mortal e, em muitos sentidos, limitado. Vale lembrar que outra diferença marcante da figura do demiurgo em relação à teologia popular é que não age de acordo com sua vontade ao fabricar o *kósmos*, mas é constrangido pelo modelo eidético no qual se inspira.

O demiurgo cumpre, portanto, este papel fundamental de ser causa da ordem cósmica. É chamado de “a melhor das causas” (29a5-6), que fabrica o *kósmos* não *ex nihilo*, mas a partir de um estado inicial de desordem, mantendo seu olhar fixo em um paradigma eterno, cuja beleza imita em seu produto.<sup>98</sup> Podemos observar que várias passagens aludem ao deus protagonizando a geração do *kósmos*<sup>99</sup> – seja em seu aspecto

---

<sup>97</sup> Para um estudo detalhado da crítica aos poetas na *República*, ver Vilela-Petit, 2003, p. 51-71 e Manini, 2011, p. 18-26.

<sup>98</sup> *Timeu* 28a-b, 29a, 30a.

<sup>99</sup> *Timeu*, 30a2, 30b8, 30d3.

visível e tangível (composto de terra, água, ar e fogo)<sup>100</sup>, seja na esfera inteligível, ao fabricar sua alma.<sup>101</sup>

Primeiramente, detenhamo-nos sobre este aspecto propriamente produtivo da demiurgia. Partamos da indagação feita pelo próprio Timeu que desencadeia a descrição cosmogônica: “À semelhança de que ser vivo constituiu o mundo aquele que o constituiu?”<sup>102</sup> Veremos que o âmbito da questão é claramente macrocósmico, de modo que não começa descrevendo a constituição de seres particulares do mundo, mas evoca a princípio uma relação mais abrangente de “modelo-símile”.

Consideramos digno que não foi à semelhança de qualquer um daqueles seres que por natureza formam uma espécie particular – pois nada do que se assemelha ao que é incompleto pode tornar-se belo. Estabelecamos em vez disso que o universo se assemelha o mais possível àquele ser de que os outros são parte, quer individualmente, quer como classe. De fato, esse ser compreende em si mesmo e encerra todos os seres inteligíveis, tal como este mundo nos compreende a nós e a todas as outras criaturas visíveis.<sup>103</sup>

Nesta relação macro, cada ser particular encontra-se respectivamente contemplado pela forma única do “ser-vivo em si”, a partir da qual o demiurgo parte para fabricar o mundo. Assim, atestamos uma vez mais que o próprio *kósmos* configura-se como símile.<sup>104</sup> Mais especificamente, símile da forma do ser vivo, o que faz com que ele mesmo, mundo, seja um ser animado e corpóreo capaz de abrigar dentro de si as

---

<sup>100</sup> *Timeu*, 31b8 e 32b4.

<sup>101</sup> *Timeu*, 34c1.

<sup>102</sup> *Timeu*, 30c.

<sup>103</sup> *Timeu* 30c-d - τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ εἰκόδς οὐδέν ποτ’ ἂν γένοιτο καλόν—οὐ δ’ ἔστιν τᾶλλα ζῶα καθ’ ἐν και κατὰ γένη μόρια, τούτω πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὄδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ και κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιώσαι βουληθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

<sup>104</sup> Mencionamos no primeiro capítulo a relação existente entre original-símile e formas-universo ao tratarmos da questão da verossimilhança. Por ser um símile de algo, qualquer discurso sobre o mundo ordenado implica alguma inexatidão (que, na melhor das possibilidades, constitui-se como enunciação verossímil), dada a própria natureza mutável e instável do objeto.

mais variadas espécies de seres particulares. Como observa Cornford, “Platão contempla todo o universo visível como um ser animado cujas partes também são seres animados. O ser vivo inteligível corresponde a ele (universo), todo a todo, e parte a parte”.<sup>105</sup>

Talvez a forma do ser vivo em si possa causar algum estranhamento ao leitor do *Timeu*, mas não é o caso, se estamos atentos ao *Parmênides* e ao *Sofista*. Como mencionado anteriormente, vemos no *Parmênides* uma severa crítica à teoria das formas dividida em dois pontos: o primeiro diz respeito à difícil relação combinatória ou distintiva entre as próprias formas (130e-131e); o segundo aponta a obscuridade através da qual se dá o processo de participação que media a relação entre formas e sensível (133a-134e). No *Sofista*, testemunhamos uma primeira resposta ao *Parmênides* com o desenvolvimento do método da *diaíresis*, através do qual cada unidade inteligível é apresentada segundo as imbricações que fazem dela uma unidade extraída de outra e que contém em si outras unidades possíveis.<sup>106</sup> É exatamente esta a estrutura evidenciada pela dialética num processo de divisão até a última espécie indivisível no inteligível. É natural, portanto, que este ser vivo em si do *Timeu* possa servir como exemplificação adicional do método que já começara a ser construído em outros diálogos, de maneira que opera como forma genérica na qual se encontram partícipes todas as formas dos seres animados particulares.<sup>107</sup>

Ainda sobre a obra demiúrgica, lembremo-nos uma vez mais que o deus imita um paradigma ao ensejar sua obra, o que implica necessariamente certa “impotência

---

<sup>105</sup> Cornford, 1977, p. 40-41.

<sup>106</sup> A *diaíresis* é utilizada também no *Político* e no *Filebo*.

<sup>107</sup> Esta tese ganha força se conseguirmos mostrar, na medida do possível, como o *Timeu* e sua narrativa cosmogônica são apresentados como resposta não à primeira, mas à segunda crítica apresentada no *Parmênides*, *i.e.*, o processo pelo qual se dá a participação entre inteligíveis e sensíveis.

relativa” que o determina. O demiurgo aparece duplamente limitado, portanto: em primeiro lugar, pelo padrão eidético que guia sua obra e ao qual se encontra subordinado; em segundo, pela natureza difícil dos materiais com os quais trabalha (e sobre os quais nos deteremos no próximo capítulo). Se o demiurgo não fabrica tão somente de acordo com sua própria vontade e não cria a partir do nada, mas necessita de um material preexistente que apresenta características próprias, podemos adiantar que não é possível encontrar nesta divindade traços que caracterizem onipotência, atributo típico do deus judaico-cristão.<sup>108</sup> Se o demiurgo cumprirá o papel de *aitía* do *kósmos*, vejamos em que sentido podemos compreender esta sua função causal.

---

108 Além do mais, o texto do *Timeu* informa-nos que, uma vez finalizada a obra, o deus retira-se e não interfere mais. Esta observação merece ser feita, já que a atuação direta do deus sobre uma realidade espaço-temporal plena aproxima-se da visão da poesia tradicional, por um lado, mas também da concepção medieval e cristã de milagre, por outro. Percebemos, portanto, que, embora o demiurgo seja chamado de governante do universo, ele não participa efetivamente de seu desenrolar no tempo e no espaço, abstendo-se totalmente dos assuntos humanos. Esta já é a concretização da expectativa teológica e literária de Platão em relação aos mitos e à forma como são apresentados os deuses na poesia tradicional. Vejamos como Tomás de Aquino define o milagre, de modo que possamos marcar a diferença entre o demiurgo, que retira-se após finalizar sua obra, e o deus judaico-cristão, que continua intervindo e participando ativamente dela: “These works that are sometimes done by God outside the usual order assigned to things are wont to be called miracles: because we are astonished (*admiramur*) at a thing when we see an effect without knowing the cause. And since at times one and the same cause is known to some and unknown to others, it happens that of several who see an effect, some are astonished and some not: thus an astronomer is not astonished when he sees an eclipse of the sun, for he knows the cause; whereas one who is ignorant of this science must needs wonder, since he knows not the cause. Wherefore it is wonderful to the latter but not to the former. Accordingly a thing is wonderful simply, when its cause is hidden simply: and this is what we mean by a miracle: something, to wit, that is wonderful in itself and not only in respect of this person or that. Now God is the cause which is hidden to every man simply: for we have proved above that in this state of life no man can comprehend Him by his intellect. Therefore properly speaking *miracles are works done by God outside the order usually observed in things.*”

Aquinas, St. Thomas. *Contra Gentiles*, lib. III cap. 101. Grifo nosso. No *Timeu*, o deus representa a própria inteligente imanente à composição ontológica (e ordenada) da realidade, de modo que é absolutamente inadmissível, para Platão, que justamente a causa do ordenamento atente contra a ordem natural das coisas.

## 2.2. Obra e função demiúrgica: o universo como produto artesanal

Vimos que o deus observa um modelo eterno, para só então trabalhar sobre o material a partir do qual fabricará o universo (*kósmos*). Como todo artesão, pelo menos segundo a perspectiva platônica, o demiurgo tem na intelecção de uma finalidade o propósito concreto que orienta seu trabalho. Com efeito, o traço teórico da tarefa de impingir ordem à desordem tem seu ponto de partida no processo de intelecção. Toda a ação produtiva do demiurgo está fundada neste seu aspecto teórico, tendo em vista que, por exemplo, ele “reflete” (*logisámenos*, 30b1) que um todo inteligente é mais belo que um carente de intelecto. É digno de nota que o deus do mito cosmogônico pensa, raciocina, julga ou reflete constantemente sobre os meios indispensáveis para lograr o fim que se propõe, a saber, impingir inteligibilidade a um material difícil e produzir uma obra tão boa, tão bela, e tão semelhante ao modelo quanto for possível.<sup>109</sup> Quer dizer, se for assim, o universo não se apresenta como produto do acaso, mas fruto de um plano ou projeto divino (*theoû prónoia*, 30b8-c1), um desígnio inteligente (*epínoia*, 37c8; *diánoia*, 38c3) em virtude do qual o mundo é produzido.

O texto nos informa que, se este mundo é belo, é necessário que tenha sido fabricado mimetizando um modelo eterno. 1) O ato de mirar um paradigma (29a, 30a) constitui-se como primeiro passo do trabalho de um artesão (divino ou humano). 2) O deus artesão deseja que sua obra assemelhe-se tanto quanto possível ao modelo, de maneira que o observa atentamente (30a, b, 30d, 31a8-b1) como condição prévia para a realização de uma obra excelente. 3) Somente após compreender/inteligir as determinações próprias ao modelo, o deus pode refletir sobre o meio mais adequado para

---

<sup>109</sup> Ver *logismòs theoû* em *Timeu* 34a8; *lógou kai dianoías theoû* em 38c3-4; também *dianoetheís* em 32c8; *logismón* em 33a6; *nomísas* em 33b7; *hegésato* em 33d1 etc.

lograr, “na medida do possível” (*katà tò dynatón*, 46c8), o êxito mimético.<sup>110</sup>

Acreditamos que estes três passos seguidos pelo cronograma demiúrgico podem servir de pista para revelar a importância da *tékhne* como pano de fundo para a economia do diálogo. Embora o conceito não seja explorado explicitamente no *Timeu*, ele aparece implícito ao trabalho demiúrgico como “produto da inteligência”,<sup>111</sup> em sua planificação (*epínoia*, 37c8), no propósito que guia o trabalho (*prónoia* 37c8) ou no raciocínio (*diánoia* 38c3, 76d7 etc) implícito à fabricação de um cosmo mimetizado a partir de um modelo, utilizando-se de materiais difíceis para a realização de sua obra. Neste sentido é que Timeu afirma que o mundo ordenado não veio a ser causado/por obra do acaso (*týkhe*) e da necessidade (*anáanke*), mas pela *tékhne* (*ek tékhnes gégonen*, *Timeu* 33d1). Os conceitos de planificação racional, propósito ou desígnio<sup>112</sup> são centrais para apreender o significado mais profundo que subjaz à imagem mítica da artesanaria divina.

Sabemos que o conceito de arte/técnica (*tékhne*) em Platão pode ser compreendido como saber especializado ou ciência em geral<sup>113</sup>. No entanto, trabalharemos com seu sentido mais restrito (e mais próximo da artesanaria ou demiurgia) de *poietikè tékhne* ou “arte produtiva”, segundo a descrição do *Sofista* (265b). Esta “arte produtiva divina” (*theía poietikè tékhne*) (265a *et.seq.*), atua como “causa que, operando com razão e conhecimento (*metà lógou te kai epistémes*) é divina e procede de deus”. No *Timeu* observamos que ela está presente no universo pela concorrência da figura

---

<sup>110</sup> Sedley nos lembra dos três aspectos inerentes à *tékhne* expostos então no *Górgias* (500e3-501c1, 503-d5-504a5) e que o artesão cósmico respeita em seu programa demiúrgico: “The expert in any craft (a) looks to an ideal model, form, or standard, (b) understands the nature of his subject matter and can give an account of the causes leading to his eventual product, and (c) aims for what is best, namely for the proper ordering of his craft’s materials or objects” (2007, p.108).

<sup>111</sup> *Leis* 890d6-7

<sup>112</sup> Ver *prónoia* 30c1, 73a1, *epínoia* 37c8, *diánoia* 38c3, 76d7 etc.

<sup>113</sup> Ver *Górgias* 500e, *República* VII 532c, *Político* 258d.



mítica do demiurgo que, na circunscrição mítica, aparece como *aitía* de todos os seres (naturais) animados e inanimados. Neste processo de fabricação do mundo, o deus executa tarefas como metalurgia, pintura, agricultura, cerâmica, tecelagem etc., todas essas funções típicas da terceira classe da cidade platônica.<sup>114</sup> Neste sentido, parece que a representação do mundo como um produto artesanal faz alusão à planificação racional do universo em seus mínimos detalhes e ao desígnio teleológico que penetra o máximo possível tudo aquilo que é corpóreo.

Ao trazer o mundo à existência pelas mãos de um deus bom, que trabalha sob os auspícios da arte/técnica (*tékhne*), Platão parece ter em mente a construção de um mito capaz de rivalizar não apenas com as narrativas cosmogônicas tradicionais, mas com os filósofos chamados hoje de “atomistas” ou “materialistas”.<sup>115</sup> Esta imagem de um artesão divino que observa o modelo eterno e impinge inteligibilidade a um material arredo, não de acordo com sua vontade, mas mantendo-se fiel ao modelo, faz frente à tese de que o *kósmos* veio a ser por acaso, sem qualquer tipo de planejamento ou finalidade imanente. Esta polêmica, que tem Demócrito como principal expoente, foi

---

<sup>114</sup> Brisson, 1998a, p. 35-48. O demiurgo também exerce funções próprias à primeira classe da cidade platônica. A colonização e a ‘persuasão’ são atividades primariamente ligadas às faculdades intelectuais e não exatamente produtivas. A ‘persuasão’ será abordada com mais cuidado no terceiro capítulo ao tratarmos da necessidade.

<sup>115</sup> Apesar de Platão jamais ter utilizado o termo “materialista”, convencionou-se entre os comentadores chamar assim a corrente de pensamento que postula princípios desprovidos de inteligência como geradores ou explicativos do *kósmos*. Muito provavelmente, não há uma doutrina ou filósofo específico sendo questionado, como pode sugerir o silêncio de Platão a respeito de Demócrito, mas antes um conjunto mais geral de crenças em voga na época. A este respeito, ver Carone, 1991, p. 56, nota 39, e Solmsen, 1942, p.135. Para compreender melhor os pressupostos implícitos à intenção platônica de responder às teorias mecanicistas fundadas no princípio da necessidade (*anánke*), sugerimos a leitura transversal de *Leis X*, onde a questão é posta mais explicitamente na defesa da chamada teologia natural. (Naddaf, 2005, p. 38) Ver também Cleary, 1997, p. 239. Para fontes antigas acerca da questão, ver Diógenes Laércio IX, 45; Aécio I, 26, 2; Aristóteles, *Física* II 4, 196a24.

desenvolvida mais detalhadamente em *Leis X* (888d *et.seq.*), estando presente também no *Sofista* (265a-266b) e no *Filebo* (28c *et.seq.*).<sup>116</sup>

Utilizemos *Leis X* como exemplo do debate com aqueles que parecem confundir, na perspectiva de Platão, a *phýsis* ou a *aitía* que a ela subjaz com o “fortuito” (*týkhe*) ou com a “necessidade” (*anáanke*) entendida como aleatoriedade.<sup>117</sup> Platão condena severamente aqueles que, em suas pesquisas *perí phýseos*, não reconhecem um deus como princípio inteligente, acusando-os de ateísmo. Como a *pólis* está necessariamente inserida no mundo natural, existe uma preocupação mesmo política com a possibilidade de que o princípio inteligente (*noûs*) não seja reconhecido como causa do mundo ordenado. Tendo em vista a psicologia platônica e sua homologia estrutural com a *pólis*, expostas na *República* (e aparentemente reforçadas no *Timeu*), devemos refletir sobre a significação política dessa acusação de ateísmo dirigida aos filósofos da natureza. O não reconhecimento pela cidade do princípio inteligente (*noûs*), em detrimento da crença no fortuito (*týkhe*) como causa do *kósmos*, parece ser um indicador, para Platão, de que a *pólis* pode estar doente ou sendo mal conduzida. Analogamente, uma alma que não é adequadamente orientada pela inteligência (*noûs*) padece enferma, sucumbindo à loucura ou à ignorância.<sup>118</sup>

Este princípio que o ateniense atribui ao fortuito nas *Leis* é chamado no *Sofista* de “causa espontânea e sem inteligência/propósito”. No *Filebo* podemos identificá-lo à “força do irracional, fortuito e mera casualidade” (*tèn toû alógou kai eikêi dýnamin kai*

---

<sup>116</sup> Ainda que Demócrito não seja mencionado explicitamente em qualquer diálogo.

<sup>117</sup> *Leis* 889c1-2 - *týkhe ex anánkes*. De fato, os termos *týkhe* e *anáanke* são muito próximos no pensamento de Platão. Os termos denotam eventos ou efeitos produzidos pela ação de causas mecânicas, sem finalidade imanente, que não obedecem a um plano ou desígnio racional/inteligente.

<sup>118</sup> *Timeu* 86b.

*tò hópei étykhen*, 28d). O *Filebo* mostra-nos, com efeito, que postular o fortuito como único princípio explicativo e regente do *kósmos* equivale, para Platão, admitir a consequência de um mundo desordenado (*atáktos*, *Filebo* 29a). Em sentido diametralmente oposto ao fortuito como princípio, vemos no *Timeu* ser percorrido o caminho contrário ao da aleatoriedade, mas sem evitá-la completamente, como é admitido pela personagem que conduz o diálogo.<sup>119</sup>

A esfera teórica/inteligente da *aitía* coexiste e complementa-se com o aspecto prático-volitivo deste trabalho que leva o demiurgo não apenas a desejar que todas as coisas sejam o mais semelhantes possível ao modelo, mas também leva-o a atuar procurando os meios indispensáveis para o cumprimento deste fim.

(...) o deus quis que todas as coisas fossem boas e que, na medida do possível, nenhuma fosse má; e assim, tomando tudo quanto era visível, que era desprovido de repouso, mas se movia contra as regras e de forma desordenada, conduziu-o da desordem para a ordem, julgando (*hegesámenos*) que esta é de todas as maneiras melhor do que aquela.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> *Timeu* 34c. *Timeu* assume explicitamente que, apesar do esforço intelectual empreendido, “somos muito afetados pela casualidade e, conseqüentemente, falamos também ao acaso.” Em outro momento, ao dizer que sua exposição é “estranha e inusitada” (*átouou kaí aéthous diégeseos*, 48d), a personagem explicita o caráter insólito do *lógos* acerca de questões complicadas de serem ditas pela linguagem comum. Apesar da inteligência atuante e orientada a proferir um discurso tão verdadeiro quanto seja possível, de antemão estão postas determinações (e limitações) à tarefa que são, sucessivamente, meio de realização e obstáculo para a própria investigação, p.ex., os sentidos (instrumento cognitivo, mas fundamentalmente precário), a língua (veículo do discurso, mas também seu limite) etc. Essas determinações implicam, em última instância, a analogia estrutural entre uma dada realidade e o respectivo discurso a ela correspondente estabelecida por *Timeu* ainda no próêmio. Brisson apresenta a hipótese de uma homologia estrutural entre a produção do *kósmos* e a fabricação do *mýthos* no pensamento de Platão. Esta relação do discurso, seu fabricante e sua fabricação com o universo, seu produtor e sua produção, está implicitamente presente nos diálogos através do uso intercambiável dos termos referentes a ambas as atividades. Este uso intercambiável será determinante na composição dos sistemas neoplatônicos de interpretação do seu pensamento, segundo Brisson (2003, p.264). De qualquer maneira, destacamos a plausibilidade desta relação sugerida pelo autor se pensarmos na passagem como exemplificação do homem tentando imitar o processo de geração do *kósmos*: *Timeu* utiliza-se maximamente de sua inteligência para fazer o melhor possível diante da necessidade (*anáanke*) e da aleatoriedade (*tkche*) na produção de um discurso que pretende-se tão bom quanto estiver ao alcance, tão próximo à verdade quanto for possível, verossímil portanto. Analogamente, o demiurgo tenta fabricar um todo que seja tão semelhante possível ao modelo belo, bom e eterno.

<sup>120</sup> *Timeu* 30a - βουληθεῖς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὄσον ἦν ὀρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν

A passagem aponta que os traços “psicológicos” que caracterizam a figura do deus implicam certa articulação necessária entre sua vontade, propósito ou desejo (*boulesis*, *Timeu* 30a2, 30d3, 41b4) – com a esfera noética, com a qual concorda e se complementa. Afinal, o deus não se propõe outra coisa além de produzir uma obra tão semelhante quanto possível ao modelo que observa e somente se compraz quando “percebe” (*enóesen*, 37c6) a semelhança com o paradigma imitado. Existe, portanto, uma hierarquia de determinações que interagem para a ocorrência do efeito ordenador produzido pela *aitía* cósmica (representada no diálogo pelo demiurgo). Neste sentido, o traço desiderativo do deus deriva/depende de seu traço noético, uma vez que julga/avalia (*hegesámenos*) que um todo ordenado é preferível à desordem.<sup>121</sup>

Testemunhamos o esforço literário extremo de Platão, ao construir uma narrativa capaz de descrever o universo planejado e fabricado pelo demiurgo, *aitía* fundamental (30c) escolhida para sustentar sua ontologia uma vez criticada no *Parmênides* por não explicar como se dá a participação das formas no sensível.<sup>122</sup> Neste sentido, não é por acaso que o deus, ao realizar sua obra o mais semelhante possível ao modelo, introduziu ordem no caos (30a), produziu a alma do mundo (30b), fabricou-lhe um corpo perfeito e autossuficiente (33a), fez com que viessem a ser o tempo e os astros. Acreditamos que

---

αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον.

<sup>121</sup> Apesar de não ser exatamente este o foco de seu artigo, não pudemos deixar de notar que Migliori enfatiza a bondade como princípio autônomo e fundamental das ações do deus que, diga-se de passagem, é referido por ele em letra maiúscula. (2008, p. 20-21) Evitando, portanto, a aproximação entre o demiurgo e o deus judaico-cristão, concordamos com Brisson (1998a, p. 33-35) e Sedley (2007, p. 107-113) quanto à importância da inteligência de uma finalidade na orientação das ações demiúrgicas. Carone amplia ainda mais o papel da inteligência ao torná-la determinante para a definição e manifestação dos sentimentos e traços psicológicos do deus, inclusive sua bondade (1991, p. 37 e p. 71).

<sup>122</sup> A *aitía* inteligente no *Timeu* assemelha-se à “causa da mistura” que foi chamada de “demiúrgica” no *Filebo* (26e-27b). Em ambos os diálogos, podemos constatar esforços que se concretizam por estratégias diferentes ainda que igualmente dirigidas às críticas feitas no *Parmênides* (130e-134e) à hipótese das Formas.

esta preocupação platônica em enumerar e deslindar os mais variados elementos da obra demiúrgica tem por objetivo oferecer uma explicação teleológica para a *phýsis*, que não exclui, mas, antes, integra as explicações mecânicas de acordo com uma planificação divina, o *pronoías theôn* (44c7)

Vemos então que a divindade, dentro da circunscrição mítica, fabrica o *kósmos* buscando os meios indispensáveis para o êxito de uma obra tão boa quanto possível. Como o demiurgo pensa, raciocina e reflete para dar cumprimento a seu trabalho, podemos afirmar que sua atividade é, sem dúvida alguma, respaldada pela arte/técnica (*tékhne*). Em última análise, a *tékhne* se faz presente no *Timeu* pelo trabalho do demiurgo desempenhado como atividade consciente e finalística. Compreendemos que tanto o deus como a metáfora artesanal por ele protagonizada, representam um tipo de causalidade especificamente orientada pela inteligência ou intelecto e que não se restringe à atuação do demiurgo, mas estende-se também a seus servos, os deuses menores.

### **2.3. Polimorfismo e função demiúrgica: os deuses menores**

O antropomorfismo com que Platão apresenta o deus do *Timeu* não exclui certo polimorfismo implícito ao papel mais geral da função demiúrgica no mito. Este caráter polimórfico do demiurgo fica evidente se levarmos em consideração que são produzidos outros deuses para dar cumprimento à segunda etapa da artesanaria cósmica, *i.e.*, aquela que dá geração às coisas mortais. Identificamos, portanto, certa hierarquia dentro da função demiúrgica expressa pela divisão do trabalho divino em duas partes no *Timeu*: o

primeiro, que diz respeito ao mundo (alma e corpo) e à parte divina do homem, é obra direta do demiurgo. Num segundo momento, a fabricação dos seres mortais (a parte mortal da alma do homem, inclusive), fica sob a responsabilidade das divindades menores também fabricadas por ele.<sup>123</sup>

Pois bem, percebemos então que o demiurgo fabrica tão somente coisas imortais no universo sensível: o corpo do *kósmos*, sua alma, o tempo, os corpos celestes, a racionalidade humana. Nada que seja mortal, que esteja desprovido de traço essencialmente divino, pode vir a ser através de sua atuação. Caso contrário, o mortal “igualar-se-ia aos deuses” (*theoís isázoit’na*, 41c3). A distinção entre o mortal e o imortal atravessa todo o pensamento de Platão: deuses (imortais), homens (mortais), filósofos (mortais buscando o divino/imortal), partes da alma humana (composta por ambas as “naturezas”), pensamentos (mortais e imortais), enfim, diferentes coisas são classificadas segundo este critério. Por que o mortal não se iguala aos deuses? Qual a significação da própria distinção?

Se, segundo o mito cosmogônico, o universo é fabricado almejando a maior semelhança possível em relação ao modelo, é necessário discriminar e distinguir o grau de excelência alcançado nas diversas partes da obra demiúrgica. Os deuses menores, que agem “imitando” (41c5, 42e8, 69c5) o demiurgo, evidenciam uma gradação (e não uma homogeneidade) do sucesso obtido na tarefa de produzir o universo-símile semelhante ao modelo. O demiurgo, que fabrica tão somente as coisas imortais e que dizem respeito ao âmbito do céu, representa o êxito máximo da inteligência (*noûs*) atuando sobre um material difícil (*anáanke*). Tanto é que os próprios astros são chamados de “deuses” e o

---

<sup>123</sup> *Timeu* 41a-43a.

céu é apontado como a verdadeira morada da alma racional humana (respectivamente, *Timeu* 41d *et.seq.* e 90a). Os deuses menores, ainda que sujeitos ao mesmo *télos* que orienta o demiurgo, não obtêm o mesmo êxito na produção de sua obra. Existe, portanto, uma estratificação da realidade (dividida entre mortal e o imortal) que é representada miticamente por uma hierarquia de agentes responsáveis pela execução de cada nível do plano.<sup>124</sup> Pelo fato de o *kósmos* ser um símile (fabricado justamente pelo demiurgo e seus servos divinos no mito) do modelo inteligível, Brisson chamará a atenção para o que designou como “mal negativo”, que não caracteriza problemas estritamente morais, mas antes reflete a diferença - qualitativa e incontornável – entre modelo e símile.<sup>125</sup>

A tarefa dos deuses menores (*hoi theói*) consiste também em funções fundamentalmente demiúrgicas, sejam elas artesanais, como modelar os corpos dos mortais (*pláttein*), sejam elas governamentais, como comandar (*diakybernân*) o vivente mortal (42d-e). Os demiurgos (*hoi demiourgoí*, 75b8), obedecendo às ordens de seu pai, mimetizam a função demiúrgica (de infundir ordem na desordem através da inteligência), produzindo tudo aquilo que é mortal e que ainda necessita ser gerado: o corpo humano, as funções inferiores da alma humana, os cinco sentidos, os vegetais etc.<sup>126</sup>

Vemos, então, que a narrativa distingue, com maior ou menor precisão, dependendo da passagem, a figura do demiurgo pai dos outros demiurgos inferiores – que entram em cena somente após serem gerados e instruídos.<sup>127</sup> Como vimos, os

---

<sup>124</sup> Ver Carone, 1991, p.66-68.

<sup>125</sup> Brisson, 1998, p. 449.

<sup>126</sup> Ver *hoi theói* em 44d7, 45a4, 45d8, 47c5, 77a3, 91a1.

<sup>127</sup> De fato, conforme a narrativa mítica avança, a diferenciação entre o demiurgo e os deuses menores vai sendo gradualmente diluída, de modo que os termos “deus” (*theós*), “deuses” (*theói*) e “o divino” (*to*

chamados ‘deuses menores’ apresentam características que os distinguem do demiurgo *patér*, o *aei theós* (34a8) na narrativa. Cada um exerce papéis específicos na fabricação do *kósmos*, cabendo ao deus a produção dos elementos imortais do universo, ao passo que seus servos ficam incumbidos da geração daquilo que é mortal.

Contudo, apesar das diferenças evidenciadas por esta hierarquia das funções, demiurgo e deuses menores assumem papel comum na cosmogonia do *Timeu*, *i.e.*, de introdução de inteligibilidade naquilo que é corpóreo. Eles executam em conjunto esta “função demiúrgica” primariamente como atividade produtora ou fabricadora, tarefa típica da terceira classe da cidade platônica. Em termos aristotélicos, se é que é prudente pensar Platão através de Aristóteles, podemos dizer que esta função demiúrgica atua como causa eficiente; mas também divina, inteligente, boa e sem inveja, o que a torna absolutamente diferente da concepção de Aristóteles.<sup>128</sup> No fundo, acreditamos que a função demiúrgica, expressa miticamente quer como fabricação, quer como regência, não deve ser tomada de maneira literal.

Neste sentido, não há, na verdade, um momento pontual numa linha temporal, depois do qual o universo passou a existir de maneira ordenada. Na verdade, estas asserções dependem da opção por uma leitura literal ou não literal do diálogo, questão que divide os estudiosos do *Timeu* desde a antiguidade, como veremos na sequência. O polimorfismo através do qual é apresentada a função demiúrgica reforça que ela não é

---

*theôn*) começam a aparecer de maneira intercambiável e difusa. Isso é notado por Brisson, 1998a, p.31; Cornford, 1937, p.280; Cherniss, 1944, p. 608; e Carone, 2008, p.52.

<sup>128</sup> Aristóteles critica Platão por utilizar metáforas para explicar o processo de participação entre formas e sensíveis. “Nem são as outras coisas a partir das formas em qualquer dos modos usuais de falar. E dizer que as formas são paradigmas e que as outras coisas participam é usar palavras ocas e proferir metáforas poéticas. Pois o que é isso que opera com os olhos fixos nas formas?” *Metafísica* I 9, 991a11-27; 991b1-5. No entanto, é bastante curioso que o próprio Aristóteles utilize-se do exemplo do artesanato ao explicar a causa eficiente. A este respeito, ver Guthrie, 1978, p. 255-256, n. 3.



obra de um deus pessoal, mas representa metaforicamente através das personagens (demiurgo, deuses menores e, talvez, também alma do mundo) a determinação e a “manutenção da ordem cósmica” em sua invisível complexidade. A imagem da artesanaria divina organizada segundo funções, como surge no texto, parece detalhar as determinações internas à atividade inteligente que, ao ordenar o *kósmos*, estabelece a diferença entre divino e mortal dentro do universo. Este princípio, representado no mito pelo demiurgo (mas também pelos deuses menores), corresponde *aitía* procurada por Timeu no começo de seu discurso, esse agente ontológico causal que faz com que as coisas permaneçam como são/estão, ordenadas em um arranjo tão belo e tão bom quanto possível. Por ora, basta indicar que estas funções de ordenação e governo do universo são comumente atribuídas à inteligência (*noûs*) nos diálogos, e o *Timeu* não é diferente. Nele, o demiurgo é descrito como um *noûs* que governa a necessidade por persuasão (48a2).

#### **2.4. Leitura literal ou não literal do *Timeu***

Apesar do imenso valor simbólico da *tékhne* no *Timeu* como “atividade consciente e finalística”,<sup>129</sup> defendemos que não é o caso de se pensar que houve um momento no tempo, pensado como uma linearidade abstrata, em que uma entidade antropomórfica fabricou o universo. A narrativa mítica é, por definição, um conjunto de imagens que deve ser interpretado de maneira reflexiva e inteligente, e não tomada como descrição literal de eventos, tomados na sua superficialidade.<sup>130</sup> Não seguimos aqueles

---

<sup>129</sup> Solmsen, 1942, p. 141.

<sup>130</sup> Marques, 1994, p. 28-32.

que aceitam que o mundo veio a ser, literalmente, pelas mãos de um artesão semelhante aos seres humanos. Entendemos que a imagem do deus fabricante/governante tem força não na literalidade, mas como *mýthos* verossímil sobre a *phýsis* e seu complexo funcionamento elementar.<sup>131</sup>

Exatamente porque não devemos perder de vista a fragilidade do discurso cosmogônico como mito verossímil, justifica-se plenamente procurar alguma significação filosófica implícita à função demiúrgica levada a cabo pela divindade. Parece necessário então, enfrentar a inevitável tarefa de precisar até que ponto alguns elementos da narrativa devem ser tomados literalmente. Para não perdermo-nos em uma vastíssima análise de cada passo da cosmogonia, talvez seja lícito atermo-nos à generalidade da pergunta: houve de fato o evento de fabricação do *kósmos* por um deus demiurgo? Ao questionarmos se, para Platão, isso de fato ocorreu, estamos também determinando o valor simbólico ou literal da figura do deus em relação a seu pensamento e, mais especialmente, à sua ontologia.

A questão da geração ou eternidade do universo é intensamente debatida desde a Antiguidade e de fato parece ser o divisor de águas que separa os leitores do *Timeu* entre os que adotam uma leitura literal do diálogo e aqueles que trilham a interpretação não literal.<sup>132</sup> Vejamos a passagem que classicamente é tomada como centro da disputa:

---

<sup>131</sup> Além do mais, é importante chamar a atenção novamente para o fato de o *Timeu* ser construído segundo as expectativas éticas e literárias defendidas na *República*, uma vez que descreve (imagicamente) a gênese de um universo belamente ordenado a partir do trabalho de um deus bom, inteligente e sem inveja. Aponta-se, portanto, para o caráter não literal do discurso que parece mais uma exemplificação mestra da produção de um mito segundo padrões pedagogicamente adequados.

<sup>132</sup> Entre os comentadores modernos que defendem o literalismo, estão Berti (1997, p.119-132) Guthrie (1978, p.302-305), Hackforth (1959, p.17 *et.seq.*), Mohr (1989, p.293 *et.seq.*), Reale (1997, p.149-164) Vallejo (1997, p. 141-148) e Vlastos (1939, p.379-399). Já ao lado de um viés de leitura não literal, podemos mencionar Brisson (1974, p.104-105 e 1995, p.39-40), Cherniss (1944, p. 421-431), Cornford

Quanto ao conjunto do céu ou mundo (...) temos que apurar primeiro, no que lhe diz respeito, aquilo que subjaz a todas as questões e deve ser apurado logo no princípio: se sempre foi, sem ter tido origem no devir, ou se deveio, originado a partir de algum princípio. Deveio, pois é visível e tangível e tem corpo, assumindo todas as propriedades do que é sensível; e o que é sensível, que pode ser compreendido por uma opinião fundamentada na percepção dos sentidos, devém e é deveniente, como já foi dito.<sup>133</sup>

O argumento, como apresentado em *Timeu* 28b-c, pode ser resumido da seguinte maneira: 1) o universo é tangível e visível e, por possuir um corpo, é sensível, portanto; 2) todas as coisas sensíveis estão em processo de vir a ser, sendo geradas, conseqüentemente; 3) por isso, esse universo veio/vem a ser (*gégone*) no processo de geração. Frequentemente os literalistas, como Hackforth (1959, p. 19) e Robinson (1995, p.64-65), leem a passagem como se ela aludisse ao começo do mundo no tempo, argumentando que o trecho é um “argumento lógico sem adornos” apresentado antes do início da narrativa mítica, uma vez que a palavra *mýthos* é introduzida somente em 29d.<sup>134</sup> Em contrapartida, os não literalistas entendem que esta geração é ambígua, podendo significar não o surgimento pontual no tempo, mas apenas um processo de mudança que ocorre perpetuamente sem começo ou fim.<sup>135</sup>

Acreditamos não ser necessário alargar o sentido de *gégone* em 28b7 para defender uma leitura não literal do diálogo, como faz Cornford. É plausível aceitar que o termo *gégone* seja realmente considerado como vir a ser, porém de modo contínuo e não

---

(1937, p.37 *et.seq.*), Carone (1991, p. 46-51, tentando conciliar as duas linhas interpretativas em 2005, p.53-59) e Sedley (2007, p. 107-113). Na antiguidade, Aristóteles é o maior representante da leitura literal do diálogo, o que, talvez, explique parcialmente, a intensa influência dessa abordagem do texto que, apesar das dificuldades, encontra defensores até o presente. Em sentido contrário, podemos destacar Espesipo, Xenócrates (herdeiros da academia de Platão) e Proclo como intérpretes que leram o *Timeu* de uma perspectiva não literal. A este respeito, ver Runia, 1986, p.41-42.

<sup>133</sup> *Timeu* 28b-c - ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς (...) σκεπτέον δ' οὖν περὶ αὐτοῦ πρῶτον, ὅπερ ὑπόκειται περὶ παντὸς ἐν ἀρχῇ δεῖν σκοπεῖν, πότερον ἦν αἰεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. γέγονεν: ὁρατὸς γὰρ ἀπτός τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτά μετ' αἰσθήσεως, γυγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη.

<sup>134</sup> Ver Hackforth, 1959, p.19 *et.seq.*

<sup>135</sup> Cornford, 1937, p.24-26. Ver também Cherniss, 1944, p.422.

pontual, como indica a utilização do tempo perfeito em detrimento do aoristo. Se assim for, podemos ler que o mundo “tem vindo a ser”, como sugere Carone<sup>136</sup>. Na verdade, esta tendência de compreender a *genesis* de maneira não pontual no *Timeu* é antiga. Acompanhamos Proclo ao assumirmos o termo em sua acepção ontológica, resgatando o sentido mais geral de *devir* e não seu uso corriqueiro de nascimento.<sup>137</sup> Em seu *Comentário sobre o Timeu*, ele ocupa-se de longa resposta a Aristóteles, Plutarco e Ático que entenderam a questão da geração em sentido literal.<sup>138</sup>

De acordo com o relato, o demiurgo é responsável por produzir o tempo. E, exatamente devido ao fato de o próprio tempo vir a ser pela obra demiúrgica, é impossível que tenha havido de fato os “movimentos precósmicos” que antecedessem a intervenção demiúrgica.<sup>139</sup> Isto, se aceitarmos de partida que na ideia de movimento estão necessariamente implicados tempo e espaço. Proclo já antevia os problemas de

---

<sup>136</sup> O sentido de começo temporal é claro em muitas passagens: *gignómenon kai apollýmenon* (28a3), *gégonen* (28b7), *gegonós* (37c7, 29a5), *genómenon* (37a2, 31b4), *genetós* (28b1, 28c2). Por outro lado, existem casos em que *genesis* aparece com um sentido mais geral de devir em detrimento de sua aplicação mais restritiva para designar nascimento: *genesis kai tò pân tóde* (29d7-e1), *genesis kai kósmos* (29e4), *prîn ouranón genésthai* (52d3-4) etc. Ver Carone, 1991, p. 40. Sobre este tema, é interessante sua observação sobre o *gégone*: “(...) no se trata tanto de oponer uma visión literal a una no literal, como de conciliarlas, ya que, si se entiende la creación del mundo como um processo eterno, entonces es perfectamente viable darle carga literal al *gégone* de *Tim*. 28b7: Es decir, el universo efectivamente “há venido al ser” pero em sentido no puntual sino continuo (como lo indica el uso del tiempo perfecto em vez del aoristo).” (1991, p. ix)

<sup>137</sup> Ver Carone, p.49; Cherniss, 1962, p.422; Cornford, 1937, p. 26.

<sup>138</sup> Os argumentos de Proclo que defendem a eternidade do mundo no *Timeu* são incisivos e valeriam um estudo dedicado somente a eles. Para uma leitura detalhada da disputa: Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus*, II 285, 8 – 292, 9.

<sup>139</sup> “Such a reading, it is frequently pointed out, appears to contain two flatly incompatible claims: (a) time came into being with the creation of the world, thanks to the building of the great celestial clock (376b-383c); (b) before the creation of the world there was chaotic motion in the receptacle (51d2-53c3). Impossibly, it seems, the chaotic motion would have to be at a time before time.” Sedley, 2007, p. 99. Este clássico argumento da interpretação não literal remonta a Proclo (*Commentary on Plato's Timaeus* I 282, 27-30; 288, 14-17). Carone sugere ainda que esta “criação” seria também anterior à geração da própria alma – que, segundo ela, de acordo com *Fedro* 245c e *Leis* X 896b, é o único princípio possível de todo movimento (1991, p. 48). Vlastos, por sua vez, é um dos grandes defensores da interpretação literal na atualidade. De seu artigo, salientamos um artifício astuto: a partir de *χρόνου γεγονότα εἶδη*, o intérprete diz que “Plato means (...) 'generated now as attributes of time'. Ao traduzir *eíde* por atributo, Vlastos faz entender que passado e futuro, geralmente entendidos como espécies ou formas (*eíde*) do tempo, poderiam existir independentemente dele como meros atributos. (1939, p. 411-412)

conceder prioridade a qualquer tipo de movimento em detrimento do tempo. Ele diz que, “se o tempo é um e contínuo, ele deve ser não gerado, e o céu que coexiste com ele também deve sê-lo. Mas se ele [tempo] for gerado [assim como o céu], então o resultado é absurdo: o tempo, ao vir a ser, precisará do tempo para fazê-lo, ainda que o tempo não exista!”<sup>140</sup> Se o universo veio a ser pelas mãos do demiurgo, que à ocasião também produz o tempo como “imagem móvel da eternidade”<sup>141</sup> (movida segundo o número), não faz sentido conceder que tivessem havido, de fato, “movimentos pré-cósmicos” quaisquer. Proclo acrescenta que se o demiurgo é bom, por que ele haveria de fabricar o universo em um momento x ou y, tendo em vista que ele dispunha “precosmicamente” de tudo quanto necessitava?<sup>142</sup> Parece razoável, portanto, considerar que este “antes” do mundo ordenado não existiu realmente, mas apenas opera como metáfora para ilustrar a hipótese de um universo carente de finalidade e inteligência.

Reforçando a desconfiança em relação à geração do *kósmos* no tempo, destacamos que no *Timeu* será dito o oposto do que foi sugerido pelo literalismo clássico, a saber, que a fabricação (criação, como geralmente traduzem os literalistas) ocorreu de fato em algum momento do tempo (apoiados no *gégone* de 28b-c). Não obstante, vemos em 38c1-3 que “o arquétipo é ser para toda eternidade, enquanto a representação [*i.e.* o céu/universo] foi, é e será continuamente e para todo o tempo deveniente.”<sup>143</sup> É certo então que o *kósmos* realmente devém (concedendo literalidade ao

---

<sup>140</sup> Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus* – II 287 7-12. A tradução é nossa e feita a partir da versão em língua inglesa de D. Runia e M. Share (2008).

<sup>141</sup> *Timeu* 37d3 – εἰκὼ κινητὸν τινα αἰῶνος

<sup>142</sup> Proclus. *Commentary on Plato's Timaeus* – II 288 14-26.

<sup>143</sup> A tradução do trecho é de Lopes, com a indicação entre chaves de Brisson. *Timeu* 38c1-3 – “τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖθις διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος.”

*gégone* de 28b-c, portanto) ainda que, todavia, de forma não pontual, mas contínua, o que Brisson chamou de “geração ontológica”.<sup>144</sup>

Nesta mesma linha de dificuldades provenientes de uma interpretação literal, observamos que o demiurgo mistura as substâncias (*ousíai*) para fabricar a alma cósmica numa cratera ou, principalmente, que ela é gerada pelas mãos do deus, o que conflita com o consenso mais ou menos estabelecido de que a alma (*psykhé*) é princípio de movimento nos diálogos tardios de Platão, e não o demiurgo, (ou o *noûs* por ele representado).<sup>145</sup> Como a alma cósmica pode ter sido gerada se é ela que parece deter primordialmente uma função motora? Voltaremos a essa pergunta mais adiante, mas, por hora, basta observar que as inconsistências são múltiplas e variadas se insistimos em ler o *Timeu* por uma ótica literalista. Podemos adicionar a estas indicações um alerta discreto, porém valioso, de que não se deve tomar a ordem de exposição como uma ordem real de sucessão de eventos. No momento em que descreve a produção da alma do mundo, *Timeu* adverte:

No que respeita à alma, ainda que só agora vamos tratar de falar dela, não é posterior ao corpo. O deus não os estruturou desse modo, como se ela fosse mais nova – ao constituí-los, não permitiu que o mais velho pudesse ser governado pelo mais novo. Ao passo que nós somos muito afetados pela casualidade e,

---

<sup>144</sup> Brisson, 1974, p. 336. Para leituras similares, ver também Carone, 2008, p. 74; Hackforth, 1936, p.442 e Cherniss, 1944, p. 424.

<sup>145</sup> Ainda, a narrativa informa-nos que o demiurgo produziu a alma humana a partir das sobras da mistura usada para a alma do mundo. Brisson toma este exemplo para mostrar como os mitos platônicos costumam apresentar dados que não são de maneira alguma verificáveis quer pelos sentidos, quer pelo intelecto. 1998b, p. 111. Na descrição das limitações do demiurgo está implícita a homologia estrutural com a limitação literária do poeta, segundo Brisson. “For Plato (...) the function of the poet is to take an element of that which is orally transmitted in a particular community, reorganize its content, and give it a particular form.” (1998b, p.42) Esta aproximação é feita a partir da palavra *poietés*, substantivo que pode designar “de maneira natural tanto o fabricante do mundo como o fabricante de mitos”. Não deixamos de pensar que existe certa honestidade intelectual no modo platônico de produzir mitos, uma vez que dados inverificáveis enunciados em um discurso eminentemente filosófico, podem ser mais facilmente reconhecidos pelos interlocutores em sua imprecisão patente. Pelo menos no *Timeu*, o discurso da personagem é sempre alvo de ponderações metarrativas que rememoram constantemente o caráter precário, impreciso e, portanto, no máximo, verossímil, do mito cosmogônico.

consequentemente, falamos também ao acaso, já o deus, graças à sua condição e virtude, constituiu a alma anterior ao corpo e mais velha do que ele, para o dominar e governar (...) <sup>146</sup>

Esta passagem é esclarecedora e reitera que o *Timeu* é, antes de tudo, um texto filosófico, não um escrito religioso ou um *lógos* que pretende descrever eventos históricos, que tivessem ocorrido no começo dos tempos. Por todas as razões oferecidas até aqui, defendemos que a narrativa deve ser lida como uma ordem contingente de exposição, não como sucessão cronológica de eventos. Neste sentido, entendemos que o discurso de *Timeu* não é uma descrição denotativa dos acontecimentos temporalmente iniciais do universo, mas descreve miticamente, de modo verossímil, que é o único possível nesse caso, os princípios que determinam a gênese do cosmo, com seus diversos elementos constitutivos.<sup>147</sup> Vernant diz algo que cabe oportunamente como reflexão para pensar o papel da metáfora artesanal: “Para o pensamento mítico, toda genealogia é ao mesmo tempo e principalmente explicitação de uma estrutura; e não há outra maneira de esclarecer uma estrutura senão apresentá-la sob a forma de uma narrativa genealógica.”<sup>148</sup> Neste sentido, argumentamos no sentido de que o *Timeu* é também um

---

<sup>146</sup> *Timeu* 34b-35a - τὴν δὲ δὴ ψυχὴν οὐχ ὡς νῦν ὑστέραν ἐπιχειροῦμεν λέγειν, οὕτως ἐμμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς νεωτέραν—οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου συνέρξας εἶασεν—ἀλλὰ πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῆ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν, ὁ δὲ καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότην καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου συνεστήσατο ἐκ τῶνδὲ τε καὶ τοιῶδε τρόπῳ

<sup>147</sup> Dizemos que este é o único modo possível levando em consideração os constrangimentos iniciais estabelecidos no próemio. Esses constrangimentos dizem respeito à premissa que atrela a esfera ontológica à epistemológica, de modo que qualquer discurso sobre o cosmo (que é *símile/imagem* do modelo inteligível) deve ater-se às limitações inerentes à pesquisa, *i.e.*, que o conhecimento acerca de um modo de ser instável, mutável e corpóreo não pode ser seguro, inabalável e exato, mas, no máximo de sua precisão, será verossímil.

<sup>148</sup> (2008. p.30-31) Vernant diz ainda que a sucessão cronológica das raças ilustra uma ordem hierárquica permanente do universo, não uma sequência temporal de sucessão. "(...) A ordem segundo a qual as raças se sucedem sobre a Terra não é, propriamente falando, cronológica. Como poderia sê-lo? Hesíodo não tem a noção de um tempo único e homogêneo, no qual as diversas raças viriam a se fixar em um lugar definitivo. Cada raça possui sua temporalidade própria, uma idade, que exprime sua natureza particular e que, do mesmo modo que seu gênero de vida, suas atividades, suas qualidades e defeitos, define seu *status* e a contrapõe às outras raças. Se a raça de outro é denominada "a primeira", não é porque tenha aparecido, um belo dia, antes das outras, em um tempo linear e irreversível. Ao contrário, se Hesíodo a faz figurar no início da sua narrativa, é porque ela encarna as virtudes – simbolizadas pelo ouro – que ocupam o topo de

exercício dessa atividade de pensar miticamente (e genealógicamente): ao narrar uma sucessão de eventos que constituem a cosmogonia, evidenciam-se as estratificações ontológicas (e invisíveis) que estão supostas no mundo ordenado.<sup>149</sup>

Mesmo os conceitos eminentemente filosóficos do diálogo, como inteligência (*noûs*) e necessidade (*anánke*), por exemplo, não devem ser interpretados de maneira simplista e literal. Apesar de surgirem durante a narrativa como se fossem autônomos, inteligência e necessidade são distinções conceituais. No fundo, *noûs* e *anánke* são indissociáveis na estrutura do real. Mas não nos esqueçamos de que os conceitos são propostos tendo em vista as especificidades ontológicas daquilo que significam, cada um exercendo função bem definida no *lógos* de Timeu. Quer dizer, embora sejam mesmo opostos, não é possível concebê-los se não operando juntos na formatação do universo, sendo este último um produto “da composição de necessidade e intelecto” (*ex anánkes te kai noû systáseos*, 48a1-2)<sup>150</sup>. Em última instância, *noûs* e *ananké* são distinguíveis apenas através do pensamento, do conceito, do *lógos*.

Como contraponto à perspectiva de um universo ordenado segundo a proporção matemática, advinda da obra demiúrgica, analisemos a passagem do texto no qual são narrados miticamente os eventos da desordem pré-cósmica:

---

uma escala de valores atemporais. A sucessão das raças no tempo reproduz uma ordem hierárquica permanente do universo(...)" (p.31) Analogamente, pensamos que talvez seja o caso de o mito cosmogônico do *Timeu* e seu desdobramento no tempo, assim como diversos elementos da narrativa, não possuírem qualquer carga literal. Não obstante, desempenham o papel de explicitar uma estrutura dificilmente traduzível em linguagem prosaica.

<sup>149</sup> Ressaltamos mais uma vez que o *Timeu* dirige-se aos tanto aos poetas como aos fisiólogos. Dialoga com a tradição mitopoética ao apresentar um mito construído segundo os preceitos estabelecidos na *República*. Relaciona-se também ao pensamento jônico quando adota, em certa medida, a estrutura tripartite típica dos discursos *perí phýseos* (nascimento, desenvolvimento, resultado/fim). Platão parece falar a ambas as tradições ao apropriar-se dos mecanismos de enunciação próprios a essas vertentes da cultura. Aceita “lutar” no terreno delas para ressignificá-las ao invés de simplesmente rejeitá-las sem mais.

<sup>150</sup> Veremos na sequência que o próprio diálogo está organizado segundo “blocos” de apresentação: obras da inteligência, da necessidade, e de ambos princípios causais atuando conjuntamente. Ver Cornford, 1937, p.32.33.



Na verdade, antes de isto acontecer, todas estas coisas eram sem proporção e sem medida; e, quando foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, embora possuindo alguns vestígios de si próprios, estavam totalmente dispostos como é verossímil que estejam todas as coisas quando este deus está ausente de algo; e, sendo eles assim por natureza, começou a configurá-los por meio de formas<sup>151</sup> e de números. E que o deus os constituiu, na medida do possível, o mais belos e os melhores que havia, a partir de seres que não eram nada disso, convém que o digamos sempre e acima de tudo.”<sup>152</sup>

Essa passagem demonstra como a presença de um princípio inteligente, primariamente representado pelo demiurgo, é imprescindível para a manutenção da ordem no universo na perspectiva da cosmologia do *Timeu*. Contudo, defendemos que o “antes disso” da passagem não deve ser tomado em sentido temporal, mas ontologicamente. Se não houve geração temporal do *kósmos*, conseqüentemente não houve tampouco qualquer atividade produtora ou fabricadora pela qual pudesse ocorrer uma origem pontual do todo. Entendemos a geração como processo, evento que não é pontual como a fabricação em seu sentido literal. Em outras palavras, este processo de vir a ser é eternamente reproduzido de maneira atemporal, ainda que seja enunciado miticamente na forma de sucessão no tempo pela metáfora artesanal. Consonante com esta análise, o trecho acima não trata de acontecimentos realmente ocorridos no tempo e no espaço, nem mesmo em um passado distante, mas significa metaforicamente o cenário de uma realidade da qual se subtrai abstratamente a atuação do *noûs* ordenador, representado no passo pelo deus. Deste modo, concordamos parcialmente com os

---

<sup>151</sup> Brisson argumenta que, neste contexto, o termo é sinônimo de *schêma*, e se refere à forma de uma figura geométrica, no caso. (*Introduction*, nota 386, 2001, p.252)

<sup>152</sup> *Timeu* 53a7-53b3. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως: ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅπαντα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Retomaremos a passagem no próximo capítulo a fim de compreendermos a natureza destes elementos, sua relação com o demiurgo e seu papel na narrativa cosmogônica.

literalistas ao compreender o *gégone* de 28b7 como geração. Por outro lado, agora dando razão à interpretação não-literal, entendemos que este vir a ser não é pontual, mas ocorre continuamente em um universo que não foi fabricado, mas sempre existiu. Do contrário incorreríamos no absurdo de aceitar um tempo que antecede ao próprio tempo, como indicado por Proclo.

Por conseguinte, compreendemos que os elementos míticos e metáforas utilizados no *Timeu* devem ser lidos como tais, se quisermos conservar as significações filosóficas subjacentes à narrativa. Constatamos ser equivocado tomá-los na literalidade, correndo o risco de comprometer uma leitura lúcida e enriquecedora do texto. Vimos os problemas e inconsistências provenientes do literalismo que, se aplicado a uma narrativa indubitavelmente mítica e poética, tendem a multiplicar-se e não resolver-se.<sup>153</sup> O discurso de *Timeu* levado às últimas consequências da literalidade torna o próprio diálogo difícil de ser explicado em sua plasticidade e, até certo ponto, esvaziado de seu sentido autenticamente filosófico. Não obstante, se encaramos a cosmogonia, seus elementos e personagens de maneira literal, não há porque buscar qualquer significação mais profunda e subjacente à narrativa. O mito deixa de sê-lo para tornar-se outro algo. E o discurso que foi reiteradamente avaliado por *Timeu* como *mythós/lógos* verossímil, ascende injustificadamente ao estatuto de discurso verdadeiro (*aléthes lógos*).<sup>154</sup>

---

<sup>153</sup> Até mesmo os literalistas como Hackforth (1959, p.19) e Vlastos (1939, p.381, n.1) acreditam que certas partes do mito não podem ter carga literal, mas tão somente um sentido simbólico ou metafórico. Por exemplo, a passagem que diz que a alma cósmica foi fabricada em uma cratera a partir de uma mescla de *ousía*, identidade e diferença.

<sup>154</sup> Acreditamos que ler o mito pela literalidade só é possível se forem sistematicamente ignoradas ou temerariamente atenuadas ou reduzidas em sua importância as inúmeras digressões metanarrativas que *Timeu* empreende com o intuito de ponderar sobre o caráter verossímil, impreciso e instável de seu discurso, rememorando aquilo que foi estabelecido ainda no próêmio, a saber, de que o estudo da natureza pode dar-se somente mediante essas condições.

Muito bem, se não conferimos carga literal à leitura do mito e, portanto, consideramos que não houve de fato uma desordem pré-cósmica nem fabricação, compreendemos que a ação divina descrita através de um plano de sucessão temporal, na verdade, não se manifestou em um instante pontual do passado, mas atua constantemente em um universo que sempre existiu!<sup>155</sup> A *imagem* da fabricação do *kósmos* levada a cabo pelo demiurgo e seus filhos serve, portanto, ao desvelamento e à elucidação de uma estrutura invisível aos sentidos, mas acessível à inteligência.

## **2.5. O demiurgo como *noûs***

Ao optar por ler o *Timeu* por um viés não literal, estamos livres para tentar compreender a significação subjacente à função demiúrgica para além do registro estritamente mítico. Uma vez esclarecido que não se trata de confundir o registro mítico (narrativa verossímil) com um conhecimento rigoroso (teórico, filosófico) dos seres no espaço e no tempo, temos ainda que esclarecer o que significa a artesanaria divina, para tentar compreendê-la a partir de uma interpretação coesa e integrada das imagens e metáforas, buscando uma significação filosófica que lhe seja intrínseca e justificada argumentativamente. Para tanto, devemos retomar a questão da artesanaria divina para compreendê-la além da imagem, encontrando seu valor filosófico intrínseco. É oportuno ressaltar que a importância do diálogo e do mito platônico não são, de modo algum, desconsiderados ou diminuídos por não confundirmos descrição histórica factual com cosmologia filosófica antiga. Ao contrário, o mito cosmogônico, suas personagens, a sucessão temporal de eventos que caracteriza este tipo de narrativa,

---

<sup>155</sup> Para uma análise da defesa da leitura não literal por Proclo, ver Carone, 1991, p. 51.

são todos eles componentes do sofisticado veículo imagético construído por Platão para dar conta de uma descrição metafórica do imbricado entrelaçamento de conceitos difíceis de serem abordados por um *lógos*. Assim, faz sentido perguntar: se pensarmos o demiurgo para além da circunscrição mítica, ele representa algum princípio dentro da realidade tal como é pensada por Platão?

Inicialmente, devemos descartar a possibilidade de identificá-lo às Formas ou ao Bem, ainda que essa possibilidade de leitura conte com alguns adeptos.<sup>156</sup> Sabemos que as formas carecem absolutamente de potência produtiva, definindo-se por seu caráter finalístico ou paradigmático. Não obstante, podemos dizer que justamente essa característica é ‘determinante/determinadora’ da Forma que faz com que ela desempenhe o papel de referência na relação entre sensíveis e inteligíveis.<sup>157</sup> É óbvio, portanto, que esse traço paradigmático das Formas faz com que devam ser pensadas enquanto radicalmente outras que os seres em devir, sem, no entanto, serem separadas de maneira absoluta, o que as tornaria inúteis do ponto de vista ontológico. Tanto o é, que se torna urgente a ação do demiurgo neste cenário de divisão ontológica da realidade denunciado no *Parmênides*. Com efeito, entendemos que o mito oferece a função demiúrgica como saída mítica para a superação da separação ontológica entre formas e sensíveis, conectando, deste modo, dois níveis ontológicos supostamente incomunicáveis.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Entre eles Robin (1968, p. 180) e Diès (1927, p. 550-555). Aproximando-se da perspectiva da *República*, Goldschmidt confere toda a importância ao Bem e à dialética em sua análise. Ele defende que o demiurgo identifica-se ao modelo inteligido por ele dando origem à alma do mundo, (1963, p. 60-61) Eggers Lan sustenta a tese que põe o deus como símbolo das Formas no diálogo a partir dos paralelismos terminológicos existentes entre eles no *Timeu* - 28c3 e 50c7, por exemplo. (1999, p.45) Para uma análise mais completa dessa vertente que identifica o demiurgo às Formas ou ao Bem, ver Brisson, 1974, p.73.

<sup>157</sup> *Timeu* 29a-c, 39e7, 48e5-49a1.

<sup>158</sup> Como criticado no *Parmênides* (133a-134e).

Recordemo-nos que no *Filebo* (26e-27b), denomina-se *tò poiôûn* e *tò demiourgoûn* a causa que em 30c será chamada de ordenadora de anos, estações, meses e se identificará com *sophía kai noûs*. Vemos também que enquanto a alma parece ser princípio de movimento no pensamento tardio de Platão, o *noûs*, em contrapartida, parece ser princípio de movimento *ordenado*.<sup>159</sup> E é exatamente este o papel mítico do demiurgo no diálogo, o de ordenar os sensíveis “após” contemplar as formas que orientam seu trabalho. Com efeito, as obras do deus são chamadas de “as coisas demiurgicamente construídas pelo *noûs*”.<sup>160</sup> A arte/técnica (*tekhné*) posta como atividade consciente e finalística, e que obviamente pressupõe o intelecto para existir, penetra intimamente o cronograma demiúrgico, o que aponta para o *noûs* como princípio ordenador implícito à imagem do deus artesão e governante. Acrescente-se a esta hipótese o fato de que em variados contextos Platão postula a existência de uma inteligência enquanto *noûs*, e não propriamente o demiurgo, como o “princípio que tudo ordena”. (*noûs diakosmôn pánta*).<sup>161</sup>

O mito parece, por conseguinte, ser construído justamente com vistas a descrever uma estrutura ontológica fundamental na qual o intelecto/inteligência exerce papel central como causa primeira, apesar de não ser o único agente causal na composição do cosmo. O demiurgo aparece, de fato, como um “*noûs* que governa a necessidade por persuasão” no processo eterno de composição do universo (como veremos mais detidamente no capítulo III ao tratar da *anáanke*). E é este processo eterno, invisível, mas

---

<sup>159</sup> Ver *Fédon* 97c, *Crátilo* 400a etc.

<sup>160</sup> *Timeu* 47e4.

<sup>161</sup> Ver *Fédon* 97c, *Crátilo* 400a, *Filebo* 28e, *Leis* XII 967b. Carone chama a atenção para diversas passagens onde o deus é visto como *diakosmôn*. (1991, p. 60) Ver *Fedro*, 246e, *Político* 273d-e, *Leis* X 899b.

real, que Timeu tenta explicar a seus convivas através da imagem do deus que fabrica o *kósmos* a partir de um caos subjacente.

Começamos então a desvelar a estrutura conceitual subjacente à narrativa mítica. O demiurgo, os deuses menores, assim como a alma cósmica, representarão o princípio ou causa inteligente que atua constantemente em um universo que não foi literalmente fabricado, mas que se ordena eternamente em seu vir a ser. Os deuses menores por partilharem da função demiúrgica preponderantemente representada pelo próprio demiurgo. A alma cósmica por exercer um papel conservador da ordenação imposta pelo deus.

No entanto, mesmo considerando a metáfora da demiurgia de maneira não literal, ainda é verdade que a existência do *kósmos* não é autônoma, mas derivada. Quer dizer, apesar de não ter ocorrido de fato o momento pontual da fabricação, ainda é verdade que o devir ordenado depende de uma causa superior que o sustente (53a-b). Afinal, este é exatamente o ponto nevrálgico da disputa platônica com o atomismo. O demiurgo, símbolo do *noûs* no mito, é quem cumpre este papel “conservador” ou “cosmonômico” que exerce perpetuamente, auxiliado pelos deuses menores e ‘pela/através da’ alma do mundo. O caráter polimórfico da atuação do princípio noético na narrativa, introduz questões sobre o limite que une e separa demiurgo, o modelo no qual se inspira, os deuses menores e a alma cósmica.

Ora, se o demiurgo é uma imagem que pertence a um registro narrativo a ser interpretado, sendo a personificação metafórica da inteligência (*noûs*), faz sentido questionar: como ele se faz presente no processo eterno de manutenção do *kósmos* uma vez que assumimos não ter ocorrido literalmente a fabricação? Como intelecto

transcendente e separado de seu produto? Ou apenas como um aspecto imanente à alma cósmica, uma vez que “a inteligência foi assentada na alma e a alma no corpo”?<sup>162</sup> A alma do mundo parece também representar o intelecto (*noûs*) no processo eterno de ordenação do mundo. Exatamente por cumprirem funções análogas dentro do mito, demiurgo e alma cósmica são frequentemente identificados por alguns estudiosos quando posta a questão do estatuto ontológico do deus fabricante.

## 2.6. O demiurgo e sua relação com a alma do mundo

Se, como vimos, o demiurgo é um *noûs*, que tipo de *noûs* é ele? Para responder a esta pergunta, é absolutamente necessário estabelecer qual a relação do deus com a alma cósmica, uma vez que ambos cumprem uma função comum dentro do *Timeu*, *i.e.*, o papel de causação inteligente. Procederemos, deste modo, a uma breve análise da alma do mundo no diálogo: o contexto de seu aparecimento na narrativa, suas especificidades filosóficas e ontológicas para, finalmente, tentar compreender como ela deve ser relacionada ao demiurgo.

Como foi brevemente pontuado a princípio, observamos que a narrativa cosmológica do *Timeu* não postula a existência de “dois mundos” e sim de um mundo unigênito que comporta três “modos de ser” (*ousíai*) interrelacionados. Se observarmos 28a-35b, vemos quais são estes gêneros: o que devém (o sensível), o que é sempre (as formas, o modelo), e outra classe de *ousía*: a *psykhé* cósmica, mistura entre uma terceira espécie de ser, uma terceira espécie de mesmo e uma terceira espécie de outro,

---

<sup>162</sup> *Timeu* 30b3-4 – διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστᾶς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο

intermediárias entre o divisível e o indivisível. Vejamos a passagem que narra a fabricação da *psykhé* que governa o corpo do *kósmos*:

A partir da essência indivisível e do que sempre se mantém conforme as mesmas coisas e a partir da divisível que, ao contrário, vem a ser nos corpos, a partir de ambas, no meio, ele [o demiurgo] misturou uma terceira espécie de Essência, tanto a partir da (essência) do Mesmo, no que diz respeito então à Natureza, quanto a partir da (essência) do Outro e inseriu-os, do mesmo modo, no meio, tanto do que é indivisível dentre elas, quanto do divisível conforme os corpos. E tomando esses três entes, ele misturou numa única ideia todas as coisas, a natureza do Outro, que é difícil de mesclar-se com o Mesmo, harmonizando pela força. E tendo mesclado com a Essência, também tendo feito, a partir dos três, um, de novo este todo ele dividiu em quantas partes convinha, cada parte a partir do Mesmo e do Outro e da Essência mesclada.<sup>163</sup>

De acordo com o trecho de difícil tradução e compreensão, vemos que através da mistura de *ousía* indivisível (o modo de ser que é próprio às Formas inteligíveis), de *ousía* divisível (o modo de ser que devém nos corpos), a um terceiro gênero de *ousía*, o demiurgo constitui outro “modo de ser” distinto dos primeiros. Vimos que no primeiro passo da composição (*ousíai* divisível e indivisível), acrescenta-se a mistura de uma terceira espécie de identidade e uma terceira espécie de alteridade, situadas “no meio” do que há entre elas de indivisível e de divisível. Tais componentes associados produzem um novo gênero de *ousía* (essência, modo de ser) do mesmo (inserida entre o indivisível e o divisível) e de *ousía* do outro (inserida entre o indivisível e o divisível) que, por sua vez, permitem à alma cósmica conhecer o que há de mesmo e de outro, seja na esfera sensível, seja no âmbito das Formas inteligíveis. Vemos ainda que os três elementos da composição (a terceira espécie de mesmo, a terceira espécie de outro e a

---

<sup>163</sup> *Timeu* 35a-b – τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ: καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸν συναρμόττων βία. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην.



terceira espécie de ser) são finalmente unidos. E são as propriedades desta união (distintas daquelas dos seres sensíveis e das formas) que fazem dessa “*ousía* inédita” uma alma propriamente dita. Os componentes fundamentais da alma cósmica habilitam-na a relacionar-se com o que é da ordem do corpóreo e com o que é formal, sem que ela seja um sensível ou uma Forma inteligível.<sup>164</sup>

No *kósmos*, esta alma pode conhecer a ação da causalidade inteligente sobre a causalidade necessária. Analogamente, a existência dessa terceira espécie de *ousía* é que também garante à alma humana o acesso ao conhecimento inteligível, além de determinar outras propriedades dinâmicas, cognitivas e éticas próprias a ela.<sup>165</sup> Vale dizer que, ao intermediar a relação inteligível-sensível, a alma cósmica não esgota seu ser em nenhum desses planos, distinguindo-se deles. Neste passo do texto, há três categorias ontológicas em jogo, portanto: o que é, o que devém e a própria *psykhé* cósmica. É também através dela, e não somente pelo demiurgo, que o *kósmos* bem a ser como conjunto ordenado (espaço-temporal) de todas as coisas. Nesse sentido, reafirma-

---

<sup>164</sup>Em um estudo detalhado da teoria da percepção em Platão, Marques pontua acertadamente o papel da alma no *Timeu*: “A alma humana é, efetivamente, o “lugar” da percepção sensível na teoria do *Timeu*; sua natureza é concebida em vista de sua função de mediação entre o sensível e o inteligível, sendo resultante da mistura de elementos que constitui a fabricação da alma do mundo (o ser, o mesmo e o outro) e tendo uma dupla dimensão mortal (que são suas dimensões impulsiva e apetitiva); tanto a dimensão imortal da alma humana, como a mortal são dispostas no corpo humano (69D-72E), ou seja, a alma “encarnada” é o sujeito da percepção. É significativo que a mistura da alma humana seja feita com os mesmos elementos da alma do mundo; o que varia é a qualidade dos elementos misturados (na alma do mundo eles são mais puros) e a proporção dos mesmos (na alma humana ela é menos precisa). Uma vez que tanto o sensível como o inteligível fazem parte dos ingredientes da mistura (entre divisível e indivisível), a alma dará acesso a ambos.” Marques, ??, ??.

<sup>165</sup>A narrativa informa-nos que a geração da alma humana é parte da realização da obra do deus artesão (representante mítico do *noûs*) que contempla o modelo inteligível do ser vivo em si. A partir de 41d o texto se detém na composição da alma humana e diz que ela é resultado de uma “nova” mistura dos ingredientes utilizados na produção da alma do mundo (ainda que seu grau de “pureza” não seja o mesmo). Isso leva-nos a concluir que, em sua condição originária (pré-encarnatória) a alma humana é análoga à alma cósmica, apresentando composição e propriedades bastante similares (dissemelhantes apenas em uma questão de graus, dada a mistura impura que a origina). Uma vez que a alma humana apresenta também um princípio imortal e divino, ela se difere da alma cósmica apenas na medida em que é introduzido o elemento mortal nela. (*Timeu* 69c)

se a autonomia absoluta das formas em relação ao *kósmos*, que é derivado, deveniente e mutável. Por isso mesmo, depende de uma alma para ser/vir a ser inteligente e manter-se perpetuamente ordenado.

Como foi antecipado, sabemos que demiurgo e alma cósmica fazem parte de um bloco dentro do *Timeu*, que apresenta as obras da Inteligência/Intelecto no universo, representando cada uma em sua especificidade, o *noûs* como princípio ou causa da ordenação do mundo. Por isso é natural que apareçam leituras que identifiquem o deus artesão à alma cósmica, uma vez que ambos assumem uma função comum, não na narrativa, mas como princípio subjacente a ela, *i.e.*, como *aitía* inteligente.

É imprescindível discutir a interpretação do diálogo que compreende o demiurgo como se fosse um *noûs* separado, não apenas do mundo, mas também de todo tipo de alma, uma inteligência “desempicada”, portanto.<sup>166</sup> Hackforth distingue *noûs* de *psykhé*. De acordo com esta diferenciação, *noûs* pode ser considerado como princípio fundamental, ao passo que a alma seria um princípio derivado.<sup>167</sup> Brisson concorda com esta distinção e desenvolve, a partir dela, sua própria posição. Seguindo Proclo, o intérprete entende que, tendo gerado o *kósmos*, tanto alma como corpo, o demiurgo não pode ser reduzido a nenhum dos elementos aos quais deu origem, respeitando o relato mítico.<sup>168</sup> Isso vai ao encontro de sua posição de que a alma do mundo não deve ser identificada ao demiurgo, por não cumprir a dupla exigência da função demiúrgica, *i.e.*, ter uma existência independente e não derivada e ser fonte e causa de tudo no universo

---

<sup>166</sup> A este respeito, ver Brisson, 1974, p.81-84; Hackforth, 1936, p.439 *et. seq.*; Solmsen, 1942, p. 113-

115.

<sup>167</sup> Hackforth, 1936, p. 442.

<sup>168</sup> Brisson, 1998, p. 82.

que é bom, ordenado e racional.<sup>169</sup> Brisson, conclui dizendo que o *noûs* demiúrgico, distinto do *noûs* da *psykhé*, é quem, no mundo, introduz o *noûs* na *psykhé*, e esta por sua vez no corpo, de modo que estas entidades não se confundem e não podem ser reduzidas umas às outras.

Por outro lado, é notável a posição explícita de Timeu, quando diz que “seria impossível que o intelecto se gerasse em algum lugar fora da alma.”<sup>170</sup> Este apontamento do *noûs* como dependente da alma não é único no diálogo. Ele de fato ressurge na diferenciação entre conhecimento e opinião, quando é afirmado que “no que respeita àquilo que se gera estes dois modos de conhecer, se alguma vez alguém disser que é outra coisa que não a alma, esse alguém estará a dizer tudo menos a verdade.”<sup>171</sup> É também curioso que os defensores do *noûs* como princípio separado e transcendente, entre eles o próprio Brisson, afirmem que a alma é o único princípio de movimento<sup>172</sup> e, concomitantemente, que o *noûs* participa do movimento, como aliás é sugerido no próprio *Timeu* (34a).<sup>173</sup> Carone nota de maneira perspicaz que esta anuência sobre a origem psíquica do movimento conduz à suposição inevitável da alma como ontologicamente anterior ao *noûs*.<sup>174</sup> Ora, se o *noûs* participa do movimento, e temos que a alma é o único princípio de movimento (pelo menos nos diálogos tardios), para Carone, não é possível que o *noûs* exista separadamente de uma alma, se queremos

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, 1998, p.83

<sup>170</sup> *Ibidem*, 1998, p.84.

<sup>171</sup> *Timeu* 37c2-3 -τούτω δὲ ἐν ᾧ τῶν ὄντων ἐγγίγνεσθον, ἂν ποτέ τις αὐτὸ ἄλλο πλὴν ψυχὴν εἴπῃ, πᾶν μᾶλλον ἢ τᾶληθὲς ἐρεῖ.

<sup>172</sup> *Fedro* 245c *et.seq.*, *Leis* X 896a-b, também sugerido em *Timeu* 46c7-e2; 37b5.

<sup>173</sup> A noção de *noûs* como partícipe do movimento reaparece em *Leis* 897c *et.seq.*

<sup>174</sup> Carone, 2008, p.72.

conservar a *psykhé* como princípio motor.<sup>175</sup> Além do mais, a autora argumenta que esta noção de *noûs* partícipe do movimento é um pensamento recorrente em vários diálogos, o que parece indicar não ser uma posição metafórica ou imagética, mas dialeticamente consistente.

Ainda que existam argumentos concretos e textuais que permitam a identificação do demiurgo à alma cósmica (a exemplo da tese Carone), acreditamos não ser absolutamente necessário anuir com a hipótese. Vejamos: o demiurgo é uma imagem do *noûs* e este, por sua vez, parece sempre fazer parte de uma alma para existir. Seguindo a equação, é necessário que o próprio demiurgo seja reduzido à alma cósmica, se entendemos que o intelecto aparecerá nela como uma de suas faculdades. Não obstante, se anuirmos com essa identificação entre ambos, perdemos a noção do *kósmos* como algo derivado e dependente de uma causa que o sustente, o que pode ser realmente creditado a um *noûs* separado e à sua representação imagética na forma do deus fabricante. Se abrirmos mão da intervenção de uma *aitía* separada, temos que a alma cósmica abrangerá o *noûs* como uma de suas faculdades e, em última instância, acabamos por tomar o mundo como auto-gerado. Certo mesmo é que Platão nada disse de explícito sobre o tema, se o demiurgo tem um valor ontológico próprio ou relacional, ou mesmo se, afinal, seria a alma cósmica o princípio que de fato ordena o *kósmos* de maneira não metafórica, mas literal (o que parece uma consequência implícita à tese de

---

<sup>175</sup> Em relação à tese que identifica o demiurgo à alma cósmica, ver Eggers Lan, 1999, p.27 e Carone, 1991, p. 46-68; 2005, p.71-84. Ambos argumentam com *Fedro* 245c *et.seq.* e *Leis* X 896a-b no sentido de que “a alma é o único princípio de movimento” e, portanto, o demiurgo enquanto *noûs* precisa estar associado à uma alma, e a alma a um corpo – no caso, a alma do mundo e o próprio mundo no qual se instala. A questão é que essa identificação é problemática se temos em vista que é o próprio demiurgo quem fabrica a alma cósmica na narrativa. Reduzi-lo a uma faculdade da alma (por representar o *noûs*) implica perdemos de vista que o mundo (como complexo corpo-alma) tem uma causa (*aitía*) que o gera/sustenta, como foi estabelecido no próêmio. E o demiurgo representa justamente esse agente causal no mito, de modo que não parece ser tão vantajoso tornar o mundo autogerado.

Carone). Acreditamos que a identificação entre demiurgo e alma cósmica é possível, mas não necessária. Quer dizer, por um lado, temos que um *noûs* transcendente e separado contraria aquilo que o *Timeu* e outros textos indicam sobre a alma ser o princípio de movimento. Por outro, vemos que reduzir o demiurgo e sua função à alma do mundo equivale também a assumir o *kósmos* como não derivado e auto-gerado, o que contraria as expectativas de Platão em relação à causa primeira, justificada segundo sua crítica ao atomismo.

## Capítulo 3: A necessidade e o lugar da participação

### 3.1. A necessidade como material

Até agora observamos de perto o bloco das obras da inteligência, atentando-nos ao princípio de inteligibilidade que atravessa o *kósmos* e que é primariamente representado, no mito, pelo demiurgo. Vimos que a metáfora artesanal propõe o universo como bom ordenamento, fruto da inteligência simbolizada pela figura do deus. Todavia não podemos deixar de observar que esta imposição de ordem é exercida dentro de limites, em um espaço dado (*khóra*, *Timeu* 48e-51b, 52a-53a) e segundo um princípio de necessidade (*anáanke*) que apresenta condições restritivas à operação inteligente. O diálogo introduz a questão da necessidade e rapidamente muda o foco da análise para o problema espacial do receptáculo (*khóra*), retomando o assunto em sua especificidade somente mais à frente na narrativa.<sup>176</sup> Para organizar nosso próprio estudo, achamos por bem dedicarmo-nos separadamente a cada um dos conceitos e não seguir a sequência expositiva do *Timeu*. Veremos primeiramente a necessidade em sua acepção mítica de princípio que rege o material do qual o demiurgo faz uso, e então analisaremos seu valor aitiológico como causa auxiliar (*sûnaítion*). Somente então investigaremos a problemática concernente ao receptáculo (*khóra*) e sua ligação com a necessidade.

---

<sup>176</sup> A narrativa parece ser estruturada por uma espécie de espiral conceitual: os conceitos surgem, são explicitados e analisados em suas partes/subdivisões quando existem e, durante o próprio percurso analítico, questões anteriores vão sendo retomadas e reformuladas segundo novas exigências dialéticas. Neste caso, a questão da *khóra* aparece justamente para tentar explicar o problema do corpóreo inevitavelmente ligado à materialidade/espacialidade de terra, fogo, água e ar. Ver Migliori, 2008, p. 28 *et seq.*

Após descrever aquilo que foi produzido pelo intelecto, Timeu dá início à segunda fase de sua exposição. Como argumentamos no capítulo anterior, o demiurgo não fabrica o universo a partir do nada, mas utiliza-se de algo que preexiste à composição inteligente para dar cumprimento à tarefa de fabricação. E é justamente este algo, este “material” utilizado pelo deus, que está sempre submetido ao princípio da necessidade ao longo de todo o diálogo. Veremos que, ao lado da causação inteligente, Timeu propõe agora a necessidade (*anáγκη*) como também participante do processo de composição do devir, uma vez que o mundo resulta de uma “combinação de necessidade e intelecto”.<sup>177</sup> Pouco depois de anunciar a premência de descrever este novo princípio, a necessidade é associada em 48a-b à natureza de fogo, água, terra e ar. Vejamos duas passagens do texto que tratam destes elementos que servirão de “material” à obra demiúrgica:<sup>178</sup>

Antes da geração do céu, teremos que rever a natureza do fogo, do ar, da água e da terra, bem como os comportamentos que tinham antes disso.<sup>179</sup>

Na verdade, antes de isto [a ordenação inteligente] acontecer, todos os elementos estavam privados de proporção e de medida; na altura em que foi empreendida a organização do universo, primeiro o fogo, depois a água, a terra e o ar, ainda que contivessem certos traços de como são, estavam exatamente num estado em que se espera que esteja tudo aquilo de que um deus está ausente. A partir deste modo e desta condição, começaram a ser configurados através de formas e de números.<sup>180</sup>

---

<sup>177</sup> Timeu 48a2. ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως

<sup>178</sup> Entre as duas passagens aludidas encontra-se o enfrentamento do terceiro tipo de ser, a *khóra*. Por razões expositivas, prescindiremos da sequência do próprio texto do *Timeu*, enfrentando primeiramente a questão da necessidade, para só então abordarmos a complexa problemática que envolve o conceito de *khóra*.

<sup>179</sup> Timeu 48b4-6. ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως

<sup>180</sup> Timeu 53a7-53b3. καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' εἶχεν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως· ὅτε δ' ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν, πῦρ πρῶτον καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, ἴχνη μὲν ἔχοντα αὐτῶν ἅττα, παντάπασί γε μὴν διακείμενα ὡσπερ εἰκὸς ἔχειν ἅπαν ὅταν ἀπὴ τινος θεός, οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσαστο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς.

Primeiramente observamos que, com vistas a descrever este aspecto refratário presente no universo ordenado, *Timeu* propõe que seja investigada a natureza dos quatro elementos. Destaca-se a relação entre os elementos e a necessidade,<sup>181</sup> de modo que a tarefa de elucidar o princípio errante passa pela investigação daqueles. Esta não é exatamente uma pesquisa empírica, mas teórica e hipotética, uma vez que pretende pensar os elementos não como nos são apresentados, mas como “eram antes” da geração do cosmo.<sup>182</sup> Constatamos ainda que esta interação causal entre *noûs* e *anáanke* é descrita pela metáfora artesanal justamente como a imposição de inteligibilidade a este “material”, ordenando-o segundo uma proporção matemática ou, como diz o texto, “através de formas e de números”.

Este recomeço da discussão, focando agora não aquilo que é naturalmente ordenador (como a alma do mundo ou o demiurgo), pode causar alguma confusão ao leitor do *Timeu*.<sup>183</sup> Novos conceitos são apresentados com a finalidade de pensar o *kósmos* não como manifestação absoluta da teleologia, mas justamente com vistas a contrabalançar o papel diretor da inteligência no mundo, explicitando, agora sob novo

---

<sup>181</sup> Veremos que os elementos (e seus traços primitivos) estão submetidos ao princípio da necessidade (*anáanke*).

<sup>182</sup> As aspas reafirmam a leitura não literal do diálogo, argumentando que o desafio de *Timeu* não é descrever a origem, mas explicar pela metáfora temporal a interação entre inteligência e necessidade.

<sup>183</sup> Migliori chega mesmo a dizer que Platão desenvolve uma série de jogos no *Timeu*, que são na verdade técnicas discursivas. “A primeira diz respeito aos esquemas de referência e poderíamos chama-la ‘técnica da modificação ocultada’; a segunda concerne ao processo antegônico apresentado na segunda abordagem, e poderíamos chama-la ‘técnica dos acréscimos sucessivos’. No primeiro caso, Platão muda um esquema utilizado sem declará-lo, aliás, quase ignorando a modificação feita, por nisso só um leitor ativo, que reconstrói continuamente tais esquemas a partir do texto, se dá conta disso. No segundo caso, acrescenta continuamente novos elementos à análise que empreende, sem esclarecer o papel que esses novos elementos têm em relação àqueles precedentemente postos em ação, o que pode induzir o leitor a identificar entre eles termos talvez muito diferentes.” (2008, p.28) Por exemplo, ainda que os traços dos elementos (que originam a mecanicidade própria à necessidade) estejam dispostos no receptáculo, devemos distinguir claramente: os traços dos elementos, os próprios elementos, a necessidade (em estado puro ou como causa auxiliar) e o receptáculo (*khóra*) são coisas diferentes umas das outras, muito embora apareçam profundamente entrelaçadas na narrativa. Nosso objetivo constitui-se justamente em elucidar os pontos de contato e de separação entre cada um dos conceitos e estabelecer como se relacionam com o demiurgo.



ângulo, o problema da participação. Para começarmos a compreender este outro princípio, podemos nos perguntar: por que a necessidade é associada aos materiais utilizados pelo demiurgo em sua tarefa de fabricação? Um artesão qualquer pode modificar ou alterar aquilo que utiliza para produzir sua obra, como um artista que mistura tintas para obter novas possibilidades de cores. Por outro lado, necessidade soa exatamente como aquilo que não está sujeito a mudanças.

Reinvoquemos a passagem da imagem do caos pré-cósmico citada acima a fim de compreender a relação da necessidade com os quatro elementos no *Timeu*. O texto afirma explicitamente que neste mítico estado originário, *i.e.*, neste tempo/estado “anterior”<sup>184</sup> à causação noética, temos apenas traços (*ikhnai*) de cada um dos quatro elementos se comportando de maneira errante e desordenada. É necessário chamar a atenção para o fato de fogo, terra, água e ar não serem efetivamente antes da intervenção inteligente. Eles sequer podem ser nomeados como tais se não está suposta a atuação do *noûs* sobre seus traços primitivos.<sup>185</sup> Os elementos não são autônomos, apesar de algo deles preexistir à causação inteligente.

Se os elementos não são autossuficientes e, portanto, têm sua própria identidade derivada, já temos uma pista de que estes “materiais” não podem ser considerados corpos (*sômata*) se tomados isoladamente, *i.e.*, se é abstraída deles a causação da inteligência (*noûs*). Isso porque, como vimos, o demiurgo é quem produz o corpo do mundo a partir de terra, fogo, água e ar quando já constituídos também pelo deus. Não

---

<sup>184</sup> Lembremo-nos que, como exposto no capítulo anterior, este estado pré-cósmico não deve ser encarado como uma descrição literal de eventos que antecederam à geração do cosmo, mas como metáfora para evidenciar a estrutura pela qual interagem dois tipos de causação: uma inteligente, referente à inteligência (*noûs*) e representada miticamente pelo demiurgo, e uma mecânica e errante, relacionada à necessidade (*anáanke*) e associada no mito com os traços (determinações primitivas) de terra, fogo, água e ar.

<sup>185</sup> *Timeu* 49b *et. seq.*

obstante, podemos concluir que até mesmo o corpóreo depende do demiurgo/*noûs* para existir.<sup>186</sup> O que preexiste à atividade fabricadora do deus são meros traços (*ikhne*, 53b) dos elementos presentes no receptáculo, com tendências mecânicas de produzir certos efeitos. Por exemplo, o aquoso causando o efeito do úmido, o ígneo causando o aquecimento etc. (52d-e).

Neste sentido, não podemos considerar aquilo que preexiste à demiurgia como matéria (*hylē*), tal como compreende Aristóteles. Podemos tomar esse “subjacente” à causação inteligente talvez como “material” que, no contexto mítico da narrativa, o demiurgo utiliza para fabricar a realidade fenomênica.<sup>187</sup> Este material utilizado pelo deus é, de certo modo, imaterial, uma vez que não é corpóreo. Compreendemos os traços (*ikhnai*) dos elementos que preexistem à atividade fabricadora não como matéria prima ou como uma massa disforme, mas antes como repositório de determinações não corpóreas e incontornáveis das quais o demiurgo deve lançar mão para cumprir seus objetivos. Estas determinações sujeitam-se apenas parcialmente à influência do *noûs* ordenador que, através da razão matemática, é capaz de dispô-las segundo um propósito inteligente.

De fato, o texto argumenta que somente a proporção matemática será capaz de impor medida e harmonia aos traços (*ikhnai*) daquilo que, a partir deste ordenamento, constituirá terra, fogo, água e ar. Devido à influência da inteligência (*noûs*) sobre (*anánke*), produz-se uma obra (neste caso, os elementos) “boa e excelente” a partir de

---

<sup>186</sup> *Timeu* 53a.

<sup>187</sup> Retomaremos a questão mais adiante. Para uma análise cuidadosa da identificação aristotélica, ver Brisson, 1974, p.221-232.

“algo que não era assim, mas se comportava de maneira desordenada”.<sup>188</sup> O que o demiurgo faz é atenuar pela persuasão, (“na medida do possível” *katà tò dynatón*, 46c8), a inclinação desses traços ao mecanicismo cego próprio de suas determinações para então servir-se deles em sua obra, que neste momento resulta na composição dos elementos. Estes traços são considerados errantes (*planómene*) justamente por estarem alheios à finalidade de bem, unidade, beleza e excelência. Aliás, características daquilo que é ordenado e, portanto, não fortuito. Sendo assim, somente através da causação inteligente, a causa errante (*planómene aitía*, 48a), identificada com o princípio da necessidade no mito, deixa de ser algo desordenado (*atáktos*) para efetivamente gerar-se na forma dos quatro elementos, agora corpóreos e combinados ao único corpo do mundo.<sup>189</sup>

Os elementos, até então tomados por vários dos fisiólogos como *aitía* do universo, são vistos com desconfiança por Platão como candidatos à razão de ser do cosmo, muito embora reconheça que eles também concorram para sua efetiva realização. Na verdade, vimos que terra, fogo, água e ar sequer existem como tais (e encontram-se reduzidos a seus traços/determinações primitivas que ainda não são corpóreas) se deles subtraímos o princípio de inteligibilidade fundado na matemática e imposto pelo deus. O *Timeu* parece realmente ter o pensamento jônico na mira quando questiona o valor dos elementos como princípios ou ‘causas primeiras’. Observemos o trecho no qual critica

---

<sup>188</sup> *Timeu* 53b.

<sup>189</sup> *Timeu* 53b *et. seq.*, 32a-c. Para observar mais de perto a relação entre causa errante (*planómene aitía*) e necessidade (*anáktē*), ver também *Timeu* 47e-45.

duramente a analogia dos elementos com as letras do alfabeto que, se agrupadas, compõem sílabas e palavras.<sup>190</sup> Diz Timeu:

(...) na verdade, até agora ninguém revelou a sua origem, mas discursamos como se nos dirigíssemos a quem soubesse o que possa ser o fogo e cada um dos outros elementos, dispondo-os como princípios e letras do universo. Ora, é prudente que, com um mínimo de verossimilhança, nem sequer às sílabas sejam comparados por quem tenha um pouco de inteligência.<sup>191</sup>

Apesar de inicialmente esquivar-se da tarefa de falar da origem dos elementos, Timeu procederá a uma detalhada análise matemática deles (de sua composição e da interação entre eles) após deter-se na exposição sobre o receptáculo (*khóra*). De acordo com a narrativa, o demiurgo é quem os configura (*dieskhematízato*, 53b4) através de formas e números a partir dos traços que preexistem à sua atividade. Cada um dos elementos será identificado a um sólido geométrico: a pirâmide com o fogo, o octaedro com o ar, o icosaedro com a água e o cubo com a terra. Cada um destes sólidos é, por sua vez, composto de triângulos. Embora interessante, não nos cabe aqui proceder a um detalhamento das razões geométricas implicadas na formatação dos sólidos e dos triângulos. Limitamo-nos a reconhecer que Platão toma terra, fogo, água e ar como entidades complexas (não simples) estruturadas a partir de uma razão matemática.<sup>192</sup>

Contudo, os elementos são comumente considerados pelos fisiólogos como *aitíai* do cosmo ou, sobretudo, como substrato mais simples e irreduzível de sua composição, o que lhes confere, equivocadamente segundo Platão, um papel causal primário. Na

<sup>190</sup> De fato, Demócrito (DK 67A6, A14, 68A37) parece realmente propor a comparação das letras do alfabeto grego aos átomos com a finalidade de explicar como uma grande variedade de coisas pode ser gerada das infinitas combinações possíveis de átomos e vazio.

<sup>191</sup> *Timeu* 48b-c - τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πυρὸς ὕδατος τε καὶ ἀέρος καὶ γῆς φύσιν θεατέον αὐτὴν καὶ τὰ πρὸ τούτου πάθη: νῦν γὰρ οὐδεὶς πῶς γένεσιν αὐτῶν μεμήνηκεν, ἀλλ' ὡς εἰδόσιν πῦρ ὅτι ποτέ ἐστιν καὶ ἕκαστον αὐτῶν λέγομεν ἀρχὰς αὐτὰ τιθέμενοι στοιχεῖα τοῦ παντός, προσῆκον αὐτοῖς οὐδ' ἂν ὡς ἐν συλλαβῆς εἶδεσιν μόνον εἰκότως ὑπὸ τοῦ καὶ βραχὺ φρονοῦντος ἀπεικασθῆναι.

<sup>192</sup> Essa razão matemática explica também como os elementos interagem uns com os outros, esclarecendo como suas determinações geométricas (primariamente triangulares – com exceção da terra que é identificada ao cubo) possibilitam que um elemento transforme-se em outro na natureza.

verdade, todo este empenho presente no *Timeu* em descrever entidades que, em última instância são invisíveis se não estiverem agrupadas (inverificáveis empiricamente, portanto) constitui óbvia tentativa platônica de rejeitar o princípio mecânico/material (*anáanke*) como fundamento primeiro da realidade. Como alternativa, ao decompor aquilo que é corpóreo através de uma razão matemática, o *Timeu* sugere que mesmo fogo, terra, água e ar, são devedores de uma determinação inteligente e, em última instância, de um intelecto suposto por ela. Quer dizer, apesar de os elementos serem considerados corpos, como o texto nos informa de maneira indubitável,<sup>193</sup> até mesmo sua corporeidade é derivada e dependente de um princípio ordenador (pensado matematicamente), não podendo, portanto, serem considerados causas primeiras, mas no máximo, secundárias ou auxiliares.

### 3.2. A necessidade como causa

Antes de partirmos para a investigação propriamente dita da necessidade como causa (*aitía*), atentemo-nos primeiramente àquilo que está sendo compreendido no *Timeu* como causa. Como diz Migliori, “a questão das causas no *Timeu* é de um lado muito complexa, e por outro lado decisiva. A dificuldade aumenta pela evidente renúncia de Platão em explicar, em uma estrutura formalmente clara, como foi dito, o jogo das causas e con-causas que interagem entre elas, o que abre caminho para uma multiplicidade de interpretações.”<sup>194</sup> Não pretendemos de modo algum esgotar as inúmeras possibilidades de leitura concernentes ao problema das causas, mas ocupamo-

---

<sup>193</sup> *Timeu* 53c-d.

<sup>194</sup> Migliori, p.16, n.6.

nos da questão na medida necessária para compreender satisfatoriamente a figura do demiurgo, símbolo de um tipo de causação. Destarte reconhecemos que a questão das causas não deve ser lida por um viés aristotélico, como fez Plutarco, Sêneca em sua carta 65, e uma longa tradição posterior. Enquanto em Aristóteles “causa e princípio são idênticos, de uma mesma natureza e são reciprocamente conexos”, constatamos no *Timeu*, “uma concepção mais concreta da causa. Causa é aquilo que faz algo: a causalidade é a capacidade de gerar um efeito.”<sup>195</sup> Neste sentido, tomaremos causa (*aitía*) no sentido de “aquilo que faz algo” (*poíon*), *i.e.*, como agente produtor de determinados efeitos. No capítulo anterior ocupamo-nos da questão da causa (*aitía*) do universo levantada em 28b. Investigamos justamente os efeitos produzidos pela causação inteligente, pelo *noûs*, identificado em diferentes momentos com o demiurgo, com os deuses menores e com a alma do mundo.

Ocupamo-nos agora daquilo que foi produzido/causado pela necessidade (*anánke*), suas possibilidades ontológicas e seus efeitos no mundo.

É necessário que justaponhamos ao discurso aquilo que foi gerado pela necessidade. De fato, a geração deste mundo resulta de uma mistura engendrada por uma combinação de necessidade e inteligência. Mas, como o intelecto dominava a necessidade, persuadindo-a a orientar para o melhor a maioria das coisas submetidas à geração, foi deste modo (através da submissão da necessidade a uma persuasão racional) que o universo foi constituído desde a sua origem.<sup>196</sup>

*Timeu* reconhece nesse novo momento do texto a concorrência de uma segunda causa que interage com a causação inteligente no processo de composição do universo.

A necessidade (*anánke*) é introduzida na exposição justamente como “o outro” da

---

<sup>195</sup> Natali, 1997, p.208. Tradução nossa.

<sup>196</sup> *Timeu* 47e-48a. δεῖ δὲ καὶ τὰ δι' ἀνάγκης γινόμενα τῷ λόγῳ παραθέσθαι. μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη: νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γινομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν.

inteligência, sendo chamada de causa errante, elemento recalcitrante que resiste parcialmente à inteligência, não permitindo que a influência do *noûs* no *kósmos* seja total e irrestrita (48a). Não obstante, muito embora pareça-nos que há um aparente antagonismo existente entre inteligência (*noûs*) e necessidade (*anánke*), observamos que esses princípios causais, agentes responsáveis pela produção de determinados efeitos, não apenas coexistem, mas interagem no processo eterno de geração do universo. Veremos que apesar da resistência parcial da necessidade à causação inteligente, ela é mobilizada, tanto quanto possível, a favor de um desígnio inteligente, desempenhando papel ontológico imprescindível no devir.

Este conceito de necessidade levado às últimas consequências, quer dizer, abstraindo-se dele a intervenção da inteligência (*noûs*), pode ser comparado à desordem simbolizada pelo caos pré-cósmico.<sup>197</sup> Várias são as passagens que aludem a este “tempo antes do tempo”, momento que precede a atividade demiúrgica que trouxe a tona o mundo ordenado. Apesar de não conferirmos valor literal ao caos pré-cósmico, compreendemos seu significativo mérito imagético de explicitar a possibilidade abstrata daquilo que é desordenado (*atáktos*) existindo por si. A necessidade (*anánke*) em seu “estado puro”, quer dizer, recortada de seu contexto fenomênico na imagem mítica do caos pré-cósmico, é análoga ao fortuito (*týkhe*) dos “materialistas” – entendidos como aqueles que tomam a causa material como primária na realização do *kósmos*.<sup>198</sup>

Nas *Leis*, ao discutir sobre o princípio fundante de todas as coisas com essa corrente filosófica, “o acaso por necessidade” (*týkhe ex anánkes*) é contrastado com os conceitos de *tékhnē*, *noûs*, *theós*, e *psykhé*, articulação conceitual mobilizada para

---

<sup>197</sup> O caos precósmico é apresentado em diferentes passagens, ver *Timeu* 30a2-5, 46e5-6, 52e, 53a, 69b.

<sup>198</sup> Ver *týkhe ex anánkes*, *Leis* X 889c1-2; sobre a relação entre *ex anánkes* e *tò týkhon* em *Timeu* 46e.

combater o fortuito como causa primeira (*Leis*, 888e *et. seq.*). Também no *Sofista* (265c-e) percebemos um esquema análogo, no qual o acaso aparece sob a roupagem de uma “causa espontânea” (*aitía automate*) sem propósito (*aneu diánoias*) em oposição a uma “arte produtiva divina” (*theía poietiké tékhne*). Vemos então que essa discussão sobre os possíveis “candidatos causais” para explicar a “origem” – no sentido ontológico - do mundo (ordenado), foi esboçada em outros diálogos, mas desenvolvida detalhadamente no *Timeu*. De fato, o diálogo foi mesmo “classificado” pela própria personagem segundo “blocos” de apresentação: obras da inteligência (*Timeu* 27d-47e), obras da necessidade (47e-69a), obras da inteligência atuando com a necessidade (69a *et. seq.*).<sup>199</sup> O trecho a seguir distingue as duas ordens causais exploradas no texto:

(...) devemos falar sobre ambos os gêneros de causas, distinguindo as que fabricam coisas belas e boas com o intelecto das que, isentas de intelecção, cada vez que produzem algo, o fazem ao acaso e sem ordem. Coube-nos então falar das causas acessórias, pelas quais os olhos obtiveram o poder que agora têm.<sup>200</sup>

Observamos, então, que os dois tipos de causas do *Timeu* desempenham funções bem específicas. Um dos tipos, as chamadas “causas primeiras”, “fabricam coisas belas e boas com o intelecto”. As causas segundas, ao contrário, sem inteligência, produzem seus efeitos de modo fortuito e desordenado. O interessante da passagem acima é que ainda introduz a questão da visão, exemplificação da interação entre as duas ordens causais na produção de um determinado efeito, neste caso, a possibilidade humana de ver. O fenômeno da visão pode ser explicado a partir de dois pontos de vista que

---

<sup>199</sup> Não obstante, percebemos que a *anáanke* está, em certa medida, presente na primeira parte, assim como o *noús* também aparece na segunda. O que marca um momento do texto em relação ao outro é apenas a ênfase de do discurso ao respectivo princípio causal que está sendo analisado em cada parte e que, vale dizer, só pode ser compreendido plenamente em interação com seu “outro”. A esse respeito, ver Cornford, 1937, p.32.33 e Cherniss, 1962, p.422.

<sup>200</sup> *Timeu* 46e. λεκτέα μὲν ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται. τὰ μὲν οὖν τῶν ὀμμάτων συμμεταίτια πρὸς τὸ σχεῖν τὴν δύναμιν ἣν νῦν εἴληχεν εἰρήσθω.



correspondem cada um a uma determinação causal específica, uma necessária e outra inteligente ou, se quisermos, finalística. A visão, se compreendida pelo ponto de vista da necessidade, *i.e.*, de uma perspectiva mecanicista, equivale no *Timeu* à descrição da colisão entre fogos que partem do olho, da luz do sol e do próprio objeto para que ocorra a visibilidade.<sup>201</sup> Por outro lado, esta ordem mecânica é devedora do intelecto, uma vez que foi introduzida (45b4-6) pelos deuses e sua função (*érgon*, 46e8) é estabelecer a capacidade humana de olhar para os movimentos celestes. Pela experiência astronômica, que é também matemática, é possível adquirir sabedoria filosófica (47a4-b2). Esta razão de ser da visão, seu *télos*, é a causa primária ou primeira da visibilidade que, 'por necessidade', deve valer-se dos mecanismos identificados à colisão entre os fogos para sua efetiva realização.

Neste segundo momento da economia do mito, o intelecto não atua sozinho, mas interage com a necessidade como um agente que se utiliza de meios disponíveis para a concretização de uma finalidade. Esta interação é simbolizada miticamente pela tarefa do *noûs*/demiurgo de *persuadir* a necessidade. A persuasão demiúrgica atenua, tanto quanto é possível, o caráter errante (*planoméne*) da *anáanke*, tornando-a uma co-causa (*synaitía*) ou causa auxiliar (*aitía hyperetoûsa*) para a concretização de seu plano.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup>“Os olhos são portadores de luz (*phosphóra ómmata*), luz que é um fogo que não queima, que a cada dia se torna um corpo que lhe é próprio, o próprio dia sendo um fogo difuso no ar, que, ao final, se retira, ocorrendo a noite (o dia é a luz do dia). O fogo de dentro do corpo flui através dos olhos; ao sair, ele combina com o fogo do dia, formando um novo corpo (o semelhante se unindo ao semelhante); é esse fluxo homogêneo, resultante da combinação entre os dois primeiros, que se encontra com um terceiro fogo, o que emana dos objetos externos; os movimentos recebidos nesse encontro são transmitidos, através de todo o corpo, até a alma, propiciando a percepção que nos permite dizer "vemos" (*horân*). Para que haja visão, é preciso que haja diferença de tamanho entre as partes corpóreas dos fogos que se encontram (o diferente percebe o diferente); se essas partes forem do mesmo tamanho, não ocorre visão, e dizemos que há transparência.” Marques, 2012, p.97, que faz uma detalhada análise não apenas da visão mas da teoria da percepção em geral no *Timeu*.

<sup>202</sup>*Timeu* 48a, 46c e 68e.

Todas estas são causas acessórias que um deus utiliza como auxiliares para cumprir o que lhe compete, na medida do possível, o melhor resultado. No entanto, a maioria considera que não são causas acessórias mas sim as causas de tudo, visto que produzem o arrefecimento e o aquecimento, a solidificação e a fusão e efeitos desse tipo. Mas não é possível que tais causas possuam razão ou intelecto em relação ao que quer que seja.<sup>203</sup>

O trecho acima evidencia a relação existente no *Timeu* entre a teleologia representada pelas chamadas causas primeiras ou divinas e o mecanicismo correspondente às causas auxiliares ou segundas. Se temos em mente que Platão chama de causas primeiras “aquelas que acompanhadas de intelecto são artesãs de coisas belas e boas (*hósai metà noû kalôn kai agathôn demiourgoí*, 46e4) compreendemos sucessivamente que as causas primeiras equivalem à causação inteligente (representada principalmente pelo demiurgo). As causas segundas são caracterizadas como “aquelas que são movidas por outras, e que, por sua vez, colocam outras em movimento por necessidade” (46e1-2). As causas segundas são ainda definidas por serem incapazes de possuir inteligência por si mesmas, “privadas de sabedoria, produzem sempre seus efeitos de modo fortuito e desordenado”.<sup>204</sup>

As causas auxiliares ou segundas são assim chamadas porque não podem causar nada por elas mesmas, são efetivas apenas se adequadas segundo um desígnio que dispõe suas determinações primitivas como mecanicismo ordenado, subordinando-as a um esquema teleológico. Quando dissociadas da persuasão noética, as causas auxiliares nada produzem além de efeitos aleatórios e fortuitos que, sabemos, não podem explicar um devir ordenado. Ainda que a necessidade (*anánke*) tenha em si uma potência poética, seu fazer/produzir (*poíon*) é totalmente infértil e estéril se apartado da causação

---

<sup>203</sup> *Timeu* 46c-d. “ταῦτ’ οὖν πάντα ἔστιν τῶν συναιτίων οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσιν χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν: δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἔστιν.”

<sup>204</sup> *Timeu* 46e5-6.

inteligente, não podendo ser considerado como uma causa propriamente. Para que um ‘algo’ qualquer venha a ser, ainda que banal como a menor unidade pensável de “água”, sempre haverá uma inteligência suposta em seu vir a ser que torna a própria corporeidade possível, sem falar da ideia/forma da água que faz com que ela seja precisamente “isto” e não um outro algo. O mesmo raciocínio vale para os outros elementos, assim como para todos os seres complexos que são gerados a partir deles, sejam metais, homens, plantas ou animais.

Exatamente por isso, e como resposta aos fisiólogos, *Timeu* afirma que as causas necessárias não devem ser buscadas em si mesmas, mas apenas quando já persuadidas pela causa (*aitía*) divina e noética que lhes confere sentido.<sup>205</sup> Mesmo com esta restrição aparentemente negativa, as causas necessárias são indispensáveis para o cumprimento do projeto demiúrgico, uma vez que para a realização de um fim devem ser mobilizados meios para tal. As causas primeiras ou demiúrgicas utilizam-se (*khreṓtai*) das causas segundas ou, se quisermos, do mecanicismo, para o cumprimento daquilo que é bom/melhor. Tendo isto em conta, percebemos que a relação entre causas primeiras e causas auxiliares é a mesma que existe entre inteligência (*noûs*) e necessidade (*anánke*).

A necessidade (*anánke*) pode ser encarada como um conceito ambíguo dentro do diálogo, uma vez que pode ser apreciado de duas maneiras em diferentes momentos do *Timeu*. No primeiro sentido – que em estado puro, insistimos, não constitui mais que uma abstração – é comparável à *týkhe* dos “materialistas”, uma determinação fortuita e destituída de qualquer finalidade.<sup>206</sup> Vimos que a necessidade relaciona-se intimamente

---

<sup>205</sup> A recomendação de não buscar as causas auxiliares nelas mesmas é feita em *Timeu* 68e7-69a.

<sup>206</sup> Para uma compreensão de *týkhe ex anánkēs*, remetemos à leitura de *Leis* 889c *et. seq.* e a relação entre *ex anánkes* e *tò týchon*, ver *Timeu* 46e

com terra, fogo, água e ar, e parece emergir da corporeidade que os concerne. Porém, “antes” da obra demiúrgica temos apenas traços dos elementos, não eles mesmos, nem mesmo os sólidos corpóreos aos quais são identificados. A causação inteligente é que ordena os traços dos elementos segundo “formas e números”, dispondo-os como composição complexa de triângulos que pode então ser identificada com o corpóreo. Ao tornar a própria corporeidade devedora da causação inteligente, Platão está justamente subordinando a necessidade (*anánke*) – identificada com os elementos e, portanto, com o corpóreo - à causação noética.

Johansen argumenta, adequadamente a nosso ver, que as causas necessárias não existem como causas propriamente ditas no caos pré-cósmico, pois elas ainda não possuem a consistência e autonomia ontológica necessárias para produzir de fato uma eficiência causal qualquer.<sup>207</sup> Neste momento, a necessidade pode ser associada apenas aos traços dos elementos que se movem de maneira fortuita dentro do receptáculo e alheios a qualquer tipo de planificação. Aquilo que Timeu chamará de necessidade (*anánke*) no sentido de causa (*aitía*), *i.e.*, no sentido de algo que produz efeitos no *kósmos*, existe apenas de modo incipiente no caos pré-cósmico. É verdade que os traços dos elementos já trazem consigo certas determinações (constituintes de seu aspecto errante) que não serão alteradas pelo influxo inteligente. Contudo, essas determinações fortuitas e insuficientes do ponto de vista causal, não são capazes de, por si mesmas, trazer a tona o mundo ordenado. Aquilo que é fortuito e, portanto, *ateleológico*, não

---

<sup>207</sup> “Necessity is a product of the creation, not a precondition of it. There are no necessitating causes in the pre-cosmos because there is nothing in the pre-cosmos with sufficient reality to possess causal efficacy. Necessary processes only come into being once the demiurge has created the ‘simple’ bodies. Necessity is a function of an ordered universe in so far as it is only once bodies have determinate characteristics that they can act as necessitating causes. It is then a further stage in the creation story when the demiurge takes over the necessary processes and employs them as contributory causes in creating a fully ordered cosmos.” (2004, p. 97).

pode oferecer a regularidade ou constância necessárias para constituir-se como fundamento primeiro da *phýsis* inteligente que está sendo construída no diálogo.<sup>208</sup>

Por outro lado, quando já está suposta a intervenção do *noûs*, podemos considerar a *anánke* como encadeamento causal regular que serve ao desígnio inteligente. Quer dizer, mediante “persuasão”, aquilo que não pode ser efetivamente produzido pela inteligência, ao menos adequa-se a uma planificação inteligente capaz de abranger e dispor ordenadamente, “na medida do possível” (*katà tò dynatón*, 46c8), e com vistas ao melhor, as determinações incontornáveis e fortuitas próprias dos elementos ou, se quisermos, de seus traços (*ikhnai*) constitutivos. É importante observar que, mesmo sob a égide da inteligência persuasiva, existe a presença de um resquício de necessidade no *kósmos* sobre o qual a inteligência não tem controle absoluto. Esta precariedade ou limitação fundamental fica patente pelas expressões utilizadas por Platão para, de certo modo, restringir ou limitar o processo de persuasão do *noûs* sobre a *anánke*. (*katà tò dynatón* em 46c8, *tà pleîsta* – e no *tà pánta* – em 48a3 etc).

A ambiguidade da *ananké* no *Timeu* justifica-se então como causa que o deus utiliza-se na implementação de seus propósitos, por um lado, mas também pode ser encarada como obstáculo para a concretização do desígnio inteligente, uma vez que apresenta certa resiliência frente ao *noûs*. Quer dizer, o deus dá cumprimento a sua obra através da *ananké* e apesar dela. Neste sentido é que dizemos que a ação da inteligência é capaz de utilizá-la em seu benefício, “persuadindo-a do melhor”. Dito de outra maneira, a causação inteligente é capaz de transformar a necessidade em um

---

<sup>208</sup> *Timeu* 46d8. Platão chega mesmo a mencionar uma natureza sábia (*émphron phýsis*).

mecanicismo ordenado de causas e de efeitos sem anulá-la em sua especificidade ontológica.

Diversas passagens do *Timeu* apontam para esta interação causal em que a necessidade aparece sujeita a um desígnio que a conduz, “na medida do possível” (*katà tò dynatón*), em direção ao propósito inteligente e ordenado, como no caso analisado da visão.<sup>209</sup> A capacidade humana de ver ocorre através da interação mecânica de fogos, mas não existe *por causa* dela, diríamos em bom português. Do ponto de vista teleológico, a visão existe como uma das peças de um grande mosaico inteligente onde o homem e as faculdades que o constituem, estão dispostos de uma determinada maneira que não é fortuita, cega ou mecânica, mas organizados segundo uma planificação racional elaborada para realização do bem/do melhor. Do ponto de vista do *Timeu*, esta sim, é a causa primeira da visão humana, a saber, sua finalidade inerente de servir como instrumento de aprendizagem ao homem, este ser limítrofe entre o mortal e o imortal, que se realiza plenamente através de sua faceta inteligente, inquiridora e filosofante.<sup>210</sup>

A plena efetividade da racionalidade humana, justamente o que nos determina em relação à natureza, depende, em certa medida, da visão como instrumento cognitivo, muito embora também seja verdade que este instrumento efetiva-se tão somente graças ao jogo ígneo do qual se vale para ocorrer. Os dois gêneros de causa são imprescindíveis

---

<sup>209</sup> *Timeu* 46c7-e2, 47e4-48a, 68e-69a.

<sup>210</sup> “No *Timeu*, com relação ao poder dos olhos (*tôn ommáton...dýnamin*), evoca-se sua função principal (*megíston érgon*) e sua utilidade (*ophelían*) (46E-47B). A visão (*ópsis*) foi produzida para ser causa da maior utilidade (*aitía tês megístes ophelías*); com efeito, os raciocínios e discursos que desenvolvemos sobre o universo jamais poderiam ter sido sustentados, se não tivéssemos visto (*idónton*) nem os astros, nem o sol, nem o céu. Mas, agora pois, é o ver (*ophtheísai*) do dia, da noite, dos meses e do retorno regular dos anos, (e o ver) dos equinócios e dos solstícios que levaram à invenção do número, que forneceram o conhecimento (*énnoian*) do tempo e que permitiram empreender pesquisas sobre a natureza do universo. Desses conhecimentos retiramos o gênero da filosofia (*philosophías génos*), o benefício mais importante que já nos foi oferecido e concedido à raça mortal, pelos deuses. Este é o benefício mais importante que nos trazem os olhos (*toûto ommáton mégiston agathón*).” Marcelo, 2012, p. 104-105.

para que a visão ocorra, muito embora a inteligência seja preponderante do ponto de vista de uma hierarquia causal, uma vez que a necessidade entendida como *aitía* depende da causação inteligente/demiúrgica para atuar.

Nossa leitura vai ao encontro do que foi argumentado no segundo capítulo, a saber, que o demiurgo é a representação mítica de um intelecto ordenador que atravessa todo o universo. Concordamos com a interpretação de Cherniss de que a figura demiúrgica seria “uma personificação da abstração lógica, causação inteligente em geral, um símbolo das causas *hósai metà noû kalôn kai agathôn demiourgoí.*” O demiurgo, chamado no mito de “a melhor das causas”, e não os quatro elementos ou a necessidade, é quem realmente satisfaz a pergunta pela *aitía* feita em 28a4 e c2. Se levarmos em consideração os dois tipos de causa diferenciados em 46e, não restam dúvidas de que, segundo as evidências, o demiurgo está entre as primeiras.

### **3.3. O terceiro gênero: *khóra* não é matéria**

Podemos dizer, com base não apenas no *Timeu*, mas numa concepção mais abrangente do pensamento de Platão, que o “ser” corresponde à permanência e à estabilidade que são próprias às Formas inteligíveis. Já um ser em devir, mutável por definição, não pode “ser” no sentido estrito do termo: ele surge, altera-se e se corrompe no desenrolar de sua existência espaço-temporal. As formas inteligíveis, sabemos, não mudam, elas “são” para além da esfera fenomênica (espaço-tempo) e encontram nelas mesmas o seu ser. Por isso são consideradas entidades não derivadas, autônomas, autossuficientes. As coisas sensíveis, que não cessam de mudar, dependem das formas

inteligíveis de que são imagens, mas de um modo bem específico. Essa dependência diz respeito à relação original-símile, modelo-cópia, paradigma-particular etc. Contudo, essa explanação já não é suficiente se aprofundarmos a pergunta sobre o processo de participação e fizermos incidir a pesquisa sobre a dimensão específica (o "onde") pela/através da qual as coisas sensíveis efetivam seu ser (entendido como o desenrolar de sua existência espaço-temporal). Ora, se existem as formas eternas e imutáveis, de um lado, e o fluxo do devir, inconstante e mutável, de outro, faz sentido perguntar 'onde' essa mutabilidade e instabilidade se assentam, haja vista que não pode ser em si mesma, uma vez que seu modo de ser é derivado. Igualmente, não pode assentar-se no modelo, que constitui outro modo de realidade separado, para além da realidade fenomênica (espaço-temporal), portanto. Para resolver essas questões e melhor explicar o processo de participação, Platão apresentará no *Timeu* um terceiro tipo, uma nova modalidade de ser, que apresenta características do sensível e do inteligível sem de fato ser uma coisa ou outra.

Como mencionado na abertura do capítulo, quando terminada a descrição das obras da inteligência e principiado o momento do texto que se ocupará da necessidade (48a), *Timeu* decide rever seu discurso e refazer a distinção ontológica inicial entre ser e devir. Seguindo a estrutura espiral de retomadas contínuas em um percurso eminentemente dialético, a estes dois tipos (*dýo eíde*, 48e3), *i.e.*, ser e devir, é adicionado outro que é referido como "um terceiro de outra espécie" (*trítton állo génos*: 48e4). Toda a apresentação pregressa de *Timeu* deve ser agora repensada a partir de três gêneros, estrutura tripartite que foi anteriormente posta no texto como binária.



Assim, no que respeita ao universo, o novo ponto de partida deve ser mais diferenciado do que anteriormente. Na verdade, nós tínhamos distinguido dois tipos de ser, mas agora temos que estabelecer um terceiro de outra espécie. Decerto que aqueles dois eram suficientes para o que expusemos anteriormente: um foi proposto como sendo o tipo do arquétipo, inteligível e que é sempre imutável, e o segundo, como uma imitação do arquétipo, sujeito ao devir e visível. Nesse momento, não distinguimos o terceiro, por considerarmos que os dois seriam suficientes. Mas agora, o discurso parece obrigar-nos a empreender uma exposição que esclareça um tipo difícil e obscuro. Que propriedade temos nós de supor que ele terá de acordo com a natureza? Será sobretudo a seguinte: ser o receptáculo e, por assim dizer, a nutriz de tudo quanto devém.<sup>211</sup>

Ao contrário dos outros dois modos de ser, *i.e.*, aquilo que é e aquilo que devém, este terceiro tipo não pode ser acessado ou conhecido a não ser por “um certo raciocínio bastardo” (*logismô tiní nótho*, 52b2) que carece de credibilidade (*mógis pistón*, 52b2). A obscuridade epistemológica implícita ao terceiro tipo (*trítion génos*) é reforçada a cada nova definição, descrito como “um tipo difícil e obscuro” (*khalepón kaí amydrón*, 49a3), “invisível e amorfo” (*anóraton kaí ámorphon*, 51a7), que “participa do inteligível de um modo imperscrutável” (*metalambánon aporótata toû noetoû*, 51a7-b1). Percebemos, de antemão, que sua abordagem não pode ser direta. Mesmo o tradutor do *Timeu* responsável pela versão do texto em língua portuguesa com a qual trabalhamos parece apressar-se em resolver a questão no comentário introdutório à tradução do *Timeu*. Lopes tenta situar a *khóra* no plano da abstração. Ele argumenta que, “se [*khóra*] não pertence ao inteligível nem ao sensível, bem como não admite por inteiro o local de contacto entre os dois níveis, resta considerar esse lugar uma abstração do espaço de particularização (...).”<sup>212</sup> Ainda que o argumento faça sentido, resistimos em pensar o

---

<sup>211</sup>*Timeu* 48e-49a. ἡ δ' οὖν αὖθις ἀρχὴ περὶ τοῦ παντὸς ἔστω μειζόνως τῆς πρόσθεν διηρημένη: τότε μὲν γὰρ δύο εἶδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον. τὰ μὲν γὰρ δύο ἱκανὰ ἦν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν λεχθεῖσιν, ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὀρατόν. τρίτον δὲ τότε μὲν οὐ διειλόμεθα, νομίσαντες τὰ δύο ἕξιν ἱκανῶς: νῦν δὲ ὁ λόγος ἔοικεν εἰσαναγκάζειν χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος ἐπιχειρεῖν λόγοις ἐμφανίσαι. τίν' οὖν ἔχον δύναμιν καὶ φύσιν αὐτὸ ὑποληπτέον; τοιάνδε μάλιστ' αἰεὶ γένεσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην.

<sup>212</sup>Lopes, *Introdução*, 2012, p.44.

terceiro tipo como mera abstração. Na verdade, se é um *trítton génos*, posto ao lado daquilo que é e daquilo que é gerado, este deve ser um tipo ou gênero tão consistente como aqueles que compõem a clássica e conhecida distinção platônica entre ser e devir. O terceiro tipo – que será identificado à *khóra* - parece ter o mesmo peso e credibilidade ontológica dos outros dois conhecidos modos de ser, ainda que não possa ser alcançado pelos mesmos dispositivos utilizados para acessar e ‘re-conhecer’ os outros gêneros. Neste sentido, acreditamos que o receptáculo (*khóra*) não deva ser tomado como mera abstração, mas tão somente se, além dele, considerarmos que o ser e o devir são também abstrações ou recortes discursivos/dialéticos de uma realidade que não é múltipla ou dupla, mas única em seus diferentes modos de ser.

A dificuldade envolvida na descrição do terceiro tipo estende-se mesmo à tarefa de nomeá-lo.<sup>213</sup> O termo ‘*khóra*’ é apenas uma das muitas designações que o *trítton génos* recebe no texto e que a tradição acabou fixando.<sup>214</sup> Além de *khóra*,<sup>215</sup> o terceiro

<sup>213</sup> Um breve apontamento das dificuldades pertinentes à tradução do termo *khóra*: “What about the word *χώρα*, if indeed in the *Timaeus* it functions as a word? The interruption of its meaning (in the laical sense) entails an enormous complication of the question of its translation. If, following Cornford and A. E. Taylor, one proposed to translate *χώρα* as *space*, then one would set about immediately withdrawing from the word much that we cannot but hear in it. For clearly the *χώρα* is not the isotropic space of the post-Cartesian physics. Nor is it even empty space, the void, as discussed in Greek atomism; for this is called τὸ κενόν and is in fact discussed as such later in the *Timaeus* (58b). It would hardly be otherwise if one were to translate *χώρα* as *place*, following Thomas Taylor, who in effect translated Chalcidius’ translation of *χώρα* as *locus*; for one would risk assimilating Plato’s chorology to the topology of Aristotle’s *Physics*.” Sallis, 1999, p. 115.

<sup>214</sup> Vejamos a definição lexicográfica de Liddell and Scott que citamos parcialmente: 1. τόρα, Ion. τόρη, ἦ, = τῶρος, space or room in which a thing is, defined as partly occupied space, distd. fr. κενόν and ἦπος, Zeno Stoic. 1.26 (cf. 2.163), S.E.P.3.124; ποηαγορεύονη ἡν ὕλαν ἦπον και τόραν Ti.Locr.94b (in ὁ ἦπος ἦης τ. Pl.Lg.705c τόρα = country (cf. II.1); ... 2. generally, place, spot, ζῆρενεζθ“ ἐκ τόρης ὄθι . II.6.516, cf. Od.16.352; ὀλίγη ἐνὶ τ. II. 17.394; ... as euphemism for the genital organs, Hippiatr. 33,71. 3. the position, proper place of a person or thing, ἐνὶ τόρη ἔζεηαι II.23.349: esp. a soldier’s post ... 4. metaph., station, place, position, ἐν τόρα ἠνὸς εἶναι to be in his position, be counted the same as he is, ἐν ἀνδραπόδων or μιζθοθόρος τόρα εἶναι to be in the position of slaves or mercenaries, to pass or rank as such, X.An.5.6.13, Cyr.2.1.18; ἐν οὐδεμιᾷ τ. εἶναι to have no place or rank, be in no esteem, Id.An.5.7.28; οὗ μέλλει τόρην μηδεμίαν θέμεναι Thgn.152; ἠούρην ἦοι τόρη . . ὀλίγη ηελέθει Id.822; ἦας μεγίης τ. ἔτειν Plb.1.43.1. ... II. land, viz., 1. a land, country, ἄς ἠνας ἶκεο τόρας ἀνθρώπων Od.8.573; ἦ τ. ἦ Ἀηηική Hdt.9.13; ἔμπορεῦζεθαι εἰς ἦην τ. IG12.57.21, cf. 63.22 ... territory, ὁ ἦραννος ἦ πόλεων ἦ τ. πολλῆς [ἐπιθσμεῖ] X.Hier.4.7 ... 2. landed estate, X.Cyr.8.4.28, 8.6.4. b. country town, ἠὸς κῆρσκας

tipo é também chamado de receptáculo (*hypodokhé*, 49a6), suporte de impressão (*ekmageíon*, 50c2), mãe (*méter*, 50d3, 51a5, 88d7), “aquilo em que” (*tó en hó*: 49e7, 50d1, 50d6), localização (*hédra*, 52b1), lugar (*tópos*, 52a6, 52b4) etc. Além das diversas metonímias, algumas metáforas também são mobilizadas para abordar o terceiro tipo, sendo comparável a uma ama nutriz (*oíon tithénen*, 49a6) ou a uma massa de ouro. Veremos que as diferentes designações e os mecanismos linguísticos mobilizados para enfrentar o terceiro tipo, que é imperscrutável por definição, parecem atribuir a ele uma propriedade espacial bastante peculiar. Sua imperscrutabilidade justifica-se por apresentar características tanto do inteligível como do sensível, oscilando na descrição entre um e outro modo de ser. Ele é invisível e amorfo, ao mesmo tempo que tangível. Apesar de sua tangibilidade, não pode ser acessado pelos mecanismos sensoriais uma vez que recebe as mais diferentes “fôrmas” que nele são “impressas”, sem tornar-se qualquer uma delas. Mesmo a inteligência humana falha quando tenta compreender o terceiro tipo, que pode ser concebido apenas através de um “raciocínio bastardo/ilegítimo”.

Identificar o terceiro tipo à *khóra* (entendida como receptáculo) parece fazer sentido segundo o encadeamento expositivo de Timeu. Em primeiro lugar, é afirmado pela personagem que aquilo que devem, deve vir a ser em algum lugar (*tópos*, 52a6). O texto informa-nos também que de *khóra* provém a “localização” (*hédra*) a tudo que vem a ser. Além disso, ao “olhar, como em sonhos” para o terceiro tipo, “dizemos que é inevitável que tudo quanto é, seja num determinado local e lhes caiba um determinado

---

διapéμυανηες ἐς ἡὰς τ. Schwyzer 688B8 (Chios, v B. C.). 3. the country, opp. to the town, ἡ πόλις καὶ ἡ τ. Lycurg. 1 ... (Liddell and Scott 2011)

<sup>215</sup> Ver Derrida (1995) sobre as dificuldades de traduzir o termo.

lugar, e que aquilo que não é em nenhum sítio da Terra nem no céu não é.” (52b3-5) Percebemos, portanto, um detalhamento inédito do processo de participação que reforça a distinção entre seres gerados e eternos, ao passo que agora também “localiza/espacializa” o devenida ao gerar-se. Neste sentido, o que vem a ser é tratado como imagem que, não tem em si mesma nada daquilo a partir do qual se gerou (é um simulacro que está sempre a fugir de outra coisa). [A imagem] assenta, por esses motivos, o seu devir numa outra coisa, aderindo assim a uma existência qualquer que ela seja (*Timeu* 52c). O espaço-receptáculo é justamente essa outra coisa, essa outra existência, que recebe/assenta as imagens das formas eternas, mas não assume permanentemente nenhuma de suas determinações. Devemos nos precaver para não tomar o receptáculo como espaço vazio ou como “vácuo”, conceito do pensamento atomista. Tampouco podemos nos deixar levar por uma concepção física e pós-cartesiana de espaço, como extensão abstrata.

De fato, as opiniões dividem-se desde a Antiguidade sobre o significado deste novo elemento de clivagem entre o ser e o devir. Será que o *trítion génos* reporta-se à matéria a partir da qual são produzidos os seres espaço-temporais, como pensou Aristóteles? Ou seria ele identificado à noção de espaço-receptáculo (*khóra-hypodokhé* - entendido como extensão constitutiva)? Argumentamos no sentido de que o terceiro tipo corresponde à noção platônica de espaço-receptáculo e não de matéria. A opção de ler *khóra* como “espaço” justifica-se por compreendermos que o conceito representa uma nuance do processo de participação que opera como local da particularização/participação.

Neste sentido, não corroboramos a leitura aristotelizante que associa *khóra* à matéria (*hýle*).<sup>216</sup> Falar de matéria no *Timeu* é inadequado pelo anacronismo do conceito que, sabemos, é próprio do pensamento aristotélico. De fato, Platão não recorre ao termo *hýle* no *Timeu* nem mesmo em seu uso corriqueiro e cotidiano da língua grega, que significa “madeira de construção”.<sup>217</sup> Em Aristóteles, defrontamo-nos já com a apropriação filosófica do termo, traduzida pela tradição latina como “matéria”. O estagirita pensa em termos de matéria (*hýle*) para enfrentar a questão do movimento, ao passo que, no *Timeu*, o terceiro tipo é identificado à *khóra* para aprofundar a explicação do processo de participação dos sensíveis nos inteligíveis que foi criticado no *Parmênides*. De fato, Aristóteles inaugura a tradição que lê *khóra* por uma perspectiva material, compreendendo a noção platônica de espaço como equivalente à “matéria primeira ausente” (*hýle*). É na conhecida e célebre passagem da *Física* (4.2, 209b11-16) que, aliás, acomoda e justifica grande parte da chamada tradição das doutrinas não escritas, que Aristóteles atribui a Platão, equivocadamente a nosso ver, a identificação entre *khóra* e *hýle*.<sup>218</sup>

---

<sup>216</sup>Primeiramente, é necessário distinguir os pensamentos de Platão e Aristóteles da maneira como eles foram apropriados pelos seus sucessores. Gadamer pondera: “First, there is a central difference in the way Platonic and Aristotelian metaphysics were taken up by inheritors. While “the *Metaphysics* of Aristotle was naturally consumed into the doctrines of the church (in a Christian transformation of it) as *theologia rationalis* [rational theology], Plato [and his view of Being] was in the Christian Middle Ages seen as close to crossing the boundary into heresy.” (2007, p. 379) É necessário também lembrar que parte daquilo que se imputa ao *Timeu* (inclusive por Aristóteles, possivelmente) pode remeter-se não ao texto escrito por Platão, mas a um apócrifo denominado *Timaeus Locrus* (*TL*) de autoria contestada e ainda não estabelecida. Contudo, esse texto evidentemente exegético, não dialógico, associa espaço/receptáculo/lugar (*khóra*) com matéria (*hýle*) como se essa relação estivesse de fato estabelecida no *Timeu*. Sobre a polêmica envolvendo a circulação do *Timeu*, do *TL*, e acerca da possibilidade de Aristóteles não possuir uma cópia do diálogo de Platão, ver Ryle, 1965, p. 177 *et seq.*

<sup>217</sup>Ver Sallis, 1999, p.94.

<sup>218</sup>“This is why Plato in the *Timaeus* says that matter and space are the same, for ‘the participant’ and space are identical. (It is true, indeed, that the account he gives there of the ‘participant’ is different from what he says in his so-called unwritten teaching. Nevertheless, he did identify place and space.) I mention Plato because, while all hold place to be something, he alone try to say what it is.” Aristotle, *Physics*, 4.2, 209b11-16.

Por reconhecermos as não raras distorções e projeções aristotélicas sobre o pensamento de seus antecessores que são, de fato, determinantes para a construção de sua própria filosofia, destoamos da posição peripatética (não platônica, portanto) que identifica espaço e matéria.<sup>219</sup> Acreditamos ser *khóra* uma determinação espacial-constitutiva que localiza e “torna-se” (espaço-temporalmente) a imagem-devir, “impressão-imitação” do paradigma eterno. Contudo, dizer que o receptáculo “torna-se” a imagem recebida é ainda bastante impreciso, uma vez que o terceiro gênero é, por definição, isento de qualquer caracterização, é amorfo, como diz o texto. Apesar disso, admite em si todas as características/fôrmas dos seres que nele são gerados pela causação demiúrgica e, portanto, inspirados no paradigma. Prossigamos na investigação para compreendermos melhor a questão.

A leitura aristotélica da *khóra* justifica-se, talvez, pela ambiguidade da noção platônica de espaço. O terceiro gênero é apresentado a certa altura do *Timeu* como “mãe” do devir:

Por enquanto, é necessário que tenhamos em mente que há três gêneros: aquilo que devém, aquilo em que algo devém e aquilo à semelhança do qual se produz o que devém. É adequado assemelhar o receptáculo a uma mãe, o ponto de partida a um pai e a natureza do que nasce entre eles a um filho; e compreender ainda que, se a marca da impressão for diversificada e se apresentar à vista essa diversidade em todos os aspectos, o suporte que recebe o que vai ser impresso

---

<sup>219</sup>“Le fondement de l’incompréhension d’Aristote en ceci qui concerne le milieu spatial consiste en ceci qu’il considère que la démarche de Platon, qui doit faire l’hypothèse du milieu spatial, est la même que celle qui l’a amené, lui, à faire l’hypothèse de la matière première. En *Physique* 211 b 29-36, il indique qu’il faut comprendre *Timée* 49b-50a comme une description de l’altération dont on tire la preuve de la nécessité de l’hypothèse d’un substrat au changement quantitatif; substrat qu’il ne faut surtout pas, comme Platon, identifier au lieu, ce qui mènerait alors à confondre fâcheusement le lieu du changement et le sujet du changement. Or, comme nous l’avons vu, la démarche de Platon est radicalement différente. Car, pour Platon, tout phénomène étant une image, et l’image, puisque’elle est toujours image de quelque chose d’autre, devant être en quelque chose d’autre, il faut faire l’hypothèse d’un troisième terme absolument distinct du monde des formes intelligibles et où apparaissent, pour en disparaître ensuite, les reflets de ces formes intelligibles. C’est donc dire que l’hypothèse de la matière première et celle du milieu spatial résultent de préoccupations tout à fait différentes et que n’en pas tenir compte mène à considérer le milieu spatial comme une matière première manquée.” Brisson, 1974, p.225-226.

não estaria bem preparado se não fosse completamente amorfo e desprovido de todos aqueles tipos que esteja destinado a receber.<sup>220</sup>

Observamos na passagem que o ser em devir, objeto-imagem que será “impresso” no receptáculo corresponde ao filho. O “ponto de partida”, comparável a um pai, pode ser entendido como as formas-modelo ou como o demiurgo-*noûs*. Contudo, o essencial neste momento é compreender o receptáculo como “mãe”. Como mãe do devir, o receptáculo não pode significar apenas o espaço-ventre que recebe o feto, mas deve ser compreendido também como “nutriz” que de fato “alimenta-constitui” o ser que está sendo gerado. A *khóra* localiza em si qualquer objeto-imagem das formas inteligíveis singulares ou combinadas ou, como diz o texto, “providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir”.<sup>221</sup> Em contrapartida, é também, sucessivamente, o próprio espaço/local ocupado por esse objeto-imagem, “a natureza que recebe todos os corpos” (50b6). Coexistem, portanto, duas propriedades distintas na compreensão platônica de espaço (*khóra*) que a tornam ambígua. A tensão conceitual se estabelece na medida em que percebemos no *Timeu* o espaço compreendido como extensão, de um lado, e como “constituição particularizante”, de outro. A propriedade constitutiva de *khóra* é desenvolvida especialmente pela metáfora do ouro. Contudo, este seu aspecto constitutivo não equivale a identificá-la a um substrato equivalente à matéria prima. Acreditamos ser necessário distinguir *khóra* de *anánke* para tornar mais clara a questão.

---

*Timeu* 50c-d - ἐν δ' οὖν τῷ παρόντι χρῆ γένη διανοηθῆναι τριτά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρὶ, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ, νοῆσαι τε ὡς οὐκ ἂν ἄλλως, ἐκτυπώματος ἕσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εὔ, πληρὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν.

<sup>221</sup> *Timeu* 52b6.

Os traços dos elementos estão “inicialmente” dispostos no receptáculo. Esses traços (determinações primitivas e mecânicas responsáveis por causar certos efeitos) são utilizados pelo demiurgo na fabricação dos elementos (terra, fogo, água e ar), organizados e dispostos segundo uma razão matemática. Quer dizer, a necessidade não pode ser identificada ao receptáculo (*khóra*), ainda que derive dos traços (*ikhnai*) dos elementos que nele estão primitivamente dispostos. Ao realizar sua obra, o demiurgo gera aquilo que é corpóreo: os sólidos geométricos que, se agrupados, originam a menor unidade dos elementos. É verdade que a necessidade “herda” algo das disposições primitivas que se encontram no receptáculo antes da intervenção demiúrgica, mas torna-se efetivamente uma co-causa da geração tão somente se estiver suposto o propósito inteligente que a organiza corporeamente sob a forma dos elementos. A associação imediata entre corpo e matéria, que não leva em consideração a dependência do corpóreo a uma causação noética, reforça a confusão que se propaga desde a identificação aristotélica entre *khóra* e *hýle*.

Se o corpóreo só vem a ser após a causação inteligente é impossível que *khóra* seja considerada simultaneamente como matéria, a não ser que pensemos numa matéria que não é corpórea, o que parece criar muitos problemas. Como vimos, causa (*aitía*) em Platão não é equivalente a princípio (como em Aristóteles), apresentando um significado mais restrito, a saber, causa é “a capacidade de produzir determinados efeitos”.<sup>222</sup> Se interpretarmos a causa material aristotélica de uma perspectiva platônica (para provocar e inverter o vetor distorcivo mais comum), quais efeitos ela causaria? A resposta mais óbvia talvez seja de que a causa material, para Aristóteles, fosse capaz de causar o efeito

---

<sup>222</sup> Natali, 1997, p. 218.



do corpóreo abstrato, sem uma forma que o determine. Postular uma matéria prima só pode ser útil, portanto, para explicar o movimento sem recorrer a um paradigma que faz com que algo seja aquilo que é apesar das mudanças contínuas a que está submetido. Platão não está preocupado com o movimento no *Timeu*, uma vez que essa questão é solucionada justamente com a hipótese das formas.<sup>223</sup> Sendo assim, entendemos que o conceito de matéria prima (*hýle*) não cabe no *Timeu*, nem no pensamento de Platão.

Defendemos, portanto, que o receptáculo (*khóra*) não pode significar matéria, mas, antes, integra o cenário de um desenvolvimento mais profundo da hipótese das formas, no qual a questão da participação é central (não do movimento). Vimos que o demiurgo (representante do *noûs*) é que sustenta a própria possibilidade do corpóreo, que não existe em si mesmo como matéria prima primitiva! Seria o caso de dizer que há um devir que depende das formas para realizar-se em sua corporeidade. Contudo, o corpóreo não deriva absolutamente de um desígnio inteligente, mas existe através da composição entre necessidade e intelecto. Não obstante, o demiurgo lança mão dos traços dos elementos (suas determinações primitivas) para produzir ordenadamente o corpóreo *no* receptáculo. Ali serão produzidas as formas geométricas, os sólidos, os elementos, o mundo (composto de corpo e alma) e os seres que o habitam.

---

<sup>223</sup> Sobre a questão do movimento em Aristóteles, ver Rey Puente, 1998, p. 158-163.

## Conclusão

Conclusão significa término. Podemos dizer que concluir é o mesmo que acabar algo, finalizar o que foi principiado. Todavia, pensamos que a pesquisa deve orientar-se não pelo objetivo de terminar, mas pela busca contínua e perene que confere sentido à própria atividade investigativa. Busca é processo, não pode ser evento. Neste sentido, a pesquisa conclusa talvez seja aquela que não mais constitui novas perguntas, novas possibilidades de busca. Por isso, procederemos agora não a uma conclusão no sentido forte do termo, mas a uma breve síntese dos enfrentamentos, dos resultados e, pelo que dissemos acima, dos problemas que nos despertaram a atenção, mas que, por questões de ordem da necessidade (*anánke*), não puderam ser atendidas com o devido cuidado.

Propusemo-nos investigar o demiurgo (*demiourgós*) no *Timeu*, figura mítica que desempenha papel central na articulação conceitual que atravessa todo o diálogo. Sua importância é tão vital que, afirmamos: não é possível compreender o *Timeu* sem assimilar a imagem do demiurgo. Por outro lado, tampouco é possível compreender o demiurgo sem atentar-se devidamente àquilo que o antecede e o sucede na narrativa. Por isso mesmo, nossa pesquisa, inicialmente circunscrita à figura do deus e seu papel conceitual, alargou-se de modo a contemplar também questões adjacentes, mas indispensáveis ao cumprimento do objetivo inicial.

Primeiramente, abordamos a questão do posicionamento cronológico do diálogo dentro do *corpus*. Para isso, discutimos a clássica disputa entre Owen, que localiza o *Timeu* imediatamente após a *República*, e H. Cherniss que, a nosso ver, refuta

categoricamente essa possibilidade. Este último propõe que o diálogo seja localizado junto às obras do último período, *i.e.*, junto ao *Sofista*, *Político* e *Filebo*, sem distinguir a ordem de produção entre eles. Ao concordarmos com Cherniss, supomos que o *Timeu* foi escrito após o *Parmênides*, diálogo que questiona duplamente a hipótese das formas. Todavia, não compreendemos as indagações desse diálogo como uma despedida ou desqualificação (como pretende Owen), por parte de Platão, da hipótese defendida veementemente (e sob determinados termos/circunstâncias) durante o período médio de sua produção filosófica. Ao contrário, o *Parmênides* abre as possibilidades de um aprofundamento da questão que, em seu desenvolvimento, marca e define o pensamento mais tardio do filósofo. Enquanto o *Sofista* parece ocupar-se do problema da relação das formas entre elas mesmas, vimos, ao longo do trabalho, que o *Timeu* responde à questão da participação ao explicitar (pelo mito verossímil) a relação entre inteligíveis e sensíveis. A narrativa descreve, miticamente, a ação do deus demiurgo que ordena o caos e produz o *kósmos*, orientando-se sempre pelo modelo das formas que inspira e constrange seu trabalho. Podemos dizer, então, que o mito cosmogônico responde também a uma questão de ordem ontológica, na medida em que os eventos narrados representam imagetivamente a complexa interação (criticada no *Parmênides*) entre os distintos modos da realidade.

Todavia, sabemos que o *Timeu* não se restringe à cosmologia nele presente. A multiplicidade dos problemas levantados no diálogo impeliu-nos a refletir sobre uma significação mais ampla do projeto cosmológico que estrutura o texto, mas que, igualmente, suscita e abriga em si questões de outras ordens. Por exemplo, por que Crítias e sua história sobre o enfrentamento entre atlântidas e atenienses precedem o

discurso cosmogônico de *Timeu*? Qual a relação entre dois relatos tão diferentes? Vimos que, apesar do indiscutível peso das questões sobre a natureza (*phýsis*) no *Timeu*, estas se ligam, em última instância, à preocupação ética constante que caracteriza a produção filosófica de Platão. O argumento mais óbvio para sustentar essa hipótese ampara-se no inegável esmero com que o mito cosmogônico é produzido, respeitando as determinações éticas (e estéticas) sobre a *mitopoiesis* propostas na *República*. Por essas razões, concordamos com Brisson quando ele diz que a suposta trilogia *Timeu-Crítias-Hermócrates* (aos quais correspondem, respectivamente, cosmogonia, antropogonia e politogonia), tem, no fundo, o objetivo de responder à pergunta: “como os atenienses podem ser reformados?” Neste sentido, defendemos que, ao ocupar-se da *phýsis* e do *kósmos*, o *Timeu* não se afasta do inesgotável interesse de pensar o homem, este ser ético-político, mas também necessariamente partícipe do mundo natural.

Sabemos que a atitude de pensar a natureza não foi inaugurada por Platão, muito embora suas motivações e “resultados” nesse campo de investigação tenham sido incontestavelmente originais. Por isso, dedicamo-nos, ainda no primeiro capítulo, à discussão da chamada tradição *perí phýseos*, caracterizada justamente pela preocupação filosófica em relação às questões da natureza (*phýsis*). Vimos que a estrutura tripartite que caracteriza esse tipo de investigação (origem, desenvolvimento, resultado/fim) é similar à dos mitos cosmogônicos tradicionais, entre os quais destacamos a *Teogonia*. Pelas proximidades do *Timeu* com uma *historía perí phýseos* tradicional (sobretudo se levamos em consideração a plausibilidade da trilogia *Timeu-Crítias-Hermócrates*), argumentamos no sentido de que o diálogo dirige-se especialmente às vertentes da cultura a que comumente atribuíam-se um saber de ordem cosmológica/cosmogônica: aos

poetas, Platão oferece um mito pedagogicamente adequado e, além disso, coerente com a ideia de um deus incapaz de causar o mal (o que é também uma teologia). Em diálogo com o pensamento jônico, deparamo-nos com a inteligência ordenadora (justamente representada no mito pelo demiurgo). O *noûs*/demiurgo é a causa primeira da geração do universo, não os elementos (que sequer existem em si mesmos), tampouco uma causa aleatória e fortuita.

Vimos também que o discurso de Timeu caracteriza-se pelo que Platão chamou de *eikós lógos/eikós mýthos*. Antes da narrativa cosmogônica propriamente dita, encontramos o próêmio que estabelece três princípios que nortearão todo o discurso da personagem: primeiramente, propõe a 1) distinção entre aquilo que é sempre do mesmo modo e aquilo que está sempre sujeito ao devir (a essa diferenciação liga-se a outra de natureza epistemológica, segundo a qual o primeiro modo de ser é contemplado pela razão e pelo pensamento, ao passo que o segundo é objeto da opinião acompanhada da irracionalidade dos sentidos); em segundo lugar, 2) estabelece um axioma aitiológico segundo o qual tudo que vem a ser o faz por determinação de uma causa; finalmente, 3) pondera sobre o paradigma adequado para o trabalho de um demiurgo e compreende que um modelo eterno é superior a um gerado.

Como o universo é belo e ordenado, Timeu conclui que ele foi produzido a partir de um modelo eterno. Se o universo é corpóreo (o que pode ser constatado pelos sentidos) e, portanto, *gerado* (já que a corporeidade diz respeito ao devir), é necessário que o “modo de conhecer” que lhe é próprio e, conseqüentemente, os discursos dele provenientes, não possam dar-se em condições de certeza e exatidão. Ora, isso é assim porque o próprio universo é símile de algo, é imitação corruptível e mutável daquilo que

é eterno, constante e, por isso, (re)conhecível de modo seguro pelo pensamento. Neste sentido, não podem ser oferecidos discursos “estáveis e inabaláveis” sobre o *kósmos*, mas, no máximo, um *lógos* verossímil (que no caso do *Timeu* é também um *mýthos*). Isso se relaciona com o que foi dito na introdução sobre a relação entre *invenção* e *descoberta*. Ao circunscrever o discurso cosmogônico de *Timeu* à verossimilhança, Platão sabia estar, de certo modo, “*inventando* o universo”, não *descobrimo-o* em uma descrição literal e pretensamente exata. Seria interessante refletir, em outra oportunidade, sobre essa questão da verossimilhança no *Timeu* a partir das contribuições mais recentes da filosofia da ciência sobre a distinção entre *modelo explicativo* e *fato científico*.

Retomando a segunda premissa estabelecida no próêmio, que estabelece tudo o que vem a ser o faz por determinação de uma causa, *Timeu* põe a pergunta sobre qual seria, portanto, a causa (*aitía*) do cosmo (28a). Define-a como um deus bom, absolutamente livre de inveja e, por ser a melhor das causas, gera aquilo que é mais belo. Observando as características próprias à figura mítica do demiurgo que aparecem no texto, procedemos às observações que julgamos mais pertinentes para a compreensão de seu papel no diálogo. Contatamos que o deus fabrica o *kósmos* não *ex nihilo*, mas a partir de um estado inicial de desordem, mantendo seu olhar fixo em um paradigma eterno, cuja beleza imita em seu produto.<sup>224</sup> Na verdade, ao produzir o mundo, o demiurgo inspira-se na forma do ‘ser vivo em si’, almejando obter um produto tão

---

<sup>224</sup> A análise detida das inúmeras tentativas de aproximação do demiurgo às religiões monoteístas ao longo da história valeria um estudo a parte. Limitamo-nos a afastar a possibilidade de analogia direta entre a divindade do *Timeu* e o deus judaico-cristão sustentados na constatação mais óbvia de que o demiurgo não é onipotente (uma vez que é constrangido pelo padrão eidético que o orienta e pelos materiais que utiliza em seu trabalho) como o deus do *genesis* que cria a partir do nada e de acordo tão somente com sua vontade.

semelhante quanto possível ao modelo. Reafirmamos que o mundo é, ele mesmo, um símile, uma cópia/imagem do ser ‘vivo em si’, o que faz dele também um ser vivo (animado e corpóreo) capaz de abrigar em si todos os outros viventes.<sup>225</sup>

O propósito concreto que orienta o demiurgo em seu trabalho é a intelecção de uma finalidade. Vimos que toda a ação produtiva do demiurgo está fundada neste seu aspecto teórico, já que ele reflete/julga que um todo inteligente é mais belo que um carente de intelecto. Compreendemos que a *tékhnē* surge como pano de fundo do diálogo, como condição necessária ao cumprimento excelente da obra (o que supõe uma inteligência/*noûs* atuante). A representação do mundo como produto artesanal remete à planificação racional do universo e ao desígnio teleológico (e inteligente) que penetra o máximo possível tudo aquilo que é corpóreo. Essa tese se opõe à possibilidade de o mundo ordenado vir a ser por obra do acaso, sem qualquer tipo de planejamento ou finalidade imanente. Esse debate com o pensamento atomista e, sobretudo, dirigido (provavelmente) a Demócrito, despertou-nos a atenção e merecia um estudo mais profundo dedicado à questão. Todavia, limitamo-nos a apontar os contornos superficiais da polêmica com a finalidade de contrapor diferentes visões sobre o tema, destacando a novidade da metáfora artesanal mobilizada para enfrentar a questão.

O polimorfismo através do qual é apresentada a função demiúrgica reforça que ela não é obra de um deus pessoal, mas representa metaforicamente através das personagens (demiurgo, deuses menores, alma do mundo etc.) a determinação inteligente que atravessa a manutenção da ordem cósmica. A artesanaria divina, tal como

---

<sup>225</sup> O que parece remeter à questão da relação interna entre as formas. O ‘ser vivo em si’ é uma forma simples? É uma forma complexa oriunda da combinação de cada uma das outras formas de viventes singulares? Enfim, questionamentos possíveis para uma futura pesquisa.

aparece no *Timeu*, *i.e.*, organizada segundo funções (de produzir aquilo que é mortal ou imortal), parece colocar-se como imagem mítica das determinações internas à atividade inteligente, evidenciando uma hierarquia causal que aponta os diferentes níveis de êxito no processo de imposição de inteligibilidade àquilo que se encontra “inicialmente” carente de ordem. Seria o caso de, oportunamente, levantarmos novamente a questão da relação entre o mortal, o imortal e o divino, não apenas no *Timeu*, mas na obra de Platão. Acreditamos que a elucidação detida desses conceitos (que são, sim, filosóficos!) podem ser importantes para a compreensão de diversas questões enunciadas sob esses termos nos diálogos.

No segundo capítulo, defendemos que os elementos míticos e metáforas utilizados no *Timeu* devem ser compreendidos em sua especificidade, muito embora estejam a serviço de uma significação filosófica mais profunda. Posicionamo-nos ao lado dos não literalistas ao supor que não houve de fato uma desordem pré-cósmica, tampouco o *evento* da fabricação. Se isso é verdade, a ação divina, representada miticamente numa sucessão temporal, diz respeito a um *processo* que se desenrola constantemente em um universo que sempre existiu.

Compreendemos que o demiurgo, os deuses menores, assim como a alma cósmica fazem parte de um bloco dentro do *Timeu* que introduz as obras da inteligência (*noûs*) no universo, representando cada uma em sua especificidade, o *noûs* como princípio ou causa primeira na geração do mundo ordenado, assim como na determinação inteligente de diversas dimensões ou níveis desse mesmo mundo. Objetivando a compreensão da figura do demiurgo, empreendemos uma breve análise da



alma cósmica, suas especificidades próprias dentro da narrativa e sua relação com o demiurgo.

Ainda que seja possível identificar o demiurgo à alma cósmica, acreditamos que essa relação não é necessária, mas contingente. Vimos que o demiurgo representa miticamente o princípio da inteligência (*noûs*) que atua no universo. Se entendemos que a inteligência é uma faculdade da alma, ela deve estar “empicada”, portanto: o que tornaria plausível a identificação entre *noûs*/demiurgo e alma do mundo. Por outro lado, se assim for, perde-se a noção de *kósmos* como produto e, sobretudo, como ente derivado e dependente de uma causa que o sustente. Esse é, nos parece, o ganho mais substancial da representação mítica (do *nôus* separado) pelo deus fabricante. Se descartamos a intervenção de uma *aitía* transcendente em detrimento de uma identificação entre demiurgo e alma do mundo, temos, em última instância, que o mundo é autogerado (o que contradiz patentemente o que foi estabelecido ainda no próêmio do *Timeu*).

A metáfora artesanal apresenta o universo como bom ordenamento derivado da inteligência simbolizada pela figura do deus artesão. No terceiro capítulo, ocupamo-nos de observar o escopo e limites da ação demiúrgica. Vimos que a imposição de ordem é exercida dentro de limites, em um espaço dado e segundo um princípio de necessidade (*anánke*) que resiste parcialmente à operação inteligente. Apesar do aparente antagonismo existente entre inteligência (*noûs*) e necessidade (*anánke*), constatamos que esses princípios coexistem e interagem no processo eterno de geração do universo. A necessidade é relacionada aos traços (*íkhnai*) dos elementos (água, terra, fogo e ar) que se encontram primitivamente dispostos no receptáculo. O demiurgo organiza esses

traços de modo a compor, através dos sólidos geométricos, os elementos que são comumente tomados como *aitíai* primordiais. Contudo, ao propor o ordenamento demiúrgico através de uma razão matemática (o que supõe o intelecto como causa primeira), Platão subordina os elementos (e de modo mais abrangente, o corpóreo) a uma causa que os precede. Argumentamos que a necessidade, ainda que exista de modo incipiente nos traços dos elementos (como fortuito primordial – comparável à *týkhē* do atomismo), não se constitui como causa propriamente dita antes da atuação da inteligência ordenadora. Quer dizer, uma vez que ela carece de determinação eidética e inteligente, não pode gerar qualquer efeito se isolada. Sabemos que, para que algo “seja” efetivamente, é preciso ser ao menos *partícipe* de um propósito inteligente, ligado de algum modo àquilo que verdadeiramente *é* (as formas, intermediadas no mito pela ação demiúrgica).

Somente pela intervenção inteligente a necessidade (*anánke*) se estabelece como causa auxiliar (*synáition*) no processo de geração do cosmo sem, contudo, anular-se em sua especificidade ontológica (que diz respeito a seu caráter errante e resiliente frente a *noûs*). Essas causas, chamadas também de causas segundas, são caracterizadas como “aquelas que são movidas por outras, e que, por sua vez, colocam outras em movimento por necessidade.” (46e1-2). Vimos que o conceito de necessidade (*anánke*) é ambíguo no *Timeu*: por um lado, o demiurgo lança mão de suas determinações para o cumprimento do desígnio inteligente; por outro, aparece como obstáculo para a concretização de seus objetivos, uma vez que cede apenas parcialmente à influência noética. Por isso mesmo, o mito cosmogônico informa-nos que a implementação do

plano inteligente realiza-se tão somente “na medida do possível” (*katà tò dynatón*, 46c8) e não de modo absoluto.

Finalmente, detemo-nos sobre a noção de receptáculo (*khóra*), este “lugar espacial” no qual ocorre o processo de participação dos sensíveis nos inteligíveis. As possibilidades de leitura dividem-se desde a Antiguidade sobre o significado deste novo modo de ser que se coloca entre aquilo que é e o devir. Vimos que o receptáculo abriga as determinações primitivas dos traços dos elementos “antes” da operação demiúrgica. O “material” (os traços dos elementos, em última instância, a necessidade) do qual o deus se vale, foi comumente identificado ao receptáculo ao longo da história dos comentários, de maneira que ele foi interpretado, às vezes, como se fosse sinônimo de matéria (*hýlē*). Vimos no terceiro capítulo que Aristóteles inaugura, na *Física*, a leitura que identifica receptáculo e matéria. Todavia, acreditamos haver rejeitado essa possibilidade, primeiramente, por Platão jamais lançar mão do termo matéria (*hýlē*) no *Timeu*. Em segundo, e sobretudo, tentamos compreender o receptáculo como conceito circunscrito à problemática do *Timeu*, surgindo na narrativa como elemento adicionado à descrição/enfrentamento do problema da participação (não do movimento, preocupação eminentemente aristotélica). Anteriormente dividida entre ser e devir, a realidade tal como pensada por Platão passa a contar com o terceiro gênero (*trítton génos*), que aparece como meio de particularização, apresentando propriedades espaciais e constitutivas.

Investigamos, portanto, ao longo de todo o trabalho, a figura mítica do *demiourgós*. Procedemos a uma incursão abrangente do *Timeu*, com a finalidade de localizar e compreender as relações que o determinam dentro do texto. Acreditamos

haver demonstrado que o demiurgo (ao lado dos deuses menores e da alma cósmica) cumpre o papel metafórico de representar o princípio da inteligência (*noûs*) no diálogo, o qual interage com a necessidade (*anáanke*) para gerar (continuamente, não pontualmente) o mundo ordenado. Vimos também, que esse processo de geração deve ocorrer em alguma instância situada entre o ser e o devir, em um espaço dado (*khóra*), capaz de receber e constituir os objetos-imagens que nele são “impressos” pelo demiurgo. Arriscamos dizer que, além de uma investigação sobre o *kósmos* e a *phýsis*, o *Timeu* parece responder também (ainda que indiretamente) a questões de ordem ontológica com o mito verossímil, rerepresentando a hipótese das formas criticada no *Parmênides*, agora sob nova perspectiva: a do mundo natural, que é também inteligente.

A necessidade, a desordem, o fortuito, o corpóreo, o mortal, o humano. O intelecto, a ordem, o plano, o inteligível, o imortal, o divino. Todos sabiamente dispostos no belo universo certa vez *inventado*, mas igualmente *conhecido* por Platão.

## Referências Bibliográficas

### Fontes Primárias

ARISTOTLE. *The Complete Works of Aristotle* (1984). Ed. by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1995.

DIELS, H. e KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. V. I-III, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1992.

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da G. Kury. Editora UNB: 2008

PLATÃO. *República*. Trad. M. Helena R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, (1972) 7ª ed. 1993.

PLATÃO. *Timeu*. Introdução, tradução do grego e notas de Rodolfo Lopes. São Paulo: Annablume, 2012.

PLATÃO. *Timeu*. Introdução de José Trindade Santos, tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

PLATON. *Timeo* – Traducción, introducción y notas por Conrado Eggers Lan. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1999.

PLATON. *Timée – Critias*. Traduction, introduction, notes et bibliographie par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2001.

PLATON. *Timée* – Trad. et com. A. Rivaud. Tome X. C.U.F. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

PLATO. *Complete Works*. Ed. by David Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing, 1997.

*Platonis Opera – T.IV tetralogian VIII continens [insunt Politia, Timaeu et Critia], recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1902.

PLUTARCO. *Sólon e Públícola*. Trad. do grego, introd. e notas de Delfim Leão e J. L. L. Brandão. Coimbra: CECH, 2012.

PROCLUS. *Commentary on Plato's Timaeus*. Translation, introduction and notes by David T. Runia and Michael Share. New York: Cambridge University Press, 2008.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Contra Gentiles*. Trans. Anton. C. Pegis. New York: Doubleday, 1955.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. do grego, intr. e notas de M. G. Kury. Brasília: UNB, 1982.

### **Fontes secundárias**

ADRADOS, F. R. “Coherencia e incoherencia en la forma e contenido del *Timeo*”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 37-47.

BERTI, E. “L’oggetto dell’ εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 119- 132.

BRISSON, L. *Le Même et l’Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon* (1974). Sankt Augustin: Verlag, 1998a.

BRISSON, L.; MEYERSTEIN, W. *Inventing the Universe: Plato’s Timaeus, the Big Bang, and the problem of scientific knowledge* (1991). New York: Suny, 1995.

BRISSON, L. *Plato, the Myth Maker* (1994). Trad., ed. and intro. by G. Naddaf. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998b.

BRISSON, L. “Perception sensible et raison dans le *Timée* ”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 307- 316.

BRISSON, L. “O discurso como universo e o universo como discurso” (2000a). Trad. de Sonia Maria Maciel. In: MACIEL, S. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BRISSON, L. “A noção de *Phónos* em Platão” (2000b). Trad. de Sonia Maria Maciel. In: MACIEL, S. *Leituras de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

BURKERT, W. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* (1977). Trad. de Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CARONE, G. R. *La noción de dios en el Timeo de Platón* (1991). 2ª Ed. Sankt Augustin: Verlag, 2010.

CARONE, G. R. “The ethical Function of Astronomy in Plato’s *Timaeus*”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 341-350.

CARONE, G. R. *A Cosmologia de Platão e suas dimensões éticas* (2005). Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008.

CHANTRAINE, Pierre. [1968-1980]. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. 4 tomes. Terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat, avec le concours de Françoise Bader, J. Irigoin, D. Lecco, Pierre Monteil, sous la direction de Michel Lejeune. Paris: Klincksieck

CHERNISS, H. F. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944.

CHERNISS, H. F. “The relation of the *Timaeus* to Plato’s later dialogues” (1957). In: ALLEN, D. *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

CLAY, D. “The plan of Plato’s *Critias*”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p.49-54.

CLEARY, J.J. “Plato’s Teleological Atomism”. Interpreting the *Timaeus – Critias*. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 239-248.

CORNFORD, F. M. *Plato’s Cosmology* (1935). Indianapolis: Hackett, 1997.

DERRIDA, Jacques. “*Khôra*,” in: *On the Name*. Trans. by Ian McLeod. Stanford, California: Stanford University Press, 1995.

FERBER, R. “Why did Plato maintain the ‘Theory of Ideas’ in the *Timaeus* ?”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 179-186.

GOLDSCHMIDT, V. *A Religião de Platão* (1949). Trad. de Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

GUTHRIE, W.C.K. *A History of Greek Philosophy*. Vol.5. The later Plato and the Academy. Cambridge, 1978.

HACKFORTH, R. “Plato’s theism” (1936). In: *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

JAEGER, W. *La teologia de los primeros filosofos griegos*. Trad. de José Gaos. F.C.E., México, 1952.

JOHANSEN, T. K. *Plato’s Natural Philosophy: a study of the Timaeus-Critias*. London: Cambridge University Press, 2004.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.S. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

KAHN, C. H. *Anaximander and the origins of greek cosmology* (1960). Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1994.

KAHN, C. H. “The Place of Cosmology in Plato’s Later Dialogues”. In: MOHR, R. *One book – the whole Universe: Plato’s Timaeus today*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2010.



LIDDELL, Henry G. & SCOTT, Robert. [1843]. *Greek-English Lexicon*. Revised by Henry Stuart Jones. 9th ed. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MARQUES, M. P. “Mito e Filosofia”. In: *Mito*. Belo Horizonte: Núcleo de Filosofia Sônia Viegas, 1994, p. 19-37.

MIGLIORI, M. “O problema da geração no *Timeu*”. Trad. Renato Ambrósio. In: Gazola, R. *Cosmologias: cinco ensaios sobre filosofia da natureza*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 13-46.

MOHR, R. D. *God and Forms in Plato* (Rev. ed. of *The Platonic Cosmology*, 1985). Athens: Parmenides Publishing, 2005.

MORROW, G. R. “Necessity and Persuasion in Plato’s *Timaeus*” (1950). In: ALLEN. *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

NADDAF, G. “Plato and the *περὶ φύσεως* Tradition”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, p. 27-36, 1997.

NADDAF, G. *The Greek Concept of Nature*. New York: Sunny, 2005.

OSTENFELD, E. “The Role and Status of the Forms in the *Timaeus*: Paradigmatism revisited?” In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 167-178.

OWEN, G. E. L. “The Place of the *Timaeus* in Plato’s dialogues” (1953). In: ALLEN. *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

REALE, G. “Plato’s Doctrine of the Origin of the World, with special reference to the *Timaeus* . In: *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, p. 149-164, 1997.

REY PUENTE, Fernando. *Os sentidos do tempo em Aristóteles*. Campinas, SP: UNICAMP, 1998. (Tese de Doutorado).

REY PUENTE, Fernando. Perceber ou pensar o tempo? *Phys.* IV 11. In: PEIXOTO, M. C. D.; MARQUES, M. P.; REY PUENTE, F. *O visível e o inteligível: estudos sobre a percepção e o pensamento na filosofia grega antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p.139-151.

ROBINSON, T. The World as Art-Object: Science and the Real in Plato's *Timaeus*. *Illinois Classical Studies* 18 (1993) p.99-111.

RUNIA, D. "The literary and Philosophical Status of *Timaeus*' Proemium". In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p.101-118.

RYLE, G. "The *Timaeus* Locrus". *Phronesis*, Vol. 10, No. 2. 1965, p.174-190.

SALLIS, J. *Chorology: On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.

SANTA CRUZ, M. I. "Le discours de la physique: *eikòs logos*". In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 133-140.

SAYRE, K. M. *Plato's late ontology: a riddle resolved* (1983). Athens: Parmenides Publishing, 2005.

SEDLEY, D. "'Becoming like god' in the *Timaeus* and Aristotle". In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 327-34.

SEDLEY, D. *Creationism and its critics in antiquity*. Los Angeles: University of California Press, 2007.

SOLMSEN. *Plato's theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1942.

TRINDADE SANTOS, J. G. "O tempo na narrativa platônica da criação: o *Timeu*". *Hypnos*. São Paulo, n° 18, 2007, p. 42-55.

VALLEJO, A. “No, it’s not a fiction”. In: CALVO, T.; BRISSON, L. *Interpreting the Timaeus – Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Verlag, 1997, p. 141-148.

VERNANT, J. P. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. (1965) São Paulo: Paz e Terra, 2008.

VLASTOS, G. “The disorderly motion in the *Timaeus*” (1939). In: ALLEN. *Studies in Plato’s Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965, p.379-420.

VLASTOS, G. *O Universo de Platão* (1975). Trad. de Maria Luiza M. S. Coroa. Brasília: Editora UNB, 1987.

ZEYL, D. “Visualizing Platonic Space”. In: MOHR, R. *One book – the whole Universe: Plato’s Timaeus today*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing. 2010, p. 117-130.